

TESIS DOCTORAL

UNED

AÑO 2015

Elementos para una crítica de la razón desiderativa.

Hume, Freud y el (des)gobierno económico

Santiago Ojeda Couchoud

Ingeniero Industrial

Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política

Facultad de Filosofía

Dirigida por Jesús M. Díaz Álvarez

Elementos para una Crítica de la Razón Desiderativa

Hume, Freud y el (Des)gobierno Económico

Santiago Ojeda Couchoud

Octubre 2015

Crítica de la razón desiderativa

AGRADECIMIENTOS

Un libro es a la vez un acto de amor y un acto de egoísmo. Amor por los hipotéticos lectores, siempre inciertos, que se espera puedan disfrutarlo y aprovecharse de las lecciones que pretende ilustrar. Egoísmo hacia los seres próximos al autor de cuya compañía debe sustraerse por horas sin cuento (y siempre más de las inicialmente estimadas) para su elaboración. Qué menos, por ello, que intentar paliar los efectos de ese egoísmo agradeciéndoles en primer lugar el sustento emocional necesario para una aventura de tan largo recorrido (cinco años desde el inicio de su escritura hasta su culminación).

Quiero por ello agradecer en primer lugar el haber podido completar este trabajo a mis padres, José Juan y Milagros. Uno me enseñó a amar el conocimiento, y la otra a amar la verdad. El primero sin la segunda es erudición vacía, pero la segunda sin el primero cae fácilmente en el dogmatismo y a través de él en el escepticismo, y es a través del ejemplo de su unión como he conseguido evitar ambos.

A continuación me gustaría agradecer a mis hijos Jaime, Daniel y Miguel, tanto la paciencia mostrada con la extraña afición de su padre, que le llevaba a encerrarse horas y más horas donde pudiera alejarse del bullicio del hogar, no pudiendo atender sus solicitudes de atención como le hubiera gustado; como el que le hayan impartido una urgencia y una seriedad redobladas a mi viejo anhelo de dejar un mundo mejor que el que me encontré al llegar.

Fruto no ya de la obligación, sino de la admiración, querría también agradecer su generosidad y aliento a mis profesores en el programa de doctorado de la UNED: Manuel Fraijó, Amelia Valcárcel, Javier Muguerza y Jesús Díaz, que además ha tenido la paciencia y el tino de dirigir mi tesis. Tras años de descuido me recordaron por qué me enamoré de la filosofía en primer lugar, y me descubrieron el valor del enfoque académico en el estudio de las humanidades.

Por supuesto, mi último (y más sentido) agradecimiento es para Carmen, mi compañera, cómplice y musa inspiradora. Ni yo sería la persona que soy ni este libro se habría llegado a completar sin su aliento y apoyo, pero más importante aún, sin su agudeza y sentido común. Es gracias a ella que llegué a darme cuenta de que la vida tiene sentido, los valores son una parte de la realidad y la razón desiderativa puede y debe ser criticada. Más que το καλον, más que το αγαθον, más incluso que Σοφια es ella lo que amo, el νους en que se manifiesta nuestro λογος común.

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

Índice

Introducción	6
PARTE I	20
1.1 Orígenes de una reivindicación. El camino hasta Hume	21
1.2 El paisaje moral del joven Hume: emociones y sentido común.....	29
1.3 Las pasiones en la Filosofía Moral de Hume	35
1.3.1 Primera formulación: A Treatise on Human Nature	35
1.3.2 Apuntes y Tanteos: esbozos de Filosofía Moral en los Essays	61
1.3.3 Formulación madura: Los Enquiries	67
1.3.4 La influencia de la perspectiva religiosa en la moral de Hume	81
1.4 Protocapitalismo e Ilustración: Economía política después de Hume	87
1.5 La herencia de Hume: Reflejos del S XVIII en el pensamiento de hoy	93
1.5.1 Persiguiendo la felicidad: Utilitarismo	94
1.5.2 Qué es una razón después de Hume: Emotivismo	96
1.5.3 <i>Télos</i> sin sanción última: Naturalismo.....	98
PARTE II	101
2.1. El ancestral debate en los orígenes del psicoanálisis.....	110
2.2. El fin de la metafísica: el panorama epistemológico del joven Freud.....	121
2.3. Voluntad vs. economía libidinal en Freud.....	126
2.3.1 La antropología de La Interpretación de los Sueños	126
2.3.2 Del individuo al grupo: la psicología social de <i>Über den Traum</i>	182
2.3.3 La sofisticación del delirio: hacia la segunda topología	196
2.3.4 Sociedad y sanción religiosa en Freud.....	203
2.4. Después de Freud: ascensión y caída de la teoría psicoanalítica.....	213
PARTE III	226
Atando cabos: Emociones, determinismo y modelo de sociedad	226
3.1 De la razón barroca a la razón económica: la buena sociedad después de Hume (1750 – 1850)	243

Crítica de la razón desiderativa

3.2 De la razón económica a la razón desiderativa: la sociedad posible después de Freud (1850 – 1950)	272
3.2.1 La Ilustración traicionada: cómo la razón sentimental sustituye a la razón económica	290
3.2.2 La subyugación del sentimiento: romanticismo, nacionalismo y las catástrofes del S XX (de la razón sentimental a la burocrática)	298
3.3 Antes del naufragio: primera caracterización de la razón desiderativa.....	314
3.4 Reconstruyendo los fragmentos: Atisbos de superación de la razón desiderativa	322
Conclusión	370
Bibliografía	374
Notas	417

Introducción

Introducción

“Que el mundo fue y será una porquería, ya lo sé
En el quinientos seis, y en el dos mil también”
-*Enrique Santos Discépolo*¹

Como ya consideraba Borges imprescindible aclarar en su introducción a la obra de su compatriota Bioy Casares “La Invención de Morel”², el autor del presente tratado se siente a salvo de toda veleidad de considerar el estado de la sociedad actual, en la segunda década del S XXI, como especialmente depravado, o las características de la vida de los hombres de hoy como significativamente diferentes de las de sus ancestros en la sabana africana hace decenas de miles de años. Sin embargo es nuestra tarea, nuestra obligación como pensadores, aceptando que la vida social se percibe por todos aquellos inmersos en su decurso inevitablemente y en todas las épocas como decadente, el preguntarnos sobre las particularidades de la específica decadencia en que nos ha tocado vivir, sobre los orígenes y las manifestaciones propias de nuestra época de la injusticia y la iniquidad que desde siempre parecen imperar e imponer su dictadura en las vidas de nuestros semejantes: porqué, y de qué manera la porquería de que habla el tango presenta aspectos particulares que nos permitan cuando menos imaginar alternativas menos sombrías (pues el primer paso para articular esas alternativas es imaginarlas).

Así, apreciamos como en nuestra época (como en todas las épocas) el mundo se nos presenta distintivamente mal organizado. Sabemos desde tiempo inmemorial (e investigaciones recientes lo confirman³) que lo que nos proporciona un bienestar duradero a los miembros de la especie humana es disfrutar de una red densa de relaciones con nuestros semejantes, en entornos naturales que nos permitan satisfacer nuestras necesidades básicas, libres por ello de preocupaciones y de incertidumbre sobre el futuro. Sin embargo, y a pesar de nuestro creciente dominio sobre el mundo natural, hemos construido sociedades asfixiantes que nos obligan a habitar ciudades artificialmente construidas que emponzoñamos con la producción incesante de sustancias tóxicas, en las que vivimos rodeados de desconocidos con los que nos sentimos forzados a competir por recursos escasos repartidos de forma cada vez más desigual, con el efecto de estar sometidos a presiones siempre crecientes para acumular posesiones materiales que al poco de adquirir sabemos que dejarán de satisfacernos. Entre esas sociedades, las que se encuentran más desarrolladas han conseguido crear una clase media mayoritaria cuyos logros se ven cada vez más amenazados, y se preguntan azoradas⁴ cómo mantener las conquistas y garantías alcanzadas por generaciones anteriores en un entorno de menor crecimiento demográfico. Las menos desarrolladas siguen presentando niveles inaceptables de pobreza, desnutrición y muerte por enfermedades perfectamente prevenibles, a las que con frecuencia se suman gobiernos despóticos y conflictos armados de diferentes intensidades.

Para poder corregir los efectos de semejante mala organización debemos en primer lugar entender su origen. A pesar del conocimiento sobre lo que es bueno para nosotros en general, cada niño en cada país (más en los últimos 25 años, en que hay un único sistema socioeconómico global y homogéneo) es condicionado desde que empieza a socializarse, y ese

Introducción

condicionamiento es reforzado diariamente de forma consistente entre la población adulta, en un determinado tipo de razón que le hace juzgar que las cosas no pueden ser de otra manera, y que trabajar para que sigan siendo precisamente así es la decisión más acertada en su caso particular. Esa razón que gobierna la socialización y rige el cálculo tanto individual como colectivo de cómo debemos obrar, que denominamos “razón dominante” (y que en el mundo globalizado de comienzos del S XXI es seguramente más dominante que nunca, al estar más y mejor extendida, que en cualquier otro momento de la historia de la humanidad), puede resumirse en los tres siguientes enunciados, que todo ciudadano interioriza como decimos desde sus primeras interacciones con sus semejantes:

1. El objetivo de la vida es satisfacer deseos. La marca de una vida bien vivida es haber conseguido satisfacer el mayor número de deseos posibles
2. Todo grupo está ordenando en una jerarquía estricta (para cada par de individuos que se seleccionen, siempre habrá uno que esté por encima del otro en la apreciación social de los demás). La posición de cada individuo en dicha jerarquía viene determinada por la cantidad de bienes materiales y servicios ofrecidos en un régimen de mercado que de los que puede disfrutar de forma exclusiva (es decir, que puede negar a sus semejantes). Dicho de otra manera, por la cantidad de dinero que tiene
3. Todos los deseos que puede tener un individuo son manifestaciones de un único deseo original: mejorar cuanto sea posible su posición en la jerarquía social

Enunciadas de esta manera, es inmediatamente evidente que seguir dichas reglas resulta enteramente irracional, y que nadie en su sano juicio aceptará estar bajo su influjo o reconocerá que de alguna forma guíen su conducta. El someterse a ellas condena a todos los humanos a la infelicidad, salvo a uno (el que ocupe en cada momento la cúspide de esa jerarquía), e incluso ése estará perpetuamente inquieto ante la posibilidad de que un rival más joven o más impetuoso pueda destronarle. Sin embargo si miramos la sociedad en su conjunto, es difícil negar que las decisiones colectivas que se toman resultan inteligibles sólo si se acepta que la mayoría de sus miembros las aceptan sin discusión. En breve explicaremos el mecanismo por el que unas reglas semejantes, que resultan tóxicas para cada persona considerada individualmente pero han permitido a los grupos prosperar a expensas de la felicidad de cada uno de sus miembros, han podido desarrollarse. Baste por ahora apuntar la aparente contradicción de que una ideología que se identifica con la garantía de las máximas cotas de libertad para cada individuo aislado se sustente sobre la premisa de que cada uno de dichos individuos acepte unas reglas máximamente tóxicas para sus propios intereses.

Cada uno de estos tres mandamientos tiene una paternidad difusa (fruto de las particulares circunstancias de desarrollo económico y tecnológico de las sociedades occidentales que los vieron nacer), pero que para cada uno hay un pensador que lo ha “cristalizado”, que ha fijado de forma canónica su enunciado y al que podemos asignar en cierta medida, si no su paternidad, si su formulación en la forma más depurada y reconocible. Así, el primer mandamiento se lo debemos a David Hume, que en el contexto de la Ilustración escocesa del S XVIII identifica las debilidades de la razón tradicional y establece una comprensión del hombre y sus motivaciones basada en la primacía del sentimiento ésta. Este cambio en la comprensión de lo que mueve al hombre a obrar requiere desestimar la apelación tradicional a la naturaleza

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

última del animal humano (que determina su *télos*, justificado en última instancia en la tradición judeocristiana por ser el producto consciente de un Dios consciente, autor benevolente de dicha naturaleza) y sustituirla por un principio más inmediato como es la obtención de placer. En esta nueva y revolucionaria comprensión, el deseo para a ser la mejor guía de lo que verdaderamente nos conviene (pues el deseo es coextensivo con aquello capaz de proporcionarnos placer) y cualquier filosofía práctica desde entonces tiene que preocuparse del efecto de las emociones a la hora de explicar el comportamiento, y cómo éstas en última instancia pueden reducirse a la cantidad de placer menos dolor (o incomodidad) que nos ocasionan.

El segundo mandamiento requiere para su implantación de una sociedad capitalista en que se produce para el mercado, en la que la subsistencia requiere de la consecución del suficiente dinero en un entorno de creciente especialización que ha vuelto impracticable el viejo ideal de la autarquía individual. El teórico imprescindible para entender las consecuencias de ése tipo de sociedad, absolutamente novedoso en la historia humana, es Karl Marx (cuya obra principal, *El Capital*, empieza a escribir en la década central del S XIX y se publica entre 1867 y 1894 –los dos últimos volúmenes de forma póstuma). Marx nos revela como el dinero en esta época deja de ser un medio de llevar la cuenta de quién le debe qué a quién, y pasa a caracterizarse por la obligación que impone a sus poseedores de incrementarlo, sea en su forma de capital sea en la de mercancía, incremento alrededor de la cual pasan a organizarse todas las relaciones de producción. Marx nos revela, mejor que los economistas clásicos antes que él, que una sociedad capitalista es una sociedad que asigna conjuntamente un valor a todo producto (y a toda persona, ya que las personas pasan a ser o bien poseedores de capital o, en su ausencia, trabajadores que deben vender su tiempo), en la que el valor que se manifiesta en el intercambio termina sustituyendo al valor de uso (las cosas valen lo que se pague por ellas, al margen de la satisfacción que su consumo nos pueda producir) y en la que por ello la cantidad de valor de intercambio que cada persona pueda comandar va a determinar su consideración social.

Finalmente, la formulación canónica del tercer mandamiento se la debemos a alguien aún más apartado de la filosofía que el alemán afincado en Londres. Es a través de la obra de Sigmund Freud como mejor podemos entender cómo la sociedad pasa a legitimar un único deseo, y a hacer realmente inteligible la orientación exclusiva de todas las energías y capacidades de cada individuo a la mejora de su posición social. Veremos que Freud malinterpretó por completo la naturaleza de ese deseo único que creía adivinar bajo toda pulsión tanto consciente como inconsciente, ya que la herencia del romanticismo alemán y la *Naturphilosophie* le hicieron creer que el deseo que verdaderamente movía a los hombres a obrar era el de mantener relaciones sexuales (originalmente dirigido al progenitor del sexo opuesto), pero argumentaremos que su aceptación masiva se debe a que, en una muestra de esa “argucia de la razón” a que hacía referencia Hegel, la sociedad supo ver a través de semejante dislate y utilizar sus teorías como justificación de una persecución cada vez más unidimensional del lucro y los símbolos de status específicos de cada subcultura.

Si queremos entender pues el desarrollo de la racionalidad imperante en Occidente desde que deja atrás la Edad Media y empieza a dar forma a su propia y distintiva manera de argumentar (paradójicamente, es el redescubrimiento de los clásicos griegos y latinos el catalizador del

Introducción

abandono de una racionalidad basada precisamente en la de esas culturas, que esclerotizada en la escolástica tardía había perdido la capacidad de dar respuesta a los nuevos desafíos que se presentan a los grupos humanos que pueblan el viejo continente) debemos fijar nuestra atención en la clase dominante que toma el protagonismo a la hora de articularla, los problemas que originan su nacimiento y a los que en primer lugar intenta dar respuesta, los problemas que quedan fuera de su área de acción o que no consigue definir adecuadamente (y que quedan por ello como herencia para la siguiente etapa) y eventualmente las discontinuidades históricas (revoluciones) que precipita. La tabla 1 de la página siguiente muestra de forma sinóptica las principales discontinuidades en la evolución de esa “razón colectiva” en nuestra civilización.

Esa somera perspectiva histórica nos permite entender mejor a qué nos referimos al hablar de esa razón desiderativa que consideramos imperante en la sociedad actual, y a la que consideramos imprescindible someter a crítica. Esta razón estaría caracterizada por:

- Una antropología (comprensión de qué es el hombre) profundamente mecanicista y determinista: el hombre no deja de ser un conglomerado de materia, sometido a las mismas leyes que el resto de objetos materiales en un universo donde, dadas unas condiciones iniciales, todo el devenir de los acontecimientos posteriores viene marcado necesariamente por la aplicación de esas leyes. La complejidad de los “hechos mentales” puede causar que las leyes que los rigen, y que determinan la sucesión de deseos, emociones, valoraciones y juicios que observamos en nuestro interior no estén aún enteramente identificadas, pero se asume implícitamente que esas leyes existen, son análogas al resto de las leyes físicas, y está al alcance del ingenio humano el reconocerlas, formularlas y aplicarlas
- Una epistemología modelada a partir de las ciencias naturales tal como las entendía el empiricismo clásico: en última instancia sólo podemos considerar verdadero conocimiento aquellas proposiciones que pueden ser confirmadas por nuestros sentidos entendidos de forma amplia (es decir, entendiendo como equiparables a los que nos facilitan los sentidos los datos proporcionados por aparatos de medida, a veces de gran complejidad, cuyos principios de funcionamiento nos parecen suficientemente asimilables a los de nuestra percepción). Semejante epistemología no puede, por definición, convivir con ningún tipo de metafísica, y efectivamente dentro de la filosofía dominante a partir de comienzos del S XX toda supuesta apelación a la metafísica se considera un término de oprobio a exiliar de la esfera del pensamiento como vestigio de épocas menos iluminadas
- Una ontología monista y materialista para la que en última instancia sólo hay un tipo de realidad verdaderamente existente, la realidad de la materia, que encaja tanto en la epistemología antes mencionada (sólo podemos tener conocimiento válido del comportamiento de la materia, tal como nos lo muestran nuestros sentidos y que de forma consistente se adapta a leyes sencillas e inteligibles que es el cometido de la ciencia descubrir) como en la antropología (los humanos somos criaturas exclusivamente materiales, y el surgimiento de los fenómenos mentales y de la

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

consciencia se deben poder explicar en términos de leyes físicas y químicas en todo equiparables a las que rigen el comportamiento de cualquier otro trozo de materia)

Discontinuidad	Fecha de partida	Tipo de razón dominante	Centro ciclo de acumulación	Problema que resuelve	Problema que crea	Teóricos que la catalizan	Industria dominante (motor innovación)	Ideología dominante	Ideología alternativa
Revolución Burguesa	Mediados S XVII	Barroca	Génova	Subsistencia	1ª explosión demográfica Ocupación masas		Agricultura	Mercantilismo Despotismo ilustrado	
Capitalismo I (Industrial)	Mediados S XVIII	Económica	Ámsterdam	Ocupación masas Nuevas formas estratificación social (basada en bienes materiales, no en tierra)	Alienación proletariado	David Hume Adam Smith Immanuel Kant	Textil Transportes (ferrocarril, naval) Industrias extractivas (carbón)	Laissez faire (capitalismo industrial con restricción restringida)	Socialismo utópico
Revolución romántica	Inicio S XIX	Sentimental	Londres	Alienación proletariado (vía nacionalismo o conciencia de clase)	Competencia entre grupos nacionales y clases Necesidad expansión continua de los mercados	G. W. F. Hegel Karl Marx	Cultura (música y literatura)	Nacionalismo	Comunismo Anarquismo
Capitalismo II (Burocrático o Administrativo)	Final S XIX	Burocrática	Nueva York	Organización (de empresas complejas y de estados nacionales)	Empleo tiempo de la mayoría de la población (ocio y desempleo) 2ª explosión demográfica	Max Weber Sigmund Freud Friedrich Nietzsche	Medios de comunicación de masas I (prensa y radio) Partidos políticos profesionales Grandes empresas de productos de consumo	Socialdemocracia Comunismo	Comunismo Liberalismo
Revolución cibernética	Mediados S XX	Desiderativa	Nueva York	Empleo tiempo de la población Acceso a modo de vida occidental de naciones excluidas	Agotamiento de recursos Voto gonadal negativo (envejecimiento y transferencia inversa de recursos de los más jóvenes a los mayores)	¿?	Comunicaciones Tecnología Armamento	Democracia pseudo representativa (partitocracia)	Teocracia

Tabla 1: Principales discontinuidades en la evolución de la razón occidental desde 1800 hasta nuestros días

Introducción

De la aceptación de estos principios básicos (trazados por ahora con un pincel reconocidamente muy grueso, y que a lo largo del presente trabajo iremos refinando a partir de la exposición de su génesis histórica) se derivan una serie de consecuencias en varios campos del pensamiento aplicado que empiezan a delimitar de forma más clara el paisaje de lo que puede ser pensado en público, y por ello el tipo de problemas que pueden ser reconocidos, diagnosticados, discutidos y en algunos casos hasta resueltos:

- Como consecuencia de la comprensión dominante de qué es el hombre, se entiende que lo que mueve a las personas a obrar son antes sus emociones que el resultado de algún tipo de deliberación (que requeriría poder formular de forma coherente la problemática premisa de quién delibera, y de qué forma se diferencia de quien siente las emociones para poder dar sentido a la dicotomía entre ambos). Esas emociones se producen de forma automática en respuesta a los estímulos a los que la persona se ve sometida. Semejante concepción de las causas últimas de nuestras acciones excluye el concepto tradicional de agencia y de libre voluntad, que se consideran una ilusión, o una ficción conveniente que nuestro cerebro genera. Desde el punto de vista individual o “micro”, las reacciones químicas en el cerebro agotan la explicación de todos los fenómenos mentales (o deben agotar, pues esta creencia es todavía un ideal normativo antes que la constatación de una realidad). Desde el punto de vista de la especie o “macro”, la teoría de la evolución describe cómo el cerebro ha llegado a tener las propiedades que tiene, por lo que muchos de los comportamientos observables tienen su explicación como adaptaciones al entorno en que la mayoría de dicha evolución tuvo lugar (formado por pequeñas bandas de cazadores-recolectores en un ecosistema similar al de la actual sabana africana)
- Esas emociones, al ser generadas sin la participación de ninguna instancia de orden superior ajena al orden causal de eventos, no pueden valorarse axiológicamente. Se tienen sin más (el propio concepto de sujeto, derivado o asociado al de agente que pueda responsabilizarse de sus acciones, pierde sentido) y no hay cómo juzgar el valor de unas sobre otras. Si las emociones que constituyen la causa última de nuestros actos son el fruto de las circunstancias particulares del ente físico que las experimenta, al no existir un sujeto que pueda ejercer algún tipo de control sobre las mismas, (que sería considerado en términos “neurocientíficos” como un “homúnculo” o un “fantasma en la máquina”), no hay cómo aplicarles ningún tipo de regla general que pueda emitir una valoración sobre ellas
- Si nuestras respuestas mentales se originan de forma inconsciente o automática (como se espera que algún día llegue a mostrar la neurofisiología), y la razón última de dichas respuestas mentales es únicamente el que ese tipo de reacciones hace decenas de miles de años ayudaron a nuestros antecesores a tener más descendencia, la única finalidad racional que puede tener la vida es maximizar el placer y minimizar el dolor, puesto que cualquier otro objetivo sería una instancia de “pensamiento mágico” (que requeriría para su justificación de apelaciones a algún tipo de metafísica, apelación que como vimos en nuestra primera definición de la racionalidad dominante está totalmente deslegitimada). El objetivo de la vida desde este punto de vista es satisfacer deseos (única fuente de la felicidad, entendida como máxima suma de

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

placer, tras restarle el dolor que se pueda derivar de su consecución), sin que haya cómo medir o comparar los diferentes deseos que se puedan tener, al no haber ninguna instancia superior responsable de su génesis y desarrollo

- Si el único bien “absoluto” (no dependiente de presupuestos metafísicos de difícil fundamentación) es la satisfacción de deseos, no hay cómo comparar los bienes de diferentes individuos, ni de grupos de individuos, puesto que toda comparación interpersonal del placer producido por diferentes estados del mundo es necesariamente subjetiva, y susceptible de ser contestada por las partes implicadas. Este último corolario no se sigue lógicamente de los anteriores (nada obliga a descartar *a priori* la posibilidad de desarrollar una métrica objetiva e independiente del observador de las satisfacciones e incomodidades que se derivan de cada estado de cosas), pero empíricamente lo cierto es que nunca se ha conseguido, y los numerosos intentos de establecer un “cálculo felicífico”⁵ han fracasado estrepitosamente

Es fácil concluir que la consecuencia inevitable de semejante panorama de premisas más o menos implícitas es un necesario relativismo, tanto en lo estético como en lo epistemológico y, en última instancia en lo ético. Ni para lo bello ni para lo verdadero ni para lo bueno puede haber criterios absolutos, y lo que pertenece a cualquiera de estas categorías para algunos no deja de explicarse por una serie de circunstancias contingentes más o menos irrelevantes (las circunstancias históricas, los intereses de las clases dominantes, la cada vez más omnipresente evolución) que erosionan gravemente su legitimidad a la hora de intentar convencer (o imponer) a otros grupos de la conveniencia de su adopción.

La razón dominante que se manifiesta en los tres mandamientos de hierro antes enumerados no ha sido formada, como algunos querrían hacernos creer, por una reducida cábala de conspiradores que acaparan los recursos económicos y los medios de comunicación de masas (y tienden a encontrarse por ello cerca de la cúspide de la jerarquía, o en condiciones de ser recompensados diferencialmente por aquellos que ocupan dicha cúspide), utilizando éstos para manipular a los ingenuos y despistados ciudadanos. Más bien al contrario, los ciudadanos son (han tenido que ser) partícipes activos de la génesis inicial, y del mantenimiento cada vez más asfixiante, de dicha razón, y es sólo un subproducto de la misma (no por indeseado menos aceptado) el que haya unos pocos de entre ellos que se puedan beneficiar desproporcionadamente de su predominio. La teoría de la evolución de Darwin nos ofrece un marco conceptual de gran utilidad para entender cómo estructuras complejas y asombrosamente bien adaptadas a su medio pueden surgir sin necesidad de una inteligencia directora que las diseñe y guíe su aparición⁶. En efecto, podemos considerar los estados nacionales (en su concepción moderna, que mantendremos aparece en Europa en la segunda mitad del S XVII) como unidades que compiten entre sí por recursos escasos, sometidas por ello a una presión evolutiva que les lleva a prosperar o a marchitarse y ser absorbidos por otros estados. Una de las características de dichos estados es el tipo de valores que transmiten a sus súbditos, y así como algunos de éstos valores resultaron favorecer la supremacía de los estados en que se desarrollaron, otros resultaron no contribuir a la misma, y fueron por ello extinguiéndose, por más que pudieran haber contribuido en mayor medida a la felicidad de cada individuo que tuviese la suerte de vivir en ellos. Del mismo modo que los genes que

Introducción

causan un desarrollo desmedido de la cola del pavo real se han podido extender hasta hacerse dominantes en toda la población por permitir a los machos que la exhiben tener más descendencia, a pesar de su elevado coste para cada individuo en términos de su facilidad para huir de los depredadores o de la cantidad de nutrientes que le obliga a consumir para mantenerse vivo, los valores que facilitan que el conjunto de la población destine un mayor porcentaje de sus energías a producir bienes materiales se han extendido en el sistema de estados naciones en perpetua competencia, a pesar de que para cada ciudadano de dichos estados aceptar esos valores haya supuesto una merma considerable de su felicidad y le haya obligado a una vida de esfuerzos y renunciaciones que por sí sólo seguramente nunca habría elegido vivir, simplemente porque las sociedades que con mayor éxito han inculcado en esos valores a sus ciudadanos han conseguido someter y desplazar a las que no lo han hecho. El objeto de nuestra tesis es por ello investigar el verdadero origen de la razón dominante actual (que llamaremos “razón desiderativa” por motivos que se harán evidentes a lo largo de la misma) para desvelar su irracionalidad y, debido a su carácter contingente (fruto de unas determinadas circunstancias históricas), rechazar el argumento de su inevitabilidad. Ésos son los primeros y fundamentales elementos para la crítica a que hace referencia el título.

El punto de partida de nuestra investigación será por ello un análisis del panorama intelectual europeo a mediados del S XVIII que nos permita entender mejor la filosofía de David Hume, puesto que éste constituye el primer pilar sobre el que se desarrolla la razón dominante actual. El abandono del afán universalista en filosofía moral por una ética de la sensibilidad individual basada en la persecución del propio beneficio va a servir para legitimar la mentalidad necesaria para constituir el sistema capitalista de la Revolución Industrial, que demanda una movilización total de los recursos de cada sociedad por encontrarse precisamente en Europa y precisamente en ese momento histórico en un escenario de competencia armada entre nuevas unidades administrativas (las naciones estado) que sin esa movilización se verían aplastadas por sus belicosos vecinos (que encuentran la justificación para esa agresividad en diferencias doctrinales heredadas de épocas anteriores que hoy nos parecen triviales). Exploraremos pues en primer lugar la contribución de Hume y explicaremos su aceptación generalizada, tanto en las islas como en el continente, por su utilidad para justificar formas de organización social (el modo de producción capitalista) que permitieron a las naciones que las adoptaron reclutar mayores ejércitos y armarlos mejor.

Así pues, explicaremos cómo la razón dominante del S XVIII se apropia de las ideas de Hume, y cómo los países que más exitosamente las incorporan (Inglaterra y Holanda) completan antes que los demás su transición a una forma de organización más eficiente de la sociedad (más capaz de dotarles de la supremacía militar en un entorno de competencia internacional) y se convierten por ello en los árbitros del nuevo sistema europeo que (tras el breve periodo revolucionario francés que se agota a sí mismo en las guerras napoleónicas) se consolida en el Congreso de Viena. Dicho Congreso no elimina la competición entre naciones, por lo que éstas siguen teniendo el mismo incentivo para alcanzar nuevos niveles de movilización de sus ciudadanos, y evolucionan por ello en la dirección de ser capaces de extraer de ellos una mayor cantidad de producción material (que, de nuevo, se traduce de forma directa en una mejor tecnología de aplicación militar, y de forma indirecta en la posibilidad de mantener ejércitos más numerosos y mejor armados).

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

Por motivos de espacio y tiempo no podremos ocuparnos de la génesis de la segunda de las leyes enunciadas, que cristaliza en la tercera discontinuidad apuntada en la Tabla 1 y cuyo principal teórico es Marx. El pensamiento marxista es posiblemente uno de los más analizados, discutidos, distorsionados y vigorosamente tanto ensalzados como denigrados de la historia intelectual de Occidente, y consideramos que hay muy poco de original que podíamos aportar a un debate que sigue tan vivo hoy como en el momento de ser enunciado. Si bien haremos uso de algunas de las herramientas interpretativas desarrolladas directamente por el de Trier o por sus seguidores (desde la consideración del sustrato económico y tecnológico de las ideas que discutiremos hasta el carácter dialéctico de muchas de las construcciones mentales de las que nos ocuparemos), especialmente en la parte III, no dedicaremos apenas espacio a la presentación o la discusión sobre lo acertado o no de sus postulados.

Pasaremos por ello a ocuparnos en la parte II del nuevo punto de ruptura que se produce a finales del S XIX, siendo Viena el lugar donde se formulan los conceptos principales que permiten la necesaria adaptación de la razón dominante al nuevo panorama socioeconómico y de desarrollo tecnológico de la época. Si la primera parte de la tesis explora cómo la transición de una sociedad agrícola cuyo ideal de vida es aún el heredado del feudalismo requiere de unos presupuestos epistemológicos y éticos como los avanzados por Hume para poder completar con éxito la transición a una sociedad capitalista en la que la mayoría de la población produce para el mercado y genera unas plusvalías que son acaparadas por unos pocos, en la segunda parte analizaremos como para poder transitar de ésta sociedad industrial a la emergente sociedad burocrática que se aglutina alrededor de los nuevos ideales de nación que busca manifestarse en una cultura común y distintiva (nacionalismo identitario) hace falta un cambio similar al catalizado por Hume en la comprensión de lo que motiva a los hombres a obrar. Como ya adelantamos, quien va a proporcionar los argumentos para ese cambio va a ser el médico vienés Sigmund Freud, fundador de la escuela psicoanalítica. De forma similar a como Hume fue necesario para erosionar la creencia en un bien común y universal que impedía el florecimiento de la persecución del interés individual que la sociedad capitalista requería, la visión de la psique humana como una tenue capa impuesta socialmente alrededor de un núcleo radicalmente hedonista y egoísta que plantea Freud es necesaria para la justificación del reclutamiento alrededor unos ideales nacionales que ya no van a tener que apelar ni a su superioridad racional ni a su pretendida orientación a un florecimiento humano universal o inteligible por los miembros de grupos alternativos. Por supuesto, no argumentamos que Freud fuese un proponente activo del nacionalismo excluyente que llevaría a Europa al desastre al final de su vida: al igual que Hume (o que Marx), Freud era de carácter profundamente conservador, educado en la racionalidad de la época anterior a la suya, y defensor a ultranza de la misma, por más que sus ideas fuesen esenciales para su superación.

En ese sentido, la conflagración de origen europeo (pero pronto extendida al resto del mundo) de 1939-45 supone meramente la extensión de las unidades administrativas que compiten por una hegemonía ahora verdaderamente mundial (los dos grandes bloques capitalista y comunista), ya que éstas siguen estando sujetas a la misma dinámica de enfrentamiento, y por ello a la misma presión selectiva por desarrollar formas cada vez más eficaces de explotación de sus poblaciones (formas que requieren mecanismos cada vez más sofisticados de legitimación). Solo tras la desaparición por agotamiento de uno de los grandes bloques podemos hablar de un cambio en las condiciones de contorno que permite vislumbrar una

Introducción

nueva necesidad de evolución en la razón dominante, sujeta a presiones distintas (como el agotamiento de recursos no renovables, la degradación ambiental o la insostenibilidad del actual modelo de crecimiento y su incapacidad para reproducirse a sí mismo) a las que contribuyeron a darle forma.

Por eso en la tercera parte intentaremos utilizar el pasado como guía de las formas que puede tomar esa evolución, aislando cinco dimensiones que caracterizan el entorno socioeconómico (grado de libertad del mercado; propiedad de los medios de producción; crecimiento de la cantidad de bienes materiales producidos por la sociedad; nivel de desigualdad en la distribución de la renta; forma de pago dominante) y estableciendo paralelismos entre su evolución durante el periodo objeto de estudio y la evolución de cinco variables con que caracterizamos la razón dominante (fundamentaciones ontológica, epistemológica, antropológica, metafísica y ética). Puesto que observamos una evolución consistente de cada una de esas fundamentaciones de la racionalidad junto a la dimensión socioeconómica con que la hemos emparejado, apuntaremos el posible vínculo causal entre ambas, y utilizaremos la variación que las nuevas condiciones sociales, culturales y tecnológicas parecen apuntar para aventurar las formas que podría tener la nueva razón dominante.

La metodología a emplear reconoce su deuda con la filosofía de la historia propuesta por Robin G. Collingwood⁷, para el que el propósito del historiador (y todo filósofo debe ser en primer lugar un estudioso de la historia de las ideas para poder aplicarlas de forma fructífera a su presente, aplicación sin la que el perenne debate de la filosofía no tiene cómo avanzar) es ante todo volver a pensar de la forma más fiel posible lo que los protagonistas de la época objeto de su estudio pensaron en su momento, reconstruyendo en su mente el panorama de conceptos, referencias, intereses y deseos que configuraban la experiencia de dichos sujetos. Dicha reconstrucción estará centrada en nuestro caso alrededor de una lectura crítica de la obra original de los principales autores identificados (Hume en la Parte I y Freud en la II). Antes de iniciar el diálogo vivo con dicha obra se presentarán las condiciones materiales posibilitadas por la tecnología, la sociedad y la ideología de su época, y se resumirá la influencia de los pensadores más relevantes durante su periodo formativo. Tras repasar las obras principales de Hume y Freud se proporcionará una perspectiva de alto nivel de los ecos de sus reflexiones que aún influyen en el pensamiento contemporáneo. En la Parte III se expondrá la evolución paralela de las variables características de la razón dominante y de la configuración socioeconómica de los últimos tres siglos recurriendo a la ayuda de las visiones panorámicas más completas del periodo elaboradas desde disciplinas afines (la historia, la sociología y la economía). En esta parte veremos que hay una serie de problemas a los que con la comprensión actualmente dominante de racionalidad no hay manera de dar solución, que nos hacen ver por ello que la superación de ese marco de organización social (y la racionalidad asociada con él) es tan necesaria como urgente:

- Distribución (no ya óptima, sino mínimamente aceptable para la mayoría) del producto social, problema especialmente acuciante ante las evidencias cada vez mayores de una creciente e indefensible desigualdad, tanto en los bienes primarios como en las oportunidades. Cabe hablar de la distribución de bienes primarios u oportunidades como problemática por no existir un criterio comúnmente aceptado sobre cómo deberían repartirse esos bienes. Veremos con más detalle en próximas secciones cómo

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

esa falta de criterio de reparto subyace a la intratabilidad en el marco ideológico actual del resto de problemas (ya que casi todos pueden reducirse a la imposibilidad de ponerse de acuerdo colectivamente en la proporción en que cada miembro de la sociedad debe soportar los costes de su resolución)

- Si el problema anterior tiene que ver con la distribución de lo producido entre los miembros actualmente presentes de la sociedad, aún más acuciante puede terminar resultando la distribución entre dichos miembros y las generaciones futuras, con el agravante de que éstos no tienen cómo hacer valer sus intereses. La manifestación más flagrante de un reparto no equitativo entre las generaciones es el rápido agotamiento de los recursos no renovables, tanto materiales (materias primas) como ecológicos (biodiversidad), consecuencia de una forma de vida claramente no sostenible⁸
- No solamente la distribución dentro de una misma generación y entre las sucesivas generaciones resulta altamente problemática. La falta de criterio a la hora de asignar el coste del uso de los recursos comunes que hasta ahora se consideran infinitos (problema conocido en la literatura económica como “la tragedia de los comunes”), unido a un desarrollo tecnológico que nos permite influir como nunca antes en la historia en nuestro medio ambiente, abren la posibilidad de traspasar umbrales en el sistema termodinámico de regulación de las condiciones físicas del planeta que disparen cambios rápidos de carácter brusco a los que el sistema productivo no tenga tiempo de adaptarse. Entre esos cambios el mejor estudiado y que parece más inminente es el calentamiento global potencialmente catastrófico del planeta como resultado de la forma principal de producir la energía (basada en la quema de combustibles fósiles) imprescindible para mantener dicho sistema productivo en marcha. La potencial catástrofe abarca desde una subida del nivel del mar que vuelva inhabitables amplias zonas de costa (en las que se concentra buena parte de la superficie agrícola necesaria para producir el alimento que demanda la creciente población) hasta la proliferación de sequías y fenómenos extremos (tifones, huracanes, olas de frío y calor locales de gran intensidad) que de tengan un impacto igualmente negativo en los cultivos y ganadería de los que dependemos para comer
- Fruto en parte de todas las incertidumbres y dificultades antes mencionadas, a las que se suman peculiaridades del estilo de vida moderno (junto a algunas características de lo que en todo el mundo se valora hoy como una vida digna de emulación, que en ningún caso incluye el tener una numerosa descendencia) asistimos a un cambio del modelo demográfico igualmente sin precedentes en nuestra experiencia histórica, que bien podríamos calificar como de “voto gonadal negativo”, por el que se está cambiando desde un crecimiento incontrolado (que se inició a mediados del S XVIII y durará previsiblemente hasta mediados del S XXI) a una contracción igualmente incontrolada de la población, previo paso por una etapa intermedia nunca antes experimentada de envejecimiento acelerado e inversión de la pirámide poblacional. Si consideramos que el veredicto último sobre hasta qué punto la vida vale la pena ser vivida se manifiesta en lo dispuestos que estemos a transmitirla (una transmisión que tiene siempre un elemento de regalo, ante la incertidumbre sobre la devolución del

Introducción

“favor”), el voto de la totalidad del mundo desarrollado desde el último tercio del siglo XX hasta el presente es abrumadoramente a favor del postulado griego que ya mencionamos, según el cual lo mejor para el hombre es no haber nacido

- Finalmente, y aunque no directamente relacionado con la falta de criterios universalmente aceptables de distribución, necesitamos considerar como problemática la desaceleración del ritmo de innovación tecnológica, consecuencia inevitable del envejecimiento de la población, de la próxima disminución de la misma y de un sistema de incentivos que prima las aplicaciones monetizables de forma inmediata (ejemplificada en la inversión antes en la mejora de algoritmos para individualizar las recomendaciones de compra en una red social que en desarrollar la tecnología para viajar a Marte, o para hacer viable la energía de fusión). La relevancia de este último problema estriba en que elimina la ilusión de que innovaciones impredecibles permitirán resolver sin sacrificio los problemas antes enumerados, como ha venido ocurriendo hasta ahora. En una sociedad crecientemente esclerotizada resulta ingenuo pensar que el progreso tecnológico pueda venir en nuestra ayuda como se podría argumentar que históricamente ha venido ocurriendo (“revolución verde”, aumento de productividad por los desarrollos en comunicaciones y tecnologías de información, mejora de la respuesta de los gobiernos ante la mayor monitorización posibilitada por esas mismas tecnologías, etc.)

Precisamente porque no podemos seguir contando con el desarrollo técnico para resolver problemas que nos exigen ser confrontados (que no nos deberían dejar dormir) es por lo que debemos volver nuestra vista a ese tipo de racionalidad “de curso legal” en nuestra sociedad globalizada que hemos llamado razón dominante, y que hasta ahora nos ha fallado miserablemente a la hora de buscar soluciones a estas dificultades. Sólo una crítica que nos permita articular nuevos marcos de razonamiento, que nos permita desenterrar argumentos que hasta ahora hemos pasado por alto y otorgarles validez y reconocimiento nos puede ayudar a superar la situación actual, de naciones y clases dentro de cada nación enfrentándose por unos beneficios que siguen creciendo más despacio que las necesidades, intentando imponer todos los sacrificios a los otros y ganar todas las ventajas para sí.

Pero ese “articular nuevos marcos de razonamiento” es algo que resulta más fácil de enunciar que de llevar a la práctica. Por su propia definición la razón es algo especialmente difícil de trascender: si la razón está formada por el conjunto de reglas que aplicamos a nuestros pensamientos (sería redundante en este contexto describirlos como “razonamientos”, por el evidente carácter circular de introducir en la definición precisamente el término que buscamos definir) para garantizar que de unas premisas válidas llegamos a unas conclusiones igualmente válidas ¿qué criterio de validez podemos encontrar para aplicar a esas mismas reglas?, sería, como en la historia del Barón de Münchhausen, como intentar elevarse a uno mismo tirando de sus propios cabellos. No se trata, en cualquier caso, de una dificultad nueva, pues desde tiempos inmemoriales (Pirrón y Sexto Empírico vienen inmediatamente a la cabeza) el problema de la inexistencia de un criterio de validez que fuese él mismo incuestionablemente válido viene siendo una argumento central del credo escéptico (si que es que puede hablarse sin caer en contradicción de semejante concepto), para la que se han planteado

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

aproximaciones que podemos considerar suficientemente válidas para nuestro propósito actual⁹.

Nuestro trabajo se ve facilitado por ocuparnos de esa “razón colectiva” o “razón dominante”, un constructo que admite de mayores niveles de inconsistencia interna que la Razón con mayúsculas a la que cabe exigir un rigor y una normatividad cuyo ideal demanda la máxima coherencia. Esa razón generalizada de la que nos estamos ocupando se forma a partir de las ideas subyacentes de un gran número de agentes sociales (en el límite, de todos aquellos con capacidad de hacerse oír y contribuir con sus opiniones sobre lo que es un argumento válido en el espacio público), por lo que todo intento de caracterización puede ser sólo aproximado. Es además inevitable reconocer el carácter histórico (y por ello contingente) de este tipo de razón, dependiente por completo de las circunstancias materiales e ideológicas del grupo en que toma forma. Y resulta por ello imprescindible, si queremos entender ese complejo entramado de premisas y sobreentendidos sobre los que descansa todo intento de razonamiento que se lleve a cabo en público en nuestra época, atender al desarrollo histórico de la sociedad en la que se han originado los modos de pensar hegemónicos en la actualidad, sociedad que podemos identificar en un sentido laxo pero suficientemente preciso para nuestros propósitos, como Occidente.

Precisamente los problemas derivados de la razón desiderativa (que son al fin y al cabo los verdaderos, grandes e ineludibles problemas de nuestra época) nos parecen intratables porque las teorías éticas predominantes con las que hemos ido construyendo nuestros códigos de conducta en los últimos trescientos años han renunciado a todo intento de universalidad; han tenido necesariamente que aprender a vivir con cierto nivel de relativismo según el cual lo que es bueno para unos no lo es necesariamente para todos, y lo máximo a que podemos aspirar es a tolerarnos mutuamente y a permitirnos unos a otros el perseguir nuestros intereses por separado, minimizando las interferencias entre individuos o grupos cuyo criterio de “vida bien vivida” son necesariamente inconmensurables. Mientras el pastel a repartir derivado de un crecimiento económico casi continuo no paraba a su vez de crecer podía bastar con este planteamiento, ya que incluso si la distribución del producto social no era en ningún caso justa o equitativa, todos tenían más que ganar manteniendo la máquina en marcha de lo que podrían perder intentando cambiar su curso. Pero en el momento en que aparecen dudas razonables sobre la sostenibilidad a medio y largo plazo de ese crecimiento deben pasar al primer lugar cuestiones de reparto para las que nuestros sistemas morales están manifiestamente poco adaptados.

Las limitaciones con que nos encontramos a la hora de intentar definir una ética con aspiraciones de universalidad se derivan de la comprensión del hombre que se ha vuelto dominante, una comprensión del hombre en que no hay espacio apenas para la deliberación o la apelación a un lenguaje justificatorio común que no sólo nos vuelva inteligibles las acciones de los demás, sino que además nos permita a partir de esa justificación asignarles un *valor universal*¹⁰ (bueno o malo). Desgraciadamente, ese sería el único tipo de ética que podría ayudarnos a identificar soluciones aceptables para una crisis global como la que vivimos, por lo que sin ella somos escépticos sobre la posibilidad de encontrar espacios de acuerdo sobre la mejor forma de reconducir la sociedad con la suficiente legitimidad. Vale la pena por ello intentar recuperar el momento en nuestra historia intelectual en que empezó a cuestionarse la

Introducción

visión del hombre recibida de los griegos y que fue codificada paradigmáticamente (tras fusionarla con la tradición judeocristiana) en la obra de Tomás de Aquino, para someter a crítica la validez de las respuestas que llevaron a ciertos pensadores clave (que sólo podemos entender como históricamente situados) a preferir otras alternativas, y poner al descubierto las consecuencias que esas preferencias pudieran tener.

Finalmente, en la última sección de la obra reuniremos los elementos analizados, desde las contribuciones originales de Hume, Freud y sus epígonos para determinar hasta qué punto podemos hablar de un concepto de razón desiderativa unificado y coherente, y cómo este concepto resulta iluminador para comprender algunas características de la sociedad actual, como puedan ser la entronización del mercado, el vaciamiento de contenido ético de la esfera pública (que lleva necesariamente a un abandono de la misma por un número cada vez mayor de ciudadanos, sin que muchas de las actividades que se realizaban en ella puedan ser adecuadamente retomadas por lo que se ha venido a conocer como “sector privado”), la superación de la organización burocrática por una basada en el carisma (nuevo feudalismo en las grandes compañías multinacionales) y finalmente, la incapacidad del sistema imperante de resolver sus contradicciones internas sin un cambio de marco de referencia.

PARTE I

El ensalzamiento de la emoción

1.1 Orígenes de una reivindicación. El camino hasta Hume

Durante la presente obra vamos a defender la tesis fundamental de que la racionalidad moderna se explica en buena medida como el producto de un sistema de naciones en competencia que irán descubriendo, en un proceso darwiniano de supervivencia del más apto, que la ventaja militar (de la que terminaría derivando una ventaja ideológica y justificativa) se obtenía movilizandando las energías del cuerpo social en la dirección de la máxima producción de bienes materiales, ya que esa producción permitía no sólo reclutar y mantener ejércitos y flotas más numerosos, sino también dotarles de mejor armamento y capacidad destructiva. Por ello, debemos empezar por visitar el momento histórico en que cristaliza por primera vez un sistema suficientemente grande de naciones nominalmente soberanas, que se entienden a sí mismas como unidades en conflicto con sus semejantes y con una expectativa legítima de subordinación de los intereses individuales de sus ciudadanos a los del conjunto nacional. Ese momento histórico se identifica con la firma de la paz de Westfalia en 1648¹¹.

Adicionalmente, veremos que pasar al primer plano el problema de la supremacía política va a causar una transición de una sociedad en que la principal preocupación es la mera subsistencia a otra que pasa a tener otras preocupaciones más acuciantes. Inicialmente toda la atención debe dirigirse a resolver cómo mantener a suficientes ciudadanos vivos como para resistir la presión militar, basada en demografías pujantes, de los imperios despóticos que rodean a cada grupo social (imperios que son inicialmente de base racial, por lo que la conquista equivalía al exterminio de la propia etnia, y que después pasarán a ser de base religiosa, con lo que la conquista pasa a conllevar la desaparición del sistema de valores en que uno ha sido educado). Toda vez que la subsistencia está ampliamente garantizada (por su propia explosión demográfica, acompañada del dominio de la técnica que le proporciona una superioridad militar incontestable) el problema pasa a ser el dotar de sentido a las vidas de la mayoría de la gente (que tradicionalmente habían interpretado dicho sentido en términos del esfuerzo por “salir adelante” y conseguir los medios para una subsistencia digna) que conforme a los estándares anteriores, todavía vigentes, se ve a sí misma como estrictamente innecesaria (en el sentido de que un 10%-20% de la población sería suficiente para satisfacer las necesidades de alimento, vestido, habitación y seguridad del resto). O sea, esa transición causa el paso de una sociedad de subsistencia a una sociedad de consumo, en que despertar deseos (de consumo conspicuo) que mantengan ocupada a la población en los crecientes sectores de la industria y los servicios (ante la rigidez del empleo agrario) es más importante que producir de forma eficiente. Estimular deseos se convierte pues en el componente clave del aparato ideológico, por encima de disciplinar a las masas para que renuncien a su satisfacción inmediata en aras de la supervivencia del grupo (como había venido siendo históricamente necesario).

Así, antes de contemplar el tipo de justificación de la estructura social que captura la atención del joven Hume vale la pena elevar nuestra mirada al panorama contemporáneo en Europa, pues la situación tanto política como ideológica nos proporciona pistas relevantes para entender el futuro desarrollo tanto de su pensamiento en particular como de la Ilustración escocesa en la que se le encuadra en general.

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

Es sobre las ruinas de un continente devastado que los primeros pensadores de la modernidad empiezan a construir sus teorías: Descartes, Hobbes, Locke, Spinoza, Leibniz y Newton van a dar lugar al sistema del mundo en el que todavía habitamos. No podemos evitar notar que, con la excepción del primero, todos provienen del campo protestante, heredero de las tradiciones de sospecha de la razón, determinismo y particularismo. A pesar de la visibilidad histórica de la Ilustración francesa (virulentamente anti religiosa, y en la que no debemos olvidar la contribución de los Hugonotes y de los Jansenistas, auténticos “protestantes dentro del catolicismo”), es fácil argumentar, en la línea de la famosa tesis de Weber, que es la ética protestante la que contribuye mayoritariamente a la forma que habría de tomar el mundo moderno¹².

Y es precisamente el conflicto causado por el diferente grado de implantación de esa nueva mentalidad protestante entre las diferentes entidades que se configuran en Europa en esta época el que nos va a proporcionar el hilo conductor para una primera caracterización de la atmósfera cultural, ya que el tema común que podemos identificar como dominante en nuestro análisis de la realidad europea en el primer cuarto del S XVIII es el del reforzamiento incesante del estado en su acepción moderna. Este reforzamiento puede entenderse por una parte como la manifestación lógica del anhelo de estabilidad y paz de los pueblos tras la devastación del siglo anterior, que había presenciado el paroxismo de las guerras de religión que culminan en la conocida como “de los treinta años” que se cerrarían con la mencionada paz de Westfalia en 1648. En Inglaterra había sido precisamente la debilidad del estado, mezcla de la incapacidad de los monarcas para asegurarse fondos que les permitiesen mantener el monopolio efectivo de la fuerza y del faccionalismo inherente a las religiones protestantes la causa principal de la guerra civil que estallaría en 1642 entre parlamentaristas y monárquicos seguidores de Carlos I, finalmente decapitado en 1649 (cuyo hijo Carlos II sería coronado en la abadía de Westminster tras volver de su exilio holandés en 1661). Aunque ni la paz de Westfalia ni la restauración monárquica en Inglaterra cerraron las numerosas heridas abiertas por los conflictos anteriores, establecieron bases suficientemente sólidas para un periodo de estabilidad política y crecimiento tanto demográfico como económico que durarían de forma casi ininterrumpida hasta el último cuarto del siglo (en que las revoluciones americana y francesa desatarían nuevas dinámicas de conflicto y enfrentamiento que acabarían conjurando un nuevo tipo de contrato social).

Ese reforzamiento del estado que podemos distinguir a lo largo del centro del siglo que nos ocupa se traduce en unas mayores facilidades de los gobiernos centrales para recaudar impuestos con los que atender sus crecientes necesidades, necesidades que, con algunas excepciones (no estamos ya en los tiempos de monarquías absolutas como la paradigmática de Luis XVI) revierten en un mayor bienestar de la población en general, en parte porque requieren para su aprobación de una base de consenso mayor que la requerida por dichas monarquías absolutas, al haberse atomizado y distribuido parte del antiguo poder real entre el resto del cuerpo social. Ello hace que el necesario consenso tenga necesariamente que comprarse a cambio de una distribución equivalente de beneficios. Alrededor de 1800 asistimos a una mejora sustancial de la esperanza de vida, de la cantidad y diversidad de bienes materiales al alcance de los ciudadanos (en buena parte provenientes de las crecientes colonias al este y al oeste) y de las comunicaciones, tanto de personas como de mercancías e ideas¹³. Si bien el estado central (sea en forma de democracia limitada como la inglesa, sea en

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

la de autocracias más o menos ilustradas en el continente) se refuerza, aparece el que será su némesis (al menos hasta que aprenda a controlarla como un resorte más de su poder): la opinión pública. La gente lee periódicos, revistas y gacetas, boletines, libros (cuya popularidad se ve catapultada por nuevos géneros, como la novela y, más relevante para los propósitos de nuestra investigación, el ensayo) y los discute extensivamente en posadas, cafés, clubes, salones, logias y sociedades de distinto signo.

¿Y cuáles son los temas y enfoques que ocupan a esa “república de las letras”, a esa minoría influyente y cultivada que consume publicaciones como el *Journal des Sçavans*, las *Nouvelles de la République des Lettres*, la *Berlinische Monatsschrift*, las *Philosophical Transactions of the Royal Society*, la *Edinburgh Review* o el *Spectator*¹⁴? En una visión necesariamente apresurada, pero esperamos que suficientemente sinóptica, podemos resaltar los siguientes: (A) La separación de un ámbito de la existencia, “la naturaleza”, sometido a una disciplina de estudio diferenciada (la ciencia basada en el método experimental) que permite realizar predicciones sobre la evolución futura de dicho ámbito; (B) Una nueva metafísica que haga compatible el universo mecánico y sometido a regularidades inmutables con su posible creador, fuente última de sentido, motor inmóvil o causa eficiente primera, entendido cada vez más en términos teístas y deístas; (C) Una comprensión renovada de la subjetividad humana, apoyada en el análisis de la psicología de los ciudadanos crecientemente individualizados y cada vez menos definidos por su posición social heredada; (D) Una problematización de las causas últimas de la conducta derivada de esta nueva comprensión de la subjetividad, en la que no basta con apelar a una ley última de origen trascendente, ya que la existencia de dicha ley pasa a ser cuestionable, e incluso de existir su aceptación es en sí misma objeto de reflexión; (E) y finalmente, derivado de lo anterior, una revisión profunda de la sociabilidad humana, su origen, sus límites y la mejor forma de organizarla. Analicemos brevemente el estado de cada uno de estos temas tal como se le presentan al joven Hume

(A) Como nos recuerda Michel Foucault en *Les Mots et les Choses*¹⁵, hasta bien entrado el S XVII no tenía sentido hablar de “historia natural” como un conjunto de conocimientos sometidos a unas reglas de validación diferenciadas. Existían historias, como la *Historia de la naturaleza de los pájaros* de Belon, la *Historia de las serpientes y los dragones* de Aldrovandi o la *Historia admirable de las plantas* de Duret en las que se nos presentaban todos los “hechos” relevantes sobre el sujeto elegido, entre los que lógicamente estaba incluido lo que los autores eminentes habían dicho sobre ello, las formas de representarlo en las diferentes artes, las leyendas, canciones o representaciones teatrales en que se mostraba, etc. Se tiende a identificar el *Novum Organum* de Francis Bacon, publicado en 1620, como el trabajo clave que pone fin a esta tradición de análisis del mundo natural de carácter que hoy llamaríamos hermenéutico, al sentar las bases de una aproximación basada en la experimentación y la extracción de conclusiones a partir de aquello que observamos, previo rechazo a las opiniones recibidas (que tienden a ser manifestaciones de los “ídolos”, prejuicios extendidos entre nuestros semejantes que enturbian nuestro entendimiento y dificultan el alcanzar la verdad). Efectivamente tras la crítica baconiana se hizo difícil seguir componiendo tratados sobre el mundo natural en los que tuvieran cabida narraciones mitológicas, elementos de folklore popular o de heráldica. Desde nuestra perspectiva de extremada familiaridad con lo que ya conocemos como método científico nos resulta difícil no juzgar con cierta displicencia las formulaciones de Bacon, que hoy nos resultan un tanto ingenuas¹⁶. Sin embargo en la época

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

parecían cargadas de posibilidades, y sin el interés en la observación de la naturaleza despertado por Bacon (interés que desde su concepción primera está orientado al dominio y el sometimiento de esa naturaleza a nuestra voluntad) es difícil entender la fundación de la Royal Society en Londres en 1660, en la que rápidamente descollarían Robert Boyle, Edmond Halley, Robert Hooke, Christopher Wren¹⁷ y el mismísimo Isaac Newton. Newton es, por supuesto, la figura titánica sobre la que gravita la nueva comprensión del mundo natural, paradigma de sus logros y por ello de los nuevos criterios de validez a aplicar al conocimiento, pero conviene recordar cómo el universo tal como era entendido en la edad media (un universo próximo a terminar, transitorio, dominado por el mal y el pecado y cuya explicación está íntegramente contenida en las escrituras) ya había sido puesto en cuestión por descubrimientos previos, desde el encuentro con todo un nuevo continente (del que no se hace mención en la Biblia) hasta los descubrimientos de Kepler, Copérnico y finalmente Galileo que nos muestran nuestro planeta como uno de tantos dando vueltas alrededor del astro rey, en un cielo mucho más vasto de lo que la imaginación había sido hasta entonces capaz de concebir, poblado de estrellas remotísimas alrededor de las cuales podrían girar otros mundos como el nuestro, igualmente ajenos a nuestro conocimiento. El mérito de Newton es utilizar una potentísima intuición matemática (aunque aún muy incompleta y plagada de contradicciones internas, que harían bramar al obispo Berkeley unos años después contra esos “fantasmas de cantidades que se desvanecen”¹⁸), el cálculo infinitesimal, para describir las tasas de variación a lo largo del tiempo de las magnitudes observadas (principalmente posición, velocidad y aceleración) pudiendo explicar mediante unas pocas leyes de gran sencillez todos los movimientos tanto de la compleja maquinaria celeste como de los cuerpos en la “esfera sublunar”. A partir de Newton, cuya influencia y fama fueron inmensas, como nos recuerda el poema de Pope

*Nature and Nature's laws lay hid in night
God said let Newton be! And all was light*

Termina de cristalizar una nueva categoría de lo cognoscible, separada de la forma hasta entonces tradicional de conocer, de carácter como hemos visto marcadamente hermenéutico. Esta nueva categoría se caracteriza por describir la realidad mediante leyes generales, formuladas en lenguaje matemático, que permiten realizar predicciones (y por ello que permiten ser refutadas, o como se dirá más adelante, falseadas, si dichas predicciones no se cumplen). El conocimiento de los parámetros utilizados en estas leyes generales abre la puerta a su manipulación, otorgando a quienes las conocen un dominio sobre ese mundo natural (que podemos definir de forma circular como aquél que admite ser descrito de acuerdo al tipo de leyes mencionado) que a su vez modificará profundamente lo que entendemos por entendimiento (o conocimiento). El que entiende (o conoce), el sabio, va dejando de ser el que identifica de forma más completa la red de relaciones, de significados y referencias en que se inscribe cada elemento del mundo (un mundo entendido como red de símbolos), sino el que dispone del conocimiento técnico, instrumental (ambos términos anacrónicos en el contexto del que estamos hablando, pero suficientemente precisos desde nuestra perspectiva actual) que le permite predecir el curso de los acontecimientos, identificar las relaciones de causa y efecto y actuar sobre las primeras para obtener los segundos.

(B) aunque el viraje a esa nueva definición del mundo natural como sujeto de ese nuevo tipo de conocimiento venía siendo preparado, como acabamos de ver, al menos desde Bacon, es a

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

partir de la publicación de los *Philosophia Naturalis Principia Mathematica* de Newton en 1687 cuando se plantea con la máxima urgencia la necesidad de una nueva metafísica coherente con la nueva concepción del mundo que se está forjando. Aún antes, ya mencionamos como la revolución nominalista había puesto de relieve una serie de contradicciones en el modelo aristotélico-tomista cuya resolución precipitó la reforma protestante. Pues bien, tales contradicciones seguían sin resolverse a mediados del S XVII, y entre ellas podemos destacar:

- El espacio para la libertad humana en un mundo enteramente explicado por el capricho de un Dios cuya omnipotencia no le obliga ni siquiera a ser internamente consistente. La desaparición de dicha necesidad de consistencia implica la sujeción de cada evento a su enteramente libre albedrío, dejando de ser suficiente con la definición de causa primera de todo movimiento que después deja que el mundo natural siga su curso sin intervenciones adicionales. En la visión primero nominalista, y luego luterana y calvinista Dios necesariamente continúa involucrado en cada momento del devenir del mundo, siendo esa permanente atención la causa última y única de todo lo que acontece.
- La prioridad entre la supuestas esencias universales (vestigios de las ideas platónicas cuyo conocimiento a través de la *anamnesis* Aristóteles había sustituido por el reconocimiento mediante la abstracción de los accidentes que las instancian en cada ocurrencia particular) y sus manifestaciones en entes individuales, y la posible relación del conocimiento humanos con ambas categorías

La obra de Newton añade una capa de complejidad al debate, al mostrar cómo los cuerpos materiales siguen unas leyes de gran elegancia y sencillez una vez que uno domina las herramientas matemáticas y es capaz de realizar una serie de simplificaciones¹⁹. Es difícil pensar que tales leyes puedan haber surgido meramente por azar o ser enteramente contingentes. En el corazón del universo mecánico hay un misterio mayor que en el del universo “encantado” y poblado por seres inmateriales al que la tradición tenía que recurrir para explicar su devenir hasta entonces. Por ello la obra de Newton fue acusada desde su publicación tanto de dar argumentos a los increyentes como de aportar la prueba más sutil de la necesaria existencia de un arquitecto o diseñador del maravilloso mecanismo de los cielos²⁰.

Lo que en cualquier caso produce inicialmente la obra de Newton, al margen de las intenciones de su autor, es un reforzamiento de las posiciones Deístas y Teístas²¹. Aunque un universo mecánico regido por leyes inmutables no parece en cualquier caso necesitar de la constante atención de su creador para funcionar (aunque no fuese ésta la posición del propio Newton, manifestada en la correspondencia de Clarke con Leibniz, que hizo a éste último acusar al primero de postular un “relojero torpe” que debía dar periódicamente cuerda a su creación), ya que ha sido diseñado acorde a unas leyes que permiten que se desarrolle sin necesidad de supervisión. Continuación lógica de la revolución copernicana, que nos había sacado del centro del universo (y del efecto psicológico del descubrimiento de América, que nos había hecho conscientes de la cantidad de cosas en nuestro propio planeta de las que no estábamos al tanto, y respecto de las cuales la escritura no parecía tener nada que decir), tras los *Principia* se vuelve más plausible la idea de un mundo mecánico y ausente de sentido último, abandonado a su suerte en el que las cosas suceden conforme a la más estricta necesidad,

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

siguiendo leyes inmutables que igual explican el comportamiento de los más lejanos cometas como la caída del más humilde grano de polvo de nuestros pies.

(C) En ese universo mecánico cuya imagen está todavía materializándose queda sin embargo un resquicio que parece no poderse someter al análisis científico experimental: la mente humana, que en la tradición medieval (heredera en este caso más de la $\psi\upsilon\chi\eta$ griega que de la *ruach* judía) se asocia con el alma. Ya Descartes se había mostrado confundido por este dualismo, y la solución que le dio (distinguir entre la *res extensa* o materia y la *res cogitans* o mente pensante²², con los problemas derivados de la forma que la interacción entre ambas podía tomar, que creyó resolver concentrando dicha interacción en la glándula pineal) sigue siendo hoy tan contestada como entonces. Movidos por preocupaciones antes políticas que epistemológicas (esto es, preocupados antes por el tipo de sociedad y de leyes que es necesario establecer para evitar que los hombres se destruyan entre ellos que por determinar qué podemos legítimamente conocer) por las mismas fechas en las islas británicas se estaba desarrollando otro tipo de visión del funcionamiento de la mente que sería alternativo al cartesiano aún hasta nuestros días²³. Comenzando por Hobbes, en cuyo *Leviathan* de 1651 se determina el origen en los sentidos de todas nuestras representaciones mentales²⁴, y siguiendo por Locke, que en el *Essay Concerning Human Understanding* publicado en 1690 fijará los términos utilizados por la psicología empiricista desde entonces. Cabe preguntarse el por qué precisamente en ese lugar y en ese tiempo la comprensión del funcionamiento de la mente humana tomaría esa particular deriva, enfocándose en la forma en que se originan los diferentes elementos del mundo mental (ideas o representaciones secundarias que se construyen a partir de las impresiones o representaciones primarias) y en cómo esos elementos se combinan y desarrollan a través de diversos mecanismos (la imaginación y la memoria) para dar lugar a toda la vida interior a la que tenemos acceso preferente. Una primera línea de respuesta viene sugerida por las circunstancias en que se produce la formación de la élite intelectual inglesa desde el establecimiento de su propia Iglesia estatal, formación en que tiene un peso importante el rechazo (y la denigración sistemática) de toda la tradición católica, de la que se salva apenas la corriente más agustiniana y, evidentemente, el nominalismo en que se reconoce el germen de la sensibilidad protestante con que la Iglesia de Inglaterra se alinea. Parte de esa tradición católica que todo pensador sajón dedica algún capítulo de sus obras mayores a vituperar²⁵ es la síntesis escolástica en que había derivado la concepción aristotélica del alma.

Esa educación temprana en el rechazo a la escolástica (considerada una fuente de deliberadas oscuridades y tecnicismos para mejor poder manipular a las masas incultas aparentando un conocimiento especial que en realidad no es más que fantasmagoría y superstición), y a través de la escolástica de toda la antropología aristotélica, es la que empujará a los pensadores ingleses hacia una corriente alternativa, ejemplificada por la creciente popularidad de la obra de Sexto Empírico y su exposición de la doctrina Pirronista²⁶. En el debate inmemorial entre Racionalismo y Empirismo a comienzos del S XVIII el mundo anglosajón había tomado partido decididamente por el segundo, y por ello la respuesta a la nueva metafísica que mencionábamos en el apartado anterior se daría en términos inequívocamente empiricistas. Así, Locke abre su ya mencionado *Essay Concerning Human Understanding* negando la existencia de principios innatos en la mente, tanto de carácter teórico como práctico (presentando como evidencia la disparidad de juicios morales que idénticas circunstancias

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

pueden causar en personas distintas, incluso dentro de la misma cultura), para luego explicar cómo a través de los sentidos vamos adquiriendo ideas simples (inicialmente sensaciones, reflejo directo de las “cualidades primarias” de los objetos que las producen, que luego se verán enriquecidas por reflexiones, que nos permiten concebir las “cualidades secundarias” de esos mismos objetos), ideas que vamos combinando hasta construir a partir de ellas toda la riqueza del sofisticado mundo mental del que disfrutamos. Semejante concepción del funcionamiento de la mente cierra la puerta a la posibilidad de las “intuiciones claras y diferenciadas” como criterio de verdad postuladas por Descartes o de la anamnesis platónica y vuelve problemática la existencia de un mundo de objetos extramentales de forma distinta a la cartesiana. Para el francés la existencia de ese mundo externo debía cuestionarse puesto que sabemos que nuestros sentidos nos pueden engañar (incluso de forma global, como en el caso de los sueños). En Locke (y aún antes en Hobbes), muy influidos por el modelo de la percepción visual (“imaginismo”) el problema en la determinación de la veracidad de nuestras ideas no estriba tanto en la correspondencia de los elementos atómicos que las forman con el hipotético mundo exterior que las ha originado en primer lugar, sino en las operaciones mentales que realizamos a partir de ellas, que podemos validar precisamente (y aquí se vuelve evidente la influencia del pensamiento Baconiano) contrastando las predicciones que nos permiten realizar con el comportamiento del mundo que nuestros sentidos nos revelan.

(D) Esta nueva concepción del hombre (más específicamente, del funcionamiento de la mente humana) tendrá una influencia especialmente marcada en el ámbito de la filosofía práctica, al influir profundamente en la determinación de lo que constituyen causas válidas para obrar de una manera o de otra. De las implicaciones de esta concepción nos ocuparemos más en detalle en el siguiente apartado, pero basta apuntar aquí que esa imagen de la mente que se desarrolla mecánicamente en respuesta a estímulos externos, libre de ideas innatas o estructuras que puedan determinar (también normativamente) dicho desarrollo, se presta con facilidad a la justificación de una moral inmanentista basada en lo que espontáneamente le resulta agradable (o le ayuda a evitar el desagrado). Cuando las ideas abstractas no son más que formaciones ideológicas formadas automáticamente a las que deja de adscribirse la capacidad de movernos, es natural que ésta capacidad, al igual que observamos que ocurre con el resto de animales, se asigne a mecanismos más básicos como la persecución (espontánea) del placer o la evitación del dolor. Profundizaremos en breve en la forma en que de una moral basada en la razón se pasa naturalmente a una basada en las emociones.

(E) Finalmente, es evidente que los cambios en la filosofía moral de la época habían de traducirse en un cambio de perspectiva a la hora de definir la mejor organización social, cambio de perspectiva que se va a alimentar, además de la nueva comprensión del hombre y sus motivos para obrar que hemos apuntado, de la necesidad de responder a cambios sociales de calado, que exigirían reformular tanto los cauces de representación de la voluntad popular como las relaciones entre los factores de producción.

Dos de esas reformulaciones resultan de especial relevancia para nuestra investigación: el surgimiento de la política de partidos en su acepción moderna y la articulación de una concepción del hombre como receptáculo de derechos inalienables. En lo referente al primer punto, ya mencionamos como una de las influencias más inmediatas de la filosofía moral de Hume, Anthony Ashley Cooper, tercer earl de Shaftesbury, era el nieto de la figura política del

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

mismo nombre (y título) que se reconoce como fundador del partido Whig, de orientación progresista y que se alternaría con los Tories (más conservadores, lo que en aquel tiempo se traducía en una preferencia por la monarquía absoluta frente al esquema de poder real controlado y regulado que propugnaban por sus oponentes) en el gobierno de Inglaterra, hasta que la identificación de estos últimos con la derrotada rebelión jacobita de 1715 mantuvo a los primeros en el gobierno de forma casi ininterrumpida hasta casi 1770. El dato es significativo para nuestra visión sinóptica del contexto intelectual en que tomaría forma el pensamiento de Hume, tanto porque este tipo de partido o facción recientemente aparecido presenta diferencias importantes con las agrupaciones identificables hasta entonces en el cuerpo social como porque la virulenta oposición del escocés a cualquier posición identificada como próxima a los Whigs es una de las características más reconocibles (y controvertidas) de sus pronunciamientos públicos. Atendiendo primero a las diferencias entre las facciones que empiezan a coalescer entre finales del S XVII y comienzos del XVIII en el noroeste de Europa y otras organizaciones o grupos de influencia de épocas anteriores, la primera y más evidente es su adaptación a las formas aún incipientes de democracia representativa (con todas las limitaciones aún existentes a la representatividad). Si hasta entonces los grupos que aspiraban a ejercer parcelas de poder se distinguían por su identificación con una figura más o menos carismática, o con un linaje al que el carisma de dicha figura puede considerarse transmitido, a partir de entonces la señal de identidad de los grupos pasará a ser la compartición de unos principios comunes. Y no unos principios cualesquiera, sino específicamente de unos principios que dicten la mejor forma de organizar el conjunto social, y que aspiran a imponerse mediante el convencimiento (por considerarse que tienen la razón de su parte). Es indudable que en toda la historia de la humanidad han existido grupos unidos por una visión compartida que han actuado de forma coordinada, se han reconocido en una denominación común y han perseguido la misma forma de vida, a menudo con el propósito de extender e incluso imponer la misma. Nuestro argumento es que hasta el periodo que estamos analizando estos grupos se circunscribían casi exclusivamente al ámbito religioso, y es a partir de los años objeto de nuestro estudio cuando pasan a poderse encontrar también (de forma cada vez más visible) en la sociedad secular.

Una característica notable de este nuevo tipo de facciones es que importan de sus antepasados en el ámbito religioso la ambición de influir en todos los aspectos de la vida de sus seguidores. En el caso que nos ocupa de los Whigs, la base ideológica más bien modesta (representar los intereses de las grandes familias con propiedades en el campo frente a la nobleza más próxima al rey) se vio muy pronto ampliada hasta poderse certificar la existencia de una “posición Whig” (que se veía reforzada y a la vez contribuía dialécticamente a definir la opuesta y contraria “posición Tory”) en prácticamente todos los aspectos de la existencia de la época, desde los clubes que se podían frecuentar a las revistas que se podían leer, pasando por la aprobación o desaprobación de cada teoría, ley, costumbre o moda. No es extraño que algunas de las críticas contemporáneas al excesivo “entusiasmo” de algunos políticos compartan buena parte de sus argumentos con las dirigidas contra el fanatismo de algunas sectas de la época, críticas que en el caso de Hume tendremos ocasión de revisar en los próximos apartados.

En cuanto a la segunda reformulación que nos interesaba, la que empieza a considerar al individuo como sujeto de derechos por su mera pertenencia a la especie (si bien, al igual que

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

ocurre con la representatividad que mencionábamos antes, se trata de una pertenencia aún con muchas cualificaciones en lo relativo a raza, género y posición social), podemos entenderla como una consecuencia inevitable de la racionalización de la sociedad, de la que el surgimiento de los partidos como cauce de representación preferente en el ámbito laico es otro aspecto. Es difícil expresar la relación entre ambos procesos (y su pertenencia a tendencias de alcance aún mayor) con palabras más acertadas que las de Jürgen Habermas, uno de los analistas más minuciosos e iluminadores de la importancia de ambas tendencias en la configuración de nuestra modernidad. Cito con cierta extensión de su *Teoría de la Acción Comunicativa*:

Desarrollé el concepto de una racionalización del “mundo vital” (*Lebenswelt*) en conexión con la historia de la teoría social ofreciendo una interpretación de los enfoques de Mead y Durkheim. El concepto se refiere a tendencias en la alteración de estructuras de ese mundo vital que surgen de una creciente diferenciación entre la cultura, la sociedad y la personalidad [...] Las mismas tendencias pueden entenderse como una lingüistificación de lo sacro, una liberación del potencial de racionalidad de la acción orientada al entendimiento mutuo. Este potencial se convierte en una racionalización del mundo vital de los grupos sociales tanto en cuanto el lenguaje se hace cargo de las funciones de alcanzar el entendimiento, coordinar la acción y socializar los individuos, y por ello se convierte en el medio a través del cual tienen lugar la reproducción cultural, la integración social y la socialización. Yo tracé estas tendencias al hecho de que el consenso religioso básico se había vuelto comunicativamente fluido; Parsons los trata bajo las rúbricas de “secularización” e “individualismo institucionalizado”²⁷

A pesar de las inconsistencias identificadas por Habermas en el esquema Parsoniano, estas dos rúbricas de secularización e institucionalización de cierto tipo de individualismo (que no sólo se caracteriza por el reconocimiento de derechos como esencia alrededor de la cual construir su imagen de la persona, sino que otorga entre todos esos derechos al de propiedad una preeminencia absoluta²⁸) serán las que utilizaremos en el análisis subsiguiente, y con las que podemos considerar completa la descripción del contexto intelectual en que empezaría a filosofar David Hume.

1.2 El paisaje moral del joven Hume: emociones y sentido común

Hay dos aspectos en el cambio de orientación al que hacíamos referencia en el apartado anterior que debemos considerar. En primer lugar deberemos ocuparnos del abandono del componente teleológico que había sido parte sustancial de la filosofía moral desde Aristóteles. Tanto para el estagirita como para Aquino obramos racionalmente en cuanto nuestro comportamiento esté orientado a nuestro verdadero bien: obrar tendiendo a nuestro bien es inevitable, es la señal de que obramos libre y racionalmente, pero es la autenticidad del bien que perseguimos, su correspondencia con lo “objetivamente” bueno, lo que determina la bondad final de nuestro acto, y por eso quien conoce el bien, sea a la luz de una razón que naturalmente está alineada con la revelación, sea a través del ejercicio de las virtudes,

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

necesariamente lo practica. Para Hobbes, y más aún para Locke, el bien es lo que nos causa placer y el mal lo que nos ocasiona dolor (“uneasiness”, “displeasure”, etc.)²⁹. Como mucho, satisfacer nuestros deseos nos causa placer, y en ese sentido puede considerarse bueno, pero sobre la calidad de esos deseos en primer lugar la moral no tiene nada que decir, puesto que no está en nuestra mano el albergarlos o no.

En segundo lugar, se altera la concepción de la *voluntas* agustiniana (y del propio logos socrático), que para el aquinate todavía era una entidad superior de nuestro entendimiento con capacidad normativa y con precedencia sobre las pasiones, que podía tanto engendrar y reforzar como rechazar y extinguir. Para Hobbes (y de nuevo también para Locke) el entendimiento tiene como mucho la capacidad de frenar la persecución de deseos en cuya génesis en todo caso no participa, y sobre cuya evolución (debilitamiento o por el contrario desarrollo) no tiene nada que aportar. Así, en la 1ª parte de *Leviathan* leemos:

Pero aquello que sea el objeto del apetito o deseo de algún hombre, esto es lo que él llama “bueno”; y el objeto de su odio o aversión, lo llama “malo”; y de su desprecio, “vil” o “indigno de consideración”. Porque estas palabras “bueno”, “malo” y “despreciable” se usan siempre en relación a la persona que las utiliza, no habiendo nada simple y absolutamente así, ni ninguna regla común de lo bueno y lo malo a ser tomada de la propia naturaleza de los objetos³⁰

A continuación Hobbes se embarca en una minuciosa enumeración de las diferentes emociones, explicadas por su relación con los deseos u aversiones de quienes las sienten, emociones que a veces pueden entrar en conflicto. La resolución de dicho conflicto entre emociones opuestas que un mismo objeto puede despertar se realiza mediante lo que Hobbes llama “deliberación”, cuya resolución es al cabo la manifestación de lo que conocemos como voluntad (*will*), una voluntad que, en su capacidad de elegir unas emociones sobre otras no está aún tan lejos de la *voluntas* agustiniana, aunque Hobbes se la reconoce también (igual que la capacidad de deliberar, que para él se sigue necesariamente de la capacidad de sentir emociones opuestas) a las bestias irracionales. Así, un poco más adelante hará explícita su ruptura con la antropología de origen aristotélico:

La definición de “voluntad” dada comúnmente por las escuelas, esto es, un “apetito racional” no es buena. Si lo fuera no podría haber actos voluntarios contrarios a la razón. Pues un acto voluntario es aquel que procede de la voluntad, y no otro. Pero si en vez de un apetito racional hablamos de un apetito resultante de una deliberación previa, la definición es la misma que he presentado aquí. La voluntad es por ello el último apetito en deliberar³¹

Locke desarrollará de forma más explícita esta visión de la forma en que las emociones (o pasiones, en la terminología de la época) se relacionan con la razón y la voluntad, en el libro II del *Essay Concerning Human Understanding*, en el capítulo XX (“de los modos del placer y el dolor”) ya ha retomado el tropo hobbesiano de que el bien consiste en “la aptitud para causar o incrementar el placer, o disminuir el dolor en nosotros; o de procurarnos o preservar la posesión de cualquier bien, o la ausencia de un mal”. A continuación, en el capítulo XXI (“del poder”) explica cómo la libertad, si bien requiere de entendimiento y voluntad, no es una idea que pertenezca a la volición (o a la posibilidad de elegir entre varias opciones la preferida). Lo

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

opuesto a un acto voluntario para Locke es un acto involuntario, no un acto necesario. La libertad es por ello una característica del agente, no de su voluntad, y el concepto de libre albedrío carece de sentido (la voluntad no es en ningún caso libre):

Es por ello evidente que en todas las propuestas de acción presentes *un hombre no tiene libertad para querer o no querer, porque no puede evitar el querer*: la libertad consiste en el poder de actuar, o de evitar la acción, y únicamente en eso³²

Pero esta concepción, más epicúrea que estoica³³ o académica, del funcionamiento de nuestra mente va a alterar sustancialmente los términos del debate moral. Esta nueva comprensión de la forma en que trabaja la conciencia, en que la razón no puede más que “dictar sentencia” sobre la conveniencia o no de perseguir cursos de acción tendentes a la consecución de deseos cuya existencia sólo puede considerarse “moralmente neutra” se traducirá en primer lugar en el reconocimiento de la incapacidad de esa facultad (hasta entonces considerada superior) para movernos a obrar de forma recta. Educar en la virtud (en el sentido de mostrar en qué consisten los patrones de comportamiento virtuoso en las diferentes situaciones con que podemos encontrarnos) deja por ello de ser suficiente para garantizar comportamientos correctos. Puesto que son los sentimientos los que realmente nos mueven a obrar la educación deberá ser en todo caso una “educación sentimental” (aunque aún faltan casi dos siglos para que Flaubert escriba la influyente novela del mismo título) que nos permita reconocer y seguir el dictado de las pasiones positivas mientras resistimos aquellas de cuya satisfacción pueden derivarse malas consecuencias.

Adicionalmente esta visión de la mente humana hace muy difícil establecer criterios interpersonales de bondad de los que derivar normas universalmente vinculantes (ya vimos el rechazo explícito de la posibilidad de existencia de dichos criterios en una de las citas de Hobbes que reprodujimos anteriormente), por lo que se plantea con una nueva virulencia el problema de cómo coordinar la persecución de intereses individuales con la consecución del máximo de bienestar colectivo, y la posible relación entre ambas tendencias. La debilidad de dicha relación (o más bien la abierta incompatibilidad entre sus términos) es el objeto de la polémica y extraordinariamente debatida en la época *The Fable of the Bees: or Private vices, publick benefits* de Bernard de Mandeville, publicada en 1714 (expandiendo el argumento de un poema anterior, de 1705). En ella Mandeville desarrolla la fábula del título, en que las abejas, persiguiendo cada una sus intereses egoístas, hacen prosperar a la colmena, mientras que en el momento en que deciden volverse virtuosas (justas, desinteresadas, preocupadas antes por el bienestar de sus semejantes que por el suyo propio, y ocupadas en perseguir fines más elevados que la acumulación de bienes materiales) se hunden en la pobreza más pavorosa, terminando por abandonar la arruinada colmena para vivir en un árbol hueco (pobres, pero felices en su nueva condición).

Y es precisamente la airada respuesta a la fábula de Mandeville la que va a cristalizar el gran movimiento moral que resultará más inmediatamente cercano para Hume: el que apela a la existencia de un sentimiento moral (*moral sense*) que cada uno de nosotros posee de forma innata y nos guía sobre cómo debemos obrar. La primera formulación de dicho movimiento la encontramos en un libro publicado el mismo año de nacimiento de Hume, escrito por el ya mencionado earl de Shaftesbury: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*³⁴. En dicho

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

libro (de temática tan variada como el título sugiere) se refuta la idea avanzada por Hobbes (y publicitada después de forma más accesible por Mandeville) del egoísmo como causa última de nuestras acciones, apelando a la simpatía que somos capaces de sentir por nuestros semejantes como emoción dominante (lo que el autor denomina “social affections”), y origen de las “virtudes sociales”. Tal refutación sería explorada de forma más concienzuda por Francis Hutcheson en *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*³⁵, publicado en 1725, donde desarrollaría en qué consiste ese sentido moral, análogo, al igual que el sentido estético (como ya apunta en el título) a los sentidos tradicionales de la vista, el oído, el olfato, el tacto y el gusto. Pero para llegar a una definición de dicho sentido que compatibilizase la persecución del verdadero bien (la conducta virtuosa) con la armonía social sin tener que apelar a lo que en poco tiempo se conocería como “mano invisible” Hutcheson necesita alejarse de una de las premisas de Locke (heredada, como vimos, de Hobbes). Recordemos, en efecto, que para ambos la característica del acto bueno es que despierta nuestro deseo o afecto, mientras que llamamos mala a la conducta que despierta nuestra aversión, odio o rechazo. Puesto que amamos lo que nos produce placer y odiamos lo que nos causa dolor, el sistema conduce inevitablemente a que el único amor posible es el amor a uno mismo, y al egoísmo moral que tan problemático resulta para estos autores.

Para escapar de esta consecuencia, Hutcheson postula dos tipos de bien (y, de forma análoga y por oposición, dos tipos de mal): el bien natural, aplicable también a las criaturas irracionales (como había adelantado Hobbes) que identifica con la atracción que cualquiera (racional o irracional) siente hacia aquello que le causa placer, y un bien que llamó “moral”, que podemos reconocer porque despierta unos sentimientos específicos: los de aprobación o desaprobación, y que se caracteriza por procurar el mayor bienestar no sólo para nosotros, sino para nuestros semejantes. Como el autor expresa el final de la introducción del segundo tratado de la obra mencionada, lo que pretende en la misma es probar:

- I. Que algunas acciones tienen para los hombres una bondad inmediata; o que por un sentido superior, que denomino moral, percibimos placer en la contemplación de tales acciones en otros, y tomamos la determinación de amar al agente (y más aún percibimos placer al ser conscientes de haber realizado tales acciones nosotros mismos) sin ninguna atención a las ventajas naturales que de ellas podamos derivar
- II. Que lo que nos excita a esas acciones que llamamos virtuosas no es la intención de obtener ese placer sensible; mucho menos aún la expectación de alguna recompensa futura de sanciones o leyes, u otro bien natural que pueda ser consecuencia de la acción virtuosa, sino un principio de la acción enteramente diferente del interés o el amor a uno mismo³⁶

Es evidente que estamos a las puertas de la formulación clásica del utilitarismo (poco más adelante en la misma obra encontramos por primera vez la definición tradicional para dicha escuela de la acción virtuosa como aquella que procura “la mayor felicidad para el mayor número”³⁷). La única forma de evitar la deriva hacia el egoísmo es adoptar la posición de un observador imparcial (metáfora que Adam Smith, otro representante de la escuela y buen amigo de Hume, adoptará³⁸) para el que el bienestar del agente tenga el mismo valor que el de

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

cualquier otro ser humano. Ahora bien, si es un sentido, una emoción, la que nos permite tomar esa posición y perseguir acertadamente ese tipo de conducta, es claro que la forma de educar ese sentido no puede basarse en la aplicación de silogismos prácticos, o en el conocimiento de las reglas de la lógica, que es al fin y al cabo una guía para aplicar la razón. Por eso Shaftesbury embebe su descripción de en qué consiste la virtud correctamente entendida en un tratado completo sobre cómo ser un caballero en la época (el hilo conductor de los variados ensayos que componen las *Characteristics*). Más claro aún es Hutcheson sobre la superioridad de esa “educación sentimental” a que hacíamos referencia frente a la enseñanza tradicional de los filósofos morales:

Y por eso el poema épico o la tragedia proporcionan un placer considerablemente mayor que las escrituras de los filósofos, aunque ambos persiguen el recomendar la virtud. La representación de las mismas acciones, si es juiciosa, natural y animada, nos hará admirar las buenas y detestar las viciosas, inhumanas, traidoras y crueles mediante nuestro sentido moral, sin ninguna reflexión del poeta para guiar nuestros sentimientos³⁹

No es casual que Shaftesbury y Hutcheson repudien una moral basada en la persecución del propio interés, y sustancien su repudio en una apelación a un sentido que creen tan universal como la búsqueda del propio beneficio, como sería la simpatía que sentimos por los demás, o nuestra disposición a apreciar a aquellos en que percibimos esta simpatía, aún sin darse cuenta del carácter circular y ciertamente problemático de dicho recurso. Ambos eran personas profundamente religiosas (en el caso de Hutcheson, ordenado sacerdote de la Iglesia anglicana), por lo que a pesar de su intento de fundamentación enteramente terrenal sus sistemas mantienen un trasfondo de recompensa (o castigo) trascendente que sin duda, así sea inconscientemente, contribuyó a que se pudieran conformar con una consistencia limitada.

Veremos, sin embargo que en ausencia de ese tipo de creencia la apelación a la simpatía requerirá de un esfuerzo intelectual mucho más acusado para mantener su consistencia interna, esfuerzo que tendrá que esperar precisamente a Hume para desplegarse.

No podemos completar nuestra enumeración de las voces dominantes en el debate moral en la juventud de Hume sin atender a una de tono claramente contrario a las que hemos venido discutiendo hasta ahora, de tendencia naturalista y empiricista. En el continente seguía vigente con fuerza la posición contraria, y pocos enunciados de la misma podemos encontrar más audaces y rotundos que la *Ética*⁴⁰ de Baruj Spinoza, publicada el mismo año de su muerte (1677), y que Hume conoció inicialmente a través de la glosa que de la misma hace Pierre Bayle (luego lo estudiaría directamente, y haría referencia a su pensamiento en la sección 1.4.5 del *Tratado de la Naturaleza Humana*, para discutir su postura sobre la inmaterialidad del alma). Ya desde el subtítulo de la obra (“demostrada según el orden geométrico”) Spinoza nos revela cómo va a utilizar como modelo los *Elementos* de Euclides para a partir de un número reducido de definiciones (de conceptos como alma, causa suficiente, necesidad, afecto, etc.) y axiomas demostrar de forma enteramente apodíctica los principios por los que debemos guiarnos en el obrar, sin recurso alguno a la experiencia. Por supuesto, para entender semejante proyecto es necesario compartir la metafísica Spinoziana, en la que el mundo es

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

uno con Dios (lo que hoy consideraríamos panteísmo, pero que le valió en la época la más virulenta y vitriólica acusación de ateísmo⁴¹, al postular un mundo que no necesitaba de causa, que se autogeneraba, se automantenia y fuera del cual no podía existir nada) y el concepto mismo de libertad es una ficción, pues todo lo que acontece lo hace necesariamente. Así, tras clarificar la naturaleza de Dios (parte I del libro) y del alma (parte II) analiza la naturaleza y origen de los afectos (parte III) y la fuerza de los mismos, que somete al alma a la esclavitud (parte IV). Sin embargo, la aceptación de su necesidad y la comprensión del funcionamiento del mundo nos permiten solazarnos en la “contemplación intelectual de Dios”, que es la única y verdadera libertad posible (como se explica en la parte V, de la potencia del entendimiento o de la libertad humana). A pesar de partir de una metafísica radicalmente diferente a la de Hobbes, resultan reveladores algunos puntos de coincidencia, como el reconocer la impotencia de la razón sobre las pasiones. Ya en la tercera parte, en la proposición 2 nos avisa:

Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a alguna otra cosa (si es que la hay)⁴²

Para evitar todo asomo de duda, dedica las proposiciones 1 a 18 de la parte IV a desarrollar la forma en que los afectos nos esclavizan. Es especialmente claro el corolario a la proposición 4:

De aquí se sigue que el hombre está siempre necesariamente sometido a las pasiones y sigue el orden común de la Naturaleza y lo obedece, y, en cuanto lo exige la naturaleza de las cosas, él mismo se adapta a él⁴³

Igualmente comparte con el inglés la idea de que nuestro concepto del bien y del mal se explica por el placer o el dolor que nos causen las situaciones a las que otorgamos dichos apelativos, tal como declara en la proposición 8:

El conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el afecto de alegría o de tristeza en cuanto que somos conscientes de él⁴⁴

Como no podía ser de otra manera (prefigurando la misma conclusión en Hume, como veremos cuando analicemos en mayor detalle su filosofía moral), la identificación del bien moral de una acción con la alegría que nos proporciona le lleva explicitar la regla para determinar la virtud de una situación con la mayor o menor utilidad que genere, prefigurando el movimiento moral consecuencialista por antonomasia. Hay que aclarar que para Spinoza la utilidad no tiene aún el sentido que tendría para Hume, y sobre todo Bentham y Stuart Mill mucho después, directamente identificable con la disponibilidad de bienes materiales con que satisfacer deseos; para Spinoza esa utilidad se entiende como satisfacción del *conatus*, o impulso intrínseco en todo lo real a “perseverar en su ser”. Aún con esa precisión, la proposición 20 no nos parecería fuera de lugar en los tratados de ninguno de los autores recién mencionados:

Cuanto más se esfuerza cada uno en buscar su utilidad, es decir, en conservar su ser y puede hacerlo, más dotado está de virtud; y, al revés, en la medida en que cada uno descuida su utilidad, esto es, conservar su ser, es impotente⁴⁵

Sin embargo estos puntos de coincidencia no deben hacernos olvidar la diferencia de los puntos de partida. Para Spinoza la razón, impotente y todo, es la cualidad superior que nos

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

distingue, y la verdadera felicidad requiere que llegue a desenmascarar el carácter necesario, podríamos decir impersonal, de nuestros afectos y termine, gracias a ese desenmascaramiento, por dominarlos (por paradójico que pueda parecer, en un movimiento que nos recuerda al postulado por las escuelas budistas orientales⁴⁶). Ya en la proposición 3 de la tercera parte matiza su valoración de la preeminencia de las pasiones con un enunciado cuya interpretación oscila entre lo epistemológico y lo normativo:

Las acciones del alma surgen sólo de las ideas adecuadas; las pasiones, en cambio, sólo dependen de las inadecuadas⁴⁷

Es algo que nunca escucharíamos a un empirista inglés. De la misma manera, el ideal de vida que se sigue del sistema de Spinoza, basado en alcanzar una felicidad humilde, contemplativa, en el ejercicio del *amor intellectualis Dei* liberado de los afectos que nos distraen y esclavizan es la antítesis del ideal que veremos desarrollar a Hume, un ideal basado en la satisfacción de nuestros deseos aceptados acríticamente que, incorporado en la visión del mundo de los economistas clásicos, ha llegado casi intacto hasta nuestros días.

1.3 Las pasiones en la Filosofía Moral de Hume

1.3.1 Primera formulación: A Treatise on Human Nature

David Hume nace el 26 de abril de 1711 en Edimburgo, tercer (y último) hijo del abogado Joseph Home (David modificaría su apellido más adelante ante la dificultad de los ingleses para pronunciar correctamente el escocés Home) de Chirnside (cerca de Berwickshire, junto a la que se encontraba la finca familiar de Ninewells, que heredaría su hermano y en la que David pasaría largas temporadas) y de Katherine Falconer, hija del presidente del colegio de abogados, que se encargaría de sacar adelante a sus hijos tras la temprana muerte de su marido. Atendió desde muy joven (diez años) a la universidad de Edimburgo⁴⁸, contemplando inicialmente la posibilidad de cursar la carrera de derecho, de la que pronto se vio desviado por su afición a la filosofía.

Según nos cuenta el propio Hume en su breve autobiografía *Mi propia vida*, sus estudios de letras pronto se vieron descuidados por su afición a la filosofía:

Mi disposición estudiosa, mi sobriedad y mi industria hicieron a mi familia albergar la noción de que las leyes serían una buena profesión para mí, pero me encontré con una insuperable aversión a todo lo que no fuese el estudio de la filosofía y el aprendizaje más general; y mientras pensaban que estaba estudiando a Voetius y Vinnius, Cicerón y Virgilio eran los autores que secretamente devoraba⁴⁹

De hecho la intensidad de esas lecturas acabaría provocándole una crisis nerviosa en 1729, de la que tardaría años en recuperarse (según el médico al que acudió se trataba de un caso típico de “enfermedad de los estudiosos”, que fue remitiendo según fue aprendiendo a estudiar con más moderación)⁵⁰. En 1734 viaja a Bristol para trabajar en una empresa comercial, pero encontrando esa vida “totalmente inadecuada” toma la determinación de vivir de la forma más frugal posible para poderse dedicar al estudio y la filosofía, con las mínimas distracciones

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

imprescindibles para poder garantizar su subsistencia y decidido a considerar, en sus propias palabras “cualquier objeto despreciable salvo la mejora de sus talentos literarios”. Con ese objetivo viaja a Francia, y tras una breve estancia en París y Reims termina recalando en la Flèche, en cuyo colegio Jesuita había estudiado Descartes. Allí pasará los próximos tres años componiendo el *Tratado de la Naturaleza Humana: Siendo un intento de introducir el método experimental de razonar en los temas morales*⁵¹, si bien según leemos en sus cartas ya había empezado a trabajar en la obra con 16 años. Será en 1737 cuando la dé por terminada, volviendo a Londres para gestionar la publicación de los tres volúmenes que la componen, el último de los cuales verá la luz pública ya en 1740.

El subtítulo de la obra es suficientemente explícito en cuanto a sus intenciones, que no son otras que las de convertir a su autor en el Newton de la mente, explicando según el modelo epistemológico al que hacíamos referencia en el capítulo anterior el origen y desarrollo de los fenómenos mentales. Ya mencionamos como en ese modelo las características identificativas del verdadero conocimiento son la universalidad en la aplicación y la simplicidad en el enunciado de los principios que describen los hechos analizados, siendo el criterio de verdad definitivo la contrastación de las predicciones de esos principios con la realidad observable (normalmente en un entorno controlado, que no otra cosa denota el apelativo de experimental). Sin embargo enseguida veremos que Hume se adhiere a unos principios adicionales, heredados de Hobbes, Locke y Berkeley que le van a hacer prácticamente imposible perseguir con éxito un programa investigador de esas características, imposibilidad que se ha venido a conocer como “la paradoja del Tratado”⁵² sobre la que tendremos ocasión de volver una vez hayamos podido revisar cabalmente esos principios adicionales.

En el primer libro, “del entendimiento” Hume comienza por presentarnos su visión de ese mundo mental en una primera parte dedicada a las ideas, su origen, composición, conexión, abstracción, etc. En esta parte se muestra como un nominalista *avant la lettre*, desarrollando la concepción Lockean del origen en las sensaciones de toda idea (ideas primarias), que luego pueden combinarse mediante reflexión para dar lugar a ideas compuestas o derivadas. Es significativo su rechazo a la concepción escolástica de modos y substancias:

Me atrevería a preguntar a esos filósofos que fundamentan tanto de su razonamiento en la distinción de substancia y accidente, e imaginan que tenemos ideas claras de cada uno, si la idea de *substancia* se deriva de la impresión de una sensación o de una reflexión. [*tras concluir que no puede derivar de ninguna de las dos*] No tenemos por ello ninguna idea de substancia, distinta de una colección de cualidades particulares, ni tenemos ningún otro significado cuando hablamos o razonamos sobre la misma.⁵³

En la siguiente sección (1.1.7, de las ideas abstractas) sin embargo Hume se alinea con Berkeley en contra de la noción de Locke sobre las posibles ideas abstractas (el ejemplo tradicional es el de un triángulo genérico), ya que su metafísica es más estrictamente nominalista aún. Incluso esas ideas supuestamente generales son realmente conceptos particulares a los que se asocian cualidades (normalmente negativas, en el caso del triángulo “no ser recto”, “no ser isósceles”, “no ser escaleno”, etc.) para generar esa apariencia de abstracción. Cabe preguntarse por qué Hume se aparta precisamente en este punto de Locke, un autor inmensamente popular y prestigioso, para abrazar el pensamiento de un obispo

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

irlandés al que se reconocía una gran sutileza y capacidad de análisis (fruto antes de sus tratados científicos que de su metafísica), pero cuya posición de extremado idealismo, que negaba la existencia del mundo extramental, era considerada generalmente como increíble. Es difícil dar una respuesta definitiva. En el contexto vital en que Hume escribe, un joven aún tanteando la posición filosófica que le resultara más consistente, puede que pesase el amor al riesgo y la atracción de llevar la contraria (a esos zelotes que luego ignorarían el tratado) antes que la seguridad de seguir el camino más comúnmente aceptado. En cualquier caso, la adopción de la perspectiva Berkeleyana sobre las ideas abstractas va a ser crucial para el siguiente desarrollo del libro, que culminará en la archiconocida denuncia del principio de causalidad que le ha ganado más que ninguna otra posición la etiqueta de escéptico por antonomasia.

Para llegar a fundamentar esa denuncia comienza (en la parte 2 del primer libro, secciones 1 a 3) por analizar nuestra comprensión de las nociones de tiempo y espacio, y su aparentemente infinita divisibilidad (aparente pues excede nuestra capacidad de imaginar, y creemos en esa infinita divisibilidad realizando una inferencia ilegítima), llegando a la conclusión de que ni el espacio ni el tiempo constituyen ideas separadas, sino que están formadas por una sucesión de ideas, que en el caso del espacio son originadas por la sensación de “átomos” indivisibles y dotados de extensión (perceptible por la vista o el tacto) mientras que en el del tiempo lo son por “instantes” igualmente discretos y perceptibles por un cambio en la configuración de nuestro entorno (del que la expresión más inmediatamente aprehensible es la sucesión de notas musicales de una melodía). Esa concepción del espacio y el tiempo como elementos de nuestro aparato perceptual no necesariamente desligadas de nuestras impresiones sensibles (una concepción, por ello, profundamente contraria a reconocer ningún marco trascendente para estas ideas) sirve a Hume para formular una epistemología que justamente se reconoce como piedra angular del empirismo. De las siete “relaciones filosóficas” que llega a distinguir (similitud, identidad, relaciones de tiempo y lugar, proporción en cantidad o número, grado de cualquier cualidad, contrariedad y causación) sólo identifica cuatro que, por estar basadas únicamente en ideas puedan ser objeto de conocimiento y certeza: similitud, contrariedad, grado de cualquier cualidad y proporción en cantidad o número⁵⁴. Conspicuamente ausente de las relaciones que podemos considerar fundamentadoras de conocimiento está la de causalidad, y sabiendo lo contrario a la intuición común que resulta este enunciado (y encantado, en el afán de originalidad que podemos atribuir sin riesgo a todo escritor joven, de poder desarrollar una opinión de apariencia chocante) dedica un apartado entero a explicar cómo de la relación de causa y efecto, originada por la contigüidad frecuente de sensaciones podemos en todo caso concluir que es probable que ciertos hechos sigan presentándose en la misma secuencia en la que nos hemos acostumbrado a percibirlos, pero esa probabilidad es significativamente diferente del verdadero conocimiento.

Llegamos así a la paradoja que mencionábamos antes. La comprensión originalmente nominalista sobre lo que constituye conocimiento lleva a Hume a rechazar la posibilidad de entender dentro de tal categoría la asignación de causas y efectos en el mundo sensible. La costumbre nos llega a hacer considerar como probable cierta sucesión de eventos, pero eso es todo. Puesto que la determinación de la causa de algún hecho no es en ningún caso conocimiento, el método experimental al que hace referencia en el título se ve completamente desvirtuado. Es un método, al fin y al cabo, que no nos permite más que

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

inferir probabilidades de ocurrencia, probabilidades sobre las que sería arriesgado realizar predicción alguna, pues por su propia naturaleza el resultado previsto tanto podría cumplirse como no hacerlo. En esto Hume está revelando de nuevo la enorme influencia ejercida por Pierre Bayle, cuyo escepticismo Pirronista está ampliamente descrito en la obra de Richard Popkin⁵⁵, que ya tuvimos ocasión de mencionar cuando hablamos de su exposición a las ideas de Spinoza. La pregunta que cabe hacerse es, ¿por qué alguien que acepta los postulados escépticos sobre la imposibilidad de conocer lo real, y deriva coherentemente de los mismos la inaplicabilidad del principio de causación a los fenómenos físicos, se tomaría la molestia de aplicar dicho principio a los asuntos de la mente, particularmente a los temas morales?

Para entender la respuesta debemos volver a una de las fuentes de la epistemología de Hume. En el *Essay Concerning Human Understanding* Locke planteaba la imposibilidad de alcanzar el conocimiento científico (que aquí debemos entender en el sentido de conocimiento “bien fundado”) sobre el comportamiento de la materia. En la sección 26 del capítulo III (del alcance del conocimiento humano) en el libro IV (del conocimiento y la opinión) de dicha obra leemos:

26. Así, no hay ciencia de los cuerpos. Por ello me permito dudar, y pienso que por mucho que la industria humana pueda avanzar una filosofía *experimental* y útil de las cosas físicas, su conocimiento científico seguirá fuera de nuestro alcance: puesto que queremos ideas perfectas y adecuadas de esos mismos cuerpos que están más cerca de nosotros y más bajo nuestro control. De aquellos que hemos organizado en clases bajo distintos nombres, y con los que nos consideramos más familiarizados, tenemos *ideas* muy incompletas e imperfectas [...] no somos capaces de *conocimiento científico*, ni seremos nunca capaces de descubrir verdades generales, instructivas e incuestionables acerca de ellos.⁵⁶

Ya mencionamos cómo las ideas de Locke encontrarían expresión aún más radical en lo relativo a la imposibilidad de conocer el mundo material en Berkeley, que en sus *Principles of Human Knowledge*⁵⁷ defendía que sólo existen las ideas, y que la creencia generalizada en la existencia de objetos materiales diferenciados de nuestra percepción de los mismos no es más que un error causado por nuestro pobre entendimiento. Desde nuestra perspectiva actual, extraordinariamente rica en cuanto a conocimiento de la composición interna de la materia⁵⁸, nos cuesta ponernos en la situación de nuestros antepasados, para los que las propiedades de los objetos constituyen un misterio insondable, y para los que la estructura de los cuerpos estaba mucho más allá de lo que era concebible empezar a determinar ni con los aparatos más avanzados que empezaban a desarrollarse, como el microscopio⁵⁹ (el mismo concepto de utilizar aparatos para desentrañar la forma en que están internamente organizados los cuerpos sólidos tardaría aún varios siglos en aparecer). Este desconocimiento del que surge la desconfianza en que ese estado de cosas pudiera cambiar no se ve apenas alterado por la brillante formulación de las leyes de la gravitación universal por Newton: Sus leyes están envueltas en un lenguaje matemático aún poco riguroso, que las hace casi incomprensibles para la mayoría (incluso entre los pensadores más sutiles) y basadas en nociones profundamente contrarias a la intuición común (desde el postulado de un tiempo y un espacio absolutos hasta la necesidad de una misteriosa “acción a distancia” en el núcleo de la teoría que para los contemporáneos era muy difícil de entender y de aceptar⁶⁰, y que facilitaba su

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

explicación espuria apelando a fuerzas ocultas que durante muchos lustros socavarían su legitimidad).

La resolución de la paradoja está en las expectativas de Hume del tipo de conocimiento que era viable alcanzar. El mundo de los objetos, sus relaciones y su comportamiento estaba más allá de lo que el entendimiento humano podía abarcar, y la actitud más sana y coherente ante el mismo era decididamente escéptica. Sin embargo el mundo del comportamiento, sus fuentes y sus explicaciones podían considerarse objetos legítimos de nuestro análisis, y resulta por ello admisible perseguir el tipo de reglas que nos abran la puerta a la predicción y mejor comprensión de la conducta. Es al principio de la sección 5 del capítulo 4 (del escepticismo y otros sistemas de filosofía) del libro I en el que declara sin ambages:

Habiendo encontrado semejantes contradicciones y dificultades en todos los sistemas concerniendo los objetos externos, y en la idea de la materia, que imaginamos tan clara y determinada, esperaremos naturalmente aún mayores dificultades y contradicciones en toda hipótesis relativa a nuestras percepciones internas y la naturaleza de la mente, que podemos imaginar mucho más oscura e incierta. Pero en esto nos engañaríamos. El mundo intelectual, aunque envuelto en infinitas oscuridades no se ve afectado por ninguna de las contradicciones que hemos descubierto en el natural⁶¹

Tras semejante conclusión no deriva inmediatamente las conclusiones evidentes, dedicando el resto de la sección a establecer que el debate entre quienes defienden la materialidad del alma y quienes por el contrario mantienen su esencia inmaterial apelando a la imposibilidad de dividirla carece de sentido (en una terminología que hoy nos resulta más familiar, al haber sido distintivamente apropiada por la filosofía analítica de comienzos del S XX⁶²). Para ello establece una analogía entre el pensamiento de los partidarios de la inmaterialidad del alma y el aspecto más comúnmente criticado del pensamiento de Spinoza, a saber, que las entidades individuales sean modificaciones de la sustancia indivisible (el mundo, Dios) que se considera a la vez inmutable. Si éste no se sostiene, tampoco deberían hacerlo los argumentos de aquellos. Será más adelante, en el libro II, en el que desarrolle las consecuencias de esa posibilidad de una mayor claridad en las relaciones entre las entidades del mundo intelectual:

Podemos imaginarnos libres en nuestro interior, pero un espectador puede comúnmente inferir nuestras acciones de nuestros motivos y nuestro carácter; y aún cuando no puede, concluye en general que podría, si estuviese perfectamente familiarizado con todas las circunstancias de nuestra situación y temperamento y los más ocultos resortes de nuestra complejión y disposición.⁶³

Resulta cuando menos curioso que, como adelantábamos en la introducción, en el mismo momento en que con las obras de Bacon, Newton, los *Philosophes* franceses o los miembros de la *Royal Society* inglesa se empiezan a poner los cimientos de la concepción moderna del mundo material, basada en el discurso científico y el método experimental, una corriente que recupera el escepticismo de Pirro y Sexto Empírico pusiera en cuestión la misma posibilidad de ese conocimiento, pero eximiendo al mismo tiempo a nuestra ideas (tanto inmediatas - causadas por las sensaciones, como secundarias -elaboradas a través de nuestra capacidad de recordar y reflexionar) de ese escepticismo, poniendo con ello las bases de una comprensión

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

del hombre que podemos denominar “psicologista”, que va a prescindir de la terminología tradicional de carácter dualista (“cuerpo y alma”, “espíritu y materia”, “*res cogitans* y *res extensa*”) para analizar la vida interior del ser humano en términos tan mecanicistas como los que sus homólogos físicos (aún llamados “filósofos naturales”) aplican al mundo externo.

Es desde esta nueva perspectiva desde la que se diluye la paradoja del tratado. Hume considera que debemos ser decididamente escépticos respecto del conocimiento de las cosas materiales, especialmente si intentamos reflexionar sobre el substrato de nuestras sensaciones separadamente de las mismas, que son lo único de lo que podemos estar seguros. Sin embargo los fenómenos mentales que se desencadenan a partir de esas sensaciones son materia válida de reflexión, y las relaciones entre esos fenómenos mentales (ideas) constituyen la base del verdadero conocimiento. Y para hacer progresar ese conocimiento, de forma similar a como Newton ha hecho progresar el referente al mundo de los objetos, hay que empezar por categorizar esos fenómenos mentales a los que tenemos acceso preferente.

Esa categorización es la que acomete en el siguiente bloque de la obra que estamos estudiando: El libro 2, titulado “de las pasiones”. Al comienzo del mismo recapitula la clasificación que ha venido utilizando de las percepciones de la mente en impresiones e ideas. Las primeras pueden ser primarias o secundarias (según sean causadas por una sensación o por una reflexión). Impresiones primarias son “las causadas por los sentidos, y todos los placeres y dolores corporales”, mientras que son impresiones secundarias (también se referirá a ellas como reflexivas, al ser causadas por una reflexión) “las pasiones y otras emociones que se les parecen”. Puesto que al estudio del primer tipo, dependiente de causas físicas y naturales, se dedican disciplinas como la anatomía y la “filosofía natural” que son poco del interés del autor, es a considerar las del segundo a las que dedicará el resto del libro.

Estas “impresiones reflexivas” pueden a su vez subdividirse en dos categorías, según sean “calmadas” o “violentas”. Entre las primeras estaría el “sentido de la belleza o deformidad en la acción, composición u objetos externos”. Entre las segundas, “el amor y el odio; la pena y la alegría; el orgullo y la humildad” siendo estas dos últimas a las que va a dedicar el primer capítulo de este segundo libro, mientras que el estudio del amor y el odio ocuparán el capítulo segundo. El tercero, finalmente, analizará la voluntad y la forma en que interactúa con las pasiones “directas”. Esta nueva clasificación de las pasiones (en directas e indirectas) se plantea debido a la inexactitud e imprecisión de la primeramente propuesta, ya que las impresiones causadas por la contemplación de lo bello son capaces de alcanzar una considerable intensidad en ocasiones, mientras que las pasiones pueden ir suavizándose hasta volverse prácticamente imperceptibles. Así, pasará a diferenciar entre pasiones directas, causadas de forma inmediata por el bien o el mal, el placer o el dolor, y pasiones indirectas, que proceden de los mismos principios, pero en conjunción con otros. Ejemplos de las primeras serán “deseo, aversión, pena, alegría, esperanza, miedo, desesperación y seguridad”; mientras que entre las segundas se encuentran “orgullo, humildad, ambición, vanidad, amor, odio, envidia, piedad, malicia y generosidad”. En este punto la clasificación parece más arbitraria que apoyada en ningún criterio taxonómicamente inteligible, pero veremos más adelante el uso que hace de ella, especialmente cuando repasemos cómo Hume describe la relación de las primeras con la voluntad, y el sentido que asigna a la misma. Baste apuntar ahora que para Hume la identificación de lo bueno y lo malo con aquello que nos causa placer

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

o dolor (cuyas formulaciones revisamos en Hobbes y Locke en el capítulo anterior) es un lugar tan común como para no merecer más comentario.

En cuanto al orgullo y la humildad, Hume nos explica cómo son emociones con un objeto común (uno mismo), y se despiertan al percibir la asociación de ese objeto con cualidades generalmente consideradas como positivas o negativas, y cómo en diferentes épocas y culturas han sido las mismas cualidades las que se consideran positivas o negativas⁶⁴ (una formulación sorprendente, teniendo en cuenta que en el entorno de Hume eran bien conocidas las muy diferentes costumbres tanto de otras civilizaciones lejanas en la historia, como la egipcia o la griega, como de culturas contemporáneas como las indígenas americanas o la árabe y china). El paralelismo con el modelo epistemológico que iba tomando forma y que hoy reconocemos como el origen de la ciencia moderna es evidente cuando Hume deduce que las diferencias entre las cualidades que originan ese orgullo o vergüenza deben poderse deducir de unos pocos y sencillos principios (haciendo explícita la analogía con los principios que rigen los movimientos de los cielos). En el caso que nos ocupa esos sencillos principios son en primer lugar el establecimiento de asociaciones entre ideas, en segundo lugar el establecimiento de asociaciones entre impresiones (refiriéndose en este caso a la concatenación de emociones que en la mente tiene lugar sin nuestra participación consciente), y en tercer y último lugar la forma en que estas dos clases de asociaciones se refuerzan mutuamente. De estos tres principios extrae la conclusión (lo que denomina un “sistema general”) de que “todo lo relacionado con nosotros mismos que nos resulta agradable, por una asociación de ideas e impresiones, nos proporciona orgullo, así como todo lo desagradable, nos produce vergüenza”. Poco más adelante realizará algunas matizaciones menores (lo agradable es lo que produce placer y lo desagradable dolor, y la relación debe ser distintiva o poco común, claramente discernible, de suficiente duración y alineadas con la costumbre o una regla general), pero la idea subyacente del funcionamiento de la psique humana que vemos que está construyendo ante nuestros ojos es la de un mecanismo ciego en el que no hay espacio (como confirmaremos más adelante) para conceptos tradicionales como voluntad o albedrío. Las ideas se suceden unas a otras en función de cómo se percibieron originalmente, y el grado de fuerza con que se presentan ante nuestra conciencia es a su vez determinado por las circunstancias externas sobre las que tenemos muy poco control. Finalmente, comprueba la validez del principio enunciado revisando cómo la doble relación de impresiones e ideas da lugar al surgimiento de las emociones de orgullo y vergüenza ante la posesión de aspectos del carácter considerados virtuosos o viciosos (sin entrar aún en el detalle de cómo identificar en qué consisten éstos aspectos, pues a ello dedicará el tercer libro del tratado), ante la asociación con lo que podemos considerar bello o deforme, la posesión de ventajas o desventajas externas y (muy significativo), de riquezas o ausencia de las mismas, explicando finalmente el amor a la fama en términos del orgullo vicario o indirecto que nos permite sentir.

Es en esta última sección (2.1.11) en la que Hume introduce su concepto de simpatía, que tanta importancia va a tener en el desarrollo de las aplicaciones morales de su sistema. En sus propias palabras

No hay cualidad de la naturaleza humana más llamativa, tanto en sí misma como en sus consecuencias, como la propensión que tenemos a simpatizar con otros, y a recibir por comunicación sus inclinaciones y sentimientos, independientemente de lo

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

diferentes, e incluso contrarios a los nuestros que éstos sean. Esto es evidente no solamente en los niños, que implícitamente aceptan cualquier opinión que se les propone, sino también en hombres del mayor juicio y entendimiento, que encuentran muy difícil seguir sus propias razones o inclinaciones si están en oposición con las de sus amigos y compañeros diarios⁶⁵.

Así, la simpatía es esa tendencia de nuestra naturaleza (por ello, ni aprendida ni renunciable⁶⁶) que nos impulsa a participar del estado anímico de nuestro prójimo, que nos lleva a buscar su aprobación (pues esa aprobación, sentida vicariamente, despertará en nosotros los mismos sentimientos placenteros que en el aprobador) y que por ello va a estar en el origen de la fundamentación del comportamiento moral que va a proponer en el libro 3.

Pero antes de poder discutir sobre cómo debemos obrar y por qué, Hume necesita terminar de convencernos del funcionamiento de nuestras emociones, centrales como estamos viendo en su argumentación. Tras haber completado la primera parte de este segundo libro con un estudio del orgullo y la humildad en los animales (ya había comentado en la sección 16 de la tercera parte del primer libro el funcionamiento de la razón en ellos, que para Hume es igual a la de los humanos en género y grado, por lo que no es extraño que sostenga ahora que las bestias tienen la misma capacidad de sentir estas emociones que nosotros, siguiendo los mismos principios y derivados de las mismas causas), pasa en la segunda parte a estudiar las emociones del odio y el amor, presentando los paralelismos entre éstos y las emociones antes analizadas. Así, el objeto común al odio y el amor es otro ser pensante distinto de nosotros mismos (el amor a uno mismo pertenece para el autor a otra categoría, incorrectamente nombrada), pues sólo si somos capaces de asignar intenciones a un agente podemos sentir hacia él estas pasiones.

Sin embargo, debemos recapitular un momento sobre la posible inconsistencia de la necesidad de ésta agencia en el objeto de nuestras propias emociones: para que el amor o el odio tengan sentido, para que podamos distinguirlos de una sensación de insatisfacción abstracta sobre el funcionamiento del conjunto del universo debemos convencernos a nosotros mismos de la posibilidad del objeto de nuestra emoción de haber actuado de otra manera. A la hora de explicarnos a nosotros mismos lo que sentimos reconocemos la evidente necesidad de poder asignar de forma inteligible una responsabilidad moral, de reconocer que estaba en manos de la persona que tenemos enfrente el haber actuado de forma distinta. En ausencia de ésta, nuestras propias valoraciones hacia esos terceros intervinientes en nuestros asuntos carecerían de sentido. Esa asignación de responsabilidad es la que llevada al extremo, se manifiesta en los casos en que la justicia militar (que es a la justicia como la música militar es a la música sin más) arresta a la cabra que actúa como mascota del regimiento o al fusil que al dispararse causó un accidente evidentemente inintencionado, pero que sin la participación de una agencia, por ficticia que resulte, tiene el agravante de resultarnos ininteligible, de enfrentarnos a la definitiva falta de sentido de un universo mecánico. Cuanto más, podemos confesarnos, necesitamos imaginarnos esa misma responsabilidad moral (que requiere de la posibilidad lógica de haber obrado de diferente manera) en nosotros mismos para que los juicios morales, para que la valoración axiológica de nuestros propios actos, tenga sentido.

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

En cuanto a la cualidad que determinará el que el sentimiento sea ese amor o ese odio al que hace referencia Hume, se trata de la misma que, aplicada a nosotros mismos, determinaba que sintiésemos orgullo o vergüenza: el que nos resulte útil, agradable o placentero. Finalmente, el mecanismo que hace surgir estas emociones de odio u amor es también el mismo que ya había analizado, la doble asociación de ideas e impresiones que se refuerzan mutuamente, como se encarga de demostrar en ocho “experimentos”⁶⁷ cuyo carácter abstracto, circular y alejado de toda verificación sensorial nos debería obligar a revisar la etiqueta de abanderado del empirismo que hasta ahora veníamos asociando con Hume.

Experimentos mentales al margen, podemos adivinar que Hume es consciente de los problemas de su planteamiento por la forma en que lo desarrolla laboriosamente en el resto de la parte 2 del libro 2, aplicándolo a las diferentes formas de amor y odio que experimentamos: el amor a la familia y amigos (sección 4), la estima a los ricos y poderosos (secc. 5), la benevolencia o ira (secc. 6), la compasión (secc. 7), la malicia y la envidia (secc. 8), el respeto y el desprecio (secc. 10), la pasión amorosa entre los sexos (secc. 11) y finalmente a los animales (secc. 12). ¿Cómo de exitoso resulta ese intento de convencimiento? Cabe decir que con la perspectiva de tres siglos y medio, y a pesar del enfoque claramente humeano de algunas de las corrientes de la psicología actual, muchos de sus argumentos nos parecen *ad hoc*, y más de una de sus conclusiones identificamos un *non sequitur* que describe la realidad social específica de la Inglaterra (y Escocia) de la época pretendiendo presentarse como un universal humano. Veamos en detalle los ejemplos más conspicuos.

Como dijimos, la sección 4 aplica los principios antes enunciados al amor a la familia y amigos. En la base de dicho amor identifica en primer lugar el parentesco (cualidad que subyace al amor paterno y filial, y que va disminuyendo para abarcar al resto de la familia, la ciudad y la patria), pero también el efecto positivo en nuestra mente siempre necesitada de distracciones de la compañía de otros como nosotros, que se ve fortalecido por la extensión en el tiempo de la relación. Ambos principios (parentesco y beneficios intrínsecos de la compañía de nuestros semejantes) fortalecen la simpatía (que ya vimos que es general e innata) mediante la relación, familiaridad y parecido, dando más vivacidad a las ideas que se forman a partir de las impresiones que desatan. Hasta aquí hay poco que objetar, aunque fenomenológicamente nos sintamos demasiado cerca de la superficie de los sentimientos que se pretende explicar (hay casos más complicados que quedan sin explorar, como el hijo problemático, opuesto en todo a sus padres a los que no da ninguna satisfacción, y que sin embargo le quieren; el hijo adoptado; los amigos con los que se compete; los amigos que se aprovechan hasta agotar emocionalmente a sus relaciones; y no digamos ya la caterva de sentimientos no necesariamente conscientes que mucho más tarde Freud achacaría a las relaciones tanto intrafamiliares como de amistad). Sin embargo, hacia el final de la sección, Hume pretende culminar su argumentación ilustrándola con el caso de la madre que se vuelve a casar tras perder a su pareja, perdiendo necesariamente el afecto de sus hijos, cosa que no ocurre cuando es el padre el que se ve en la misma tesitura. La explicación que ofrece para semejante asimetría (y que debe ilustrar con claridad los principios que viene mostrando) es que en el caso de la madre, las ideas despertadas por su presencia (o reflexivamente, por pensar en ella) se diluyen y no generan ideas positivas respecto a nosotros mismos, ya que la nueva familia en que la situamos hace que sólo podamos concebir una fracción de su amor retornando a nosotros. En el caso del padre, sin embargo, al pensar en él tenemos dificultades en “diluir” su

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

afecto, ya que hay una asimetría que había notado antes en la asociación de una “idea mayor” con otra “menor”. Por eso no asociamos inmediatamente la figura paterna a su nueva familia, y las emociones que proyectamos en él vuelven a nosotros íntegramente, de modo que nuestro amor por él no se ve disminuido por haberse vuelto a casar y haber formado una nueva familia. Antes que absorbido por dicha nueva familia le seguimos viendo como cabeza (asimétrica) de una unidad familiar a la que nosotros mismos pertenecemos. Si bien puede tener sentido en una estructura social fuertemente patriarcal como la inglesa en tiempos de Hume, desde la perspectiva de un principio humano universal es, como dijimos, un *non sequitur*. Y uno especialmente fácil de explicar, si recordamos que el propio Hume nos relata que tras la muerte de su padre cuando él era aún un niño su madre, lady Katherine Falconer, “no se volvió a casar, a pesar de ser joven y hermosa, prefiriendo dedicarse al cuidado de sus hijos”. Es humano dar sentido a los elementos de la propia biografía de forma que se entiendan bajo la luz más positiva posible, pero intentar extraer de ese sentido principios aplicables universalmente suele dar lugar a enunciados poco defensibles.

Si centramos ahora nuestra atención en la sección 5, “de nuestra estima por los ricos y poderosos”, vemos que Hume nos presenta tres causas diferentes para “la satisfacción que hallamos en las riquezas de otros, y la estima en que tenemos a sus dueños”: el agrado que nos causa la mera contemplación (o consideración) de los objetos que poseen; la expectativa de las ventajas que nos pueden conceder desde su posición de mayor poder e influencia; y finalmente la mera simpatía que nos hace participar en la satisfacción de la gente que tenemos cerca (satisfacción que Hume asume que los ricos y poderosos disfrutaban en mayor medida que el común de los mortales), que sería la más fuerte y potente de las tres causas. No sólo para los espectadores, sino para el propio hombre que disfruta de ese poder y esas riquezas, que percibe la admiración y el contento de sus semejantes, lo que a su vez refuerza su propio placer en dicho disfrute, en un juego de espejos que podríamos seguir en numerosas iteraciones. No parece ocurrírsele a Hume que esa estima requiere de una estructura social idílica que posiblemente no haya existido nunca. Que en toda evaluación/ consideración de las personas “ricas y famosas” hay un componente de envidia (emoción que analiza más adelante, pero que confina a las personas aproximadamente de nuestra misma condición social, por lo que no resultaría de aplicación), de injusticia por el bienestar a menudo no merecido (cuando no directamente apropiado mediante medios poco éticos) y, utilizando un término no por anacrónico menos preciso, de resentimiento de clase.

Podríamos seguir (la sección dedicada al amor entre los sexos representa al mismo de una forma tan descafeinada que ha nos obliga a pensar que o bien la pasión amorosa era muy diferente en el S XVIII de lo que es ahora –hipótesis no enteramente descartable- o Hume habla de oídas y leídas de un sentimiento que nunca ha experimentado de primera mano), pero con lo hasta ahora expuesto basta para el argumento que venimos sosteniendo: la apelación al método experimental del título del tratado es espuria, por cuanto el escepticismo de Hume le impide conceder validez a dicho método cabalmente entendido, y en ninguna parte de la obra esa falta de fe se nota tanto como en la dedicada al análisis de las emociones humanas, en las que el autor ni sabe cómo ni parece realmente esforzarse en ir más allá de sus propias experiencias emocionales (experiencias que hoy nos parecen considerablemente limitadas) como exigiría una aplicación consistente del método experimental, con su aspiración de universalidad y su formulación cuidadosa de hipótesis verificables empíricamente. Sin

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

embargo esa aplicación antes estética (para mantener las apariencias) que cabal (movida por una verdadera curiosidad por alcanzar conclusiones, aún si éstas terminan por ser diferentes de las ideas preconcebidas del autor), y la comprensión limitada y localista de las emociones derivada de ella va a establecer los cimientos sobre los que el escocés va a edificar su sistema moral (y esa aplicación va a marcar indeleblemente la forma de dicho sistema, limitando su aplicabilidad precisamente en la forma que las actuales crisis de nuestro sistema socioeconómico, heredero directo de esa moral, deja tan al descubierto).

Pero antes de poder describir en detalle ese sistema debemos acompañar a Hume en el desarrollo de su comprensión del hombre, pues es sobre las premisas de esa comprensión sobre las que desarrollará el mismo. Y dicho desarrollo se completa en la parte II del libro 2, dedicada a la voluntad y las pasiones directas. Hume comienza por declarar su interés en ahorrarse disquisiciones metafísicas que a su juicio no iban a llevarle a ninguna parte:

De todos los efectos inmediatos del dolor y el placer, no hay ninguno más notable que la voluntad; aunque propiamente hablando no sea una de las pasiones, puesto que la plena comprensión de su naturaleza y propiedades es necesaria para la explicación de las mismas, lo haremos aquí objeto de nuestra investigación. Deseo que se observe que por *voluntad* no quiero decir otra cosa que *la impresión interna que sentimos y de la que somos conscientes cuando, con conocimiento, damos inicio a un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente*. Esta impresión, como las precedentes de orgullo y humildad, amor y odio, es imposible de definir, y resulta innecesario describirla más, razón por la que nos ahorraremos todas las definiciones y distinciones con las que los filósofos antes causan perplejidad que aclaran la cuestión⁶⁸.

A partir de esta descripción, no es sorprendente que adopte la concepción de Locke que tuvimos ocasión de citar sobre la inconveniencia de atribuir libertad a tal facultad de la mente: la voluntad no es ningún caso libre, y la persona, a la que en su conjunto puede aplicársele con sentido ese adjetivo, lo será o no en función de que actúe movida por alguna compulsión externa o no. En cuanto a lo que se determine a hacer o a pensar, estará sometido a las leyes descritas en los apartados anteriores (conforme a la cita que vimos) y será enteramente fruto de la necesidad. En la sección 2 revisa por qué la gente se engaña creyendo en esa pretendida libertad de la voluntad, y distingue tres motivos: una vez ejecutado un acto, en ausencia de circunstancias que nos hubiesen obligado tenemos la certeza de poder haber elegido de forma distinta a como lo hicimos; en el momento de su ejecución apreciamos igualmente esa falta de restricciones; finalmente, por motivos fundamentalmente religiosos se ha venido manteniendo que es necesario considerar al hombre libre, ya que si todas sus acciones estuvieran derivadas de una necesidad constante no habría cómo hacer a nadie responsable de las mismas, y perdería su sentido el concepto de responsabilidad moral. Su respuesta es que en el primer caso la gente confunde la libertad de espontaneidad con libertad de indiferencia: la primera, consistente en no estar obligado por causas externas que limiten o impidan nuestra acción (su opuesto sería ser forzado o violentado, por lo que en ausencia de dicha fuerza o violencia se da efectivamente dicha libertad), es real. La segunda, tradicionalmente entendida como “negación de causa o necesidad”, y que requeriría de una voluntad capaz de determinarse a sí misma, es la que Hume rechaza como una fantasía. En cuanto al segundo motivo, la

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

experiencia intuitiva en el momento de actuar de decidir libremente, de poder evaluar las razones a favor y en contra de cada curso de acción sin que dichas razones determinen definitivamente lo que vamos a hacer, para Hume se trata igualmente de una ilusión. El razonamiento para denunciar esa ilusión es extraordinariamente sutil, por lo que merece ser citado con cierta extensión:

La necesidad de cualquier acción, sea de la materia o de la mente, no es propiamente una cualidad del agente, sino de cualquier ser pensante o inteligente que considera la acción, y consiste en la determinación de su pensamiento para inferir su existencia de algún objeto precedente: la libertad o azar, por otra parte, no es nada más que la ausencia de esa determinación, y un cierta soltura, que sentimos al pasar o no de la idea de uno a la del otro [*N. del T. es decir, al pasar de la idea de la acción a la del objeto precedente, que en el caso de necesidad están indisolublemente ligadas en la mente de cualquier espectador, mientras que en el de libertad así entendida permite esa "soltura"*]. Así podemos observar que aunque al reflexionar sobre las acciones humanas rara vez sentimos esa soltura o indiferencia, muy a menudo ocurre que al ejecutar las propias acciones somos sensibles de algo así: y como todos los objetos relacionados o parecidos fácilmente se confunden unos con otros, esto se ha empleado como demostración, o incluso como prueba intuitiva de la libertad humana⁶⁹

Desde esa perspectiva, la libertad es una percepción equivocada del agente que ejecuta la acción, pero un espectador externo es capaz de darse cuenta (como mostrábamos en una cita anterior) de la necesidad inherente en dicha acción, que con la adecuada información podría haber sido predicha igual que son predichos los caminos de los planetas o las fechas de los eclipses⁷⁰. Cada lector debe decidir por sí mismo cómo de convincente le resulta esta crítica al concepto tradicional de libertad humana, si bien al final de esta parte del estudio dedicaremos espacio adicional para resumir la fortuna que ha tenido el planteamiento humeano, especialmente la forma en que ha sido recogido por psicólogos evolucionistas y filósofos de la mente. Baste aquí apuntar que Hume no aclara (ni tiene desde su posición general de escepticismo cómo aclarar, pues se enfrentaría con el espinoso problema del criterio último de verdad, desde ése sistema irresoluble) por qué la perspectiva del espectador debe considerarse epistemológicamente superior a la del agente, debiendo considerar que éste es víctima de una ilusión mientras aquél puede discernir las causas últimas que al propio agente se le escapan. Tres siglos después el registro de éxitos de las "ciencias humanas" en predecir los comportamientos tanto de los individuos como de los colectivos no puede considerarse, en todo caso, muy brillante.

Vale la pena, por último, detenernos en la respuesta del escocés al tercer motivo por el que está tan extendida la (para él errónea) creencia en la libertad, el que mantiene que reconocer que se trata una ficción pone en riesgo la justificación de toda la moral y toda religión, al desaparecer el concepto de responsabilidad, pues ¿cómo se puede hacer a alguien responsable de lo que no tiene cómo haber sido de otra manera? Como hace con el motivo anterior, Hume no tanto contesta a la opinión presentada como desarrolla su visión alternativa, dándole la vuelta al argumento. Para ello, empieza por denunciar la justificación del motivo como no relevante para la discusión: el que ponga o no en peligro la religión

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

(prescinde en lo que sigue de la posibilidad de una moral laica) no debería utilizarse como criterio de validez de ninguna idea, al margen de su consideración a la luz de la razón, y es bajo este enfoque como el argumento muestra sus debilidades. Si efectivamente no hubiese ninguna conexión necesaria entre el carácter y las inclinaciones de una persona y sus actos éstos serían a todos los efectos derivados del puro azar, y no serían por ello ni punibles ni dignos de recompensa. De hecho, nos señala, el código penal reconoce el caso extremo de ausencia de esta conexión en el loco, que está por ello exento de castigo (como lo estaría también el autor de un acto que tenga como consecuencia graves daños a otros que él ni conocía ni tenía cómo prever), e incluso reconoce como atenuante de un delito el que la persona haya actuado impulsivamente y de forma contraria a su carácter (recogido en la figura moderna de la enajenación mental transitoria), pues es éste carácter el que se busca corregir, y por ello se premian o castigan de forma más severa las acciones que resultan más coherentes con el mismo. Más aún, el concepto de premio o castigo quedaría sin efecto si no pudiera contribuir a la formación de las decisiones de actuación que queremos alentar o desalentar, por lo que Hume entiende que el legislador (sea divino o humano) reconoce implícitamente la conexión entre las causas de nuestra conducta y las acciones en que se expresa ésta, ya que de no hacerlo la imposición de penas o recompensas sería un acto inexplicable (ya que para Hume el sentido de hacer públicas las consecuencias –positivas o negativas- de cierto tipo de actos es convertir esa publicidad en causa de que los mismos se lleven o dejen de llevarse a cabo). Pero es difícil escapar a la impresión de que Hume está atacando a un “hombre de paja” para evitar discutir la verdadera cuestión, como antes y después de él han hecho muchos defensores del determinismo⁷¹. Según las tesis compatibilistas (entre cuyos proponentes hemos visto que estaba el propio Hume), para que exista responsabilidad moral es suficiente con la libertad de espontaneidad, que es a su vez compatible con el determinismo. Es desde el incompatibilismo⁷² (la tesis que implícitamente está denunciando el escocés), desde donde se considera efectivamente necesaria la libertad de indiferencia para que nos podamos considerar moralmente responsables, y es esa libertad de indiferencia, como bien supo ver el autor del Tratado, la que resulta incompatible con el determinismo que él propugnaba. Pero no está claro que creer en la libertad de indiferencia requiera negar tan radicalmente la relación entre carácter, intereses, inclinaciones y actos como para igualar los actos libres con actos enteramente aleatorios. Además, como él mismo ha sostenido al inicio de la sección que comentamos, las consecuencias que se deriven de una reflexión filosófica no deberían torcer nuestra evaluación de la plausibilidad de la misma:

No hay método de razonamiento más común, y aún así más deleznable, que intentar refutar una hipótesis en un debate filosófico con el pretexto de sus peligrosas consecuencias para la religión y la moralidad⁷³

Sin embargo, tras haber aplicado ese criterio para desautorizar el argumento de los posibles efectos perniciosos del determinismo (cuyos proponentes, además, provienen del ámbito de la religión, “muy innecesariamente interesados en esta cuestión”), eso es exactamente lo que hace el autor, utilizando el pretexto de las “peligrosas consecuencias para la religión y la moralidad” para restar credibilidad a la posición incompatibilista, posición que además creemos que caricaturiza de forma poco honesta. Hemos visto que el determinismo de Hume tiene precedentes claros en alguno de sus maestros, así como en algunos de los autores clásicos que tanto le influyeron (es una de las constantes de la escuela estoica, a la que de

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

forma más o menos laxa podemos adscribir tanto a Cicerón⁷⁴ como a Virgilio⁷⁵, que tan poderosamente capturaron su atención desde los días previos a su crisis nerviosa) y tendremos ocasión de extendernos en sus consecuencias para su sistema moral cuando analicemos el libro 3, por lo que deberá bastar en este momento con este breve apunte de algunas de las debilidades en la forma en que lo defiende.

Antes de llegar a ese punto debemos entender la forma en que, según Hume, los diferentes motivos influyen en esa voluntad que la mayoría entiende erróneamente como libre, aspecto al que dedica la archiconocida sección 3 del libro 2. Las dos tesis principales de dicha sección son la impotencia de la razón para dirigir nuestras acciones, y la imposibilidad de que dicha razón pueda oponerse a los sentimientos en la dirección de la voluntad, por lo que “es, y debe ser, la esclava de las pasiones, y no puede nunca procurar ningún otro oficio que el de servir las y obedecerlas”⁷⁶. La primera tesis se soporta en la forma que tiene Hume de entender la razón o entendimiento, que “se ejercita de dos maneras, según juzgue por demostración o probabilidad, según trate de la relación abstracta de nuestras ideas o de esas relaciones entre objetos de las que la experiencia sólo nos da información”. Reducido por ello a la manipulación y comparación de entidades mentales, el entendimiento no tiene cómo movernos a obrar, pues toda acción para Hume se origina por “la previsión de un dolor o un placer de algún objeto, que nos hace sentir la consecuente emoción de aversión o propensión y nos lleva a evitar o a procurarnos aquello que nos cause esa incomodidad o satisfacción”. La única razón que contempla por ello el escocés es lo que hoy llamaríamos “razón instrumental”, a la que se puede aplicar lo que dice de la mecánica, “el arte de regular los movimientos de los cuerpos *para alcanzar algún fin o propósito que hemos diseñado*”. Sobre el tipo de facultad mental que determina esos fines o propósitos por el momento Hume no tiene nada que decir. Aunque al menos, matizando la cita de Hobbes que ya vimos en la que declaraba la imposibilidad de realizar actos voluntarios contrarios a la razón, esa razón puede juzgar en ciertos casos limitados sobre la coherencia de nuestras emociones:

...solo hay dos sentidos en que cualquier afecto puede llamarse contrario a la razón. *Primero*, cuando una pasión como la esperanza o el miedo, la pena o la alegría, la desesperanza o la seguridad, están fundadas en la suposición de la existencia de objetos que realmente no existen. *Segundo*, cuando al ejercitar una pasión en la correspondiente acción elegimos medios insuficientes para el fin diseñado y nos engañamos a nosotros mismos en nuestro juicio sobre causas y efectos⁷⁷

Pero estas dos aparentemente menores cualificaciones son una auténtica bomba de relojería colocada debajo del irracionalismo hobbesiano. Recordemos que Hume suscribe un escepticismo en cuanto a lo que podemos o no podemos conocer que le recomienda suspender sistemáticamente el juicio sobre lo realmente existente. Adicionalmente, en los apartados anteriores sobre el amor y el odio ha tenido amplia ocasión de argumentar cómo estas emociones nublan nuestra capacidad de juicio y sesgan nuestras evaluaciones, haciéndonos considerar bueno en todos sus aspectos lo que nos resulta conveniente en alguno, y un pensador agudo como Hume no dejaría de advertir que igual que nuestras evaluaciones respecto a las cualidades positivas o negativas de un objeto se ven alteradas por nuestros sentimientos hacia él, nuestras evaluaciones sobre la dificultad o viabilidad de los medios para la consecución de un fin que nos es querido se verán igualmente alteradas, dando

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

lugar a un “juicio sobre causas y efectos” erróneo. Aunque en su aplicación de las consecuencias de esta primacía de las emociones sobre la razón a la hora de deducir el sistema moral más conveniente veremos que tiende a olvidar estas consideraciones, las recordaremos en su momento por las importantes matizaciones que nos permiten introducir.

En lo que queda del libro 2 Hume refuerza el determinismo global de su sistema detallando los mecanismos que explican la fuerza relativa de las diferentes emociones, y la forma en que las pasiones “calmadas” acaban pudiendo influir en el comportamiento con más intensidad que las más violentas, por ejemplo, la cercanía o lejanía del objeto perseguido, la presencia de pasiones contrarias que las exciten, la incertidumbre que avive nuestra atención hacia su objeto, la costumbre y finalmente la contigüidad o lejanía tanto en el tiempo como en el espacio. Una vez explicada la intensidad con que se presentan ante nuestra conciencia las diferentes emociones, Hume pasa a estudiar en más detalle las que hasta ahora había dejado pendientes, las que había llamado pasiones directas. Para ello nos recuerda que estas pasiones surgen directamente de las impresiones de posible placer o dolor que despiertan ciertos objetos en nosotros. Esas impresiones nos causan deseo o aversión (las primeras pasiones directas), en función de la certeza o incertidumbre de su consecución nos causarán esperanza o desesperación, y una vez conseguidos nos producirán felicidad o contento, o por el contrario pena, lo que agota el catálogo de esas pasiones directas, cuya ligazón a los objetos o estados del mundo es tan inamovible como la que el autor se ha preocupado de exponer en las secciones anteriores.

Con ello se completa un vaciamiento de la idea del sujeto como agente o causa eficiente de la dirección que va tomando su propia vida que vimos había empezado con Hobbes. Ni nuestra voluntad es libre, ni nuestra vida mental es en modo alguno algo de lo que podamos sentirnos responsables, al tratarse de una concatenación de respuestas necesarias a los estímulos que la realidad externa (una realidad externa cuyo fundamento último está más allá de nuestras posibilidades de aprehensión, por lo que la postura más razonable ante la misma es de cauto escepticismo) nos va presentando. La razón es capaz en todo caso, mediante comparaciones de ideas, de aconsejarnos los medios más adecuados para alcanzar fines que nos vienen necesariamente impuestos desde fuera, y sobre cuya determinación no tenemos nada que decir (no hay ninguna instancia independiente de la mente que pueda evaluar fines últimos alternativos y decidir ¿en base a qué criterio iba a hacerlo? cuáles resulta mejor perseguir). De hecho, como Hume se ha encargado de recordarnos en los puntos clave del *Tratado*, los animales disfrutaban de una capacidad de razonar (de determinar y poner en práctica los medios más adecuados para conseguir los fines que la naturaleza les ha marcado), de sentir emociones y de aplicar su voluntad en todo análoga a la nuestra, por lo que nuestras supuestas facultades superiores son más bien el fruto de una perspectiva distorsionada que nos lleva a creer en una complejidad y sofisticación que realmente no existen. Hasta ahora ni la epistemología ni la antropología son demasiado originales, y en el segundo capítulo hemos encontrado precedentes claros de cada una de las posiciones que Hume adopta. Pero, además de una síntesis extraordinariamente brillante e internamente coherente (con las salvedades menores que hemos venido identificando) de esas doctrinas preexistentes, el escocés va a extraer de ellas como corolario un sistema moral que, vía su incorporación a un nuevo tipo de disciplinas orientadas a guiar la estructura social, va a erigirse como directriz dominante en la forma en

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

que todavía hoy vivimos⁷⁸. Es al análisis del tercer libro del *Tratado*, “de la moral”, al que volvemos pues nuestra atención.

Lo primero que nos llama la atención en este tercer libro es la distribución de sus tres partes. Tras dedicar unas pocas páginas (de la 455 a la 476 en la edición de Selby-Bigge) al vicio y la virtud “en general” en la parte primera, que se completan con otra extensión modesta (páginas 574 a la 635 en la misma edición) en la tercera, dedicada a las “otras” virtudes y vicios, el grueso de la obra (la parte segunda) se centra en el análisis de la justicia y la injusticia, que evidentemente constituyen para Hume la esencia de la moral. Se trata además de una justicia muy específica, al ocuparse principalmente de las relaciones de propiedad, y de cómo la sociedad (y la lealtad que debemos a la misma) se justifican por la salvaguarda que otorgan a estas relaciones de propiedad. En este sentido, Hume es una figura clave en el desarrollo de ese “individualismo posesivo” al que hacíamos referencia en un capítulo anterior, y tendremos ocasión de ocuparnos con más detalle de los orígenes y consecuencias de esta visión más adelante.

Pero antes de llegar a ese núcleo central el autor nos tiene que exponer la justificación última de los preceptos morales, a lo que dedica la breve primera parte del libro. Para ello Hume abre la partida con un gambito que vimos podía considerarse estándar para la época, y que se sigue necesariamente de la antropología a la que se ha adherido hasta el momento: no es la razón, sino un “sentido moral” específico el que nos permite distinguir los actos virtuosos de los viciosos. Puesto que semejante posición choca (como el propio autor tuvo ocasión de recordarnos en la última sección del segundo libro) con la concepción dominante, según la cual es el uso de la razón y la comparación de ideas entre sí (siendo las ideas esas percepciones más tenues, en contraste con las impresiones que afectan directamente a los sentidos) el mecanismo que utilizamos para determinar el carácter virtuoso o no de cada acción, Hume necesita volver a elaborar su argumento para vencer esa opinión mayoritaria. En esta recapitulación el argumento toma dos formas, una antropológica y la otra epistemológica. Desde el punto de vista antropológico, sabemos que el objetivo de la moral (que no deja de ser una parte de la filosofía práctica) es movernos a obrar de ciertas maneras (que denominamos “virtuosas”) y evitar que obremos de otras. Pero ya vimos que la voluntad humana está constituida de tal manera que la comparación de ideas (que es lo único que nos permite hacer la facultad del entendimiento, en lo que consiste la aplicación de la razón) es incapaz de influir en nuestro comportamiento, por lo que la moral no puede derivarse de la razón. Desde el punto de vista epistemológico la razón nos permite el descubrimiento de la “verdad o la falsedad”, que consisten en “el acuerdo o desacuerdo bien con *verdaderas* relaciones entre ideas, bien con la *verdadera* existencia o estado de cosas”. Aquello que no puede estar de acuerdo ni en desacuerdo con estados de cosas no puede ser verdadero ni falso, y por ello no es ni contrario ni conforme a la razón:

Ahora, es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones no son susceptibles de ese acuerdo o desacuerdo; siendo hechos originales y realidades completas en sí mismos, por no implicar referencias a otras pasiones, voliciones y acciones⁷⁹

Como ya mencionamos al analizar las primeras formulaciones de esta teoría emotivista de la moral, en su origen epistémico se encuentra una concepción del lenguaje como

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

representación del mundo, o más bien de cierta parte del mundo, aquella parte accesible a nuestros sentidos. Si el lenguaje sólo puede representar (establecer una relación biunívoca con) los objetos materiales, y la razón está formada por el conjunto de reglas de consistencia interna que aplicamos al lenguaje para asegurar dicha biunivocidad (o sea, para que desempeñe bien ese papel de representación de la realidad material), está claro que la valoración, sea moral o estética, de los objetos y actos no es como tal representable, y no cae por ello bajo el dominio de la razón (no le son aplicables ese conjunto de reglas). Pero como mencionábamos al revisar la primera formulación de este tipo de emotivismo en el libro segundo, no parece ocurrírsele a Hume que puede haber otras definiciones más amplias de razón, que permitan incluir tanto el gobierno de las propias emociones⁸⁰ como la determinación de fines últimos, la apreciación estética o la identificación de cursos de acción bajo criterios de adecuación a las normas generales que uno mismo se ha dado⁸¹. Nos basta por ahora con apuntar que las dos formulaciones del argumento se necesitan mutuamente para funcionar: sólo la razón entendida de esa forma restrictiva puede considerarse incapaz de mover a las personas a actuar, sólo una psicología que entiende exclusivamente a los sentimientos como fuente última de la acción (y aún más, sentimientos sobre los que no podemos ejercer ningún tipo de control y que surgen automáticamente en respuesta a determinados estímulos externos) justifica una concepción del entendimiento como limitado a lo que nuestros sentidos nos presentan del mundo externo, y excluye del campo de lo que podemos conocer “racionalmente” (lo que podemos codificar mediante el lenguaje) a las emociones y a los valores que se consideran derivados de las mismas. El momento en que reconociésemos que nos podemos considerar aunque sea parcialmente responsables de algunos de nuestros sentimientos, de suprimirlos en origen o de desarrollarlos y fortalecerlos, deberíamos formular una teoría sobre un tipo de razón (o como queramos llamar a esa facultad de nuestro entendimiento) capaz de ejercer su control sobre las emociones, razón cuyos mecanismos pasarían a ser objeto legítimo de conocimiento junto al resto de objetos del mundo, por su capacidad de influir en otras “pasiones, voliciones o acciones”, al haber dejado de ser “completas en sí mismos”. No es sin embargo ni esta razón (o como quiera llamarse a una facultad del entendimiento de la que los hombres se consideran capaces) ni este conocimiento los que ocupan de momento a Hume.

Para terminar de convencer al lector el escocés utiliza una táctica en la que ya hemos visto que su juventud no le impedía ser un consumado maestro, como es caricaturizar las posibles posiciones contrarias hasta hacerlas tanto indefendibles como (para sus seguidores) irreconocibles. En este caso malinterpreta a quienes tradicionalmente han defendido la evaluación moral de nuestras acciones como un trabajo de la razón asumiendo que para ellos la fuente de la inmoralidad es antes el error que el carácter vicioso o cruel de sus autores (algo que no está tan lejos de la posición Socrática, y a través de Platón y Aristóteles, del pensamiento tomista, y que en tiempos del propio Hume había sido mantenido por Wollaston⁸², que es específicamente contra quien Hume dirige sus razonamientos en esta parte del *Tratado*) y extrae de dicha consideración la consecuencia de que, al estar convencidos del carácter intrínseco de la virtud o su ausencia, se muestran indiferentes tanto a la actitud del agente como a las consecuencias del acto (según el escocés. “no habría diferencia si la cuestión afectase a una manzana o a un reino, o si el error fuese evitable o inevitable”). Exige por ello dos condiciones para justificar la consideración racionalista de la

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

virtud: en primer lugar, que se pudiera demostrar que “las relaciones de las que surgen las distinciones morales sean únicamente entre acciones internas y objetos externos”, para evitar que las distinciones morales se pudieran aplicar únicamente entre relaciones internas, por ello a nuestras ideas e imaginaciones con independencia de su efecto en el resto del universo⁸³, o por el contrario entre objetos externos, atribuyendo por ello cualidades morales a objetos inanimados, lo que representaría un evidente absurdo. Ya vimos que el escepticismo de Hume le impide aceptar la posibilidad de ese tipo de relaciones. Nuestro entendimiento tiene acceso a impresiones e ideas, en ningún caso a los posibles objetos de un hipotético mundo externo, y sobre las posibles relaciones entre ambos dominios sólo cabe especular ociosa e improductivamente.

Si esa primera condición ya le parece imposible de cumplir, más estricta aún es la segunda que demanda: no sería suficiente con encontrar la relación entre esas “acciones internas y objetos externos”, sino que habría que mostrar la conexión entre esa relación y la voluntad, y demostrar que esa conexión es tan esencial que en cualquier mente bien dispuesta deba tener lugar y ejercitar su influencia, aunque la diferencia entre esas mentes sea en otros aspectos inmensa e infinita (previamente ha hablado de la necesidad de que ligue tanto a las voluntades finitas de los hombres como la de la divinidad). Para que el discernimiento de una relación, como sería la relación de un objeto o acción con la cualidad objetiva de “ser bueno”, tuviese efectivamente la capacidad de movernos a obrar, y pudiera por ello fundarse racionalmente la moral basándose en el análisis y aclaración de ese tipo de relaciones, ese tipo de cualidad debería, en el momento de ser percibida por la mente, movernos de forma irresistible a obrar de determinada manera, con independencia de nuestras circunstancias, preferencias y resto de organización cognitiva⁸⁴. Ante la imposibilidad de encontrar cualidades con esa característica Hume extrae la lógica consecuencia de que las características morales no pueden en ningún caso ser objeto de conocimiento como puedan serlo el movimiento de los cuerpos extensos o el comportamiento de la luz. En palabras sorprendentemente parecidas a las que usaría un exponente de la filosofía analítica doscientos años más tarde⁸⁵, Hume concluye:

¿Puede haber alguna dificultad en probar que el vicio y la virtud no son cuestiones de hecho, cuya existencia podemos inferir mediante la razón? Tomemos cualquier acción considerada ruin: un asesinato premeditado, por ejemplo. Examinémosla bajo toda luz y veamos si podemos encontrar esa cuestión de hecho, realmente existente, que llamamos *vicio*. De cualquier forma que se tome, sólo encontramos ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No hay otra cuestión de hecho relevante al caso. El vicio enteramente se nos escapa, en cuanto consideremos el objeto. Nunca podremos encontrarlo, hasta que volvamos nuestra reflexión a nuestro propio pecho⁸⁶.

Lo que encontraremos allí es un sentimiento de desaprobación de forma similar a cómo encontramos la sensación de calor, o de color en un cuerpo (las impresiones secundarias de Locke que nosotros como espectadores construimos y que no podemos considerar intrínsecas al objeto). Ante semejante cúmulo de argumentos (como hemos comentado, pensamos que algunos más convincentes que otros), termina la sección con una de las declaraciones más famosas de la historia de la filosofía, en la que resume la ilegitimidad de extraer conclusiones

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

morales de las mencionadas “cuestiones de hecho”, de cómo las cosas sean en el mundo de los objetos materiales:

En cualquier sistema de moral con el que hasta ahora me haya encontrado, siempre he notado que el autor procede por un tiempo con la forma habitual de razonar, y establece la existencia de Dios o hace observaciones respecto a los asuntos humanos; cuando de repente me sorprende al hallar que en vez la usual conjunción de proposiciones mediante *es* y *no es* me encuentro con que no hay proposición que no esté conectada por un *debe* o *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero de las mayores consecuencias. Porque si este *debe* y *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que sea observado y explicado⁸⁷

Como se ha comentado hasta la saciedad, el paso de cómo las cosas son a cómo deban ser requiere de algún tipo de explicación. La explicación “tradicional” (aunque sea representada de forma en ocasiones torticera) le parece a Hume poco convincente, y por ello en la siguiente sección desarrolla una explicación alternativa, basada en la respuesta emocional (y por ello necesariamente subjetiva) que las acciones propias y ajenas despiertan en nosotros. Una vez admitido que no es posible descubrir las percepciones morales mediante la razón o la comparación de ideas, no hay más remedio que aceptar que se trata de impresiones o sentimientos, por lo que cabe preguntarse por su naturaleza y la forma en que operan en nosotros. La primera pregunta es despachada de forma sumaria, pues ya nos había dado bastantes indicaciones en las secciones anteriores: la virtud despierta en nosotros sensaciones agradables, mientras que la contemplación del vicio nos causa incomodidad, de forma que explicando por qué surgen estas emociones de atracción o repulsión habremos explicado el carácter virtuoso o vicioso de cualquier acción, aunque “no inferimos que un carácter sea virtuoso porque satisfaga, sino que al sentir que satisface de una manera particular, sentimos en efecto que es virtuoso”, siendo el caso análogo al de nuestros juicios referentes a la belleza, el gusto u otras sensaciones. Así pues, nos encontramos frente a un tipo de cualidad que despierta en nosotros un placer *particular* y diferenciado, de donde podemos deducir la existencia de un sentido específico para su percepción. Hutcheson había profundizado más en la necesidad de este sentido peculiarmente adaptado al discernimiento moral⁸⁸: de la misma forma que el oído está peculiarmente adaptado a distinguir las frecuencias y tonos de vibración en el aire que luego la mente se representa como distintos sonidos, o la vista a distinguir las diferencias en la longitud de onda de la luz, que luego nos representamos como diferentes colores, disponemos de un sentido peculiarmente adaptado para distinguir de entre las innumerables circunstancias en que se produce un hecho aquellas que contribuyen a dotarlo de su carácter moral, digno de aprobación o rechazo. Ya en las discusiones de los pensadores escépticos⁸⁹ a los que sabemos que Hume había estado expuesto es frecuente el uso del argumento de la posible insuficiencia de nuestros sentidos (¿por qué cinco? ¿quién nos asegura que la complejidad del mundo que nos rodea no necesitaría más bien de diez o doce para poderse percibir y comprender?), por lo que la idea de sentidos adicionales para proporcionarnos información sobre aspectos particulares de la realidad no les debía parecer a Hume y sus contemporáneos especialmente problemática.

¿Qué hay, entonces sobre la forma en que opera en nosotros este sentimiento? Hume no necesita contestar explícitamente este segundo aspecto de la pregunta que él mismo se hacía,

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

pues para el lector que haya estado siguiendo el argumento de la obra hasta aquí no es necesario repetir lo ya expuesto: desde el momento en que la virtud despierta en nosotros sensaciones placenteras, nuestra voluntad (si no está engañada respecto a la existencia real de su objeto o sobre los medios necesarios para alcanzarlo) no puede hacer otra cosa más que perseguirla, pues hemos visto que no es correcto asignarle una libertad más allá de la de elegir los medios que considere más adecuados para la consecución de unos fines sobre los que no tiene capacidad de decisión. Entendemos ahora el porqué de esa antropología que nos parecía innecesariamente restrictiva. Desde el momento en que la voluntad *debe* perseguir automáticamente lo que los sentidos le presentan como deseable (y todo lo placentero o agradable es automáticamente deseable) deja de ser problemática la normatividad de la virtud. Ya no es necesario postular unas inverosímiles “cualidades morales universales” que nos empujen a obrar de una determinada manera en el momento de ser percibidas, diluyéndose, por recuperar el argumento del mismo nombre de Mackie, la “extrañeza” de esos “hechos morales”. La moralidad o inmoralidad es una cualidad secundaria más, como el color o el sonido, construida por nuestra mente en base a su particular estructura interna, y que en función de lo agradable o desagradable que sean los matices del mundo que nos revelan nos empujará a obrar en un sentido o en otro, al igual que lo hace, de forma en absoluto excepcional y sin requerir de explicaciones adicionales, nuestra vista cuando intentamos leer con poca luz (nos empujará a levantarnos y encender un candil) o nuestro oído ante un ruido chirriante (nos moverá a taparnos los oídos). Sin embargo, igual que el argumentario escéptico de la época utilizaba la alteración de nuestras percepciones para atacar la idea de una realidad inmutable y cognoscible (el ejemplo tradicional era el de una persona con ictericia, que según la sabiduría de la época vería todo teñido de tonos amarillos) se podrá utilizar a partir de entonces la diferente valoración moral por las diferentes personas (y más aún por los diferentes grupos humanos) de los mismos hechos para cuestionar la idea de una moral universal, o necesariamente admisible por todas las criaturas racionales por el mero hecho de serlo.

Con semejante maniobra Hume cree haber resuelto el problema de la normatividad de los enunciados morales, aunque sea a través de su vaciamiento. Cabe por ello hablar antes de disolución que de resolución, ya que deja de ser necesario explicar por qué deberíamos (condicionalmente) cumplir los preceptos de algún sistema moral: sencillamente no tendremos más remedio que cumplirlos una vez seamos conscientes de su carácter virtuoso. Pero abre un problema que no ha hecho más que agrandarse desde entonces, el de la imposibilidad de adjudicar entre enunciados morales alternativos, o decidir qué sistema moral seguir de los varios que existen (a menudo incompatibles en sus demandas). Este problema se abre con toda su crudeza precisamente con Hume, pues sus precursores en la elaboración de la teoría del sentido moral eran, como vimos, profundamente religiosos, por lo que contaban en todo momento con un único sistema de referencia, expuesto en la Sagrada Escritura, y no se les planteaba la posibilidad de poder otorgar validez a sistemas distintos, o incluso de poder extraer de la misma Escritura interpretaciones opuestas, a pesar de tratarse de un texto tan imponente en su extensión como impreciso en su aplicación, por haber sido escrito en un periodo de la historia y una sociedad muy diferentes de las de sus lectores modernos, y del que ya existía en tiempos de Shaftesbury y Hutcheson una inmensa tradición exegética no siempre en armonía. En este sentido podemos aplicar a Hume el enunciado que Elizabeth

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

Anscombe aplicaba a Sidgwick sobre cómo, después de él, toda la filosofía moral en inglés resulta prácticamente indistinguible⁹⁰. Indudablemente, a partir del escocés el problema de la fundamentación va a pasar a un segundo plano, y la discusión va a pasar a centrarse en cómo determinar la validez de enunciados con frecuencia contradictorios. Podemos advertir en esta parte del *Treatise* un desplazamiento del foco de atención desde la epistemología (¿cómo puedo conocer, o al menos reconocer, lo bueno?) y la antropología (¿por qué debo comportarme bien?) como campos de fundamentación de la ética, hacia una comprensión de la misma de carácter más hermenéutico (¿cómo debemos entender, apelando a una red de significados preexistente e incuestionable, los enunciados éticos?). Como en toda hermenéutica, deja de ser suficiente la perspectiva individual (¿cómo me debo portar yo?), siendo necesario atender a la dimensión colectiva (¿cómo justifico mi comportamiento ante los demás? ¿cómo debo entender el comportamiento de los otros?).

De hecho este cambio de perspectiva va a llevar irremediabilmente asociado un cambio de los problemas que se plantea la reflexión ética. Si los clásicos, los padres de la iglesia, los escolásticos y los humanistas se cuestionaban cómo y por qué debemos obrar en un contexto individual (y acompañaban esta reflexión con la pregunta por la vida buena, que al final resulta ser la del hombre aislado y autosuficiente, y por el comportamiento virtuosos que necesariamente pasa por el control de las propias emociones y el logro de la *ataraxia* y la *apatheia*) a partir de Hume nos tendremos que cuestionar la clase de comunidad a la que pertenecemos, y cómo las premisas de esa comunidad favorecen unos determinados tipos de comportamientos en vez de otros, premisas que en todo caso quedarán fuera de la posibilidad de crítica racional.

Por supuesto Hume no saca de forma inmediata estas consecuencias de su sistema, y no declara inmediatamente un relativismo moral inasequible a todo intento de fundamentación universalista. Pero es significativo que el tipo de virtudes en que se va a fijar en lo que queda del tratado sean por un lado virtudes eminentemente sociales (basadas de forma explícita en la convención antes que en la naturaleza humana), y por otro sean un subconjunto comparativamente reducido de la panoplia de comportamientos de los que tradicionalmente venía ocupándose la filosofía práctica. Una preocupación en los pensadores de su época formativa a la que hemos estado atendiendo era la necesidad de la ética para contrarrestar la excesiva inclinación de las personas a perseguir el propio interés, y esta preocupación forma una parte predominante también del pensamiento de su coetáneo y amigo Adam Smith en la *Teoría de los sentimientos morales*. La forma que toma en Hume el tratamiento de esta cuestión empieza a perfilarse en la sección primera de la segunda parte del tercer libro pase a ocuparse de la justicia y la injusticia, empezará por aclarar que se trata de una virtud “artificial”, o surgida de “la educación y de las convenciones humanas”, ya que si la considerásemos una virtud natural nos veríamos obligados a razonar circularmente que las acciones justas son virtuosas por haber tenido como motivación su propia virtud⁹¹ (y que esa motivación es a su vez virtuosa por ser virtuosa la acción nacida de ella), puesto que ni su orientación hacia el interés público ni hacia el privado serían suficiente para explicarla. A la hora de justificarla entonces debe dar dos explicaciones: cómo, en primer lugar, se establecen las reglas de la justicia (mediante “el artificio de los hombres”) y cómo, en segundo lugar, se atribuye a la observancia de esas reglas el carácter de “belleza o deformidad moral”. Para dar respuesta al primer punto debe, además, superar la dificultad que supone el sesgo que todo

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

hombre siente hacia lo que le resulta más beneficioso a él, independientemente de las consecuencias que pueda tener para sus semejantes (y que le empujaría instintivamente al disfrute sin limitaciones de todos los frutos del trabajo tanto propio como ajeno):

El remedio, entonces, no se deriva de la *naturaleza*, sino del *artificio*; o hablando con mayor propiedad, la naturaleza proporciona un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que es irregular e incómodo en los afectos. Porque cuando los hombres, debido a su educación temprana en sociedad, se vuelven sensibles a las infinitas ventajas que se derivan de ella, y adquieren además una nueva afición a la compañía y la conversación; y cuando han observado que los principales disturbios a la sociedad surgen de esos bienes que llamamos externos por su soltura y fácil transición de una persona o otra; deben entonces buscar un remedio, poniendo esos bienes, tanto en cuanto sea posible, en la misma proporción que las fijas y constantes ventajas de mente y cuerpo. Ello no se puede hacer de otra manera que mediante un acuerdo en que entren todos los miembros de la sociedad para otorgar estabilidad a la posesión de esos bienes externos y dejar a cada uno el apacible disfrute de lo que pueda adquirir por su fortuna e industria⁹²

Hay en esta bucólica descripción del surgimiento del concepto de propiedad privada una paradoja de la que Hume era plenamente consciente⁹³: es una vez que disfrutan de los beneficios de la sociedad cuando los hombres se dan cuenta de las ventajas de renunciar a tomar por la fuerza los bienes ajenos, pero ¿cómo pueden disfrutar en primer lugar de esos beneficios partiendo de un estado de “todos contra todos” propiciado por la enajenación violenta de todo aquello que su deseo les señala? Como extrapolaría Weber al conjunto de las virtudes sociales, hay un razonamiento circular en imaginar que surgen del reconocimiento mutuo y la interiorización de la aprobación o el rechazo de nuestros semejantes, cuando esos semejantes y nosotros mismos debemos haber sido criados ya en un entorno de mutuo reconocimiento para dar importancia a esas señales.

Pero antes de pasar a la respuesta que da Hume a esa paradoja, conviene detenernos en el carácter claramente conservador y limitado de su concepción de la justicia, cuya principal utilidad, como podemos inferir de la cita previa, es la garantía de la paz social mediante el reconocimiento y aseguramiento de los derechos de propiedad. Para que no queden dudas al respecto, poco más adelante declarará:

La propiedad de un hombre es algún objeto relacionado con él. Esta relación no es natural, sino moral, al estar fundada en la justicia. Es muy ridículo, por ello, imaginar que podemos tener una idea de la propiedad sin comprender plenamente la naturaleza de la justicia, mostrando su origen en el artificio y el ingenio de los hombres. El origen de la justicia explica el de la propiedad. El mismo artificio da lugar a ambas⁹⁴.

Es importante también notar que en el primer párrafo de esta sección que citábamos aún se muestra algún resto de la idea original de justicia (en la que aún resuena el concepto de *dykaiosyné* griego) como ajuste entre las recompensas y los méritos de cada uno, al hablar de esa “proporción” entre los bienes asignados a cada uno y sus “ventajas de mente o cuerpo”. Sin embargo, al poco se verá obligado a reconocer el carácter contingente y enteramente

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

aleatorio de la hipotética distribución original de bienes, por lo que la transmisión de esos bienes conforme a un procedimiento sancionado por la colectividad habrá de valer como único criterio para considerar la distribución resultante como justa⁹⁵. En todo caso, antes de entrar en ese punto Hume nos informa de que da por satisfactoriamente completa la primera explicación a que hacíamos mención (cómo se establecen las reglas de la justicia, para lo que como hemos visto recurre a una explicación vagamente ontogenética), por lo que pasa a ocuparse de la segunda (por qué otorgamos a esas reglas un carácter distintivamente moral). Y aunque nos adelanta que el argumento principal se desarrollará cuándo hable, en la siguiente parte (la tercera) del libro, de las virtudes “naturales”, nos adelanta algunas razones propias del carácter “artificial” de esta virtud: si bien la fuerza principal de la emoción que nos causa la justicia deriva del beneficio que cada individuo percibe inmediatamente que deriva de su aceptación, conforme las sociedades se van haciendo más grandes y complejas se va diluyendo esta inmediatez, y cada persona puede sentir la tentación de incumplir con las reglas que santifican⁹⁶ la propiedad ajena sin necesariamente temer que otros puedan hacer lo mismo con la suya. Sin embargo al realizar estas consideraciones entra en juego el sentimiento de simpatía que había explicitado antes. Cuando sabemos de alguna injusticia cometida por otros, aunque no nos afecte directamente, sentimos un instintivo rechazo causado por nuestra capacidad innata de “meternos en la piel” de la parte agraviada. Esta simpatía por el interés público en general es aprovechada por los líderes sociales (políticos y religiosos), que conscientes de su potencial para estabilizar el colectivo sobre el que mandan publicitan extensivamente su conveniencia, de forma que en la mente de los miembros de la sociedad se relacionan indisolublemente los comportamientos identificados como virtuosos con sentimientos de orgullo, pasando a recibir además el calificativo de honorables (es decir, de habilitar al que los practica para reclamar legítimamente el reconocimiento del resto de sus congéneres) mientras que aquellos que se denominan viciosos conllevarán automáticamente un sentimiento de culpa y vergüenza, que se intentan objetivizar con el calificativo de deshonorosos. Así, el carácter moral de la justicia, en cuanto virtud basada en la convención (y por ello necesitada del consentimiento de nuestros conciudadanos), actúa como un refuerzo y contrapeso a las tendencias más egoístas y potencialmente desestabilizadoras de los individuos, aunque Hume reconoce abiertamente que este carácter de refuerzo no serviría de nada si no hubiera una base natural sobre la que actuar (resolviendo así al menos parcialmente la paradoja de cómo sería posible desarrollar mediante la educación y el proceso de socialización un sentimiento sin el cual no es posible la existencia de una sociedad en la que dicha educación pueda tener lugar).

Si la justicia es principalmente la virtud de respetar la propiedad, es importante saber distinguir las reclamaciones de propiedad legítimas de las que no lo son, y a ello dedica Hume las secciones tercera y cuarta de esta segunda parte. El principio general a establecer es el de la estabilidad en la posesión, ya que si la propiedad de cada objeto debiera demostrarse en cada ocasión en que alguien quisiera hacer uso de él se perderían todas las ventajas derivadas de su reconocimiento. Aquí es donde Hume se ve obligado a reconocer que la que podríamos llamar “distribución original”, en ese ficticio “estado de naturaleza” que reconoce que nunca existió, no puede basarse más que en la *posesión presente*. Pero desgraciadamente no hay como justificar que la posesión en el momento de empezar a formarse la sociedad (más aún si se trata de un momento legendario, y por ello ficticio) esté repartida conforme a ningún

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

criterio de justicia, olvidada ya esa “proporción con las ventajas de cuerpo o mente” a la que hizo referencia en la sección anterior (salvo que aceptemos como ventajas capaces de legitimar la apropiación de un mayor porcentaje de lo que hasta entonces era común la mayor fuerza física o mayor astucia, que al propio Hume deben parecerle justificaciones un tanto endeble por lo que piadosamente las ignora en lo que sigue). Una vez que se obvian los problemas relacionados con el posible “pecado original” de una distribución injusta en el comienzo de la sociedad, es fácil completar los principios impersonales (independientes de la valoración subjetiva de cada parte en una transacción, que sujetos al sesgo impuesto por el propio interés se verían inmersas en una disputa interminable cada vez que pretendiesen disfrutar o intercambiar algún bien) que deben aplicarse para mantener la apariencia de justicia, entendida como respeto a una propiedad de cuyo fundamento original podemos rápidamente olvidarnos: ocupación (de aquellas tierras, aunque también bienes, cuya propiedad no haya sido aún reclamada por nadie), prescripción, accesión y sucesión. Por supuesto, una vez establecido el derecho de propiedad, sea por esa posesión presente al establecerse la sociedad o por cualquiera de las cuatro formas anteriores en una sociedad ya establecida, debe ser posible transferirla por libre consentimiento.

Para terminar de justificar el marco ideológico de la sociedad mercantil en que vivía, Hume considera que ya solo necesita añadir una “ley universal” a las dos que considera suficientemente probadas (a saber, la estabilidad en la posesión de bienes y la posibilidad de transferirlos por mutuo consentimiento): se trata, lógicamente, de la necesidad de cumplir los contratos en que voluntariamente se entra, por lo que a la obligación de las promesas dedica la siguiente sección del tratado. A dicha obligación aplica el mismo tratamiento que a la justicia, identificando el cumplimiento de la palabra dada con una virtud artificial, que se basa en una tendencia natural de cuyas ventajas (sobre todo en sociedades pequeñas donde todos se conocen y es más sencillo llevar la cuenta de quién satisface los compromisos que adquiere y quien no) todos somos inmediatamente conscientes, por lo que nos damos a nosotros mismos la “orden” de seguir sus dictados. Puesto que la voluntad de obedecer esa orden puede flaquear si entra en conflicto con otros intereses, y nuestra innata parcialidad es susceptible de representarnos erróneamente esas ventajas (dando más peso del debido a los beneficios que se seguirían de su abandono), ha sido necesario reforzarlas mediante el “interés público, la educación y las artimañas de los políticos” para facilitar ese cumplimiento, de forma que se le han adherido, al igual que a los comportamientos reconocidos como justos, los calificativos de “virtuoso”, y derivado de ello, “digno de ser proclamado con orgullo”, o lo que es lo mismo, “honorable”.

Una vez establecidas las condiciones mínimas para esa convivencia en sociedad (las tres leyes universales recién expuestas) Hume pasa a desglosar en las siguientes secciones la forma en que dicha sociedad puede estabilizarse, para lo que precisa dotarse de un grupo dedicado a la administración imparcial de esa justicia, que contribuya además a la promoción tanto de la justicia misma como de otros comportamientos beneficiosos para el público (de los que el cumplimiento de las promesas sería el ejemplo más notable). La existencia de este grupo, embrión del gobierno, es necesaria para alinear nuestros intereses a largo plazo (la estabilidad del grupo en que pueda florecer el comercio, la acumulación material y el progreso de las ciencias y las artes, que constituyen para el escocés las características principales de una buena vida humana) con los intereses a corto, que en ausencia de ese grupo vigilante del

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

cumplimiento de las reglas prosociales nos podría empujar a la persecución egoísta de nuestro propio bien al margen de las mismas. Tras teorizar sobre el posible origen del gobierno en situaciones de inestabilidad o guerra intragrupal (sección 7) repasa las fuentes de nuestra lealtad al mismo, su medida y su objeto (secciones 8, 9 y 10), así como de las leyes entre los diferentes gobiernos, cada uno de ellos al frente de una colectividad que ya se ha articulado como nación (sección 11, en la que avanza una visión sobre la mayor lasitud que pueden aplicar los príncipes en sus tratos con otros reinos que permiten identificarle como un precursor de los actuales realistas en cuestiones internacionales). Pero antes de dar por cerrada la parte 2 de este tercer libro, habiendo ascendido de la forma que toman las virtudes “artificiales” en los individuos a la forma en que dichas virtudes posibilitan la convivencia, y como dicha convivencia puede extenderse aún más entre las diferentes naciones nos presenta (en la sección 12) con una visión de la justificación social de “la castidad y la modestia” que podríamos considerar como una pequeña aberración, fruto inevitable de los arraigados prejuicios que formaban el medio social en que fue educado nuestro autor, sino fuera porque ilumina de forma destacada alguna de las características clave de todo su sistema moral. Merece por ello la pena que nos detengamos brevemente en esta última sección.

El argumento parte de un concepto sorprendentemente parecido al que los psicólogos evolucionistas llamarían casi dos siglos y medio después “inversión parental diferenciada”⁹⁷: puesto que la crianza de un niño humano requiere un esfuerzo considerable durante años, la sociedad en su conjunto se ve favorecida por el tipo de arreglos que garanticen la estabilidad de la pareja durante al menos ese periodo. Para que a la parte masculina de la pareja le compense realizar esa inversión, en vez de perseguir una estrategia que desde el punto de vista de la propagación de sus genes tendría aún más sentido (como es el aparearse con el mayor número de hembras posible, preferiblemente dejando que sean otros los machos que gasten recursos en el desarrollo de sus crías) necesita tener cierta seguridad de su relación con la criatura, ya que, al contrario que en el caso de la madre, dicha relación no es inmediatamente evidente (siendo el parecido físico un elemento notoriamente poco fiable). Para dar suficientes garantías a los varones de que los hijos a cuya crianza van a dedicar tan considerables recursos son efectivamente suyos es por lo que la sociedad en su conjunto debe contribuir a exigir la máxima modestia y castidad a todas las mujeres, incluyendo las que aún no han alcanzado la edad reproductiva y las que ya la excedieron hace mucho, y es por el mismo motivo por el que esa modestia no se les exige a los hombres con la misma severidad. Indudablemente, así es como las cosas eran en la sociedad de Hume (y como aún lo son en muchas sociedades), pero ¿cabe deducir de ello que es así como deben ser? El escocés ya nos ha avisado de lo injustificado de deducir un *debe* de un *es*, pero a la hora de legitimar reglas morales su sistema es incapaz de ir más allá de cómo efectivamente las cosas sean. Si a ello le sumamos la preferencia del autor por la estabilidad a toda costa entenderemos la imposibilidad de derivar cualquier atisbo de crítica de su teoría tanto del individuo como del estado, y la necesidad que se sigue de dicha imposibilidad de caer en un relativismo irresoluble. Si la sociedad, en la sabiduría que cabe suponer a las tradiciones en que cristalizan los comportamientos beneficiosos para el conjunto, hubiera determinado que para garantizar esa modestia que tan buenos resultados producía era necesario mutilar los genitales de todas las mujeres (como bien sabemos que ocurría en sociedades contemporáneas de Hume y sigue ocurriendo en nuestros días) cuesta creer que nuestro filósofo no hubiese encontrado

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

perfectamente justificable esa práctica. Aunque es preferible no apresurarnos a sacar conclusiones sobre las consecuencias que se derivan del emotivismo humeano, y terminar antes de analizar su estudio de la moral, para lo que debemos volver nuestra atención a la tercera y última parte de este libro tercero, dedicada a los “otros” vicios y virtudes, aquellos que podemos considerar enteramente naturales (esto es, no dependientes de artificio ni argucia alguno por parte de los hombres para establecerse y mantenerse).

Así, en la primera sección de esta tercera parte recapitula todo lo expuesto hasta entonces sobre la preeminencia de los sentimientos frente a la razón a la hora de determinar nuestras acciones, la adscripción del carácter de virtuoso o vicioso a esas acciones en función exclusivamente del placer o el dolor que tengan la capacidad de despertar en nosotros, y la forma en que dependiendo de la certidumbre o no de ese placer o dolor se despertarán los sentimientos de deseo o rechazo, miedo o esperanza, alegría o pena. Igualmente recapitula el lugar central que tiene en este esquema nuestra capacidad para la simpatía, que nos hace extender esa clasificación a las acciones que no nos afectan directamente, por ser capaces de participar del placer o el dolor de nuestros semejantes. A continuación, nos recuerda cómo junto a las emociones de deseo, rechazo, miedo, esperanza, alegría o pena podemos generar una doble relación entre el objeto al que dirigimos la emoción y ella misma que hace que surjan adicionalmente las emociones indirectas como el amor, el odio, el orgullo y la humildad. Asignamos un carácter moral a la causa de esas emociones cuando deducimos que en su origen hay cualidades mentales suficientemente duraderas (en palabras de Hume, evaluamos moralmente a las personas, no a sus acciones aisladas). Así, podemos hablar de acciones virtuosas como aquellas que son coherentes con el carácter del agente que las lleva a cabo (por lo que la virtud es antes un rasgo del carácter completo que de la acción considerada aisladamente). Finalmente, sin haber entrado aún en el detalle de en qué consisten las virtudes “naturales”, recapitula la forma en que la sociedad refuerza comportamientos que convencionalmente ha determinado que le resultan beneficiosos, utilizando las emociones de orgullo y humildad (o vergüenza) para reforzar los comportamientos que caen bajo la rúbrica de virtudes “artificiales”, lo que puede dar lugar a que ocasionalmente se llegue a considerar digno de alabanza una acción que aisladamente sería reprobable (como denunciar a un amigo, o causar sufrimiento a un familiar al decirle una verdad dolorosa), pero cuya incomodidad se ve compensada por el bien conjunto que se deriva de su práctica habitual (algo que no puede ocurrir, nos dice el autor, con los comportamientos “naturalmente” virtuosos, que incluso considerados aisladamente son siempre beneficiosos o causantes de placer). ¿Cuáles son, pues, estos comportamientos naturalmente virtuosos? Hume distingue cuatro tipos: aquellos que resultan útiles a los demás, los que resultan útiles a uno mismo, los que resultan agradables a los demás y los que resultan agradables para uno mismo. Dentro de esa tipología, el escocés no se muestra especialmente interesado en presentarnos con una taxonomía completa de las virtudes, planteando en diferentes momentos de la obra diferentes enumeraciones sin afán de ser exhaustivas⁹⁸, pues antes que entrar en el detalle semántico de lo que propiamente constituye una virtud le preocupa apuntalar su sistema mostrando la forma en que los rasgos tradicionalmente identificados como virtuosos (especialmente por los sistemas con los que siente mayor afinidad) pueden explicar esa condición en base a su utilidad o por ser causa de inmediato agrado, bien para nosotros mismos, bien para el conjunto de la sociedad. Para él con eso se resuelve la oposición tradicional entre sistemas

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

éticos basados en desarrollar ciertos hábitos (virtudes) y aquellos basados en la evaluación de las consecuencias de los actos:

Ha habido muchos sistemas de moral propuestos por los filósofos en todas las edades; pero si se examinan estrictamente, se pueden reducir a dos, los únicos que merecen nuestra atención. El bien y el mal morales ciertamente se distinguen por nuestros *sentimientos*, no por la *razón*. Pero estos sentimientos pueden despertarse bien por la mera especie o apariencia de los caracteres y las pasiones, o por reflexiones sobre su tendencia a la felicidad de la especie humana o de personas particulares. Mi opinión es que ambas causas están entremezcladas en nuestros juicios morales, de la misma manera que lo están en nuestras decisiones respecto a la mayoría de las clases de belleza externa: Aunque también soy de la opinión de que las reflexiones sobre las tendencias de las acciones tienen con mucho la mayor influencia, y determinan las grandes líneas de nuestro deber⁹⁹.

La cita es importante porque aunque acabamos de ver que el bien y el mal morales se asignan en función de cualidades persistentes que creemos adivinar en la mente del agente, ya que son éstas cualidades persistentes las que pueden despertar en nosotros las emociones que constituyen la base de esa evaluación moral (pasiones indirectas), las líneas de nuestro deber vienen marcadas principalmente por la tendencia (o contribución) a la felicidad de las *acciones*. Hay toda una tradición desarrollada a partir de Hume, que distingue entre el utilitarismo “de acto” (*act utilitarianism*) y el utilitarismo “de regla” (*rule utilitarianism*), y las palabras de Hume (así como su cercanía epistemológica al nominalismo, que como vimos le predispone a ocuparse antes del conocimiento de las situaciones particulares que de los hipotéticos universales de los que estas situaciones puedan ser instancias, y por ello a desconfiar de las pretensiones de universalidad en la aplicación de silogismos prácticos) parecen indicar que es más correcto clasificarlo entre los del primer tipo. Al margen de clasificaciones de interés más académico que práctico, con esto podemos considerar casi completa nuestra exposición del pensamiento moral de Hume en esta primera formulación. Aunque aún desarrollará la aplicación de estos principios a la virtud de la “grandeza de espíritu” en la sección 3.3.2 (que trata de forma similar a la *μεγαλοψυχία*¹⁰⁰ de Aristóteles, analizando el extremo hasta el que puede llegar el orgullo para considerarse una virtud); a la bondad y la benevolencia en la sección 3.3.3 (en la que se defiende preventivamente de las posibles acusaciones de egoísmo¹⁰¹) y a la diferencia entre habilidades naturales y virtudes en la 3.3.4 (en la que se ve obligado a reconocer que carece de razones para explicar la diferencia entre características inmediatamente beneficiosas para su poseedor, como la fuerza o la belleza física, exentas de toda connotación moral, y las virtudes¹⁰²), ya no añadirá ningún concepto filosóficamente relevante a los hasta ahora presentados, concluyendo así el Tratado.

1.3.2 Apuntes y Tanteos: esbozos de Filosofía Moral en los Essays

Decir que Hume se sintió decepcionado por la recepción que tuvo el *Treatise* sería, utilizando un término querido por los anglosajones, un *understatement* (deliciosamente topográfica expresión equivalente al más castizo “quedarse corto”). Quién mejor que el propio autor para transmitirnos, muchos años después (en la ya mencionada *my own life*), su valoración:

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

Nunca intento literario alguno fue más desafortunado que mi *Tratado de la Naturaleza Humana*. Nació muerto de la imprenta sin alcanzar siquiera la distinción de provocar el murmullo de los zelotes. Pero siendo naturalmente de temperamento alegre y sanguíneo muy pronto me recuperé del golpe y proseguí mis estudios¹⁰³

Es posible que efectivamente los zelotes no murmurasen, y de las pocas críticas que nos han llegado de la obra realizadas al poco de su publicación la más relevante es la que descuenta su importancia debido a ser un libro en exceso “abstracto e ininteligible”¹⁰⁴. No parece que en ningún momento nuestro autor albergase dudas sobre el genio o la originalidad de su obra primera, por lo que parece razonable concluir que, como el mismo nos dice más adelante en la misma obra, llegase a la conclusión de que el problema de su pobre recepción había estado “más en la forma que en la substancia”, por lo que se aplica a expresar sus ideas de forma más leve y menos exigente, expresando sus ideas en un género que la creciente clase media, producto de un sistema educativo que formaba más lectores que nunca antes, demandaba en volumen creciente: el ensayo.

En estas composiciones breves, pensadas para ser publicadas, según el mismo autor revela en la primera edición de la recopilación de sus *Ensayos*, en revistas periódicas como el “Spectator” (publicado por Addison y Steele entre 1711 y 1714) o el “Craftsmen” (de carácter más marcadamente político, que nace como órgano de la oposición al gobierno de Walpole a mediados de la década de 1720) y destinadas a un público no especializado en las sutilezas de la filosofía o el pensamiento más especulativo, Hume aprovecha para refinar algunas de sus ideas, simplificándolas del regusto excesivo por el detalle milimétrico y la paradoja que lastraban en cierta medida la legibilidad del *Tratado* (aunque también contribuyen a su grandeza, al abrirnos una ventana a la forma de trabajar de una mente de primera categoría). La primera edición de los *Ensayos Morales y Políticos* es de 1741, el año siguiente a la del segundo volumen del *Tratado*, y conocerían en el periodo que nos ocupa dieciséis ediciones más con diferentes añadidos y correcciones, la última de ellas póstuma, en 1777¹⁰⁵. En ellos recoge una serie de preocupaciones de carácter alejado de la filosofía, como las costumbres y maneras de la época, la población de las civilizaciones antiguas (Grecia y Roma, si bien éste tema le resulta de interés por el argumento que proporciona en la tradicional disputa, muy viva en la época, sobre qué cultura había alcanzado el mayor grado de desarrollo espiritual y material), aspectos de una incipiente teoría estética (sobre los estándares del gusto, por ejemplo) y numerosos temas que hoy encuadraríamos en el ámbito de la economía y la política (sobre el comercio, el tipo de interés, el crédito público o el sistema de partidos). Aunque los que podríamos considerar más directamente relacionados con sus inquietudes filosóficas (por ejemplo, las viñetas en que nos presenta su comprensión “desde dentro” de diferentes sistemas filosóficos, como el epicureísmo, el estoicismo, el platonismo y el escepticismo) nos resultan antes de interés para conocer las opiniones particulares del propio Hume que para clarificar alguna de sus posiciones, sí encontramos en los ensayos algún atisbo de sus inquietudes más profundas del momento, que nos permiten entender mejor la evolución de su filosofía específicamente moral. Podemos identificar dos aspectos en particular que se desarrollan en los ensayos por no haber quedado suficientemente clara la posición de Hume en su primera obra: la respuesta a la acusación de egoísmo subyacente a su esquema de la motivación (que él consideraba esencial refutar, para distinguir su sistema de otros con los que estaba en desacuerdo, como los de Mandeville o Montaigne); y la respuesta al relativismo que

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

se puede derivar de su teoría de la justificación del carácter virtuoso de las acciones por la apelación a un “sentimiento”, susceptible de variar de una persona a otra, y por ello de imposibilitar el establecimiento de estándares de comportamiento válidos para toda la sociedad. Veremos que ambas respuestas, apenas esbozadas, distan de resultar concluyentes.

Empezando por el primer punto, en el texto del ensayo “sobre la dignidad o la mezquindad de la naturaleza humana” podemos leer:

En mi opinión, hay dos cosas que han llevado a error a aquellos filósofos que han insistido tanto en el egoísmo del hombre. En *primer* lugar, encontraron que cada acto de virtud o amistad venía acompañado de un secreto placer; de donde concluyeron que la amistad y la virtud no podían ser desinteresadas. Pero la falacia de este razonamiento es obvia. El sentimiento o pasión virtuosa produce el placer, y no surge de él. Siento placer en hacer algo bueno por mi amigo porque lo quiero; pero no lo quiero por ese placer.

En segundo lugar, se ha encontrado siempre que las personas virtuosas están lejos de ser indiferentes al halago; y por ello han sido representados como un conjunto de hombres vanos que no perseguían otra cosa que el aplauso de los demás. Pero esto es también una falacia¹⁰⁶

Que nos muestra a un Hume preocupado por la posible malinterpretación de su sistema como una continuación del de Mandeville (cuya crudeza le repelía) o, de forma más indirecta, del de Shaftesbury. Sin embargo la defensa, aunque adecuada para el medio al que iba dirigida, nos resulta insatisfactoria, por su tosquedad frente a la sutileza desplegada en el *Tratado*. Recordemos que allí no nos decía que la virtud tuviese la cualidad de generar de forma subsecuente un determinado tipo de placer, sino que la virtud *consistía* precisamente en el placer o la satisfacción que se derivaban de una acción. Desde esa perspectiva, la defensa del altruismo del conjunto del sistema que realiza en el ensayo es insuficiente, pues despojando al acto altruista de la satisfacción que proporciona no sólo su carácter virtuoso queda sin explicación, sino que su misma génesis se vuelve ininteligible (ya que era la expectativa de la satisfacción que iba a causar en el agente, al margen de que adicionalmente un amigo fuese a beneficiarse de ello o no, la que irremediamente originaba el deseo de realizarlo que nos movía a obrar, no siendo ni necesario ni posible ningún otro motivo). Veremos que es éste un aspecto que desarrollará con mayor profundidad en el *Enquiry concerning the principle of morals*, lo que creemos resulta evidencia suficiente de que no terminaba de estar satisfecho con la formulación alcanzada.

En cuanto al segundo punto, que refleja la preocupación por las implicaciones relativistas de su teoría emotivista de la moral, y sus posibles consecuencias perniciosas para el establecimiento de una ética adecuada en el conjunto de la sociedad, merece citarse con cierta extensión la parte del ensayo “el escéptico” (no olvidemos que ésa es la posición filosófica con la que tradicionalmente se identifica a Hume, y del tono general del ensayo podemos colegir que era con la que se encontraba más cómodo) en la que trata de este punto:

Podemos concluir que incluso cuando la mente opera sola, y sintiendo la emoción de culpa o aprobación declara un objeto deforme y odioso, y otro hermoso y amigable;

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

digo que aún en ese caso, esas cualidades no están realmente en el objeto, sino que pertenecen enteramente al sentimiento de esa mente que culpa o aprueba¹⁰⁷

Del hecho (con el que estamos suficientemente familiarizados) de pertenecer la valoración (tanto moral como estética) a los sentimientos del observador deduce efectivamente la posibilidad de grandes diferencias entre las evaluaciones de diferentes personas, en función de su “educación, costumbres, prejuicios, caprichos y humor”, utilizando el ejemplo de la valoración muy diferente de la música italiana y escocesa (menos refinada) por personas educadas en una y otra tradición para concluir que “la belleza y el valor son de naturaleza meramente relativa, y consisten en un sentimiento agradable producido por un objeto en una mente particular, de acuerdo con la peculiar estructura y constitución de esa mente”. Así, tras notar que no se produce la misma situación en las ciencias físicas (el ejemplo en este caso es el de la comparación del sistema Ptolemaico y el de Galileo, en el que el segundo seguiría ajustándose más a la realidad por más que toda la humanidad haya creído durante siglos en el primero) reitera

Pero no es el mismo caso con las cualidades de *hermoso y deforme, deseable y odioso*, como con la verdad y la falsedad. En el primer caso la mente no se conforma con meramente contemplar sus objetos como se presentan ellos mismos: también siente una emoción de placer o incomodidad, aprobación o culpa, consecuente con esa contemplación; y este sentimiento es el que la determina a fijar los epítetos *hermoso o deforme, deseable u odioso*. Ahora, es evidente que este sentimiento debe depender del particular tejido o estructura de la mente, que posibilita que esas formas particulares operen de esa manera particular, y produce una simpatía o conformidad entre la mente y sus objetos. Varía la estructura de la mente o de los órganos internos y el sentimiento ya no se produce, aunque la forma permanezca igual¹⁰⁸

¿Debemos entonces concluir que todo intento de formular enunciados morales vinculantes para todos los miembros de una comunidad está condenado al fracaso, por depender de sentimientos de deseo o aversión dependientes de la idiosincrasia de cada individuo? No necesariamente; no sólo hay estructuras comunes en todas las personalidades, determinadas por aspectos de la naturaleza humana que podemos considerar suficientemente extendidos, sino que incluso en aquellos aspectos que podrían interpretarse como más propios de cada individuo es posible apelar a criterios comunes. Es significativo que en los párrafos que hemos visto el autor establece un paralelismo muy claro entre la valoración estética y la moral, paralelismo que no es ni mucho menos tan evidente en el *Tratado*.

Es a través de ese paralelismo como va a empezar a esbozar la posibilidad de una formulación más extensiva de la normatividad de los preceptos éticos, ofreciendo un primer borrador sobre la forma que podría tener un sistema de adjudicación entre normas en conflicto. Veremos más adelante, cuando revisemos la siguiente obra mayor de Hume dedicada a la ética (el ya mencionado *Enquiry Concerning The Principles of Morals*), que ésta va a ser una de las líneas de evolución más marcadas respecto a su posición de partida, tal y como la formula en el *Treatise*. Con posterioridad al *Enquiry* (cinco años después) podemos constatar cómo avanza en esta dirección de forma más explícita en el ensayo “del estándar del gusto”, que se publica en las *Cuatro Disertaciones*, en 1757. Inicialmente iban a ser seis las disertaciones, pero

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

a petición de sus amigos Hume elimina “del suicidio” y “de la inmortalidad del alma” por la previsible reacción adversa que iban a causar (se publicarían tras su muerte junto a los diálogos sobre la religión natural). En este trabajo el escocés apelará a la posibilidad de un “estándar universal”, inicialmente aplicado el ámbito de los juicios estéticos (pero, tras el tratamiento conjunto que ha dado a estos juicios y los morales, cuesta creer que no tuviera éstos últimos en mente). Tras insistir en el carácter convencional del lenguaje¹⁰⁹ y el origen antes emocional que racional de nuestras evaluaciones tanto estéticas como morales nos explica

Es natural para nosotros buscar un *Estándar del Gusto*, una regla por la que los varios sentimientos de los hombres puedan ser reconciliados; al menos que permita una decisión confirmando un sentimiento y condenando otro.

Hay una especie de filosofía que no permite albergar ninguna esperanza de éxito en tal intento, y representa la imposibilidad de nunca alcanzar tal estándar del gusto. La diferencia, dice, es demasiado grande entre juicio y sentimiento. Todo sentimiento es correcto, pues el sentimiento no hace referencia a nada fuera de sí mismo, y es siempre real en cuanto un hombre sea consciente de él. Pero no todas las determinaciones del entendimiento son correctas, pues hacen referencia a algo fuera de ellos mismos, a saber, verdaderas cuestiones de hecho¹¹⁰

Como vimos en el ensayo “el escéptico”, esa filosofía es precisamente la que mejor refleja el pensamiento del propio Hume. Así, éste se ve atrapado entre el reconocimiento de la conveniencia de una regla superior para poder adjudicar entre las opiniones de las diferentes personas (que vaya más allá de “yo siento esto respecto a la acción X, tú sientes aquello, y no hay nada más que pueda decirse al respecto”). Pero por otra parte reconoce que el tipo de antropología y de epistemología que le parecen más plausibles imposibilitan otorgar credibilidad a ese tipo de regla superior (ese “estándar del gusto”). Sin embargo, presentado con las consecuencias de esa comprensión del hombre y de la forma en que adquiere conocimiento, reconoce la necesidad de una posición más moderada en cuanto a lo que podemos entender. Empezando por el gusto, utiliza un anécdota en *El Quijote* (cuando Sancho le explica a su señor el discernimiento en materia de apreciar el buen vino de que disfruta su familia, con el conocido episodio de la bota en que uno identificaba un regusto a cuero, otro un regusto a metal, ocasionado en ambos casos por la presencia de una llave atada a una trailla en la bota) para matizar su posición inicial sobre la existencia puramente mental y subjetiva de las cualidades secundarias:

Aunque sea cierto que la belleza y la deformidad, más que la dulzura o el amargor, no son cualidades de los objetos, sino que pertenecen enteramente al sentimiento, interno o externo, debe reconocerse que hay ciertas cualidades en los objetos que están adaptadas por naturaleza para producir esas emociones en particular¹¹¹

Por supuesto, es precisamente la existencia de esas “cualidades en los objetos” la que cuestionaba en el *Tratado*, y que en la tradición escéptica se cuestiona también apelando a la poca fiabilidad de los sentidos, y la variación que son susceptibles de mostrar en diferentes situaciones (un argumento estándar al que ya hemos hecho referencia, y que el propio Hume utiliza, plantea que los afectados de ictericia, según el folclore de la época, lo veían todo

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

amarillo, sin que de ello se pudiera seguir el que las cosas hubieran efectivamente cambiado de color). Pero la apreciación de esas cualidades no es inmediatamente suficiente para resolver el problema de la subjetividad y derivado de él, del relativismo. Puesto que esas cualidades que ahora resulta conveniente aceptar admiten de gradaciones diversas, es necesario restaurar cierta importancia a la razón, como la facultad encargada de realizar la comparación entre las diferentes gradaciones, y extraer las conclusiones correspondientes sobre la bondad (o la belleza) global de los objetos sometidos a su consideración. No sólo para garantizarnos un punto de vista lo más libre de prejuicios posible¹¹², sino también para poder discernir la adecuación de los objetos a los fines para los que han sido diseñados:

Cada obra de arte tiene un propósito o fin para el que es calculada; y puede considerarse más o menos perfecta según sea más o menos adecuada para la consecución de ese fin [...] Debemos ser capaces de juzgar hasta qué punto los medios empleados están adaptados a sus respectivos propósitos. Además, cada clase de composición, incluso la más poética, no es nada más que una cadena de proposiciones y razonamientos; no siempre, es verdad, la más justa y exacta pero en todo caso plausible aunque engañosa, por más camuflada que esté por los colores de la imaginación¹¹³

Así que el ejercicio de la razón es imprescindible para aplicar principios universales del gusto (y, por el paralelismo que el mismo autor nos ha venido presentando al principio del ensayo, para discernir conforme a estándares universales la bondad de una acción), si bien se trata de una razón educada que pocos llegan a alcanzar:

Así, aunque los principios del gusto sean universales y casi, si no enteramente, los mismos en todos los hombres; pero aún así pocos están calificados para emitir juicios de cualquier obra de arte, o establecer su propio sentimiento como estándar de belleza. Los órganos de las sensaciones internas raras veces son tan perfectos como para permitir a esos principios generales su completa expresión, de forma que produzcan un sentimiento correspondiente a ellos. O bien trabajan con algún defecto o están viciados por algún desorden; y de esta manera excitan un sentimiento que puede ser declarado erróneo¹¹⁴

Con lo que vemos que la posición que identificábamos como precursora de la corriente analítica sobre la no sujeción a verdad o falsedad (*truth-aptness*) de los enunciados estéticos o morales, la intuición original de Hume sobre la no pertenencia al mundo de las “cuestiones de hecho” de los valores (herramientas imprescindibles para la fundamentación de juicios éticos) se va matizando sobremanera. Por supuesto, esta matización se encuentra con la dificultad escéptica tradicional del “problema del criterio”. Si diferentes personas en condiciones ideales de percepción, no sujetas a prejuicios ni a circunstancias que puedan distorsionar su entendimiento, nos ofrecen diferentes valoraciones de un mismo hecho, ¿cómo determinar cuál de ellas está en lo cierto y cuál equivocada? Ya sabemos que la respuesta escéptica es que ninguna de ellas, ya que no hay cómo determinar si existe una verdad subyacente sobre la que estén enunciando una valoración susceptible de ser verdadera o falsa. En términos prescriptivistas¹¹⁵, como mucho están facilitándonos información sobre su estado de ánimo, que se traduce en una actitud “pro” o “contra” el hecho valorado, en cuyo caso, salvo que

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

alguno mienta sobre los sentimientos que alberga, los dos pueden tener la misma razón en sus valoraciones contradictorias, puesto que no hay impedimento para que el mismo hecho efectivamente despierte esos sentimientos encontrados, en función de las historias y gustos particulares de cada espectador o participante. Hume parece dejar de lado esta dificultad, declarando sin más la necesaria existencia de un criterio semejante, y volviendo a su insuficientemente justificada opinión sobre la mayor certidumbre que podemos alcanzar en los asuntos relativos a la psicología humana que en los relativos al devenir del mundo material:

Cuando surgen estas dudas, los hombres no pueden hacer más que en otras cuestiones disputables que se someten al entendimiento; deben reconocer la existencia en algún lugar de un estándar verdadero y decisivo, a saber, la existencia real y la cuestión de hecho [...]

Pero en realidad la dificultad de encontrar, aún en casos particulares, el estándar del gusto, no es tan grande como se representa. Aunque especulativamente podemos prontamente reconocer un cierto criterio en las ciencias, y negarlo en los sentimientos, el asunto es mucho más fácil de decidir en el primer caso que en el segundo¹¹⁶

Con lo que vemos que Hume se aferra a su escepticismo (capaz de superar su empiricismo, ya que renuncia a la información de los sentidos sobre el mundo material como criterio último de verdad) en lo relativo a esos objetos materiales que la razón de la época estaba volviendo más y más predecibles e inteligibles, sin renunciar por ello a su “realismo ingenuo” en lo concerniente al mundo de la mente, las ideas y las emociones. Ya habíamos identificado esta posición cuando hablamos de la solución de la paradoja del *Tratado*, lo que nos muestran los *Ensayos* es que este doble rasero se iba volviendo más y más difícil de mantener, y la apelación insustancial a ese estándar universal cognoscible (¿o construible?) por unos pocos elegidos de entendimiento superior terminaría por ser, en su carácter de tentativa no completamente desarrollada, lo último que Hume tendría que decir al respecto, ya que el resto de su producción se concentraría en la monumental *Historia de Inglaterra* y sus breves tratados sobre la religión de los que nos ocuparemos más adelante.

1.3.3 Formulación madura: Los Enquiries

Vimos que los *Ensayos* obtuvieron mejor acogida que el *Tratado*, llegando a conocer dieciséis ediciones en vida el autor. Sin embargo inicialmente no le permitían todavía vivir lo desahogadamente que quisiera, teniendo por ello que aceptar un trabajo como tutor del marqués de Annandale (declarado oficialmente como “lunático”) y, poco después (en 1745) como secretario del general St Clair. Si bien el murmullo de los zelotes no había sido apreciablemente despertado por las alusiones irreligiosas del *Tratado* (especialmente la que podemos encontrar en el apéndice relativa a la implausibilidad de la promesa de una vida eterna después de esta), la posición en general despectiva de Hume hacía las religiones reveladas era suficientemente conocida como para provocar la oposición (cuyo núcleo estaba formada por eclesiásticos conservadores) a su nombramiento para la cátedra de Filosofía Moral de la Universidad de Edimburgo en 1744. Su siguiente intento para ocupar una plaza de profesor, en este caso en la Universidad de Glasgow en 1752, fue igualmente infructuoso, sirviendo de nuevo como argumento principal de sus detractores el carácter supuestamente

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

pernicioso para la moral y la religión de su filosofía. Ese año conseguiría una plaza como responsable de la biblioteca del colegio de abogados de Edimburgo, cargo que (aunque en sus propias palabras “poco o nada remunerado”) le permitía acceder a los vastos recursos bibliográficos de la asociación, que le servirían para escribir la antes mencionada *Historia de Inglaterra*, cubriendo el periodo desde la invasión de Bretaña por Julio César hasta la Revolución Gloriosa, publicado en seis volúmenes entre 1754 y 1762, y a la que debe su mayor fama literaria en la época, hasta el punto de que en la undécima edición de la *Encyclopaedia Britannica* se le sigue identificando como “filósofo, historiador y economista político”). Algunos años después (en 1756), se debatiría en el máximo órgano de la Iglesia escocesa (la Asamblea General) la posibilidad de excomulgar a Hume, junto a su colega Henry Home, Lord Kames, por sus escritos contrarios a la religión, si bien finalmente se desestimaría el procedimiento (en parte porque en su supuesta condición de increyente Hume no se sentiría afectado por la exclusión de la Iglesia).

Conforme su fama literaria se fue cimentando y su dominio de la escritura (y de los gustos del público cultivado de la época) se fueron afianzando Hume sintió la necesidad de volver a los temas que le parecían más importantes desde el inicio de su carrera, y que el reducido formato del ensayo no le permitían desarrollar enteramente a su gusto, temas que estaban todos prefigurados (si no enteramente presentados, y con gran minuciosidad en la mayoría de los casos) en el *Tratado*. Así, en 1748 publica la *Investigación sobre el Entendimiento Humano*¹¹⁷, en la que condensa el libro I del *Tratado*, eliminando algunas de las partes más complejas (desaparecen por entero la parte 2, dedicada a las ideas del tiempo y el espacio, y la parte 4, del escepticismo y otros sistemas de filosofía), pero también buena parte de la sofisticación y sutileza que han ganado para la obra original su lugar de primera fila en la historia de la filosofía, sin añadir realmente nada novedoso a la misma (al margen de dos capítulos, “sobre los milagros” y “sobre una Providencia Particular y un Estado Futuro” cuya finalidad más que presentar las ideas bien meditadas del autor en cuanto parte necesaria del argumento global parece ser la de causar el máximo de indignación entre el público bien pensante de la época, y de las que tendremos ocasión de hablar cuando revisemos la influencia de la religión en la ética de Hume). En cuanto al contenido del libro II, fue incorporado, prácticamente sin modificaciones, en la disertación “On the Passions”, incluida dentro de las *Four Dissertations* que ya mencionamos que se publicaron en 1756.

Así, en lo relativo a sus nociones sobre el entendimiento y el funcionamiento de las pasiones (motor último de la conducta) podemos afirmar que Hume no se separó un milímetro de las ideas desarrolladas en su juventud, que hemos analizado suficientemente en el apartado 1.1.1. Pero en lo relativo a las consecuencias de dichas nociones para justificar la forma en que debemos comportarnos, identificamos ya en los primeros *Ensayos* aperturas a la exploración para corregir algunos de los puntos que el autor debía considerar más problemáticos. Estos tanteos iniciales le llevarán a revisar el tercer libro del *Treatise* de forma más sustancial que los dos anteriores, revisión que publicará en 1751 bajo el título de *Investigación sobre los Principios de la Moral*. Aunque sólo sea por las palabras del propio Hume, que consideraba esta última obra como “de todas mis escritos históricos, filosóficos o literarios, incomparablemente la mejor” merece que nos detengamos en ella para ver la forma en que la consideración de las pasiones como explicación y motor de toda su perspectiva moral se va a ver considerablemente matizada, en la línea empezada a avanzar en los *Ensayos*.

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

Lo primero que nos choca es la diferente distribución de la obra respecto al libro III del *Tratado*. Si en aquél el grueso del volumen estaba dedicado a la justicia, en el *Enquiry* vemos que el espacio dedicado a la misma es prácticamente igual que el dedicado a la benevolencia o a la “sociedad política” (que agrupa la mayoría de lo desarrollado en las secciones 7 a 10 de la segunda parte del libro II del *Tratado*, que ahora considera preferible presentar en epígrafe aparte). También el tono general, además de mejor trabado y más fluido, delata un énfasis diferente. Si el placer individual era la más importante de las determinaciones a la hora de movernos a obrar en la obra de juventud, en esta de madurez ese amor a uno mismo va a ceder la primacía a la benevolencia, o amor al bienestar de nuestros semejantes. Si la simpatía era en aquella un término en cierta medida misterioso e inexplicable, que parecía invocado instrumentalmente para justificar cómo a partir de principios que no dejan de ser fundamentalmente de interés egoísta podían surgir virtudes tendentes a la cohesión social, en esta obra va a desarrollarla de forma más positiva, presentándola como resultado de una tendencia tan fuerte, sino más fuerte aún, que la persecución del propio bienestar.

El libro comienza con una recapitulación de los principios generales de la moral que nos resulta enteramente familiar, al discutirlos en términos de su origen en la razón o en el sentimiento. Sin embargo la posición de Hume en este caso es mucho más equilibrada que en el *Tratado*, en la línea que vimos que seguiría manteniendo en el ensayo sobre el estándar del gusto. Si bien para movernos a obrar de una forma u otra es necesario que la virtud o vicio que se manifiestan en una acción exciten nuestro sentimiento (para lo cual apunta la necesidad de un sentido especial capaz de percibir esa virtud o vicio), ese sentimiento se ve preparado por el ejercicio de nuestras cualidades superiores, que nos permiten comparar la situación ante nuestros ojos con casos parecidos, identificar las características más sobresalientes de la misma y juzgar la forma en que éstas características pueden, por su relación con el conjunto, afectar al sentimiento (en el sentido de fortalecer o debilitar nuestra sensación original):

Con vistas a despejar el camino a semejante sentimiento, y ofrecer un adecuado discernimiento de su objeto encontramos que es con frecuencia necesario que abundante razonamiento lo preceda, que se hagan finas distinciones, se extraigan conclusiones justas, se formen comparaciones distantes, se examinen relaciones complejas y se determinen y fijen hechos generales¹¹⁸

De hecho, la misma discusión entre una fundamentación de la moral basada en la razón o basada en el sentimiento le parece ahora al autor una distracción “innecesaria”¹¹⁹. Baste notar cómo el reconocimiento de la influencia de la razón permite conceder legitimidad a principios morales generales, siendo válida por ello la aplicación de silogismos prácticos a las diferentes acciones individuales. La posibilidad de dichos silogismos abre la puerta a la aplicación de estándares universales de conducta, como implícitamente reconoce Hume, que en defensa de la relevancia de la razón presenta el ejemplo de un acusado que en su juicio aduce argumentos sobre los hechos realmente acontecidos y la explicación o justificación de los mismos: la aplicación de la razón al discernimiento de cómo el mundo realmente es (esas “cuestiones de hecho” que venimos discutiendo, que antes le parecían al escocés el ámbito de unas ciencias experimentales epistemológicamente menos fundamentadas cuando se aplicaban a los objetos materiales que cuando se aplican a estados mentales) resulta la forma procedimentalmente adecuada de resolver los conflictos morales, cosa que no podría decirse

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

de la apelación a los sentimientos de cada implicado, en la que las diferencias valorativas acaban reduciéndose a enunciados sobre los diferentes estados mentales de los litigantes (los diferentes sentimientos que, sin contradicción alguna, los mismos hechos podrían despertar).

Sin embargo, a la hora de analizar las diferentes virtudes, y de extraer las consecuencias sobre cómo debemos comportarnos veremos que esa concesión inicial al racionalismo no es desarrollada excesivamente, y que a la hora de traducir esa comprensión más matizada de la naturaleza humana en recomendaciones morales Hume sigue apelando a un emotivismo sin fisuras.

Así, en la siguiente sección, dedicada a la benevolencia, nos presenta primeramente cómo, bajo diferentes denominaciones, se trata de una virtud alabada con unanimidad desde la antigüedad clásica, para a continuación apelar como motivo de esa alabanza la utilidad que se deriva necesariamente para el conjunto de la sociedad (empezando por los más próximos a la persona cuyo carácter está adornado de semejante virtud) de ese rasgo:

¿No debemos entonces concluir que la utilidad que resulta de las virtudes sociales forma al menos una *parte* de su mérito y es una de las fuentes de esa aprobación y aprecio que le son tan universalmente otorgadas?¹²⁰

El propio Hume reconoce, y lo volverá a hacer hacia el final de esta sección, que el ser útil a los demás es sólo una parte de la explicación del carácter virtuoso de la benevolencia, y nos adelanta que en las siguientes secciones (III y IV, dedicadas a la justicia y la sociedad política) aclarará de qué otras partes se compone dicho carácter, y el motivo último de que esa utilidad ejerza semejante influencia sobre “nuestra estima y aprobación” (en la sección V).

Sin embargo, en la siguiente sección comienza declarando que el que la utilidad que produce para el conjunto de la sociedad sea *parte* del mérito de la *justicia* es tan evidente como para no requerir demostración, y que a lo que va a dedicar el resto de la sección es a demostrar que esa utilidad constituye *todo* el mérito de dicha virtud. El análisis ulterior de la *benevolencia* parece haberse quedado enteramente en el tintero, y lo mismo pasa en la sección que sigue a ésta. Así, más que indagar en las posibles partes adicionales del atractivo de la benevolencia (o de los muchos nombres con que se conoce al mismo fenómeno, que en ocasiones Hume agrupa como virtudes sociales, en las que parece referirse a nuestra persecución instintiva del bienestar de nuestros semejantes, con independencia del propio) lo que nos parece que el autor hace es analizar diferentes manifestaciones de la virtud (o diferentes virtudes, a saber, benevolencia, justicia y fidelidad o lealtad al cuerpo político al que se pertenece) en busca de un principio común a todas ellas, llegando a la conclusión de que dicho principio común efectivamente existe y es el de la consecución de la máxima utilidad, definida impersonalmente (de forma que la utilidad de cada miembro de la sociedad tenga el mismo peso en la consideración de la “bondad” o “deseabilidad” del estado final que se persigue). Pero conviene no adelantarnos y revisar con atención las secciones subsiguientes de la *Investigación* antes de llegar a semejante conclusión y emitir el juicio correspondiente sobre sus posibles limitaciones o incoherencias.

Volviendo entonces con la sección III, sobre la justicia, encontramos al principio pocas diferencias con la concepción profusamente ilustrada en el *Tratado*: la justicia atañe sobre

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

todo a la propiedad y disfrute de los bienes materiales, como prueba el que se preocupe principalmente de aquellos bienes necesarios de los que no hay excesiva abundancia. Su necesidad deriva de la insuficiente benevolencia de los humanos, por lo que en ámbitos donde esta benevolencia se ve aumentada (como la familia o en los inicios de comunidades de *entusiastas* –fanáticos religiosos-) su uso se puede llegar a suspender, poniendo todas las propiedades en común y permitiendo su disfrute por cualquier miembro del grupo; al igual que en casos de extrema necesidad en que se haya perdido la esperanza de llegar a una sociedad estable (por ejemplo, tras un naufragio o en una ciudad sitiada). Por todo ello, vemos que Hume sigue entendiendo la justicia bajo la perspectiva de elemento estabilizador de la vida pública, contingente a las circunstancias históricamente desarrolladas de producción y distribución, así como a las derivadas de la naturaleza humana. Para que no haya dudas al respecto, la parte II de la misma sección III profundiza aún más en ese carácter contingente (si bien abandona el epíteto de “artificial” que había utilizado en el *Tratado*, es fácil advertir que la intención es la misma) de las particularidades que podemos encontrarnos en la forma de aplicar en cada situación esta virtud, particularidades codificadas en la *leyes* de cada país y época, y que en ocasiones presentan interesantes paralelismos con los preceptos de las religiones reveladas; en un largo pasaje que cuesta creer que no haya sido escrito con la clara intención de escandalizar a los creyentes describe muchas de las prácticas impuestas por dichas religiones en los tonos más despectivos posibles, para terminar concluyendo que la única diferencia filosófica entre tales supersticiones y los usos sancionados por el derecho civil (en lo relativo a la forma en que se transfiere o se demuestra la propiedad) es que mientras las primeras carecen de toda utilidad, y son “frívolas, inútiles y cargantes”, los segundos contribuyen al bienestar común, y por eso están perfectamente justificados. Al inicio de esta parte II considera la posibilidad de que la distribución de bienes materiales pudiera hacerse conforme al mérito, pero el discernimiento de los méritos o virtudes relativos de cada individuo le parece tan problemático que no lo considera practicable¹²¹. De forma similar contempla la posibilidad de una distribución equitativa (como la propugnada en la época por la secta de los *levellers*), pero es evidente que las consecuencias de semejante tipo de redistribución le llenan de horror, por lo contrarias que resultan al desarrollo de la industria y el comercio (si las personas, naturalmente dotadas de grados y cualidades muy diferentes, carecen del incentivo de poder guardarse el fruto de su esfuerzo y trabajo perderían el que Hume considera el aliciente clave para contribuir al bienestar común).

Es precisamente el reconocimiento de la utilidad de los bienes de consumo conspicuo los que van a hacer el sistema de Hume especialmente interesante para la racionalidad de la época, ya que los estados en que se propaguen esas ideas (y que transmitan a sus ciudadanos con mayor éxito ese afán por mejorar la posición social manifestada en la exhibición de bienes exquisitos) tendrán una ventaja considerable en el sistema de competencia económico-militar de la época, como tendremos ocasión de detallar en la parte III del presente trabajo. Baste por ahora apuntar que la validación definitiva de la competición por la posición social, entendida como esa capacidad de comandar el uso exclusivo de bienes posicionales deberá esperar a Sigmund Freud, en el cambio del siglo XIX al XX para terminar de justificarse. Continuando con el análisis de la obra de Hume vemos que el escocés, aunque con una terminología algo más accesible, mantiene la misma posición que en su obra primeriza: la justicia se reduce a mantener segura e inviolable la propiedad de cada uno, aceptando como válido e

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

incuestionable el *status quo* pues cualquier intento de modificarlo está condenado a causar mayores males que los que pretende remediar, disminuyendo por ello el bienestar colectivo cuya garantía constituye su única justificación.

Aspectos que hoy nos parecen consustanciales a la discusión sobre el origen y contenido de la justicia están conspicuamente ausentes de la reflexión humeana, como son el acceso diferencial de diferentes sectores de la población (mujeres, extranjeros, miembros de minorías) tanto a la posesión de bienes como, más importante, a los medios de adquisición de dichos bienes (a través de la educación en primer lugar, pero también mediante acceso al crédito, que puede requerir la presentación de títulos de propiedad inaccesibles para estos grupos); la diferente libertad efectiva de otros grupos (desde campesinos ligados a la tierra por contratos que los situaban en situación próxima a la servidumbre hasta la institución en toda su crudeza de la esclavitud, enteramente vigente en tiempos de Hume); o finalmente la abismal desproporción entre faltas y castigos sancionados socialmente a través de un sistema penal que veía normal encarcelar de por vida o enviar a colonias punitivas a menores de edad por delitos que hoy nos parecen ridículamente leves. Y en este caso no podemos concluir que el esquema de coordenadas morales de Hume le impidiese prestar atención a las muchas y manifiestas injusticias a su alrededor, pues desde un sistema muy parecido uno de sus seguidores (para el que la característica definitoria de la justicia era, al igual que para Hume, la maximización de la utilidad considerada desde un punto de vista impersonal), Jeremy Bentham, denunciaría vigorosamente cada uno de los aspectos recién mencionados, y se aplicaría encarecidamente en vida a su corrección. Sólo podemos asumir que el conservadurismo de Hume perseguía algo más que llevar la contraria y aumentar su aura de originalidad, y que se trataba de un rasgo verdadera y fundamentalmente constitutivo de su carácter: tal vez la contrapartida oscura de una personalidad afable y que tendía naturalmente a resaltar los aspectos más positivos de su entorno conllevase necesariamente esta tendencia a celebrar las cosas tal como son, y embotase el filo crítico que debería acompañar a toda reflexión especulativa.

Poco añade la sección IV, sobre la sociedad política, a los argumentos hasta ahora presentados, siendo un resumen sumario de las secciones 7 a 12 de la parte II, más la sección dedicada a los otros vicios y virtudes de la parte III del tercer libro del *Tratado*, incluyendo la reproducción casi *verbatim* de su explicación sobre la asimetría en la modestia y castidad que la sociedad exigía a hombres y mujeres, que ya hicimos notar en su momento por su carácter groseramente *ad hoc*. De más contenido filosófico, y más relevancia para nuestro argumento, es el contenido desarrollado en la sección V, dedicada a responder a la pregunta esencial de por qué la utilidad agrada. Esencial, esto es, para un sistema en que lo agradable o placentero resulta ser la explicación última de todo comportamiento, por lo que sin una respuesta a la misma toda la justificación presentada hasta el momento de las virtudes como comportamientos que maximizan la utilidad resultaría perfectamente ininteligible.

Dicha respuesta comienza, una vez más, con una batería de argumentos que ya hemos encontrado: a pesar de lo que los escépticos puedan decir (en uno de los párrafos más duros que podemos encontrar en la obra de Hume contra tal escuela¹²², a la que en términos generales no tenemos problema en adscribirle), incluso los aspectos morales más dependientes de la codificación social (las *virtudes sociales*, especialmente la justicia), y por

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

ello más susceptibles de ser identificados como arbitrarios (como de hecho mostraba la experiencia de sus marcadas diferencias en las muy distintas sociedades que se iban conociendo en la época según más y más porcentaje del globo iba siendo explorado) requieren apoyarse en un instinto natural y común a toda la naturaleza humana, ya que de no ser así los políticos y líderes de opinión no habrían tenido material con que trabajar. Adicionalmente, como ya adelantábamos, ese instinto natural no puede ser solamente el interés en el propio bienestar, pues de ser así no sería comprensible que el sentimiento de admiración y aprobación específicamente moral que sentimos ante los comportamientos considerados virtuosos fuese excitado por acciones que en nada nos favorecen, sea por realizarse en lugares remotos o en épocas lejanas. Con esto deja puestos y sentados los cimientos del movimiento utilitarista no egoísta que florecería en el siglo siguiente. En sus propias palabras:

La utilidad es agradable, y produce nuestra aprobación. Esto es una cuestión de hecho, confirmada por la observación diaria. Pero *¿útil?* ¿Para qué? Para el interés de alguien, ciertamente. ¿El interés de quién, entonces? No solamente el nuestro, pues nuestra aprobación frecuentemente se extiende más allá. Debe ser, entonces, el interés de aquellos que se ven favorecidos por el carácter o la acción que aprobamos; y de estos podemos concluir, por remotos que estén, que no nos son totalmente indiferentes. Ampliando el alcance de este principio descubriremos una gran fuente de distinciones morales¹²³

Sin embargo esta nueva utilización del sentimiento de simpatía no es suficiente, sin algún tipo de principio superior que permita establecer una graduación de las diferentes satisfacciones que podemos ayudar a conseguir al resto de las personas, para servir de guía a nuestro comportamiento social. A partir de esa simpatía indiferenciada no tenemos, por ejemplo, cómo explicar la atención preferente que naturalmente prestamos a aquellos que tenemos más cerca (y no parece muy convincente la explicación de la nota al pie de la página 225, “porque de esta manera se avanza más en el interés del conjunto de la humanidad”) ¿en base a qué podríamos decidir que este criterio de adjudicación de recursos escasos –dando preferencia a los que nos son más queridos/ próximos- es más conducente al bienestar colectivo? Por otra parte, todo intento de proponer un criterio alternativo dentro de estos mismos postulados está condenado al fracaso: un sistema basado únicamente en la fuerza de los sentimientos que las diferentes alternativas de acción despiertan, en nosotros o en otros, no tiene cómo decidir cuánto tiene sentido dar a los que están lejos y cuánto se puede detraer para ello de los más cercanos¹²⁴, o por qué preferimos en primer lugar la satisfacción de éstos.

Son dificultades como ésta las que nos hacen ver que la aparente simplicidad y *prima facie* plausibilidad de un sistema moral basado en la maximización de la utilidad presentan grandes dificultades a la hora de aplicarse de forma práctica y a las situaciones concretas con que las personas se encuentran todos los días. Como diría muchos años después Bernard Williams¹²⁵, tener que buscar razones para salvar a nuestra madre si se está ahogando con preferencia a un extraño es buscar “razones de más”. Sin embargo la única forma de escapar de este tipo de dificultades que encuentra Hume es matizar su consecuencialismo para dejar espacio al valor intrínseco (y ajeno a cómo resulten las cosas) de nuestros motivos a la hora de juzgar moralmente nuestras acciones, aunque para identificar esta matización tenemos que bucear hasta la nota al pie de la página 228, en la que dice que son “las tendencias de las acciones y

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

caracteres, y no sus reales consecuencias accidentales, las únicas que tenemos en cuenta en nuestras determinaciones morales o juicios generales”.

Al final de la parte II de esta sección Hume insiste (menciona los casos de Timón de Atenas y Nerón, ejemplos favoritos de la época, en ausencia de nuestros particulares monstruos del S XX, de lo más ruin que el ser humano puede llegar a ser) en la pág 227 y otra vez en la 229 que es imposible que ningún corazón humano nunca haya albergado “malicia absoluta, sin provocación y desinteresada”, y que la preocupación por nuestros semejantes, aún si no llega a ser tan fuerte como el interés por uno mismo, debe causar alguna diferencia en la forma en que sentimos éste “aún en las personas más depravadas y egoístas”. Sin embargo el avance de la psicología y la neurología nos permiten afirmar hoy sin duda que no es así. Hay un tipo de enfermos que son incapaces de sentir la menor simpatía o interés por el resto de la humanidad: se trata de los psicópatas, y creemos que su cerebro funciona de forma significativamente distinta del nuestro en las áreas dedicadas a procesar la “imagen de la mente” de los otros. ¿Cómo juzgar moralmente a semejantes individuos desde la perspectiva de Hume? En ausencia de los sentimientos adecuados, no podemos dejar de conceder que carecen de motivos para obrar de forma distinta a como lo hacen (manipulativa, egoísta y cruelmente, sin ningún tipo de compunción a la hora de recurrir a la violencia o causar daño a los demás).

En resumen, aún cuando podemos aceptar los argumentos de Hume sobre por qué lo útil agrada (y debido a ese agrado, por qué tenemos motivos, si queremos evitar hablar de razones, para perseguir lo que resulta útil), no tenemos cómo estar de acuerdo con que *sólo* lo útil agrade, al no aportar justificaciones adicionales más allá de su plausibilidad inicial, salvo que aceptemos el razonamiento circular de que todo lo que agrada lo hace precisamente por ser útil, lo que como hemos visto está lejos de haberse demostrado de forma convincente. No vemos que se haya cerrado tampoco el que *únicamente* tengamos motivos para realizar aquello que nos resulta agradable: nos parece que considerar el placer que *en ocasiones* proporciona obrar moralmente como origen último de esta forma de actuar es poner el carro delante de los bueyes, y volver al mismo tipo de razonamiento circular antes denunciado que declara el bienestar propio como causa última de toda acción por el expediente procedimiento de aceptar sólo como definición de causa aquello que nos produzca satisfacción, así sea a posteriori, y aunque no haya jugado ningún papel, o haya jugado un papel apenas perceptible, en nuestras deliberaciones.

Sólo podemos resaltar (pues volveremos sobre este punto en la 3ª parte de la obra) que resultaría inútil intentar encontrar una justificación a esta preferencia (pues parece excesivo darle la categoría de justificación) dentro del esquema empiricista de asignar como espitémicamente válido sólo aquellas proposiciones que pueden ser verificadas por la experiencia. Más bien podemos adelantar que la aceptación de este tipo de justificaciones se pueden explicar porque las sociedades que las aceptan como válidas van a ser al fin y al cabo aquellas capaces de involucrar de forma más intensa a sus ciudadanos en el proyecto colectivo de producción de la máxima cantidad de bienes materiales, lo que les va a permitir ocupar el lugar central en el sistema mundial que se está empezando a configurar en estos años¹²⁶, y que las ventajas derivadas de esta centralidad van a ser suficientes para acallar las dudas que

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

podrían surgir sobre la legitimidad epistemológica de los presupuestos fundacionales de su aparato legitimador.

De hecho, en las tres secciones siguientes, sobre las cualidades útiles para uno mismo (sección VI), agradables para uno mismo (sección VII) y agradables para los demás (sección VIII) Hume aplica su sistema a las diferentes virtudes conocidas demostrando cómo puede cada rasgo de carácter tradicionalmente considerado bajo cada categoría contribuir a nuestro bienestar (bien provocándonos de forma inmediata placer –sensaciones agradables–, bien facilitándonos la existencia –utilidad–) insistiendo siempre en el argumento sobre la necesidad de esa simpatía o capacidad para sentir en nosotros mismos los sentimientos que percibimos en los demás para explicar la aprobación que sentimos ante elementos de las personalidades ajenas que (sea por la lejanía geográfica o en el tiempo) no tienen ninguna influencia sobre nuestra propia vida. Pero en la discusión de estos tres tipos de virtud aparece un nuevo elemento, que algunos de sus seguidores obviarían o intentarían reducir: como dijimos, en ningún momento nos ha llegado a demostrar que sólo lo que nos resulta útil tenga la posibilidad de movernos a obrar (o sea el único y exclusivo principio al que podamos apelar para justificar racionalmente nuestras acciones). En estos capítulos toma la posición decididamente contraria, presentando la posibilidad de causarnos agrado como un principio independiente y con la misma capacidad explicativa que la utilidad:

Éstas son algunas instancias de las diferentes especies de mérito que se valoran por el inmediato placer que comunican a la persona que las posee [*N. del T: se refiere a los ejemplos que ha estado presentando de cualidades inmediatamente agradables a uno mismo, que aprobamos como espectadores por simpatía aunque no nos beneficien en modo alguno, como el coraje, el sentimiento de la propia dignidad o la grandeza de espíritu*]. Ninguna expectativa de utilidad o futuras consecuencias beneficiosas entran en este sentimiento de aprobación. Sin embargo es de una clase similar a la de ese otro sentimiento que surge de la expectativa de una utilidad pública o privada. La misma simpatía social, podemos observar, o sentimiento en común con la felicidad o miseria humana, da lugar a ambos¹²⁷.

La introducción de un nuevo sentimiento de agrado, diferenciado del de utilidad, nos obliga a preguntarnos aún con mayor discernimiento por el segundo: ¿utilidad para qué? ¿No considerábamos útiles precisamente a aquellas acciones que nos iban a proporcionar agrado más adelante, o a aumentar el que sentíamos en el momento? Sería entonces una violación del “principio de parsimonia” (en el sentido sajón¹²⁸) el apelar a la existencia de dos sentimientos distintos que al cabo vendrían a identificar la persecución de uno y el mismo beneficio. Si el carácter virtuoso de una acción sólo puede venir de la satisfacción de un deseo (pues sólo la satisfacción de nuestros deseos constituye un bien, y debemos recordar que esos deseos se forman de manera involuntaria, pues la voluntad no puede participar en la decisión sobre lo que deseamos o no) no parece que tenga mucho sentido esta distinción entre lo útil y lo agradable, y no podemos evitar pensar que Hume la introduce para reforzar su defensa contra la posible acusación de egoísmo o para dotar de un contenido más claro a ese sentimiento de simpatía al que necesita dar más empaque para poder realizar la transición de una ética enteramente individualista (en la que el surgimiento y más aún la estabilización de grupos humanos complejos serían imposibles) a una ética social. Más adelante veremos que la

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

introducción tardía de este segundo principio, aún insuficientemente diferenciado, sigue sin parecerle suficiente al escocés, por lo que en la conclusión del libro deberá apelar todavía a un tercero, prefigurando no sólo la posición con que ya nos encontramos en el ensayo sobre el estándar de gusto, sino alguna de las corrientes más fructíferas que luego seguiría la filosofía moral anglosajona.

Con esto termina el cuerpo principal de la última obra mayor de Hume dedicada a la filosofía moral, que cierra recapitulando el contenido en una conclusión en la que lejos de limitarse a resumir el argumento desarrollado introduce al menos dos líneas de pensamiento que cuesta encontrar prefiguradas siquiera en las páginas anteriores, y que de acuerdo con la narrativa que hemos venido presentando resultan necesarias para poder defender el conjunto de su sistema de la acusación de relativismo, a saber (A) la posibilidad de definir reglas generales, y los principios en que dichas reglas podrían y deberían basarse y (B) la existencia de una fuente de valor adicional al placer y el dolor que provoquen para juzgar la bondad de las acciones, a saber, su carácter virtuoso.

(A) Como acabamos de sugerir, en primer lugar desarrolla una justificación de la posibilidad de definir reglas generales de conducta, vinculantes para todos los miembros de la sociedad (en contra de lo que había mantenido en el *Tratado*, donde la posibilidad de dichas reglas generales, más allá de las involuntarias persecución del placer y “evitación” del dolor, le parecía un recurso escolástico e insuficientemente fundamentado). Esa posibilidad requiere la capacidad de trascender la perspectiva impuesta por nuestras circunstancias particulares y adoptar una perspectiva independiente, que nos permita tratar en condiciones de igualdad a todos los seres humanos, tanto aquellos con los que compartimos tiempo y espacio como con los que no:

Cuando alguien aplica a otro hombre los epítetos de *vicioso*, *odioso*, o *depravado*, está hablando en otro lenguaje, y expresa sentimientos en los que espera que su audiencia coincida con él. Debe por ello alejarse de su situación privada y particular, y debe elegir un punto de vista común con los otros; debe mover algún principio universal de la constitución humana, y tocar una cuerda con la que toda la humanidad pueda entrar en consonancia y sinfonía¹²⁹

Lógicamente, esta aspiración de imparcialidad requiere de algún mecanismo explicativo (ya que la tendencia natural parecería ser a limitar nuestra benevolencia a aquellos de los que podemos esperar algo a cambio), e inicialmente hemos visto que Hume considera que la simpatía puede ser ese mecanismo:

Aunque este afecto por la humanidad pueda no considerarse generalmente tan fuerte como la vanidad o la ambición, siendo común a todos los hombres él solo puede ser la fundación de la moral, o de cualquier sistema *general* de culpa o alabanza [*N. del T. las cursivas no están en el texto original*]¹³⁰

Ahora bien, Hume es consciente de que las emociones tradicionales son altamente subjetivas, “la ambición de un hombre no es la de otro, ni un mismo objeto podrá satisfacer las dos”, por lo que los preceptos basados en el seguimiento de esta emoción que sentimos ante el bienestar ajeno pueden ser altamente problemáticos y contradictorios. ¿Qué hacer en caso de

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

que lo que yo creo mejor para mis semejantes, y por lo tanto lo que persigo para ellos, no sea en absoluto valorado por ellos mismos? Incluso peor, si su sistema de creencias sobre en qué consiste una vida buena les hace detestar lo que yo valoro, ¿no debería impulsarme mi simpatía con ellos a ayudarles a conseguir esa “vida buena” en sus propios términos, aunque a mí me horrorice? Pero ver a esos semejantes en una situación que me parece horrorosa no puede causarme ninguna satisfacción ni excitar ese sentimiento de simpatía que debiera moverme a obrar en primer lugar. Hume intenta resolver el problema apelando a un inverosímil universalismo de los sentimientos

Pero los sentimientos que surgen de la benevolencia no sólo son los mismos en todas las criaturas humanas y producen la misma aprobación y censura, sino que comprenden a todas las criaturas humanas; no hay nadie cuya conducta o carácter no le vuelvan, por medio de ellos, objeto de la censura o aprobación de todos los demás¹³¹

Sin embargo la más cursoria observación nos muestra que esos sentimientos surgidos de nuestra capacidad para ponernos en la piel de nuestros semejantes distan mucho de ser los mismos en todas las criaturas. Tómese cualquier situación conflictiva y se verá que nuestra capacidad de identificación con las partes en conflicto tiende a ser desigual, pero incluso si pudiéramos compartir mentalmente con la misma intensidad las circunstancias vitales de cada una de las partes el juicio que nos merecerían sus acciones sería demostrablemente divergente con el de otros espectadores (y argumentar que los otros que no juzgan como nosotros lo hacen por ser humanos de alguna forma defectuosos lleva a un camino de deshumanización del que no piensa igual que ya sabemos a dónde puede llegar). Vale la pena apelar a un ejemplo real para eliminar toda duda sobre las limitaciones de un sistema moral basado en reconocer validez únicamente a los sentimientos como causa de la acción: imaginemos el caso de un joven palestino criado en un campo de refugiados en la actual franja de Gaza, sin ninguna perspectiva de desarrollo económico o social, e indoctrinado desde niño para identificar al estado de Israel como la instancia (ilegítima, para más señas) culpable de todos sus males y los de su comunidad. ¿Qué juicio nos merecería el que dicho joven participase en el lanzamiento de un cohete Quassam hacia una ciudad israelita, sin importarle que pudiera causar la muerte de civiles inocentes? Para algunos, es un acto abyecto sin paliativos, merecedor de una condena sin matices; para otros es un acto heroico de resistencia, única alternativa que le han dejado para procurar un futuro mínimamente digno para él y los suyos. Por supuesto que entre ambos extremos caben todo tipo de valoraciones intermedias. Incluso la manera de formular el caso, los elementos de la situación que se elige resaltar al describirla (y más aún si se acompañan de adjetivos valorativos), distan de ser neutros. Es en ese sentido que para una sensibilidad emotivista la valoración de la realidad siempre está “subdeterminada” (siempre se pueden añadir capas de explicación que terminen alternado la “valencia moral”¹³² con que percibimos cada situación), o dicho de otra manera más directa, que el emotivismo no permite una valoración “objetiva”, “interpersonal”, de las situaciones con relevancia moral, salvo que se recurra a unos misteriosos sentimientos comunes que, como todo sentimiento, surjan automática e involuntariamente y que garanticen la sintonía de todos los que perciben una misma situación desde diferentes puntos de vista. La existencia de sentimientos de esas características nos parece tan injustificable como la de esos “hechos

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

morales” cuya mera percepción debiera movernos a obrar de una determinada manera que denunciaba Mackie¹³³.

Pero con esa presentación del problema Hume parece haberse “pintado en una esquina” (por utilizar una vez más una metáfora de origen anglosajón), ya que parte de una antropología que sólo permite recurrir a los sentimientos a la hora de explicar la conducta, sentimientos que se diferencian de la capacidad mental a la que denominamos razón precisamente por su carácter irreduciblemente subjetivo, por el “acceso preferente” que tiene a los mismos el sujeto sentiente (pero nadie más) y al mismo tiempo, como hemos visto, postula la necesidad de que las conductas así explicadas sean conducentes a la armonía y estabilidad de la sociedad, para lo que tienen que ser universalizables o exigibles a todos los miembros de dicha sociedad por igual. El problema para explicar esa universalizabilidad a partir de esa antropología sólo se plantea en toda su crudeza en la conclusión de la *Investigación*: ya en una nota al pie de la página 274 la identifica con el único criterio posible de progreso moral, señalando que lo que separa al salvaje del hombre civilizado es precisamente que el primero regula su “amor y su odio por las ideas de utilidad y perjuicio privados, teniendo la concepción más tenue de reglas generales o sistemas de comportamiento” mientras que el avance de la civilización se mide por nuestra capacidad para entender y determinar cada acción en el contexto de reglas más generales, incluyendo en nuestras valoraciones la consideración del efecto que esas acciones van a tener en mayor número de personas. El mismo Hume era consciente del problema al que se enfrentaba, y cómo amenazaba con invalidar todo su sistema, cuando al inicio de la parte II de la conclusión declara:

Habiendo explicado la *aprobación* moral que atiende al mérito o la virtud, no nos queda más que brevemente considerar nuestra interesada *obligación* a ella, e investigar si cualquier hombre que tenga alguna preocupación por su propio bienestar y felicidad no los encontrará mejor en la práctica de todas las virtudes morales

Entendemos que reconoce haber mostrado el tipo de sentimiento que la contemplación del vicio o la virtud pueden despertar, pero que sigue pendiente explicar cómo del surgimiento de esos sentimientos puede seguirse la obligatoriedad de determinados comportamientos, al ir esa obligatoriedad más allá de su carácter agradable o útil (al fin y al cabo, si las cosas se quedasen ahí siempre podría, en una variante del “argumento de la cuestión abierta” de Moore, preguntarse ¿y qué si no quiero lo que es útil para mí? O ¿y qué si no quiero lo que me resulta agradable?¹³⁴). Utilizando sus propias y muy conocidas palabras que ya tuvimos ocasión de citar al hablar del *Tratado*, creemos que el propio Hume no ha tenido éxito todavía en mostrarnos, a pesar de su advertencia, la forma en que a partir de cómo las cosas *son* podemos deducir el cómo *deben ser*.

(B) Es precisamente para intentar paliar esta carencia para la que introduce la segunda línea de pensamiento que mencionábamos al empezar a hablar de la conclusión del *Inquiry*: tras añadir el agrado inmediato (sea por el ejercicio de una cualidad del carácter propio, sea por la contemplación de una cualidad ajena) como principio independiente de la utilidad, se ve obligado a añadir todavía un tercer principio, reconociendo como valioso el ejercicio de la virtud como tal, independiente de sus consecuencias (esto es, y en contra de todo lo que ha venido manteniendo hasta ahora, independiente del placer que nos pueda causar o de la

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

utilidad que se pueda derivar de ella, sea para nosotros o para otros). Esta apelación al valor intrínseco de la virtud es tan sorprendente, tan inexplicable en el marco conceptual que ha venido utilizando hasta ahora, tan incompatible incluso con las ideas defendidas hasta el momento, que vale la pena detenerse con cierto detalle en la formulación para asegurarnos de que no estamos malinterpretando al escocés. Vimos como la parte II de esta última sección comenzaba anunciando que iba a explicar brevemente el origen de la obligatoriedad del comportamiento moral. Para ello comienza representando la virtud con sus encantos “más genuinos y atractivos”, cuyo propósito es hacer a sus seguidores máximamente “felices y contentos”, sin sugerirles nunca que se aparten de ningún placer si no es para “recompensarles ampliamente en otro periodo de sus vidas”, en la mejor tradición epicúrea. Por supuesto, esa virtud entendida como juiciosa dosificación de los placeres con vistas a maximizar el total disfrutado¹³⁵ plantea el problema de la armonización de los placeres de los diferentes individuos. Incluso el mecanismo de la simpatía, por el que podemos participar de los placeres ajenos, teniendo de esa forma un incentivo para perseguir un bienestar diferente del nuestro resulta insuficiente, ya que en caso de conflicto lo racional (y virtuoso bajo ese concepto de virtud) es preferir el placer propio (inmediato y más intenso) a la imagen en uno mismo, necesariamente atenuada, que causa el placer que percibimos en los otros. El primer intento de Hume de hacer frente a esta posible objeción es difuminar el carácter conflictivo de la oposición entre interés propio y ajeno, entre un origen egoísta y un origen social (o altruista) de la virtud, cuestionando que el placer proporcionado por las acciones alineadas con el primero sean necesariamente preferibles a las alineadas con el segundo:

Sería difícil mostrar por qué un hombre pierde más al realizar una acción generosa que con cualquier otra forma de gasto; puesto que lo más que puede llegar a conseguir con el más elaborado egoísmo es la indulgencia de algún afecto¹³⁶

Es decir, Hume parece querer hacernos creer que la satisfacción de un deseo propio no tiene por qué ser mayor que la causada al facilitar la de un deseo de otro, incluso (para que el esquema funcione en sociedades suficientemente complejas), de alguien sin ninguna relación con nosotros, y del que no podemos esperar ninguna reciprocidad. Pero toda la clasificación que ha establecido él mismo de la fuerza relativa de las diferentes pasiones (atendiendo a su cercanía, probabilidad, intensidad, etc.) tanto en el libro II del *Tratado* como en la *Investigación sobre el entendimiento humano* resulta incompatible con esa posible indiferencia. Por supuesto que la satisfacción de nuestras propias pasiones nos causa mayor placer que la contemplación de la satisfacción ajena, y desde ese punto de vista su propia caracterización de la simpatía (o benevolencia, o humanidad) como un sentimiento “tenue” (tan tenue que se ve obligado a apuntar lo sorprendente que es el que pueda servir de justificación a todo el comportamiento social de la especie) juega en contra de la plausibilidad del argumento. Y él mismo es consciente de la debilidad del razonamiento, presentando más adelante el caso hipotético de un “canalla sensato” que, aún siendo consciente de las ventajas que le proporciona la estabilidad del conjunto de la sociedad, y la importancia para dicha estabilidad del cumplimiento generalizado de las normas comunes (especialmente de las relativas a la justicia), pudiera considerar la conveniencia de violar esas normas en beneficio propio si tuviera la certeza de que dicha violación no iba a ser detectada (por lo que no contribuiría al debilitamiento de las normas comunes de las que él se beneficia). Efectivamente, el caso de ese canalla sensato nos pone de golpe ante todas las insuficiencias y

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

contradicciones del sistema moral emotivista que hemos venido viendo (insuficiencias y contradicciones que se arrastran desde el epicureísmo): si la obligatoriedad de las acciones virtuosas se deriva únicamente de su capacidad de proporcionarnos más placer que las acciones disolutas, el comportamiento obligatorio no solamente para el canalla, sino para cada uno de nosotros, es el de empezar maximizando nuestro beneficio (que nos es más cercano, cierto e intenso) y prestar atención a las consecuencias de dicha maximización para los demás sólo en cuanto pudieran infringir de forma detectable alguna ley o convención, atrayendo sobre nosotros un castigo cuyo dolor sea mayor que el diferencial de placer obtenido mediante la transgresión. En el fondo es lo que, para escándalo de sus coetáneos, había sostenido Mandeville, y que de forma más rimbombante (apelando igualmente al sentimiento moral y a la misma simpatía y altruismo) entronizaría Adam Smith, buen amigo e interlocutor de Hume, apelando a esa famosísima *mano invisible* que armoniza los intereses egoístas de cada individuo para maximizar el bienestar conjunto.

Pero no es eso lo que nos dice el sentido común (una apelación muy querida para el grupo de filósofos morales al que pertenece Hume). Para la mayoría de las personas, ahora como entonces, el canalla no es menos canalla por ser sensato, y un comportamiento de ese tipo resulta moralmente reprobable. ¿cómo compatibilizar el reconocimiento de esa intuición tan extendida con la teoría hasta ahora mantenida del origen del carácter moral de las acciones? Una primera línea de defensa consiste en hacer ver al público lo improbable que es que las acciones ruines que se van acumulando a lo largo de toda una vida no terminen por ser detectadas, especialmente porque, al debilitar el carácter, irán volviéndose más frecuentes y arriesgadas. Sin embargo esa defensa cuestiona antes la ausencia de sensatez que la canallería, por lo que no explica realmente el carácter problemático de la segunda, sino la previsible deficiencia de la primera. Si el canalla es en verdad suficientemente sensato y precavido, su comportamiento sigue siendo, desde estas coordenadas morales, irreprochable. En el final memorable de la última sección del libro, Hume intenta la cuadratura del círculo apelando a una tercera fuente de legitimación del comportamiento, además del agrado y la utilidad:

Incluso si fueran [N. del T. se refiere a los “canallas sensatos” de los que viene hablando] alguna vez tan secretos y exitosos, el hombre honesto, si tiene la menor noción de filosofía, o simplemente mediante la común observación y reflexión, descubrirá que al final son ellos los mayores necios, que han sacrificado el más valioso disfrute de su carácter, con ellos mismos al menos, por la adquisición de juguetes y fruslerías sin valor [...] Y con vistas al *placer* ¿qué comparación puede haber entre la satisfacción que no se compra obtenida de la conversación, la vida social, el estudio, incluso la salud y las bellezas comunes de la naturaleza, pero sobre todo la pacífica reflexión sobre la propia conducta; qué comparación, digo, entre éstas y las febriles, vacías distracciones del lujo y el gasto? Estos placeres naturales en verdad no tienen precio, tanto por estar por debajo de todo precio para su consecución como por encima de todo precio en su disfrute¹³⁷.

Si estamos leyendo correctamente a Hume, y no veo otra manera de leerlo, termina su reflexión moral de madurez diciéndonos que la virtud es su propia recompensa, al margen de toda consideración de utilidad o placer. Para llegar a la tríada de fuentes intrínsecas de valor

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

que casi doscientos años más tarde propondrían los intuicionistas¹³⁸ sólo le falta reconocer como tal el conocimiento auténtico (cuyo valor ya había explorado, aunque sin reconocerle fuerza normativa, en la sección sobre “la curiosidad y el amor a la verdad” con que se cierra el segundo libro del *Tratado*), pero ese reconocimiento sería incompatible tanto con el estado de las ciencias “duras” de su época como con sus esperanzas de superioridad en el desarrollo de las “ciencias del espíritu”, como finalmente con su escepticismo epistemológico.

Es importante resaltar la necesidad que se sigue de este último párrafo de que la virtud (o más bien, la conciencia en el agente de estar actuando virtuosamente) sea una fuente de valor independiente del placer que proporciona: si la única explicación de la obligatoriedad de ese tipo de comportamiento fuese una posible superioridad del placer que causa (comparada con otros placeres más egoístas e incompatibles con la estabilización de la sociedad), resultaría ininteligible. En primer lugar, tendríamos que aceptar la poco creíble propuesta de que el placer percibido vicariamente en quienes nos son extraños pueda movernos a obrar con más fuerza que la expectativa de placer propio. En segundo lugar, la categorización de los placeres en “superiores” e “inferiores” es la respuesta de un epígono tardío de Hume, John Stuart Mill¹³⁹, a otro epígono más inmediato, Bentham, para el que “a igualdad de placer, tan buena es la poesía como el parchís”, pero es completamente ajena al pensamiento humeano, en el que hemos visto que los grados de placer no pueden depender de ninguna cualidad intrínseca en el objeto de satisfacción de los deseos que lo producen. Como vuelve a repetir en el primer apéndice (en que recapitula el argumento de la necesidad de un “sentido moral” que nos permita percibir la virtud o el vicio inherente a las acciones de forma intuitiva, e incompatible con el juicio razonado)

Algo debe ser deseable por sí mismo, por su inmediato acuerdo con el sentimiento y afecto humano.

Así la virtud es un fin, y es deseable por sí misma, sin tasa ni recompensa, meramente por la inmediata satisfacción que transmite¹⁴⁰

Debemos aceptar entonces que Hume llegó a la intuición de que era necesario incluir ese “obrar por un motivo bueno” como parte de la explicación de las fuentes de la normatividad¹⁴¹, sin terminar de desarrollarla, más allá de su equiparación con la satisfacción estética en el último ensayo relevante para entender su filosofía moral que ya hemos comentado (“del estándar del gusto”).

1.3.4 La influencia de la perspectiva religiosa en la moral de Hume

A pesar de estar asociado fundamentalmente a la corriente más escéptica del pensamiento ilustrado, y especialmente a la de tipo más contrario a la religión, tanto natural como revelada, una lectura sin prejuicios de los escritos de Hume en que trata de forma más directa el fenómeno religioso nos lleva a apuntar una respuesta mucho más matizada a la pregunta ¿En qué creía Hume? Y sobre todo, ¿Cómo afectaron esas creencias a su sistema moral?

La respuesta deberá ser matizada, en primer lugar, porque Hume se muestra en este aspecto de su pensamiento especialmente equívoco e incluso escurridizo, si bien es innegable la

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

intensidad del interés que sentía por las cuestiones de fondo de que se ocupa la religión. Sabemos por una de sus cartas (fecha en 1751 y dirigida a Gilbert Eliot) que

No hace mucho quemé un manuscrito de libro, escrito antes de cumplir los veinte, que contenía, página tras página, el progreso gradual de mis pensamientos en ése área. Comenzaba con una ansiosa búsqueda de argumentos para confirmar la opinión común: las dudas se insinuaron, se disiparon, volvieron, fueron disipadas de nuevo, volvieron una vez más; y era una perpetua liza de una imaginación incansable contra mis inclinaciones, tal vez contra la misma razón¹⁴²

Esa preocupación temprana no podía dejar de manifestarse en su primera obra publicada, y ya mencionamos al hablar del *Tratado* como las referencias a la Religión revelada son en general despectivas, frecuentemente equiparada con la superstición y mostrada como obstáculo para el progreso tanto material como moral. Adicionalmente, en el apéndice de esa obra primeriza deja bien claro la poca credibilidad que le parece tiene la posibilidad de una vida futura¹⁴³, avanzando argumentos que seguirán siendo utilizados por los naturalistas dos siglos y medio después sobre la dependencia de nuestra vida mental del cuerpo que la sustenta, y la forma en que ambas evolucionan en paralelo, acompañando el aumento del vigor y la claridad de la primera al incremento de la salud y fortaleza del segundo, y declinando igualmente al mismo tiempo, por lo que la conclusión lógica sería aceptar la desaparición de esos hechos mentales, percepciones, recuerdos, imaginaciones e ideas derivadas, al extinguirse el cuerpo que les da soporte. Poca posibilidad queda de contemporizar con religión revelada alguna si se niega esa posibilidad de vida más allá de la muerte física, por tratarse de un dogma central de todas ellas.

Estos argumentos se repiten en la Sección XI de la *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, que tratan sobre una providencia particular (es decir, sobre la posibilidad de que Dios se siga interesando activamente por su creación) y un estado futuro¹⁴⁴. Es significativo que Hume recurre a un artificio único en la *Investigación*: en lugar de presentar sus propias opiniones nos presenta esta sección como la transcripción de memoria de una conversación con “un amigo que ama las paradojas escépticas”, en un refinado ejemplo de ese carácter escurridizo al que hacíamos referencia, del que Hume hace sistemáticamente gala al hablar de estos asuntos. Casi es innecesario decir que ni la providencia particular ni el estado futuro le parecen remotamente plausibles, desmontando cuidadosamente el conocido como “argumento del diseño” que apela al orden y finalidad aparentes en la creación para a partir de ella deducir con elevada probabilidad la existencia de un autor inteligente. Para el “amigo” de Hume esta deducción es ilegítima, o en todo caso muy incierta (nos permite asignar a la existencia de ese creador dotado de una inteligencia similar a la nuestra, aunque “infinitamente mayor”, una probabilidad muy baja) al carecer de una base de comparación suficientemente frecuente (por haber un único universo existente, que no podemos comparar con ningún otro, ni estar repetidamente expuestos a su aparición conjunta con una inteligencia superior). Antes, en la Sección X¹⁴⁵ había ofrecido una visión racionalista sobre la igualmente bajísima probabilidad de ocurrencia de lo que popularmente se conoce como milagros (suspensiones de las leyes naturales), si bien matiza su incredulidad reportando historias que no puede considerar refutadas (una de ellas concierne la recuperación de la pierna de un cojo en Zaragoza, reportada por el incrédulo Cardenal de Retz, lo que nos hace como lectores

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

contemporáneos añorar un tiempo en que los cardenales de la Iglesia podían utilizarse como ejemplos de escepticismo), de forma similar a como Kant haría en sus *Sueños de un Visionario* al reportar la visión del incendio de Estocolmo por Swedenborg¹⁴⁶.

En la misma vena escéptica continúa en la *Investigación sobre los principios de la moral*, si bien en este caso, aparte de algunas referencias vitriólicas específicamente referidas a la religión católica (a la que habitualmente hace referencia como “bárbara superstición”, o “superstición papista”) el tratamiento de asuntos religiosos es más conspicuo por su ausencia que por su presencia. Parte del (moderado) escándalo que causó la obra se debe más a su fundamentación del comportamiento moral enteramente al margen de toda consideración ultramundana o de toda referencia a una autoridad superior a la de nuestra propia sensibilidad y nuestra propia naturaleza. Lógicamente, una ética así fundamentada no tiene lugar ninguno para virtudes (algunas de ellas valoradas también en la tradición protestante) que desde sus parámetros resultan imposibles de justificar, y que en la conclusión Hume agrupa bajo el despectivo epíteto de “virtudes monacales”: celibato, ayuno, penitencia, mortificación, negación de uno mismo, humildad, silencio, soledad¹⁴⁷.

De la misma época que la segunda *Investigación* (1751) datan los *Diálogos sobre la Religión Natural*, que Hume hizo circular entre sus amigos, los cuales le disuadieron de su publicación, por lo que no verían la luz hasta después de su muerte (la primera edición es de 1779, tres años después del fallecimiento del filósofo, llevada a cabo por su sobrino de acuerdo con la última voluntad del propio Hume, que había tomado esta precaución por si su amigo Adam Smith, al que había encargado explícitamente que se ocupase de que la obra viese la luz se echaba atrás, como efectivamente ocurrió).

En dichos diálogos enfrenta a tres personajes: Cleanthes, un escéptico moderado que podemos considerar representativo de la posición teísta (es decir, que además de creer en un ser inteligente, de inteligencia equiparable a la nuestra, autor del universo, cree que la naturaleza de este ser es bondadosa y que sigue interesándose por el devenir de su creación, participando activamente en el destino de cada uno de los fieles que creen en él); Philo, un escéptico más extremo, sobre cuyas creencias como veremos es difícil hacerse una opinión clara, pues está más ocupado (una acusación que sería extensible al propio Hume) en desmontar los argumentos de los demás que en estructurar de forma coherente los propios; y finalmente Demea, que se presenta con sus propias contradicciones, pues si bien sus juicios sobre lo que podemos conocer por medio de la razón le alinean en ocasiones con Philo, en lo relativo a la existencia y naturaleza de la deidad se muestra como un dogmático sin fisuras (representante por ello de la corriente fideísta que veía precisamente en las limitaciones de la razón el argumento más poderoso para entregarse con vehemencia a los dictados de una revelación aceptada únicamente a través de la fe —una postura no tan distinta de la original de Lutero y que en tiempos más próximos popularizaría Pascal). Aunque en la carta que citamos antes a Gilbert Eliot Hume declara que con quien se identifica es con Cleanthes, e incluso le pide argumentos adicionales para hacer su posición más sólida, cuesta leer los diálogos sin advertir su simpatía con Philo, al que da más espacio que a ningún otro personaje, cuyos argumentos rara vez son refutados de forma mínimamente persuasiva y en cuya forma de razonar encontramos innumerables paralelismos con el escocés. ¿Porqué, sin embargo, creer que Hume mentiría en una comunicación privada, no destinada a ser conocida por nadie más

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

que el receptor? Vimos que al año siguiente a dicha carta aún intentaría ser nombrado para la cátedra de filosofía moral en Glasgow, nombramiento (como en el caso de su infructuoso intento anterior para un puesto similar en Edimburgo) controlado por las conservadoras autoridades que en su mayoría ostentaban cargos eclesiásticos. No parece demasiado aventurado suponer que, así fuese ante sus propios ojos, Hume buscaba suavizar los aspectos más polémicos de su pensamiento y si no acallar sí al menos mitigar, en lo profundo de su propia conciencia, las dudas que desde joven vimos que le venían acompañando. La intensidad de las mismas y la importancia para Hume de su resolución se dejan ver en el tono intensamente emocional del diálogo: los participantes gritan, exclaman, adornan sus locuciones con todo tipo de interjecciones, pero con una excepción no se mueven de su posición inicial. En todo caso, la lectura de la obra dejaría poco lugar a las dudas si no fuera por su último capítulo, la famosa parte XII, en la que tras la salida de Demea, exasperado por los argumentos de Philo, éste último parece sincerarse con Cleanthes y hace toda una profesión de fe, desdiciéndose de sus manifestaciones escépticas anteriores y confesando que

Nadie tiene un sentido de la religión más hondo [que yo] impreso en su mente, u ofrece una más profunda adoración al Ser divino, tal como se descubre a sí mismo en la razón, en los inexplicables artificios y artilugios de la naturaleza. Un propósito, una intención, un diseño llama la atención en todas partes hasta al más estúpido, al más descuidado pensador; y no hay hombre que pueda estar endurecido por los más absurdos sistemas como para en todo momento rechazarlo¹⁴⁸

Si nos olvidamos por un momento que pocas páginas antes había argumentado que no había como deducir ni propósito ni atención ni diseño, y que de haberlo sería muy deficiente y antes atribuibles a un conjunto de deidades bastante torpes, o a la interacción de una bondadosa y una cruel, resulta difícil no identificar al menos una gota de sinceridad en la manifestación de creencia de Hume. Una creencia que hoy calificaríamos como deísta¹⁴⁹, en una inteligencia creadora que explica “el que haya algo y no nada”, e incluso en cierta medida el que ese algo nos parezca moderadamente ordenado y tendente a nuestra felicidad, pero suficientemente aderezado de problemas, dificultades y males en general como para no permitirnos extraer muchas más conclusiones (o conclusiones mucho más probables) sobre la naturaleza de esa inteligencia. Por ello los diálogos versan sobre la religión “natural”, pues en las páginas finales Philo defiende el uso de la razón para distinguir lo probable y razonable de lo improbable y absurdo, y sugiere que las enseñanzas de la mayoría de religiones “históricas” (por no usar el término “reveladas” del que el propio Hume desconfiaría) pertenecen antes a la segunda categoría que a la primera.

Esta posición vagamente favorable a reconocer cierto mérito al “argumento del diseño” (de nuevo, a pesar de que sobre todo en fechas recientes se haya atribuido a Hume precisamente la crítica más exitosa contra dicho argumento¹⁵⁰) explicaría también su conocidísima pregunta, durante su estancia en París, al Barón d’Holbach sobre la posibilidad de encontrar un verdadero ateo. Lo que para d’Holbach no presentaba problema ni interés alguno (como demuestra el tono condescendiente de su respuesta) para Hume era todavía una vía de investigación y al menos de inquietud, y el reconocimiento de esa inquietud, la aceptación por una mente inquieta y especulativa de que efectivamente el que nuestra mente pueda reconocer regularidades y orden en el universo es un misterio que, de ser un mero producto

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

del azar, exigiría de una explicación que vaya más allá del encogerse de hombros y decir “así son las cosas” nos permiten dar más credibilidad a nuestra hipótesis de que, desde su escepticismo que le impedía reconocer una proposición al respecto como definitiva, el escocés si mantuvo toda su vida una apertura a la posibilidad de una realidad trascendente que contribuyó a alejarlo de los círculos de la Ilustración francesa en los que esa posibilidad era ya inconcebible.

Esta desconfianza de la religión establecida (y adornada de escritos sagrados, rituales y creencias habituales que Hume consideraba insuficientemente justificados desde un punto de vista racional) es aún más patente en una obra que empezó a componer en el mismo periodo, pero que vimos que no se publicaría, incluida en las *Four Dissertations*, hasta 1757. Se trata de la *Historia Natural de la Religión*, que no debemos confundir con el tipo de religión de la que se discute en los diálogos. En éste tratado lo “natural” es la historia, no el sujeto de la misma, siendo el argumento principal del libro el que las religiones históricas son enteramente convencionales y artificiales. Como haría Feuerbach¹⁵¹ casi un siglo después en Alemania, Hume explica el surgimiento de las creencias en entidades sobrenaturales en términos enteramente naturalistas, sin necesidad de recurrir a revelaciones o intervenciones divinas. Primero como politeísmos, reflejo de la debilidad y desconocimiento de los hombres frente al mundo apenas inteligible que les rodeaba. Luego, reflejando la concentración de poder político (e influencias también del monismo predominante en la forma filosófica imperante de entender ese mundo), como monoteísmos, lo que tuvo el efecto perverso de volver las sociedades en que se practicaban menos tolerantes. Como se ha notado innumerables veces, el que los sentimientos y preceptos religiosos puedan surgir sin necesidad de un Dios que los revele o inspire no necesariamente implica que dicho Dios no exista, pero disminuye dramáticamente la probabilidad de dicha existencia, y vuelve esos preceptos infinitamente más sospechosos. En la memorable expresión de Hume al inicio del último párrafo de la *Historia Natural*:

El conjunto es una adivinanza, un enigma, un misterio inexplicable. La duda, la incertidumbre y la suspensión del juicio aparecen como el único resultado de nuestro más preciso escrutinio respecto a este tema. Pero es tal la fragilidad de la razón humana, y tal el irresistible contagio de la opinión, que incluso esta duda deliberada apenas puede mantenerse¹⁵²

Esta actitud de Hume nos permite entender mejor la originalidad de su posición, manifestada en el artículo antes mencionado de Elizabeth Anscombe. Ya dijimos que al igual que Hutcheson, Shaftesbury, Butler y Clarke, creía que un “sentido moral” específico nos permite intuitivamente, sin apelar a la razón, identificar el carácter virtuoso o vicioso de nuestro comportamiento y el de los demás. Sin embargo los autores mencionados compartían un creencia en la involucración directa y personal de Dios en su creación que volvía la obligatoriedad de seguir los dictados de ese sentido carente de problemas: teníamos que obrar conforme nos dictaba la moral porque así lo había dictado el legislador último (autor de nuestra existencia, sentido moral incluido), sobre cuyo poder y bondad no había dudas. Si alguna razón más hiciera falta, la recompensa o castigo que recibiríamos en una vida futura (igualmente indubitable) parecía argumento más que suficiente. Adicionalmente, en caso de disputa o conflicto entre los aparentes dictados de ese sentido moral entre diferentes agentes,

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

se dispone de una codificación externa de cómo debemos comportarnos (las Escrituras reputadas como sagradas), que nos ofrecen desde el decálogo a los ejemplos de los patriarcas, profetas y demás figuras dignas de emulación. Pero el análisis crítico al que Spinoza había sometida a esas Escrituras¹⁵³ permitía dudar sobre su carácter sagrado, y por ello sobre su validez como árbitro último de nuestra conducta.

De modo que Hume se ve en una posición doblemente desamparada. Ni tiene la certeza de los anteriores filósofos del sentido moral sobre la sanción última de nuestros sentimientos, por lo que tiene que recurrir a un esquema mucho más elaborado para explicar el por qué debemos hacerles caso; ni comparte la creencia Espinozista en la supremacía de la razón y el rígido determinismo que limita la utilidad de ésta a separarnos afectivamente de nuestras emociones y hace innecesario todo intento de explicación de la conducta (no habiendo más explicación de la conducta que el ciego *conatus*, que podemos seguir de forma más o menos efectiva). Y su respuesta, alrededor de la cual gravita toda su originalidad (pues hemos visto como su posición de partida estaba suficientemente preparada por Hobbes y Locke), consiste en volver a una filosofía venerable, el epicureísmo, y adaptarla a las circunstancias sociales e ideológicas de su época. Puesto que desconfía de la capacidad de la razón para dictar la forma en que debemos obrar, necesita aceptar la antropología Lockeaniana según la cual sólo la persecución del placer y la evitación del dolor son admisibles como explicación de la conducta. Puesto que no puede confiar en una vida después de ésta en que las acciones virtuosas se recompensen y las malvadas se castiguen, tiene que convencernos de que la virtud conlleva su propia recompensa, y en última instancia recurrir a un razonamiento circular por el que el ejercicio de esa virtud causa un tipo distintivo de placer, y es el hecho de que produzca ese placer el que explica su carácter virtuoso en primer lugar. Puesto que no puede recurrir a una ley externa e incuestionable para resolver los conflictos interpersonales se ve obligado a postular un sentimiento de “humanidad” (o simpatía) con la sorprendente característica de excitarse con la misma intensidad ante las mismas situaciones en todos los espectadores, independientemente de su historia, intereses o predisposiciones. Pero incluso si acompañamos a Hume en todas estas suposiciones, el sistema no termina de aclarar por qué no debemos todos portarnos como ese “canalla sensato” que menciona, maximizando nuestra utilidad, aún a costa de los demás, siempre que ello no ponga en peligro la estabilidad social. Habría una avenida de respuesta que Hume empieza a recorrer al final de la *Investigación*, reconocida por los epicúreos (y que les servía de punto de contacto con los estoicos): ciertos rasgos de carácter como la humildad, la renuncia a algunos placeres, la austeridad o el apartamiento, aunque no produzcan placer ni contribuyan al placer propio o ajeno, pueden resultar conducentes a una mayor plenitud al liberarnos precisamente de la necesidad de estar continuamente satisfaciendo deseos. A ello debe referirse Hume cuando habla de la vaciedad de acumular lujos y refinamientos materiales frente a un tipo de satisfacción más sutil y elevado. Pero el escocés no puede perseguir consistentemente esta vía ya que ese tipo de virtudes, y el panorama moral que abren y sobre el que se sustentan, había sido distintivamente propugnado por un grupo concreto dentro del campo del que se siente ideológicamente más lejano (la Iglesia Católica, a través de la tradición escolástica) hasta el punto de apropiárselas, siendo por ello rechazadas por todo su entorno filosófico (por eso las califica despectivamente como “virtudes monacales”, *monkish virtues*). Cerrado ese camino, el filósofo tuvo que limitarse a apuntar los paralelismos de la emoción moral con la estética,

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

esbozando la posibilidad de desarrollar un estándar universal para aquella como parecía existir para ésta.

1.4 Protocapitalismo e Ilustración: Economía política después de Hume

Sin embargo, no es la posibilidad, apenas apuntada, de ese estándar universal de conducta por el que Hume es recordado, y el momento histórico de desarrollo social en que se encuadra su obra nos da las pistas más claras del porqué de ese olvido parcial. A la hora de valorar cabalmente el legado del escocés debemos empezar por su contribución al establecimiento como disciplina independiente de un área de interés con la que se asocia antes a su amigo y poco fiable albacea literario Adam Smith, pero de la que vimos que Hume se ocupó con gusto y de forma fructífera. Para conocer mejor el estado de dicha disciplina en el momento de madurez intelectual de éste debemos recurrir al análisis del primer libro en inglés en cuyo título aparece el término “economía política”, escrito por el también escocés Sir James Steuart y publicado en 1767 (nueve años antes del fallecimiento de Hume, y posterior a todos los ensayos de que nos hemos venido ocupando, pero como veremos reflejo de una tradición anterior que todavía era dominante durante el periodo de elaboración de éstos). En dicha obra Steuart se propone expandir al conjunto de la nación las reglas identificadas como necesarias para favorecer el enriquecimiento material de la unidad familiar (el origen del término “economía”, como se ha hecho notar hasta la saciedad, está en la fusión de *oikos* –hogar- y *nomos* –norma o ley-), mediante la aplicación de los principios de ahorro, frugalidad en el consumo de materiales (sobre todo los producidos fuera) e industria, aunque se trate de una industria destinada preferentemente a la exportación, con el objetivo declarado de acumular dentro de las fronteras de la nación la mayor cantidad posible de metales preciosos, pues esta acumulación serviría de acicate a la producción interna. La explicación preclásica de los ciclos de crisis, depresión de la capacidad productiva y hambruna más extendida en la época identificaba como causa principal de los mismos la relativa ausencia de dinero, en aquellos tiempos identificado exclusivamente con los metales preciosos que le servían de soporte ante la poca implantación de lo que hoy llamamos dinero fiduciario. Por ello esa acumulación de metales preciosos en un país se traduciría en una mayor prosperidad general. En su forma más combativa (recogida de forma paradigmática en la obra de Steuart, y parte sustancial de la razón dominante previa a Hume que hemos caracterizado como razón barroca) el mercantilismo proponía incentivar esa industria nacional y el deseado superávit comercial requerido para incrementar los deseados metales preciosos en circulación mediante la imposición de tarifas a los bienes producidos fuera, y eventualmente la limitación o prohibición directa de su comercio a adquisición, tal como fue reflejado en la leyes de navegación británicas que prohibían el comercio de mercancías a ser vendidas en las islas en barcos de bandera no inglesa, y que causarían sucesivas guerras (de carácter casi exclusivamente naval) con la anterior potencia hegemónica, Holanda, hasta la definitiva relegación de ésta como potencia secundaria y enteramente subordinada a finales del S XVIII¹⁵⁴.

El pensamiento de Steuart tenía una ilustre genealogía, desde los escritos de Jean Bodin y Turgot en Francia en el S XVI y Jean Baptiste Colbert en el XVII al inglés Thomas Mun (su obra

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

principal es publicada por su hijo después de su muerte, en 1664), y tanto en las islas como en el continente se consideraba que sus premisas fundamentales habían sido empíricamente verificadas por el largo proceso, observable de forma clara, de la decadencia del imperio español, que había malgastado la extraordinaria riqueza del oro y plata de sus posesiones americanas por su incapacidad de retenerlas en sus fronteras y de aprovecharlas para la mejora de su propia industria, y había terminado relegada a zona (en la terminología Wallersteiniana) a la “semiperiferia” del sistema mundial que se configura en esos siglos centrales, como ilustra de forma dramática su incapacidad para decidir sobre su propio destino en la conocida como “guerra de la sucesión española” (1701 a 1714), en la que debe aceptar que sean las grandes potencias de la época las que determinen qué casa real habrá de gobernarla tras la muerte sin herederos de Carlos II. Sin embargo, en el momento de la publicación de la *Investigación sobre los principios de la Economía Política* de Steuart podemos considerar que el mercantilismo del que hace gala ha alcanzado ya el cénit de su influencia y está empezando a ser desplazado, debido al peso de sus contradicciones internas, por lo que conocemos como “economía clásica”, economía cuyo principal figura va ser precisamente otro escocés, íntimo amigo de Hume, cuya aportación fundamental a este campo se publicará el mismo año de la muerte de éste. Se trata, claro está, de Adam Smith y su *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (publicada en 1776). Para Smith, y al contrario de lo que mantenían los mercantilistas, el comercio y la industria son la verdadera fuente de riqueza de un país, la especialización del trabajo (ejemplificada en el archiconocido ejemplo de la fábrica de alfileres) explica el origen de la capacidad de producir cada vez mayores cantidades con menos recursos (sobre todo empleando menos tiempo de trabajo, un recurso que veremos que cobra una importancia fundamental y muy superior a la del resto de factores de producción) y la libertad para intercambiar bienes en la proporción que estimen más adecuada la mejor forma de distribuir tanto el esfuerzo de producción como las recompensas derivadas de su movimiento (para lo que utiliza la igualmente archiconocida metáfora de una “mano invisible” que orquesta los incontables individuos que persiguen su beneficio individual para producir el máximo bienestar colectivo)¹⁵⁵.

Existen pocas dudas sobre la relación identificada desde el principio por Smith entre desarrollo económico y supremacía militar en ese entorno de competencia entre naciones que hemos identificado como uno de los elementos fundamentales que pesaban en la opinión pública del siglo. En palabras del propio Adam Smith al comienzo del libro IV de *La riqueza de las naciones*:

Las flotas y los ejércitos se mantienen, no con oro y plata, sino con bienes consumibles. La nación que, a partir del producto anual de su industria doméstica, del ingreso anual proveniente de sus tierras, trabajo y capital consumido, dispone de los medios de adquirir esos bienes consumibles en países lejanos, puede librar guerras extranjeras allí¹⁵⁶

Y un poco más adelante, para evitar dudas, incidirá en la importancia del desarrollo económico para poder tanto proyectar influencia fuera de las fronteras como para mejor defender éstas:

La riqueza de una nación vecina, en cualquier caso, aunque peligrosa en la guerra y en la política, es ciertamente ventajosa para el comercio. En un estado de hostilidad

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

puede permitir a nuestros enemigos mantener flotas y ejércitos superiores a los nuestros¹⁵⁷

Veremos en la parte III que Smith es uno de los padres de la economía clásica, defensor del libre cambio y el *laissez faire*. La confianza en la “mano invisible” que propugnaba impulsaría a Inglaterra a la cima del sistema-mundo que se estaba formando¹⁵⁸. Sin embargo no podemos achacar sólo a la adopción de una política de libre cambio ese predominio comercial. La sociedad inglesa demostró ser más hábil que sus competidoras a la hora de movilizar las energías de su población hacia la producción de esos bienes materiales que le permitirían equipar mejoras “ejércitos y flotas” que a sus adversarios.

El aspecto que más nos interesa de la obra de Smith, a nuestro juicio uno de los más equivocados y que sin embargo más influencia iba a tener (no sólo en los economistas posteriores, sino en pensadores de muy distintos campos) es su teoría del valor. Para Smith la fuente de valor original es el tiempo de trabajo dedicado a la obtención de cada bien, ya que en su sociedad idealizada (una idealización ya altamente ideológica, y no confirmada por la experiencia real de ninguna sociedad primitiva) cada persona asignará un “valor de intercambio” a cada elemento a intercambiar en función del esfuerzo que le haya supuesto su obtención (por ejemplo, si tarda una hora en pescar un salmón y tres horas en cazar un ciervo, estará dispuesto a intercambiar tres de sus salmones por un ciervo de otro cazador cuando quiera variar su dieta, y si esta situación es generalizada, ese será el “precio relativo” entre ciervos y salmones que se acabe estableciendo, y de forma análoga entre cada tipo de mercancía y cualquier otro tipo, hasta la aparición de una que sirva de medida para todas las demás). Si como antropología esta fábula ya era dudosa en su tiempo (y la acumulación de conocimiento de sociedades realmente existentes no ha hecho más que confirmar la irrealidad del tipo de trueque planteado por Smith), como fuente de explicación de los precios de las mercancías de una época que se caracteriza por el explosivo crecimiento de la capacidad de producirlas es aún más espectacularmente errada, en una categoría de error impermeable a las salpicaduras de la evidencia ocupada por muy pocas construcciones mentales en la historia de Occidente. Un buen equivalente sería la consideración de que la velocidad de caída de los cuerpos es constante y proporcional al peso de los mismos, bien establecida desde tiempos de Aristóteles, e igualmente errada, pero para cuya desestimación hubo que esperar catorce siglos, a pesar de no requerirse para la misma de nada más que de dos esferas de pesos suficientemente diferentes, una altura moderada y ganas de ver cómo las cosas realmente son en el mundo.

Aplicada a la teoría económica que nos ocupa, la inanidad explicativa del trabajo humano como fuente última del valor puede desenmascarse simplemente comparando el valor de intercambio de un kilo de hierro y un kilo de oro. El primero requiere en la mayoría de los casos de bastante más trabajo para su obtención que el segundo (incluso si ampliamos la definición de trabajo para incluir el “trabajo social” requerido para formar en habilidades difíciles de adquirir a los supervisores e ingenieros que diseñan las máquinas requeridas), y sin embargo el precio del segundo es varios órdenes de magnitud que el primero. Ello no impide a un seguidor de Smith (David Ricardo, del que nos ocuparemos en mayor detalle más adelante¹⁵⁹) declarar que tal diferencia se explica enteramente por “la mayor cantidad de trabajo requerida para obtener el oro”. Igual que bastaba subir a la torre de Pisa y dejar caer

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

dos esferas, una de madera y otra de hierro, para ver que la teoría escolástica del movimiento de los cuerpos estaba completamente errada, hubiese bastado interesarse mínimamente por el funcionamiento de las industrias extractivas (y en particular de la minería) para saber que esa afirmación no se correspondía de ninguna manera con la realidad. Sea como fuere, esa teoría del origen del valor pasó sin modificación alguna de Smith a su discípulo más reconocido, el ya mencionado Ricardo, y sería sorprendentemente aceptada sin discusión por el que hoy consideramos el principal crítico de todo el sistema económico capitalista, Karl Marx.

Si bien los motivos de Marx se nos revelan hoy tan “ideológicos” como los de Smith (el alemán necesitaba de una fuente de valor independiente del uso que se fuera a dar a la mercancía para poder montar todo su edificio teórico de denuncia del capitalismo, fundamentado en la premisa de que en él los trabajadores aportan todo el valor pero son remunerados sólo por una fracción del mismo, siendo así de forma simultánea tanto las víctimas de un sistema injusto en sus cimientos como el motor de progreso de la historia), ello no es óbice para que nos preguntemos cómo es posible que una tergiversación tan burda haya persistido prácticamente hasta nuestros días. No sólo toda la “economía”¹⁶⁰ post marxista está contaminada por una premisa equivocada a la hora de determinar el valor de los bienes que se intercambian en el sistema que pretenden subvertir (y estaría igualmente equivocada en el sistema con que pretenderían sustituirlo), sino que la economía del bando opuesto ha mantenido esa misma ficción, desde Ricardo hasta John Maynard Keynes, pasando por John Stuart Mill¹⁶¹ (de cuya contribución a la filosofía moral, igualmente influenciada por Hume, nos ocuparemos en el próximo capítulo, pero del que ahora nos basta con apuntar que fue el más influyente pensador económico del S XIX, siendo sus *Principios de Economía Política* el libro de texto empleado en la Universidad de Oxford hasta que en 1919 fue sustituido por los *Principios de Economía* de Alfred Marshall –la desaparición del término “política” del título es sintomática de la evolución de la disciplina).

La teoría del trabajo humano como única fuente de valor fue desmontada por la “revolución marginalista” de Jevons, Menger y Walras a mediados del S XIX, y hoy en economía no es más que una curiosidad histórica a la que no se recurre en ningún modelo que pretenda explicar la realidad. Sin embargo sería un grave error considerar extinguida su influencia en nuestros días, pues como tantas construcciones teóricas de las “ciencias sociales” su descarte en una disciplina normalmente no se difunde al resto de las mismas, en las que pervive como elemento ideológico, libre por ello de toda necesidad de sustentación o verificación empírica. Así ha ocurrido con la susodicha teoría, que en el mundo de la sociología (especialmente en la rama dedicada al estudio de las relaciones laborales y en la crítica al sistema de relaciones de producción capitalista) y de la política sigue gozando de curso legal y prestigio. Y ese prestigio se traduce en que tanto ciertas corrientes progresistas como conservadoras la utilicen para su diagnóstico de cómo debe ser la buena sociedad, en ambos casos con resultados más que cuestionables. Desde una óptica progresista, es la diferencia entre el valor generado por los trabajadores y el apropiado (injustamente) por los capitalistas la que sigue explicando las crecientes desigualdades sociales, y por ello la mejor receta para paliar éstas es limitar la apropiación de esa plusvalía, bien a través de expropiaciones y nacionalizaciones de los medios de producción, bien a través de esquemas impositivos suficientemente redistributivos. Para las sensibilidades conservadoras, por el contrario, puesto que el valor se genera mediante el

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

trabajo, y el trabajo es accesible a cualquier individuo (dispuesto a aceptar los salarios que marca el mercado de forma “neutra”, en base a las capacidades diferenciales que cada aspirante a trabajador haya adquirido –sin entrar a considerar las diferencias previas y ajenas a la voluntad o el mérito de la persona que hacen que la adquisición de esas capacidades no sea en ningún caso igual de fácil para unos que para otros), está enteramente en la mano de esos individuos privados el decidir libremente lo que van a esforzarse, y en función de ello las recompensas que van a recibir, sin que el estado esté ni legitimado ni capacitado para corregir las posibles desigualdades que de ellos se deriven. La teoría del valor cuyo origen podemos trazar en la Ilustración escocesa se erige así bien en herramienta conceptual de cierto estatismo redistributivo, bien en argumento de legitimación del capitalismo más salvaje en su vertiente de *laissez faire* (y que hace un siglo se denominaba sin ambages “Darwinismo social”).

Sin que nuestro objeto sea (todavía) la crítica de la economía política, sino es a través de la forma indirecta de desvelar sus orígenes en las construcciones filosóficas dominantes en cada época (y deslegitimar así sus posibles apelaciones a estar basada en una “razón universal” en cada época necesariamente más avanzada y en mayor concordancia con la realidad que en la época precedente), si apuntaremos los elementos a que cada una de esas dos interpretaciones de la posición original Smithiana parece ser ciega (y que explican en parte los nefastos resultados que cada una ha tenido):

- El diagnóstico de la izquierda tradicional sobre la expropiación de esa supuesta plusvalía por parte de toda una clase social (la burguesía capitalista) le ha llevado tradicionalmente a ignorar el elemento informacional del mecanismo de precios establecido en una relación de igualdad, ya que el precio concebido como revelación por el agente demandante del bien o servicio de la utilidad marginal que espera obtener del mismo es incompatible con la idea de precio como valor de intercambio determinado a partir del trabajo incorporado en dicho bien o servicio. En una economía compleja, con innumerables tecnologías alternativas y una elevada tasa de sustitución potencial entre factores de producción renunciar a ese mecanismo de información e intentar sustituirlo por formas alternativas de determinar qué producir, qué distribuir y finalmente qué consumir y por quienes, sea a través de una legislación producida de forma participativa e inclusiva o a través de una planificación centralizada no puede sino producir resultados subóptimos (otra cosa es que esos subóptimos desde el punto de vista de la satisfacción de necesidades individuales no puedan tampoco ser óptimos desde el punto de vista del bienestar agregado alcanzado, por su mayor capacidad para considerar el coste de externalidades que el mecanismo de precios fijados por agentes privados tiende históricamente a infravalorar)
- Pero la premisa por parte de la derecha tradicional de que el trabajo es efectivamente la fuente universal de valor y por ello detrás de toda acumulación de valor material, por estratosférica y desigual que resulte, hay una historia de gran esfuerzo, aplicación al desarrollo de habilidades inusuales mediante la frugalidad, la industria y la demora en la propia gratificación (al menos en un mercado libre) es seguramente una ficción más corrosiva aún. No sólo por su ignorancia de las grandes diferencias en

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

oportunidades que desde el comienzo (desde el momento de la gestación, ya que el nivel de estrés y el acceso a alimentos más o menos sanos de la madre empiezan a tener una influencia significativa en las capacidades que va a mostrar a lo largo de su vida el embrión) ya distinguen a los diferentes actores sociales, sino por su voluntaria ceguera al efecto del puro azar, y de la suerte, en el desarrollo vital de cada individuo. Igual que si se encierra a los proverbiales millones de monos con sus máquinas de escribir, al cabo de un suficiente periodo de tiempo uno de ellos acabará escribiendo los *Sonetos* de Shakespeare, si se encierra a millones de gestores de fondos de inversión con un ordenador y acceso a mercados donde se negocien millones de millardos de dólares a través de instrumentos de inversión de retorno más o menos aleatorio, alguno de ellos se acabará volviendo inmensamente rico. Ni el mono ni el gestor de fondos afortunados deberán su logro a un especial talento ni menos aún a una especial virtud, sino a las leyes ciegas de la estadística. Pero la sociedad que los glorifique y justifique su disfrute de la recompensa obtenida apelando al mérito o al merecimiento estará facilitando una situación disfuncional y, desde el punto de vista colectivo igual de subóptima que en el caso anterior.

Finalmente, se podría argumentar que en el origen del absurdo concepto de que el valor de los bienes o servicios se explica por la cantidad de trabajo dedicado a la producción de los mismos se encuentra antes Adam Smith que Hume, y que por ello estamos siendo injustos achacando los desarrollos sociales derivados de tan craso error al segundo. Pues bien, de nuestra lectura de la *Teoría de los Sentimientos Morales* de Smith podemos concluir que su inquietud original era la misma que la de su amigo Hume: cómo fundamentar unas normas de comportamiento altruistas que diesen lugar a una sociedad mejor a partir de una comprensión del hombre crecientemente determinista y, en cierta medida, irracionalista (movido antes por sus “pasiones” que por su razón, que por su capacidad de articular un discurso coherente y compartible ante sus semejantes). De ahí su apelación a ese “espectador imparcial” que todo hombre lleva en el pecho y que le dice de forma intuitiva si el curso de acción que está contemplando es digno de perseguirse o no, si puede ser defendido ante sus semejantes o no (de ahí la necesaria característica de imparcialidad del espectador, que no debe atender sólo a lo que la satisfacción egoísta de mis intereses me dicta, sino a lo que cualquier otro individuo consideraría bueno). Por eso tanto Smith como Hume pertenecen a la corriente de utilitarismo que Sidgwick denominó “hedonismo imparcial”, atento a conseguir un máximo de felicidad valorando por igual la felicidad de todos los implicados en el acto objeto de juicio.

Sin embargo Smith no puede dejar de acompañar los desarrollos de Hume, tal como los hemos seguido en los *Ensayos*, y a ver que esa imparcialidad puede ser imposible de conseguir (igual que la “simpatía” a la que Hume apela no es capaz en última instancia de justificar el que asigna la misma importancia a la satisfacción ajena –que siempre será más incierta, tenue y lejana- que a la propia). Por eso opinamos que, empujado por la investigación de las consecuencias del sistema que ambos compartían llevada a cabo por su amigo David, Adam Smith va a pivotar de la preocupación por la fenomenología de la acción moral (el núcleo de la *Teoría*) a la preocupación por la extensión de las consecuencias de la misma a todo el cuerpo social, y a la forma en que esa extensión se traduce en una mejoría de la felicidad de toda la *polis*, felicidad que en su época se traduce necesariamente en el disfrute de una mayor cantidad de bienes materiales, libre de amenazas y violencia. Puesto que el ejemplo de un

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

ámbito colectivo en que se trabaja para la producción de bienes en común (de bienes cuya distribución no es problemática) y para disponer de un ámbito ordenado y protegido del exterior en que disfrutar esos bienes es todavía la familia (la separación de las actividades productivas en un ámbito separadamente distinto del hogar era todavía en tiempos de Hume y Smith un caso muy minoritario), elegirá como metáfora de la unidad social a la que debe equipararse el ordenamiento de la sociedad el hogar (*oikos*), y como ejemplo de principios que guíen dicho ordenamiento las normas heredadas de la tradición, aún reconociendo su carácter contingente (*nomos*). Así Smith va a fundar la economía clásica sobre la premisa de un valor universal e indiscutible que permita trascender las dificultades de reconocer el carácter individual que su emotivismo original le causaba (dificultades en cuya génesis no podemos sino asignar un lugar preeminente al pensamiento de Hume), y el único candidato que va a encontrar para ese valor universal e indiscutible va a ser el tiempo dedicado a la producción de cada bien, aunque para ello tengo que conjurar de la nada un escenario idílico carente de cualquier base empírica (la economía primitiva basada en el trueque, en el fondo no menos irreal que el estado de *bellum omnium contra omnes* postulado por Hobbes en su *Leviathan* para justificar el estado fuerte que le parecía más propicio para el desarrollo humano).

Por motivos ajenos a la voluntad del autor de la teoría, su esquema de funcionamiento del mercado serviría de acicate a la incipiente revolución industrial, al librecambismo que resultaría más favorable a la potencia emergente (Inglaterra) frente al mercantilismo propugnado por su antecesora (Holanda) y a la ideología cuya adopción iba a convertir a la sociedad en que se formuló en la más próspera de su época (y por ello se convertiría rápidamente en el hegemón dominante tanto en lo militar como en lo ideológico), seguramente la más próspera que el mundo había conocido hasta entonces. No es por ello sorprendente que, por más alejado que estuviese uno de los elementos fundamentales del sistema de la realidad más prosaica y observable, quedase entronizado y repetido acríticamente hasta nuestros días.

1.5 La herencia de Hume: Reflejos del S XVIII en el pensamiento de hoy

Si nos desplazamos del limitado mundo de las ideas económicas al del pensamiento en general, aunque no todos estaríamos dispuestos a suscribir el exaltado diagnóstico del idealista inglés James Hutchison Stirling, que ya en el S XIX declaraba que “Hume es nuestra Política, Hume es nuestro Comercio, Hume es nuestra Filosofía, Hume es nuestra Religión”¹⁶², es indudable que la influencia del pensador escocés en nuestras ideas y en nuestras instituciones es inmensa. Por limitaciones evidentes de espacio nos contentaremos con apuntar un breve esbozo de la forma en que esa influencia ha llegado a nuestros días en tres áreas especialmente relevantes para nuestra caracterización de la razón dominante, cuyo estado actual sería muy diferente sin la contribución del filósofo del que nos venimos ocupando: (A) Utilitarismo; (B) Emotivismo; (C) Naturalismo.

1.5.1 Persiguiendo la felicidad: Utilitarismo

(A) No podemos decir que Hume “inventase” la formulación moderna del utilitarismo, pues ya hemos visto que hasta Spinoza habla de la utilidad como origen de la bondad o maldad de las acciones bastante antes que él, si bien en un sentido muy diferente al suyo. Más próximo a la concepción de utilidad como satisfacción de nuestros deseos podemos encontrar antes de Hume a Hutcheson. Como vimos, ya Hutcheson identificaba como criterio de decisión sobre la forma en que debemos actuar la felicidad a ser causada por ese acto (consecuencialismo), entendiendo la felicidad como el máximo de placer con el mínimo de dolor (combinando el hedonismo con el monismo moral, por considerar ese placer como la única causa de la bondad). A la hora de calcular esa felicidad debía tenerse en cuenta el efecto sobre todas las personas afectadas, sin dar preferencia a los sentimientos propios o a los de aquellos más próximos a nosotros (imparcialidad). Ese cálculo, en todo caso, no toma como input principal datos proporcionados por nuestra parte racional, sino la intensidad de unas emociones directamente despertadas por la contemplación de la conducta (emotivismo).

Sin embargo no es Hutcheson quien influye directamente a Jeremy Bentham, universalmente considerado el iniciador paradigmático del Utilitarismo moderno¹⁶³, sino Hume. ¿Por qué? No creemos que sea por la mayor sutileza y matización de la posición humeana, especialmente marcadas, como hemos visto, en sus últimos escritos, en los que la formulación monista se ve debilitada por el reconocimiento de principios complementarios e independientes del placer a la hora de valorar la bondad de un comportamiento, el consecuencialismo se ve igualmente restringido por la necesidad de atender a los motivos de los que surge la acción (y la concordancia de esos motivos con el carácter completo del agente) y finalmente el emotivismo es a su vez reformulado para dejar más espacio al razonamiento y a una apertura a la posibilidad de reglas universales sin las que precisamente la imparcialidad se vería comprometida o se volvería inaplicable.

Este mayor desarrollo y (a nuestro juicio) mayor correspondencia con la realidad de la forma en que pensamos moralmente no podían atraer a Bentham porque en cada uno de esos aspectos vuelve a formular una posición más fundamentalista, alineado antes con Hutcheson que con Hume en lo relativo a consecuencialismo, monismo y emotivismo. Creemos que la respuesta está antes en afinidades de carácter que de pensamiento. Bentham, radical y contestatario, enfrentado visceralmente al *establishment* de la época, rechazaría de forma intuitiva la posibilidad de asociar sus ideas a las de un clérigo que gozaba de amplio reconocimiento incluso en los estratos más conservadores de opinión. Hume, sin embargo, a pesar de su furibundo (y en última instancia inconsistente) conservadurismo político era considerado un peligroso *outsider*, escéptico y proponente de un sistema acusado en innumerables ocasiones de minar los fundamentos de la moral y la religión, y alejado en dos ocasiones de cualquier responsabilidad académica precisamente por esa percibida peligrosidad. Sin embargo, el tipo de pensamiento que Bentham establecería, y que a través de la formulación del hijo de uno de sus compañeros, John Stuart Mill¹⁶⁴, alcanzaría el máximo de reconocimiento e influencia estaría más cerca de la formulación de Hutcheson que de la de Hume. Eso sí, librada de toda referencia explícita o implícita a la sanción religiosa de la conducta, o a la coincidencia de nuestro sentido moral (un término que está conspicuamente ausente de la obra de Bentham) con una naturaleza humana cuya bondad podemos dar por

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

sentada de forma no problemática al aceptar que fue diseñada por un creador/ legislador bueno y omnisciente.

Es la visión más matizada de John Stuart Mill la que sería recogida y sistematizada por Henry Sidgwick¹⁶⁵ en lo que podemos considerar el apogeo del Utilitarismo, a finales del S XIX. En ese momento de máxima aceptación e influencia ya Sidgwick denunciaba, de forma un tanto soterrada, la contradicción inherente a la doctrina, que hacía que fuese preferible que su conocimiento se circunscribiese a una élite ilustrada¹⁶⁶, pues su extensión entre las masas derrotaría el propósito de una sociedad más justa y humana, ya que si toda la humanidad persiguiese únicamente el máximo bienestar común necesariamente acabaría teniendo que cuidar únicamente del propio ante la imposibilidad de coordinar efectivamente comportamientos de agentes que se influyen en una retroalimentación infinita, destruyéndose con eso el tejido social. La imposibilidad de un sistema hedonista pluralista o imparcial internamente consistente es la explicación de la aceptación acrítica por amplios sectores de la sociedad (empezando por cierta *intelligentsia* acomodada con exagerada influencia) del delirio Freudiano, que se vuelve imprescindible para desarrollar la etapa burocrática de organización social. Una contradicción similar (aunque no idéntica) es la que denunciaría una de las figuras más relevantes de la ética a comienzos del S XX, George E. Moore, que revela la inconsistencia interna de la posición de Sidgwick¹⁶⁷ y marca el inicio del declive irremediable del utilitarismo. Aunque algunos pensadores influyentes posteriores aún han sido asociados a esta corriente¹⁶⁸, las discrepancias con la posición clásica son tan amplias como haber perdido todo sentido. Se han seguido formulando críticas sólidas al utilitarismo¹⁶⁹, pero su interés ha sido más y más meramente académico. Entre los filósofos vivos, sólo Peter Singer se autodenomina sin ambages utilitarista¹⁷⁰, pero pensamos que es posible que su relevancia mediática (y hasta cierto punto su reconocimiento) se deba más a sus posiciones en lo relativo al tratamiento ético de los animales y sobre el aborto y las decisiones relativas al fin de la vida que a la coherencia o alineamiento con las corrientes principales de nuestros días de sus supuestos de partida. Aunque vale la pena mencionar que si bien en filosofía el Utilitarismo (al menos en su formulación de los S XVIII y XIX) es una “página pasada”, en economía y filosofía política es parte inseparable del discurso dominante, tan inseparable que sería imposible entender el desarrollo intelectual de dichas disciplinas, e incluso sus debates actuales¹⁷¹ al margen de los postulados utilitaristas.

Sin embargo el relativo descrédito (que podría no ser más que un desuso temporal de su esquema conceptual por haberse agotado de momento su capacidad de explorar la realidad mental de nuestras decisiones morales) del utilitarismo en su conjunto no es extrapolable al de la posición de Hume, especialmente el de las obras de madurez que vimos exploraba posiciones más abiertas que las que luego desarrollarían éstos sucesores. Hume sigue siendo extraordinariamente popular, y continúa habiendo elementos de su filosofía que gozan de excelente salud, y alrededor de los cuales sigue habiendo vigorosas (y vivificadoras) discusiones. Nos centraremos en rastrear su influencia en dos áreas concretas de la filosofía moral: naturalismo y emotivismo, a través del reconocimiento explícito que se hace de esa influencia en obras paradigmáticas de ambas corrientes.

1.5.2 Qué es una razón después de Hume: Emotivismo

(B) Es en el campo de las ciencias naturales “duras” en el que podemos identificar signos más claros y persistentes de progreso continuado desde el S XVIII, como demuestra el hecho de que vivimos rodeados de formas y materiales desconocidos entonces, la mayoría de los cuales hemos elegido esforzarnos en adquirir y mantener (por creer, erróneamente o no, que satisfacen alguna necesidad o proporcionan algún tipo de bienestar). Sin embargo, a pesar de la invención de numerosos aparatos que confiábamos nos ayudarían a realizar progresos similares en nuestra comprensión de los fenómenos mentales y el funcionamiento de nuestra mente (¿o deberíamos decir nuestro cerebro? Por estar cada vez más extendida y aceptada la idea de que aquélla es una manifestación epifenoménica de la operación de éste; lo que Francis Crick aún podía llamar una “hipótesis sorprendente”¹⁷² que ya no parece sorprender a nadie), debemos admitir que la imagen que tenemos de cómo se forman las emociones y los sentimientos, y cómo influyen en nuestro comportamiento observable, no se ha apartado demasiado de la que hemos expuesto como característica de los siglos XVII y XVIII. Aunque lo que el escocés todavía llamaba “pasiones” constituye lo que hoy consideramos un catálogo más o menos estable de “emociones”, ese cambio de nomenclatura conlleva apenas una mínima sofisticación conceptual y un cierto desarrollo perceptual para adaptarse a una sociedad cambiante tanto en lo cultural (exposición de la mayoría de las clases consumidoras de las profundidades del sentimiento tal y como se presentan en la novela psicológica del S XVIII) como en lo material (necesidad de mayor autodisciplina y exposición a un contenido informacional más complejo de la realidad)¹⁷³.

Como mencionábamos en un capítulo anterior, lo que se ha producido en todo caso es una acentuación de ese “vaciamiento del sujeto” cuyo comienzo identificábamos en Hobbes, y que veremos hasta qué punto se acelera con Freud al achacar el origen de gran parte de nuestro comportamiento a una instancia apenas intuida hasta entonces, el subconsciente, que opera por definición sin ser percibido, y por ello sin estar sujeto a nuestro control racional. A las teorías del subconsciente del vienés y sus epígonos, se ha sumado nuestra creciente comprensión de la química del cerebro, y de la forma en que alteraciones en la concentración de ciertas sustancias (neurotransmisores, hormonas, enzimas) se corresponden con modificaciones en nuestras actitudes, estados de ánimo y capacidades que antes se identificaban con rasgos estables del carácter, sobre los que ejercíamos la responsabilidad definitiva, como la apertura a nuevas experiencias, la atracción o aversión por el riesgo o nuestra disposición a confiar en otras personas o a empatizar con su situación. Aunque las ideas de mediados del siglo pasado sobre ingeniería social y creación de un “hombre nuevo” han perdido algo de su lustre enfrentadas con los catastróficos resultados de sus intentos de aplicación práctica, y la corriente de la psicología (el conductismo) que más abiertamente proponía tratar al ser humano como un autómatas cuyas respuestas se podrían programar con la mayor finura mediante sutiles variaciones de los estímulos a que se le expusiese haya caído en el descrédito ante la parvedad de sus resultados, la visión dominante en las ciencias humanas es la de un *logos* que va formando la narrativa de nuestra vida *a posteriori*, justificando con las razones que encuentra más a mano nuestras decisiones una vez tomadas, ya que se toman sistemáticamente de forma inconsciente, sin que ninguna entidad superior participe en ellas¹⁷⁴. El entendimiento es como lo que los anglosajones llaman un *quarterback*

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

de lunes, urdiendo historias para dar coherencia narrativa a un conjunto que se desenvuelve mayoritariamente sin que pueda influir en él.

Para entender este vaciamiento del sujeto, y la forma en que la racionalidad actual se construye sobre el presupuesto implícito de la ausencia de un agente que pueda considerarse responsable último de las acciones que aparentemente protagoniza cada individuo necesitamos detenernos con más cuidado en otro momento y lugar claves en el desarrollo de la conciencia occidental (la Viena de finales del siglo XIX), al que dedicaremos la siguiente sección. Pero antes de sumergirnos de lleno en ese escenario conviene rastrear un hilo en la comprensión de la racionalidad moderna cuyo origen está directamente ligado al pensamiento Humeano, prácticamente sin necesidad de elaboraciones intermedias.

Para identificar dicho hilo podemos preguntarnos: ¿Qué tipo de planteamientos morales pueden hacerse de forma consistente con el entendimiento propio de los empiristas ingleses del XVIII de la forma en que funciona la mente? No desde luego planteamientos que impliquen una capacidad de valorar desapasionadamente los pros y los contras de cada curso de actuación, sea comparándolos con cómo entendemos nuestro deber (que podría venir dictado por la condición de universalizabilidad) sea calculando las consecuencias que esas actuaciones puedan tener en el mundo, y los estados que tienen más probabilidad de producir. De esta forma, el emotivismo presupone la adopción de una metaética necesariamente no-cognitivist, en la línea de Hume (para el que, dada nuestra constitución natural, no tenía sentido hablar de “bueno” o “malo” como características de los hechos del mundo con existencia independiente de la de quien los contemplase). Más bien serán planteamientos que desplacen el ámbito de reflexión moral desde el individuo a la sociedad en que éste se cría, ya que es en ésta en la que toman forma las sensibilidades intuitivas que van a hacer que prefiera unas reglas de comportamiento (siendo “reglas” una simplificación para denominar las reacciones heurísticamente validadas de adaptación a las directrices socialmente sancionadas) a otras. Sin embargo, la comparación entre diferentes sociedades se vuelve prácticamente imposible, por lo que de ser coherentes las éticas emotivistas terminan ineluctablemente en el relativismo que mostramos que tanto preocupaba al escocés. La formulación más conocida del emotivismo ético es la de C. L. Stevenson¹⁷⁵, Buen ejemplo de la concatenación de emotivismo con no-cognitivismo y relativismo serían los planteamientos de Jesse Prinz¹⁷⁶, Allan Gibbard¹⁷⁷ o Simon Blackburn¹⁷⁸.

Si reflexionamos sobre ello cuidadosamente, la posición emotivista nos explica algo de la forma en que obramos (son nuestras emociones, y no un razonamiento previo, las que deciden qué hacer) sin tocar el origen del carácter moral o normativo de las acciones que nos vemos empujados a realizar. La posición no-cognitivist aclara un poco el paisaje en este sentido, al eliminar el supuesto espejismo de que haya un carácter moral objetivamente residente en esas acciones que las validen o prescriban, pero no llega a aclararlo del todo, ya que en ausencia de ese carácter moral (o atributo de algún tipo, por “extraño” que resulte) que la razón pueda identificar la preferencia de un tipo de comportamiento sobre otro no es defendible: la apelación al tipo de emociones que cada alternativa despierta en el agente puede explicar que se opte por una antes que por la otra, pero no que una sea, para un espectador imparcial, “mejor”, al menos en un sentido moral. La distancia entre lo que “es” y lo que “debe ser” (por volver a retomar los términos de la genial intuición de Hume) parece

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

haber crecido hasta ser imposible de cubrir, y si bien hemos avanzado en dotarnos de herramientas críticas para librarnos de conceptos insuficientemente válidos, seguimos sin habernos movido un milímetro en acercarnos a la respuesta de cómo debemos obrar. Es en la reducción (hasta eliminarla por completo) de la distancia percibida entre como las cosas son y cómo deberían ser alrededor de la cual ha venido articulándose la última tendencia en la que nos fijaremos en este estudio: el naturalismo moral

1.5.3 *Télos* sin sanción última: Naturalismo

(C) Si bien la explicación de nuestras características fisiológicas en términos de rasgos surgidos por azar y seleccionados por las ventajas que conferirían a sus poseedores para reproducirse diferencialmente es prácticamente coetánea a la publicación de *El Origen de las Especies* de Darwin en 1859 (explicación que se ha venido a convertir en el discurso dominante y distintivo de lo que venimos a considerar la visión científica y occidental del hombre y la naturaleza), la extensión de los mecanismos evolutivos a la explicación de rasgos específicos de la conducta y la forma de pensar humanas es mucho más reciente, tomando carta de naturaleza con la publicación del libro *Sociobiología: La Nueva Síntesis* de Edmund O. Wilson en 1975¹⁷⁹. Al igual que nuestras emociones, inclinaciones y preferencias en cada momento están determinadas por la interacción de disparos eléctricos en células específicas (las neuronas), que a su vez se ven influenciadas por la presencia de ciertos elementos químicos (hormonas y neurotransmisores) sin que haya mucho espacio restante para aspectos como el carácter de la persona o la voluntad libre del individuo, la arquitectura neuronal global que posibilita esos disparos eléctricos y que los hace susceptibles de traducirse en unos comportamientos antes que otros ha sido conformada por eones de evolución ciega, y contribuye a determinar la respuesta a los estímulos que nos presenta nuestro ambiente tanto o más que nuestra pequeña historia individual (parte de la cual consiste en la forma en que hayamos sido educados)¹⁸⁰. Parecería que el vaciamiento del sujeto responsable al que podíamos pedir cuentas racionalmente de sus actos ejecutados libremente se ha completado: ya no sólo tenemos varios modelos que dicen poder justificar nuestras acciones en base a nuestra historia, personalidad y rasgos de carácter, sino que pueden tener en cuenta para mejorar la fiabilidad de su predicción nuestros niveles hormonales y de neurotransmisores. Por si ese nivel de explicación fuera poco, los detalles que van surgiendo de la forma en que muchas de nuestras peculiaridades como especie se deben a la forma reproductivamente óptima de responder al entorno en que evolucionamos hace cuarenta mil años nos permiten añadir una validación adicional al comportamiento que exhibimos. Sólo cabe observar (con gran humildad) que ante semejante riqueza explicativa a diferentes niveles al autor le sigue pareciendo que el registro de aciertos a la hora de predecir los comportamientos relevantes tanto de individuos como de grupos es tan abismalmente insatisfactoria (si la juzgamos por las coincidencias entre los resultados predichos por los diferentes modelos y los efectivamente observados) como pudiera serlo en el S XVIII, y no muy superior al que se obtendría lanzando una moneda al aire.

Sin embargo, desde el punto de vista de la reflexión ética que nos ocupa ese registro cuestionable no ha impedido el florecimiento de una serie de corrientes que se autodenominan “naturalismo de Duke”, “naturalismo de Pittsburgh” o “naturalismo ético australiano”¹⁸¹ que se preguntan con genuino asombro cómo es posible que la humanidad

PARTE I: El ensalzamiento de la emoción

entera no haya adoptado una perspectiva ética basada exclusivamente en los hallazgos de la ciencia y que trate los hechos morales al mismo nivel que cualquier otra sucesión de acontecimientos protagonizados por objetos materiales susceptibles de medida. La característica común a todos los naturalismos mencionados es la creencia en una naturaleza humana común, cuyo estudio empírico es la única forma legítima de determinar las conductas que podemos llamar “buenas”. Los proponentes de estas aproximaciones a la investigación moral suelen ser conscientes del carácter altamente problemático para la filosofía de la ciencia de las disciplinas que tratan de los objetos físicos¹⁸², y son ciertamente conscientes del hecho de que la misma naturaleza humana que consideran indiscutible, moldeada por unas presiones evolutivas comunes en un periodo concreto de nuestra historia, se manifiestan en reglas radicalmente diferentes en los diferentes grupos, de forma que lo que para unos es obligatorio para otros resulta inaceptable y está socialmente proscrito.

La forma de escapar de semejantes dificultades suele ser la adopción de un relativismo más o menos abierto, limitado en todo caso por un “fin” intrínseco a la naturaleza humana que “restringe” lo que resulta bueno o aceptable para ella, sin el que sería inevitable caer en la forma más extrema de nihilismo.

Sea como fuere, la naturalización de la ética, de la mano con una visión emotivista de la agencia humana implican como hemos visto este tipo de relativismo, ya que sólo permiten otorgar legitimidad a sistemas normativos “de mínimos”¹⁸³, orientados a garantizar la coexistencia más o menos pacífica de diferentes grupos cada uno con sus propias tradiciones inconmensurables, desde cada una de las cuales no es posible emitir juicios sobre las demás¹⁸⁴. Tal vez se trate de un avance, como nos muestra una historia saturada de episodios en que ciertos colectivos imponían sus éticas “de máximos” sobre otros con consecuencias muchas veces catastróficas (más aún si se considera que la historia ha sido escrita siempre por los que imponían, y raras veces nos ha llegado la voz de los que sufrían la imposición para darnos una visión alternativa de los costes reales de la misma). De ser así, debemos al genio y el atrevimiento de pioneros como Hume el haber desenmascarado la fachada de falsa complacencia y fingida seguridad tras la que se escondía la irracionalidad de nuestro sistema de creencias y fundamentaciones morales.

Sin embargo el reconocimiento de ese genio no justifica el dar la espalda a los aspectos menos convincentes de su planteamiento ético, como su utilización para dar forma a una teoría de la justicia orientada casi exclusivamente a justificar la continuidad en la posesión de riquezas, por lo que resulta muy difícil de compatibilizar con cualquier crítica al orden social establecido. Esa falta de filo crítico explica en parte su éxito y su aceptación en una sociedad complaciente, cegada por su propio éxito aparente e ignorante en su ceguera de los conflictos que se desarrollan en su interior y para los que no dispone de cauces de resolución.

Al calor de esos conflictos de interés, latentes e ignorados, se ha venido desarrollando en las últimas décadas en el mundo de la empresa, de la cultura y de la política, antes que un exceso de dogmáticos intentando perpetuar su posición de dominio con falsas certezas, demasiados “canallas sensatos”, algunos de los cuales incluso puede que crean honestamente estar trabajando para maximizar el bien común, pero que en ausencia de un estándar universal que

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

permita una comparación de funciones de utilidad interpersonales tenderán invariablemente a sobrevalorar el peso en ese bien común de su propio bienestar y a infravalora el de los demás.

Incluso si así fuese, y aunque sea de cara a desenmascarar a esos posibles canallas, es mejor haber despertado de nuestro "sueño dogmático" y perseguir la búsqueda de respuestas a cómo debemos obrar con plena conciencia de las dificultades que la "adivinanza, el enigma, el misterio inexplicable" de la vida humana nos plantea. Gracias al esfuerzo de nuestros predecesores, entre los que ocupa un lugar ilustre el escocés del que nos hemos venido ocupando, podemos aspirar, al contrario que él, a llegar a algo más allá de la duda, la incertidumbre y la suspensión del juicio. Antes de proceder con nuestro argumento debemos reconocer su centralidad en realinear nuestra comprensión de los orígenes de la acción humana, que de estar centrada en la posibilidad de un discurso universalmente inteligible (la razón, el *lógos*) pasaría después de él a estarlo en una característica accesible sólo a cada individuo aislado (la emoción). Esta realineación tendría como consecuencia (¿indeseable?) el volver mucho más problemática la posibilidad de responsabilidad moral, pero sería seleccionada en un ámbito de competencia internacional entre naciones estado porque aquellas que la adoptaron de forma más exhaustiva fueron más capaces de movilizar a sus ciudadanos para la producción intensiva de bienes materiales que a su vez, como hemos repetido ya numerosas veces, les permitió desplegar en el campo de batalla ejércitos mayores y mejor equipados que los de sus adversarios. De esta forma se alzaron a la cúspide del sistema-mundo de producción que se configuró alrededor de esos años, y contribuyeron de forma diferencial, mediante su hegemonía político-militar (de base económica) a la transmisión de aquellos elementos de su racionalidad que tan bien les habían servido.

PARTE II

Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

Entre 1776 (año de la muerte de Hume) y 1856 (nacimiento en Pribor, parte entonces del imperio Austro-Húngaro, y actualmente de la república Checa, de Sigismund Schlomo Freud), tomando prestadas las archiconocidas palabras de Guiseppe Tomasi de Lampedusa, “todo ha tenido que cambiar para que nada cambie”. La totalidad del continente sigue teniendo como forma de gobierno monarquías que bajo los estándares actuales sólo podemos calificar de autoritarias, si bien el resultado de las numerosas revoluciones y contrarrevoluciones que han afectado a casi todos sus países han causado que esas monarquías reconozcan derechos restringidos de voto a ciertos segmentos de la población (en todos los casos las mujeres están excluidas del sufragio, y en la mayoría también las clases bajas, estando el derecho al voto restringido a los que pueden acreditar el disfrute de cierta cantidad de tierra o la disponibilidad de rentas equivalentes) y empiecen a operar bajo las restricciones de un entramado legal, resultado del impulso constitucionalista de mediados de siglo, en el que podemos identificar el germen del “imperio de la ley”¹⁸⁵.

Ahora bien, la percepción subjetiva de los habitantes de la sociedad europea de la segunda mitad del S XIX es radicalmente distinta de la de sus antecesores que esbozamos a principios de la primera parte de esta obra. Si allí identificábamos como elemento aglutinador de una nueva sensibilidad la emergencia de los estados, y el incipiente sentido de pertenencia a estas nuevas entidades tiñe por completo la forma de entender el mundo de los habitantes del viejo continente, doscientos años después los estados son una realidad bien establecida e incontestable, digerida y asimilada por la opinión contemporánea, y son otras las características de la vida en sociedad que llaman la atención de las cabezas pensantes. Si hemos de buscar el concepto globalizador que nos sirva para articular las características que preocupan a los europeos de entonces y alrededor del cual giran sus reflexiones, nos atreveríamos a utilizar el de burocracia, como término que da sentido unitario a una serie de características distintivas de la época que pueden iluminarse y cobran sentido en relación a él: (A) la separación entre la esfera privada y la pública (asimilada en primera instancia con el desenvolvimiento de la actividad laboral, y sólo después como escenario de su actividad político-representativa), y de forma concomitante, la separación entre el tiempo dedicado al trabajo y el dedicado una nueva categoría: el ocio; (B) la consolidación del aspecto financiero de la economía como categoría ontológica separada del día a día de la producción, y con él, la hipostatización del *precio* como paradigma de valor más allá de cualquier racionalidad anclada en lo material (incluyendo el trabajo); (C) la concentración de la mayoría de los habitantes de los estados nacionales occidentales en ciudades; (D) la creciente traducción del avance científico que viene acumulándose desde hace dos siglos en *progreso tecnológico*, cuyas novedades son perceptibles para toda la población: al contrario que los grandes avances en la comprensión del universo posibilitados por las ciencias naturales a los que hacíamos referencia en la primera parte, que eran comprendidos y discutidos por una minoría culta, los avances en la tecnología que se acumulan en el cambio del siglo XIX al XX tienen aplicación inmediata a la vida común: iluminación eléctrica que empieza a extenderse en 1880; hormigón armado que posibilita nuevos tipos de edificios de viviendas urbanas desde 1877; motor de combustión interna inventado en 1864; telégrafo a partir de 1837; uso generalizado de la anestesia en cirugía utilizando éter a partir de 1846; (E) en el mundo del pensamiento, el proyecto alumbrado entre otros por Hume de emancipar la dirección de la sociedad de tradiciones aceptadas acríticamente (proyecto que formulado en esos términos habría horrorizado al muy

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

conservador escocés), que había florecido durante el S XVIII y que hoy conocemos como ilustración se había visto desviado y desnaturalizado por la subsiguiente revolución romántica, que reivindicaría de nuevo la emoción, las oscuras pasiones y la apelación al sentimiento frente a la luminosa pero fría guía de la razón (especialmente relevante es que ese sentimiento al que se apela es de origen necesariamente histórico y separado para cada grupo nacional o étnico, por lo que constituye la condición de posibilidad de los nacionalismos excluyentes, a menudo racistas y finalmente destructivos que asolarían el continente en la primera mitad del S XX). Analizando en mayor detalle cada una de esas características distintivas podemos caracterizar el panorama intelectual en que se forma la siguiente figura relevante para nuestra investigación:

- (A) La sofisticación creciente de los medios de producción posibilitados por los avances tecnológicos se traduce en una creciente especialización del contenido del trabajo de un sector que se incrementa numéricamente de forma extraordinaria: el de los trabajadores fabriles y los mandos intermedios y administrativos (que deben crecer en la misma o mayor proporción para organizar y dirigir su trabajo). Para las nuevas ocupaciones creadas en las nuevas industrias y ministerios el producto individual se diluye en una maraña de contribuciones infinitesimales y el valor aportado por cada unidad de producción es difícil de determinar, dando lugar a la interpretación clásica de Marx sobre la alienación del trabajador respecto del fruto de su trabajo. Esa creciente especialización permite además una mejora creciente de la eficiencia de cada factor de producción por unidad producida (de forma que tanto cada hora de trabajo como cada unidad de capital invertido o cada porción de materia prima a emplear permita generar más unidades de producto), incentivando poderosamente el crecimiento imparable del tamaño total del mercado en busca de las economías de escala que terminan por ser condición imprescindible de la supervivencia de cada conglomerado empresarial. La realidad económica empuja al resto de la organización social, y las potencias europeas se verán forzadas, en persecución de los intereses de dichos conglomerados, a proyectar su influencia en tierras cada vez más lejanas (de África al lejano Oriente) primero para asegurarse el acceso a las materias primas, y después para garantizar el disfrute preferente a un recursos aún más escaso: los consumidores finales que justifican en última instancia la existencia de la empresa¹⁸⁶. Pero antes de eso, en el frente doméstico, se ha completado la transición de una sociedad orientada a la producción a una sociedad orientada al consumo en todos sus niveles (transición cuyo comienzo datábamos en nuestra primera parte en las décadas centrales del S XVIII), del más conspicuo y centrado en bienes posicionales de las clases pudientes al igualmente destinado a la exhibición ante congéneres anónimos que configura la sociedad de masas que incluye al resto de la población. Y esa transición requiere extraer de los ciudadanos no sólo su capacidad productiva, sino más aún su dedicación a ese consumo de carácter crecientemente opcional para justificar el funcionamiento de las múltiples empresas, tanto públicas como privadas (y su en apariencia perpetuo crecimiento para mantener la ficción de un reparto de oportunidades entre todos los participantes). Si durante el decenio revolucionario de mediados del S XIX pareció que el hombre podía recuperar su condición de ciudadano mediante el acceso sin restricciones a los órganos de decisión colectiva, el giro burgués

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

de todas las revoluciones termina por limitarle a jugar el papel de consumidor, quedando como única esfera de libertad real la decisión de qué marca consumir o de cómo asignar sus recursos siempre escasos por los que pugnan tanto las grandes corporaciones como los pequeños productores independientes a través de una disciplina que empieza a formarse: la publicidad

Es precisamente la necesidad de desarrollar ese aspecto de los ciudadanos como consumidores antes incluso que como productores la que explica en buena medida la cristalización de una categoría que hasta entonces no podríamos identificar con facilidad: el ocio, como categoría especialmente separada del trabajo, entendido éste como el tiempo dedicado a la obtención de recursos necesarios para la supervivencia (tanto propia como del grupo familiar que cae todavía de forma casi exclusiva bajo la responsabilidad del varón). Si bien superficialmente ese ocio debe servir de vía de escape ante unas prácticas laborales cada vez más atomizadas (en la terminología a que antes nos hemos referido, más “alienantes”), hay una justificación más básica: el consumo cada vez más acelerado de los frutos de la producción colectiva requiere de un tiempo aparte, y de una “formación” de los consumidores para que acepten como deseables prácticas y bienes que sin la misma les resultarían enteramente carentes de interés. Consumir los productos socialmente sancionados se convierte en una dedicación crecientemente especializada, que demanda capacidades cognitivas cada vez más sofisticadas que los medios de comunicación se encargan de fomentar y recompensar, si bien la recompensa en forma de satisfacción de necesidades simbólicas necesariamente decepciona (decepción que explica la necesidad de una industria de muchos millones de millones de euros de valor dedicada tanto a convencer a los consumidores de la conveniencia, de la necesidad incluso, de consumir determinados productos perfectamente prescindibles como a crear distinciones perfectamente espúreas entre ellos). Sólo en un contexto en que una parte cada vez mayor de la población ve su tiempo dirigido hacia prácticas originalmente exógenas puede entenderse la proliferación de supuestas enfermedades mentales hasta entonces desconocidas, pero que aún hoy nos resultan inteligibles (como el *ennui* y la *malaise* que ya desde mediados del siglo anterior venían revelando poetas y literatos).

- (B) Esa expansión del consumo (tanto de bienes materiales como culturales) a las masas que es a la vez causa y efecto del desarrollo (tanto en volumen como en complejidad) de la actividad económica requiere de unos capitales que ya hace siglos habían dejado de poder ser proporcionados por fortunas individuales. Ni los mercados secundarios de contratación de valores ni las oleadas de especulación asociadas a los mismos, e inevitablemente seguidas de dramáticas correcciones, pueden considerarse originales de esta época (basta recordar la fiebre de los tulipanes en Holanda en 1637 o la inmensa burbuja creada alrededor de la compañía de los mares del sur en Inglaterra en 1720), pero creemos importante para entender el *zeitgeist* de Europa y América del norte en la segunda mitad del S XIX dar cuenta del punto hasta el que la conciencia popular se ve influida por la expansión de los vaivenes de la bolsa, y cómo esos vaivenes terminan en este momento histórico de invalidar tanto los postulados de la economía clásica como el concepto de valor utilizado en filosofía moral. La historia más completa compilada hasta la fecha de lo que hoy conocemos como crisis

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

financieras¹⁸⁷ identifica los primeros pánicos bursátiles que afectan de forma masiva al público y se ven seguidos de quiebras bancarias generalizadas (con la consiguiente pérdida de los ahorros de grandes segmentos de las clases medias y bajas) a mediados del SXIX (“viernes negro” de 1857). Estos pánicos no sólo erosionan la confianza en la racionalidad de los mercados para asignar de forma eficiente el capital que los ahorradores poseen en exceso a los emprendedores que tienen ideas sobre cómo mejor se puede utilizar, sino que obliga a redefinir toda la teoría de formación de precios de los economistas clásicos (Smith, Ricardo y el propio Stuart Mill), sustituyendo la igualación de unas hipotéticas curvas de oferta y demanda por la recuperación de los costes marginales de producción, esto es, de producir una unidad adicional de producto (coste marginal que si la función de costes fuese continua –una hipótesis de considerablemente más calado del que parece inicialmente- se traduciría en la derivada de dicha función) o el efecto sustitución de adquirir cada unidad adicional de producto, según las formulaciones alrededor de la década de los 70 del S XIX de Jevons, Menger y Walras.

El punto de interés para nuestro presente estudio de este cambio es la justificación del precio de elementos cada vez más alejados de la experiencia “natural” de la vida diaria, como por ejemplo qué precio puede asignar un ciudadano del entonces ebullente imperio austro-húngaro a disponer de una administración eficaz y un marco legislativo estable que le permita decidir si lo que paga en impuestos es justo o no, o a disponer de una serie de nuevos servicios, como gas para alumbrar sus estancias por la noche o un servicio postal y de telégrafos que le permita intercambiar noticias con sus conocidos en otras ciudades de forma rápida y fiable. Pensar que cada individuo puede juzgar de manera consistente la satisfacción que cada una de estas posibilidades le produce como para dejar a su albedrío el mapa de posibles usos alternativos de su dinero que está dispuesto a intercambiar a cambio de esa satisfacción es cuando menos utópico. A raíz de su creciente alejamiento de lo dictado por la tradición (agravado por el relativamente nuevo fenómeno de la hiperinflación¹⁸⁸, que obliga a cambiar el orden de magnitud de lo que es razonable pagar por cada producto, incluidos los de uso más cotidiano) el precio, y por extensión el dinero en que éste se expresa, se pueden convertir en una hipostatización suficiente del concepto mismo del valor, de forma que deja de resultar ridículo, o absurdamente reductor, decir que algo (y de ahí a extender ese mismo rasero a las personas hay un paso muy pequeño) es más o menos valioso en función de que la gente esté dispuesta a pagar más o menos dinero por ello, olvidando la cantidad de mediatizaciones y elementos espurios que han intervenido en la formación de ese precio. Aunque tendremos ocasión de ocuparnos con más detenimiento de las consecuencias de esa simplificación en la última parte de esta obra, al tratar de la clase de sociedad que se deriva necesariamente de la concepción de racionalidad que hemos venido calificando de “desiderativa”, es relevante apuntar aquí como la filosofía moral contribuye a esa identificación de valor y precio (algo que según el Mairena de Machado sólo los necios confunden) al alentar un reduccionismo de todas las dimensiones de lo bueno a un único principio (genéricamente llamado “utilidad”, que como ya vimos resulta al final

ser un concepto enteramente circular), que por lo tanto se presta a ser cuantificado con una única métrica

- (C) Es también alrededor de esas fechas cuando la población del continente europeo (en este sentido el norte de América estaba más atrasado, y tendría que esperar a la primera mitad del S XX para alcanzar el mismo hito) se vuelve mayoritariamente urbana, superando por primera vez en la historia (con algunas excepciones muy localizadas) el número de personas que viven en ciudades (núcleos de población calificados por su densidad como “zonas urbanas”) el de los que viven en el campo o en villas más pequeñas. La ubicuidad de este mismo fenómeno en nuestros días (aunque no debemos olvidar que para el total del mundo, ese umbral de tener más población urbana que rural sólo se ha cruzado en la primera década del S XXI), junto al hecho de que la historia tanto intelectual como política presta tradicionalmente más atención a los personajes criados en un entorno urbano (al estar en las ciudades los centros de poder y de aprendizaje) nos hace perder de vista fácilmente su relevancia. Sin embargo la historia de la Europa a caballo entre los siglos XIX y XX es en buena medida la historia de sus capitales (Londres, París, Berlín y Viena), que concentran como nunca antes el talento, la innovación y por ello el sentido de nuevas posibilidades y de ruptura con la tradición que en eras anteriores podía aún reclamar desde la torre campestre de un Montaigne hasta la provinciana Königsberg por cuyos puentes paseaba Kant.

Sin embargo no debemos olvidar que ese sentido de libertad (atestiguado por el viejo adagio alemán según el cual *Stadtlüft macht frei* –el aire de la ciudad hace libre–), posibilitado por el anonimato que la gran ciudad garantiza frente al poblado en que todo el mundo se conoce, tiene también un lado oscuro que es precisamente en esta época cuando empieza a formularse: el de la soledad y el anonimato en medio de la multitud, la disolución de los vínculos familiares y del sentido de pertenencia a una comunidad que a veces censura y constriñe, pero que también ofrece su apoyo, su comprensión y su reconocimiento, que valida los logros vitales y sanciona con su aprobación o desaprobación, confiriendo un sentido último, cada actividad del ciclo vital de sus miembros. Sin este apoyo y esta fuente de significación el ciudadano de este tiempo se entiende a si mismo cada vez más como individuo, y es en términos de individuo aislado en los que va a luchar por el reconocimiento de sus derechos (el primero de todos ellos el derecho a consumir libremente cantidades cada vez mayores de bienes y servicios de cuya necesidad ya no le convencerán los representantes de su grupo étnico o familiar, si no los incipientes medios de comunicación de masas). Ello no nos debe hacer perder de vista, como repasaremos inmediatamente, que junto a esta atomización de la vida interior se hereda del romanticismo una exaltación del espíritu colectivo y del folklore popular que las masas concentradas en ciudades cuyas poblaciones se incrementan a gran velocidad por el influjo de oleadas de inmigración campesina intentan mantener vivo (generalmente con poco éxito, ya que en el enfrentamiento entre asimilación a las costumbres más cosmopolitas y el mantenimiento de los rasgos distintivos del terruño de origen es el primero el que suele terminar por imponerse). Si son detectable, como poso de este influjo, una añoranza por la vida más saludable del campo (que encuentra salida, sobre todo en el

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

entorno germano y austriaco, en clubes de montaña y ligas de ensalzamiento de la naturaleza) y una transferencia del orgullo de pertenencia desde el grupo reducido de origen al más amplio del estado nación que empieza a buscar una base étnica excluyente cuya manifestación más evidente (y detestable) afectará a uno de los grupos pionero en la urbanización y beneficiado en casi todo el continente por decretos de emancipación que permiten a sus miembros equipararse legalmente con el resto de la población. Nos referimos, claro está, a los judíos, cuyo aprovechamiento de las posibilidades abiertas por las nuevas circunstancias legales se verá acompañado del subsiguiente antisemitismo¹⁸⁹, que contribuirá de forma tan decisiva como tóxica a catalizar los incipientes sentimientos nacionales de los relativamente nuevos estados nación centroeuropeos.

- (D) Uno de los efectos inmediatamente visibles de esa concentración de consumidores en grandes ciudades, educados para permitir la burocratización de sus vidas e imprimados desde niños para dedicar la parte de su tiempo no absorbida por el trabajo a la adquisición de bienes (y servicios, incluidos las manifestaciones culturales que los nuevos medios permiten distribuir a números nunca antes vistos) destinados al consumo masivo es el acortamiento del plazo desde cada nuevo descubrimiento científico a su aplicación a la vida diaria de la mayoría de la población. Aunque en la imaginación popular se mantiene la idea del científico como un genio solitario que desentraña los secretos de la naturaleza en la soledad de su laboratorio (suficientemente modesto como para poderse haber financiado de forma privada), el desarrollo del conocimiento se va a dirigir cada vez más a la consecución de un beneficio económico o una ventaja competitiva para la empresa o el estado que lo financian, y va a requerir de equipos cada vez más costosos no sólo de adquirir (o desarrollar) sino de coordinar y organizar. A pesar de ello no podemos dejar de observar que las grandes revoluciones en física, la más básica de las ciencias, que ha servido desde tiempos de Newton como paradigma del método y del fundamento epistemológico de las ciencias naturales, se realizan todavía por individuos aislados a partir de observaciones que no requieren de ningún equipo especialmente sofisticado: Einstein desarrolla la teoría de la relatividad en su despacho de la oficina de patentes suiza, y Planck, Heisenberg y Bohr formalizan la mecánica cuántica desde su posiciones en la universidad sin necesidad de más soporte material para confirmar sus intuiciones que una pizarra.

Pero la influencia en el pensamiento y la opinión dominantes de ambos descubrimientos (relatividad y mecánica cuántica) habrán de esperar algunas décadas para manifestarse, y la sensación de asombro ante la aceleración del progreso y sus aplicaciones se alimentan en la época que nos interesa de invenciones más prosaicas, como la bombilla incandescente (patentada por Edison en 1879, aunque se pueden identificar hasta 22 inventores que de forma más o menos directa contribuyeron al diseño que finalmente se popularizaría); el cemento Portland (su primer estándar de elaboración fue publicado por el gobierno alemán en 1878) cuyo uso permitiría un desarrollo acelerado de la arquitectura y la ingeniería civil; en medicina la popularización de la antisepsia (postulada en cirugía por Lister en 1867), los avances en microbiología y bacteriología protagonizados por Pasteur y Koch y la disponibilidad de

métodos seguros de anestesia estaban convirtiendo a la medicina por primera vez en una disciplina capaz de sistemática y demostrablemente alargar la vida de las personas y corregir algunas de sus más graves dolencias, accidentes y enfermedades; el telégrafo (patentado por Morse en 1837, suficientemente extendido a finales de siglo tras haberse completado el tendido del primer cable transoceánico en 1866, que empezaba a librarse de la tiranía de los cables con los experimentos de Marconi con la telegrafía sin hilos en 1896 y que pronto posibilitaría la aparición de un medio de comunicación enteramente nuevo: la radio (primer paso hacia la forma de una conciencia colectiva genuinamente sincronizada); el motor de explosión (la primera patente de un motor de cuatro tiempos es de 1861, y al año siguiente Nikolaus Otto ya comercializa motores reconociblemente modernos en Alemania), que pronto llenaría las ciudades con los primeros vehículos privados que prescindían de la venerable tracción animal (siendo 1908, el año del lanzamiento del Ford modelo T, el usualmente reconocido como el de popularización entre las masas del automóvil); finalmente (sin pretender ser exhaustivos), los avances en la comprensión de la química orgánica permiten iniciar la producción de materiales sintéticos (como el acetato de celulosa, descubierto en 1865, aunque su producción industrial aún se demoraría algunas décadas) que tanto han contribuido a dar forma a lo que entendemos como mundo moderno. Semejante plétora de “avances” cimentan en el pensamiento la idea de un progreso unidireccional, incuestionable, imparable, y por lo general axiológicamente positivo. Aunque algunos inveterados pesimistas siguiesen advirtiendo de que el progreso científico y material no llevaba necesariamente aparejado progreso moral alguno, como ya enunciara Rousseau, y debajo de las capacidades aumentadas para dominar y manipular la naturaleza siguiese latiendo el mismo espíritu humano egoísta, rapaz y con más potencial para la dominación y el abuso de sus semejantes que para la mejora de sus condiciones generales de vida, aún faltaban décadas para que los conceptos de decadencia, declive o agotamiento de Occidente se filtraran en la conciencia colectiva¹⁹⁰.

Tangencialmente, esta acumulación en ciudades iba a tener otra manifestación igualmente problemática: La constatación del crecimiento imparable de la población y la fácil extrapolación del agotamiento de los recursos disponibles para alimentarla, cobijarla dignamente y dotarla de la creciente acumulación de bienes materiales considerados imprescindibles para llevar una vida digna irían erosionando el valor percibido de cada vida humana individual. Para el pensador criado en un entorno próximo al campo en tiempos feudales cada nuevo par de brazos supone un potencial inmediato para incrementar la producción (o la sustitución imprescindible del stock de mano de obra permanentemente reducido por plagas, guerras y hambrunas) y con ella el bienestar colectivo. Para el pensador urbano de finales de siglo, alertado por Malthus¹⁹¹ de las nocivas consecuencias del crecimiento descontrolado de la población, y que ve con sus propios ojos las consecuencias del hacinamiento y la acumulación de las masas crecientemente empobrecidas, cada nuevo habitante supone antes que nada una boca más que alimentar, un nuevo potencial criminal que educar o erradicar y en el mejor de los casos un ocupante adicional de un espacio ya excesivamente poblado. No es difícil deducir que el valor que intuitivamente asignará

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

el primero a cada vida humana individual será considerablemente mayor que el segundo, y que el humanismo inherente a la visión del mundo de aquél (entendido como valoración *a priori* de todo lo relacionado con la experiencia humana) será irreflexivamente, intuitivamente, mayor que el de éste.

(E) Filosóficamente, la fe en el progreso de todos los asuntos humanos bajo la guía de la ciencia se traduce en la primacía del pensamiento positivista, paradigmáticamente enunciado por Comte (su *curso de filosofía positiva* se termina de publicar en 1842), a partir de la constatación de la falta de avance comparativo entre las ciencias humanas y las naturales. Mientras que las segundas daban cada vez señales más inequívocas de avanzar hacia un conocimiento más profundo y mejor fundamentado del mundo que nos rodea, y ese conocimiento se traducía de forma cada vez más tangible en mejoras en la calidad de vida de la población (al menos, de la población del mundo desarrollado), las primeras seguían en apariencia dando vueltas a las mismas preguntas que ya formularan los primeros pensadores griegos hace más de dos mil años: ¿qué es, en última instancia, el ser? ¿cómo debo obrar? ¿quién debe mandar? ¿por qué debemos obedecer? Sin haber avanzado significativamente en alcanzar una respuesta. La reacción de las luminarias de las disciplinas humanistas de la época es descartar como carentes de significado tales preguntas, lo que en la práctica supone desesperar de su resolución, y concentrarse en la revisión crítica de las reclamaciones del resto de disciplinas (Comte, además de la sociología, puede considerarse el autor de una de las primeras filosofías sistemática de la ciencia¹⁹²) o, como herencia del análisis filosófico de la historia que Hegel había elevado a la categoría de disciplina autónoma¹⁹³, identificar con la suficiente perspectiva las peculiaridades del momento histórico presente intentando extraer de dicha perspectiva las leyes inmutables que permitan una mejor ordenación del conjunto de la sociedad (deviniendo alternativamente en sociología con un fuerte componente normativo). Es importante notar que detrás del abandono de las preguntas fundacionales de la filosofía late el mismo rechazo a los postulados y premisas de la metafísica tradicional que ya tuvimos ocasión de comentar como característica del ambiente intelectual de los primeros compases de la Ilustración escocesa, en esa ocasión asociados a los métodos de la muy denostada escolástica de la que se sentían recientemente liberados.

Sin embargo, sería un error pensar que los casi dos siglos que separan al joven Hume del joven Freud transcurren de forma lineal o sin grandes discontinuidades en lo filosófico.

De forma necesariamente muy resumida, y atendiendo sólo a los elementos de la historia que serán relevantes para nuestro argumento sobre la génesis histórica de la razón desiderativa, como es bien sabido el escepticismo de Hume tiene el efecto de despertar a Kant de su “sueño dogmático”¹⁹⁴. El pensamiento de Kant, culminación y remate de la Ilustración, resulta a pesar de dicho acicate original casi contrario al de Hume. En lo epistemológico va más allá del idealismo Berkeleyano que había heredado Hume. No cuestionando la existencia de los objetos reales más allá de nuestras sensaciones/ percepciones de ellos, como hacía el irlandés, sino postulándolos (un término muy querido para el prusiano) como dependientes de intuiciones puras más allá de nuestra experiencia y, por ello, de nuestro conocimiento. En lo ético, al emotivismo del escocés opone un estricto racionalismo que nos exige reconocer el

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

valor intrínseco de la persona y obrar no sólo conforme al deber, sino movidos por el respeto a ese deber, que no es más que el reconocimiento de nuestra libertad trascendente (una libertad que a Hume, en la línea de Locke y Hobbes que expusimos, le parece esencialmente ficticia). Para cierta corriente de pensamiento¹⁹⁵, Kant es efectivamente el epítome del pensamiento ilustrado, y por ello del fracaso de dicho pensamiento, ejemplificado en las dos guerras mundiales protagonizadas por los países en que la influencia de dicho pensamiento debería haber sido más marcada (guerras acompañadas de intentos de genocidio especialmente perversos) debe deducirse el rechazo a todo el proyecto kantiano de basar nuestra conducta en la razón. Aunque nos estamos adelantando a nuestro argumento, y el estudio de la influencia de Freud nos permitirá matizar en buena medida semejante diagnóstico, no podemos completar el recorrido histórico de la Europa de Hume a la de Freud pasando sólo por Kant, pues la contribución de Kant a la dirección general del pensamiento occidental se ve profundamente alterada (nos atreveríamos a decir, incluso, desvirtuada o corrompida) por Hegel.

Efectivamente, se puede entender la *opera magna* de Hegel¹⁹⁶ como una refutación no por implícita menos exhaustiva, de la visión kantiana del conocimiento y la normatividad, sustituyendo la razón universal, necesaria, apoyada en enunciados analíticos que a pesar de ello pueden ser conocidos *a priori*, por el “espíritu” (como mencionamos en una nota anterior, el *geist* que en alemán tiene en parte el sentido de “mente”), cuyo desarrollo sigue los dictados de una lógica de carácter dialéctico (para sus detractores una forma de camuflar el carácter inconsistente e incluso contradictorio de su formulación de dicho desarrollo). Un espíritu de carácter contingente, histórico, e incompatible por ello con la aspiración kantiana de universalidad de los preceptos que de su configuración interna puedan derivarse. Son los herederos de Hegel, desde postulados y premisas radicalmente distintos a los de Kant (para desesperación de uno de sus coetáneos más opuestos a él, tanto por carácter como por sus ideas, Arthur Schopenhauer, una de cuyas líneas de ataque a Hegel y sus seguidores era precisamente el que “escribieran como si Kant no hubiera existido”¹⁹⁷) los que dominaban el paisaje intelectual en que Freud comenzaría su andadura intelectual.

2.1. El ancestral debate en los orígenes del psicoanálisis

La apresurada perspectiva histórica que acabamos de completar nos muestra que en los años formativos de Freud (de 1865 a 1885) la filosofía estaba pasando por uno de sus periódicos momentos anti-metafísicos, ejemplificado por el positivismo de Comte y sus seguidores. En estos momentos se observa con mayor claridad su papel de origen de nuevas ideas, que cuando alcanzan un determinado grado de complejidad se separan del cuerpo del pensamiento especulativo y pasan a ser la provincia y el ámbito de profesionales diferenciados. En el periodo previo (la Ilustración) al momento que nos ocupa se había producido la ruptura definitiva de la filosofía con la teología. Se puede considerar tal separación completada cuando la nueva disciplina se convierte en un objeto de reflexión “desde fuera”, permitiendo a los filósofos plantearse el sentido, el contexto o el fundamento epistemológico de dicha disciplina sin aportar nada a la misma, o sin que sus especulaciones sean de relevancia directa para el desarrollo o las contribuciones de sus participantes (así, es en la Ilustración cuando podemos encontrar, desde Spinoza a Leibniz, los primeros libros que

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

hoy reconocemos como “filosofía de la religión”). Antes de eso se había producido la separación de la física, la química (que dentro de la filosofía era todavía alquimia) y la biología (que terminaría de materializarse con el resuelto rechazo de Helmholtz y du Bois-Reymond del vitalismo, todavía dominante en su tiempo, antes por razones filosóficas e incluso estéticas que empíricas). Será alrededor del cambio del siglo XIX al XX cuando se producirá la ruptura con la psicología, ruptura en la que veremos que Freud tendrá un papel dominante. Sin embargo, si en el resto de disciplinas aquellos que fueron dejando de lado las preocupaciones más especulativas lo hicieron por la irresolubilidad de los problemas que desde éstas se planteaban, y al dejarlas de lado y concentrarse en los problemas prácticos que se planteaban dentro del nuevo campo de significados fueron construyéndose herramientas y métodos que les permitieron avanzar hacia una mayor claridad, veremos que en el caso de la psicología es muy cuestionable tanto el motivo (al fin y al cabo, sostendremos que apenas se substituyó un tipo de irresolubilidad por otra) como el resultado (ya que es defendible que no se haya producido ningún tipo de clarificación o avance, como tendremos ocasión de discutir en detalle).

Hemos de recordar que de partida el esfuerzo de establecer la psicología como un campo enteramente aparte del resto de la filosofía parecía condenado al fracaso. Al fin y al cabo, entre las primeras reflexiones de que guardamos registro se encuentran las disquisiciones de los presocráticos sobre cómo funcionaba “el espíritu” (nos encontramos con ese término cargado de significado de nuevo), o el “alma” (la ψυχή que pervive etimológicamente en el término del que nos estamos ocupando). La teoría de las ideas de Platón¹⁹⁸, según la cual todo conocimiento es *anamnesis* o recuerdo, o por supuesto el largo y tortuoso tratado de Aristóteles que tendemos a identificar por su título en latín, *de ánima*¹⁹⁹, no son más que psicología de principio a fin, intentando explicar cómo funciona la mente, cómo se originan en ella las representaciones del mundo exterior (si hay representaciones o ideas innatas, o bien se desarrollan a partir de la información que nos proporcionan los sentidos) y qué fiabilidad podemos asignar a esas representaciones (ya mencionamos cómo la Ilustración, vía Bayle, Berkeley y Espinoza, se había aprovechado de las reflexiones de los primeros escépticos sobre los numerosos casos en que los sentidos nos engañan y dichas representaciones deben por ello si no ser enteramente desechadas, si al menos revisadas críticamente). Pero antes de la Ilustración las formulaciones sobre el funcionamiento de la mente enunciadas en el mundo clásico serían compendiadas y adaptadas a la religión dominante por los escolásticos, entre los que destaca por la amplitud de su obra y por el carácter sistematizador de la misma la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino. En esta obra el doctor de la iglesia realiza una clasificación de los actos mentales que va a llegar prácticamente hasta nuestros días, distinguiendo dentro de la mente entre la parte corporal, o que requiere de órganos materiales para su funcionamiento, y la incorpórea; en la primera separa una vida vegetativa de otra sensitiva (responsable de reflejar el mundo de la forma más fiel posible), dentro de la cual incluye lo que llama “apetitos sensibles” (en la que se originan los deseos y los instintos); en la parte incorpórea (causante de la vida intelectual) diferencia entre voluntad y entendimiento (que puede ser teórico o práctico), donde sitúa las facultades superiores (razonamiento y formación de planes a largo plazo).

En la misma línea de analizar el funcionamiento de la mente, centrándose en esa parte intelectual, desde las primeras formulaciones de la lógica (entre las que vuelve a destacar la

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

obra²⁰⁰ del lector discípulo de Platón) hasta las coetáneas al momento que nos ocupa de Bain, Hamilton y Stuart Mill²⁰¹ se viene intentando describir y refinar las leyes a aplicar a cada razonamiento para asegurar que a partir de premisas válidas sólo se obtengan resultados igualmente válidos. Sin embargo, la formulación de reglas aplicables al resto de la actividad intelectual (especialmente a la formación de los deseos, bajo la responsabilidad de esa potencia apetitiva) es algo que tendría que esperar precisamente a los empiristas y teóricos del sentido común en Inglaterra que estudiábamos en la primera parte.

En todo caso, estos apuntes son suficientes para apreciar que la cuestión de la libertad humana en sus orígenes no se lleva a cabo en términos psicológicos, a pesar de contarse desde época muy temprana con las herramientas conceptuales para poder desarrollarla. Para los griegos la posibilidad de la libertad del hombre era una cuestión antes metafísica que psicológica. El hombre al fin y al cabo vivía en un *cosmos* ordenado, sujeto a las cadenas de la *ananké* (necesidad) a la que los mismos dioses estaban sujetos, por lo que no tenía mucho sentido preguntarse por el origen de sus acciones, y más aún si éstas se correspondían suficientemente con lo que en primer lugar había deseado. Aristóteles dedica todavía otra obra crucial²⁰² al análisis de cómo guiar adecuadamente la *prohairesis* (elección) de las personas de cara a conseguir la *eudaimonia* (estado correcto del espíritu, a menudo traducido de forma algo simplificadora como “felicidad”), pero no liga esa elección de forma suficientemente clara con su sofisticada teoría de las causas (material, formal, eficiente y final) como para permitirnos determinar hasta qué punto considera que el resultado de esa elección esté determinado por las circunstancias previas y ajenas al agente autor de la misma. En todo caso, el estagirita contempla la posibilidad de la *akrasia* o incorrecta determinación por el espíritu de la forma de proceder; si se puede realizar esa incorrecta determinación por falta de fuerza o de sabiduría práctica, se puede dar el caso contrario y decidir rectamente, lo que hablaría a favor de una cierta concepción del libre albedrío. Los griegos podían ser deterministas a su manera, de hecho, para Demócrito, Aristóteles o Plotino, la idea de un “evento incausado” hubiese resultado incomprensible, o aplicable sólo a una divinidad primigenia, la famosa “causa incausada” que debe ser por ello causa de sí misma y que pone en marcha la cadena de causación en la que todo el resto de creaturas nos vemos atrapados, pero no eran aún mecanicistas, en parte por falta de conceptos a los que recurrir en una etapa de desarrollo tecnológico en que los mecanismos disponibles (en general poco precisos y fiables) hubieran supuesto estirar demasiado la metáfora, y en parte porque su idea de lo que subyace a la concatenación de eventos tanto en el mundo mental como en el extra mental se parece más a nuestro concepto de correlación que al de causación (es sintomático que a pesar de que hoy sean dos conceptos bien diferenciados, en innumerables estudios –más frecuentes en las ciencias sociales- ambos tiendan todavía a confundirse). Resulta iluminador de la mentalidad griega sobre lo que constituye una causa una larga nota a pie de página añadida por Mill a la segunda edición de su *System of Logic*²⁰³ refutando una opinión que consideraba errónea de Bain y Hamilton para indicar que los griegos entienden el concepto mismo de causación en términos de voluntad: para ellos determinar la causa de algo era identificar qué entidad originaba ese algo, de forma similar a como la volición humana causaba el movimiento de nuestros miembros (así lo húmedo para Thales o el aire para Anaxímenes).

Así, el esquema de lo que debe constituir una psicología científica no estaba aún terminado de definir en los primeros tiempos de reflexión propiamente occidental, como no lo estaba

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

tampoco el de una física o una química científica. Las preguntas que podían hacerse, y los términos en que podían contestarse eran necesariamente muy diferentes de los nuestros. De interés para nuestro estudio, por la influencia que ha seguido ejerciendo hasta nuestros días, es todavía en este periodo la postura de los estoicos: en su visión del universo, las leyes del destino marcan el devenir de los acontecimientos de forma inexorable (una percepción que como ya tuvimos ocasión de apuntar coincide sorprendentemente con los mecanicistas a partir del S XVII), por lo que la determinación de cómo debemos obrar queda relegada a un segundo plano, y toma protagonismo la cuestión de cómo debemos reaccionar mentalmente a los acontecimientos que ese mundo mecánico nos impone. Los estoicos no creen que no tengamos ninguna libertad, como en ocasiones se ha interpretado (si así fuese, ¿qué sentido tendría escribir tratados filosóficos para formar a la juventud, si actuarán de la misma manera independientemente de que esos tratados hayan sido escritos o no?), sino que la única libertad que tenemos es el dominio de nuestros sentimientos y nuestras emociones. En una muy conocida expresión, el mundo puede derrumbarse a nuestro alrededor –se entiende que sin que podamos hacer nada por evitarlo, pero está en nuestra mano que frente a semejante desastre seamos capaces de mantener nuestra valiosa *ataraxia* o impavidez.

Es ya en el final del periodo romano cuando encontramos un autor que discute la posibilidad de una escapatoria de la cadena inexorable de las causas, al menos para los actos mentales, en términos que empezamos a reconocer como distintivamente próximos: Agustín de Hipona. El término que vuelve reconocible la discusión sobre el *libero arbitrio*²⁰⁴ en el de Tagaste es el de responsabilidad. Agustín necesita que el hombre sea libre para que se le pueda considerar responsable de sus actos, y así su salvación o condenación sean achacables en última instancia a él mismo, y no a una deidad caprichosa. Ese concepto de responsabilidad que presupone la libertad del acusado para poder haber obrado de otra manera era enteramente ajeno a los griegos (como prueba el hecho de que Platón no apelase a ese tipo de libertad en ningún momento en su *apología* en la que nos presenta el juicio de Sócrates, de forma que dos milenios después se nos sigue haciendo muy difícil entender tanto por qué le condenaron exactamente sus conciudadanos como por qué se negó a escapar pudiendo hacerlo, haciéndose ininteligible a las sensibilidades actuales que pretendía exactamente demostrar con la aceptación de su condena), y no es difícil adivinar en él una aportación original de la cultura legalista romana, en cuyos códigos hay ya una diferenciación clara entre los castigos que se deben aplicar a un mismo acto del que se deriven unas determinadas consecuencias en caso de culpa (*dolo*, expresión que nuestro ordenamiento jurídico ha heredado con su carga semántica intacta) y en caso de que ésta no pueda determinarse, entre otros motivos, por haber estado sometido el sujeto agente a una coacción insuperable. Sin embargo, a esa necesidad derivada como acabamos de ver de su educación romana que le impele a entender al hombre como libre para exonerar a Dios del cargo de arbitrariedad en el castigo se enfrenta la igualmente sentida necesidad de reconocer la omnipotencia divina, firmemente establecida en las tradiciones tanto griega como judía de las que se alimenta. Para complicar las cosas, en la comprensión agustiniana los hombres arrastran consigo las consecuencias del pecado original de sus primeros antecesores, consecuencias de las que no podemos considerarnos liberados por la pasión de Cristo (polémica en el origen de su condena a la doctrina pelagiana, cuya idea de la eficacia salvífica de la pasión del nazareno constituye una inextinguible corriente subterránea del pensamiento europeo hasta la reforma protestante, en que volvería

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

a cobrar una relevancia de primera línea), estando bien establecida en la tradición de la mayoría de los pueblos antiguos la justicia de que los hijos pagasen por las culpas de los padres. En ese sentido, el pecado original era de gran ayuda para justificar la condenación de los pecadores aún si no habían sido libres a la hora de cometer sus pecados, ya que bastaba con que lo hubieran sido Adán y Eva para que su castigo fuese igualmente justo, aunque ello sólo desplazaba el problema al origen de la historia: seguía siendo necesario explicar cómo, ante la omnipotencia divina, podía considerarse libres a los susodichos Adán y Eva. A la resolución de semejante aporía es a la que dedica la obra antes mencionada, en la que alcanza un precario equilibrio (y que se iría volviendo más precario a lo largo de su vida, según se acentuaba su “pesimismo antropológico” que le llevaba a pensar que una mínima fracción de la humanidad se salvaría, formando el resto parte de la *masa damnata* condenada de antemano, pesimismo cuya evolución ya puede apreciarse entre el libro I y el III del *libero arbitrio*) asignando a la omnisciencia divina la facultad de identificar el origen voluntario de las acciones por lo que, aunque no puedan haber sido de otra manera (pues esa omnisciencia es por definición infalible) y ese no poder ser de otra manera resulte tradicionalmente incompatible con la noción de libertad, el que el origen de la acción esté al fin y al cabo en la *voluntas* (un concepto relativamente novedoso, heredado directamente de Séneca, y para el que es difícil encontrar paralelismos en el pensamiento griego²⁰⁵) del individuo le hace moralmente responsable de la misma (con lo que se introduce una cierta cesura entre el conocimiento previo de todo lo que va a acontecer y la posibilidad de cambiar cada acontecimiento, al menos para aquellos eventos originados en la voluntad humana).

En la primera parte presentamos nuestra visión de cómo precisamente el debate entre agustinismo y pelagianismo, y sus implicaciones en cuanto a la necesidad de la gracia divina para salvarse y el punto hasta que ésta podía considerarse merecida o enteramente gratuita se reactivan en el origen de la reforma protestante, y el tipo de actitudes que terminan por cristalizar en cada bando, representadas en el iracundo panfleto de Lutero *de servo arbitrio* en respuesta al contemporizador *de libero arbitrio* (un título socorrido, como se ve) de Erasmo. En la esfera protestante original el hombre es un ser infinitamente contaminado, más allá de toda posible redención en base únicamente a su propio mérito o por sus propias obras, que siempre van a ser insignificantes al lado de su enorme culpa y el irrefrenable impulso al pecado de su naturaleza caída. Frente a la omnipotencia y omnisciencia divina no hay ningún espacio para su libertad, estando su destino predeterminado desde el principio de los tiempos. Su única esperanza es reconocer humildemente esta triste situación y confiar, a través del reconocimiento de la figura de Cristo como salvador, en que la infinita misericordia de éste termine intercediendo por él, sin que esa intercesión, repitámoslo de nuevo, pueda considerarse en ningún caso merecida o de ninguna manera debida. Como la mayoría de los comentaristas han hecho notar, es imposible conciliar la presión de una visión tan negativa de lo que somos y lo que nos cabe esperar con el desempeño exitoso de las tareas diarias, y no hay cómo desarrollar un sistema social estable a partir de premisas tan poco esperanzadoras. No es por ello extraño que las estrictas premisas de esas primeras posiciones doctrinales se relajasen, reorientando la exigencia de humildad y reconocimiento de la propia impotencia hacia una autodisciplina orientada al éxito profesional y el seguimiento de una vocación mundana²⁰⁶, y que fuese al cabo de un siglo el campo católico el que se asociase a una visión negativa del hombre, que insistía más en sus debilidades que en sus capacidades y que le

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

constreñía en su desarrollo. En la tradición católica la consideración de la libertad humana es un pilar doctrinal, pero esta consideración es la que presenta el fiscal ante el jurado: el hombre tiene que considerarse libre para mejor justificar su condena.

Ya vimos como desde Hobbes la discusión sobre la libre voluntad se desplaza de ser un problema principalmente teológico (¿cómo es posible considerar al hombre libre para exigirle responsabilidad por sus acciones si al mismo tiempo Dios conoce de antemano el resultado de todas sus deliberaciones?) a uno primeramente metafísico (¿cómo es posible que haya una instancia –la mente– capaz de romper la cadena de causas y efectos en un universo determinista?) y finalmente psicológico (¿existen reglas fijas –como el resto de leyes naturales– que determinan cada estado mental a partir de los estados precedentes?). Nuestro repaso de los principales contribuyentes al estado de opinión en que se desarrolló el pensamiento de Hume, así como las contribuciones de éste nos han proporcionado una panorámica suficiente para nuestros propósitos sobre el primer punto de transición en el debate sobre la libertad humana (del acento teológico al metafísico), debemos ahora pues esclarecer el segundo (del metafísico al psicológico) para terminar de clarificar la perspectiva de la que parte Freud.

La primera estación en ese segundo paso nos lleva a un pensador coetáneo de Hegel, pero que al contrario que éste no cuestionaba de forma más o menos abierta el legado de Kant, sino que lo reconocía como válido (apenas uno de los muchos puntos que los diferenciaban, y por el que tantos y tantos venenosos dardos dirigió contra el de Württemberg). Se trata por supuesto de Arthur Schopenhauer, que en *El mundo como voluntad y representación*²⁰⁷ parte de los mismos presupuestos metafísicos de Kant sobre la libertad noumenal en un mundo fenoménico como condición de posibilidad del ser moral, pero no de los mismos presupuestos antropológicos: donde Kant veía al hombre, por su condición de criatura racional y por lo tanto libre como investido de la máxima dignidad²⁰⁸, Schopenhauer ve al hombre como una marioneta de esa voluntad ciega, que no es más que el impulso de perpetuarse a costa del propio individuo en que toma cuerpo (una interesante prefiguración de la visión expuesta en fecha mucho más reciente por Richard Dawkins en *El gen egoísta*²⁰⁹, según la cual somos los ingenuos e inadvertidos útiles empleados por una unidad hasta hace poco ignorada, el gen, para replicarse en tantas copias como sea posible a lo largo del tiempo). Al contrario entonces de lo que mantenían Hobbes y Locke (recordemos el comentario de este último que presentamos en la primera parte de que la voluntad no puede en ningún caso denominarse libre, pues no está en su mano el querer o dejar de querer) no sólo la voluntad es libre, sino que es más libre (lo único libre, incluso) que el resto del sujeto (las propiedades intelectivas superiores, por ejemplo), que no pueden más que ponerse al servicio de los impulsos, conscientes o no, con que ésta nos dirige. No es sorprendente que la obra de Schopenhauer no gozase de gran popularidad en su época (del año en que coincidieron sus clases en la universidad de Berlín con las de Hegel ha hecho historia el contraste entre el nivel de ocupación de ambas), sin embargo el tiempo ha sido gentil con sus ideas, y apenas medio siglo después de su muerte en 1860 su influencia en el panorama intelectual de occidente era ya innegable. Podemos entonces considerar que Kant resuelve el problema de la posibilidad de la libertad desde un punto de vista metafísico (si bien para dar por válida esa resolución es necesario compartir sus presupuestos tanto epistemológicos como ontológicos sobre lo que es real y podemos conocer, y en base a ello en qué consiste la realidad), y es Schopenhauer quien termina de desplazar el problema al ámbito de la psicología, presentando aspectos que hasta

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

entonces habían quedado velados: aún si los actos de las criaturas vivientes (pues, en línea con los empiristas ingleses, Schopenhauer no dudaba en adscribir consciencia, y por ello también un modicum de libertad, a los animales) pueden entenderse como libres a pesar de realizarse en un universo material regido por leyes inmutables y cognoscibles, queda pendiente de resolver hasta qué punto esa libertad se puede materializar, o si hay otras restricciones internas a la propia mente que la limiten. Para ello es necesario investigar más allá de la génesis de las pasiones y las emociones (lo que Aquino, parafraseando a Aristóteles, llamaba las potencias apetitivas del alma), como vimos que habían hecho de forma canónica el propio Hume, Hutcheson, Shaftesbury y Smith (y después de ellos Paley, Bentham y John Stuart Mill), y construir toda una fenomenología del resto de los actos mentales, explicando además (como ya había intentado hacer Locke) desde la forma en que procesamos la información de los sentidos (funcionamiento del alma “sensitiva”) a las leyes que rigen las facultades intelectivas tradicionalmente consideradas como superiores. Esta investigación no sólo deberá repasar la forma en que la racionalidad dominante valida las reglas tradicionales del silogismo, aplicables a determinar la validez de juicios (que siempre estará supeditada a la validez de otros juicios previos o premisas, hasta llegar a un conjunto de axiomas básicos indemostrables cuya validez más o menos intuitiva será siempre problemática), sino ocuparse también en la forma en que se entiende el funcionamiento interno de la mente a la hora de dar por buena una evidencia, o de aceptar un criterio último de verdad. Del primer aspecto es de lo que se había venido ocupando tradicionalmente la lógica, y en el momento histórico que nos ocupa se revisa críticamente a raíz de los desarrollos de Frege (su *Begriffsschrift* es de 1879, aunque pasó absolutamente desapercibido hasta que Russell y Whitehead en Inglaterra y Peano en Italia llamaron la atención sobre la importancia de sus trabajos) y en menor medida, de John Stuart Mill²¹⁰ y de Franz Brentano, del que deberemos ocuparnos en más detalle.

Parte del interés de Brentano está en que como veremos (y analizaremos) fue profesor de Freud en la universidad de Viena (que atendió al menos a cinco de sus cursos y seminarios a partir de 1874²¹¹), por lo que sus opiniones tienen una influencia directa en este momento de transición que hemos identificado como crucial en la formación de la razón desiderativa. Nacido en 1838 en Marienberg am Rhein, ordenado sacerdote en la orden jesuita en 1864, abandona el sacerdocio en 1873 por diferencias doctrinales, especialmente en lo relativo al dogma de la infalibilidad papal (lo que le obliga a dejar su puesto docente en la universidad de Würzburg) y renuncia a la fe católica en 1879. Aunque su influjo en una generación de filósofos se transmite principalmente a través de su actividad docente (no sólo Freud, cuya adscripción al panteón de la filosofía argumentaremos que es cuando menos cuestionable, sino Husserl, fueron alumnos suyos), nos ha dejado una obra notable que condensa su pensamiento temprano (y que a su vez refleja y al mismo tiempo empieza a desplazar toda una forma imperante de comprender el funcionamiento de la mente y el objeto de la reflexión filosófica) y que es sintomática de lo avanzada que se encontraba en el último tercio del S XIX esa transición que hemos mencionado estaba teniendo lugar desde preocupaciones metafísicas a otras de carácter marcadamente psicológico en la consideración de la voluntad humana. El título de dicha obra resulta ya sintomático: *Psicología desde un punto de vista empírico*²¹², aunque la apelación al empirismo no debe confundirnos, pues el método nos recuerda antes al Descartes que redacta el discurso del método desde su proverbial sillón que al investigador vestido de bata blanca que introduce sutiles modificaciones en los parámetros que controla

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

desde su laboratorio para a continuación medir delicadamente los resultados de sus experimentos. Sin embargo, al margen de las herramientas a su alcance (limitadas a la introspección de sus propios estados mentales y a la revisión crítica de una literatura creciente sobre el tema). En el primer capítulo, dedicado al concepto y el propósito de la psicología, y muy influido por la *Lógica* de Mill, en la que surge la pregunta de si las creencias y los deseos pueden ser productos de la “química mental” (pero no debemos leer esta apelación en el sentido moderno que conoce el funcionamiento de las sinapsis neuronales y su influencia ante diferentes concentraciones de neurotransmisores; esta “química” hace referencia todavía a la “fusión de ideas” como entidades en el fondo tan elementales y abstraídas de su posible substrato material como las seguimos entendiendo hoy), desarrolla esa posibilidad:

... sería en cualquier caso cierto que campos de investigación enteramente diferentes se abren aquí. Así surge la nueva tarea de determinar, mediante observaciones especiales, las leyes de sucesión de estos fenómenos, es decir, de determinar si son o no el producto de esa química psicológica, por así decirlo. Respecto a las creencias, investigaríamos qué creemos directamente; de acuerdo a qué leyes una creencia produce otra; y cuáles son las leyes en virtud de las cuales una cosa se toma, acertada o erróneamente, como evidencia para otra. Respecto a los deseos, la tarea principal consistiría en determinar qué cosas deseamos natural y originalmente, y a partir de ahí deberemos determinar por qué causas nos hacen desear cosas originalmente indiferentes o incluso desagradables²¹³

No podemos evitar la tentación de llamar la atención (aunque suponga cierta interrupción del hilo de nuestro razonamiento) a la referencia a los mecanismos que nos hacen desear, y que constituyen uno de los principales presupuestos del tipo de razón de que nos estamos ocupando. Bajo la apariencia de una neutralidad axiológica a la que ya hemos hecho referencia (los deseos, al ser independientes de la voluntad, no están sujetos a crítica desde el punto de vista moral) se abre el camino a una manipulación colectiva del deseo no sometible en principio a valoración, lo que resulta muy conveniente dada la necesidad de dichos deseos “originalmente indiferentes o incluso desagradables” (uno piensa en las modas que en las últimas décadas se han presentado como deseables, y en la monumental industria de la publicidad, tan denostada por dedicarse precisamente a despertar deseos con independencia de que actuar para satisfacerlos pueda ser bueno o pernicioso para quienes los albergan) para mantener el conjunto del sistema productivo en funcionamiento, debido a su necesidad de crecimiento continuo.

Pero volviendo a Brentano y su psicología, el aspecto más interesante para nuestro argumento es su intento de reclasificación de la actividad mental, cuyo venerable origen ya presentamos en Aristóteles. Si tradicionalmente se ha distinguido entre sensaciones, emociones y deseos u actos de la voluntad, el alemán propone distinguir en la primera categoría entre las presentaciones que tienen lugar en la mente (*vorstellungen*) a partir de la información de los sentidos y los juicios que formulamos sobre la verdad o falsedad de las relaciones que imaginamos a partir de esas representaciones como actos mentales distintivos y diferenciados tanto en cuanto a su objeto como en cuanto a su funcionamiento. Sin embargo, si una de las categorías tradicionales debe ser dividida en dos, las otras dos realmente le parecen una sola,

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

que agrupa tanto las emociones como las voliciones, y que llama “actos mentales de amor y odio”, entendiendo como ya había apuntado Hume (al que hace referencia explícita en el texto²¹⁴) que de sentir una determinada emoción a desear obrar de una determinada manera no hay apenas discontinuidad (lo que demuestra con una serie de gradaciones, según él imperceptibles, entre la valoración emocional de una situación y la formación de la intención de llevar a la práctica o impedir esa situación). Así, la tradicional diferencia entre percibir (recibir información de los sentidos, de lo que se encargaba la parte sensitiva del alma), sentir emociones ante esa información y querer o dejar de querer que las cosas fuesen de otra manera (parte apetitiva) se sustituye por representar, juzgar y “aquellos actos en los que influye (o que generan) amor u odio”. Lo que podría parecerse un mero cambio de nomenclatura o de taxonomía tiene realmente implicaciones de considerable calado desde el punto de vista del juicio moral que cada taxonomía nos permite aplicar, en función de los diferentes aspectos del funcionamiento de nuestra mente que consideremos sujetos a reglas inexorables, y por el contrario que creamos sitio de una facultad aún misteriosa y necesitada de explicación como es la capacidad de actuar libremente (de forma no determinada por los estados de cosas anteriores).

Ya hemos visto que tradicionalmente se juzgaba a las personas responsables de aquello que quisieran/ desearan (voliciones), o al menos de esa parte del querer que reconocen conscientemente (veremos que la posibilidad de que haya deseos inconscientes ocupa una parte significativa del pensamiento de Brentano) y sobre la que se decide actuar. Sin embargo no suele juzgarse a la gente responsable de lo que siente, siempre que esos sentimientos no se traduzcan en comportamientos inaceptables. Pero para que la emoción pueda generar una acción en esta antropología “primitiva” es necesario que reclute (por utilizar un término querido por los actuales neurobiólogos en su vertiente más reduccionista) la colaboración de la voluntad, que tiene la capacidad de suprimir (otro término que veremos que cobra en esta transición ideológica un significado técnico enteramente nuevo) o por el contrario de reforzar las “sugerencias” de las emociones, y es por ello la que termina soportando la responsabilidad (y la aprobación o condena moral) de las acciones que finalmente se lleven a cabo. Así, resulta natural que en medio de un debilitamiento general de las capacidades que se adscriben a la libre voluntad, ésta se pase a considerar un apéndice de las emociones con cada vez menos espacio para poder identificarse con el agente (entendido como esa instancia de libre decisión a la que es posible asignarle responsabilidad última sobre los actos) y menos capacidad para entenderse como un justificante adecuado de la identificación última con sus acciones conscientes (y con las consecuencias que previsiblemente se deriven de éstas) que cabe exigir al individuo. El propio Brentano identifica esta implicación de su sistema de clasificación (el complicar la asignación de responsabilidad moral a un agente íntegro y separadamente identificable):

Vimos que no hay virtud ni mal moral, ni conocimiento ni error en las presentaciones. Tenemos estos últimos cuando se producen fenómenos de juicio. Los primeros, como vimos, se encuentran exclusivamente en el área de amor y odio. ¿Puede resultar que se encuentren únicamente en una de las clases en que este área ha sido dividida, en la voluntad pero no en el sentimiento?²¹⁵

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

La duda nos parece perfectamente pertinente, ya que en la división tradicional efectivamente es difícil asignar culpa moral a las emociones que uno siente (especialmente cuando tales emociones venían siendo desde hace casi dos siglos consideradas una respuesta automática a estímulos externos, más o menos mediatizada por el color con que la educación recibida nos hubiese adiestrado para valorar dichos estímulos). Sin embargo Brentano se responde inmediatamente “es fácil ver que no es el caso, pues hay sentimientos moralmente buenos y moralmente malos, exactamente igual que hay actos de la voluntad moralmente buenos y malos”, presentando como ejemplos “la compasión, la gratitud, el coraje, la envidia, el placer ante la desgracia ajena, el miedo cobarde, etc.” Por supuesto nos parece que aquí Brentano está siendo, en términos anglosajones, *disingenious* o, en nuestra propia lengua, no enteramente honesto, ya que no es la compasión la que causa nuestra admiración moral, sino el que esa compasión se traduzca en actos materiales (lo que en nuestra lengua se refleja en el dicho popular de “obras son amores, y no buenas razones”), de la misma forma que la envidia o el miedo cobarde no elicitan nuestra censura si son adecuadamente dominadas y no llegan a traducirse en comportamientos dañinos para la persona envidiada o abiertamente pusilánime. Más bien al revés, el reconocimiento de nuestras debilidades “emocionales” hace que si somos capaces de superarlas nuestra voluntad se considere aún más digna de elogio. El propio autor así lo reconoce en parte, aunque escondiendo la matización en una nota al pie de la página que venimos analizando, en la que elabora:

Es cierto que normalmente utilizamos los términos virtud y maldad en un sentido demasiado restringido para ser capaces de decir de todo acto de amor o de odio que es virtuoso o malvado. Sólo ciertos *actos* [N. del T: sin énfasis en el original], actos en los que algo es amado que es realmente digno de ser amado, o en los que algo es odiado que merece realmente ser odiado, son honrados con el nombre de virtud... los actos de amor y odio en que la actitud apropiada ocurre de manera obvia, espontáneamente, no se llaman virtuosos

Aunque los actos a que se refiere son actos mentales, nos parece más una racionalización *post hoc*, revelada con más claridad por esa apelación a una muy problemática cualidad inherente en el acto que lo hace automáticamente “digno de ser amado (u odiado)”, cuya determinación sería difícil realizar sin caer en la circularidad. Sin embargo, conociendo la formación de Brentano, no es difícil identificar el origen de esta atribución de mérito moral a la emoción pura: en el sermón de la montaña (Mateo 5: 27-28) Jesús dice

Se os ha dicho “no cometerás adulterio” pero yo os digo que quien mira a una mujer casada con deseo ha cometido adulterio con ella en su corazón

El pasaje ha hecho correr ríos de tinta²¹⁶ alrededor precisamente del argumento del que nos venimos ocupando ¿está Cristo condenando explícitamente el que alberguemos una emoción, haciéndonos responsables no sólo de lo que hacemos sino también de lo que sentimos? En el contexto del sermón, en el que a la “ley vieja” del antiguo testamento opone una moralidad para la época completamente revolucionaria basada precisamente en la absoluta identificación (no solo intelectual, sino también emocional, por lo que el presente pasaje se ha considerado un precursor del “compromiso” sin fisuras postulado por los existencialistas²¹⁷) es muy plausible interpretarlo así. No basta con afectar los signos externos de la ley (cumplir con

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

las fiestas prescritas, abstenerse de actos manifiestamente antisociales contra miembros del propio grupo y honrar exclusivamente al Dios tribal llevando a cabo los sacrificios cuidadosamente regulados por las escrituras) sino que es necesaria esa “conversión interior” que ya había anunciado Isaías en el exilio, y que resulta extraordinariamente más exigente por cuanto nos obliga a convertirnos en policías de nuestros más íntimos pensamientos y deseos, capaces de actuar al mismo tiempo como sujeto de los mismos y como espectadores externos que los identifican y los pueden manipular. Un análisis más detallado nos permite hacer notar que esta disociación interna, esta capacidad de disociarnos de nuestro “flujo de consciencia” para poder juzgar las emociones en el momento de producirse había sido propuesto como modelo de comportamiento moral, antes que por Jesucristo por los estoicos, como nos recuerda Richard Sorabji en su excelente *Emotion and Peace of Mind, From Stoic Agitation to Christian Temptation*²¹⁸. Desde esa perspectiva primero estoica, y luego en el ámbito religioso específicamente cristiana, sí es coherente la agrupación por Brentano de emociones y actos de volición en una misma categoría, pues la indicación del fundador del cristianismo de asumir la responsabilidad de ambas clases obliga a considerarlas de forma homogénea, e igualmente sujetas a nuestra voluntad (y por ello igualmente susceptibles de ser controladas por una instancia común que podemos identificar como el sujeto tradicional). Sin embargo esa agrupación va a tener el efecto contrario al que seguramente perseguía Brentano, pues en adelante en lugar de extenderse la idea de responsabilidad compartida por emociones y voliciones lo que se extenderá, manteniéndose el reconocimiento de su homogeneidad, es el automatismo de ambas, la exención de responsabilidad por motivo de ese automatismo y la irremediable disminución del sujeto, cuya capacidad de agencia se entiende de forma cada vez más reducida. En todo caso, el propio Brentano identifica explícitamente la necesidad de asociar la idea de libertad a esa categoría unificada de actos mentales que comprende el sentimiento y la voluntad para evitar el que ambas puedan considerarse sustancialmente diferentes:

Decimos que esencialmente las mismas leyes aplican al área del sentimiento y al área de la voluntad, pero el mayor contraste que existe en todo el ámbito de la psicología parece estar precisamente aquí. Puesto que la voluntad, y en esto se distingue de todas las demás clases, es el ámbito de la libertad. E incluso si esto no la sustrae completamente de cualquier influencia de leyes, ciertamente las sustrae de su control, cosa que no ocurre en el resto de áreas²¹⁹

Por supuesto, para mantener su coherencia interna en el siguiente párrafo reitera su convicción de que, si bien no todos, “hay también actos libres entre las actividades mentales que no pueden ser llamadas actos de voluntad y que son normalmente llamadas sentimientos”, dando como ejemplos de sentimientos que somos libres de experimentar o no los ataques de remordimientos por una transgresión previa o el “placer malicioso”. Como argumentación definitiva nos recuerda que la alabanza o condena moral requieren presuponer la libertad del sujeto alabado a condenado, y que hay gente que alaba como más digno de encomio el sentimiento puro de amor a Dios que la ejecución de acciones caritativas (preferencia cuyo origen hemos visto en la primera teología protestante), por lo que el primero es asumido como electivo o fruto de la libertad del individuo.

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

En resumen, si en la primera parte del presente tratado mantuvimos que el ímpetu a la centralidad de las emociones a la hora de explicar el comportamiento humano sólo puede entenderse en el marco del paso de una sociedad de subsistencia a una sociedad de consumo, que para estabilizarse necesita un incremento continuo de las necesidades a satisfacer de sus miembros (y para ello –y es difícil aquí desentrañar lo que es causa de lo que es efecto del nuevo estado de cosas- trastoca la jerarquía tradicional de las “potencias del alma” recibida de los griegos y codificada por los escolásticos); en esta segunda nos proponemos identificar las condiciones sociales que subyacen al siguiente cambio tectónico en la conciencia europea, el que inclinaría la siempre precaria balanza entre determinismo y libertad definitivamente del lado del primero.

2.2. El fin de la metafísica: el panorama epistemológico del joven Freud

La dialéctica entre ambas posiciones tiene una larga e ilustre historia: había vuelto a activarse a raíz de la revolución nominalista del S XII y constituyó uno de los principales elementos de conflicto en el cisma protestante²²⁰. En la acepción que hoy nos resulta más inteligible se debe al reflujo causado por la revolución romántica de la primera mitad del S XVIII.

En el momento de que nos estamos ocupando la visión científica del mundo se iba consolidando a expensas de la religiosa, visión ejemplificada de forma paradigmática en el libro de Feuerbach *La esencia del cristianismo*²²¹, en el que la capacidad de explicar más y más aspectos de la realidad van haciendo menos y menos necesario recurrir a un supuesto principio creador, dejando a éste con cada vez menos justificación. Este “argumento contra la divinidad a partir de la falta de necesidad” recibió un impulso especialmente poderoso a raíz de la popularización del principio de la evolución natural tras la publicación por Darwin de *El Origen de las Especies*²²², ya que una parte muy considerable de los argumentos de los tres siglos anteriores a favor de la existencia de un Dios bondadoso e interesado en su creación se reducen en última instancia al hecho de que todo pareciese cuidadosamente diseñado en ella para garantizar la supervivencia e incluso la comodidad humanas²²³, y revelaría por ello una inteligencia que explica cómo cada elemento de la naturaleza está tan precisamente adaptado al fin para el que se utiliza –como atestigua de forma tan exhaustiva como finalmente machacona William Paley en su *Natural Theology*²²⁴, donde se encuentra la metáfora original del reloj encontrado en el camino, del que cabe deducir un relojero. Por ello, el encontrar una explicación alternativa a cómo el mundo natural (incluyendo el cuerpo y la mente humanas) podía aparecer tan ajustado a la finalidad de perpetuarse sin que una inteligencia superior (sin ninguna inteligencia en absoluto, como insisten tanto Richard Dawkins en *El relojero ciego*²²⁵ como Daniel Dennett en *La peligrosa idea de Darwin*²²⁶) hubiese diseñado y puesto en práctica tal ajuste.

El efecto en la sociedad, especialmente en la sociedad culta, del surgimiento de una explicación alternativa al aparente diseño que se manifestaba de forma ubicua en el mundo natural fue el debilitamiento de la creencia en una agencia original responsable de dicho diseño. De alguna manera, como el ejemplo del antes citado Paley nos revela, al haber quedado ese argumento como cara más visible de las creencias teístas, su debilitamiento abre

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

la compuerta a las tendencias que desde el inicio de la Ilustración²²⁷ vienen apoyándose en la disponibilidad de explicaciones alternativas para negar la plausibilidad de esa agencia responsable de la situación del universo, que adoptan ya la posición hegemónica de la que aún hoy disfrutan. Como nos recuerda Leszek Kolakowsky en su “Corrientes principales del Marxismo”²²⁸, cualquier librepensador en la Rusia de finales del XIX (un país culturalmente atrasado, por lo que podemos estar seguros de que las tendencias predominantes allí ya lo eran en la sociedad europea desde bastantes décadas antes) hace gala de un pensamiento caracterizado por el estricto determinismo, materialismo, creencia en el progreso de las ciencias empíricas, optimismo incondicional respecto a la futura mejora de las condiciones de vida del conjunto de la humanidad y consideración de cualquier manifestación religiosa como un residuo atávico de tiempos oscuros. Desde esa perspectiva, lo sorprendente de los libros de los antes mencionados Dawkins y Dennett es su falta de actualidad y su autoproclamación de vanguardia del pensamiento cuando se adhieren a una visión del mundo con más de un siglo y medio de antigüedad.

En apartados anteriores hemos hecho amplia referencia al “desencantamiento” (Weber) y la transición a una “era secular” (Taylor) de la que ese estado de cosas es una clara manifestación, por lo que parecería que insistir en ello no añade mucho a nuestra investigación. Sin embargo, nos interesa aquí profundizar en un aspecto en el que generalmente se incide menos al repasar este aspecto de la historia de las ideas en occidente: el impacto epistemológico de esta deriva mecanicista, cientifista y materialista. En el momento histórico de que nos estamos ocupando los criterios de qué constituye verdadero conocimiento han sufrido un auténtico giro copernicano, hasta el punto de que al propio Hume le resultarían difíciles de asimilar. Si recordamos nuestro análisis del panorama intelectual en sus tiempos, para el escocés, por influencia directa del idealismo Berkeleyano, parece más plausible identificar reglas recurrentes en la operación del espíritu (o de la mente) que en el funcionamiento del mundo material. Su cuestionamiento de la universalidad del principio de causalidad volvía problemática toda posibilidad de certeza en la predicción del futuro devenir de ese mundo, al que como mucho podemos asignar una elevada probabilidad (bien es verdad que tanto más elevada cuanto mayor sea el número de instancias de una determinada regularidad en que basemos nuestra predicción). Aunque el deslumbrante sistema de Newton ya había sido formulado y estaba todavía en plena asimilación, sus consecuencias todavía no se hacían notar en la vida cotidiana de la población. Los experimentos de la Royal Society que mencionábamos al describir este periodo de la historia europea todavía ocupaban a una minoría ínfima de aristócratas ociosos para los que la aplicación práctica de sus descubrimientos era una preocupación muy remota, y a los que tan interesante resultaba diseñar la cúpula de un hospital (Wren) como observar el movimiento de los cuerpos celestes (Hooke) como el funcionamiento de los pulmones de un perro viviseccionado (de nuevo Hooke). Sólo hay un aspecto de la ciencia que podamos considerar sólidamente fundamentado (la dinámica), y esa fundamentación requería ignorar un problema conceptual, el de la acción a distancia, que hasta entonces se había considerado inasumible. La primera aplicación de esa disciplina se produce a un campo que la mayoría consideraría remoto y abstracto (la astronomía), y grandes áreas del conocimiento que tradicionalmente habían ocupado a las cabezas pensantes seguían recurriendo a la hermenéutica como método (si es que recurrían a método alguno): la química, la biología, la medicina, la psicología (si es

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

que puede hablarse de una disciplina separada a estas alturas) son aún en tiempos del ya mencionado *System of Logic* de Stuart Mill disciplinas esencialmente descriptivas, en las que ninguna regularidad se ha podido identificar todavía y que como máximo permiten derivar unas pocas aplicaciones prácticas de unos principios generales meramente heurísticos.

Un siglo y medio después la situación ha cambiado sustancialmente. Analicemos por separado cada uno de los tres elementos del giro en la epistemología al que hacíamos referencia (A) materialismo, (B) cientifismo y (C) mecanicismo. (A) del idealismo Berkeleyano no queda nada, o dicho de forma más matizada, no hay la menor traza en esa construcción un tanto imprecisa que venimos llamando “razón dominante”, que como vimos en la cita de Kolakowsky se ha vuelto unánimemente materialista. Debido en buena parte a las condiciones sociales (el reforzamiento de los estados al que hacíamos referencia la inicio de esta parte) se ha producido una estandarización y homogeneización de los instrumentos de medida que dejan el poso en la conciencia social de que aquello que no se puede medir, pesar o cronometrar tiene una existencia defectuosa, o carece enteramente de ella, y la *res cogitans* cartesiana no es fácilmente pesable ni medible. Otro motivo para la desaparición en la conciencia colectiva del idealismo es el cambio de perspectiva en el tipo de problema al que ésta corriente ha intentado dar respuesta desde sus orígenes: el de cómo es posible el cambio en el mundo material y la aparente paradoja alrededor del movimiento de los cuerpos (y la descomposición que ya desde la antigüedad se viene equiparando al movimiento), que a un tiempo siguen siendo ellos mismos (mantienen su “esencia”) y dejan de serlo. Una respuesta a este problema es el de postular una realidad extracorpórea (la “substancia”) que se mantiene inmutable, y que convive con una serie de accidentes por definición mutables que explican el cambio y la mutación. Ya en tiempos de Platón la alternativa a esta explicación idealista de la evolución apreciable en la materia se reflejaba en la teoría atómica de Demócrito, para la que la materia no requería de sustancias inmutables más reales que sus manifestaciones sensibles, bastando con subdividirla en fragmentos homogéneos suficientemente pequeños para no ser percibidos (ἄτομο) que pudiesen recombinarse (fruto del destino o del azar, ese aspecto no es relevante para la discusión sobre la naturaleza de la realidad), siendo esa recombinación de unos elementos individualmente inmutables suficiente para explicar lo que nuestros sentidos nos muestran como cambio.

Pues bien, el tipo de cambio paradigmático en que se ocupa la mente en el S XVIII (el siglo de la formulación de la física clásica) es el movimiento de los cuerpos, y su mayor logro es la predicción del movimiento de los cuerpos celestes, que se presta más fácilmente a una explicación basada en sustancias inmutables y en una realidad ideal en la que las relaciones matemáticas descubiertas (con toda su simplicidad y elegancia, que nos permite discernir su “verdad” de forma clara y distintiva, evidente por sí misma en nuestra experiencia mental) parecen más fundamentales que las instancias de las mismas que recogen nuestros sentidos. Sin embargo el cambio que pasa a ocupar las mentes más avanzadas del S XIX es más bien la evolución de las especies vivas y la recombinación de la materia, y sus mayores logros son la comprensión bajo un único principio (la teoría de la selección natural de Darwin) de toda la complejidad y riqueza del mundo biológico y la síntesis de nuevos materiales con que alimentar el crecientemente masificado proceso productivo gracias entre otras a la teoría atómica de Dalton y Lavoisier. Este tipo de dominio efectivo del mundo material se presta con mayor dificultad a una interpretación basada en sustancias inmutables que se muestran

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

individualmente a nuestros sentidos por un conjunto de accidentes, y parece sin embargo encajar de forma inmediata con la explicación atomística de la realidad, que puede prescindir del recurso a una realidad extrasensible (aún a costa de desarrollar un punto ciego en lo referente a la fundamentación última de esas verdades matemáticas tanto heredadas del siglo anterior como desarrolladas de forma mucho más rigurosa en su propia época).

(B) El conjunto de desarrollos en diferentes disciplinas del conocimiento del mundo natural que explican la absoluta prevalencia de la visión materialista contribuyen también a explicar lo que estamos llamando de forma un tanto vaga “cientifismo”, y que es hora de definir mejor. En adelante aplicaremos esta denominación a la opinión de que la única forma válida de llegar a un conocimiento verdadero de la realidad es la aplicación del método científico en su formulación clásica (identificado de forma preliminar en el *novum organum* de Francis Bacon y definido de forma paradigmática en la ya mencionada *Lógica* de John Stuart Mill como procedimiento racionativo-inductivo –hoy lo conocemos de modo más coloquial como deductivo-inductivo). Un rápido resumen de los presupuestos subyacentes a dicho método será suficiente para nuestros propósitos actuales (aislar la contribución de este aspecto de la razón dominante a finales del S XIX a la epistemología que irreflexivamente aplican todos los pensadores de los que nos estamos ocupando):

- El universo puede dividirse para su estudio en fenómenos aislados. La explicación de un fenómeno consiste en la identificación de la regularidad (ley) que constituye su “razón suficiente”
- El propósito último de la ciencia es identificar (formular) las leyes fundamentales que rigen el devenir del universo. Estas leyes fundamentales agotan todas las regularidades observables, y explican por ello todos los fenómenos
- La forma de identificar dichas leyes es a través de la observación de las regularidades en el mundo natural en que se manifiestan. Por definición toda regularidad admite de una formulación matemática.
- Dicha formulación matemática (que puede ser más o menos fácil de percibir, ya que en ocasiones la mezcla de fenómenos hace difícil aislar los fenómenos previos que contribuyen a que se produzcan los que se pretende explicar, y la proporción en que lo hacen) es universalmente válida: válida en todo tiempo y lugar, con independencia de quién la postule (siendo estrictos no tiene sentido hablar de “postular”, las leyes se descubren, o se corrigen caso de estar mal identificadas, pero su existencia es previa e independiente a la de cualquier entidad consciente que pueda reconocerlas o comunicarlas)
- Por ello, la forma de validar la formulación matemática de las leyes es constatando esa universalidad a través de experimentos controlados, experimentos cuyos resultados deben poder ser replicados por cualquiera capaz de reproducir las condiciones experimentales definidas

En resumen, el método científico (que por esa primacía dada a la posibilidad de reproducción de la formulación matemática de las regularidades que identifica en condiciones controladas

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

se conoce también como “método experimental”), que se ha convertido en la forma casi exclusiva de validación epistémica en esta época histórica, no sólo refuerza de forma natural la tendencia materialista, al menos hasta que alguien identifique regularidades susceptibles de ser matemáticamente descritas en elementos de la mente, que sean además susceptibles de confirmación experimental, cosa que no ocurriría hasta mediados del siglo siguiente, cuando precisamente los datos de los experimentos más avanzados de las ciencias “duras” tradicionales estaban obligando a replantearse todo el edificio metodológico y por consiguiente cuestionando los presupuestos epistémicos que estamos identificando... pero no nos adelantemos a nuestro propio argumento, sino que lleva casi inevitablemente asociado el tercer elemento que mencionábamos, el mecanicismo (o determinismo).

(C) Hay dos aspectos dentro de la perspectiva que estamos llamando mecanicista que nos interesa considerar ahora. En primer lugar, y de aplicación más directa a la epistemología que comparten tanto Hume como Freud, está el mecanicismo que podríamos llamar “clásico” (pero cuya formulación es de tiempos de Newton y Leibniz, ya que como tuvimos ocasión de comentar en la primera parte no coincide con la forma en que lo entendían los griegos, para los que la causa de un evento era análoga a la forma en que la voluntad de un agente autoconsciente provoca un movimiento de su propio cuerpo), y que se centra alrededor del principio de causalidad y la universalidad y regularidad del mismo. Si aceptamos ambas, podemos estar suficientemente seguros de que a las mismas causas seguirán los mismos efectos, y extrapolando esa seguridad llegamos a la conclusión Laplaciana de que conocidos la posición y velocidad de todas las partículas que forman el universo en un momento dado, podemos reconstruir todo el pasado del mismo, y predecir su futuro con exactitud. En la concepción mecanicista del universo, si se repitiesen las condiciones iniciales en el momento de la creación (no es necesario identificar ese momento en un instante del tiempo, como hacemos irreflexivamente desde la popularización de la teoría del “big bang”, pues el razonamiento es igualmente aplicable a un universo eternamente existente como el de Spinoza... cabe plantearse incluso si en un universo infinito cualquier combinación de posiciones y velocidades no habrán de alcanzarse también un nº infinito de veces, dando soporte a la intuición del eterno retorno que ya formulaban los estoicos) la evolución del mismo sería exactamente igual a como ha sido hasta ahora, y se repetirían hasta el más mínimo detalle cada uno de los acontecimientos que se han producido de hecho. Desde esta perspectiva, lógicamente, no existe el azar, ni hay eventos incausados. Todo lo que acontece tiene una causa, ésta es siempre suficiente como para determinar su ocurrencia y aquellos eventos que popularmente llamamos azarosos, o debidos a la suerte, son simplemente eventos de cuya situación precedente no tenemos suficientes datos. De tener la información necesaria podríamos haberlos predicho igual que predecimos las trayectorias de los cuerpos celestes, de forma certera e inequívoca.

El segundo aspecto del mecanicismo que ya mencionamos que nos interesaba resaltar es la forma en que ilumina la experiencia fenomenológica del individuo, la percepción de que su propia experiencia del mundo y de sí mismo debe ser tan predecible y causada como esas trayectorias de los planetas y estrellas a que acabamos de referirnos, por lo que la experiencia inmediata de indeterminación de nuestras decisiones (el sentimiento directo de que somos libres a la hora de decidimos por un curso de acción u otro, de que una vez decidido realmente podíamos haber tomado la alternativa descartada, de que somos, al fin y al cabo, los agentes

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

de nuestra propia vida, ocasionalmente influidos por las circunstancias externas pero responsables en última instancia de nuestros actos) debe ser una ilusión. Ya Descartes había identificado algo profundamente problemático en esa percepción “de primera mano” de la libertad humana, y para salvaguardarla en un universo mecánico en que cada movimiento de la materia está predeterminado por leyes inexorables había tenido que recurrir a esa sustancia radicalmente diferente (la *res cogitans*) cuya necesidad de interacción con la *res extensa* acabaría por condenar a toda su construcción intelectual al descrédito²²⁹. Conviene recordar que la identificación de esa sustancia pensante con las más elevadas facultades intelectuales, y por consiguiente con el alma, considerada como un atributo exclusivo de los humanos en el reino animal, le llevó a definir, contra toda evidencia en contrario, a los animales como ingeniosos “mecanismos” que sólo presentaban la apariencia externa de sentir dolor o satisfacción, sin que nada equivalente a esas sensaciones tuviera lugar (pues las sensaciones eran movimientos o alteraciones de la *res cogitans*, y por tanto no podían producirse en los animales, que carecían de ella). Ya en tiempos de Hume, como vimos, esa definición “fenomenológica” (fruto de la introspección y el análisis de las propias sensaciones a la hora de decidir cuando se está libre de coacciones) se cuestionaba como ilusoria, y que tanto Hobbes como Locke declaraban que la voluntad en ningún caso podía considerarse libre, pues no era más que el resultado de la deliberación sobre lo que nos causaría en última instancia mayor placer o menos dolor, deliberación que sólo podía alterarse por la aparición de nueva información que nos hiciese modificar nuestro juicio, ya que a falta de esa nueva información a igualdad de valoración llegaríamos siempre a las mismas determinaciones. Lo que añade la nueva sensibilidad de la época a esa percepción (en buena medida ya suficientemente “mecanicista” en el sentido “clásico” al que veníamos refiriéndonos) es la conclusión de que la misma sensación de libertad e indeterminación, de agencia al cabo, es un engaño que realizamos sobre nosotros mismos (el cómo un agente puede ser al mismo tiempo proponente de un engaño y víctima del mismo es tan complicado de asimilar como el que uno pueda actuar en un hipotético “tribunal de la conciencia” juzgándose a sí mismo a un tiempo como juez que evalúa y decide y como acusado que presenta su caso y espera el veredicto). Las luminarias de la biología y la fisiología (como Brücke y Von Helmholtz) han decretado que no hay nada más que materia y reacciones químicas que podemos pesar, medir, separar y eventualmente sintetizar, que la creencia en algún tipo de “esencia vital” que escape a estas comprobaciones es un vestigio oscurantista de épocas ya superadas, y de semejante decreto es inmediato concluir que las sensaciones, emociones, ideas y memorias que experimentamos deben ser un resultado del mismo tipo de reacciones químicas que se encargan de disolver al comida en nuestro estómago o, forzando la contracción de nuestras fibras musculares, nos impulsan y ayudan a desplazarnos. Se ha completado el paso de cuestionar que los animales puedan ser adecuadamente descritos como un mecanismo a postular que dicha descripción es válida no sólo para ellos, sino también para nosotros.

2.3. Voluntad vs. economía libidinal en Freud

2.3.1 La antropología de La Interpretación de los Sueños

Como mencionábamos al inicio de esta segunda parte, Sigismund Schlomo Freud (nunca utilizó el nombre medio, y desde muy joven contrajo el primero al más cómodo “Sigmund”) nace en

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

Pribor, en la actual Chequia (entonces parte del imperio Austro-Húngaro) en 1856, hijo del comerciante Jacob Freud y su tercera (o tal vez segunda) mujer Amalia, veinte años más joven que él²³⁰. Sus biógrafos han sacado gran partido tanto del hecho de la comparativa juventud de su madre (casada a los veinte y que viviría hasta los noventa y cinco años, cuando su primer hijo, al que llamaba su “niño dorado” y cuya preferencia sobre el resto de sus hermanos nunca ocultó, tenía unos respetables setenta y cuatro, años que había pasado sin haber dejado de visitarla religiosamente todos los domingos por la tarde) como a su compleja situación familiar, en la que su mejor amigo de la infancia resulta ser su sobrino, un año mayor que él (John, hijo de un hermanastro que Jacob había tenido con su anterior esposa). A los tres años del nacimiento de Sigmund (y un año después del nacimiento de su segundo descendiente, una niña) se mudan a Leipzig, donde permanecieron apenas un año, para volver a mudarse a Viena, donde como es sabido Freud residiría casi hasta el final de su vida. Allí atiende a la escuela elemental, siendo siempre el primero de su clase, y a la universidad de medicina, donde coincide con algunas de las luminarias del momento (el ya mencionado Brücke, profesor de fisiología, causa una impresión especialmente profunda y persistente en el joven Sigmund). De esa época es su “infatuación” con la filosofía, de la que se guardan su apreciación de Feuerbach y sus clases con Brentano (que su biógrafo Gay menciona con desaprobación, sugiriendo que le empujaron a contemplar con cierta simpatía, o al menos con menos hostilidad, las posiciones teístas). Más adelante veremos que Freud ocultó, no sabemos hasta qué punto de modo consciente (una pregunta siempre complicada respecto a alguien que reclamaba haber abierto, o inaugurado, el conocimiento del inconsciente a sus semejantes), mucho de su formación filosófica para reclamar una primacía y una originalidad que un conocimiento más profundo de la escena intelectual previa obliga a poner en duda. En cualquier caso, y al margen de la atracción por la filosofía, los retazos de diarios y correspondencia de que disponemos de esa época de su vida muestran a un joven indeciso, apasionado por el conocimiento abstracto y víctima de los delirios de grandeza propios de la edad (en el libro del que a continuación nos ocuparemos él mismo nos cuenta, a raíz del oráculo de un poeta de alquiler en el Prater y parafraseando a Napoleón, cómo cada muchacho judío avisado en Viena en esos años llevaba “en su mochila escolar una cartera de ministro”²³¹). Aunque le atrae la investigación, por pensar que si dedicaba su vida a la ciencia tendría más posibilidades de dejar su huella en el mundo, la urgencia de establecerse de forma económicamente segura (entre otras cosas para poderse casar tras cinco años de noviazgo con su prometida Martha Bernays) le llevan a comenzar a trabajar en 1882 como ayudante (*Aspirant*, la plaza más baja en el burocratizado sistema médico austro-húngaro, que aún debería ser seguido por las posiciones de *Sekundararzt*, *Senior Sekundararzt*, y finalmente, en 1885, *Privatdozent*) en el Hospital General de Viena, por donde iría pasando por diferentes especialidades (cirugía, medicina interna, psiquiatría, dermatología, enfermedades nerviosas y oftalmología) hasta finalmente obtener la plaza que le permitiera asegurarse una corriente de ingresos razonable. El mismo año de su promoción como *Privatdozent* obtiene una beca de seis meses para estudiar con una de las luminarias de la psicología de la época, el parisino Jean-Martin Charcot (cuya huella fue lo suficientemente intensa en el vienés como para darle a su primer hijo varón, nacido en 1889, el nombre del francés). Resulta revelador del ambiente intelectual de la época bucear en un libro escrito por el hoy parcialmente olvidado Jules Lachelier a partir de un artículo publicado en ese mismo año de 1885 en la *Revue Philosophique* y la comprensión que enuncia de lo que lleva al hombre a obrar:

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

Es necesario remarcar que los pensamientos que no responden en nosotros a ningún deseo no ejercitan ninguna influencia en nuestras acciones: puesto que no podemos actuar si no es a la vista de algún bien, y no podemos considerar como bien más que aquello que sea el objeto de algún deseo. Aún más: los mismos pensamientos que nos representan una conducta a seguir no se despiertan y no se ordenan en nosotros más que bajo la influencia de un deseo, a cuando menos de una afición. Nuestro espíritu mismo permanecería inactivo si no fuese solicitado por la atracción de un bien que se esfuerza en poseer en idea y procura que poseamos en realidad. En definitiva, el deseo es el resorte único de toda actividad, es siempre la inclinación dominante de un hombre que termina por decidir su conducta²³²

Veremos más adelante que esa misma concepción de la centralidad de los deseos a la hora de explicar la conducta sería suscrita palabra por palabra por el vienés. Volviendo a sus elecciones vitales, a pesar de lo que nos pretenden transmitir sus hagiógrafos (especialmente Gay y Jones), el carácter de Freud no era, seguramente, el más indicado para la práctica de la medicina, ya que los primeros registros de que disponemos en los que refleja sus impresiones del trato con pacientes revelan una muy limitada capacidad para mostrar empatía con quienes al fin y al cabo acudían a él en busca de ayuda. Esa falta de identificación le hacía percibir a sus pacientes antes como un medio para obtener el fin de permitirse el nivel de vida asociado a la posición social que perseguía²³³ (y a la que indudablemente sus padres le habían hecho sentirse merecedor) que como esas “personas con dignidad y no con precio” portadoras de valor en sí mismas y por ello dignas de su conmiseración y de un esfuerzo para ponerse en su lugar o imaginarse cómo podían sentirse. Pertenecía por temperamento a esa categoría de personas que se sienten más a gusto manipulando ideas y conceptos que enfrentándose a la realidad compleja y a menudo opuesta a sus deseos, impaciencias y simplificaciones, que el trato con otros individuos, con sus miserias y contradicciones, necesariamente conlleva. Por interés e inclinación la carrera docente y académica le resultaba sin duda más gratificantes que el servicio al enfermo y la preocupación por el bienestar de los otros impuesto por la práctica clínica, pero el antisemitismo extendido en su medio hacía muy difícil para alguien de su raza el aspirar a un puesto universitario.

Esta falta de empatía es manifiesta en su primera obra, escrita junto con Josef Breuer, director del instituto universitario donde trabajaba: *Estudios sobre la histeria* (1895)²³⁴, en la que se presenta uno de los casos fundacionales del psicoanálisis, al que se refieren como Anna O (en realidad Bertha Pappenheim, conocida de su por entonces prometida Martha Bernays, y que posteriormente alcanzaría relevancia como pionera feminista, fundadora de la *Liga de jóvenes judías* y cuyas actividades filantrópicas serían reconocidas con un sello de la RFA con su efigie en 1954), cuyos síntomas histéricos (tos severa –veremos que un síntoma frecuente entre las pacientes de Freud, que en la contaminada Viena de la época requería cierto ingenio achacar a causas psicológicas-, parálisis del lado derecho del cuerpo y extremidades, defectos en la visión y el oído, alucinaciones, pérdida del habla y pérdidas eventuales de consciencia) supuestamente terminan por remitir a través de la “cura a través del habla” que Breuer le va administrando de forma intuitiva, al no disponer todavía de una comprensión teórica suficiente de las bases de funcionamiento del inconsciente (*unbewusste*) y a la que la propia paciente se refiere como “limpieza de chimenea” (*kaminfagen*). En su día, años después de la publicación, este y otros casos se adujeron incesantemente como prueba y verificación de los

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

postulados más generalistas de la doctrina psicoanalítica, aunque hoy sabemos que tanto en el momento de publicar los *Estudios* como en años posteriores Freud sabía que la paciente en ningún caso podía considerarse curada, habiendo sido ingresada al menos cuatro veces después de la publicación de la citada obra en instituciones psiquiátricas por el agravamiento de sus síntomas (uno de los cuales, el “falso embarazo” que se presenta como evidencia del origen sexual en la etiología, fue seguramente inventado por Freud)²³⁵. Veremos que este tipo de falta de rigor en la evaluación y seguimiento incluso de sus casos más emblemáticos sería una constante tanto en la práctica de Freud como en la creciente literatura de sus seguidores. Más allá de lo revelador que pueda resultar el que se presentase como un caso paradigmático de éxito de la nueva metodología de trabajo el de una paciente que desde cualquier perspectiva seguía igual de enferma que antes de iniciar el tratamiento, debemos mantener nuestra atención sobre el itinerario intelectual de su inventor para mejor entender su posterior difusión.

Disponemos una ventana privilegiada a la vida interior del Freud de esta época (en la que estaba inmerso en su rompedor “autoanálisis”, evento fundacional de la doctrina psicoanalítica y que serviría de patrón a la formación de todos sus futuros practicantes a pesar de su carácter altamente heterodoxo), que empezaba a dar sus primeros pasos en su consulta privada (siempre insuficientemente ocupada) y comenzaba a estructurar su teoría del funcionamiento de la mente, en la abundante correspondencia intercambiada con el médico Berlínés Wilhelm Fliess²³⁶, al que sus biógrafos asignan una relevancia considerable en la configuración de sus primeras ideas. No por la perspicacia o el rigor de sus observaciones (lo dos compartían una tendencia a la especulación más alejada de toda base empírica, y cada uno servía de “tabla de resonancia” para dar a las ideas del otro una credibilidad que su entorno inmediato no podía compartir), sino simplemente por prestar un oído paciente y comprensivo a opiniones que el conservador *establishment* vienés de la época no podía proporcionarle. La relación, que se terminó de enfriar al poco de la publicación del *Traumdeutung* (la última carta es del 3 de noviembre de 1902, precisamente para comunicar a Fliess que ha obtenido la tan ansiada –sin querérselo reconocer ni al colega berlinés ni, seguramente, a sí mismo, plaza de *Privatdozent* que le hubiese permitido dar clase en la universidad y le permitía usar el título de *Professor*) prefigura también el arco de todas las relaciones profesionales y de amistad que el vienés cultivaría a lo largo de su vida, comenzando por la exigencia de afecto incondicional (siempre que éste estuviese teñido de reconocimiento hacia la valía de su obra), pasando por una cierta condescendencia ante los intentos de la otra parte de establecer la valía independiente de sus propias ideas, caso de no coincidir éstas milimétricamente con las del propio Freud, y terminando finalmente en la ruptura ante la percibida por Freud como insuficiente deferencia hacia la superior validez de sus teorías (un arco que se repetiría con Adler, con Jung, hasta con el inicialmente servil Otto Rank). Aplicando de nuevo su propio diagnóstico sobre la primacía de la personalidad infantil en los comportamientos menos racionales del adulto, resulta difícil no apreciar en esa incapacidad de Freud para mantener relaciones de amistad (o al menos de civilizada cordialidad, cada ruptura siendo más acerba que la anterior) con sus colegas y acólitos un efecto de su entorno familiar, y el delicado equilibrio entre el insuficiente reconocimiento de Jakob (que seguramente le percibía como un niño consentido que había tenido la suerte de crecer en condiciones mucho más favorables que las suyas, y que en lugar de trabajar duro se dedicaba a alargar innecesariamente²³⁷ una

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

carrera que él tenía que seguir pagando, incluyendo el capricho de estudiar a base de monografías carísimas que luego él tenía que financiar, como veremos más adelante) y la adoración y el reconocimiento de su valía por parte de Amalia. Ese diagnóstico fue capturado de forma tan sucinta como brillante por el propio Fliess, que hacia el final de la relación le acusa de ser “el lector de pensamientos simplemente lee sus propios pensamientos en los de otra gente”²³⁸. Igual que asignaría una dudosa universalidad a sus sentimientos más profundos por Amalia para postular el complejo de Edipo, utilizaría su propia comprensión de las relaciones conflictivas con su grupo de discípulos (siempre insuficientemente reconocedores de su autoridad para su exigente gusto) para postular el mecanismo de rebelión contra el padre primitivo que yace en el origen del proceso de aculturación y posibilita el nacimiento de la civilización.

Aunque no reconoció haber leído a Nietzsche hasta más adelante (su testimonio de primera mano es que, a pesar de haber adquirido una costosa edición de las *Obras Completas* del alemán el año de su muerte, en 1900, desechó en ese momento su lectura por poder interferir con sus investigaciones en esos años²³⁹), el rechazo de éste a la piedad y la compasión, y a la ética tradicional como una ficción fabricada por esclavos para vengarse de sus señores (intuitivamente considerados mejores y más nobles que ellos) son valores con los que nos parece que el incipiente practicante de la medicina debía identificarse con facilidad, educado en un elitismo que le haría desconfiar sistemáticamente de las opiniones de la mayoría, y recurrir con excesiva facilidad al adjetivo “gentuza” o “chusma” (en alemán *Gesinde*²⁴⁰) para describir a la inmensa mayoría de sus congéneres y conciudadanos. No es imprescindible (ni recomendable) sin embargo realizar una valoración en profundidad del carácter del padre del psicoanálisis para nuestra argumentación, pues nos interesa antes la huella que ha dejado su sistema de creencias en la conciencia moderna, y esa huella se construye en buena medida a partir de su obra publicada, y sólo tangencialmente (y de forma cada vez menos relevante) a través de la orientación que se preocupó concienzudamente de dar a los discípulos que le sobrevivieron, aunque ésta se encuentra también suficientemente documentada como para no exigirnos recurrir a especulaciones sobre sus preferencias o inclinaciones.

Si nos atenemos pues a su obra publicada para poder juzgar su contribución a la génesis de la razón desiderativa, debemos empezar por su primer gran libro (en el sentido de que en él empiezan a manifestarse sus ideas suficientemente desarrolladas, con plena autoconsciencia de haber dado forma a un todo coherente del que ya no se desviaría). Se trata de *Die Traumdeutung*, traducida al español como *La interpretación de los sueños*, publicada en 1899 y que recopila tanto lo más relevante de su experiencia clínica hasta entonces (incluyendo los resultados del ya mencionado auto-análisis, llevado a cabo de forma sistemática desde el verano de 1897) como sus elaboraciones teóricas, que mantendremos que sólo de la forma más tangencial puede considerarse que se apoyan en dicha experiencia clínica. De la importancia que en el momento de la publicación Freud asigna a las ideas contenidas en el tratado caben pocas dudas, pues tanto el prefacio de la obra como lo que sabemos de su maduración (por su correspondencia con Fliess principalmente) él mismo nos deja suficientemente claro que considera estar abriendo nuevos caminos en la comprensión del funcionamiento de la mente, desentrañando reglas cuya universal validez y elegancia en la formulación deberían permitirle ser reconocido como el Newton de la mente (en el fondo, la misma esperanza que ya vimos que Hume había albergado un siglo y medio antes). Después de

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

haber fantaseado en su infancia y adolescencia con identificarse con la figura histórica del “semita” Aníbal (que estuvo a punto de derrotar a Roma, identificada por Freud con la Iglesia católica en particular, y con las fuentes del antisemitismo de su entorno en general), a quien se siente más próximo en el momento de terminar el tratado sobre los sueños es al José bíblico, el mejor dotado de los doce hijos de Jacob (de los que descenderían las doce tribus de Israel) que triunfó en la tierra gentil de Egipto precisamente gracias a su habilidad para desentrañar el significado de los sueños del faraón (las siete vacas gordas y siete flacas anunciando siete años de abundancia que se verían seguidos por siete de sequía y hambruna²⁴¹).

Al margen de con quién se identificase el autor (un asunto que nos interesa como parte de la representación del entramado de ideas y percepciones de sí mismo a partir de la cual elabora su obra), el tratado arranca con una perspectiva de los principales enfoques que se han seguido en la valoración de los sueños, y conviene detenerse un momento para aclarar qué resulta para Freud, en el entorno de su paisaje intelectual, una explicación: ya vimos que la perspectiva en la que se ha educado es claramente mecanicista y materialista. No olvidemos que uno de sus maestros más admirados, Brücke, era a su vez discípulo de Von Helmholtz, quien con Du Bois –Reymond se había comprometido ya muy joven a erradicar toda traza de vitalismo del panorama científico de la época, reduciendo todo fenómeno vital, y explícitamente los fenómenos mentales, a la sucesión de reacciones químicas y acontecimientos explicables en términos físicos (y eso quería decir entonces básicamente en términos dinámicos) que supusiesen el inventario completo de razones suficientes para su aparición, por lo que un hecho se podrá considerar “explicado” si se han identificado las causas que han llevado a que se produzca de forma similar a cómo se identifican las causas de que el planeta Tierra siga una determinada órbita, que a su vez le lleve a interponerse en determinada fecha entre el sol y la luna provocando un eclipse de ésta. La relación entre las causas que se identifican y el efecto que mediante ellas se explica debe a su vez ser suficientemente clara y evidente, y sobre todo suficientemente generalizable, de forma que a igualdad de causas quepa esperar con la suficiente certeza igualdad de efectos (en ausencia de circunstancias adicionales que debería ser posible idealmente identificar con antelación para considerar la explicación como suficientemente completa).

Ése es pues el ideal de explicación de los sueños que Freud se marca a sí mismo (y al que, como veremos, está lejos de llegar). Sin embargo, es significativo que no le parece suficiente “explicar” (*erklärung*) de esta manera, sino que se propone algo más ambicioso como es “interpretar” (*bedeutung*), para lo que debe trascender de la esfera estrictamente mecanicista del ámbito científico para entrar en el mucho más aventurado de la búsqueda de sentido, de significado. Aunque para dar por explicado un sueño bastaría con presentar los motivos de que se haya tenido ese sueño y no otro (o de que entre todos los sueños que puedan haberse tenido sea ése el que se haya recordado), de forma que el sueño en cuestión pase a verse como un eslabón más en la “cadena de la causalidad” a la que hemos hecho referencia antes al describir la visión del mundo dominante, que “no podía haber dejado de ocurrir”, para interpretar ese mismo sueño es necesario ir más allá de la mera enumeración o presentación de esos motivos: mientras que la explicación se puede realizar desde una perspectiva enteramente impersonal (el famoso “punto de vista desde ninguna parte” de Thomas Nagel, o la “desaparición de la apariencia” a que alude Raymond Tallis) la interpretación requiere de un sujeto para el que la realidad interpretada cobre sentido, por lo que es necesariamente

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

subjetiva. Aunque se puede intentar superar esa subjetividad poniendo en común lo interpretado (se entiende que en una comunidad que comparta una base lingüística suficientemente amplia), ya que se interpreta desde una red de significados, ligando los eventos que permanecen velados u oscuros (eventos que, desde que son sujetos a interpretación, devienen signo o símbolo de aquello que se pretende revelar) a otros eventos cuya relación con los primeros no es inmediata o evidente. Pero para que la interpretación se considere exitosa es necesario que esa relación que en una primera aproximación permanecía oculta, tras revelarse, resulte aceptable al menos dentro de la comunidad de significados compartidos en la que se realice.

Sin embargo hay algo de decisión consciente (y es desde luego una característica diferenciadora de todo el aparato psicoanalítico) en el empeño de mantener en el ámbito puramente “psicológico” la identificación de los orígenes de las patologías, como si sólo a partir de las categorías estrictamente mentales (ideas, deseos, recuerdos, impulsos) pudiesen explicarse los elementos igualmente mentales (represión, desplazamiento, obsesión... ¿carácter?) a partir de los cuales se explicaría el comportamiento observable de los individuos. Es de ese origen resueltamente “psicologista” (casi dualista en su diferenciación entre los fenómenos distintivamente mentales y el marco interpretativo a aplicarles como irreductiblemente diferentes de los fenómenos físico-químicos que pudieran ocurrir simultáneamente en el cerebro) el que todavía hoy explica la renuencia de los pocos psicoanalistas que van quedando a la administración de medicamentos para el tratamiento de sus pacientes, a pesar de la clara ventaja de éstos a la hora de mejorar la sintomatología de los mismos (demostrada de forma irrefutablemente científica mediante tests replicables utilizando la metodología del “doble ciego”, cosa que la propia práctica psicoanalítica nunca ha conseguido²⁴²)... claro que el éxito comparativo de los medicamentos siempre puede achacarse a una conspiración de un supuesto complejo “médico-farmacéutico” que prefiere eliminar los efectos dejando las verdaderas causas de la enfermedad intratadas.

Ahora bien, aunque la interpretación tenga que realizarse en una comunidad que comparta los significados que se quieren identificar en los símbolos analizados (en este caso, los sueños), la mera existencia de la dicotomía referente-referido (común a símbolos, signos e índices) requiere de la aceptación de una inteligencia capaz de entender esos referentes, una inteligencia que podemos llamar “simbólica” en el sentido avanzado en el libro de Terrence Deacon *The Symbolic Species* que resulta específicamente humana (ni los objetos ni el resto de especies animales con que compartimos el planeta pueden “interpretar” señal alguna, menos aún sus sueños, a pesar de que sabemos que compartimos la capacidad de soñar con varias especies). Con esta reflexión queremos simplemente llamar la atención a que desde el inicio las teorías de Freud van a requerir (o a presuponer) un sujeto con capacidad para entender representaciones simbólicas del mundo que le rodea, a pesar de que la elaboración de esas mismas teorías terminarán conduciendo a negar la existencia de semejante sujeto, disuelto en una multiplicidad de respuestas automáticas a los diferentes estímulos que le bombardean, sin que quede espacio para una agregación de dichos estímulos en una conciencia unificada en la que se pueda llevar a cabo el desentrañamiento de los símbolos recibidos y desde la que, como efecto secundario pero no menos importante, se pueda ejercer el concepto tradicional de agencia, al no existir ese factor aglutinador que se encargue de la utilización de las diferentes capacidades distintivas de la mente. Esas capacidades distintivas serían descritas

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

por la narrativa “tradicional” a que acabamos de referirnos, para un acto cotidiano de elección, en los siguientes términos:

- analizar la situación en que uno se encuentra y descomponerla en elementos característicos conocidos (o experimentados previamente)
- escoger qué memorias se desean recuperar para obtener información adicional (por ejemplo, sobre las consecuencias más probables de dicha situación basándose en experiencias similares anteriores)
- razonar sobre los posibles cursos de actuación alternativos (identificar posibilidades mutuamente excluyentes)
- imaginar, para cada curso de actuación, los diferentes escenarios a que darían lugar esas consecuencias (ir identificando, para cada una de las posibilidades anteriores aún no materializadas, la cadena de consecuencias que se seguirían de su realización)
- Valorar cada una de esas cadenas de consecuencias, ordenándolas de más deseable a menos deseable, de forma que podamos seleccionar aquella que dé lugar a un estado del mundo que nos parezca preferible a todas las alternativas contempladas
- finalmente ordenar mediante un acto de voluntad al resto del cuerpo que materialice el curso de actuación elegido.

Descritos así, que tales actos se lleven a cabo presupone que hay “alguien” que analiza, escoge, razona, imagina, valora y ordena manteniendo simultáneamente frente al “ojo de su mente” (esto es, haciendo partícipes a cada una de esas acciones de una misma conciencia que se percibe a sí misma de forma unitaria) todas las representaciones necesarias. Veremos que Freud desarrolla (y, tras superar la resistencia inicial de sus coetáneos, populariza) un modelo de narración alternativo en que ninguno de los pasos antes mencionados se va a entender de la misma manera, y que culmina en la negación de ese sujeto al que despectivamente pasará a denominarse “fantasma en la máquina” u “homúnculo”, identificando la creencia en ese hipotético sujeto agente con la aceptación de la doble sustancia cartesiana, el alma inmortal de las religiones reveladas tradicionales y finalmente el sometimiento a una fe que incluye espíritus y demás “cuentos de hadas” incompatible con la racionalidad ilustrada (aunque ya hemos comentado que esa racionalidad que a comienzos del S XX se considera la única heredera de la Ilustración es en realidad el producto dialéctico de sólo una parte de la misma, tergiversada además por Hegel y los románticos).

Y ese desarrollo comienza en la obra que nos ocupa con la postulación de una instancia que pertenece indubitablemente al ámbito del sujeto, pero sin que éste sea consciente de la misma, de ahí su nombre (en el original alemán *unbewusstsein*). En este ámbito “inconsciente” (ajeno por ello a la conciencia del sujeto tradicional entendido como agente de las actuaciones que acabamos de describir) se originan deseos, se almacenan recuerdos y se producen razonamientos conforme a reglas análogas a las que podemos reproducir en la conciencia consciente (aunque esa analogía no sea una exacta identidad, como iremos viendo). Lógicamente, y aunque por su propia definición permanezcamos en todo momento ignorantes

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

de esos actos mentales, consiguen manifestarse ya que pueden, de formas indirectas, traducirse en órdenes a ese “resto del cuerpo” para actuar conforme a sus dictados, órdenes que por lo general se manifiestan como deslices del habla, de la escritura o como gestos de nuestro lenguaje no verbal²⁴³. Más adelante, en la obra del psicólogo social John Bargh²⁴⁴, el concepto de actos inconscientes se verá sustituido por el menos polémico de actos “automáticos” (igualmente ejecutados sin la participación consciente de las facultades superiores de la mente, especialmente de la atención) y se extenderá la característica de automaticidad a procesos más y más sofisticados, tradicionalmente considerados dentro del ámbito exclusivo de la consciencia, pero ese desarrollo se encuentra todavía en el futuro lejano mientras Freud se esfuerza por expresar en palabras su visión primera del funcionamiento de la mente.

Resulta significativo que, aunque en ciertas obras de divulgación tempranas (y especialmente en artículos periodísticos de la época, más abundantes cuando su trabajo empezó a ser conocido en los Estados Unidos de América) se atribuye a Freud el “descubrimiento” del inconsciente, los estudios históricos mínimamente solventes reconocen que se trataba de una idea ya avanzada por numerosos pensadores antes que Freud (Schopenhauer y Nietzsche sobre todo, ya comentamos cómo Freud disponía en su biblioteca de las obras del segundo en el momento de escribir el *Traumdeutung*) y para la que las condiciones socioeconómicas de principios del SXX determinaban que había llegado el momento de su aceptación y popularización. Más próximo e indisputable, en su ya mencionada *Psicología desde un punto de vista empírico* Brentano repasa la por entonces ya amplia literatura sobre el inconsciente²⁴⁵, cuyo origen sitúa ya en Tomás de Aquino, encontrando referencias claras en Leibniz (en la *Monadología* hace referencia a “*perceptiones sine apperceptione seu conscientia*” y “*perceptiones insensibiles*”) y Kant que en su *Antropología desde un punto de vista pragmático* ya discutía la posibilidad de discutir sobre “las ideas que tenemos sin ser conscientes de ellas”:

Tener ideas y, sin embargo, no ser conscientes de ellas, - parece haber una contradicción en ese pensamiento; porque cómo podemos saber que las tenemos si no somos conscientes de ellas? Sin embargo, podemos darnos cuenta indirectamente de que tenemos una idea, aunque no tengamos un conocimiento directo de la misma²⁴⁶

Entre los herederos del empiricismo inglés la idea de que existen sensaciones, razonamientos y actividad mental en general de la que no somos conscientes está generalizada (como lo atestiguan las obras de James Mill, Hamilton y Maudsley). En el ámbito alemán la aceptación de esa actividad inconsciente está igualmente extendida, encontrándose referencias a la misma en Herbart, Beneke, Fechner, Wundt, Helmholtz, Zöllner y Ulrich, este último declarando que actos mentales como el amor y el deseo a menudo ocurren inconscientemente. Von Hartmann llegó a publicar, en 1869, un libro incorporando el concepto en el título: *Philosophie der Unbewusstsein*, que en tiempos de Brentano iba ya por su segunda edición (aunque debemos reconocer que el inconsciente de Hartmann es bastante diferente del de Freud, una amalgama de la *Wille* de Schopenhauer y el *Geist* de Hegel, erigiéndose en fundamento absoluto del cosmos del que los individuos somos antes un recipiente por lo demás pasivo que una instancia activa, si bien distingue tres capas en ese inconsciente, la más profunda de las cuales es el “inconsciente psicológico” que gobierna la vida consciente).

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

Sabemos que Freud, discípulo de Brentano, difícilmente podía desconocer estas referencias, sólo algunas de las cuales reflejaría en el capítulo inicial del *Traumdeutung*, en el que sí nombra al ya mencionado francés Jean-Martin Charcot, a cuyas sesiones en la Salpêtrière, como ya tuvimos ocasión de comentar, asistió durante seis meses en 1885, y a su reconocido precursor Franz Anton Mesmer (en atención a cuyas teorías sobre “corrientes mesméricas” Freud incluyó en sus primeras sesiones numerosos intentos de hipnotizar a sus pacientes, hasta descartar la técnica como “inservible” ya en la década de 1890). Como nos recuerda el historiador de la ideas Peter Watson²⁴⁷, a finales del S XIX el inconsciente era un concepto en boca de todos, desde sus remotos orígenes en los templos de incubación de Asia Menor en el 1000 AC con sus rituales de “liberación del alma”, pasando por claras referencias a la naturaleza dual de la psique humana (una de cuyas mitades está oculta, a pesar de lo cual consigue influir en el comportamiento y el lenguaje) en Pascal y Hobbes, hasta su generalización en el contexto específico de la cultura alemana de la época (vía la exaltación de la parte más recóndita e inaccesible del alma por los poetas románticos), entre la que sitúa, además de a los ya mencionados von Hartmann, Herbart y Fechner, a figuras como A. Winckelmann (*Introduction into Dynamic Psychology*, 1802), J. C. Fischer (*La filosofía del inconsciente de Hartmann - Hartmann's Philosophie der Unbewusstsein*, 1872), J. Vokelt (*El inconsciente y el pesimismo - Das Unbewusste und der Pessimismus*, 1873), C. F. Flemming (*Clarificación del concepto de actividad mental inconsciente - Zur Klärung des Begriffs der Unbewussten Seelen-Thätigkeit*, 1877) y A. Schmidt (*La fundamentación en las ciencias naturales de la filosofía del inconsciente - Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des unbewussten*, 1877). Fuera de la esfera cultural alemana, adicionalmente a los filósofos ingleses mencionados nos queda la obra de los franceses E. Colsonet (*La vida inconsciente de la mente - La Vie Inconsciente de l'Esprit - 1880*) y, más relevante por las numerosas similitudes con el método terapéutico que el propio Freud emplearía, su prácticamente coetáneo Pierre Janet (1859-1947), que publica en 1889 *L'Automatisme Psychologique*²⁴⁸ en el que comenta sus experimentos con pacientes en Le Havre entre 1882 y 1888 utilizando, además de hipnosis, escritura automática (análoga a la libre asociación que sería una de las bases del método freudiano para circunnavegar la represión del ego consciente y permitir aflorar pistas de las emociones reprimidas) y regresión a las etapas de la niñez más temprana para curarles de síntomas muy similares a los identificados por el vienés como “histéricos”.

Con esta sucinta perspectiva creemos que se sitúa mejor en su contexto histórico la primera obra mayor de Freud de la que nos estamos ocupando. Ninguno de los volúmenes mencionados, sin embargo, va a alcanzar un nivel de influencia comparable al del vienés, influencia que no va a ser debida a su originalidad, sino al carácter sensacionalista del contenido de ese “inconsciente” que dice revelar, y sobre todo a la forma en que dicho contenido va a encajar con las necesidades de desarrollo social que se configuran en la época de su publicación, de las que hemos dado una primera pincelada en los dos primeros capítulos de esta segunda parte.

Al comienzo del libro, Freud dedica un capítulo entero a recapitular críticamente la literatura sobre los sueños en general, tras avisarnos de su poca validez (demostrada por el hecho de que en diez siglos no se haya producido ningún avance apreciable en su comprensión). Comienza como es preceptivo con las panorámicas sobre los sueños en la antigüedad de

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

Lubbock, Spencer y Taylor. Tras una breve mención poco precisa a Aristóteles (en el que reconoce el origen de la idea de que los sueños pueden ser causados por alteraciones fisiológicas, y tener por ello validez para el diagnóstico de ciertas enfermedades; también le reconoce la opinión de que los sueños son de origen antes natural que divino, y constituyen una forma de funcionamiento de la mente durante el periodo de reposo, sujeta a sus propias leyes y regularidades) hace referencia a una de las obras fundamentales de la antigüedad sobre el tema: la *Oneirocritica* de Artemidoro de Daldis (si bien no hace referencia a la obra directamente, sino que agrupa la opinión de éste con la de Macrobio, según son recogidas por Gruppe en su *Griechische Mithologie und Religionsgeschichte*, respecto a los diferentes tipos de sueño y las claves para la interpretación de cada uno). En todo caso la perspectiva que nos ofrece de los registros y reflexiones sobre el sueño en la antigüedad, en la edad media y en el renacimiento es bastante restringida²⁴⁹ (la completa con dos citas contradictorias de Lucrecio y Cicerón), ya que la mayoría de las fuentes citadas son casi contemporáneas (Maury, Delboeuf, Hildebrandt, Scherner, Wundt, Struempell y Fechner²⁵⁰) y las limita a explorar las relaciones entre el sueño y la actividad consciente (en el apartado (a) del capítulo), el sueño y la memoria (b) y los estímulos y fuentes de los sueños (c). En estas últimas distingue las cuatro siguientes categorías: excitación sensorial externa u objetiva; excitación sensorial interna o subjetiva; estímulo somático interno u orgánico –en el que hace referencia explícita a las teorías de Schopenhauer²⁵¹; finalmente, las fuentes de estímulo puramente psíquicas, que son las que encuentra más interesantes y preñadas de posibilidades para entender el funcionamiento general de la mente, dentro de su esquema que hemos llamado “psicologista”, por buscar siempre con preferencia un origen mental para los fenómenos mentales, y hacer fluir la flecha de la causalidad siempre de lo mental a lo físico antes que al contrario. Resulta en ese sentido iluminadora la siguiente clarificación en este contexto:

Todo lo que pudiera suponer una independencia de la vida anímica de las alteraciones orgánicas comprobables o una espontaneidad en sus manifestaciones asusta hoy al psiquiatra, como si su reconocimiento hubiera de traer consigo nuevamente los tiempos del naturalismo y de la esencia metafísica del alma. La desconfianza del psiquiatra ha colocado el alma como bajo tutela y exige que ninguno de sus sentimientos revele la posesión de un patrimonio propio. Pero esta conducta no revela sino una escasa confianza en la solidez de la concatenación causal que se extiende entre lo somático y lo psíquico. Incluso cuando lo psíquico se revela en la investigación como la causa primera conseguirá alguna vez un más penetrante estudio hallar la continuación del camino que conduce hasta el fundamento orgánico de lo anímico. Mas cuando lo psíquico haya de significar la estación límite de nuestro conocimiento actual, no veo por qué no reconocerlo así²⁵²

Convendrá no olvidar que el “dualismo funcional” del fundador del psicoanálisis (los fenómenos mentales siguen sus propias reglas, y se explican exclusivamente a partir de fenómenos mentales previos, sin admitir apenas influencia de la fisiología) se basa en su confianza en la “solidez de la concatenación causal entre lo somático y lo físico”. Al fin y al cabo, al inicio de sus estudios Freud trabajó en el laboratorio de Brücke en la identificación y caracterización del sistema nervioso de los cangrejos de río, y posiblemente era más consciente de lo que son hoy los fanáticos de los fMRI's de cuánta información permitía obtener el estado de la tecnología de la época sobre la configuración física de las neuronas (en

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

resumen, muy poca o ninguna de interés para entender el funcionamiento de las representaciones mentales), de ahí su referencia, todavía válida, a la “estación límite de nuestro conocimiento *actual*”.

Esa fe en la continuidad entre la fisiología y la psicología, en la posibilidad de explicar los estados mentales a partir de los cambios en la composición físico química de las neuronas, es la que inspira su “proyecto de una psicología científica”²⁵³ redactada en el otoño de 1895 (por la que finalmente perdió el interés, aunque buena parte de las ideas contenidas en él encontrarían su camino hasta el capítulo VII del *Traumdeutung* del que tendremos ocasión de ocuparnos más adelante), en la que especula cómo a través de una “cantidad” (que poco después decide se comporta de forma análoga a una “energía”, estando sujeta a los mismos principios de conservación que ésta) que queda vinculada a las percepciones y se reactiva el recordar éstas podría ser responsable tanto de los sentimientos asociados a éstas (tanto de placer como, especialmente, de displacer), y como por ello a través de dos procesos (el primario o de percepción de la realidad, y el secundario de recordación de ésta) darían lugar a toda la panoplia de ideas, juicios, valoraciones, sentimientos y memorias que forman nuestra vida mental. Un analista perceptivo (y en general profundamente simpático hacia las ideas del vienés) como Paul Ricoeur reconocería años más tarde la imposibilidad de llevar a su culminación el “proyecto”²⁵⁴ dado el estado del conocimiento (tanto biológico como físico) de la época, y resulta definitivamente significativo que los avances en la tecnología que nos permiten saber con mucho más detalle lo que ocurre en cada neurona individual mientras pensamos no se hayan traducido aún en ningún avance significativo en “el problema realmente difícil”²⁵⁵ (en palabras de David Chalmers) de la conciencia.

En su repaso sistemático de la bibliografía que considera de interés Freud continúa con los motivos aducidos por diversos autores para explicar el olvido de los sueños (d) y las explicaciones ofrecidas por los autores revisados sobre las diferencias entre el sueño y la vigilia (e), entre las que resalta la opinión de Schleiermacher sobre cómo en la vigilia la actividad mental procede por conceptos (*Begriff*), mientras que en el sueño lo hace predominantemente por imágenes (*Bild*). El recurso a Schleiermacher es altamente significativo, ya que a pesar de provenir de campos enteramente opuestos (el de Breslau era eminentemente teólogo y estudioso de la biblia, el de Pribor fue, en sus propias palabras en las que tendremos ocasión de detenernos más detalladamente, *ein götlosen juden* –un judío sin Dios- aunque en la introducción a la edición en hebreo de su *Traumdeutung* reconocía haber leído la biblia familiar para aprender el idioma de sus antepasados) el filósofo es uno de los fundadores de la moderna hermenéutica, y sería interesante explorar en mayor profundidad la influencia de su concepción de la recuperación del significado originalmente pretendido por el autor de un texto a través del análisis comparativo de éste y del estudio de las circunstancias históricas de su composición con el camino mucho más rápido (y nos tememos, como venimos apuntando una y otra vez, que mucho menos riguroso) propugnado por el vienés, apoyándose en factores peligrosamente ahistóricos y subjetivos (como el propio uso de una simbología estándar a partir de los reportes oníricos de los pacientes, o el recurso a experiencias supuestamente universales –el complejo de Edipo- en el pasado psíquico de los mismos). Por desgracia, el propio Freud se abstiene de seguir ese camino (y la breve referencia en este apartado no facilita mucho la labor de identificar el libro o artículo exacto de Schleiermacher a que se refiere, por lo que la identificación de la influencia mencionada exigiría la cuidadosa

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

comparación de la obra completa de ambos autores, muy difícil de conseguir en el caso del prusiano, siendo un trabajo que excedería en mucho el alcance posible de la presente obra²⁵⁶), y dedica mucho más espacio a perseguir las opiniones de autores, como Struempell, Delboeuf y Burdach, que encajan mejor con el curso argumentativo que quiere retomar: el que en el sueño se relaja la dirección consciente de la mente, se “renuncia a la guía voluntaria del curso de las representaciones”. La discontinuidad de alguna de las facultades mentales le hacen plantearse si no permitiría suponer esa diferencia el que algunas otras facultades vean alterado su funcionamiento, lo que invalidaría toda su teoría, privando al contenido de los sueños de toda representatividad o capacidad explicativa de las operaciones de la mente despierta (una posibilidad que parece corresponder mucho mejor con la realidad, y ser hoy la más ampliamente aceptada²⁵⁷), posibilidad que Freud descarta sin demasiadas explicaciones (que no tenía cómo dar), recurriendo, frente a las opiniones más extendidas entre los ilustrados (que tendían a insistir antes en el carácter caótico de las imágenes y narraciones oníricas, en el que veían el signo de un funcionamiento defectuoso, y por ello poco significativo y poco ilustrativo del funcionamiento “normal” de la mente) las opiniones contrarias, especialmente extendidas en el movimiento romántico (de Schubert a Havelock Ellis, pasando –en una nota a pie de página añadida en una edición posterior- por el místico Du Prel) que conoció su momento de mayor influencia precisamente en los años formativos del vienés, para las que el sueño es la vía de acceso a lo más auténtico de nuestra personalidad, nos pone en contacto con fuerzas atávicas que no han sido todavía corrompidas por el proceso civilizatorio y resulta por ello una guía más fiable para dilucidar el verdadero carácter de nuestro espíritu (de nuestro *Geist*). Vemos pues ilustrada una vez más nuestra contención avanzada al describir el panorama intelectual de la Europa de finales del S XIX de que el psicoanálisis es un hijo del movimiento romántico, y que sin el florecimiento de éste no habría tenido aquél la misma plausibilidad ni la misma recepción.

De más interés para nuestra investigación presente es el siguiente apartado en el capítulo 1, dedicado a revisar las opiniones que más han llamado la atención de Freud sobre la relación entre los sentimientos éticos y el sueño (f). Distingue aquí entre los autores que consideran que dichos sentimientos sufren una total discontinuidad en el momento de dormir, y no puede achacarse a la persona mal moral alguno por soñar las acciones más inmorales o contrarias a su carácter despiertos (de forma que no habría nada reprochable en comportarse en sueños como un canalla, al regirse el comportamiento soñado por patrones diferentes de los del comportamiento consciente), entre los que sitúa a Jensen, Radestock, Volkelt²⁵⁸, Platón (del que cita que “los hombres mejores son a los que sólo se les ocurre en sueños lo que los demás hacen despiertos”) y (más adelante, y con matizaciones de las que nos ocuparemos en mayor detalle) a Maury, y los que por el contrario defienden la continuidad del carácter del soñador respecto de su forma de ser en la vigilia, que mantienen por ello que el hombre virtuoso no se conducirá en sueños de forma de la que pueda avergonzarse al contarlos. En este segundo campo encuentra a Schopenhauer, Scholz, Pfaff, Haffner, Hildebrandt (al que cita extensamente), el propio Kant (que en la página 80 de la *Antropología desde un punto de vista pragmático* enuncia la idea de que el sueño tiene por función descubrir nuestras disposiciones ocultas y revelarnos no lo que somos, sino lo que habríamos llegado a ser de haber recibido una educación diferente), Radestock, J. E. Erdmann y Fichte²⁵⁹.

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

Con los datos de que disponemos a estas alturas de la obra sobre las inclinaciones del fundador del psicoanálisis no resulta sorprendente que se alinee antes con los primeros que con los segundos, en los que además encuentra una tendencia a excusar sus propios sueños inmorales (un ejemplo de argumento *ad hominem* muy característico del personaje, que toda su vida se defendería de los ataques al carácter científico de su disciplina cuestionando en primer lugar el carácter de los atacantes, a los que raras veces responde individualmente y cuyos argumentos rara vez se molesta en rebatir, mucho menos en intentar comprender). En la presuposición de que todos los autores revisados los tenían (a pesar de que sólo puede presentar evidencia de la supuesta aplicación de la “ley del embudo” en el caso de Haffner, y el texto que reproduce hace dudar que estuviera correctamente clasificado como partidario de la extensión de la responsabilidad moral del sujeto al ámbito onírico en primer lugar), encontramos la mejor confirmación de que el vienes sí los tenía, y de que su propio comportamiento soñado hubiera sido moralmente reprochable ante sus propios ojos. Sin embargo, más que el contenido de los sueños del doctor nos interesa entender su necesidad de eximir claramente el comportamiento soñado de los estándares aplicables en el tiempo de vigilia, porque una de las consecuencias de esa exención va a ser precisamente la liberación de los deseos en general del ámbito de lo axiológico, de lo que puede ser juzgado como bueno o malo (primero en el sentido moral más próximo a la deontología, después en el utilitario, y finalmente incluso en el de su ajustamiento instrumental a cualquier fin que se identifique), y esa liberación de los deseos y establecimiento de la “no-juzgabilidad” de los mismos es la que va a hacer el conjunto del entramado ideológico contenido en el psicoanálisis de un valor irrenunciable para la moral dominante que se estaba configurando en esta época.

Efectivamente, los compromisos que Freud ha ido adquiriendo con una visión de la realidad mental constituida por diferentes instancias, algunas de las cuales son capaces de desear lo que normalmente no reconocemos como deseos, le empujan necesariamente en el sentido de propugnar una radical discontinuidad entre la valoración moral de los actos realizados durante la vigilia y los realizados en el sueño. Ya vimos que la explicación de que podamos llamar realizaciones de deseos a actos que nos parecen inmediatamente contrarios a todo lo que deseamos realmente (y nos quedan aún por ver muchos ejemplos que superan lo más opuesto a la noción tradicional de desear que hayamos encontrado hasta ahora) es que hay una instancia de nuestra mente que desea al margen de nuestra atención, que desea sin que nos demos cuenta. La explicación que Freud propondrá de los sueños de contenido confuso o angustioso es que son manifestaciones de los deseos de esa segunda instancia, que el mecanismo represor que actúa en la vigilia (y que durante el sueño se relaja y descuida) no ha conseguido bloquear. El carácter moral de los individuos vendrá dado tanto por la justeza de los deseos de la “primera” instancia de su mente (aquella de la que son conscientes, y que genera por ello los deseos con los que se pueden identificar y que pueden reconocer como propios) como por la vigilancia y efectividad de la instancia represora, pero en ningún caso se le puede exigir a nadie que dicho carácter se extienda a esa instancia oscura, cuyo contenido inmoral va quedando más y más en evidencia a lo largo de sus obras, y cuya única manifestación hasta ahora (además de algunas alusiones a su papel en los desajustes mentales que se consideraban en la época patologías) es precisamente la de generar esas visiones y representaciones (de carácter marcadamente visual) que constituyen los sueños.

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

Uno de los pasajes de Hildebrandt que menciona merece ser reproducido en su totalidad, por su encaje con un argumento que ya avanzamos en las páginas previas, y que podremos terminar de desarrollar cuando repasemos las ideas contenidas en *Tótem y Tabú*. Recordemos que está desglosando las ideas (con las que se muestra esencialmente en desacuerdo) de los autores que mantienen la continuidad entre la responsabilidad moral en el sueño y en la vigilia. Al respecto, dice Hildebrandt:

“No podemos suponer ningún hecho onírico cuyo primer motivo no haya cruzado antes en alguna forma a título de deseo, aspiración o sentimiento por el alma del individuo despierto”. Este primer sentimiento no lo ha inventado el sueño; se ha limitado a copiarlo y desarrollarlo, elaborando en forma dramática un adarme de materia histórica que halló previamente en nosotros. Así pues, el fenómeno onírico no hace sino poner en escena las palabras del Apóstol: “aquél que odia a su hermano es un homicida”. Y mientras que conscientes de nuestra energía moral podemos sonreír, al despertar, ante el amplio cuadro perverso que nuestro sueño pecador nos ha presentado, el nódulo originario causal no presenta faceta alguna que nos mueva a risa. Nos sentimos por tanto responsables de nuestros extravíos oníricos; no en su totalidad, pero sí en cierto tanto por ciento. “Comprendemos, en este indiscutible sentido, la palabra de Cristo: ‘del corazón vienen malos pensamientos’, y no podemos casi defendernos de la convicción de que cada pecado cometido en el sueño trae consigo para nosotros, por lo menos, un oscuro mínimo de culpa”.²⁶⁰

Es esta identificación moral con el contenido de los sueños a la que Freud achaca la consideración de pecadores por parte de los santos más conocidos de la antigüedad (santos que evidentemente no ha leído –ya que su consideración de pecadores no tiene nada que ver con el contenido de sus sueños, y todo con el de su mente despierta, en ocasiones dejada a su propia contemplación obsesiva durante demasiado tiempo) con cuya visión del mundo no puede sentirse menos identificado. En una edición posterior añadiría en una nota al final del libro la siguiente observación tomada del *Tractatus de Officio sanctissimae Inquisitionis* editado en Lyon en 1659: “Si alguien profiriese herejías en sueños, deberán los inquisidores abrir información sobre su vida, pues en los sueños suele retornar aquello que nos ha ocupado durante el día”. Empezamos a intuir que detrás de la antropología del vienés hay algo más que una partición exótica del “espíritu” (de un espíritu que desde la Ilustración ya había sido exhaustivamente materializado) y una redefinición de en lo que consiste desear, alcanzadas de forma casi fortuita, que admitiese como deseos aquellas actitudes volitivas cuyo objeto (la marca de la *intensionalidad* que, en la terminología de Brentano, las identifica como fenómenos mentales) no nos resulta atractivo, ni encontramos en nosotros motivos para desear su consecución (si lo analizamos despiertos, claro). Durante diecisiete siglos (del edicto de Milan en el 313 hasta 1900, época que nos ocupa) la conciencia occidental había estado intentando adaptarse a la orientación cristiana hacia el cumplimiento del espíritu de la ley, antes que al cumplimiento de sus preceptos externos (su “letra”), al que hace referencia Hildebrandt, y que exigía una continua monitorización de sus deseos, ya que dicho cumplimiento le exigía, precisamente, el desear los objetos correctos, los objetos primero religiosa y luego socialmente sancionados. Esta adaptación se podía considerar en el mejor de los casos sólo parcialmente exitosa, a pesar del impulso dado por la Reforma protestante, por cuanto por un lado nunca terminó de haber un consenso suficientemente claro sobre cuáles

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

debían ser esos objetos de deseo válidos (ya que diferentes sectores de la sociedad tendían a valorar ciertos objetos –desde la contemplación a la compasión hacia los más necesitados– antes que otros –como la acumulación de bienes materiales o el orden y el mantenimiento de las tradiciones) y por otro la justificación del sistema de sanciones reflejado en el marco jurídico para la persecución de deseos no sancionados estaba siendo objeto de revisión (tanto en lo referente a la severidad de las penas –en particular por impago de deudas– como en la valoración del impacto en la opinión pública de la supuesta ejemplaridad del castigo –suspensión de las ejecuciones públicas más sangrientas en la mayoría de países occidentales). Sin embargo, más allá del éxito siempre incompleto de cualquier *metodología* de control social, no debemos perder de vista lo que la metodología persigue: el obtener la conformidad de la mayoría de la población al cumplimiento de las normas acordadas (sin que ello quiera decir que ese acuerdo deba haberse producido con una participación conforme a principios de representatividad democrática, claro). Precisamente el argumento clave de nuestro trabajo es que este elemento de la metodología cuyo origen podemos trazar hasta la doctrina original del fundador del cristianismo que ejemplificábamos con una cita del evangelio de Mateo (5:27-28) al ocuparnos del pensamiento de Brentano estaba dejando, en el paso del S XIX al XX, de ser viable para mantener a las masas ya urbanizadas y proletarizadas trabajando para la perpetuación del sistema socioeconómico, y que precisamente la eliminación de dicho elemento de la razón dominante (la vigilancia de los propios deseos, con su efecto de limitación de las energías que esas masas destituidas podían dedicar a dicha perpetuación) es el servicio que el psicoanálisis va a prestar a su desarrollo, y la explicación última de su aceptación e inclusión en la razón que la sucedería.

Pero esa aceptación está aún algunos años en el futuro, y por ahora el fundador del movimiento psicoanalítico está todavía avanzando a tientas en una oscuridad relativa hacia su formulación dogmática, y para ello, como veníamos comentando, considera conveniente alinearse con los pensadores que han defendido la discontinuidad entre el sueño y la vigilia en lo que a aplicación de los estándares morales se refiere, para con ello poder poner esa “instancia de la mente” generadora de deseos que la razón (despierta) no necesariamente reconoce más allá de la posibilidad de juicio que aplicamos a cualquier elemento de nuestra consciencia. Así, cita con aprobación por su justeza el siguiente párrafo de Maury:

En sueños el hombre se revela por el contrario todo entero a sí mismo en su desnudez y en su miseria nativas. Desde que suspende el ejercicio de su voluntad deviene un juguete de todas las pasiones contra las que en el estado de vigilia la conciencia, el sentido del honor y el miedo nos defienden (*T. del A.*)

Para a continuación citar (de la pág. 462 del mismo libro):

En el sueño es sobre todo el hombre instintivo quien se revela... el hombre vuelve, por así decirlo, al estado de naturaleza cuando sueña. Cuanto menos las ideas adquiridas hayan penetrado en su espíritu, más las inclinaciones en desacuerdo con ellas conservarán una influencia sobre él en su sueño (*T. del A.*)²⁶¹

Entendemos que con su aprobación Freud está delimitando el mínimo de coherencia admisible para que el sistema se reconozca, al fin y al cabo, como aplicable a un *sujeto*. Aunque las imágenes y los impulsos que se manifiestan en el sueño no puedan ser juzgados bajo el mismo

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

estándar que las que ese sujeto se representa a sí mismo bajo la dirección de su voluntad en la vigilia, son todavía *sus* imágenes y *sus* impulsos, son una expresión de su individualidad, producto (aunque apartado de esa esfera merecedora de juicio) de su historia y sus circunstancias, y reveladores por ello de su personalidad. Nos atreveríamos a decir que *especialmente* reveladores de su personalidad por estar protegidos de esa capa de adaptación y adecuación a las imposiciones del resto de la sociedad con que censuramos las creaciones de esa parte de nosotros que el *vienés* está empezando a postular de forma coherente. La posición de este apartado sobre la relación de la ética con los sueños es especialmente importante porque durante el resto de la obra el doctor nos va a ir dando más y más muestras de cómo de dissociado de los estándares éticos tradicionales está el funcionamiento de esa instancia de la mente, y su esfuerzo va a orientarse más a que la aceptemos como una parte propia por su inevitabilidad que a que hagamos las paces con ella (de hecho, esa decisión sobre “hacer o no las paces con esa parte de nosotros” va a posponerse hasta obras de mayor madurez, cuando los mecanismos psicológicos de la formación de ese núcleo en el que nacen los deseos que se manifiestan en los sueños pueda ser más desarrollado).

Continuando con los apuntes de interés para nuestro trabajo actual, el capítulo dedicado a recoger las opiniones publicadas se completa con un apartado dedicado a las teorías sobre la función del sueño (g), entre las que distingue cuatro categorías, en función de la extensión que asignen al nivel de capacidades psíquicas desplegadas en el sueño (desde las que opinan que el nivel de actividad se mantiene prácticamente igual que en la vigilia –Delboeuf- a las que por el contrario mantienen que dicho nivel disminuye notablemente, y que el sueño es por ello un producto de ese funcionamiento “defectuoso” de la psique –Herbart, Maury-, pasando por las que opinan que el nivel psíquico se eleva, y que el sueño aparecen capacidades ausentes en la vigilia –Burdach, Novalis, Purkinje, Scherner). El capítulo finaliza con un repaso de la literatura dedicada a establecer las posibles relaciones entre el sueño y las enfermedades mentales (h), pero para nuestra investigación son de mayor interés los apéndices que añadió al mismo en las ediciones de 1909 y 1914. El primero de ellos contiene una de las más sorprendentes justificaciones para no actualizar una bibliografía de toda la literatura que se pretende científica: puesto que en los nueve años transcurridos desde la edición original los especialistas no han tenido en cuenta su obra ni la han citado (ya dimos las cifras de venta de la primera edición, que confirman que la recepción de la misma por el estamento científico de la época no fue precisamente entusiasta), el doctor no va a molestarse en mantenerse al día ni en citarles a ellos (más allá de un trabajo de Sante de Sanctis²⁶² al que perdona por haberse publicado en las mismas fechas que el *Traumdeutung*, por lo que no tenía cómo tener conocimiento del mismo, si bien es una obra “tan pobre en ideas que no deja siquiera sospechar la posibilidad de los problemas por mi tratados”). Desde el punto de vista de la sinceridad ante uno mismo y ante sus lectores la confesión es irreprochable, desde el de la búsqueda de la verdad y la participación desinteresada en el programa científico común para la mejora del conocimiento, indefensible. Igualmente jugoso es el apéndice añadido cinco años después, cuando la obra ha alcanzado por fin la notoriedad con que su autor siempre soñó. Él mismo reconoce que la obra es ya ampliamente citada y discutida (por supuesto, aquellos que muestran su desacuerdo con la misma lo hacen movidos siempre por causas ilegítimas, principal entre ellas el no entender nada, y no va a rebajarse a discutir con ellos, limitándose a recomendarles que lean mejor la obra o, directamente, que la lean²⁶³ –de nuevo ese recurso a

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

los argumentos *ad hominem* al que ya hemos tenido ocasión de referirnos... por supuesto la posibilidad de que sus teorías pudiesen beneficiarse del intercambio de ideas con quienes piensan de forma diferente no parece en ningún momento haber pasado por la cabeza del doctor), y simplemente considera que no es el mejor uso de su tiempo el mantener a sus lectores al tanto de las principales aportaciones en el campo del estudio onírico, ni siquiera cuando esas aportaciones estén alineadas con sus ideas tal como fueron enunciadas catorce años antes. Es decir, cuando no estaban de acuerdo con él no valía la pena prestarles atención, y cuando lo están tampoco, porque sus propias obras y nuevas investigaciones tienen precedencia.

Los siguientes capítulos del libro desarrollan el “método” de interpretación que nos ha presentado al principio, aplicándolo a diferentes ejemplos de sueños, en su mayoría propios, y que han pasado a formar parte de lo que podríamos llamar “mitología onírica” de la disciplina de la psicología moderna, pero con mucha menos significación para nuestra propia investigación, que no pretende en ningún caso ser psicológica, sino sólo ocuparse de entender mejor la génesis de determinado tipo de antropología filosófica que se convertiría en parte inseparable de la razón dominante (esa integración será el objeto específico de la parte III). Dedicaremos por ello un espacio considerablemente menor a los capítulos dedicados a ilustrar el procedimiento interpretativo, preocupándonos sólo de apuntar algunos aspectos que consideramos problemáticos por su poca plausibilidad en el contexto justificativo de la razón heredada de la época anterior, y que requieren por ello para entender su aceptación de una explicación en términos de su posible utilidad para estabilizar las formas de producción dominantes en la nueva sociedad que se estaba configurando (que es el criterio principal para pasar a formar parte de la racionalidad que cada época adopta como propias y exclusivas, dejando de “ver” la posibilidad de racionalidades alternativas).

Así, el capítulo 3 se dedica íntegramente a analizar el sueño conocido como de “Irma” o de forma más completa, de la “Inyección de Irma”, soñado la noche del 23 al 24 de julio de 1895, cuyo origen fueron los comentarios poco elogiosos de su amigo y discípulo Otto Rank sobre la persistencia de los síntomas “histéricos” de una paciente suya (la Irma que da título al sueño) que estaba pasando un periodo de vacaciones con su familia tras decidir discontinuar el tratamiento con Freud. El sueño es una fantasía exculpatoria bastante estándar, en la que su paciente “díscola” es comparativamente denigrada (y se le asignan características de otra paciente, sobre la que no se facilitan suficientes datos para permitir una identificación segura, que es juzgada como preferible por su “mayor inteligencia”) junto a los colegas del doctor que no han compartido su diagnóstico o que han mostrado dudas sobre la idoneidad de sus métodos para tratar la sintomatología de la paciente (“Otto” es Oscar Rie, colega y pediatra de sus hijos, y el “doctor M” Josef Breuer, del que se está empezando a distanciar), y la causa de sus dolencias es imaginada como de origen somático (en un galimatías de jerga pseudo médica que nos recuerda las incertidumbres y desconocimientos de la ciencia de la época). Los aspectos más relevantes (omitidos por el propio Freud) han sido suficientemente despejados por Gay en su biografía²⁶⁴: el verdadero deseo de exculpación no es tanto de Freud como de su todavía amigo Wilhelm Fliess, que realizó una operación de nariz en Irma de resultados casi fatales (derivada de su extravagante teoría de la existencia de una íntima conexión entre los senos nasales y los órganos sexuales que explicaría en última instancia los síntomas histéricos) al dejar olvidadas dentro de la paciente unas gasas que causaron una importante infección,

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

simbolizada por la “jeringuilla sucia” que aparece hacia el final del sueño. El propio autor reconoce que deja algunos cabos sueltos, y el significado que atribuye al sueño (el cumplimiento del deseo de no ser responsable de la persistencia de los síntomas de su paciente) no agota ni mucho menos la explicación, ni vemos que encaje con su contención (ya adelantada en el capítulo anterior, y que ilustrará de forma más insistente en los siguientes ejemplos) sobre el origen preferentemente sexual de la mayoría de deseos que los sueños buscan materializar. Pero ese origen es una fachada de las verdaderas preocupaciones del doctor, y en este sueño éstas aparecen tan desnudas como podemos aspirar a encontrarlas. La decisión final sobre la dirección profesional que acabaría tomando, lejos de la investigación y en un campo de práctica para el que caracterológicamente parecía especialmente poco inclinado (por esa poca empatía que en este episodio onírico vuelve a hacérsenos presente, en ningún momento el sueño pretende satisfacer el deseo de que su paciente se encuentre realmente mejor, sólo el de que sus males no sean achacables al tratamiento a que ha sido sometida), la toma Freud con vistas a asegurarse una posición social suficientemente desahogada y suficientemente reconocida (desahogo y reconocimientos especialmente acuciantes, como ya mencionamos, para poder casarse con su entonces prometida Martha Bernays). Nuestro argumento es que ese reconocimiento social, esa posición de buen burgués con una cuenta corriente saneada a su nombre, una casa más grande en una vecindad más cara que la de sus colegas, criados, colegios selectos para sus vástagos, ropa de marca (en la época, elaborada por sastres de renombre utilizando materiales costosos), muebles de estilo clásico, finos alimentos (incluyendo licores y bebidas espirituosas difíciles de conseguir –y no el licor de piña como el que menciona en su sueño que les había regalado Rank, que olía a amilo) y los cigarros puros por cuyo consumo conspicuo era bien conocido y que le acabarían costando la vida... todos esos complementos eran el verdadero deseo oculto de Freud, y la verdadera explicación universal a través de la cual era capaz de entender toda conducta humana, y no el sexo, del que sabemos que en la época de escritura del *Traumdeutung* le podía causar tantas alegrías como decepciones²⁶⁵.

De ahí que el sueño de la inyección de Irma sea relevante no cómo aplicación de un método que veremos en repetidas ocasiones que sigue sin ser capaz de remover la última máscara respecto del origen definitivo de los deseos en cuya satisfacción dice hallar la explicación de los sueños que analiza, sino por mostrarnos precisamente lo que esa máscara contribuye a ocultar. En este sueño el deseo que se satisface no puede ser más claro: tanto su pupilo (en ocasiones no suficientemente minucioso, especialmente en lo que se refiere a reconocer la infalibilidad del maestro) como su mentor (el que por la descripción debiera ser una figura de autoridad, el Doctor M, que aparece despojado de los caracteres tradicionales de la misma en su ambiente: sin vello facial y cojeando, incapaz por ello de mantener el porte que se supone acompaña a alguien de su posición) despejan cualquier posible duda sobre la eficacia de su práctica, aunque para ello deban rebajarse a sus ojos. Dejan por ello de ser competidores serios en la carrera por ser el mejor médico, el “macho alfa” de la tribu de sus conocidos y le permiten reposar en la tranquilidad de que puede seguir confiando en ser la luminaria indiscutida de su círculo (veremos más adelante otras instancias en que esta posición de líder parece ser la continuación en su vida adulta de la expectativa de éxito despertada por los elogios desmedidos de su madre, quien le inculcó la idea de que era el “niño de oro”, y sólo en este sentido se nos hace comprensible su fijación por las influencias de las experiencias

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

infantiles, y no por una supuesta seducción –real o imaginada- que hubiera tenido lugar entonces). No sólo eso, sino que a la hora de satisfacer su deseo de pacientes más dóciles, sustituye a la que ha causado el episodio angustioso (de que uno de sus más fieles escuderos –veremos que Rank siempre ha tenido un papel destacado en el movimiento psicoanalítico, del que llegaría ser presidente, aunque al final de sus días hasta su acomodaticia personalidad terminaría siendo demasiado independiente para el carácter dictatorial y demandante de absoluta fidelidad de Freud²⁶⁶) por otra más deseable, de la que los datos que nos facilita nos permiten deducir que está en una posición social aún mejor, por lo que podría permitirse prolongar el tratamiento cuanto fuera necesario, alargando así *ad infinitum* la fuente de ingresos para su doctor, y facilitándole mejores referencias para llegar a contactos aún más distinguidos. Para terminar de asentar ese reconocimiento y esa seguridad material Freud debería aún discontinuar su relación con una figura que, si bien le había ayudado a romper con ideas convencionales y había acicateado su creatividad, se estaba volviendo excesivamente conflictiva, no reconocía de forma abierta su superioridad intelectual, y parecía cada vez más difícil de encajar en la “buena sociedad” de la que el vienés pretendía obsesivamente formar parte. El sueño por ello contiene una velada (y no reconocida en el recuento de Freud) alusión a la falta de probidad profesional de Wilhelm Fliess, y supone una posible primera afloración de la desconfianza que llevaría al padre de la psicología moderna a romper definitivamente con él pocos años después.

Al margen de cuáles sean los deseos más profundos cuya realización constituye la “explicación” del sueño, Freud sabe al terminar el análisis (incompleto según sus propios parámetros) del sueño de la inyección de Irma que su caso no está cerrado ni mucho menos, como él mismo reconoce al inicio del siguiente capítulo:

Aún sosteniendo que todo sueño posea un sentido y un valor psíquico, no podemos negar *a priori* la posibilidad de que tal sentido no sea el mismo en todos los sueños. El primero que analizamos era una realización de deseos; otro podría, quizá, presentarse como la realización de un temor; el contenido de un tercero pudiera ser una reflexión, y otros, por último, limitarse a reproducir un recuerdo²⁶⁷.

El trabajo que se impone por ello en el capítulo 4 es el de consolidar su aserto de que *todo* sueño es una realización de deseos. Para ello se va a limitar a acumular más ejemplos de instancias en que cree encontrar confirmación de su hipótesis (aún a costa de estirar más y más el concepto de deseo hasta hacerlo prácticamente irreconocible, como tendremos ocasión de ir viendo). Sin embargo antes de acompañar al doctor en su en ocasiones cansina enumeración de ejemplos, debemos reflexionar sobre la validez de su metodología. Nos encontramos ante el problema clásico de todas las ciencias experimentales: el de la confirmación de sus postulados de carácter supuestamente universal (comúnmente conocido como el “problema de la inducción”). Como nos recuerda Stuart Mill²⁶⁸, en el conocidísimo silogismo “todo los hombres son mortales, Sócrates es un hombre, luego Sócrates es mortal” la dificultad no está en el caso particular (“Sócrates es un hombre”) ni en la conclusión (“Sócrates es mortal”), sino, a la hora de expandir nuestro conocimiento, en determinar la veracidad del universal con el que se abre el silogismo. ¿Cómo podríamos, en efecto, aseverar con absoluta seguridad que todos los hombres son mortales (salvo haciendo “mortal” parte de la definición de hombre, con lo que estamos ante una tautología, un enunciado analítico o *a*

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

priori en terminología kantiana, que no puede ampliar nuestro conocimiento del mundo)? Podemos decir que todos los hombres que hemos conocido hasta ahora son mortales, incluso que todos los hombres que *cualquiera* ha conocido en el curso de la historia han sido mortales (aunque por esa vía siempre podremos encontrarnos alguien que reclame conocer, de primera o segunda mano una excepción, más difícil de creer cuanto más en contra de la experiencia común sea esa excepción, como nos recordaba Hume en el apartado sobre los milagros al que ya hicimos referencia en la Parte I), pero no está claro que esa contingencia histórica nos legitime para decir que *sabemos* (con certeza, entendiendo este saber en oposición a que *supongamos*, aunque sea con una probabilidad que consideramos muy elevada) que todo hombre (sea Sócrates o Ulises o su porquero Eumayo) será por ello mismo mortal. También vimos en su momento que la solución de Hume a esta situación fue levantar las manos en el aire y darlo por imposible, declarando toda inducción ilegítima y refugiándose por ello en el escepticismo como única actitud intelectualmente coherente (por más emocionalmente insatisfactoria que nos pueda parecer). Podríamos decir que ese no es un problema exclusivo del vienés en ese momento: cuando Newton enuncia los *Principia Mathematica* tampoco se ha resuelto de forma satisfactoria el problema de la inducción (aunque en su caso es históricamente más correcto decir que ni siquiera se ha planteado; harían falta los talentos combinados de Berkeley y Hume para ello, ambos posteriores al genio inglés), y lo mismo podemos decir de cuando Maxwell enuncia las ecuaciones que rigen el comportamiento del electromagnetismo que llevan su nombre, o cuando Mendeleiev ordena los elementos químicos en una tabla y declara que los que aparecen en la misma columna tienen en todos los casos ciertas propiedades en común. ¿Hay pues alguna diferencia *en cuanto a la legitimidad del procedimiento empleado* entre la forma de buscar la verdad “científica” del médico vienés y la de cualquiera de los ejemplos enumerados?

No desde luego desde la perspectiva del interesado, del que iremos viendo que defendió esa legitimidad científica de forma obsesivo-compulsiva durante toda su vida. Tampoco para muchos de los pensadores que se han ocupado posteriormente de su legado, desde Ricoeur²⁶⁹ a Grünbaum, el último de los cuales dispone ya de una comprensión de las reglas de coherencia internas del método científico plenamente actual, y cuyo veredicto sobre el psicoanálisis en su conjunto es básicamente positivo, pudiendo entenderse su libro *Los Cimientos del Psicoanálisis. Una Crítica Filosófica*²⁷⁰ antes que como un cuestionamiento de la obra de Freud como una defensa de la misma ante los ataques de Karl Popper (y de la visión hermenéutica del propio Ricoeur, frente a la que reclama una interpretación más literal en lo relativo a la capacidad terapéutica del método), ataques cuya deslegitimación constituye el núcleo central de la obra (si bien los criterios que marca para determinar la validez científica del sistema psicoanalítico han sido antes falseados que reivindicados por la evidencia histórica subsiguiente²⁷¹). Sin embargo desde nuestra perspectiva hay un vicio de origen en el razonamiento freudiano que le impide poder reclamar esa legitimidad, y el que no haya sido más ampliamente identificado y discutido nos resulta explicable sólo desde la perspectiva de la utilidad que su sistema tendría para afianzar la nueva racionalidad dominante que la sociedad de su época necesitaba para poder seguirse legitimando a sí misma: ya hicimos mención al carácter necesariamente circular de su proclamación del contenido mayoritariamente sexual de los sueños. Sólo asignando un simbolismo sexual a una importante mayoría de los objetos cotidianos se podía llegar a la conclusión de que los sueños satisfacían deseos sexuales, y sólo

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

apelando (circularmente) a su contribución a la satisfacción de deseos sexuales se podía defender el simbolismo supuestamente sexual que dichos objetos cotidianos desempeñan en el sueño. Una corbata representa los genitales masculinos porque sólo de esa manera podemos considerar su aparición en el sueño como la llave que desvela que el mismo pretende realmente representar nuestro afán de mantener relaciones con la secretaria (por poner un ejemplo que reconocemos caricaturesco, pero esperamos ayude a entender el argumento), pero interpretamos que un sueño en el que nuestra secretaria aparece sólo de pasada y en un contexto enteramente neutro nos revela realmente nuestro deseo oculto de acostarnos con ella (a pesar de que tiene casi sesenta años y jamás la habíamos mirado bajo ese prisma) porque precisamente nos regala una corbata, o nos ayuda a quitarnos la corbata, simplemente nos coloca bien la corbata, o nos ayuda a limpiarla de una mancha accidental producida durante la comida (por supuesto, la propia comida, y no digamos ya la mancha, serían un símbolo descaradamente sexual por su propio derecho, que puede desviar la interpretación en otras direcciones igualmente delirantes). El simbolismo presupone (o requiere de) el carácter sexual del sueño, al igual que el carácter del sueño presupone (o requiere de) el simbolismo sexual de los objetos cotidianos; ambos se sostienen (o caen) juntos, ninguno necesita sostenerse en ningún elemento de la realidad. Por supuesto, el carácter circular del simbolismo sexual del sueño es extensible al concepto mismo de deseo: los argumentos de nuestros sueños se entienden como satisfacciones de deseos, como *Wunschfüllung*, (reprimidos o no, según lo fáciles de interpretar que sean para el soñador) porque por el mero hecho de aparecer en el sueño el elemento central de la narrativa construida alrededor del mismo ya se va a considerar un deseo, por más que en primera instancia el soñador se niegue a reconocerlo como tal. Así la definición de deseo (o la explicación del sueño) se vuelven enteramente tautológicas, y deja de ser posible falsear su validez. Es precisamente esa tautología, esa circularidad la que está ausente de los desarrollos teóricos de Newton, de Maxwell o de Mendeleiev (o, más cercanos a Freud en el tiempo, de Einstein, de de Broglie, de Bohr, de Dirac, de Heisenberg, etc.)

En todo caso, y al margen de la dependencia sistemática de tautologías que volvían todo su sistema imposible de falsear (no olvidemos que la "falsabilidad" no era todavía un criterio universalmente aceptado de respetabilidad científica en el momento de escribir la primera edición de la "Interpretación de los sueños" –como realmente sigue sin serlo hoy²⁷²), la panoplia de sueños que nos muestra Freud en el capítulo del que nos venimos ocupando es especialmente poco convincente: dos sueños de las esposas de sendos colegas, algunos sueños genéricos propios y cuatro de sus hijos e hijas (concentrados en un mismo periodo vacacional). Él mismo debe sentir que la totalidad del capítulo 4 contribuye poco a añadir plausibilidad a su argumento, porque abre el siguiente capítulo revisitando de nuevo la literatura onírica, tanto la ya referenciada en el capítulo 3 del que nos hemos ocupado, como alguna obra adicional (la ya mencionada *Psicología del Inconsciente* de Herbart y, en un nota a pie de página, "El sueño como revelación" de Sully, cuya visión del contenido manifiesto y latente –sin usar esos términos- dice ser enteramente coherente con la desarrollada por él). Sin embargo este nuevo recurso al argumento de autoridad no se produce en este caso en busca de una (como hemos visto, necesariamente insuficiente) validación adicional de los argumentos presentados, o de ejemplos adicionales que los vuelvan más creíbles, sino por primera vez para enfrentarse a

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

posibles contraejemplos y analizar honestamente si pueden invalidar su suposición de que todos los sueños suponen realizaciones de deseos.

Para ello menciona el estudio de Florence Hallam y Sarah Weed²⁷³, en el que llegan a la conclusión de que sólo el 28,6% de los sueños son placenteros (como cabría esperar que resultase la realización de un deseo), mientras que el resto son neutros o incluso un 57,2% desagradables (siendo la categoría de los angustiosos en la que de forma más pronunciada se manifiesta ese desagrado que podemos entender invalidaría el razonamiento explicativo del doctor). Menciona más adelante, fallando igual que en el caso de Hallam y Weed de extraer las conclusiones que podrían ser contrarias a sus teorías, los estudios igualmente cuantitativos de Mary Whiton Calkins²⁷⁴ (que sería presidenta tanto de la Asociación Psicológica Americana como de la Asociación Filosófica Americana, en una muestra de la cercanía original de ambas disciplinas) sobre el contenido de sus propios sueños y los de su mentor Edmund Sanford (que durante siete semanas registraron un total de 375 sueños, ridiculizando así la “amplia” colección del vienés). Debemos hacer notar, como el propio doctor reconoce, que la categoría de los sueños no meramente “displacenteros”, sino abiertamente angustiosos, que llegan a despertarnos y a perturbar nuestro reposos, suponen una doble dificultad para su teoría, ya que no sólo no parecen corresponder a la realización de un deseo, sino que además no contribuyen a proteger el descanso del durmiente modificando el contenido latente en alguna forma que reduzca el nivel de energía psíquica que activa. Tal vez por esa doble dificultad nos avisa de que los sueños angustiosos serán tratados en el siguiente capítulo, dedicando el que estamos revisando al análisis de los meramente neutros o desagradables, sin llegar a ser angustiosos.

El propio Freud consideró la posibilidad de detener el nivel de generalidad propuesto en su teoría en proponer que todo sueño es sujeto de interpretación (esto es, tiene un significado que se puede encontrar, en general referente a la vida despierta del sujeto ¿cómo podría ser de otra manera?). En un caso de estudio del que nos ocuparemos más adelante nos abre la siguiente ventana sobre las consideraciones que tuvo en cuenta a la hora de elaborar su teoría, profundizando en la potencial objeción con que abría el capítulo anterior:

Podía haber mantenido que el significado de los sueños resultó ser de tantas clases como los procesos del pensamiento despierto; que en algún caso podía ser un deseo satisfecho, en otro la materialización de un temor, o tal vez una reflexión que persistió al dormir, o una resolución (como en la instancia del sueño de Dora), o una pieza de pensamiento creativo durante el sueño, y así sucesivamente. Tal teoría, sin duda, se habría probado atractiva por su propia simplicidad, podía haber sido soportada por un elevado número de ejemplos [...]

Pero en vez de eso formulé una generalización según la cual el significado de los sueños está limitado a una única forma, la representación de deseos, y haciéndolo así causé una inclinación universal a disentir²⁷⁵

En este caso, publicado dos años después de la *Interpretación de los Sueños*, reiteraba la dificultad para su teoría de los sueños aparentemente más opuestos a los deseos conscientes del soñador (de hecho, todo el análisis relatado puede entenderse como el desafortunado intento de forzar la interpretación del analista contra la voluntad de la paciente, que

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

contempla con creciente incredulidad cómo cada personaje familiar que aparece en sus sueños es inmediatamente convertido por el doctor en un objeto inconsciente de sus deseos sexuales).

Pero volviendo a la obra que nos ocupa, y siguiendo con la metodología a que nos tiene acostumbrados comienza revisando algunos ejemplos de su “amplia” colección (iremos viendo que no lo es tanto) que no se muestran de forma inmediata como satisfacción de deseos, pero que tras su análisis demuestran serlo también, como terminan reconociendo los propios soñadores. De la relativamente extensa lista (el capítulo analiza un total de diez sueños, a los que añadió varios en notas al pie en ediciones posteriores) nos centraremos en dos, de los que se nos ofrecen más detalles, y que además resultan de especial interés para nuestra investigación. El primero de ellos es de una mujer joven, casada con un grueso carnicero, y que ha pedido recientemente a su marido que no le compre caviar (un alimento que le encanta) por su elevado coste. A primera vista el sueño es todo lo contrario de la satisfacción de un deseo: en el mismo la protagonista está explícitamente negándose una satisfacción (el poder celebrar una comida en su casa, invitando a amigos) que le resulta muy placentera (hasta el punto de intentar superar la dificultad que se lo impide –la falta de suficiente comida– llamando por teléfono a las tiendas que normalmente les suministran, que por ser domingo están cerradas). Sin embargo, interrogada sobre las circunstancias en que se produce esa petición, tanto los detalles accesorios en el propio sueño como los eventos de los días previos al mismo revelan una historia algo más complicada: como en una novela de detectives el doctor nos va desvelando los elementos que nos permitirán desvelar el contenido latente. El marido de la soñadora, como ya apuntamos de complejidad gruesa, ha decidido adelgazar, y para ello le anuncia su intención de que dejen de comer fuera, pues en las comidas en casas de amigos es bien sabido que se ingiere una mayor cantidad de alimento, por lo que son contrarias a su propósito de perder peso. El anuncio de su intención había sido realizado el día anterior al sueño. Adicionalmente, unos días antes había hablado con una amiga sobre la intención de ésta última, por el contrario, de ganar peso para parecer más atractiva a su marido (los estándares estéticos de la época eran casi opuestos a los actuales). La conversación se había cerrado con la expresión del deseo *de su amiga* de ser invitada a comer a casa de la paciente de Freud, donde siempre han comido estupendamente (o sea, en gran cantidad). Por último, tanto la mujer cuyo sueño es objeto del análisis como su amiga tienen gustos caros, que no quieren comunicar a sus maridos por miedo a que éstos los satisfagan, comprometiendo así el presupuesto familiar. En el caso de la primera se trata del caviar, mientras que en el de la segunda es el salmón ahumado. Precisamente salmón ahumado es la única comida que hay en la casa en el sueño de la paciente (imaginamos que en cantidad insuficiente para agasajar a sus invitados, motivo por el cual es necesaria la provisión de vituallas adicionales).

Con todos estos elementos para el médico la historia está clara: el deseo que se realiza en el sueño es doble: por un lado, el de privarse de una vianda que le gusta, pero que resulta cara (el caviar). Sin embargo, puesto que el cumplimiento de ese deseo exige dejar otro insatisfecho (precisamente el de saborear dicho caviar hasta hartarse) el sueño produce un desplazamiento y hace aparecer en el contenido manifiesto el deseo de la amiga como objeto de satisfacción (el negarse el salmón ahumado). El otro deseo que se realiza es más torvo: Freud asume que la paciente no desea en ningún caso que su amiga engorde y se vuelva con

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

ello más atractiva, no sólo a los ojos del marido de ella, sino también potencialmente del suyo, de forma que el no poder invitar a comer a los amigos supone la satisfacción de no contribuir a ese posible embellecimiento. Más que entrar a discutir la plausibilidad de la historia pergeñada por el analista, queremos hacer hincapié en dos aspectos de su interpretación: el primero es que con ella está avanzando de forma lenta pero segura hacia una redefinición radical de lo que entendemos por un deseo para que incluya una serie de objetos que defenderemos que hasta ese momento eran ininteligibles en ese contexto (tan ininteligible como el ejemplo dado por G. E. M. Anscombe casi medio siglo después, consistente en desear “un platillo lleno de barro”²⁷⁶). Se trata de una redefinición que afecta precisamente a una de las vías típicamente identificadas para pasar de lo que “es” a lo que “debe ser”, y que se transita con mayor fluidez en las ciencias de espíritu que en las ciencias naturales, ya que si bien en las segundas es sostenible la neutralidad axiológica de los *explanandum* que se utilizan (incluso en biología, no digamos ya en física, es plausible describir los comportamientos más execrables del reino animal sin entrar en valoraciones morales), en el caso de las primeras ésta neutralidad es mucho más difícil de mantener. Lo que se describe en cierta manera, y salvo que se declare enérgicamente lo contrario, se justifica (¿tal vez por la necesaria circularidad de la mayoría de las descripciones a las que se recurre en estas disciplinas, del que el caso que nos ocupa es un buen ejemplo?). El primer aspecto, pues, que nos interesa apuntar del análisis de este sueño es que el prisma utilizado está valorativamente cargado, y al “explicar” el sueño de la paciente en los términos que lo hace, y al volver inteligible para sus lectores cierto tipo de deseo como origen de sus imágenes oníricas el médico está alterando la “valencia moral” de ese tipo de deseo en sus imaginaciones, y facilitando su aceptación por la conciencia colectiva. Tendremos ocasión de volver sobre este punto, por la importancia que asignamos precisamente a su uso para justificar y validar deseos en todo análogos al que nos ocupa en la rápida aceptación y reconocimiento del pensamiento freudiano.

El segundo aspecto sobre el que deseamos llamar la atención en este análisis es la forma en que en el mismo se despliegan todos los elementos de pertenencia a la clase distinguida a la que Freud se preciaba de tratar, una transparencia que nos hace dudar de hasta qué punto el propio analista era consciente de ella. Uno de los hallazgos indiscutidos de la investigación cuantitativamente “seria” del fenómeno onírico²⁷⁷ es la continuidad entre la vida despierta y la soñada (algo que ni a nuestro doctor se le escapa, aunque no saca de ello las consecuencias adecuadas: cuando cita el proverbio hebreo “la oca sueña con el maíz” no extrae de ello la consecuencia lógica de que cada uno sueña con aquello que le rodea, y se ve haciendo las actividades que le son conocidas, sino que deduce que también para la oca el sueño es la ocasión de satisfacer deseos imaginativamente). Este hecho es evidente en todos los sueños relatados en el *Traumdeutung*, los sueños de una clase muy concreta en una época histórica muy concreta. Los pacientes que acuden a relatar sus desvaríos oníricos al vienés (y los suyos propios) están extraídos de lo que hoy llamamos “profesiones liberales” (comerciantes mayoristas, periodistas, abogados, médicos, y algunos –pocos- funcionarios públicos) y sobre todo sus esposas, en aquellas profesiones abiertas recientemente a los judíos (a raíz del decreto de emancipación de 1867), que tendían todavía a prestarse servicios principalmente entre ellos. No hay ni entre sus pacientes ni casi entre sus amistades obreros industriales, campesinos, banqueros, industrialistas, ingenieros, ganaderos, sastres... en resumen, representantes de más del 95% de la población del imperio austro-húngaro de la época que

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

podían, desde el medio en que se forjó el psicoanálisis, no haber existido, y que a todos los efectos eran como los habitantes de otro planeta del que el doctor no tuviese noticias. Sin embargo, del pequeñísimo extracto de población en cuyos sueños se come salmón ahumado (que a su vez sustituye mediante desplazamiento al aún más caro caviar), se dan comidas para los amigos (existiendo la posibilidad de llamar por teléfono –un invento nuevo y caro- a los suministradores, que normalmente traerán las viandas solicitadas sin preocuparse de algo tan engorroso como cobrar o no), se dan 20 florines semanales a la esposa para sus gastos (más del doble del salario mensual de un obrero fabril y del triple del de un campesino de la época²⁷⁸), se come fuera con frecuencia, se cruza uno a menudo con los miembros del gobierno (como el conde Thun de un sueño posterior), etc. De ese pequeñísimo extracto, decimos, va a extraer Freud ideas, imágenes, símbolos e impulsos con aspiración de universalidad absoluta, en todas las épocas y todas las culturas. Y por supuesto, central entre esos impulsos, el verdadero elefante blanco en el salón de su sistema, el de obtener la preeminencia social mediante la adquisición y el despliegue de bienes selectos, de bienes elegidos precisamente por su capacidad de atestiguar los elevados ingresos de su poseedor (lo que Veblen llamaría más adelante bienes “suntuarios”, y a su adquisición, “consumo conspicuo”²⁷⁹ por estar más dirigido a conseguir la admiración de los demás que a proporcionar una satisfacción intrínseca superior a su dueño). Aunque también a este segundo aspecto podremos dedicarle más espacio según nos vayamos encontrando con manifestaciones más evolucionadas del mismo, el sueño de la paciente que no quería que su amiga se volviera más hermosa nos lo muestra de forma paradigmática.

El otro ejemplo de sueño en que nos interesa detenernos en este quinto capítulo es del propio Freud. Tiene lugar a los pocos días de que algunos de sus colegas propongan su nombre ante el ministerio de educación para su nombramiento como *Professor*, un título honorario que habilita para dar clase en la universidad y que llevaba asociado un elevado prestigio. En el sueño ve a uno de éstos colegas, el Doctor M. (que le había informado recientemente de sus pesquisas en el ministerio, interesándose por su propia propuesta para el mismo nombramiento –anterior a la de Freud en varios años- habiendo obtenido la respuesta de que en el clima político del momento no era posible otorgar ese reconocimiento a un judío). A continuación su rostro se alarga, y Freud comprende que su amigo M. es su tío (no cualquiera, sino en particular su tío Joseph, que había iniciado atolondradamente un negocio ilegal cuando Freud era un niño, lo que le había terminado por llevar a la cárcel), a pesar de lo cual siente (siempre dentro del sueño) un gran afecto por él. En este caso, puesto a identificar las circunstancias que pueden haber catalizado la elaboración onírica en los días inmediatamente anteriores, el doctor recuerda, además de la conversación con M. sobre la imposibilidad de obtener el nombramiento para alguien de su “confesión” (no deja de ser curioso que Freud se refiera así a su condición de judío, pese a sus frecuentes declaraciones de ateísmo, lo que nos proporciona una interesante ventana a la concepción imperante en la época de pertenencia antes a una tradición cultural que a un grupo racialmente homogéneo) otra conversación con otro colega igualmente estimado, el Doctor R, que también había sido propuesto para un honor similar, y que le había contado que en su caso no tenía ya expectativas de conseguirlo por unos problemas con la ley en el pasado (una paciente había intentado chantajearlo, y aunque los cargos se habían retirado sospechaba que ese registro debía suponer una dificultad insalvable –aunque seguramente su judaísmo ya fuese obstáculo suficiente). Con estas dos

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

conversaciones le basta a Freud para aclararnos la parte que le interesa del contenido latente de su sueño (hace una referencia misteriosa o otros aspectos del mismo que prefiere no revelar, pero para nuestra investigación no resulta relevante lo que el buen doctor quiera o no mostrarnos, disponiendo ya de suficiente material para sustentar sobradamente nuestra hipótesis): se trata de nuevo, bajo su aparente absurdo, de una clara realización de deseos, en este caso el deseo de que el nombramiento como *Professor* tuviera lugar. Para ello es necesario que existan otros motivos para que ni M. ni R. lo hayan conseguido, y esos motivos los proporciona el sueño equiparando a M. con un (en palabras del propio doctor) “imbécil”. El imbécil elegido (su tío Joseph) es seleccionado por la influencia de la conversación con R., ya que además de imbécil a ojos del vienés su tío era un criminal. Es decir, hemos de creer que Freud sueña que uno de sus amigos es imbécil y el otro un criminal para que así quede tranquilo pudiendo achacar la demora de sus nombramientos a estas causas, que a él no le afectan, en lugar de a la causa real, que le afecta igual que a ellos (su judaísmo). Por supuesto, como se apresura a aclararnos, conscientemente no piensa eso de sus amigos, y es por ello que la transmutación del rostro de M. en el de su tío va acompañada de un sentimiento de cariño por éste último que en realidad dice no sentir: el cariño lo siente por M. y para paliar la violencia psíquica de mostrarlo ante su conciencia como un imbécil su mente soñadora lo hace aflorar.

Detengámonos por un momento en el primer deseo que encontramos en el libro que se nos muestra de forma tan transparente que no nos permite ni por un momento dudar de su autenticidad (condición que no cumplían todos los ejemplos anteriores, con la salvedad de los sueños infantiles del capítulo previo, ya que fuera del contexto analítico serían escasamente inteligibles). El doctor desea sin duda el reconocimiento del gobierno a su labor, pues tal reconocimiento constituiría la validación definitiva de su obra hasta el momento. Sin embargo ¿qué hay detrás de ese nombramiento que lo hace tan intensamente objeto de deseo? Por lo que sabemos, no una gran recompensa económica (entonces como ahora había más dinero que ganar en la práctica privada, sobre todo si se atendía a pacientes de familia cada vez más acomodada, que en ninguna rama de la función pública). Dos cosas, sin embargo, que para Freud eran infinitamente más valiosas. En primer lugar un reconocimiento social indiscutido. Un *Professor* pertenece a la élite intelectual que el estado burocrático mantiene celosamente restringida. Para el doctor supondría librarse de los molestos cuestionamientos sobre la legitimidad de su método que toda su vida le persiguieron, y que sabemos, por lo airado, reiterado y venenoso de sus refutaciones que le molestaban profundamente. Además, y deberemos volver sobre este punto, supondría la obtención del *imprimatur* oficial (que en una sociedad altamente burocratizada como la austriaca era el último criterio de validez) de haber superado definitivamente a su padre, y de haber materializado todas las esperanzas que su madre siempre había puesto en él, desde su más temprana edad (y, podemos asumir, que seguía poniendo y expresando en cada una de sus visitas semanales, religiosamente mantenidas hasta el momento de su muerte en 1930). Nos cabe preguntarnos incluso si el rostro alargado característico de su tío en el que ve metamorfosearse el de su amigo M. no será en realidad el de su padre Jakob (no se han conservado retratos de éste, pero no parece aventurado asumir que fuese una característica de la familia, siendo el rostro del propio Sigmund característicamente afilado), y el deseo que se manifiesta en toda su crudeza en el

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

contenido latente es, al fin y al cabo, el de superar a su padre y recibir una certificación de la máxima autoridad del país de que esa superación es ya irreversible e incuestionable.

Por supuesto, para materializar esa superación (que sólo décadas más tarde se atreverá a confesarse a sí mismo como objetivo, y que reconocerá que ha estado siempre sujeta a una fuerte represión²⁸⁰) es necesario ganar en lo que hoy llamamos “juego de suma cero”, ya que para conseguir una determinada posición en un orden jerárquico estrictamente ordenado es necesario desplazar a otros hacia abajo. No es de extrañar por ello que su psique reconozca esa necesidad de degradación de los demás que debe acompañar necesariamente al propio ensalzamiento empezando por los colegas más cercanos (M. y R.), a los que es necesario considerar respectivamente estúpido y criminal. Iremos viendo más ejemplos que nos permitirán sustentar con mayor solidez nuestra propuesta de que Freud es precisamente el gran racionalizador, el gran justificador del tipo de sociedad hipercompetitiva en que todavía habitamos, en la que avanzamos a costa de hacer retroceder (o en el mejor de los casos, a costa de frenar) a nuestros semejantes, en la que el verdadero impulso que nos mueve (*trieb*) es el de demostrar nuestra superioridad (que es indistinguible de la inferioridad de los demás), y en la que el ciudadano “sano”, el ciudadano maduro y “bien ajustado”²⁸¹ es el que reconoce ese impulso (que para Freud todos tenemos) y actúa en consonancia con él. Debemos esperar para ello a revisar sus obras de madurez, puesto que en la que nos ocupa ahora éstas ideas se encuentran expresadas en forma todavía embrionaria.

Pero debemos primero matizar nuestra propuesta de interpretación de la obra de Freud para evitar caer en la caricatura. Se puede mantener (acertadamente) que la competencia por la preeminencia social es tan antigua como la humanidad, y que por lo que sabemos de la mayoría de las sociedades, tanto prehistóricas como históricas, en todas ellas existía el impulso de establecer jerarquías, y en todas ellas las recompensas en términos de porcentaje del producto social a disfrutar en exclusiva por los que ocupaban los primeros lugares de esas jerarquías eran considerablemente mayores que las accesibles a los que ocupaban en ellas lugares más bajos. Por supuesto nuestro argumento no es que la competitividad sea un invento de Freud o de sus seguidores. Lo que estamos argumentando es que la validación social de esa competencia, en un contexto en que por primera vez en la historia el sistema socioeconómico había conseguido extraer la totalidad de las energías productivas de la totalidad de miembros del conjunto social, nunca se habría conseguido (o no al menos tan rápido y de forma tan completa) sin la contribución del *vienés*. Antes de continuar analizando la obra de éste en defensa de dicho esquema precisaremos algo más nuestra posición: Como acabamos de aclarar, la contribución que estamos desentrañando es a la *validación social* de la acumulación de bienes (puesto que la acumulación de bienes se ha convertido en la fase del capitalismo que nos ocupa en la principal forma de señalar la posición jerárquica de cada individuo, que se puede resumir en la creencia: “soy mejor que tú porque tengo más dinero – que me permite comprar más cosas- que tú”). Dicha acumulación, y el impulso a acelerarla, han existido siempre, pero la tarea de la moral, y de la ética antes de eso, ha sido siempre precisamente poner límites a ese impulso (como a tantos otros) y transformarlo en direcciones que se consideraban socialmente más beneficiosas. Desde Aristóteles y su doctrina del justo medio, para el que todavía la autarquía era un valor supremo (de forma que hasta el amor amistoso, *αγαπε*, debía practicarse con moderación) y el perseguir desordenadamente la

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

riqueza material era un vicio (la “extravagancia y vulgaridad” es el nombre que da a esa predisposición excesiva hacia el dinero y los bienes, siendo la esplendidez el justo medio y la mezquindad el vicio opuesto) hasta Hume, del que nos hemos ocupado extensamente, y que basaba toda su moral (en el sentido en que podríamos denominarla “pre-universalizable”, pues sería extremadamente anacrónico exigirle el requisito más moderno de universalizabilidad) en la capacidad que tenemos los humanos de “ponernos en la piel” del otro y sentir, mediante la empatía, lo que ellos sienten, tanto para lo bueno como para lo malo.

Entre ambos, en los primeros tiempos del cristianismo la preocupación por la riqueza y por la posición social (en tanto ésta se otorgaba a los que podían tener más éxito en los asuntos mundanos) era considerada extremadamente sospechosa, y desde San Agustín (que oponía al progreso en la jerarquía secular –en la *civitate mundi*– al comportamiento adecuado para salvarse y llegar a pertenecer a la *civitate dei*) a Tomás de Aquino (para el que el “deseo desordenado”, entre los que incluía el deseo de acumular posesiones materiales, era fruto de la falta de conocimiento sobre lo que estábamos orientados a desear correctamente por el autor de nuestra naturaleza), y al margen de lo que sus jerarquías practicasen de forma más o menos abierta, la influencia de la Iglesia (originalmente Católica, pero luego tras la Reforma con más fuerza aún en sus diferentes sectas protestantes) ha militado siempre en contra del impulso capitalista de dedicar la totalidad de las energías de la persona a la generación de cantidades perpetuamente crecientes de bienes materiales. En la Parte I hemos trazado la forma en que esa influencia empieza a debilitarse por un conjunto de factores (desde la pérdida de legitimidad derivada de las guerras de religión al abismo creciente entre el contenido de la predicación, centrada alrededor del compromiso con la pobreza y el rechazo a las riquezas mundanas, y la forma de vida de los dirigentes, cada vez más acomodada e incluso ostentosa), y cómo el movimiento multiforme y en muchas ocasiones contradictorio que nace en respuesta a esa debilidad (la Ilustración) puede entenderse en muchos casos como el intento de formular formas de legitimación de los comportamientos de los ciudadanos que no dependiesen de la sanción divina, o del peso de la tradición en general. Lo que las diferentes tendencias ilustradas van a tener en común es precisamente su rechazo al lucro material como una justificación válida de la existencia. Desde la *contemplatio dei* de Spinoza (contemplación de un Dios muy distinto, incluso incompatible con el propugnado por el *establishment* religioso de su época, pero sorprendentemente moderno en su acercamiento a una realidad numinosa, sólo parcialmente inteligible, ante la que nos sentimos a un tiempo empujados y protegidos) hasta el *amour propre* que Rousseau oponía al *amour de soi*, y que debía servir de fundamentación a un espíritu cívico que guiase al individuo a obrar de la forma más conveniente para la colectividad, pasando por ese *spectator in our chest* de Adam Smith que nos ayudaba a ver de forma más objetiva (más universalizable, si nos permitimos de nuevo el inevitable impulso de ser anacrónicos en este caso) nuestra situación frente a la de los demás e impedía la persecución excesiva del propio beneficio si ello fuera a perjudicar a alguno de nuestros semejantes, todo el discurso ético disponible para la formación de esa razón dominante que venimos estudiando era unánime en su rechazo al interés individual, sobre todo si éste se entendía como una competencia conducente a un ordenamiento estricto en el que dicho interés sólo puede avanzarse a costa del desinterés, o de la activa humillación, de los demás.

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

Con una única excepción, a la que hicimos referencia al ocuparnos de Hume, pues parte de su formación se realiza precisamente en oposición a ese solitario disidente (oposición en línea con la de Hutcheson, Shaftesbury, Butler y el mismo Adam Smith). Se trata de Bernard de Mandeville, cuya “fábula de las abejas” provocó la indignación y airada respuesta de las luminarias de la Ilustración escocesa (y de la mayoría de la opinión pública del resto de las islas) precisamente por sugerir que era la persecución egoísta de los propios fines la única capaz de fomentar el desarrollo de la sociedad y el progreso material del conjunto de sus miembros, una opinión que resultaría naturalmente afín al fundador del psicoanálisis, que dedicaría su carrera profesional precisamente a desvelar el “ego-ísmo” latente en el comportamiento de todos los individuos, incluyendo a los aparentemente más altruistas.

Aunque entre Mandeville y Freud podemos distinguir otras dos figuras que se apartan del consenso sobre lo que el proyecto ético debe dilucidar (en la línea que hemos estado viendo como abrumadoramente mayoritaria en las diferentes tradiciones occidentales, tendente a justificar, en palabras del filósofo americano Thomas Nagel, no sólo la “posibilidad”, sino la necesidad del altruismo), pensadores de mucho más importancia en el panorama filosófico que Mandeville (al fin y al cabo una figura muy menor, más importante por las reacciones contrarias que despertó en pensadores de primera fila que por la consistencia y fertilidad de su propia obra), por lo que debemos al lector una justificación de no habernos detenido más en ellas, y haber dedicado el esfuerzo principal de nuestro análisis en esta segunda parte al que entonces era un oscuro médico vienés, limitado por las convenciones de la época a tratar a una minoría religioso-racial, y cuyas teorías originales no parecían muy preñadas de posibilidades de terminar configurando decisivamente la razón dominante. Las figuras a que nos estamos refiriendo son Schopenhauer y, sobre todo, Federico Nietzsche. Del primero poco tendremos que decir. Su profundo pesimismo antropológico está en el origen de su rechazo a cualquier teoría que pretenda justificar el comportamiento apelando a capacidades superiores, y es una observación empírica que a lo largo de la historia el pesimismo ha sido siempre un componente tóxico a la hora de conseguir adeptos y persuadir a las masas (al menos a esas masas parcialmente formadas que constituyen la fuente principal de lo que conocemos como “opinión pública”, donde venimos a encontrar las formulaciones más depuradas de la razón dominante en cada época). Ya vimos que su entendimiento de una voluntad (*wille*) que opera más a través de nosotros que en nosotros, de la que muchas veces no somos conscientes, ejerce una influencia directa en Freud (que vimos recurre a una cita de los *parerga und paralipomena* en su primera obra mayor). Será por ello precisamente a través de la síntesis psicoanalítica formulada por Freud como el de Danzig entre a formar parte de la cultura popular, y a través de ella consiga influir en la razón dominante. Antes de la popularización del psicoanálisis Schopenhauer era, debido en parte a su oposición a Hegel, una figura prácticamente desconocida, cuya recuperación y exégesis habrían de esperar al menos hasta el segundo tercio del S XX, y si nuestra intuición es cierta parte de esa recuperación debe su misma posibilidad a los cambios que en el panorama intelectual ha provocado la visión psicoanalítica de la naturaleza humana, una visión mucho más compatible con el pesimismo que hemos apuntado es el núcleo de su pensamiento.

Más matizado es el caso de Nietzsche, en muchos sentidos un precursor de tendencias que todavía hoy siguen resultando fructíferas, y por ello miembro por derecho propio y sin necesidad de intermediación alguna del reducido grupo de pensadores que han contribuido a

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

formar y reorientar la racionalidad de cada época (no es casualidad que Ricoeur lo sitúe, junto a Marx y al propio Freud, entre los “maestros de la sospecha” que configuran una hermenéutica alternativa a la de los maestros de la recuperación del sentido). Sin embargo la misma naturaleza proteica y a menudo internamente contradictoria del pensamiento Nietzscheano hace mucho más difícil la valoración del grado en que sus ideas han sido asimiladas en la razón mayoritaria de que nos venimos ocupando. Sabemos también, como apuntamos al inicio del presente capítulo, que Freud conocía dicho pensamiento (aunque hay indicios de que ocultó el grado de familiaridad que tenía con él para poder reclamar una mayor originalidad en sus ideas), pero el *corpus* de la obra de Nietzsche es tan rico en significados (para sus detractores, tan confuso e inconsistente) que es posible tanto encontrar vetas claramente incorporadas en la terapia freudiana (el *übermensch* podía ser una preconfiguración del ego no censurado por el superego ni esclavo de los impulsos más básicos del id, libre y creador, pero también cruel y no restringido por convenciones o preocupación por el bienestar del otro) como otras radicalmente contrarias. En particular, es difícil encontrar en Nietzsche la justificación del avance en una jerarquía social preestablecida como fin último de la vida, pues toda su obra puede leerse como un intento de trascender precisamente las jerarquías (esa “trasvaloración de todos los valores” que propone desde *Así habló Zaratustra*, y que intenta desarrollar en *Más allá del bien y del mal* y en la *Genealogía de la moral*), y por lo tanto de que cada individuo se dote a sí mismo de sus valores, con absoluto desprecio por las convenciones recibidas y por ello por la consideración social que esos valores puedan merecer. Así, vemos que Nietzsche va más allá de la necesaria recomendación que podemos leer implícita en la persecución de los deseos tal como Freud los entiende, y que se traduce en un impulso por avanzar por encima de nuestros semejantes para encontrar validación en su sometimiento (figurado), necesariamente utilizándolos por un lado como fuente de legitimidad de nuestros logros y por otro como herramienta para facilitar nuestro progreso, proponiendo en su lugar un apartamiento de esos semejantes, ignorándolos y construyendo nuestra propia vida como una “obra de arte original” para nosotros mismos, únicos y autosuficientes (como diría el mismo Nietzsche, algo que sólo ha sido posible hasta entonces para las bestias o para los dioses).

Es evidente que el ideal Nietzscheano es demasiado exigente, demasiado difícil (como puede entenderse que manifiesta la vida de su autor, que bajo cierta interpretación terminó sucumbiendo a dicha exigencia de imposible cumplimiento, siendo ésta la causa última de su locura) como para poderse incorporar tal cual a la razón dominante. Sin embargo una parte de su legado intelectual fue reconocida e incorporada en uno de los movimientos en que se manifestó el nihilismo de mediados del S XIX contra el que precisamente alertara el filósofo del martillo, facilitado por la descomposición social favorecida por la gran crisis de 1929, que en el caso de su Alemania natal se vio agravada por la imposición desde su derrota en la primera guerra mundial de pagar unas reparaciones a los vencedores que, como ya avisó Keynes, la condenaban a una pobreza que antes o después la empujaría al abismo. Aunque la deuda de la ideología nacionalsocialista con el pensamiento de Nietzsche es un asunto extremadamente espinoso y debatido, y es imposible por limitaciones de espacio y tiempo cubrirla con la dedicación que exigiría, dejaremos al menos como apunte que consideramos esa deuda real e incuestionable (al fin y al cabo, los propios jercas nazis hicieron referencia hasta la saciedad como fuente de inspiración de sus actos a las “bestias de presa rubias” que había medio

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

profetizado medio exhortado el de Röcken), si bien entendemos todas las matizaciones que sus seguidores exigen que se tengan en cuenta a la hora de validar su legado.

Lo cierto es que dicho legado, desde la perspectiva de las primeras décadas del S XXI, está irresolublemente unido a la Alemania hitleriana, con todo lo injusto o impreciso que ello pueda parecer, y si bien es innegable que hay una fuerte corriente nietzscheana en el pensamiento progresista continental (que va desde Sartre hasta Vattimo, pasando por Foucault, aunque cabe preguntarse qué influencia ejercen hoy Foucault y Vattimo, no digamos ya Sartre), mientras que ésta apenas existe en el pensamiento anglosajón, es igualmente cierto que esa corriente termina por limitarse a una identificación más o menos emocional con algunos de sus postulados (la muerte de Dios, la afirmación vital como fuente de valor última e incuestionable) sin ser capaz de desarrollar las últimas consecuencias de éstos (así, en una obra reciente sobre el movimiento intelectual de los “nuevos ateos”²⁸² todavía se dice que Nietzsche sigue siendo el primer y posiblemente el único ateo de verdad en la historia del pensamiento occidental, frente a la incapacidad de los que se reclaman sus epígonos de plantear una alternativa seria y rigurosa al concepto real –no a la imagen caricaturesca creada por ellos mismos- que pretenden deslegitimar). Por ello hemos preferido, a pesar de la comprensible fascinación que el pensamiento del alemán ejerce en prácticamente todos los que se inician en la filosofía (y que no deja de ejercer en los que ya llevamos mucho tiempo iniciados), por centrarnos en una parte de la historia mejor trabada y en la que es más fácil seguir cada derivación y cada matiz, cada influencia y cada consecuencia. En cierta medida, con ello reconocemos que la mayor influencia de Nietzsche en la razón dominante está todavía por alcanzarse, y que seguramente el diálogo fructífero con sus ideas pertenece más al futuro que al pasado.

Volviendo pues a Freud, habíamos empezado a esbozar la idea de que su influencia, y el misterio de su aceptación por la cultura de masas, se deben a la justificación que su discurso ofrece a la competitividad inter individual, y al énfasis que pone en la necesidad de deshumanizar al otro para mejor poderlo instrumentalizar y utilizar para los propios fines de avance social. Una deshumanización de la que el propio doctor da ejemplo, y para la que está caracteriológicamente bien dispuesto, como ya tuvimos ocasión de apuntar cuando comenzamos a esbozar su biografía e hicimos notar su dificultad para empatizar con sus pacientes. Esa dificultad se volvería una ventaja a la hora de desarrollar un sistema en el que el terapeuta proyecta sus propias ideas preconcebidas en la narrativa (a menudo incoherente) de su *analysand*, y fuerza la interpretación para que esas ideas terminen por resultarle aceptables. Nos quedan unos pocos testimonios de la actitud de Freud con sus primeros pacientes (antes de que la celebridad y el incremento de su autoconfianza asociado a la misma le revistieran de una autoridad que haría casi imposible ese tipo de evaluación crítica), y la mayoría (al menos entre aquellos que no se volvieron ellos mismos psicoanalistas, y participaron por ello en el culto a la personalidad del fundador inevitablemente asociado al movimiento) coinciden en corroborar una actitud cercana a lo que hoy llamaríamos mala práctica profesional: el médico les avasallaba, se inclinaba amenazadoramente sobre ellos hasta obtener su asentimiento a las explicaciones que iba ofreciendo, por inverosímiles o fantásticas que éstas fueran, recurría incluso al contacto físico para enfatizar los aspectos más contrarios al sentido común. En otras ocasiones, sin embargo, su actitud era de profundo desinterés, escribiendo cartas a sus colegas (entre ellos el conspicuo en esos años Fliess), o llegando a cabecear durante la exposición más

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

o menos angustiada de sus dificultades anímicas²⁸³. Aunque no tenemos que recurrir a las descripciones de testigos, siempre sospechosas de estar teñidas por la animadversión (o por el contrario, por la admiración). Las propias obras del médico, empezando por los historiales clínicos que nos ha dejado, dejan suficientemente claro (como vimos de forma más flagrante en el caso de Dora, pero podemos identificar con la misma nitidez en la descripción del caso del “hombre lobo” –Sergei Pankejeff, del “pequeño Hans”, del “hombre rata” –Ernst Lanzer o Paul Lorenz, o del psicótico Doctor Schreber, y tantos otros que pertenecen al acervo de la literatura psicoanalítica) la falta de simpatía, de involucración emocional del doctor con sus pacientes, y lo desprovistas del mínimo atisbo de cercanía (incluso cuando refiere sueños u observaciones sobre el comportamiento de “amigos de la familia”, como hemos visto en el caso de los doctores M. y R. en el sueño de su tío Josef) que son sus observaciones sobre los mismos.

Puede argumentarse que ese distanciamiento es necesario para preservar la salud mental de quien al fin y al cabo pasa la mayoría de su tiempo profesional rodeado de personalidades afectadas por diferentes patologías (aunque, especialmente en la ciencia que aspira a sistematizar el estudio de la mente, la distinción sobre qué tipo de características pueden considerarse patológicas sea normalmente mucho más abierta que en otros campos, como las virulentas discusiones alrededor de la clasificación de las enfermedades en la 5ª edición del *Manual Estadístico y Diagnóstico* de la asociación de psiquiatras americanos ilustra vivamente), y que por ello para preservar su propio equilibrio emocional debe establecer barreras que le protejan de la tumultuosa vida interior a la que se ve expuesto. Puede argumentarse también que la mayoría de la literatura clínica dentro de la psicología moderna (precisamente la que empieza a cristalizar a partir de la segunda mitad del S XIX y en cuya tradición, de Charcot a Brücke y Breuer) adolece en mayor o menor medida de una frialdad semejante, frialdad que se extiende al resto de especialidades médicas (uno no espera destellos de identificación con el paciente en la descripción del tratamiento de un cáncer, o de un caso de hipotiroidismo, o de una fractura de pelvis) por lo que el vienés no hace más que seguir el estándar marcado por sus predecesores (y que a su vez él contribuiría a consolidar para sus discípulos). Puede ser, y para sustanciar esa impresión se podría hacer un análisis más detallado del número de veces que aparecen palabras con carga emocional positiva (como “desdichado”, “desafortunadamente”, “padecimiento”, “de viva inteligencia” etc.) en las descripciones de los documentos de diferentes autores frente a términos más neutros (como “sintomatología histérica”, “comportamiento neurótico” o “tendencias homosexuales”) e incluso términos de carga emocional negativa (“obstinado”, “recalcitrante”, en la mayoría de contextos “infantil”). Nuestra impresión basada en una muestra que aceptamos insuficiente es que las descripciones de Freud se revelarían bajo dicho análisis cuantitativo como significativamente más negativas que las de sus coetáneos (sin necesidad de incluir en la muestra documentos claramente vituperativos, como su análisis casi enteramente infundado del carácter de quien sólo conocía por sus creaciones artísticas, como es el caso de Leonardo y, de forma aún más marcada, de Dostoievski²⁸⁴). En todo caso, no debemos perder de vista que la antipatía que el fundador del psicoanálisis muestra hacia la humanidad en general, y hacia una buena parte de su pacientes en particular, es de interés para nuestra investigación por el efecto que va a tener en la visión del hombre que, como parte inseparable del corazón de su sistema de ideas, va a aportar a la razón dominante, que se va a volver por ello

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

considerablemente más acomodaticia con la competencia y el conflicto entre individuos, más abierta a comprender la trayectoria vital de las personas en la sociedad como un juego de suma cero en que la ganancia de unos se obtiene necesariamente de la pérdida de otros.

De hecho, esa animadversión nos permite entender mejor la última línea de defensa que en el capítulo de que nos venimos ocupando va a montar el doctor para su teoría de que los sueños son realizaciones de deseo, en aquellos casos en que la tozuda realidad parece no dejar ninguna vía de escape para la misma: cuando el contenido del sueño es manifiestamente contrario a los deseos del sujeto, y no parece viable recurrir a una supuesta fuente de deseos alternativos porque los mismos serían, una vez desvelados y presentados a quien supuestamente los alberga, irreconocibles e inaceptables, ¡el doctor asume que el deseo que realizan es el de llevarle la contraria a él²⁸⁵! Vamos a reconocer al analista la suficiente influencia en la vida psíquica de su analizado como para aceptar que efectivamente pueda convertirse en parte (incluso en parte importante) de su contenido onírico. Vamos a aceptar también la muy cuestionada transferencia (sin que ello suponga una aceptación de su supuesta contribución a, si no la curación, si al menos a la remisión parcial de los posibles síntomas neuróticos del paciente), que conlleva el que la figura del analista cobre a ojos del paciente una autoridad y una importancia desmedidas. Aún así, nos parece que sólo un exagerado narcisismo (y una igualmente desmedida alergia a estar equivocado, muy poco compatible con el compromiso con la búsqueda de la verdad que debería guiar toda empresa pretendidamente científica) puede apelar en último término a semejante explicación, que termina de poner su teoría, y el edificio práctico que se va a construir sobre ella, más allá de todo intento de falsificación. Si el paciente sueña algo que desea, se confirma la teoría. Si sueña algo que no desea, se le convence de que realmente sí lo desea, apelando a una parte oscura y salvaje que todos tenemos para superar su resistencia a aceptarlo (resistencia que iremos viendo pasa a convertirse no en una prueba de la poca plausibilidad de la teoría, sino por el contrario en una prueba más de su validez). Si no hay cómo convencerle, se incorpora al acervo de deseos universales el de humillar al analista demostrando que no tiene razón, lo que automáticamente hace que vuelva a tenerla...

Claro que antes de recurrir como argumento definitivo al deseo de llevarle la contraria a él (que en incluso en los momentos en que su egolatría tomaba la mejor parte de sí debía ser consciente de la poca plausibilidad y la limitada aplicabilidad de semejante argumento) había recurrido a un sofisma similar, recurriendo al masoquismo latente de algunos soñadores, que permitía presentar sus sueños menos apetecibles como la realización de un deseo de ser castigados, humillados o contrariados en cualquier forma, no necesariamente sexual. El argumento es aún menos convincente que el anterior, y nos permite preguntarnos si realmente, fuera de la celebrada novela de Sacher Masoch que da nombre al fenómeno²⁸⁶ (y de la literatura psicoanalítica que la abrazó con un entusiasmo digno de mejor causa) existe verdaderamente algún masoquista bajo esta perspectiva, alguien de quien verdaderamente se pueda decir que *desea* ser, no ya humillado para conseguir de esta manera un determinado placer sexual que de otra forma no le sería accesible, sino simplemente *contrariado*. No desde luego en el sentido clásico, en que el deseo humano es necesariamente un deseo racional, capaz de ser defendido apelando a la razón discursiva, al *lógos*, bajo cuya perspectiva el deseo de ser contrariado es tan ininteligible como (volviendo al símil de Anscombe) el deseo de un platillo lleno de barro, y por idénticas razones. A diferencia de la última justificación que

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

mencionamos en el párrafo anterior, de la que podemos desentendernos como una peculiaridad de Freud, significativa como señal de sus propios trastornos de personalidad pero de poca importancia desde el punto de vista de su sistema, su apelación al masoquismo como justificación sí es altamente relevante por la luz que arroja sobre la redefinición de en lo que consiste desear, y por extensión sobre la comprensión de la volición que ésta redefinición revela.

Como hemos apuntado, el deseo tradicionalmente se entendía como la imagen mental de una situación del mundo distinta de la actual que el ente deseante valora como preferible a ésta. Por ello, si está en su mano o la materialización de esa “situación del mundo” depende de sus actos, se entiende que dicho ente (lo que tradicionalmente se ha conocido como “sujeto”, o incluso “agente” precisamente por su capacidad de actuar propositivamente, de *agere*), so pena de ser internamente inconsistente, realizará dichos actos salvo que algo se lo impida. Un deseo sobre el que no se actúa no puede realmente considerarse un deseo, sino precisamente una ensoñación (antes de que el sueño se encasillase necesariamente como precisamente la materialización paradigmática de esos deseos que se está desligando de la volición), una fantasía o un acto de escapismo mental (lo que los sajones llaman un *flight of fancy*). Así, en la tradición anterior al S XX el deseo está directamente, si es sincero, ligado a la acción, hasta el punto que, como vimos en el caso de Hume, es una *justificación* de la misma (Hume entiende la acción voluntaria, en la línea de Locke y Hobbes, como la acción que nos va a proporcionar un mayor exceso de placer sobre la incomodidad en que podamos incurrir al ejecutarla, es decir, como la que va a satisfacer un deseo de mayor orden, y su marca de identidad es que es el último deseo que acepta la voluntad, siendo el identificativo de esa aceptación el que sea sobre él sobre el que actúe). Esa capacidad del deseo racional de *explicar* la acción nos dirige inmediatamente a su otra característica definitoria: el deseo debe ser comunicable a los demás de forma que éstos lo entiendan (o a nosotros mismos en términos que los demás podrían entender, preferimos no entrar aquí en disquisiciones wittgensteinianas sobre la posibilidad de lenguajes privados²⁸⁷), debe, en el sentido griego original del término, ser lógico. Esta tradición ilustrada es heredera, a su pesar, de una todavía anterior, manifestada de forma canónica en los textos escolásticos, para la que no existe literalmente un “deseo desordenado”, sino una mente confusa que no sabe realmente, por desconocimiento, lo que debe desear (en un curioso paralelismo con la terapia analítica, la solución tomista para ese tipo de deseos era precisamente una mejor pedagogía... claro que si la pedagogía fallaba siempre se podía achacar a la influencia del maligno en el desdichado “paciente” de la época, nada que un auto de fe no pudiera corregir). En el fondo, se trata de la trasposición al marco de referencia cristiano del concepto Aristotélico (heredado a su vez de Platón) de un universo ordenado, en el que las inclinaciones naturales son, por el hecho de serlo, buenas (explicado, en el caso escolástico, por la creencia subyacente en un autor del mundo bueno, que sólo podía dar forma a nuestro espíritu para que apeteciese fines adecuados). Por supuesto, dentro de toda esa larga tradición, un deseo que ocasionalmente no solo es irreconocible (y por tanto indefendible e inexplicable en el *lógos*), sino que pudiese llegar a ser contrario a nuestros intereses, que prescindiese por entero del cálculo de satisfacción menos insatisfacción que para los utilitaristas es la esencia misma de la voluntad y persiguiese precisamente el máximo de ésta última, es directamente ininteligible, y requiere de una alteración radical del sentido de los términos que se usan para describirlo para ser plausible.

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

Vamos entendiendo mejor pues la radicalidad de la propuesta Freudiana, a partir de lo que parece un origen trivial, como es el universalizar la validez del enunciado de que los sueños son realizaciones de deseos. Para ello, está dando la vuelta a más de veinte siglos de tradición en que el deseo es una manifestación de la vida mental de un agente racional, necesariamente dotada de un orden y una coherencia interna que permiten, por ejemplo, criticarlo si no está alineado con los objetivos universalmente válidos de lo que debe constituir una vida de agente racional bien vivida. Así por ejemplo el deseo de riquezas, llevado más allá de ciertos límites modestos (la cantidad que asegure un cierto desahogo y la persecución despreocupada de intereses más “elevados”) no sería en ningún caso un deseo racional, sino un desorden que puede ser por ello señalado, que convierte a quien lo alberga en sujeto legítimo de crítica y alrededor del cual no es posible construir la “buena sociedad” que la ética y la política persiguen definir. Igual que con el deseo excesivo de riquezas ocurre con el deseo de copular con parejas no socialmente sancionadas (por pertenecer al rango de edades o al sexo equivocados, o por estar ya emparejadas previamente), con el de comer hasta hartarnos o con el de poder dar órdenes a un ejército de subordinados para no tener que realizar ningún esfuerzo físico o mental en todo el día. Históricamente se ha venido considerando que todos ellos podían ser valorados (y de hecho todos lo han sido, de forma más o menos tajante y coherente) y, en los casos en que el deseo se hubiese traducido en un curso de acción para ser satisfechos, podían ser (y han sido) criticados, sancionados y penalizados.

Sin embargo, en la nueva visión Freudiana los deseos simplemente están ahí, no hay nada de racional ni de electivo en ellos. Iremos viendo cómo su sistema irá poco a poco proponiendo los orígenes de dichos deseos que misteriosamente anidan en nosotros sin que seamos conscientes de ellos, sin que tengamos que seleccionarlos, que darles forma, que eventualmente descartarlos o reorientarlos hacia objetos que nos parezca que encajan mejor en nuestro plan de vida. El origen último de los deseos para Freud (la infancia) los hace intemporales, indestructibles, inmortales²⁸⁸. Y no sólo están ahí, una parte de la naturaleza como las montañas o los océanos, sobre cuya existencia no tenemos arte ni parte, y por ello sobre los que no nos podemos hacer responsables, sino que lejos de ser un producto de nuestra voluntad del que nos podamos sentir orgullosos o avergonzados, somos nosotros los que por el contrario actuamos empujados por ellos como una marioneta (aquí es donde podemos ver con más claridad la influencia de Schopenhauer, que ya había adelantado esa misma visión del hombre no como artífice, sino como víctima de su propia voluntad, que le empuja a vivir y a perpetuarse en contra de... ¿de qué exactamente? ¿de sus intereses? Pero ¿qué intereses puede tener el sujeto fuera de los que quiere tener? ¿de sus deseos? ¿no son los deseos precisamente la manifestación de esa voluntad indiferente a través de la cual nos manipula? ¿qué es entonces lo que queda para ser manipulado si se elimina la voluntad del sujeto, demasiado ocupada orquestando la manipulación entre bastidores? La respuesta del alemán es que la voluntad nos empuja a vivir en contra de nuestra “capacidad de representación”, lo que queda de nuestro intelecto si precisamente eliminamos los deseos e impulsos volitivos). Y no sólo esos deseos se forman en nosotros sin que nos demos cuenta (veremos que para ello tiene que recurrir a un artificio aún más inverosímil que el recurso al masoquismo de los sujetos de su análisis, o al impulso de contrariarle, como es el situar la génesis de esos deseos en la infancia pre verbal, cuando no tenemos aún ni el esquema básico del lenguaje para poder comunicar y racionalizar esas fantásticas creaciones mentales que nos

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

van a dominar toda nuestra vida y a manifestarse de forma tan conveniente en nuestros sueños), sino que por su naturaleza monstruosa (en el sentido más estricto del término, que podemos rastrear en la descripción del episodio con los cíclopes en *La Odisea*: incapaces de adaptarse a las convenciones de la vida civilizada, ajenos a los cánones establecidos por la sociedad) deben renunciar también al criterio de inteligibilidad lógica, de poder ser planteados a nuestros semejantes y defendidos con argumentos que podemos esperar que éstos compartan.

Volviendo a nuestra pregunta inicial, para poder comprender al supuesto masoquista freudiano tendríamos, en el esquema de lo que es un deseo anterior a esta época, que aceptar como forma de vida válida en su totalidad aquella en la que una persona puede renunciar, así sea temporalmente, a su propia dignidad. Hay un bagaje importante que es necesario dejar de lado para ello, desde la valoración metafísica del cuerpo como templo del espíritu (de nuevo, entendido éste de forma más próxima a la *ruach* hebrea que a la *ψυχη* griega) hasta la universalizabilidad como criterio de validación del comportamiento desarrollada por Kant (y con ella toda posibilidad de cognitivismo en la ética, pero no hace falta por el momento que lleguemos tan lejos). Esa comprensión es imposible si no renunciamos a uno de los dos postulados básicos de lo que es un deseo: coherencia interna (posibilidad de integrarse sin contradicción en un proyecto de vida con el que podamos identificarnos en diferentes momentos de nuestra vida, no únicamente cuando estamos “cegados” por él) y posibilidad de ser comunicado y discutido (de forma que tengan al menos formalmente la posibilidad de ser socialmente validados), ya que los deseos masoquistas son o comunicables pero incoherentes (de modo que se puedan explicar, como el propio Sacher Masoch parece que consiguió hacer a su amante Fanny Pistor, basándose en el placer superior que proporciona la experiencia de la humillación y el dolor, pero bajo ese prisma no tienen como integrarse en proyectos de vida temporalmente estables, al priorizar la persecución del placer en un instante dado sobre el mantenimiento de una dignidad cuya ausencia completa es incompatible con la racionalidad de la criatura deseante) o podrían llegar a hacerse coherentes al precio de volverse incomunicables (habría que recurrir a un tipo de sistema de valores propio en que esa búsqueda del dolor pasase a ser un proyecto completo de vida, pero dicho proyecto no puede evidentemente compartirse –es muy cuestionable que una teórica sociedad formada por una mitad de masoquistas y otra de sádicos fuese viable).

Evidentemente a Freud no le preocupa ni la comunicabilidad, ni la coherencia interna, ni el respeto a una tradición de más de veinte siglos. En el momento de escribir el *Traumdeutung* le preocupa simplemente defender la validez de su teoría, y conforme ésta vaya creciendo y ganando adeptos y respetabilidad social le irá importando más y más esa defensa, con independencia de su posible coherencia con los hechos observados (y si éstos dejan de conformarse a la teoría, “tanto peor para los hechos”). De la misma forma que en sus comunicaciones privadas (al menos, en aquellas que han sido puestas a disposición del público por sus celosos albaceas) vemos que el vienés utiliza con una liberalidad que hoy nos parece muy poco rigurosa la asignación de tendencias homosexuales a colegas y pacientes²⁸⁹, podemos entender que en esta ocasión está utilizando una patología como el masoquismo, que recientemente había ganado notoriedad en la opinión pública, para reforzar su contención sobre la naturaleza última del fenómeno onírico. Sin embargo ese origen modesto e instrumental de lo que al fin y al cabo es una característica fundamental de la naturaleza

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

humana (la naturaleza del deseo y lo que constituye un legítimo objeto del mismo, no la existencia o no de esa parafilia) no va a limitar su extensión y su aplicación coherente a toda una visión del funcionamiento de la mente que va a terminar por reorientar de un modo fundamental la comprensión común de esa naturaleza. Y todo ello a partir de una base empírica extraordinariamente limitada. Iremos viendo cómo las conclusiones que Freud extrae de las observaciones que realiza sobre su pequeño círculo, complementadas por su lectura de una fracción irrisoria de la literatura tanto de ficción como antropológica accesible en su época y medio social, le van a permitir ir extendiendo el supuesto alcance de sus teorías no sólo a la totalidad de la sociedad de su época, sino a todas las sociedades que han existido, en todas las épocas desde la aparición de la especie humana. Ahora, lo que en el caso de un individuo aislado podemos entender como fruto de una educación limitada y sesgada, y de un exceso de atención por parte de sus progenitores (especialmente, parece indicarnos su biografía, de su madre), el que semejante concepción sea entusiásticamente recibida por el conjunto de la sociedad, y pase a formar parte del acervo común sin apenas cuestionamiento durante décadas, es algo que nos parece mucho más interesante, y que clama por una explicación razonable. Debemos esperar a la parte III para presentar nuestra teoría de la forma en que la evolución de la sociedad, la tecnología y las relaciones de producción realimentan la evolución de las ideas, filtrando de entre aquellas que se van elaborando por motivos individuales e indiscernibles (desde el punto de vista del historiador, de forma indistinguible del puro azar, ya que no hay como separar los motivos que les dan forma del ruido de fondo causado por los infinitos hechos en que consiste el devenir de la historia) las que mejor sirven al propósito de favorecer el desarrollo económico (especialmente en un contexto de competencia entre sociedades que se gana gracias a la capacidad de generar más riqueza material, sea para desviarla a fines bélicos, sea para monopolizar el acceso a los mercados más prometedores). Veremos entonces cómo precisamente la concepción de la humanidad de Freud (basada en el automatismo de unos deseos imposibles de ser ni contenidos ni saciados) es imprescindible para mantener en funcionamiento una sociedad de necesidades continuamente crecientes, en la que el ideal de los economistas clásicos del ahorro como motor de la inversión, imprescindible por ello como acicate para ese desarrollo económico que es el árbitro último de las ideas que se van a incorporar a la razón dominante, está mostrándose como una falacia. No es coincidencia que sea precisamente a principios del S XX²⁹⁰ cuando se empieza a ver la necesidad de incrementar la propensión de los individuos particulares a consumir (frente a la idea, originada en Smith y Ricardo, de que lo que había que incentivar en ellos era el ahorro) como único medio de mantenerse en la carrera económico-tecnológica entre las diferentes naciones, y un corpus teórico que justificase una cantidad siempre insatisfecha de deseos que pudiesen explotarse para aumentar esa propensión era exactamente lo que la “astuta razón” necesitaba y por tanto estaba dispuesta a legitimar, a pesar de su muy insuficiente soporte en los hechos observados y su más que flagrante oposición a lo que durante siglos los pensadores que más exhaustivamente habían reflexionado sobre la naturaleza humana habían concluido...

Pero no nos adelantemos a nuestro propio argumento, pues para establecer con confianza la utilidad instrumental de la antropología psicoanalítica para la razón dominante todavía debemos terminar de caracterizar dicha antropología, tal como se va desarrollando en su texto fundacional. Tras haberse ocupado del desplazamiento onírico y la forma en que el contenido latente queda sustituido por el contenido manifiesto, más aceptable para la parte

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

de la mente encargada de la autocensura, Freud dedica el siguiente capítulo de la *Interpretación de los sueños* al origen de las imágenes oníricas, cuya recolección y reutilización se organiza alrededor de sucesos acontecidos siempre el día anterior al sueño (*Traumtag*) con la suficiente carga emocional como para impresionar la memoria (suficientemente significativos para el sujeto, aunque pueda no ser plenamente consciente de esa significación en el momento de la percepción, por lo que deberá esperar al sueño para ser revelada) y crear un desequilibrio, una tensión almacenada que el sueño precisamente contribuye a descargar. Esta idea de un “almacenamiento” de la tensión psíquica que el sueño contribuye a reducir no está aún plenamente formulada, y deberemos esperar a un capítulo posterior para encontrar su desarrollo coherente en la forma que se ha venido a conocer como teoría hidráulica de la mente. En cuanto al origen primero de las imágenes que alrededor del suceso se organizan para permitir esa descarga, poco hay de interés que no nos haya sido revelado ya en los capítulos anteriores (incluyendo la utilización de sueños reciclados, como el del salmón ahumado, que nos hacen pensar como ya apuntamos que la “amplia” colección de relatos oníricos que el doctor menciona con frecuencia pudiera no serlo tanto), pudiendo venir desde los momentos más inmediatamente cercanos a la situación que cataliza el fenómeno onírico hasta recuperarse desde las capas más profundas de la memoria, con especial facilidad en el caso de las imágenes percibidas y almacenadas durante la infancia. Nos detendremos en dos sueños en particular por su utilidad para ilustrar nuestra teoría de una posible alternativa del origen de los deseos freudianos.

El primero de ellos es de nuevo del propio doctor, y en él sueña con hojear una monografía científica escritas por él mismo sobre una planta determinada en una librería. Apelando a su memoria de los sucesos del día previo al sueño va encontrando numerosos episodios que aportan material al mismo, desde su conversación con su colega *Gaertner* (jardinero), al que felicita por el *florecente* aspecto de su esposa (que además se llama Flora) hasta su rememoración con otro colega de su participación en el descubrimiento de las propiedades analgésicas de la cocaína (a la que sabemos que fue adicto por un tiempo, aunque según Gay fue posterior a la redacción del *Traumdeutung*). La interpretación superficial que hace del mismo está alineada con el primer análisis del libro, y su conclusión es que se trata de una manifestación de la tranquilidad económica de que debería disfrutar (que debería permitirle comprar monografías, cuya característica principal es que son muy caras) por su relevante contribución a la ciencia médica. Nada que objetar en este caso, ya que el deseo originario (la posición social) está aquí explícitamente reconocida. Resulta interesante que a raíz de su recordatorio a los lectores de su papel en ese avance el doctor relate una ensoñación separada que confiesa haber tenido durante la vigilia: la de tener que ser operado de un glaucoma (operación que pasó a ser viable precisamente gracias a la posibilidad de anestésiar a los pacientes que abría el uso del nuevo alcaloide) sin confesar al cirujano (que lógicamente debería ser de los más caros de la época) su identidad, para no tener que aceptar que le operase gratis (el deseo que realmente nos está mostrando es el de no deber nada a nadie, un ideal que desde las primeras páginas viene aspirando a cumplir, pero cuya insistencia nos hace precisamente sospechar de su insinceridad). Si bien el hecho de fantasear con padecer una enfermedad que pusiese en peligro un sentido tan apreciado como es la visión nos puede parecer cuando menos chocante (el propio doctor lo califica de “ensoñación” o “fantasía”, no de auténtico deseo, y debemos recordar que se trata de una disquisición, no de parte del

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

sueño objeto de análisis) pasamos a entenderlo mejor cuando nos relata cómo su padre sí padeció efectivamente un glaucoma, y fue operado por el eminente médico berlinés. Una vez más Freud está comparándose con su padre, Jakob, cuyo fallecimiento es suficientemente reciente como para tenerle aún un respeto que le impide manifestar abiertamente su deseo de superarlo. Sin embargo quiere dejar claro a sus lectores que la recuperación de la vista del progenitor es en buena medida debida a su valía como médico (aunque esa valía en este caso se manifestase en un área muy alejada de su práctica habitual que nos hace dudar de la veracidad de su relato –de hecho hoy se atribuye el descubrimiento de la capacidad de la cocaína para insensibilizar tejidos, especialmente los muy sensibles tejidos oculares, a su colega Karl Koller en exclusiva). Ese sentimiento de querer “saldar las cuentas” con el padre se ve reforzado por la siguiente asociación que nos expone el vienes: la aparición de la monografía en el sueño le hace pensar en un desagradable incidente en el que, precisamente por su afición a estudiar el material necesario para su carrera universitaria en monografías, muy caras, llegó a acumular una importante deuda en la librería en la que se nutría del material para sus estudios que no tenía cómo pagar, teniendo que recurrir a su padre para saldarla. En la forma elíptica de describir el asunto podemos todavía adivinar la tensión y la virulencia con que Jakob debió reprobar el comportamiento de su hijo, reprobación que identificamos como uno de los momentos seminales de su posterior deseo de disfrutar de esa cómoda posición, así fuese a costa de la denigración de sus allegados y conocidos, desde la que nadie le pudiese volver a recriminar sus excesivos gastos.

Más adelante, nos relatará un sueño en que revive un episodio de su infancia temprana (cuando contaba con seis o siete años de edad), consistente en que, víctima de las ganas de orinar que no le dejan dormir tras haberse acostado, no tiene más remedio que atravesar la alcoba de sus padres para utilizar el orinal sito en ella, en contra de la prohibición de entrar en dicha estancia después de haberse ido a la cama (el motivo de una prohibición semejante es fácil de adivinar, y la verdadera obsesión del padre del psicoanálisis de achacar el origen casi universal de las neurosis de sus pacientes a la contemplación de sus progenitores realizando el acto sexual nos hacen preguntarnos si no sería otro el contenido latente reprimido en el sueño en cuestión, o en sueños semejantes). La reprobación que su padre le dirige tras violar dicho precepto es altamente significativa para nuestra tesis, pues lo que le dice (y queda indudablemente grabado en la memoria del chico, hasta el punto de reaparecer cuarenta años más tarde) es que “nunca llegará a nada”. Podemos considerarlo por ello un ejemplo más de la muy probable dinámica familiar en el hogar del estudiante Sigmund, un elemento característico del cual debía ser la tensión entre las alabanzas acrílicas de la madre, para la que la genialidad del retoño estaba fuera de toda duda, al margen de sus mediocres resultados académicos, y la postura más reservada del padre, que veía pasar los años sin que el futuro profesional del brillante muchacho se terminase de resolver. El Freud adulto pasaría toda su vida intentando resolver esa tensión acumulada en el sentido de confirmar la visión materna y denegar la crítica del padre, y universalizaría el conflicto vivido en la formación delirante que hemos tenido ocasión de mencionar (el complejo de Edipo), de cuya centralidad en su obra encontraremos innumerables ejemplos adicionales.

El siguiente sueño del que nos ocuparemos es mucho más breve, y nos interesa como ilustración de la indeterminación inherente a la adscripción de contenido simbólico que llegaría a ser una de las características identificatorias del psicoanálisis: una de sus pacientes

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

(de la que ha relatado varios sueños previos, y de la que nos ha indicado que es de carácter inocente –en la traducción española de Luis López-Ballesteros y de Torres, ejemplar una vez más, utiliza el algo trasnochado hoy calificativo “agua mansa”, para el *zu den “stillen Wassern” gehört* del original) le relata cómo ha soñado que coloca una vela en el candelero, pero ésta se rompe, incapaz por ello de mantenerse derecha. Las chicas de su colegio la acusan de ser torpe, pero la maestra dice que no era culpa suya (en el español no sólo dijo, sino “la defendió”, aquí López-Ballesteros va más allá del neutro *das Fräulein aber, es sei nicht ihre Schuld* original). La interpretación, por supuesto, se centra rápidamente en el evidente carácter sexual de las velas (un objeto “capaz de excitar los genitales femeninos”... lo que nos revela el pobre conocimiento del buen doctor sobre la forma en que las mujeres tienden a satisfacerse a sí mismas, ya que ni ahora ni en la cultura kakania del imperio austro-húngaro finisecular han necesitado para ello de insertarse objetos alargados en la vagina, un comportamiento masturbatorio hartamente infrecuente fuera de las obras de ficción pornográfica escritas mayoritariamente por varones) y en la referencia a una posible impotencia que simboliza la vela rota, incapaz de mantenerse erguida. Más revelador aún es la respuesta que el doctor ofrece a la concebible objeción del supuesto desconocimiento que la virtuosa paciente pudiera tener de semejante uso poco convencional de los implementos originalmente diseñados para la iluminación del hogar. Nos detalla cómo la misma paciente, en una ocasión anterior, remando por el Rin, se había cruzado con otro bote en que unos estudiantes cantaban a voz en grito una canción obscena (*Cuando la reina de Suecia/ tras los postigos cerrados/ con una vela de Apolo*²⁹¹...), cuya última palabra “no oyó bien” y tuvo por ello que serle explicada por su marido. Para reforzar el carácter sexual de la interpretación el analista hace referencia al origen mitológico de la marca de las velas referidas en la canción, el Dios Apolo, que había sido objeto de un sueño anterior en que figuraba también la virginal Palas (Atenea), lo que le reafirma en su juicio sobre el carácter “nada inocente” de dichos sueños.

Sería arriesgado ofrecer una interpretación alternativa sin disponer de la fuente de información adicional de las libres asociaciones evocadas por la paciente al relatar el sueño e ir contestando a las preguntas del terapeuta, pero vamos al menos a apuntar una potencial fuente de contenido simbólico que nos parece ha sido enteramente ignorada por el vienés, y que resulta al menos tan plausible como la por él expuesta: dejemos entre paréntesis por un momento ese supuesto carácter inmediatamente sexual de las velas (como hemos dicho, creemos que sólo un deficiente conocimiento de la sexualidad femenina puede ver en ellas un objeto especialmente apto para excitar sus genitales) y pensemos qué evocan con más facilidad. Además de la capacidad de iluminar la oscuridad y revelar el mundo que nos rodea (motivo por el que figuran en innumerables cuentos e historias en el folklore de casi todos los pueblos, y tienen un lugar destacado en la imaginería tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento) tienen como característica definitoria el que se *consumen*, y hasta la llegada de la bombilla de filamento incandescente, precisamente en la época de que nos estamos ocupando, esta consumición era inseparable de su uso (la vela es precisamente el paradigma del objeto que se consume y desaparece en el decurso de su utilización, como nos recuerda Tolstoi utilizando la delicada imagen de la vela apagándose en la primera noche que pasa con su marido la protagonista de *Anna Karenina* para sugerirnos la desaparición de la pasión, y de la satisfacción física asociada a la misma, en su matrimonio). En todos los sueños previos de esta paciente es precisamente el consumo de bienes, y la subsiguiente escasez que obliga a

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

tener que reemplazarlos, lo que constituye el verdadero hilo conductor de las diferentes historias que relata: En el primero de ellos acude al mercado donde en la carnicería no tienen lo que busca y en la verdulería le ofrecen un objeto irreconocible que rechaza. En el siguiente su marido le pregunta si deberían afinar el piano, a lo que ella contesta que no vale la pena, ya que en cualquier caso hay que volver a forrar los macillos.

Sin embargo para el analista esta interpretación alternativa (de la que el propio acto sexual podría ser un ejemplo, como instancia de consumo de esa energía imprecisa a la que ya se hacía referencia en el *Proyecto* de 1895²⁹², aunque ello violaría el precepto fundamental psicoanalítico de que el sexo es siempre un *significado*, y no puede por ello ser nunca el *significante*, en un nivel adicional como símbolo que haga referencia a un significado aún más profundo o básico) resulta directamente invisible, y está dispuesto a retorcer cada átomo de evidencia relacional en la asociación de ideas del analizado (desde asociar el episodio de la carnicería con la expresión coloquial austriaca par referirse a llevar la bragueta abierta hasta utilizar la descripción del piano como una “sucía caja” para entender que la caja a que se refiere la paciente es su propia caja torácica, menos dotada de encantos femeninos de lo que le gustaría) para reconducirla a esos motivos “nada inocentes” que no dejan de ser una posibilidad entre muchas. Volvemos pues a nuestro argumento de que el carácter monótonamente sexual en el origen de todos los deseos postulado por la teoría psicoanalítica no deja de ser una construcción circular, una tautología en la que la supuesta validación empírica (la presencia de símbolos en el sueño, en los síntomas neuróticos y finalmente en las producciones culturales que apuntan siempre a deseos reprimidos cuyo objeto es la obtención de placer libidinal, la justificación misma del símbolo como resultado de la instancia represora con que nos encontraremos cuando veamos la segunda topología) es transparentemente causada por un mecanismo de proyección, en que el intérprete asigna ese carácter a cada objeto que se presenta ante él en esos sueños, neurosis y productos culturales (mitos y leyendas de forma especialmente prominente) de entre los muchos significados alternativos que podría asignarle.

Dentro del capítulo que nos ocupa sobre el material y fuente de los sueños, tras repasar la influencia de lo reciente y lo indiferente en los sueños pasa a explorar lo infantil como fuente onírica, para seguir con las fuentes somáticas y finalmente exponer su interpretación de varios sueños típicos (avergonzamiento ante la propia desnudez, muerte de seres queridos y tener que presentarse a exámenes). Es en este segundo apartado, ocupándose de los para él frecuentes deseos que manifiestan los niños de que mueran (y desaparezcan, en su defensa arguye que los pequeños en general tienen un concepto de la muerte muy distinto del de los adultos, y la equiparan simplemente a una ausencia prolongada) sus hermanos y hermanas para poder disfrutar del afecto del resto de sus seres queridos sin competencia, cuando, casi por azar, con el que será una de las piedras angulares de su teoría: el complejo de Edipo. Efectivamente, para Freud esos sueños “frecuentes” (son imprescindibles las comillas para resaltar el carácter transparentemente proyectivo de esa percibida frecuencia, que en adelante se dará siempre por confirmada: no sólo el terapeuta manipula con facilidad los recuerdos del paciente, haciéndole creer que ha tenido sueños y deseos que es dudoso que nunca hayan existido de forma independiente, sino que incluso en los posibles casos en que dicho recuerdo sea real, y efectivamente revele un estado mental previo del analizado, es

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

difícil estimar, a partir de la reducidísima muestra de población sometida a análisis, como de representativos sean esos estados de los del conjunto de la población –recordemos que Freud mantendrá contra viento y marea la universalidad del complejo que nos ocupa, y su validez en todas las civilizaciones a partir de las más primitivas, en todas las épocas) revelan un auténtico deseo del niño de que el progenitor de su mismo sexo fallezca, para así poder disfrutar del otro progenitor sin cortapisas (disfrutar físicamente, no es necesario recordar que para Freud el infante desde las primeras semanas tiene ya un deseo de realizar la cópula²⁹³ un tanto sorprendente, dada su incapacidad fisiológica para satisfacerlo...). Como el propio terapeuta reconoce, el adulto se horroriza ante semejante interpretación de los deseos del niño, y encuentra inaceptable la misma, de forma que la reacción universal ante su exposición es de rechazo y negación²⁹⁴. Por el momento no va a insistir ni a presentar evidencias adicionales en defensa de su teoría, limitándose a utilizarla para explicar la atracción moderna por la obra de Sófocles de la que toma su denominación, y a extenderla para desentrañar la inacción del *Hamlet* de Shakespeare (que no se atreve a obrar contra el usurpador Claudio, tal como le empuja a hacer el fantasma –presuntamente imaginado- de su padre asesinado precisamente porque, acabando con el progenitor y tomando su lugar en el lecho de su madre, ha realizado los deseos del propio príncipe de Dinamarca, deseos que comparte con todos los espectadores que por eso encuentran tan fácil identificarse con él), al que diagnostica como histérico con la ligereza a que nos tiene acostumbrados. Nos volveremos a encontrar con el complejo de Edipo en las obras “de madurez” en que Freud pasa de la psicología individual a la colectiva, ya que del mismo modo que le resulta un artefacto conveniente para describir los mecanismos de represión, identificación y sublimación en cada persona le será aún más útil para desarrollar su peculiar interpretación de la cultura, la civilización y una de las instituciones (la práctica religiosa) que creemos que peor comprendió, pero cuya incompreensión no le detuvo para formularla (¿reformularla?) en términos que resultarían enormemente útiles para la razón dominante que estaba en ciernes de cristalizar. Pero antes de ese paso conviene detenernos en una característica peculiar de esta construcción, a la que el propio Freud asignaba una importancia fundamental para entender “la historia de la raza humana y la evolución de la religión y la moral”²⁹⁵.

Esa característica es la sorprendente debilidad explicativa de este impulso, desvelado en los sueños comunes, a la hora de aplicarlo al comportamiento humano. Dicho de otra forma, su extremada ineficacia a la hora de traducirse en acción. Supuestamente todos hemos deseado disfrutar sexualmente de nuestro progenitor del sexo opuesto, hemos reprimido este impulso (la explicación del mecanismo por el que esta represión tiene lugar irá evolucionando ligeramente a lo largo de la obra de Freud, desde el miedo a la castración por parte del padre hasta mecanismos más sofisticados por parte de la sociedad en su conjunto que al cabo no son más que elaboraciones colectivas desarrolladas a partir de esa amenaza primordial) que por ello ha quedado almacenado en ese *locus* imperecedero que es el inconsciente, desde donde nos sigue influyendo eternamente, manifestándose cada vez que nos encontramos ante una figura de autoridad (a la que transferimos los sentimientos ambivalentes de miedo y odio y, en función de cuál prevalezca, manifestamos actitudes de sometimiento o rebelión). Sin embargo lo más notable de este impulso, descrito como poderosísimo y omnipresente, es su escasísima traducción en acciones medibles. En la práctica el número de jóvenes (o adultos) que efectivamente asesinan a sus padres es bajísimo (nos atreveríamos a afirmar que el parricidio

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

como causa de muerte presenta tasas de menos de uno por millón en ninguna sociedad conocida), al igual que el de varones que consuman la “cohabitación” con sus madres. Debemos admirarnos, si efectivamente existe el postulado complejo, por el éxito sin precedentes de los mecanismos que consiguen reprimirlo, y que nos hacen plantearnos si de acuerdo con el principio de economía explicativa no sería más prudente prescindir de él por completo... En el libro que nos ocupa, primero en que Freud expone el complejo al público (la primera referencia al mismo que conocemos se encuentra en una carta a Fliess de fecha 31 de mayo de 1897), la única evidencia empírica que puede presentar del mismo es el exagerado amor que las pacientes histéricas “generalmente” profesan a sus madres (que constituye una supercompensación de los deseos homicidas que han sentido en su infancia, al percibirlos como competidoras por el afecto paterno), y su manifestación en el contenido latente de los sueños de sus pacientes y allegados. Con posterioridad a la aceptación generalizada de las teorías freudianas (que podemos considerar se produce entre la tercera y la cuarta década del siglo XX) se ha intentado encontrar una evidencia empírica más sólida de la existencia (y la posible extensión universal) del famoso complejo mediante ensayos clínicos metodológicamente más rigurosos, con éxito limitado²⁹⁶.

No necesitamos dedicar la misma atención al resto de la obra que hemos venido otorgando a los capítulos previos, pues si bien para la evolución de la práctica terapéutica psicoanalítica son de gran interés, su relevancia para nuestro argumento (la contribución clave de la antropología presupuesta por el psicoanálisis a la nueva razón dominante que se estaba formando) es mucho menor, así como su significación filosófica. En el siguiente capítulo, dedicado a la elaboración onírica, desarrolla los principales mecanismos que utiliza la mente para construir el contenido latente a partir de las impresiones dejadas por la percepción, bajo la influencia del resto de materiales de la memoria, entre los que se encuentra la configuración de los diferentes conceptos que se han ido adquiriendo. Algunos de estos conceptos son neutros o indiferentes (ideas sin asociación con emociones), pero también los hay valorativamente cargados: la carga valorativa de esos conceptos, su adhesión a ciertas emociones, les dota de una “energía” mental imprecisa y a la larga imposible de medir –por eso el planteamiento económico está condenado a ser internamente inconsistente, aunque antes que económico habría que llamarlo termodinámico, ya que su inspiración es el principio de conservación de la energía, esa energía es la que se vincula al concepto mediante la famosa “catexis”, que en este caso la traducción española del original *besetzungsvorgänge* prefiere sustituir por “procesos de carga”, que en estos escritos iniciales aún se pretende que sirva de explicación a buena parte del funcionamiento de los deseos. Los mecanismos presentados son la condensación y el desplazamiento, y a partir de ellos el autor vuelve a reflexionar sobre las condiciones de representabilidad, y cómo esta representabilidad fuerza a su vez nuevas distorsiones (en el sentido de sustituir ideas apagadas o corrientes, poco memorables, por otras más “coloridas” y capaces por ello de recoger una mayor densidad de información) que son las causantes de las discrepancias aparentes entre el contenido latente y el contenido manifiesto (inmediatamente accesible a nuestro recuerdo al despertar). El propio Freud reconoce que a la hora de interpretar cada elemento del sueño es en general dudoso

- a) si debe ser tomado en sentido positivo o negativo (como en una relación de antítesis)

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

- b) Si debe ser interpretado históricamente (como reminiscencia)
- c) Si debe ser interpretado simbólicamente
- d) Si la interpretación debe depender de la forma en que ha sido enunciada²⁹⁷

Es decir, el autor se reserva poder interpretar cada elemento como literalmente le venga en gana, siempre que a partir de ello pueda construir una historia convincente. Cada noción referida por el paciente puede apuntar a ella misma o a su contraria, puede ser el recuerdo de algo que ocurrió o de algo que el paciente imaginó o con lo que fantaseó en el pasado, una salida conveniente que Freud ya había usado cuando renunció a la literalidad de su teoría de la seducción, ante la imposibilidad de aceptar que la inmensa mayoría de su entorno hubiese efectivamente abusado de sus hijas. No olvidemos que en sus primeros tiempos como terapeuta ese entorno se originaba en una única clase, localización geográfica y raza históricamente difamada y perseguida, por lo que anunciar al mundo la prevalencia de ciertos comportamientos considerados inmorales entre la misma no era una opción carente de riesgos. El elemento soñao puede también ser la expresión de un deseo sin que el soñador tenga siquiera que ser consciente de haberlo deseado (o no habiéndolo deseado en absoluto, basta con que hubiera ocupado su imaginación). Puede por último ser un símbolo universal, formado por el colectivo en los tiempos más remotos, que de alguna forma (por estar inmerso en la cultura –nótese que no tiene que ser la cultura particular de su tiempo, dado el origen atávico de la mayoría de los símbolos utilizados por el vienés y su círculo) ha sido absorbido por el paciente; finalmente, y debido al (relativo) éxito editorial de su estudio sobre los chistes como revelaciones del inconsciente, puede ser entendido en el contexto de un juego de palabras o un lugar común (como en los ejemplos ya mencionados del contenido sexual de la carnicería por su inclusión en la expresión utilizada vulgarmente para denotar que se lleva la bragueta abierta o de la utilización de la caja del piano para referenciar la caja torácica por su proximidad semántica).

Como un mago tan seguro de su arte que se arriesga a comunicar al público el mecanismo de sus trucos, Freud ha llegado en el momento de la publicación de su *Traumdeutung* a un nivel de convencimiento sobre la validez de su teoría tal que no le importa desvelar el andamiaje interno sobre el que la misma se sostiene. Lo sorprendente, una vez más, no es que un sistema técnicamente delirante pudiese ser formulado, construido sobre una serie de fantasías cuya coherencia interna le sirven al autor de garantía de su correspondencia con el mundo real, sin darse cuenta que el origen de dicha coherencia no es el que se correspondan con la realidad objetiva, sino el haber sido originadas por la misma mente enferma (en el sentido de desajustada respecto de la realidad exterior) a la que le basta con estar sujeta a una serie de reglas que prescriben la posibilidad de contradicción; lo sorprendente es su aceptación generalizada por el conjunto de la población culta, que con muy pocas excepciones terminó por considerar sus enunciados como verdades incontrovertibles. Si aceptamos las reglas de interpretación que el vienés nos propone, no es extraño que el reflejo de su aplicación práctica en el conjunto de interpretaciones que presenta en su tratado seminal (palabra muy característica) se pueda considerar como una validación de su teoría. No tiene como no serlo, ya que independientemente del contenido de los sueños relatados (de nuevo, no tenemos cómo saber qué fracción representan del contenido onírico total de la población de la que han

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

sido extraídos, ni el grado de manipulación que pueden haber sufrido por la práctica poco escrupulosa de los primeros analistas que estaban aún dando forma a su *praxis* y que nos los relatan) de todos ellos puede extraerse la conclusión de que a) suponen la satisfacción de un deseo; b) ese deseo es en la mayoría de los casos de carácter sexual; c) la génesis de ese deseo y la forma particular que tiene de satisfacerse se encuentran en la infancia preverbal del individuo; y finalmente d) ese deseo, como la mayoría de los deseos que explican el comportamiento de los seres humanos, puede perfectamente ser desconocido para la persona que lo siente (tal vez sería más correcto decir “que lo transporta”, o “que es un vehículo de su satisfacción sin saberlo”). Ni siquiera va a quedar claro que el sacar esos deseos a la luz sea capaz de “curar” (por latamente que se tome el sentido del término) a las personas afligidas por ellos, pues como hemos aventurado antes los deseos (aunque aquí sería más correcto hablar de su antecesor previo a la fijación en un modo de satisfacción particular: las pulsiones o impulsos –*trieb* en el original alemán-) son indestructibles, y pueden mutar y adaptarse a las circunstancias, pero en ningún caso desaparecer (ni siquiera con su satisfacción repetida), salvo con la desaparición final del individuo que los alberga.

No podemos dejar de notar que esa estructura delirante presenta considerables paralelismos con otro conjunto estructurado y formalmente ordenado de creencias no susceptibles de verificación empírica contra las que el vienés combatió toda su vida. Nos referimos, claro está, a las creencias profesadas por los seguidores de las religiones reveladas, que Freud caracterizó como víctimas de una neurosis colectiva. Nos deberemos dedicar con más atención a las opiniones de Freud sobre la religión al revisar dos libros clave en la formulación de las mismas: *Tótem y Tabú* y *el Futuro de una Ilusión*, ya que argumentaremos que contienen algunas de las aportaciones más relevantes que realizaría a la razón dominante. Por ahora nos limitaremos a apuntar que desde el ardor proselitista con que a partir de la publicación del *Traumdeutung* se dedicó a propagar la doctrina psicoanalítica hasta su intolerancia con los disidentes y su creación de estructuras organizativas orientadas antes a mantener la pureza de esa doctrina que a poder desarrollar su contenido, el comportamiento de Freud y su círculo íntimo nos recuerdan poderosamente al de los fundadores de sectas, tal como los caracteriza un casi contemporáneo (Max Weber, en su *Economía y Sociedad*²⁹⁸).

Pero antes de ocuparnos de la actitud de Freud hacia la religión debemos completar nuestro análisis de la obra que nos ocupa, que tras presentar numerosos ejemplos de los mecanismos identificados en la elaboración onírica, se detiene de nuevo en la utilización de los símbolos (por la forma en que los mismos encajan en los mecanismos presentados de elaboración, al facilitar especialmente la condensación de grandes cantidades de *significado* en breves viñetas formadas principalmente por imágenes visuales, o en unidades altamente condensadas de *significante*), repasa de nuevo los sueños típicos, y se detiene en numerosos casos de sueños aparentemente absurdos para demostrar una vez más la validez de los mecanismos de interpretación planteados. Tras ocuparse de la aparente falta de alineamiento entre los afectos que sentimos en sueños con las imágenes que se nos representan y las situaciones en que nos encontramos (debidas a que dichas imágenes y situaciones son el producto de desplazamientos, de forma que el afecto sentido apunta al contenido latente, no al manifiesto que podemos recordar) termina el capítulo con el apartado dedicado a la revisión secundaria que termina de dar coherencia y “respetabilidad” al sueño (y en la que se menciona por segunda vez en el libro la participación de una instancia “preconsciente” que actúa de

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

guardián –el autor utiliza la palabra *zensor*, muy infrecuente en sus escritos, frente a la impersonal *zensur*- y que no sólo filtra los contenidos que pueden llegar a presentarse ante la consciencia, sino que los manipula –“elabora”- para que resulten menos inquietantes y más aceptables).

Con ello pasa el vienes a ocuparse en el capítulo VII de la psicología del proceso del sueño, presentando su primera elaboración “topológica” de las diferentes instancias independientes que participan en la elaboración y presentación final del mismo, y cuya dinámica extiende naturalmente a la vigilia. Adivinamos en esta primera topología el aspecto aún tentativo de la caracterización del funcionamiento de la mente que está elaborando: las definiciones son imprecisas e incluso contradictorias; es sólo desde el conocimiento de su sistema completo como podemos entenderlas y apreciarlas, como pasos previos en la dirección de una totalidad sin la cual no tendrían demasiada nitidez, ni interés. En esta diferencia entre una serie de “instancias” (en el sentido que se le da al término, según nos aclara el autor en una nota al pie, en la expresión “tribunal de primera instancia”) o “sistemas” dentro de la realidad psíquica. Las instancias que señala son, por orden de accesibilidad (o, en palabras del propio Freud, de acuerdo con el orden con que los recorre “la excitación”, esa peculiar energía resistente a todo intento de medida que a pesar de esa resistencia tanta utilidad proporcionó al vienes): el sistema perceptual, los mnemónicos (de los que debe haber una multiplicidad para almacenar las diferentes analogías, las diferentes asociaciones de cada percepción como su simultaneidad con otros eventos percibidos, o su similaridad con otros aún), el inconsciente, y finalmente el preconscious como “pantalla” que filtra los contenidos de las instancias anteriores y sólo deja pasar algunos de sus contenidos al exterior para tener eficacia motora y por ello que dirige nuestras acciones (dejaremos de momento fuera de nuestras consideraciones al sistema motor o eferente, siguiendo al propio Freud). Como veremos, estos sistemas tienen aún características comunes y áreas de solape que hacen difícil para el lector, por atento que sea, terminar de identificar su contribución específica a la actividad mental. La denominación de topología es pertinente por cuanto en este punto no se aclara todavía si hay una especificación funcional entre los diferentes sistemas que hace que cada uno se encargue de actividades diferentes, o contribuya de forma diferente a la vida mental del individuo, lo poco que puede decirnos por ahora es que existe una “relación espacial” fija entre ellos, que están en relación de continuidad de forma que cada uno recibe una “excitación” y puede transmitirla a su vez solamente a aquellos que están adyacentes, según el orden apuntado.

Deberemos notar también que fuera del perceptual y el eferente, todos los demás sistemas operan sin nuestro conocimiento (incluyendo los sistemas mnémicos en que se almacenan los recuerdos), una vasta caja negra en la que queda muy poco espacio para la actividad dirigida por un agente consciente y sobre todo libre. Si todo lo que la mente hace es percibir, almacenar esas percepciones sin ser consciente de ello y movernos a actuar físicamente a partir de fuentes que se le escapan poco nos ayuda esa imagen a dilucidar cómo puede ser capaz de manipular sus propias ideas para encontrar reglas y asociaciones nuevas entre ellas, de zambullirse en unas áreas de su memoria antes que en otras en busca de recuerdos que le puedan servir de guía, de contemplar simultáneamente diferentes cursos de actuación y razonar las diferentes consecuencias de cada uno y, sobre todo, de valorar imaginativamente cada elemento perceptual, tanto real como imaginado, mediante la identificación de sus propias reacciones emocionales a cada valoración y el asentimiento (y por ello el refuerzo) o la

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

censurar (y la consecuente mitigación) de cada respuesta emocional en la forma ya propuesta como entrenamiento práctico por los estoicos²⁹⁹ para configurar una respuesta adecuada y “racional”... Aunque para un pesimista antropológico como Freud la ausencia de esa posible racionalidad no constituye un obstáculo serio para su teoría, ya que en ningún caso creía en su existencia al inicio de su práctica médica, y poca ocasión encontró a lo largo de la misma para cuestionarse su falta originaria de fe en la misma.

Curiosamente, el flujo de “excitación” no sólo progresa desde el sistema perceptual hasta el eferente (si consigue superar la barrera del preconsciente) aunque ésa sea su forma predominante, ejemplificada cuando nos movemos en respuesta a un estímulo externo. Puede, al menos en el ámbito de los sueños (es el caso del del hijo fallecido cuyo vestido ha comenzado a arder por la caída de un cirio y que llama al padre que se ha dormido mientras lo está velando) también producirse una “regresión” por la que elementos imaginativos (generalmente formados a partir de imágenes tomadas de la memoria) se presenten ante el sistema perceptual como si fuesen un elemento más del mundo, lo que de no ser adecuadamente discriminado merecería el calificativo de alucinatorio que le asigna el *vienés*. De hecho, éste es el mecanismo que asigna a la rememoración consciente, que se distingue del fenómeno onírico en que tiene un carácter meramente visual, no afecta al conjunto del aparato perceptual como en el sueño (o las alucinaciones), lo que no deja de ser una propuesta sorprendente de cómo funciona la memoria por su falta de adecuación a la realidad, ya que de la misma manera que podemos recordar elementos de información no asociados a una percepción visual (fechas, ideas, emociones, sabores, olores, sonidos) somos capaces de soñar elementos perceptuales aislados. Merece la pena por ello citar textualmente la expresión del *vienés*:

Esta regresión es pues sin duda una de las características psicológicas del proceso del sueño; pero debemos recordar que no ocurre sólo en sueños. El recuerdo intencional y otros procesos constituyentes de nuestro pensamiento normal suponen un movimiento retrogresivo en el aparato psíquico desde un acto ideacional complejo de vuelta al material crudo de las trazas de memoria que lo subyacen. En el estado de vigilia, de todas formas, este movimiento hacia atrás nunca se extiende más allá de las imágenes mnémicas; no tiene éxito en producir el revivir alucinatorio de las imágenes *perceptuales*. ¿Por qué es diferente en los sueños? ³⁰⁰

La respuesta que se da a sí mismo es que el movimiento se origina en una capa de la memoria determinada, más próxima o más lejana al aparato perceptual en que tuvo su origen. Recordamos que esa estructura de múltiples capas se explicaba porque en cada una de ellas se iba almacenando la asociación de la percepción originaria con otras percepciones y conceptos, por lo que dependiendo de su origen preciso (la capa exacta de la que se recuperase la memoria) en el sueño el elemento soñado se presentaría libre de más o menos de esas asociaciones, sustituidas por las que se produjesen de forma más o menos aleatorias en el proceso de condensación: “en la regresión el tejido de los pensamientos del sueño se resuelve en su materia prima”. Ahora podemos entender la chocante estructura de múltiples capas del sistema de almacenamiento: Freud las postula para más adelante poder explicar el carácter frecuentemente sacado de contexto de los elementos del sueño, y como nos ocurre con tantas construcciones del *vienés* no podemos evitar preguntarnos si el precio pagado en términos de

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

complejidad adicional e innecesaria de toda la construcción se justifica por la supuesta simplificación a la hora de explicar lo que venía siendo un fenómeno residual y subordinado al funcionamiento consciente de la mente como es el sueño...

Para terminar el apartado sobre la importancia de la regresión en el proceso onírico Freud extiende su significado, en una manipulación verbal que podemos encontrar en otros muchos lugares de su obra, de forma difícilmente justificada: la regresión no es solamente un proceso por el que una imagen “retrocede” o se mueve en sentido contrario al habitual para presentarse ante la percepción, sino también un ejemplo del retorno “a la condición más temprana del soñador”, o sea a su infancia. Por si esta extensión del significado del término no fuese suficientemente ilegítima, esta “vuelta atrás” del adulto a los impresiones y recuerdos de su infancia (a “los impulsos instintivos que dominaban su infancia y a los métodos de expresión que tenía disponibles entonces”) es a su vez una vuelta atrás a la “infancia filogenética” de toda la especie, “una imagen del desarrollo de la raza humana de la que el desarrollo del individuo es de hecho una recapitulación abreviada influida por las circunstancias azarosas de su vida”, o en la cita de Nietzsche a la que recurre, “en los sueños trabaja alguna reliquia primigenia de la humanidad que ahora apenas podemos seguir alcanzando por vías más directas”, por lo que el estudio de los sueños nos podrá proporcionar un conocimiento de la “herencia arcaica de la humanidad”, de lo que es “psíquicamente innata en él” (por lo que “el psicoanálisis podría reclamar un lugar preeminente entre las ciencias dedicadas a la reconstrucción de los primeros y más oscuros periodos de la formación de la raza humana” a través de la información obtenida de los sueños y las neurosis, en que éste contenido ha quedado preservado). Podemos decir en su descarga que la segunda de las transiciones que plantea, y que explotará de forma más extensa en obras posteriores (especialmente en *Tótem y Tabú* y en *Moisés y el monoteísmo*) era ampliamente aceptada por los biólogos de la época, reflejada en la frase “la ontogenia recapitula la filogenia” (es decir, el desarrollo embrionario de cada miembro de una especie refleja en sus diferentes etapas el desarrollo de las especies anteriores de la que ésta desciende) que resultaba un lugar común de la biología, justificable en un entorno en que la evolución natural resultaba un “hecho bruto” sobre cuyos mecanismos explicativos (el origen de los pequeños cambios heredables cuya acumulación terminaba por dar lugar a especies separadas) nada se sabía realmente (si bien existían intuiciones más o menos acertadas, como la del propio Darwin que adoptó como explicación suyacente de la variación entre individuos la teoría de la “pangénesis”³⁰¹ que presuponía la posible existencia de unos “germúnculos” en las células que serían susceptibles de modificación durante la vida de cada individuo y que transmitirían información sobre la configuración de sus características físicas –lo que hoy llamamos fenotipo- a su descendencia). Esta creencia en la utilidad de las configuraciones más tempranas de la vida de cada individuo para desentrañar aspectos análogos de los primeros momentos del conjunto de su especie no se limitaba sólo a los biólogos, sino que estaba también extendida en las balbuceantes ciencias sociales de la época. Detrás de las mismas encontramos la creencia extendida en el carácter lineal del desarrollo tanto social como biológico (que en ocasiones tomaba la forma de postular la dependencia del primero en el segundo, ejemplificada en el movimiento eugénico abanderado por Francis Galton): de la misma manera que el individuo pasa de un estado de inmadurez, en que aquello que puede intentar conseguir está limitado por la falta de desarrollo de sus capacidades tanto físicas como mentales, a uno de plenitud y madurez, la

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

humanidad en su conjunto pasa de unas etapas iniciales de “salvajismo” a otras de mayor refinamiento y perfección. No sólo la antropología de la época era claramente derogatoria hacia las sociedades no europeas (no limitándose a dar por sentada su superioridad sobre las tribus de cazadores recolectores que todavía se contactaban en los finales de la “era de los descubrimientos”, sino extendiendo esa asunción de superioridad a sociedades altamente diferenciadas y fruto de su propio desarrollo varias veces milenario, como la China y la India), sino que la sociología había sido fundada sobre la premisa de un progreso lineal a través de diferentes etapas por las que todo grupo del suficiente tamaño debía pasar³⁰².

Por analogía con lo observado en el desarrollo de los embriones, pues, la idea de Freud de que el comportamiento de los niños nos puede ofrecer alguna clave sobre el estado mental de los primeros hombres podría tener cierta legitimidad, aunque hoy debamos considerarla más bien como un error suficientemente generalizado como para ser excusable: los desarrollos posteriores de la antropología muestran la sofisticación de las tribus³⁰³ que a principios del S XX parecían “atrasadas” y la forma en que usan conocimientos adquiridos durante siglos de experimentación para adaptarse a los entornos inmensamente más desafiantes a que las grandes civilizaciones las habían confinado desde tiempo inmemorial constituyen lo opuesto de la incapacidad de los niños, y la sociología actual registra tanto los avances como los retrocesos y “decadencias” de las sociedades³⁰⁴, sin admitir la supuesta prevalencia de ninguna de las civilizaciones y culturas que ocupan o han ocupado el planeta.

Sin embargo, la idea de que la regresión que postula como mecanismo de rememoración (paso de energía psíquica en dirección contraria a la predominante desde el aparato sensorial al sistema motor) pueda de alguna forma favorecer la recuperación de contenidos de la infancia, o explicar la importancia y frecuencia de los recuerdos de ese periodo de la vida, carecía en su época (como carece hoy) de cualquier base racional. Sin embargo su utilización en este punto de la obra no carece de su propia lógica, por cuanto a lo largo de la misma (y en la previa *Estudios sobre la Histeria* publicada junto a Breuer, y como sabemos en su práctica terapéutica) Freud ha venido insistiendo una y otra vez en la importancia desproporcionada que los primeros años de la vida de cada individuo iban a tener en todo su desarrollo posterior. La explicación a que recurre con frecuencia de los síntomas histéricos y neuróticos (en su obra resulta difícil distinguir entre las dos categorías, pues a veces las trata como patologías diferentes y otras como diferentes grados de intensidad de una misma patología) es que en ellos el paciente revive una situación traumática, casi siempre acontecida durante la infancia³⁰⁵ (y casi siempre de carácter sexual, desde la prohibición de masturbarse en términos excesivamente dramáticos para la psique infantil hasta la contemplación de los progenitores realizando el acto sexual, que llegó a considerar como condición casi universal de la neurosis...), por lo que podemos entender que el concepto de regresión (en este caso entendido como una vuelta de lo acontecido en el pasado) resultaba de gran importancia en su sistema, y está dispuesto a utilizarlo aún para designar fenómenos que tienen poco que ver entre sí.

Merece la pena detenernos por un momento en el papel que juegan las memorias infantiles en el aparato conceptual psicoanalítico, pues hemos ido encontrándonos con suficientes referencias a las mismas como para poder hacernos una idea cabal de ese papel. Veremos que de nuevo esa apelación infundada a un periodo primigenio en el que todavía no están

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

constituidas las instancias de autoridad externa como explicación de la conducta del adulto va a ser otra de las características que hacen el esquema freudiano tan útil para una razón que se apoya en la existencia de necesidades eternamente imposibles de saciar (como eternos son los impulsos almacenados en el subconsciente), que a la postre acabaría siendo la razón dominante del único sistema superviviente en un escenario de competencia internacional. Nuestro argumento será que la importancia otorgada por Freud a las memorias infantiles se debe no a su persistencia y resistencia a ser olvidadas, sino por el contrario a su labilidad. Efectivamente, resulta difícil convencer a un adulto de sus acciones del día anterior si la narración de éstas que se le presenta no coincide con sus recuerdos inmediatos. Sin embargo, sabemos hoy que la memoria es altamente traicionera, y que la vehemencia con que creemos recordar algo en general es un indicador muy pobre de la fiabilidad de ese recuerdo. Sabemos también que las memorias más tempranas en la mayoría de las personas tienen su origen a partir de los cuatro años (la explicación más aceptada es que sólo cuando se dispone de un determinado dominio del lenguaje puede entrar en acción el mecanismo de refresco periódico requerido para el mantenimiento de memorias a largo plazo: recordamos aquello que nos contamos a nosotros mismos –o que nos cuentan otros- con la frecuencia requerida). Resulta ilustrativo que el propio Freud hace referencia a menudo a recuerdos de cuando tenía “entre dos y tres años”... podemos estar seguros de que no se trata de recuerdos propios, sino de narraciones frecuentemente repetidas (seguramente en las visitas semanales a su madre que mantuvo durante toda la vida de ésta) de episodios que terminó por interiorizar como si efectivamente los estuviese extrayendo de su propia memoria, a pesar de haber sido implantados en ella mucho más tarde de su ocurrencia por la narración de una testigo interesada, con todas las deformaciones y sesgos de la misma. De la misma manera que la repetición por parte de su madre de esos eventos terminó por hacer que el doctor creyese que estaba accediendo a memorias propias al rememorarlos, la sugestión por parte del terapeuta terminaría por hacer creer a los analizados que las emociones que se les planteaban en el análisis las habían sentido realmente, y que los episodios de la infancia temprana que se les aparecían en sueños (muchas veces no en la primera narración de los mismos, sino después de que el analista les hubiese dado una “pista” sobre cómo interpretarlos) correspondían a episodios que efectivamente habían tenido lugar...

Resulta revelador recordar cómo Freud supera la evidente objeción derivada del olvido, por parte de la inmensa mayoría de la población, de esos recuerdos explicativamente tan socorridos. Mediante una técnica a la que nos tiene ya acostumbrados, el doctor convierte lo que podría identificarse como una debilidad (el recurso constante a unas memorias que nadie fuera del círculo psicoanalítico acepta no ya tener, sino haber tenido nunca) en un argumento favorable, interpretando esa ausencia de memoria como el efecto de la represión universal. Así lo explica al comienzo de la conferencia XIII de las *Nuevas conferencias introductorias al psicoanálisis* (impartidas en los inviernos de 1915 a 1917 en la universidad de Viena):

... están todos familiarizados, por supuesto, por su propia experiencia, con la notoria amnesia infantil. Quiero decir el hecho de que los primeros años de vida, hasta la edad de cinco, seis u ocho años, no dejan trazas en nuestra memoria como hacen las experiencias posteriores [...]

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

En el tratamiento psicoanalítico nos enfrentamos invariablemente con la tarea de rellenar esos huecos en las memorias infantiles; y en la medida en que el tratamiento es exitoso –es decir, de forma extremadamente frecuente- tenemos también éxito en sacar a la luz el contenido de esos años de infancia olvidados. Esas impresiones no habían sido nunca realmente olvidadas, estaban solamente inaccesibles, latentes, y formaban parte del inconsciente³⁰⁶

Colocando los deseos, impulsos y en general toda la importantísima relación con los objetos externos más allá de la memoria del común de los mortales se coloca también el conjunto del sistema que se apoya en su muy peculiar consideración más allá de toda posibilidad de crítica independiente. En efecto, si la única forma de acceder a esos recuerdos cuya capacidad de provocar los comportamientos adultos nunca decae (pues recordemos que la configuración del inconsciente es intemporal y eterna: los deseos nunca están enteramente satisfechos y los impulsos nunca dejan de ejercer su presión y de buscar cómo descargar la energía psíquica que acumulan) es mediante la experta guía de un terapeuta adecuadamente entrenado, y nuestra incapacidad de identificar dichos impulsos por nosotros mismos no es sino una muestra de su existencia, las interpretaciones del terapeuta son imposibles de falsear, y el conjunto del sistema que dice apoyarse en el conjunto de observaciones de éste no se apoya en el fondo más que en sí mismo, aislado de toda posibilidad de validación empírica.

Podemos encontrar una muestra de la impermeabilidad del sistema a todo intento de oposición por el propio paciente en el caso de la paciente Ida Bauer (a la que oculta bajo el pseudónimo de “Dora”), del que nos ocuparemos en mayor detalle a comienzos del próximo capítulo. Baste apuntar aquí como el propio Freud recoge, entre impaciente y exasperado, la resistencia de la joven a aceptar la validez de las interpretaciones de su etiología que le va proponiendo. Resulta difícil no simpatizar en este caso con la paciente, ya que cada figura de su entorno social o familiar que aparece en sus sueños es inmediatamente señalada por el doctor como el objeto de su interés sexual, por más que ella se niegue a aceptarlo. Así la pobre Ida va estando según su terapeuta enamorada de su padre, del hombre mayor que éste intenta imponerle como amante (el rechazo de la todavía niña a la abierta proposición de éste de mantener relaciones es considerado por Freud como un síntoma de histeria evidente, pues ninguna mujer en su sano juicio puede rechazar los avances de un varón “sano y de buen ver”, aunque sea casi treinta años mayor que ella) y finalmente de la esposa de éste, con la que el padre tiene un *affaire* (del que el propio médico es consciente y seguramente cómplice), y sus protestas en contra de esa interpretación cada vez más forzadamente delirante no van a servir de nada, ni siquiera para evitar que el médico termine publicando el caso con el pleno convencimiento de la validez de sus postulados y la intachabilidad de su práctica (aunque el contenido escandaloso del mismo dañaría aún más su reputación en los círculos más refractarios, y le llevarían a arrepentirse de haber obrado tan irreflexivamente). Sólo apuntaremos que la falta de reflexión de la que se arrepintió no se debe a la posibilidad de haber podido poner los intereses de su amigo (el Sr. Bauer) por encima de los de su paciente (Ida) y por ello haberse expuesto a la acusación (a nuestro humilde juicio no enteramente infundada) de mala práctica profesional, sino a la de haber publicado demasiado pronto el caso, exponiéndolo a la recepción hostil de una sociedad aún insuficientemente educada en los principios y sutilezas de su sistema.

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

Al margen de la conveniencia instrumental para el conjunto de sus sistema de esa primacía de los deseos nacidos en una época que los pacientes no son capaces de recordar por sí solos (y que por tanto el analista puede rellenar a su antojo para conformarlos a su esquema conceptual), el siguiente apartado de este último capítulo del que nos estamos ocupando, dedicado al mecanismo psicológico de la realización de deseos, retoma esta primacía: el evento que determina el deseo a ser satisfecho en el sueño es un evento del día previo (*traumtag*), pero para los adultos dicho evento no puede ser ya la frustración de un deseos, salvo que ese deseo frustrado active la memoria de un deseo infantil enterrado en el inconsciente. El deseo insatisfecho en el momento deja una energía psíquica libre que causa una insatisfacción en el aparato mental, energía que el sueño vuelve a vincular (en la desafortunada expresión que venimos utilizando, vuelve a producir una “catexis”) para preservar el descanso. Sin embargo los deseos del adulto, ya bajo el control de una instancia consciente plenamente desarrollada, no consiguen generar la suficiente energía como para requerir del mecanismo onírico. Salvo que, como hemos mencionado, reactiven el camino inconsciente de otro deseo (originado en la infancia) almacenado en un lugar no accesible por la consciencia (y por ello sin que el sujeto pueda darse cuenta de esta reactivación). Estos deseos, y los caminos de excitación asociados a ellos, como hemos tenido ocasión de comentar, son ajenos al paso del tiempo, duran mientras dure el individuo que los alberga sin saberlo, y vuelven a manifestarse con toda su fuerza original en los episodios histéricos. La única posibilidad de eliminar la energía asociada a ellos es traerlos a la conciencia en el curso de la terapia, si bien ese “sacar a la luz” no siempre es posible. Pero de las limitaciones de su terapia Freud aún tardaría en ser consciente él mismo, deberemos esperar a su escrito *análisis terminable e interminable* para conocer sus reflexiones al respecto: en dicho escrito se pregunta abiertamente si no habrá pacientes que puedan beneficiarse de prolongar la terapia indefinidamente (tras congratularse de algún caso de éxito en que forzó la finalización de una tratamiento que apenas estaba ya avanzando, para establecer ante el lector su buena fe de médico intachable). Los argumentos que aduce nos parecen suficientemente endeble como para no poder evitar notar que sí hay una figura que indudablemente se ve favorecida por ese análisis interminable: el propio terapeuta, que se asegura así de una corriente de ingresos igualmente interminable sin necesidad de producir ningún tipo de beneficio medible a su paciente (más allá de la vaga sensación por parte de éste de que sin las sesiones a que se ha aficionado/ habituado -¿en el sentido de una adicción? Su malestar genérico podría ser más agudo).

De mayor interés para nosotros es la contención de Freud sobre la explicación última de que en todo sueño podamos encontrar al final la realización de un deseo: sólo los deseos ponen al pensamiento en acción, los deseos constituyen el único principio activo de la vida mental, y la psique en su conjunto no es más que un desarrollo a partir de la que debía ser para él la capacidad primordial de la psique primitiva, la de mantener al organismo lo más cercano posible al estado de estasis (ausencia de alteración o de excitación) mediante la alucinación, o la reducción de la excitación mediante la imaginación fantasiosa de su satisfacción. En sus propias palabras:

El pensamiento no es al cabo nada más que el sustituto de un deseo alucinatorio; y es auto-evidente que el sueño no puede ser más que la satisfacción de deseos, pues sólo los deseos pueden poner en funcionamiento nuestro aparato mental³⁰⁷

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

A partir de una visión tan limitada del origen del aparato psíquico podemos entender mejor la pobreza descriptiva de esta “primera topología”. Nada hay en ella sobre las diferencias en los procesos mentales más allá de la percepción y su registro, sean voliciones, ideaciones, representaciones, identificación de regularidades, elaboración de esquemas complejos, de contrafactuales, utilización de la memoria de trabajo para aplicar reglas (algorítmicas y no algorítmicas), visión espacial y manipulación mental de objetos tridimensionales... y sobre todo valoraciones y respuestas emocionales (puesto que las emociones se reducen a la manifestación de esa “energía libidinal” asociada de forma no enteramente clara a la memoria de percepciones anteriores). A partir apenas de percepciones, de las memorias de esas percepciones, de las asociaciones de las mismas con esa energía imprecisa y siempre imposible de medir y de los “deseos” que consisten en la persecución de una repetición de esas percepciones se construye un esquema necesariamente pobre e impreciso de la realidad mental, un esquema que deja fuera más de lo que cubre, pero que sorprendentemente iba a ser alabado y aceptado ampliamente por su perspicuidad. Un esquema centrado alrededor de un sistema inconsciente “cuya actividad no persigue otro objetivo que la satisfacción de deseos y que no tiene otra fuerza a su disposición que la de esos impulsos deseantes (*trieb*)”. La evidencia de esta simplicidad la encontramos no sólo en los sueños (sobre los que ya hemos debatido largamente los argumentos –necesariamente incompletos, y para nosotros poco persuasivos- a favor de su exclusivo entendimiento como cumplimiento de deseos, mediante el expeditivo método de expandir mucho más allá de su sentido tradicional el concepto de deseo) sino en los síntomas histéricos (fruto de la confluencia de dos deseos contradictorios, al menos uno de los cuales ha sido reprimido, que compiten por un mismo canal de descarga).

Poco más hay relevante para nuestra investigación en esta primera obra publicada del vienes. Las siguientes secciones van a recorrer un camino ya suficientemente trillado en los capítulos anteriores, y cuyas ideas principales ya hemos tenido ocasión de discutir suficientemente para nuestros propósitos: desde la explicación de la ansiedad en algunos sueños entendida como confirmación adicional de la existencia de deseos reprimidos que encuentran salida en el contenido manifiesto (sección d) hasta la postulación de un proceso primario y un proceso secundario, este último responsable de reprimir las memorias displacenteras que generan un nivel doloroso de “excitación” y a través del bloqueo de estas catexis acaban causando el bloqueo y la inaccesibilidad por la consciencia de los deseos asociados a ellas (sección e) para finalizar en la última sección del libro, la f), con una recapitulación sobre la relación de lo consciente y lo inconsciente a lo largo de las líneas ya conocidas de reiterar la “irrefutable” existencia de deseos inconscientes basada en la “incuestionable” evidencia de los sueños y los síntomas histéricos, sin darse cuenta de que al denominar como el problema principal de la psicología el del contenido del inconsciente está precisamente pasando por alto un problema mucho más fundamental: el de cuál es la utilidad, en qué consiste exactamente y cómo se podría simular la consciencia, algo en lo que no parecemos haber avanzado mucho en los últimos 114 años. Finalmente, cierra el capítulo con unas consideraciones sobre la influencia en nuestras acciones diarias de la realidad de esos impulsos de los que tenemos conocimiento a través de los sueños. Curiosamente, la respuesta es más matizada de lo que esperaríamos, ya que la conclusión del vienes es que el carácter y la configuración moral de cada individuo se deben deducir de lo que efectivamente lleva a cabo, especialmente si la acción ha sido precedida de cuidadosa deliberación, evidentemente consciente. Así, los deseos inconscientes

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

cuya eficacia causal debía parecer incontestable resultan ser en última instancia unos “tigres de papel”, carentes de capacidad explicativa en las personas sanas mientras están despiertas...

Así, tras el estudio detallado de los sueños, que hacia el final de la obra que hemos venido considerando se ha ido entrelazando más y más con el de las neurosis, el vienés nos deja una imagen del funcionamiento de la psique que podemos resumir en los siguientes puntos:

- El aparato psíquico funciona principalmente asociando cada percepción a una determinada cantidad de energía psíquica. Ese incremento de energía (excitación) causa una incomodidad que se busca descargar mediante una respuesta motora adecuada (proceso primario, que involucra una energía “móvil” o desvinculada todavía, y se dirige del sistema perceptual al eferente)
- El principio universal de funcionamiento de este aparato (que en la parte final del *Traumdeutung* todavía llama “principio de displacer”, pero que a partir de esta obra conocerá como “principio del placer”) requiere de la liberación de esta energía (satisfacción de un deseo), bien mediante la respuesta motora antes mencionada, bien mediante la recreación mental de dicha respuesta (satisfacción alucinatoria)
- Puesto que este mecanismo es “ineficiente” (no facilita la supervivencia del individuo) existe (con diferentes grados de madurez en función del desarrollo psíquico de cada individuo) otro proceso, el proceso secundario, que reduce los niveles de energía asociados a los impulsos cambiando el tipo de energía que tienen asociado a una energía “fija” o “vinculada” y eliminándolos de la consciencia (origen del mecanismo de la represión)
- Los principales objetos a perseguir se identifican durante la infancia temprana, el instinto esencial que todos los deseos buscan satisfacer es el impulso sexual, que va tomando diferentes formas ya en esas fases tempranas (que se desarrollarán con mayor detalle en la obra *Tres Ensayos sobre la Teoría de la sexualidad*). Los deseos identificados en esa etapa perviven por siempre, ya que no hay cómo romper la vinculación de las percepciones de satisfacción alcanzada con la elevada energía psíquica derivada del placer obtenido en ellas
- Dichos deseos, así como todos los que van despertándose por analogía con ellos durante la vida adulta, se originan de forma inconsciente. Algunos se presentan ante la consciencia (generalmente a través de un mecanismo de sublimación, vinculando su energía original a otro objeto más aceptable por la instancia censora –el preconscious), pero muchos permanecen en el inconsciente, lo que impide la descarga de la energía que tienen asociada, salvo que consigan manifestarse en sueños, o en forma de síntoma histérico.

En conjunto nos sorprende, por un lado, la poca capacidad explicativa del comportamiento observable que permite derivarse de la teoría. Como otras construcciones psicológicas que se desarrollarían más adelante (alguna de las cuales deberemos analizar en mayor detalle), a pesar de la universalidad de aplicación que reclaman resultan mejores para teorizar en abstracto que para extraer de ellas predicciones confirmables experimentalmente. En el caso

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

del psicoanálisis resulta especialmente difícil pasar de las generalizaciones básicamente aplicables a todos (el preconscious, el inconsciente, el origen en la infancia de los deseos, los procesos primarios y secundarios) a las peculiaridades que explican las acciones de cada individuo aislado, con su historia única y sus preferencias, ideas rectoras y elecciones. Igual que Hume proponía una teoría de los afectos (en su terminología, “pasiones”) basada en la doble vinculación de ideas (tanto eventos percibidos como reflexiones o memoraciones) e impresiones (nuestra respuesta emocional a las ideas) que se reforzaban unas a otras en función de una serie de reglas (originalidad, sanción por la sociedad, etc.) para explicar el placer o displacer que nos producían a través de los mecanismos intermedios de orgullo y vergüenza, y que dicha teoría servía sólo para explicar a posteriori los afectos efectivamente sentidos, pero no para predecir en función de los mismos el juicio que una determinada acción (tanto por una agente considerado moralmente responsable como por una concatenación de circunstancias impersonales) iba a despertar en un determinado espectador, o cómo dicho espectador iba a reaccionar ante la misma (por más que ése fuese el fin explícitamente perseguido por Hume, y que lo reconociese como criterio de validez de su “teoría psicológica”), Freud nos ha propuesto en el *Traumdeutung* una teoría del funcionamiento de la mente igualmente centrada en los afectos (para él, derivaciones de esos impulsos –*trieb*- que persiguen descargar la energía que se asocia a los objetos que nos impulsan a desear), e igualmente inservible a la hora de predecir el comportamiento de una sola persona real, por más información que tengamos de ella. Su única utilidad será la de servir de principio rector para organizar historias más o menos plausibles (dependiendo de la simpatía con el sistema de quien las escuche) sobre las causas, siempre determinadas *a posteriori*, del comportamiento de los pacientes. El porqué en esos pacientes individuales esas causas (sean el complejo de Edipo, la represión de un impulso homosexual no reconocido, el trauma causado por la prohibición de masturbarse en una edad en que dicho comportamiento era biológicamente imposible o la fijación de la satisfacción sexual en una zona “erotógena” que debería haberse superado al madurar) han dado lugar a los síntomas identificados, mientras que en otros individuos sometidos a prácticamente las mismas impresiones los síntomas están enteramente ausentes, el sistema es incapaz de explicarlo.

Igual que en el caso de Hume, ni siquiera sabemos cómo deberíamos completar el conocimiento de los principios universalmente activos que Freud propone para adaptarlos al caso de cada persona de carne y hueso y saber así cuándo éstos principios pasan a ser razón no sólo necesaria, sino también suficiente, y nos permiten determinar *a priori* cómo va a reaccionar cada persona ante un determinado estímulo, o cuándo va a desarrollar los síntomas de una determinada afección. En ausencia de esa capacidad de predicción todo el aparato conceptual psicoanalítico no es más que un conjunto de directrices para construir lo que los anglosajones denominan *just so stories* (historias que han resultado acontecer de una determinada manera, en honor de un conjunto de relatos imaginativos de Rudyard Kipling encabezados por el que explicaba cómo el tigre consiguió sus rayas, cuya técnica narrativa podría aplicarse igualmente a explicar cómo el histérico consiguió sus síntomas), en las que con el suficiente retorcimiento de los términos utilizados siempre se puede argumentar que la historia es suficientemente plausible, que el analista siempre tenía razón, y que por ello los principios aplicados confirman en todo caso su validez universal. Nos encontramos por ello inmediatamente ante la objeción, formulada a la disciplina psicoanalítica desde sus primeros

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

tiempos, de ser un conjunto de proposiciones sólo aparentemente descriptivas de la realidad, ya que son en realidad imposibles de falsear³⁰⁸, y pertenecen por ello legítimamente al entorno de la interpretación, y deben por ello de ser entendidas como un conjunto de reglas aplicables sólo al entendimiento de enunciados simbólicos³⁰⁹.

Sin embargo, como venimos manteniendo desde el inicio de nuestra investigación, la cuestión sobre el carácter científico o no de la disciplina psicoanalítica o su eficacia terapéutica no son de nuestro directo interés, frente a la forma en que la misma ha sido absorbida por la cultura e incorporada a la razón dominante. Para entender ésta debemos dirigir nuestra atención a la forma en que la teoría se desarrolla a partir de la Primera Guerra Mundial.

2.3.2 Del individuo al grupo: la psicología social de *Über den Traum*

Ya expusimos que la acogida del *Traumdeutung* no fue precisamente clamorosa: seis copias vendidas el primer año, y ocho largos años para agotar los 600 ejemplares de la primera edición y justificar una segunda. Lo más doloroso para Freud (como atestiguan sus propios comentarios a las sucesivas ediciones, que hemos tenido ocasión de comentar en el capítulo anterior) en ese periodo fue la ignorancia o el abierto desprecio de los colegas de profesión. Sin embargo esa poco entusiasta acogida no va a debilitar la fé del vienés en la validez de sus hallazgos, ni en la necesidad de darlos a conocer para satisfacer sus ansias de notoriedad y preeminencia intelectual.

Para ello, al año siguiente de publicar *La interpretación de los sueños* Freud va a redactar una versión resumida con sus principales conclusiones a la que dará el menos pretencioso título *Sobre los sueños (Über den Traum)*, y en la que intentará trasladar sus ideas sobre el funcionamiento de la mente a un público más amplio a través de un mayor énfasis en los ejemplos y casos prácticos y un menor aparato académico (por ejemplo, reduce al mínimo – pero no consigue prescindir enteramente– del capítulo inicial recapitulando la literatura previa sobre el tema). El libro nos resulta de gran interés porque es precisamente ese tono de menor carga teórica y más enfocada a los casos prácticos el que más va a contribuir a la formación de la razón dominante de su época, poco dada a las generalizaciones y fácil de influir a través de particularizaciones (que adicionalmente va a permitir a los seguidores de Freud seguir defendiendo la validez de sus postulados aún cuando la realidad parezca tozudamente haberlos desacreditado, con el argumento de que es esa versión “bastardizada” y simplificada la que se ha demostrado incorrecta, mientras que el aparato teórico desarrollado por el fundador en toda su sutileza y complejidad sigue siendo enteramente válido). Volviendo pues al libro que nos ocupa, tras esa reseña bibliográfica reducida el autor comparte con nosotros un primer ejemplo de interpretación, con vistas a ilustrar su método. El sueño elegido es aparentemente muy sencillo, e incluso poco prometedor: unos invitados reunidos en una mesa redonda, una conocida (“señora E. L.”) coloca su mano en la rodilla de Freud, que la rechaza, a pesar de lo cual le dice que tiene “unos bellos ojos”, tras lo que ve la imagen de unos ojos, o unas gafas. Este tipo de breves viñetas van a ser usados hasta la saciedad a lo largo de la obra del vienés por su capacidad para revelar el funcionamiento “oculto” de la mente del soñador, para sacar a la luz características (iremos viendo que esas características ocultas son mayoritariamente actitudes emocionales no reconocidas) de las que el sujeto no tenía conocimiento o no al menos conocimiento del que estuviera al tanto, del que fuera por ello

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

“consciente”. Para no adelantarnos demasiado sobre nuestra exposición, detengámonos en la interpretación que Freud nos ofrece de este primer sueño: La configuración de los invitados en una mesa redonda le hacen pensar en las mesas redondas de los hoteles, una forma de salir a cenar junto con amigos y conocidos en que se paga como hoy llamamos “a escote”, dividiéndose la cuenta por igual entre todos los comensales, con independencia de lo que cada uno haya consumido, y que al doctor no parecen satisfacerle mucho, pues

Le hacen a uno avaro y egoísta, recordándole de continuo su deuda... en la mesa redonda no puedo defenderme de la cómica preocupación de que me sirven poco y debo sacar el máximo provecho posible de mi dinero³¹⁰

De forma aún más precisa, el recuerdo de la mesa redonda fue despertado por un episodio del día anterior al sueño, en que el doctor tomó un taxi con un amigo y, al ver el taxímetro marcando desde el principio el precio de la bajada de bandera, estableció una analogía (un poco forzada a nuestro juicio) precisamente con ese tipo de convención (para el resto de la humanidad inocua).

Es a la luz de esa inquietud por estar “recibiendo la parte que le corresponde” (cosa que en el caso del taxi no sería cierta, ya que más adelante nos deja entender que fue su amigo quien pagó la carrera) como interpreta el acercamiento físico de la señora E. L. (eso sí, tras aclararnos que nunca se había sentido físicamente atraído por ella, un punto sobre el que tendremos ocasión de volver en breve) y su posterior, y algo sorprendente enunciado sobre los bellos ojos del doctor. Este último lo interpreta a la luz del dicho alemán de la época de obtener algo “por sus bellos ojos” como sinónimo de obtenerlo sin merecimiento, a cambio de nada (el equivalente del castizo “por su cara bonita”, recientemente apocopado a la expresión de conseguir algo “por la cara”): Freud se defiende de la acusación de haber obtenido favores de sus amigos sin corresponderles, o de haber sido socialmente favorecido inmerecidamente, con la declaración expresa y tajante “Naturalmente, por lo que a mi vida respecta, la verdad ha sido la contraria. Todo lo que los demás han hecho por mi lo he tenido que pagar con creces”. ¡Qué declaración tan elaborada, tan soberbia en su escueta rotundidad, del pensamiento conservador! Efectivamente, para el conservador su acumulación de bienes materiales y su posición social son fruto del esfuerzo propio y más que merecidas, y por ello la miseria y la baja posición de la mayoría de la población son igualmente fruto de su falta de esfuerzo, de su carácter defectuoso y por ello igualmente merecidas. Todos nacemos con las mismas capacidades, a todos se nos presentan las mismas oportunidades, y si hay quien no las aprovecha es culpa suya antes que de la “sociedad”. Es inevitable apreciar un tono claramente defensivo en la declaración de Freud (¿por qué si no esa necesidad de aclarar al lector lo erróneo de la apreciación de la señora E.L.?) pero vale la pena detenernos por un momento en considerar de quién se está defendiendo el doctor, aún cuando él mismo parezca no darse cuenta. ¿Acaso de la señora E.L.? ciertamente no, pues ella nunca dijo en la vida real la frase reproducida en el sueño. El sueño ocurre enteramente en la cabeza de Freud, por lo que hemos de concluir que está defendiéndose de él mismo. De su propia conciencia acallada durante la vigilia que le reprocha (como no puede dejar de reprochar a cualquier burgués de su momento histórico) tanto la falta de mérito personal en su posición social como su egoísmo en sus relaciones con los demás, incluso con los más próximos. De hecho, ahondando en las connotaciones de la “mesa redonda” recuerda también una ocasión cercana en la que, en una

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

mesa redonda en un balneario en el Tirol tuvo que llamar la atención a su mujer por estar prestando demasiada atención a una pareja sentada a su lado con los que él no quería relacionarse (en la clasista sociedad vienesa de finales del S XIX hemos de entender que se trataba de una pareja de clase algo más baja y carente de conexiones, por lo que el desinterés en la relación está originado, sin duda, por la nula posibilidad de obtener beneficios –en términos de prestigio, acceso a personas de más alto status u oportunidades de negocio- de la misma). La lectura incluso de los biógrafos más benévolos con Freud nos deja con la impresión de que no era precisamente el más desinteresado de los amigos³¹¹, aunque capítulos posteriores nos darán mejor oportunidad de ahondar en esta característica del fundador del psicoanálisis, y su profundización aquí nos llevaría demasiado lejos en la barroca tarea de analizar al analizador precisamente en lo que su discurso nos permite adivinar que desea ocultar, incluso a sí mismo.

Por supuesto, si Freud estuviera analizando a un paciente y éste le mencionase un contacto físico inesperado (y más aún no autorizado o previamente deseado) por parte de una persona del sexo opuesto es difícil no pensar en la interpretación que habría adelantado: que existía un deseo cierto, aún de carácter inconsciente, que el paciente no se atreve a reconocer ni siquiera ante sí mismo, por esa persona o por alguien que esa persona “representa”. Sin embargo en este caso debemos conformarnos con el imperioso “la señora E.L. es una persona con la que apenas he tenido relaciones de amistad, y jamás, que yo sepa, he deseado tenerlas más íntimas”. Para no dejar dudas sobre la ausencia de ese posible interés libidinal nos aclara que la señora en cuestión es hija de un hombre al que el doctor debe dinero, y se tranquiliza a sí mismo con la explicación de que la ha sustituido en el sueño por su mujer, que considera que en el Tirol no le prestó suficiente atención (Y el subtexto no expresado es que, mucho peor, dejó de hacerlo por prestársela a una pareja que él consideraba menos merecedora de ella), por esta persona que le atiende exclusivamente a él, y que da voz a su preocupación por el reconocimiento social y la reciprocidad percibida en sus relaciones de amistad. De forma un tanto incoherente (una incoherencia que nos encontraremos una y otra vez a lo largo del libro, como en una mala novela de detectives en la que el autor nos revela elementos de información imprescindibles para resolver el crimen a los que no había hecho referencia antes) Freud completa el análisis de este primer sueño haciendo referencia a un elemento antes no incluido en su resumen: el contenido del plato que los invitados estaban comiendo en la mesa inicial eran espinacas. El sentido que encuentra a ese ingrediente es un capítulo cercano de su vida doméstica en que uno de sus hijos menores se negó a comer ese mismo alimento, ante la identificación de su padre (que de niño también las había rechazado, a pesar de haberlas llegado a apreciar mucho de adulto) y la reprobación de su madre, que argumentaba precisamente cómo muchos otros niños se sentirían afortunados de tener incluso ese sencillo ingrediente en la mesa (retornando por ello al tema del merecimiento, por definición los niños de clase acomodada son recordados a la hora de modificar su comportamiento de la falta de merecimiento de los privilegios de que disfrutaban como forma tanto de reforzar su conciencia de clase como de instilar en ellos el deseo de mantener esos privilegios). Con esta última pieza considera completo el análisis de este pequeño sueño particular (aunque enseguida veremos que nos ha escamoteado el elemento más importante para desentrañar su verdadero significado, que sólo más adelante accederá a mostrar), que aprovecha para presentar la diferencia entre contenido “manifiesto” (la historia, con frecuencia incoherente y escasamente

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

inteligible, que la memoria registra con los detalles de los soñado) y contenido “latente” de los sueños (su conexión con nuestras inquietudes más profundas, en este caso la preocupación del propio Freud con su posición social expresada en sus relaciones con su círculo de amigos, preocupación despertada por el viaje gratis en taxi del día anterior), y para plantear los dos siguientes problemas a los que pretende dar respuesta: cuál es el proceso psíquico que transforma el contenido latente en el manifiesto, y por qué se hace necesaria esta transformación, este “trabajo onírico” (*Traumarbeit*).

Antes de proseguir con la relevancia que la respuesta a estos dos problemas va a tener para la visión del funcionamiento del conjunto de la mente (que llevará a Freud a denominar los sueños el “camino real al inconsciente”) debemos detenernos por un momento en el carácter necesariamente inconclusivo de la actividad interpretadora, que esta interpretación en particular nos permite ilustrar. Cuando buscamos el elemento de la realidad a que hace referencia un símbolo siempre podemos tanto profundizar como extender nuestra búsqueda más allá del primer candidato en que nos fijemos. Profundizar por qué dicho elemento admite de infinitos refinamientos y matizaciones (en el caso de las imágenes oníricas, una determinada instantánea puede “representar” el acto sexual, pero si nos fijamos más en ella podríamos decir que parándonos ahí no la hemos analizado suficientemente, pues hay elementos en ella que la hacen aplicable sólo al acto sexual entre personas de distinto sexo, entre personas de distinto sexo que además sean hermanos, entre personas de distinto sexo que además de ser hermanos sean mayores de edad y uno de los cuales esté siendo sujeto de coacción... y así hasta el infinito); extender por qué cada elemento de la realidad puede participar en una relación a su vez simbólica con otros objetos, de forma que los referentes de los símbolos pueden ver a su vez símbolos ellos mismos de otros referentes distintos, en un bucle interminable. En ese sentido, la tarea de interpretación nunca termina del todo, y siempre admite de nuevas iteraciones que “saquen a la luz” elementos que se habían pasado por alto en la iteración anterior.

Aplicando esa necesaria insuficiencia al ejemplo que nos ocupa podríamos, en lo relativo a la profundidad, cuestionar que el autor se detenga en equiparar la situación de partida del sueño (la mesa redonda de invitados) a un encuentro de amigos genérico. ¿por qué no a determinados amigos, por ejemplo aquellos con lo que se tienen deudas, tanto monetarias como afectivas (de hecho, vemos que la hija de uno de esos amigos acreedores es una de las figuras prominentes en el sueño, y que la reflexión sobre su presencia es uno de los pocos casos en que el doctor reconoce la existencia de esas deudas que tan enfáticamente ha comenzado negando al inicio del análisis –precisamente para liberarse de ese sentimiento de deuda le regaló una copa adornada con figuras de ojos, un *occhiali*, que encuentra en el origen de la escena con que se cierra el sueño-)? ¿por qué parar en la sensación, compartida en las mesas redondas y en los taxis, de no estar aprovechando el dinero tan duramente ganado, y no profundizar en la emoción que la comprende de no sentirse suficientemente querido por aquellos ante los que nos hemos vuelto vulnerables al otorgarles nuestro cariño (una ilustración más evidente de esta sensación sería precisamente la desaprobación del doctor por no disponer de la atención que considera necesaria de su esposa en el balneario tirolés... pero claro, eso le hubiese forzado a presentarse ante sus lectores como una persona con necesidades afectivas no satisfechas –y no sólo afectivas, como sabemos por el contenido de las cartas que pocos años antes intercambiaba con Fleiss³¹²-)? Evidentemente no hay un por

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

qué más allá de que en algún momento debe detenerse la interpretación y debemos, por el resto de requerimientos prácticos que supone seguir con nuestra vida, darla por finalizada y darnos por satisfechos con el nivel alcanzado.

Igualmente, en lo que respecta a las posibilidades de extensión del análisis a partir de los datos que el autor nos ofrece, cabe preguntarse por qué no se explora más el significado de que una mujer conocida ponga la mano en la rodilla del médico y le dedique toda su atención para transmitirle el mensaje de que sus ojos son bellos. Se dirige a los lectores hacia la velada acusación de haber obtenido favores y reconocimiento inmerecidamente (acusación de la que vemos que el doctor se defiende de una manera que no dejaría hacer a sus pacientes) para desecharla como injustificada. Sin embargo hay otras capas de interpretación a que podríamos recurrir. No llegamos a saber si la señora mencionada le resultaba al soñador físicamente atractiva, pero veremos más adelante que pocas figuras del sexo contrario aparecen ante su consciencia sin un elemento libidinal alrededor. Incluso si no hay un elemento sexual en su aparición en el sueño de Freud, resulta inevitable ver la satisfacción de un impulso narcisista en su representación prestando una atención exclusiva al doctor. Más aún cuando era la hija de un acreedor. En la estrictamente estratificada sociedad de la época el que presta dinero reafirma una posición de preeminencia social sobre el que lo recibe, y alguien tan sensible a la posición como el vienés no podía dejar de notar esa posición superior. Qué forma más evidente de satisfacer sus ansias de reconocimiento que imaginarse a la hija de esa persona de posición superior (heredera, y embebida por ello de la autoridad social de su progenitor) dirigiéndole zalemas y atenta a sus mínimos deseos...

Tendremos ocasión de encontrarnos con muchas más instancias en que bajo los motivos tradicionales de Freud (el deseo sexual, el impulso hacia la muerte) lo que hay es una estilización (o una corrupción, según las preferencias de cada uno) de relaciones sociales y una justificación de la muy desigualmente repartida capacidad de comandar recursos materiales, especialmente dinero, de las diferentes clases de su tiempo. Lo que hace a las teorías de Freud inmediatamente aceptables, necesarias casi, para la razón dominante de su época no van a ser los temas que acaparan los titulares (¡la sexualidad infantil! ¡el complejo de Edipo! ¡la represión de deseos “desordenados” generalizados!), sino el subtexto de justificación de una estructura de sociedad enormemente desigual, enormemente injusta, en que el nacimiento y un elemento no despreciable de azar determinan los bienes y servicios de que se puede disfrutar con independencia de las cualidades (frugalidad, disciplina, probidad) que supuestamente se exigen a los ciudadanos. Pero estamos de nuevo adelantándonos a nuestro argumento, y hasta poder sustanciar semejante aseveración deberemos familiarizarnos más con la comprensión del funcionamiento de la mente que cree haber alcanzado el vienés, y para ello nada mejor que continuar con el análisis de la presente obra.

Tras el sueño narrado, que le sirve para diferenciar entre contenido manifiesto y contenido latente del sueño, Freud distingue tres tipos de sueños: aquellos en que podemos asumir que ambos contenidos coinciden, pues son claros e inmediatos de interpretar; aquellos en que cabe inferir alguna diferencia pues el contenido manifiesto es coherente e inmediatamente comprensible, pero no parece coincidir con ninguno de nuestros intereses y valores en la vigilia (el ejemplo que pone es el de soñar –de forma perfectamente lógica, en una secuencia de eventos que los haga plenamente plausibles- con el fallecimiento de un ser querido hacia el

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

que no alberguemos ningún tipo de animadversión ni inquina); y aquellos, finalmente, en que no hay duda sobre la diferencia entre ambos contenidos pues el manifiesto (que recordemos es el único accesible a nuestra memoria) es “embrollado, incoherente y falto de sentido”. A pesar de que opina que los sueños del segundo y tercer tipo son con mucho los más frecuentes (en un ejemplo de la ligereza con que Freud realiza generalizaciones a partir de conjuntos de datos más bien escasos que, siendo benévolos, podemos achacar al insuficiente desarrollo de la metodología de las ciencias sociales de la época, debemos hacer notar que no hay ningún tipo de estudio que soporte esa opinión, más bien al contrario, en sujetos entrenados para reportar sus sueños parece ser más frecuente la ocurrencia de sueños bien estructurados e inmediatamente inteligibles, pertenecientes al primer tipo) el doctor va a aventurar su primera y muy presciente regularidad a partir precisamente de los primeros, para lo que utiliza un conjunto de sueños infantiles (eso sí, la edad de los infantes reportados llega hasta los diecinueve años, lo que nos hace aún más problemático el simpatizar con el comportamiento del facultativo en el caso de “Dora”, que en el momento de recibir la “proposición” del Sr. K tenía aún 17 años, y pertenecía por ello aún a esa categoría) que comparten la característica de ser materializaciones de previsibles deseos de la víspera (desde comer unas cerezas a subir a una montaña o dormir en una cama de las dimensiones adecuadas). A partir de tan endeble base (exactamente siete sueños, algunos suficientemente genéricos y carentes de detalle y por ello de verificabilidad como para que podamos legítimamente dudar que fueran efectivamente reportados), Freud va a resumir lo que constituye el núcleo, la clave, de su teoría: los sueños son realizaciones de deseos. Si es así en aquellos cuyo contenido manifiesto es claro, debe ser también así en los que lo presentan más embarullado y oscuro, y por supuesto en los que parecen estar en franca oposición con los deseos conocidos por el individuo.

Al acusar la base empírica sobre la que Freud generaliza de endeble estamos siendo parcialmente injustos, pues esa base seguramente no habría llegado a llamarle la atención si no hubiese encajado con numerosas observaciones anteriores, algunas de las cuales nos ha dejado en una obrita anterior, publicada en español como *Psicopatología de la vida cotidiana*³¹³. En ella había presentado numerosos apuntes de situaciones en que los protagonistas parecen estar pensando una cosa mientras su mente se ocupa de otra, o en que prestan atención aparentemente a una actividad reconocida mientras su “espíritu” se dedica a otra actividad más placentera o mejor alineada con sus verdaderos intereses, que esa actividad no termina de satisfacer. Así, en esa obra había avanzado lo suficiente una visión de la mente en que las facultades superiores de ésta podían aparentar ocuparse de una cosa, mientras que otras facultades con capacidades de discernimiento, concatenación lógica, deducción y seguimiento de ideas se ocupaban de otra, con habilidades análogas (a la hora de establecer consecuencias, identificar similitudes o deducir resultados) pero utilizando esas habilidades para fines enteramente ignorados por esas “facultades superiores”, sin dejar de ocupar los recursos finitos del funcionamiento del cerebro y por ello debiendo en ocasiones compartir esos recursos y pudiendo ser “descubiertos” por la consciencia usando esos recursos (a través de lo que se ha convertido en un lugar común denominar “desliz freudiano”). Creemos que esa identificación de una forma de funcionamiento de la mente apartada de la atención consciente no es original de Freud, como hemos mostrado con la amplitud de obras previas que se ocupaban de la misma. Lo que podemos identificar como propio de Freud es por un lado el reconocimiento de que esa forma de funcionamiento sigue las mismas reglas que la parte

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

consciente y sujeta a la observación diaria, y por otro la asignación a esa parte no inmediatamente accesible mediante los mecanismos habituales de la introspección de intereses y valoraciones claramente diferenciables de los que reconocemos en nuestras operaciones mentales diarias. Es decir, debemos a Freud (y ya lo había enunciado de forma suficientemente clara en esa obra anterior a la que nos ocupa) la idea de una instancia de la mente que funciona de forma análoga a aquella con la que estamos inmediatamente familiarizados, pero que tiene intereses y valores radicalmente distintos. Ése es el “inconsciente” cuya formulación podemos reconocer como debida al vienés, y como iremos viendo, el “inconsciente” fundamental para resolver el problema causado por la nueva forma de organización social cristalizada desde el siglo anterior (capitalismo burocrático) y por ello recibido alborozadamente e integrado sin dificultad en la nueva razón que debió configurarse en esta época, y que ya podemos reconocer como prácticamente idéntica a la nuestra.

Pero para ello vimos que Freud debía todavía establecer los principios generales del funcionamiento de ese tipo de instancia mental, y demostrar que son suficientemente parecidos a los que estamos acostumbrados a ver funcionar día a día en nuestras cabezas. Para ello dedica los siguientes apartados del *Über den Traum* a especificar los mecanismos que utiliza la mente para generar el “contenido manifiesto” de los sueños a partir de las experiencias diarias. Al igual que hizo en el *Traumdeutung* distingue principalmente cuatro: la condensación, el desplazamiento, la conversión en imágenes visuales (en las que la sucesión representa la causalidad, la alternativa entre dos opciones es sustituida por la contigüidad y la oposición es mostrada como absurdo) y la elaboración a posteriori para dotar al sueño de cierta coherencia (elaboración que ya hemos visto que no siempre es enteramente satisfactoria, dejando en múltiples ocasiones el contenido manifiesto como distintivamente confuso e ininteligible). Resulta interesante comparar esos mecanismos que Freud identifica en la actividad mental específicamente onírica con el funcionamiento que vimos en la parte I que Hume identificaba en el funcionamiento de la mente en el estado de vigilia para explicar la génesis de las emociones que para el escocés estaban en el origen de nuestras valoraciones morales. Recordemos que el desplazamiento era ya una de las explicaciones que se aducían para entender el surgimiento de esos “sentimientos de aprobación o rechazo” que vimos que justificaban la valencia moral que asignábamos a ciertas actuaciones (desplazamiento de la sensación de bienestar o incomodidad que semejantes actuaciones podían despertar tanto en nosotros como en los inmediatamente afectados a esa “alabanza o reprobación” en las que se funda la virtud o vicio de las acciones realizadas en un entorno social). Con ello no queremos mostrar que nuestro buen doctor no era original en absoluto, sino que sus esfuerzos por encontrar regularidades en el funcionamiento de la mente, a la hora de tomar las manifestaciones mentales accesibles a cualquier y deducir de su secuencia observada leyes universales no llegaba, no podía llegar, mucho más lejos de lo que habían llegado los empiristas ingleses un siglo y medio antes, o los primeros ilustrados en Holanda dos siglos antes, o incluso los segundos estoicos³¹⁴ veinte siglos antes...

Pero más interesante para el desarrollo de nuestro argumento que los (finalmente insatisfactorios, como no podía ser de otra manera) intentos de Freud de encontrar esas regularidades similares a las identificadas por Newton en el mundo natural es una confesión que el doctor desliza a lo largo de las páginas dedicadas a la identificación de esas regularidades sobre el sueño original del que se viene ocupando. El verdadero nexo de unión

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

entre el viaje en taxi pagado por un amigo y el recuerdo de las “mesas redondas” en hoteles no viene derivado de que en ambas situaciones uno se “sienta en deuda” desde el inicio y vea excitado su deseo de “obtener más de lo que paga”, sino de una situación más personal: el doctor ha prestado dinero a un familiar, precisamente alguien con el que ha compartido varios viajes en taxi. Y ese préstamo le reconcome e incomoda, le hace pensar que, por más que lo haya realizado sin dudar, puedan haberse aprovechado de él y que haya “pagado por más de lo que va a obtener a cambio”. Al final seguramente esté siendo enteramente honesto con nosotros y el verdadero sentido del sueño no sea ni revelar su oculto deseo por la señora E. L. ni restablecer sus impulsos narcisistas dañados tras la falta de atención de su esposa en el balneario tirolés, ni en general justificar su conservadora impresión de que merece todo lo que tiene (incluyendo el cariño de sus seres queridos), o incluso revivir el aprecio original e incondicionado de su madre (el concepto de “niño de oro” al que ya hicimos referencia como forma de distinguir con un afecto diferenciada respecto del resto de la familia al hijo favorito), sino dar salida a la angustia causada por haberse separado de una cantidad apreciable de dinero, por mucho que su mente consciente hubiese justificado dicha separación y le hubiese llevado a realizar el préstamo “sin pensar por un momento en ello”. Como adelantábamos, por debajo del carácter sexual de las motivaciones por el que se haría aparentemente famoso, late siempre un motivo para el doctor más básico y seguramente más innombrable: el motivo dinerario, del que se derivan la posición social y la seguridad con que uno puede desenvolverse en el mundo y tratar a sus semejantes. De hecho, este reconocimiento del dolor asociado al préstamo, capaz de romper la coraza de aparente magnanimidad con que había rodeado conscientemente su acto es de la que obtiene el verdadero valor del análisis el terapeuta. Las asociaciones compartidas anteriormente no nos revelan realmente nada que el doctor no hubiese podido revelarnos en la vigilia (desde su aprensión a las cenas pagadas a escote a su clasismo que le hace criticar como una pérdida de tiempo cualquier amabilidad de su esposa con parejas que no pertenezcan al reducido círculo que encuentra deseable). Ni para nosotros lectores ni para él tienen por ello ningún valor informativo. Sin embargo ese rechazo a ser genuinamente generoso es una verdadera sorpresa para él (no tanto para nosotros, a poco que hayamos leído su biografía y conozcamos tanto su historia como sus preferencias manifestadas tanto en los estudios a seguir como en la profesión con que ponerlos en valor), y por ello le permiten deducir que del estudio de los sueños pueden sacarse conclusiones que la observación de las ideas, emociones y recuerdos de que somos conscientes en la vigilia no nos permitiría alcanzar. Esa idea de la mayor veracidad, de la profundidad adicional que se manifiesta en los sueños va a ser clave para el postulado del quinto mecanismo de la “elaboración onírica”, y de su relevancia a la hora de desvelar la estructura profunda de la mente: la idea de una “represión” de algunos de nuestros recuerdos, intereses y emociones va a servirle para terminar de explicar las discrepancias entre el contenido manifiesto y el latente de los sueños, pero a la vez va a obligarle a postular una instancia que se atreve a concebir, sentir y desear sin límite alguno impuesto por las convenciones sociales, y por ello (ante la constatación de que esos deseos no están accesibles ni en la vigilia ni en el contenido manifiesto de los sueños) a postular otra instancia que se encargue de ocultar esas concepciones, sentimientos y deseos. Este concepto va a ser tan importante, no sólo para el posterior desarrollo del psicoanálisis, sino para la estructuración definitiva del tipo de razón que el desarrollo tecnológico de la sociedad occidental demandaba, que vale la pena detenernos para revisar con mayor detalle su primera formulación por Freud:

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

Pero prosiguiendo para mí mismo el análisis, llego a ideas que no conocía que existieran en mí y que no sólo me parecen *extrañas*, sino que me son *desagradables* y quisiera negarme a mí mismo, rechazando el análisis cuya inexorable concatenación me fuerza, bien a pesar mío, a admitirlas. No puedo explicarme este estado de cosas sino aceptando que tales ideas existían realmente en mi vida psíquica y poseían cierta intensidad o energía, pero se encontraban en una peculiar situación psicológica, a consecuencia de la cual no podían *hacérseme conscientes*. Este especial estado es el que conocemos con el nombre de estado de *represión*. No puedo entonces por menos de admitir una relación causal entre la oscuridad del contenido del sueño y el estado de represión, o sea la incapacidad de devenir conscientes de algunas de las ideas del sueño, y me veo obligado a concluir que el sueño tiene que ser oscuro *para no revelar las prohibidas ideas latentes*³¹⁵.

Este mecanismo, la represión, es el que la va a permitir generalizar la ley que había formulado de forma nada polémica para los sueños claros y coherentes (de los que daba los siete ejemplos infantiles que mencionamos anteriormente) a los sueños confusos y embarullados: en el caso de éstos últimos se trataría igualmente de manifestaciones del esfuerzo de nuestra mente por visualizar deseos satisfechos, pero en este caso deseos reprimidos, que la propia mente consciente se niega a admitir y por ello disfraza y oculta mediante los mecanismos antes citados, volviendo la historia conjunta que queda accesible a la memoria difícilmente inteligible. Debemos detenernos de nuevo por un momento en la disyuntiva a la que se enfrenta el doctor: o bien no todos los sueños suponen la realización de un deseo, o bien hay deseos de los que no tenemos noticia, que en primera instancia nos parecen precisamente lo opuesto a la que deseamos. En el primer caso tenemos más que renunciar a una ley considerablemente más “parsimoniosa” en el sentido anglosajón, que consigue acoger bajo un enunciado más simple una mayor variedad de acontecimientos. En el segundo caso, a cambio de esa ley más general tenemos que efectuar una redefinición sustancial de las categorías mentales: un deseo que se opone a lo que el sujeto deseante dice realmente querer es como el sonido del aplauso con una sola mano del koan zen, ¿quién es el que desea en ese caso (pues no pueden existir deseos “en abstracto”, los deseos deben necesariamente ser deseos de alguien y hacia algo)? ¿se puede incluso desear sin ser consciente de ello, cuando el deseo es una categoría mental y la característica definitoria de lo mental es (en el momento en que Freud escribe) el ser accesible a la conciencia? ¿no es un deseo que no reconocemos tener como un pensamiento que no estamos pensando (una contradicción en los términos)? Hoy esas preguntas tienen una respuesta inmediata, obvia incluso, gracias al trabajo de popularización y proselitismo llevado a cabo por el médico vienés y sus seguidores, pero debemos intentar ponernos en el lugar de un europeo de principios del S XX para darnos cuenta de cómo de opuestas a la intuición común de la época resultaban esas respuestas, por más que la idea genérica de actividad mental inconsciente estuviese “en el ambiente” y hubiese sido avanzada por el grupo de precursores a que hacíamos referencia al inicio del presente capítulo.

Ya habíamos adelantado entonces que la identificación de esa instancia de la mente que puede desear (e imaginar, y marcarse objetivos, y elegir) sin que seamos conscientes de ella no es original de Freud (presentamos una visión sinóptica de un panorama intelectual en el que el inconsciente se iba convirtiendo en un lugar común, y al inicio del presente capítulo

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

profundizamos en la forma en que articulaba el funcionamiento de ese inconsciente Brentano, que vimos fue profesor del fundador del psicoanálisis), lo que va a llevar éste más lejos que ninguno de sus predecesores es el grado de antagonismo posible entre el contenido de esa instancia y las inclinaciones, intereses y valores a los que tenemos acceso preferente dentro de la consciencia. No solamente se producen operaciones mentales (que dan lugar a representaciones y voliciones) sin que nos demos cuenta de ellas, sino que dichas operaciones, dotadas de su propia coherencia y que siguen las mismas reglas que las conscientes, son con frecuencia opuestas, o dirigidas a fines incompatibles con, las que tenemos conscientemente, y es precisamente este carácter “aberrante” para la mente que conocemos la que explica su ocultación, la causa de que no tengamos acceso directo a ellas.

Puede ser (no vamos a entrar aún a juzgar el mérito del conjunto de la teoría psicoanalítica), y puede ser que por el contrario una descripción más veraz de la realidad fuese simplemente reconocer, como el propio Freud se había planteado en su primera obra, que “los sueños en algunas ocasiones son la realización de deseos, y en otras son lo opuesto, la escenificación de aquello que no queremos”: sería plausible que nos hubiésemos dotado como mecanismo de adaptación y mejora de nuestras posibilidades de supervivencia, de la capacidad de entrenarnos para la frustración de nuestros planes y deseos viviendo dicha frustración por adelantado, para mejor saber cómo nos sentiremos cuando la ocasión temida se produzca, estando así mejor preparados para ella. Sin embargo al tomar el camino sugerido por la primera opción el vienes está trabajando dentro de los presupuestos más ortodoxos del método científico, tal como se entendía en su época. De forma similar a como hizo falta librarse de los epiciclos del sistema Ptolemaico tardío para llegar a la formulación de la ley de la gravitación universal (con el paso previo de las leyes de Kepler), en el caso de la naciente ciencia de la psicología su autor se contentaría sólo con leyes de la máxima parsimonia, de la máxima simplicidad (aunque hoy sabemos que esa preferencia por la elegancia explicativa no puede ser nunca justificada dentro de la propia ciencia³¹⁶, en su tiempo esa sutileza sobre los criterios de validez últimos que la ciencia se aplica a sí misma no estaba al alcance de los practicantes de la misma). Adicionalmente, los comportamientos en apariencia inexplicables a la luz de la razón (esto es, a la luz del sistema de valores, de los deseos, de los objetivos y de los fines de los que somos conscientes) vienen siendo una constante que desde tiempo inmemorial apuntaba a una posible personalidad escindida: desde la *akrasia* de Aristóteles, analizada en mayor detalle por los estoicos³¹⁷, hasta la famosa frase de San Pablo en la epístola a los romanos (7:19-20):

Pues no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso es lo que hago. Y si lo que no quiero yo, eso es lo que hago, ya no soy yo el que lo hace, sino el pecado que habita en mí³¹⁸

Como nota lateral, así como es muy razonable asumir que nuestro doctor estuviese familiarizado tanto con el Estagirita como con los estoicos (pues quedan abundantes muestras de la solidez de su formación clásica), es igualmente razonable que no conociese en absoluto la frase (ni el pensamiento de fondo) del apóstol de la Iglesia Católica, y resulta por ello más sorprendente que la solución al problema de la acción no completamente alineada con nuestros objetivos y fines últimos *tal como estos se presentan a la consciencia* fuese casi milimétricamente coincidente con la que formularon los padres de la Iglesia (desde el

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

fundacional oriundo de Tarso hasta Orígenes y Agustín) y desarrollaron los escolásticos en la edad Media: hay una parte de nosotros con la que no nos podemos terminar de identificar y que concentra los impulsos más antisociales, más egoístas, más orientados en exclusiva a nuestra propia gratificación con independencia de las consecuencias que ésta pudiera tener para nuestros semejantes. Los católicos lo llamaban pecado (y achacaban su configuración interna a una instancia ajena –el diablo- que en última instancia opera en nosotros, lo que viene a querer decir que es una parte de nosotros) y los psicoanalistas lo llamarán *id*, o “ello”...

Así pues, en el apartado 9 de este primer capítulo Freud se inclina definitivamente por establecer tajantemente la universalidad de la ley según la cual los sueños son siempre y sin excepción la realización de deseos, *Wunscherfüllung*. Deseos no problemáticos, conocidos y consciente en el caso de sueños sencillos y claros. Deseos reprimidos, y que por ello se muestran disfrazados, en los sueños absurdos pero internamente coherentes (en los que el objeto real del deseo es sustituido por otro que resulte admisible para el guardián de la mente consciente que en breve deberá introducir e su esquema conceptual). Deseos reprimidos que en ocasiones llegan a manifestarse sin disfraz, causando por ello una sensación de angustia o ansiedad (*Angstträumen*) que con frecuencia llega a poner un fin abrupto al sueño, o a deformar la imaginería con que se presenta (generalmente en forma de pesadillas). Es interesante un cuarto tipo de sueño al que hace referencia e ilustra con un ejemplo, en el que según él se muestran deseos reprimidos satisfaciéndose, pero sin estar acompañados de angustia ni ansiedad. En este caso identifica que debe haber un desplazamiento del objeto del deseo real (escondido) al manifiesto, y a pesar de ser éste último un deseo con el que el sujeto no podría conscientemente identificarse, el hecho de no ser el deseo realmente objeto del sueño evita la aparición del sentimiento de angustia. El ejemplo que menciona merece ser reproducido por la luz que arroja sobre la capacidad de empatía tanto del doctor como del movimiento que impulsaría (como, por extensión, el tipo de razón que lo abrazaría entusiásticamente):

Una muchacha soñó que había muerto el único hijo que le quedaba a su hermana, de dos que había tenido, y que su cadáver se hallaba colocado en la misma forma y rodeado de las mismas personas que el de su hermano, fallecido anteriormente. Tal sueño no produjo ningún sentimiento de dolor a la muchacha, pero ésta se resistió a aceptar que correspondiera a un deseo suyo. Esto es hasta cierto punto real, pues la verdad del caso es que años atrás había visto y hablado por última vez al hombre a quien amaba junto al ataúd del niño que había muerto. Si ahora muriera el otro, volvería ella seguramente a encontrar a aquel hombre en casa de su hermana. Anhela ese encuentro, pero sus sentimientos rechazan la triste ocasión en que podría verificarse.³¹⁹

El interpretar que alguien puede suspender su aversión a la muerte de un ser querido instrumentalmente para conseguir volver a ver a un interés sentimental es tan cerril, tan alejado de la experiencia humana normal y requiere una ruptura tan radical de los tabúes más básicos con que todas las culturas educan a sus ciudadanos que durante años corrió por internet el bulo de que ser capaz de albergar ese tipo de pensamiento era un test válido de mentalidad psicopática³²⁰, sin reconocer que el origen del supuesto test es el libro seminal del padre del psicoanálisis. No queremos decir con ello, por supuesto, que Freud fuese un

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

psicópata, pero sí que algunas de sus asociaciones, aún bajo la pátina que les otorga el ser la pretendida descripción de la vida emocional de otras personas (una vida especialmente turbulenta y contradictoria, como corresponde a personalidades con patologías que les lleven a consultar con un médico especializado en el tratamiento de problemas mentales), nos recuerdan una y otra vez su falta de empatía con sus pacientes, falta de empatía que le permitiría precisamente identificar ese tipo de relaciones que al resto de la humanidad durante toda su historia le habían permanecido ocultas (aunque no sabemos si es más correcto hablar de identificación de algo existente o de proyección y creación conjunta entre el analista y el analizado, aunque dirigida siempre por el primero).

En todo caso, el decantarse por la opción de considerar todos los sueños como fantasías de realización de deseos le obliga a reconocer dos “fuentes” de deseos, una de las cuáles tiene acceso directo a la consciencia (los deseos que reconocemos como propios en la vigilia), y otra que debe pasar por una censura previa, que limita ese acceso a aquellos deseos que considera “inconvenientes”. Ya vimos en el capítulo 7 del *Traumdeutung* la primera formalización de lo que se conoce como “primera topología” (que divide la mente en “Consciente, Preconsciente e Inconsciente”) en la que se presenta una estructura de la mente formada por múltiples instancias (que más adelante, en la “segunda topología” que toma forma en *El yo y el ello* cristalizarán en el “yo”, el “superyó” y el “ello”). Tras recordar a sus lectores que el motivo de que soñemos es precisamente defender el reposo redirigiendo la energía psíquica generada al desear hacia la satisfacción del deseo (para evitar que dicha energía pueda causar una alteración que llegue a despertarnos), y que esa rebaja del nivel de energía psíquica asociada al deseo es más evidente en los sueños infantiles que ha usado como ejemplo, desarrolla la forma que toma ese mecanismo en los adultos:

El adulto sabe ya establecer esta diferenciación; ha comprendido también la inutilidad de desear y ha aprendido, tras de largos esfuerzos, a aplazar sus impulsos hasta que la transformación de las circunstancias exteriores facilite su realización. Esta experiencia del adulto hace que sean muy raras para él las realizaciones de deseos por el corto camino psíquico del sueño [...] En cambio en el adulto -y sin excepción alguna en todo hombre de plena capacidad mental- se ha formado una diferenciación del material psíquico, que no existía en el niño, constituyéndose una instancia psíquica que, instruida por la experiencia de la vida, ejerce con celosa severidad una influencia dominante y coercitiva sobre los sentimientos anímicos³²¹

Vemos como poco a poco el precio a pagar en términos simplicidad por mantener la universalidad de la premisa de que todos los sueños son satisfacciones de deseos va subiendo: requiere ahora de una segunda instancia de la mente, oculta a nuestro conocimiento, que es capaz de generar deseos en paralelo a los de la mente consciente con la que estamos familiarizados (sin que ésta tenga acceso a ellos), y de una tercera instancia que se encarga de la represión de esos deseos. El funcionamiento de esa segunda instancia no está todavía terminado de desarrollar: no está claro todavía si todos los deseos que genera son considerados inconvenientes, o si también genera deseos aceptables para la instancia censora, ni está claro el origen de esos deseos, ni las consecuencias de los mismos (del mismo modo que los deseos conscientes pueden ocasionar la movilización de otras energías mentales, en función de la importancia que se les dé y la prioridad que adquieran frente a otros impulsos

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

potencialmente conflictivos, hasta alcanzar su materialización). Sin embargo mantenemos que es ésta decisión inicial la que va a ir conformando el desarrollo ulterior del pensamiento de Freud de forma irreversible, hacia elaboraciones cada vez más retorcidas y, *prima facie*, menos plausibles, en una perpetua huida hacia adelante. Este primer paso, sin embargo, no está soportado únicamente por la (hemos visto que muy endeble) limitada evidencia empírica proporcionada por el análisis de un puñado inconsecuente de sueños, sino también por el trabajo previo del vienés con los “deslices” del habla, que a su vez estaban en resonancia con toda una corriente de exploración y reivindicación de las capacidades mentales no inmediatamente accesibles a nuestra atención que vimos que había alcanzado una masa crítica suficiente en los años formativos de éste. Más allá de la importancia de ese trabajo previo para ayudarle a decidirse por la vía de simplificar el funcionamiento onírico a costa de complicar el funcionamiento de la mente (postulando una serie de instancias hasta entonces desconocidas), resulta lógico que una vez aceptada esa mayor complejidad el trabajo de investigación propio para la mentalidad científica debía marcarse como tarea la de desentrañar sus formas peculiares de funcionamiento.

El primer resultado de esa tarea con que nos encontramos es una de las fuentes de contención principales sobre el conjunto del sistema psicoanalítico. Inmediatamente tras la primera intimación del carácter múltiple de la mente el fundador del sistema ya declara el contenido eminentemente sexual de una de ellas, que deduce del carácter predominantemente erótico de la mayoría de los sueños, incluso de aquellos en que dicho carácter erótico no fuese evidente, o tan siquiera manifiesto (ya había establecido las bases para poder diferenciar entre contenido manifiesto y contenido latente, y argumentamos en mayor detalle en el apartado anterior cómo el segundo podía ser literalmente cualquier cosa que el analista quisiese encontrar, a partir de nuestra contención inicial del carácter necesariamente incompleto, en profundidad y extensión, del análisis). Para sustanciar ese carácter predominantemente erótico, incluso de sueños de apariencia “inocente” recurre a la carga simbólica de los elementos manifiestos, en la que prácticamente cualquier elemento de la vida cotidiana puede ser el símbolo de los genitales, tanto masculinos (armas afiladas, corbatas, troncos de árbol, bastones, en general cualquier objeto alargado y rígido –aunque evidentemente la falta de rigidez no es obstáculo para que el objeto en cuestión no pueda servir de símbolo igualmente, en este caso de una virilidad mermada, caso de la fusta que se alarga hasta el infinito en el “análisis” de un sueño histórico de Bismarck) como femeninos (armarios, cajas, coches, estufas, habitaciones, madera, cualquier forma en general convexa o hueca...). El inventario presentado no pretende ser exhaustivo, pues como aclara el doctor, casi cualquier elemento puede ser un símbolo de los genitales humanos, en muchos casos bisexual, aplicable tanto a uno como al otro sexo, a determinar en función del contexto. Adicionalmente a la capacidad de interpretar casi cualquier objeto en manos de los personajes soñados (o casi cualquier entorno en que se sitúen) como referencia directa a los genitales, numerosas actividades (subir por unas escaleras se señala como característico) se identifican con el acto sexual. No es sorprendente que si casi toda actividad u objeto se identifica con una referencia más o menos velada al sexo, se termine por definir el contenido de casi todos los sueños como sexual. El mecanismo es tan transparente que no es sorprendente que haya sido criticado hasta la saciedad³²², y de nuevo lo que nos interesa no es la veracidad o profundidad del análisis (de interés en todo caso para la disciplina de la psicología), sino entender el contexto

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

socioeconómico en el que una construcción tan evidentemente circular pueda resultar plausible (y cuáles son las justificaciones que posibilitan y que explican en última instancia esa plausibilidad).

Se podría aducir que esa circularidad original es inherente a toda hermenéutica, que en el origen del significado de cada elemento del discurso debe postular una unidad de sentido irreducible cuya reiteración (siempre que mantenga un *módicum* de coherencia interna) acaba siendo la única prueba de su validez, y que por lo tanto no invalida ni detrae del potencial valor terapéutico de la disciplina. Sin embargo desde los primeros casos vamos a ver que lejos de ser una opción neutra (entre las múltiples claves interpretativas que podían haberse escogido) va a resultar consistentemente nociva para los pacientes. Empezaremos para ello con el primer caso que Freud publica en solitario, el de Dora, publicado dos años más tarde de la *Interpretación*, y mucho más truculento por cuanto se puede argumentar que en él la participación de Freud sí resulta directamente lesiva para los intereses de la paciente, Ida Bauer.

Merece la pena recapitular la situación social y familiar de la joven por lo iluminadora que resulta dicha recapitulación sobre el ambiente intelectual en que germina la doctrina psicoanalítica: la todavía adolescente Ida (dieciocho años en el momento de contactar con Freud, por lo que los eventos relatados han ocurrido en su mayoría cuando aún no tenía la consideración legal de mayor de edad) que acude, a instancias de su padre, a la consulta del médico que empieza a dar sus primeros pasos profesionales proviene de una situación familiar complicada para cualquier persona de su edad (a la que el final de la pubertad empuja a formarse una visión independiente del mundo, y a aclarar el papel que quiere jugar en él), marcada por el extrañamiento de sus progenitores (especialmente de su madre, a la que Freud –un testigo nada imparcial en este caso, despacha con una alusión despectiva a sus capacidades intelectuales y asume por ello que no podía en ningún caso estar emocionalmente cercana a la inteligente joven). Su padre en particular tiene una aventura precisamente con la esposa del hombre, mucho mayor, con el que quiere que ella se relacione (es difícil escapar a la conclusión de que está siendo monstruosamente egoísta, y sacrificando a su hija mediante la relación forzada con alguien incapaz de hacerla mínimamente feliz para facilitar su aventura con la esposa). Ante semejante situación no es de extrañar la aparición de una serie de “síntomas neuróticos” como tos persistente, afonía e incluso incapacidad para hablar (respecto a la tos y la afonía, vale la pena mencionar que tanto su padre como su pretendiente eran fumadores empedernidos, como lo era su terapeuta, y que la atmósfera de las ciudades principales de Europa a principios del S XX no era precisamente limpia, pero el médico no era alguien dispuesto a considerar las causas somáticas más evidentes pudiendo recurrir a explicaciones psicológicas, por “traídas por los pelos” que éstas pudieran parecernos hoy). Lo sorprendente es que su terapeuta, en lugar de identificar la situación familiar, evidentemente disfuncional incluso para la laxa moral de la burguesía de la época, como la causa inmediata de la patología de la joven, elabore una complicada historia fantástica sobre una supuesta atracción (real o imaginada, Recordemos que Freud había renunciado finalmente a la “teoría de la seducción” en 1897, si bien mantuvo, para apuntalar la maltrecha consistencia de su sistema explicativo, que los *deseos* de los pacientes tenían tanta capacidad de producir los síntomas observados como las *realidades* que había postulado inicialmente, por lo que dejaba de ser necesario que ningún evento hubiera ocurrido realmente para mantener la capacidad

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

explicativa de la teoría original, bastando con que los pacientes las hubieran imaginado, incluso inconscientemente) hacia el padre, seguida de un intento de seducción por el amigo (“aún de muy buen ver”) de la que la paciente fue víctima no enteramente inocente (siempre según el médico, que no duda en calificar de “histérico” el rechazo de una joven aún menor de edad a la declaración de un hombre de más de cuarenta años, por más que éste aún estuviera “de buen ver”), acompañada por último de impulsos homosexuales hacia la esposa cuya represión inconsciente es la verdadera causa de su neurosis. Por supuesto, una vez identificada dicha causa se recomienda encarecidamente a la apenas adolescente que acceda a los sabios deseos de su padre (amigo de su doctor) y consume su relación con el hombre casado. El lenguaje neutro y aséptico no oculta una cierta exasperación con la niña que no quiere obedecer o que no se muestra tan sumisa como el todavía poco experimentado doctor querría, evidenciando esa falta de empatía a que hacíamos referencia. Si dejamos de lado que un caso como el de la joven Bauer sería hoy en día penalmente perseguido (llevaría al padre a perder la patria potestad de la menor por complicidad, al pretendiente a la cárcel por un delito de corrupción de menores y al médico a una retirada de licencia por mala práctica profesional) no parece enteramente carente de fundamento la acusación de que desde sus orígenes el psicoanálisis iba a mostrarse más preocupado por la consistencia teórica de sus postulados y por la capacidad de generar ingresos para sus practicantes que por el bienestar de sus pacientes.

Sin embargo en el presente trabajo, más allá de apuntar esta característica fundacional del movimiento psicoanalítico, no pretendemos ocuparnos de su contribución al campo de la psicología (una ciencia imposible), del mismo modo que no nos ocupamos de la contribución de la obra de Adam Smith a la entonces naciente disciplina (a la que resultaría igualmente imposible alcanzar la categoría epistémica de ciencia, o pretender aplicar el método científico, comoquiera que éste se entienda) de la economía. Nos preocupa más bien entender en su contexto la obra de Freud por la forma en que arroja luz sobre la génesis y el desarrollo del tipo de razón imperante del que nos venimos ocupando.

2.3.3 La sofisticación del delirio: hacia la segunda topología

Lo cierto es que la falta de resultados sólidos, tanto en lo referente a la remisión definitiva de los síntomas de sus pacientes como en la aceptación de sus teorías por la mayoría del estamento médico de la época, no le impide avanzar en la organización de una pequeña cábala de fieles (cada vez más cosmopolita: el almenán Karl Abraham, el austriaco Otto Rank, el húngaro Sandor Ferenczi, el inglés Arthur Jones y por un breve periodo el suizo Carl Jung) que mantiene de forma más pronunciada las características de una secta en el sentido weberiano (una estructura basada en el liderazgo carismático de su jefe, cuyo criterio acaba siendo la única garantía de verdad y por ello el determinante último de pertenencia al grupo, y cada vez más enfocado en identificar las diferencias de matiz con doctrinas similares para definirse por oposición a ellas). Esta cábala se desestabilizaría con la mencionada adición de Jung, que en el momento de su incorporación sería saludado por Freud como su “príncipe heredero”, por su capacidad de expandir su círculo más allá del ambiente judío y vienés en el que hasta entonces había estado confinado (e incluso de llevar la “fe” psicoanalítica a las generaciones venideras,

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

en un momento en que Freud, a pesar de su relativa juventud –no tenía aún cincuenta años– se sentía envejecido y próximo al final –decrepitud acentuada por la falta de ejercicio y el abuso del tabaco, de la que le curaría en parte su afición a la cocaína³²³). Sin embargo esta adición, como había ocurrido poco antes con la de Alfred Adler, sería de corta duración por diferencias aparentemente de interpretación doctrinal (el deseo de Jung de contemplar otras fuentes de energía instintual más allá de la libidinal –entendiendo ésta como estrictamente sexual- y su interés por los símbolos que consideraba universales –arquetipos- a los que daba una interpretación más amplia que la propuesta por Freud), pero que no podemos evitar interpretar como de carácter (nuestra opinión es que en Freud, como hemos visto en las interpretaciones de sus sueños previos, ningún deseo, ni siquiera el sexual, era tan fuerte como el de ser la autoridad indiscutida, el “macho alfa” de su grupo, por lo que terminaba rechazando cualquier manifestación asertiva e independiente de sus acólitos... hasta con el muy fiel Rank terminaría discutiendo al final de su vida, cuando el “pequeño Otto” quiso hacer valer sus propias opiniones, después de tantos años de secretario de la sociedad psicoanalítica vienesa).

Estas discrepancias sobre detalles de la doctrina, junto a las vicisitudes de la propia guerra (en la que sus tres hijos fueron movilizados y enviados al frente; aunque su condición de oficiales médicos o ingenieros les mantuvo apartados de las operaciones en primera línea de combate ello no disminuyó la ansiedad de su padre, de la que nos dejó constancia en un sueño añadido a la tercera edición de su tratado sobre los mismos³²⁴) harán que la visión de Freud sobre la naturaleza humana se vuelva aún más sombría, y acentuarán su pesimismo existencial y su desprecio por esa *gesindel* de la que se siente rodeado, volviéndose las referencias a la misma más frecuentes en su correspondencia. Su desapego las grandes asociaciones que acogen a la masa encontrará salida literaria en un pequeño opúsculo, *La Psicología de masas y el ego* (1921), en que disecciona el sentimiento de pertenencia a un grupo y la despersonalización que la cultura de masas del siglo XX estaba posibilitando con dos ejemplos un tanto sorprendentes: el ejército y la iglesia. Es verdad que la experiencia de la guerra (casi) total en una sociedad burocratizada y por ello movilizada hasta niveles previamente inimaginables (la ganancia de productividad en la agricultura posibilitaba mantener a una proporción nunca vista de jóvenes y adultos durante años en el frente sin que la capacidad de la sociedad para mantenerse a sí misma se viese comprometida) había dado a la experiencia de pertenencia a las fuerzas armadas una intensidad y una escala que la hacían legítimamente digna de estudio. Sin embargo la iglesia era, en el entorno centroeuropeo conocido por el vienes, una institución de importancia y relevancia social decrecientes. Incapaz, aún en la católica Austria, de conseguir el nivel de excitación colectiva y de arrebatamiento entre sus fieles que había podido obtener en épocas anteriores, por lo que su inclusión en el estudio puede entenderse únicamente en términos de la continuada antipatía del autor por ella.

De interés para nuestro estudio en dicha obra es el borrado de la posible distinción entre la psicología social y la individual ya desde la primera página:

Es cierto que la psicología individual se preocupa del individuo y explora los caminos por los que busca satisfacer sus impulsos instintivos (*trieb*); pero raramente y sólo bajo ciertas condiciones excepcionales puede la psicología individual desestimar las relaciones del individuo con los otros. En la vida mental del individuo alguien más está

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

invariablemente involucrado, como modelo, como objeto, como ayudante, como oponente; así desde el principio la psicología individual, en este sentido extendido pero plenamente justificado, es al mismo tiempo también psicología social³²⁵

Párrafo que confirma nuestra sospecha de que para Freud, nunca demasiado atento ni preocupado por las vicisitudes personales de sus pacientes, había llegado el momento de dejarles enteramente de lado (salvo para seguir obteniendo ingresos de ellos, es significativo que según su fama y reconocimiento iban siendo mayores, una proporción más alta de sus pacientes eran americanos, con la suficiente riqueza como para poder permitirse una larga temporada en Europa siendo tratados por el eminente doctor) y dedicarse al mundo de las ideas abstractas que siempre le había atraído. En sus propias palabras, el objeto de estudio del psicoanálisis pasaría a ser la cultura entera, la historia, el arte, la organización social, la antropología... ante tan fecundo campo no es de extrañar que su publicación de casos de estudio clínico disminuyese considerablemente, y que los más trabajados y representativos sean todos de época anterior (a los de "Anna O." - junto con Breuer- y "Dora" había sumado los del "pequeño Hans", el "hombre lobo", el "hombre rata" y Schreber).

El interés de esta obra es su identificación de una figura heroica o cuando menos idealizada al frente de la agrupación, que a través de la identificación de cada uno de los integrantes de la misma asegura su cohesión. Este papel es jugado por el general en el caso del ejército y por la figura de Cristo en el de la Iglesia. Su descripción de esta identificación nos hace inmediatamente obvio que Freud ni había servido nunca en el ejército (la conscripción universal y obligatoria pertenece a una época posterior a la de su adolescencia) ni había creído ni participado nunca en una congregación religiosa, por lo que debe escribir de experiencias ajenas y poco conocidas (tampoco entre sus amigos había ni militares ni creyentes), lo que se trasluce en la poca profundidad fenomenológica de su caracterización de las experiencias que pretende analizar. Ya hemos mencionado que la organización del círculo psicoanalítico alrededor de Freud (de forma especial sus seguidores más cercanos, agrupados en el "comité") recuerda sobre todo a una secta en el sentido Weberiano, una observación por otra parte no especialmente original. Pues bien, ese interés al que hacemos mención se debe sobre todo a la forma en que ese círculo va a hacer de la idealización del propio Freud una señal de identidad irrenunciable, y a mostrar dicha idealización de forma extrema en todas sus manifestaciones³²⁶ y escritos, de forma que la observación freudiana terminará por prefigurar la actitud de sus propios seguidores antes que la de los miembros de los colectivos a que pretendía aplicarlo

Para entender mejor la aparente anomalía del recurso a un deseo desplazado para explicar la atracción hacia esa figura de autoridad que identifica como la explicación última de la pertenencia a un grupo en que el individuo está dispuesto a renunciar a su autonomía debemos volver atrás y prestar atención a la génesis de las ideas freudianas sobre la formación de vínculos emocionales. Algunos años antes del libro que nos ocupa, en 1914, ha publicado un breve papel sobre el narcisismo (*Zur Einführung der Narzissmus*) en el que disecciona la perversión para él consistente en tratar al propio cuerpo como un objeto sexual más (en convertir al propio cuerpo en objeto de deseo, lo que nos hace de nuevo plantearnos la cuestión, siempre necesariamente externa al conjunto del sistema psicoanalítico, de por qué la libido debe ser en todo momento una instancia primitiva, una proposición no analizable ni descomponible del sistema sobre la que como mucho cabe plantearse cuestiones sobre el

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

objeto al que se dirige, pero nunca sobre su propia naturaleza), en el que desarrolla la idea de que en el fondo de toda vinculación emocional con otro sujeto hay una “desviación” de una energía que en el fondo iba dirigida a nosotros mismos, no tanto en el caso “perverso” de constituir el propio cuerpo en objeto del deseo sexual, sino porque incluso en el caso no patológico en que dicho deseo se dirige a otro cuerpo (y siempre debe ser otro cuerpo, porque en la antropología freudiana no hay espacio para considerar ningún otro componente de la persona que no sea estrictamente material) no estamos más que respondiendo al *lustprinzip*, al principio del placer que persigue optimizar la satisfacción que sentimos nosotros, con independencia de lo que podamos pensar que nos importa la conexión con el otro, o la prioridad que creamos darle a su satisfacción entendida con independencia de la nuestra. Lo que esa introducción al narcisismo nos explica, por ello, no es tanto la comprensión del *vienés* sobre los mecanismos que llevan dicho narcisismo al extremo, hasta convertirlo en una patología, sino cómo en el fondo de toda relación aparentemente interpersonal late un narcisismo más básico (y, en la aparente neutralidad de la descripción late una aprobación implícita, o al menos el potencial de una aprobación, que contamina todo el proyecto naturalista, como venimos mostrando) que no hay cómo evitar, desde el momento en que todo acto realizado aparentemente por el bien de otro no puede ser más que una forma de satisfacer nuestra propia lujuria, no puede explicarse más que por referencia a nuestra propia optimización libidinal (como la satisfacción de deseos que sólo pueden ser egoístas por perseguir la liberación de energía vinculada a objetos propios identificados desde la infancia, independientes por ello de cualquier aparente respeto a ningún “otro” al que aparentemente se puedan dirigir).

Sorprendentemente, ese “principio del placer” que compite con el “principio de realidad” ya desde los primeros escritos de Freud para servir como explicación universal de todo comportamiento, va a ser cuestionado como demasiado simplista no por oposición a un posible “principio de altruismo” o “principio de generosidad” o “de reconocimiento de que hay valores más elevados que el placer y por tanto puede estar dispuesto a renunciar a él”. Para Freud la primacía de la simpatía que Hume asignaba en su esquema psicológico a la hora de explicar nuestras emociones de orgullo y vergüenza, y de elaborar sobre ella su guía explicativa del comportamiento a lo largo de líneas similarmente egoístas es una ficción enteramente innecesaria. El *vienés* va a plantear la necesidad de un principio adicional para completar su esquematización de los impulsos humanos, pero la adición que considera necesaria va a ser el “principio de muerte” (*todestrieb*), tal como se describe en su *Más allá del Principio del Placer* (*Jenseits Des Lustprinzips*) de 1920. En esta obra, de nuevo de gran brevedad, el *vienés* plantea cómo al lado del principio que nos empuja a reproducirnos existe en lo más profundo de la psique un principio alternativo que nos lleva a volver al estado inorgánico original a través de la repetición de los comportamientos (repetición cuyo origen identifica como el impulso irracional de devolver el mundo a un estado previo a nuestra propia existencia), y cómo estos dos principios compiten en el fondo de nuestra psique y es la predominancia de uno o del otro la que explica el curso de acción que tomemos en cada momento. Vale la pena citar directamente las palabras de Freud para justificar la necesidad de un segundo principio:

Debe señalarse, de todas formas, que hablando estrictamente es incorrecto hablar de la dominancia del principio del placer en el curso de los procesos mentales. Si existiese tal dominancia la inmensa mayoría de nuestros procesos mentales tendrían que estar

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

acompañados de placer o llevarnos a sentir placer, mientras que la experiencia universal contradice completamente cualquier conclusión como esa. Lo más que puede decirse, por ello, es que existe en la mente una fuerte *tendencia* hacia el principio del placer, pero que esa tendencia es opuesta por ciertas otras fuerzas o circunstancias, de forma que el resultado final no siempre puede estar en armonía con la tendencia al placer.³²⁷

Es a través del estudio de las "neurosis traumáticas" (de las que la Gran Guerra le proporcionó tantos casos, que fue en general incapaz de tratar, lo que no le impidió hacer referencias posteriores a la validación adicional que supuso para su doctrina el inexistente éxito en dichos tratamientos³²⁸) y del juego infantil (el ejemplo que da, conocido como el *da-fort*, resultado de la observación directa de uno de sus nietos, nos parece una vez más una extrapolación enteramente ilegítima de un caso que malinterpretó trágicamente) como llega a identificar esas tendencias opuestas, tendencias que adscribe a toda la vida orgánica hasta el punto de exclamar que "el objetivo de toda la vida es la muerte". Agrupa este conjunto de impulsos bajo la etiqueta de "instintos del ego", opuestos en su tendencia hacia la muerte a los impulsos sexuales que hasta el momento habían ocupado el lugar principal en toda su teoría de los instintos.

Los exégetas del vienés se han preocupado tradicionalmente en desechar la explicación última de la súbita importancia de los impulsos de muerte (que desde entonces se recogerán bajo el evocador nombre clásico de Thanatos, por oposición al de Eros bajo el que va a agrupar los impulsos sexuales que serán presentados bajo tintes cada vez más positivos, refiriéndose no sólo a la satisfacción de la necesidad de copular, sino a la más y más amplia intención de "crear agrupaciones más complejas", "favorecer la continuidad de la vida" y "preservar al organismo en su capacidad de disfrutar") por circunstancias de la vida personal de Freud, siendo la muerte de su hija Sophie en la gran epidemia de gripe que siguió a la guerra en todo el mundo el evento desencadenante de su súbito reconocimiento de la capacidad humana de destruir y dañar a sus semejantes como origen de la conducta al menos tan poderoso, y enteramente independiente, de la capacidad de amar (que recordemos, en la enunciación freudiana, era ya un impulso especialmente poco elevado, al reducirse al final al deseo de alcanzar una satisfacción sexual cuya forma se había fijado en las etapas iniciales de la infancia). Para ello aducen que los borradores de la obra estaban ya en un estado muy avanzado cuando se produjo la enteramente inesperada muerte de Sophie (viviendo por entonces en Berlín), aunque no haría falta apelar a tales borradores, pues en germen de la visión freudiana de los dos principios estaba ya en el *Proyecto de una Psicología para Neurólogos* al que hemos hecho referencia.

La siguiente expansión de la teoría de que deberemos preocuparnos, hasta darle la forma definitiva con que hoy se la asocia, se formula en la obra de 1923 *El Ego y el Id (Das Ich und das Es)*. En ella se formula la "segunda topología" de las instancias de la mente que ha alcanzado fama prácticamente universal, desarrollando las ideas sobre la represión y el contenido de lo reprimido que ya se apuntaban en las obras anteriores. La nueva topología, llamada a complementar a la anterior (que distinguía entre los sistemas perceptual, inconsciente y preconscious, y dejaba en un segundo plano, definido por lo que no era antes que por lo que contribuía al funcionamiento de la mente, al consciente) separa la mente en tres instancias: el

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

Yo (ego), que recibe directamente las percepciones y es la instancia consciente a la que tenemos acceso inmediato, asiento de la personalidad y de los deseos, preferencias, objetivos y reglas de conducta que reconocemos y con los que nos identificamos (y que en ocasiones identificará con el más expansivo término alemán de *selbst*, que podríamos traducir como “uno mismo”); el yo-ideal o superyó (superego) que impone las restricciones al comportamiento que considera socialmente sancionadas y representa por ello un principio de autoridad tradicionalmente asociado con la conciencia; y el ello (id) o fuente genuina de los impulsos y pasiones que explican en última instancia nuestro comportamiento, fijados en una edad muy temprana y completamente ajeno a convenciones y compromisos tanto con los otros como con principios superiores de moralidad, y por ello en general egoísta, inmaduro (ya que para él no pasa el tiempo, y sus deseos fijados en la infancia son por ello de duración infinita, capaces incluso de sobrevivir a su repetida satisfacción), perverso, asocial, conflictivo, megalómano y ególatra (al no reconocer límites a las capacidades propias ni otro principio de comportamiento que el propio placer). En todo caso, las tres instancias obedecen al principio del placer (el único principio que subyace a todos los actos mentales, aunque a veces se mencione el “principio de realidad” más como barrera u obstáculo que como explicación de funcionamiento) y están sujetas a los dos grandes impulsos que había identificado en la obra anterior (el sexual tendente a perpetuar la vida de la especie –no necesariamente la del individuo- y el de muerte tendente a devolver a éste a su estado inorgánico), si bien introduce en esta dicotomía una duda (causada por la posibilidad de conversión de uno en otro manifestada no sólo secuencialmente, sino incluso simultáneamente).

El mecanismo de formación del ego-ideal es la simultánea idealización y enfrentamiento con el padre por el amor de la madre (recordemos que para Freud el amor es siempre físico, el supuesto amor intelectual o peor aún, espiritual, es el resultado de una sublimación posterior, obliterando la venerable distinción griega entre *έρως* y *αγάπη*), que ya ha dramatizado en su primera obra publicada con el nombre de complejo de Edipo, al que sigue dando una posición cada vez más central en su esquema interpretativo (en esta ocasión el superego es el resultado de terminar de dominar el complejo en el proceso “normal” de maduración). Ya apuntamos la dificultad de explicar la universalidad de este complejo (dejando por el momento al margen la poca representatividad de la muestra de población accesible a la observación del vienés), y en la presente obra dedica a esa universalidad unas reflexiones que desarrollará en mayor extensión (y la misma falta de éxito) en sus obras más orientadas a la antropología (la primera de ella, *Tótem y Tabú*, había sido publicada pocos años antes). Analizando cómo es posible que el hombre primitivo adquiriese la capacidad de imponer límites y aceptar restricciones a su comportamiento (es decir, preguntándose por el origen “filogenético” del ego-ideal) debe reconocer:

En todo caso no es posible hablar de herencia directa en el ego. Es aquí donde la separación entre el individuo real y el concepto de la especie se vuelve evidente [...]

Las experiencias del ego parecen en principio perderse para la herencia; pero cuando se han repetido lo suficiente y con la suficiente fuerza en muchos individuos en sucesivas generaciones, se transforman a sí mismas, como si dijéramos, en experiencias del id, cuyas impresiones sí se conservan en la herencia. De esta manera, en el id, que sí puede heredarse, se almacenan residuos de innumerables egos; y

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

cuando el ego forma su super-ego a partir del id, es posible que sólo esté reviviendo las formas de previos egos y resucitándolas.³²⁹

Además del problema de cómo se “fija” en los caracteres heredables algo tan subjetivo y tan evanescente como una idea o una impresión (algo que evidentemente el vienés deja sin resolver), existe para su teoría una dificultad añadida, con la que hoy sigue enfrentándose toda psicología evolucionista: para entender cómo es posible formar una sociedad por una especie cuyo comportamiento se rige únicamente por los instintos el hombre necesita que al menos una parte de esos instintos sean ya prosociales (altruismo, capacidad de identificar los individuos que no reciprocán, que no devuelven los favores que se les hacen, etc.), pero ¿cómo pueden surgir esos instintos, si sólo son adaptativos en un entorno en que una sociedad, por elemental que sea, esté ya formada? Al menos requieren un grupo del tamaño suficiente para que la forma básica de altruismo (el altruismo recíproco, o si no recíproco si al menos dirigido preferente y diferencialmente a los individuos que comparten genes con el que se sacrifica por ellos) se vea recompensada, aunque desde la perspectiva freudiana basta con una familia nuclear para que los hermanos puedan unirse para derrotar al padre tiránico, pero luego tengan que vigilarse mutuamente en el cumplimiento de unas normas básicas. Lo veremos más detenidamente cuando tratemos en el siguiente apartado del ya mencionado *Tótem y Tabú*.

Por lo que podemos preguntarnos ahora es por el porqué de la necesidad de esta nueva topología, de separar en instancias separadas el ego y el ego-ideal, que el propio Freud reconoce que representa los impulsos más “elevados” de la moral, la sociabilidad y (los tres aspectos estaban originalmente amalgamados en la mente del hombre primitivo) la religión. Sospechamos que el doctor no era especialmente partidario de dichos impulsos, atendiendo a la descripción de su operación que nos regala poco más adelante:

Cuanto más controla un hombre su agresividad, más intensa se vuelve la inclinación de su ego-ideal a tratar agresivamente a su propio ego. Es como un desplazamiento, un volverse contra su propio ego. Incluso la moral normal y ordinaria tiene una cualidad “duramente restrictiva, cruelmente prohibitiva” (*hart Einschränkenden, grausam Verbietenden* en la inigualable dureza del alemán original). Es de esto, de hecho, de donde surge la concepción de un ser superior que administra sus castigos inexorablemente³³⁰

Pero antes de poder responder a la pregunta por la necesidad de esta nueva clasificación debemos señalar un problema con el modelo de múltiples instancias, que queda al descubierto en párrafos como éste, en que Freud asigna características que tradicionalmente se han adscrito a una personalidad completa a cada una de ellas. Parte del funcionamiento característico del superego es su “crueldad” (que nos dice previamente puede ser mayor que la del propio id, al que nada le importan los sentimientos de los demás, a los que no puede reconocer como personas siquiera), su excesiva rigidez, su capacidad de infligir un excesivo dolor al ego... Por ello, podemos preguntarnos legítimamente si la descomposición de la psique en instancias más sencillas es capaz de explicar realmente algo de la personalidad del individuo, cuando el comportamiento de cada una de las instancias exhibe de hecho características tan complejas como aquellas que pretende explicar, lo que se conoce en el área

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

de la filosofía de la mente como el “fantasma en la máquina” o el “problema del homúnculo”, que está lógicamente viciado de raíz, al apelar a una entidad tan compleja como la que desea explicar, y por ello dar lugar a una regresión infinita que en este caso tomaría la forma de la necesidad de postular un super-super-ego para poder entender la obduración del super-ego contra el resto de instancias de la psique (que a su vez nos podría obligar a postular un super-super-super ego y así indefinidamente)... Veremos cuando hablemos de la evolución de la psicología después de Freud que su clasificación de instancias fue de las primeras características en ser abandonada, prueba de la poca validez explicativa de las mismas fuera del círculo cada vez más cerrado de la práctica psiconalítica.

Lo que nos permite esta pequeña digresión es aclarar la utilidad para Freud de esta construcción. No es desde luego permitir una explicación más parsimoniosa (en el sentido anglosajón de origen occamista de necesitar del mínimo de entes) de las vicisitudes y peculiaridades de la psique humana. Entenderemos mejor el uso que el vienés pretende darle al recordar la obra que le precede (la ya varias veces mencionada *Tótem y Tabú*). En ella se ha tocado el que argumentaremos que constituye uno de los nudos gordianos del sistema psicoanalítico: la identificación de la religión y la moral como una neurosis colectiva (aunque el colectivo afectado por ella estuviese decreciendo de forma consistente en tiempos de su formulación). Sin embargo esa neurosis no puede, claramente, originarse en el id, que agrupa las tendencias más antisociales y potencialmente destructivas de la psique, y que no reconoce otra autoridad que la del principio del placer y la persecución de la propia satisfacción de forma intemporal. En la construcción original de Freud si no es parte del Id debería ser parte del ego, pero aquí es donde el vienés toma una decisión basada antes en sus simpatías y sus inclinaciones que en la interpretación más lógica de los datos de la experiencia: el ego es lo que hay de más auténtico en el individuo, verdadero asiento de la personalidad. No olvidemos que uno de los objetivos de la terapia es que “donde estaba el id pase a estar el ego” mediante la presentación ante la consciencia y la aceptación de los recuerdos y las impresiones reprimidas. Pero la profunda antipatía de Freud hacia la religión que, al agruparla con la moral, lleva a la sorprendente ironía de que uno de los caracteres más conservadores y burgueses que ha dado la civilización occidental, obsesionado como hemos visto por acumular símbolos materiales de status y establecer en cada ocasión que lo permitiera su superioridad sobre el resto de su familia (empezando por su padre) y sobre sus amigos y colegas, nos haya legado en sus escritos algunas de las invectivas contra dicha moral más virulentas que se han leído desde las diatribas del marqués de Sade, y comparables en su fuerza disolvente de las justificaciones tradicionales del comportamiento a las de Nietzsche, le impiden postular sin más que esa capacidad de actuar contra los instintos egoístas socialmente sancionada sea algo que la terapia deba también salvaguardar, de forma que se “inventa” una instancia separada que le permita pretender restablecer el ego sin necesidad de ese molesto adláter.

2.3.4 Sociedad y sanción religiosa en Freud

Nos debemos ocupar con mayor detalle de la actitud de Freud hacia la religión, por su influencia absolutamente clave en una de las dimensiones esenciales del nuevo tipo de razón que contribuye a configurar. Pero antes de empezar a desentrañar una actitud que desde muy joven, como hemos visto en el breve apunte biográfico con que abríamos este capítulo, fue de

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

abierto rechazo (y marcada incompreensión), volvamos nuestra atención al último intento del doctor de resolver el problema del nacimiento de una sociedad en una especie animal como la nuestra, dominada por los instintos y capaz de transmitir de una generación a otra sólo dichos instintos, que resultan siempre egoístas y o bien persiguen el propio placer, o buscan la propia destrucción y la de los semejantes... Podemos encontrar dicho intento desarrollado en su libro de 1930 *Das Unbehagen in Der Kultur* (traducido al español como *El Malestar de la Cultura*, aunque tal vez *El Malestar de la Civilización* sería más adecuado), dedicado principalmente a desarrollar las ideas avanzadas en los *Tres Ensayos* y en varios estudios monográficos y casos clínicos sobre la forma en que la moderna civilización (pero veremos que es una característica común a las civilizaciones de todas las épocas) debe necesariamente reprimir y coartar el desarrollo de la sexualidad de los individuos (ya que ésta es, como hemos visto hasta la saciedad, la única arena en que se manifiestan los instintos). La obra comienza dubitativamente a partir de una pesquisa sobre el posible origen del sentimiento “oceánico” reportado por su conocido, el dramaturgo y poeta Romain Rolland, a partir del cual éste justificaba su actitud religiosa. Debemos de nuevo apelar a la paciencia del lector, ya que no nos vamos a ocupar todavía de la actitud de Freud hacia la religión (y en todo caso en la presente obra no va más allá de repetir lo que ya ha enunciado en *El Futuro de una Ilusión*), que de nuevo descarta como una alucinación atávica e infantil, incomprendible para el que (ahora entendemos que con orgullo) se denominaba a sí mismo “un judío sin Dios” (*ein Gottlosen Juden*). Sin embargo, y en un raro alarde de lucidez que a muchos de sus sucesores se les escapa, se ve obligado a partir de ahí a reconocer que:

La cuestión del propósito de la vida se ha planteado innumerables veces; nunca ha recibido una respuesta satisfactoria, y tal vez no admita de una. [...] de nuevo, sólo la religión puede responder a la pregunta sobre el propósito de la vida. Uno difícilmente puede equivocarse al concluir que la idea de que la vida tenga un propósito se mantiene o cae con el sistema religioso³³¹

No especialmente original, pues ya Nietzsche había planteado las dificultades para la conciencia europea que se adivinaban tras la “muerte de Dios”, y denunciado cómo los herederos de cierta corriente de la ilustración habían pasado irreflexivamente sobre dichas dificultades. Todavía hoy, con la perspectiva de casi un siglo adicional desde que Freud escribiera estas líneas venimos observando que los intentos de los pensadores más resueltamente seculares para formular un sentido de la vida humana carente de trascendencia y de la posible sanción divina encuentran dificultades casi insuperables (en las que nos deberemos detener más adelante, cuando veamos la menguante influencia del vienés). Sin embargo ese reconocimiento (que prefigura el existencialismo, aunque éste beberá antes de las fuentes originales nietzscheanas que de Freud) de que no cabe preguntarse por el sentido de la vida en un mundo social “desencantado” no impide al doctor ofrecer su propia respuesta alternativa, que bajo una apariencia de menor ambición esconde uno de los más depurados enunciados de la razón desiderativa que tenemos ocasión de encontrar después de Bentham:

Nos volveremos pues a la menos ambiciosa pregunta de qué es lo que los hombres muestran, con su comportamiento, que es el propósito e intención de sus vidas. ¿Qué le piden a la vida y qué esperan conseguir de ella? La respuesta a esta pregunta apenas puede dudarse. Persiguen la felicidad. Quieren llegar a ser felices y mantenerse así.

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

Esta búsqueda tiene dos lados, un objetivo negativo y otro positivo. Persigue, por un lado, la ausencia de dolor e incomodidad, y por el otro la experiencia de sensaciones intensas de placer³³²

Esa sutil sustitución del “propósito” (con su connotación de universalidad) por la “intención” que cada individuo muestra (y sólo puede ser, por ello, enteramente subjetiva, o al menos que considera suficiente para sí mismo esa subjetividad, sin necesitar poder defenderla en un espacio de discurso común, de *lógos*) le permite decir inmediatamente que “como vemos, lo que decide el propósito de la vida es el cumplimiento del programa del principio del placer”. Desgraciadamente, como cualquier estudioso de la ética podía haberle dicho, desde tiempos de Epicuro esa persecución del placer plantea más problemas de los que resuelve, y su eficacia normativa se diluye por completo en cuanto comprendemos que ni en un determinado instante ni menos aún en una secuencia temporalmente continua hay cómo establecer una clasificación “lógica” (estable, transitiva y estrictamente ordenada –no reflexiva) de las diferentes alternativas que se nos ofrecen... por lo que al final el tan mentado principio al que una y otra vez se recurre como explicación universal del comportamiento termina por no explicar nada (una objeción que está en el origen de la imposibilidad de la psicología para constituirse en ciencia, al menos si entendemos como ciencia una disciplina con criterios de demarcación y un programa de refuerzo de su coherencia interna equiparables a los de la física). Las dos páginas siguientes muestran hasta qué punto Freud era consciente de la inanidad (tanto normativa como explicativa) del principio en cuestión, pues su “pesimismo antropológico” le obliga a reconocer que las experiencias que causan placer pierden intensidad con la repetición mientras que las dolorosas (de las que identifica tres fuentes: el propio cuerpo y sus achaques³³³, el mundo exterior que nos abrumba y es capaz de dirigir contra nosotros fuerzas muy superiores a nuestra capacidad de resistirlas, y la que encuentra más gravosa, nuestras relaciones con los demás) son capaces de mantener su aguijón y requieren de muchas más repeticiones para que dejemos de notarlo o se nos haga más soportable. Resulta de especial interés para nuestra investigación que uno de los caminos que identifica (si bien lo desarrolla en una nota al pie de página) como abierto para el común de los mortales para poder maximizar el placer y minimizar el dolor es el de sumergirse en el trabajo cotidiano, accesible a todos, tal como aconseja Voltaire al final del *Cándido* (los caminos que ha explorado previamente, desde la renuncia a todo deseo y toda alteración de la psique ejemplificada en las religiones orientales hasta la sublimación mediante el desplazamiento de los objetos del deseo, que requiere de cualidades que él mismo considera “muy infrecuentes”, le parecen impracticables para la mayoría de la población... sin que parezca darse cuenta de que el tipo de trabajo que pasa a describir incluso en su época fabril y de progreso económico –aunque la última depresión acompañada de desempleo masivo era todavía reciente, habiendo alcanzado su culmen en Austria alrededor de 1875- permite mantener ocupada apenas a una minoría de la población, de la que están excluidos los niños, los ancianos, los enfermos y sobre todo, las mujeres).

Una comprensión del hombre que apunta como único camino a la felicidad abierto a todos la persecución de intereses profesionales es especialmente adecuada para un sistema social que fía su supervivencia, en competencia con otras unidades sociales, a conseguir que cada individuo dedique la totalidad de sus energías a la producción de bienes. Sin embargo, tras considerar otras alternativas de orientación vital en busca de la ansiada felicidad (el amor

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

romántico, al que dedicará unas reflexiones adicionales más adelante, y la persecución de placeres contemplativos o estéticos), se ve obligado a reconocer que si bien no tenemos cómo dejar de perseguir la propia felicidad, no nos es dado en ningún caso el alcanzarla:

El programa de llegar a ser feliz, que el principio del placer nos impone, no puede ser satisfecho. Sin embargo no debemos -de hecho, no podemos- abandonar nuestros esfuerzos de aproximarnos a su satisfacción de una manera u otra. Pueden tomarse caminos muy diferentes en esa dirección, y podemos dar prioridad bien al aspecto positivo de ese objetivo, el de obtener placer, bien al aspecto negativo, el de evitar la incomodidad. Por ninguno de esos caminos podemos alcanzar todo lo que deseamos. La felicidad, en el reducido sentido en que la reconocemos como posible, es un problema de la economía de la libido del individuo³³⁴

Sin embargo no es la ética ni el cómo debemos obrar lo que preocupa a Freud en este momento (su vida nos da suficientes ejemplos de lo que consideraba una vida bien vivida “de puerta afuera”, no siempre consistentes con su propio comportamiento “de puertas adentro”), sino la interacción de ese principio del placer que busca la maximización de experiencias placenteras (o la minimización de experiencias incómodas) con las imposiciones de una sociedad que necesariamente debe limitar las experiencias que el individuo puede legítimamente perseguir, para permitir un mínimo de armonía en el grupo y evitar el conflicto. La concentración de su atención en este aspecto se debe a que de las dos vías para perseguir la felicidad que ha identificado, la positiva no ofrece ningún tipo de certeza (sería, como guía del comportamiento, inane), mientras que la negativa está en buena medida fuera de nuestro control: tanto los achaques de la edad derivados de nuestra condición mortal (tan agudamente sentidos por el vienés desde muy temprana edad) como la enormidad de la naturaleza y sus fuerzas comparadas con las nuestras son fuentes de sufrimiento ante las que no cabe más que resignarse. Sin embargo la tercera fuente de sufrimiento, los demás, debería ser susceptible de adaptarse a unas estructuras que limitasen y minimizasen su capacidad destructiva. Sin embargo su experiencia le indica que es precisamente esta tercera fuente de dolor la identificada como una de las principales causas de insatisfacción e incomodidad (y, más importante para su inteligibilidad, de enfermedad psicológica, pues no otra cosa es la neurosis universal que de ella se deriva), y que la mayoría de habitantes de las sociedades civilizadas achacan precisamente a la civilización en que habitan (y que resulta en última instancia la fuente de los medios que garantizan su existencia) sus males y desdichas, en lo que resulta una denuncia del *ennui* que los poetas simbolistas del siglo anterior ya habían expuesto al público³³⁵.

Para explicar esa interacción recurre a una construcción ya desarrollada en *Tótem y Tabú*, el parricidio original por parte de los hermanos oprimidos por el padre tiránico en una época lejana, y el subsecuente pacto para evitar la perpetuación de su opresión por el que se instaura la endogamia y se establece la prohibición del incesto. Pero antes de eso, de nuevo en una nota a pie de página, nos ofrece una “explicación” de uno de los primeros hitos en la constitución de la civilización, el dominio del fuego, aún más delirante, que supone a un anónimo Prometeo dominando el extendido impulso de apagar los fuegos presentes en la naturaleza orinando sobre ellos –apagamiento que interpreta como un acto de carácter homosexual por el que mediante el propio falo (hemos de suponer que para el buen doctor las

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

mujeres primitivas no orinaban, o no al menos sobre esas frecuentes y convenientes llamas) se somete el símbolo igualmente fálico de las llamas- para tomarla y llevarla consigo, de forma que “domina el fuego natural mediante la renuncia a satisfacer el fuego erótico de su deseo”, e inaugura el camino hacia la civilización mediante esa primera renuncia instintual... Una civilización que caracteriza por su creciente dominio de las fuerzas de la naturaleza (las mismas que pocas páginas antes había dicho que no tenían cómo controlarse y por ello que nos debíamos despreocupar de esa vía de disminuir el sufrimiento... pero el doctor nos tiene ya acostumbrados a decir una cosa y pocas páginas después enunciar sin el menor remordimiento otra contraria); por las características de limpieza, orden y atención a la belleza (una belleza que no se molesta en definir más allá de su falta de utilidad práctica³³⁶); y finalmente, en lo que considera su característica más definitiva, por su

estima e incentivo a las más elevadas actividades mentales del hombre –sus logros intelectuales, científicos y artísticos- y el papel dirigente que asigna a las ideas en la vida humana. Principales entre esas ideas figuran los sistemas religiosos, cuyas complicadas estructuras he procurado iluminar en otra parte. A continuación vienen las especulaciones de la filosofía, y finalmente lo que podríamos llamar los “ideales” del hombre³³⁷

Si bien a continuación nos dirá que más característico aún de la civilización es la peculiar relación del hombre con sus semejantes, pero que la diferencia de esta propiedad respecto del estado de naturaleza (o de salvajismo) es difícil de articular, más allá de que en la civilización el hombre es menos libre (confundiendo, en lo que va a ser el principal argumento del libro, la libertad negativa de poder hacer su inmediata voluntad sin cortapisas con la libertad positiva³³⁸ de disponer de diferentes oportunidades de desarrollo entre las que elegir la más afín a sus preferencias e inclinaciones, entre las que sólo la primera podría argumentarse que es limitada en sociedad, mientras que la segunda es precisamente posibilitada por un mundo social más sofisticado y rico en alternativas). Comoquiera que sea, una vez fundada la sociedad mediante el pacto de no agresión entre los hermanos que han asesinado al padre tiránico que les impedía disfrutar de las mujeres del clan (lo que les obliga a buscar su satisfacción sexual fuera del mismo, obligación que toma la forma temprana del tabú generalizado contra el incesto) es necesario mantenerla, y ese mantenimiento plantea un problema no menor que el de su fundación. En una interesante disquisición el vienes nos vuelve a recordar (por si sus escritos anteriores no hubieran sido suficiente) que lo que venimos llamando amor en sus múltiples acepciones, sea el sentimiento particular de un hombre por su compañera, sea el que ésta siente por sus hijos, sea el de un santo por el conjunto de la humanidad, tiene siempre un origen común, y es la persecución de la satisfacción de un deseo (de carácter erótico, como no podía ser de otra manera), satisfacción que se debe traducir en la liberación de la energía mental que se ha ido acumulando asociada a su objeto, y cuya descarga está ejemplificada en el acto sexual. Ésta descarga es el paradigma y objeto último de toda satisfacción, y el motivo de que su persecución no sea el objetivo único y último de la vida de la mayoría es que nos hace vulnerables a grandes sufrimientos cuando no lo conseguimos. Por ello las personas inhiben este objetivo, distribuyéndolo entre múltiples personas (no queda claro por qué dicha distribución permite que la energía que acumula en la psique se descargue sin necesidad de consumir el acto que el deseo persigue, pero podemos entender el sentido

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

general de la argumentación de Freud: el amor a la humanidad es una forma degradada, “que ha inhibido su objetivo”, del amor sexual). En sus propias palabras:

El amor a partir del cual se fundó la familia continúa operando en la civilización tanto en su forma original, en la que no renuncia a su satisfacción sexual, como en su forma modificada, como afección que ha inhibido su objetivo. En cada forma continúa cumpliendo su función de vincular un número considerable de personas, y lo hace de un modo más intenso del que conseguiría el interés de un trabajo en común. La forma descuidada en que el lenguaje utiliza la palabra “amor” tiene una justificación genética. La gente califica con el término “amor” a la relación entre un hombre y una mujer cuyas necesidades genitales les han llevado a fundar una familia; pero también califican con ese término los sentimientos positivos entre padres e hijos, y entre los hermanos y hermanas de una familia, aunque *nosotros* estamos obligados a describirlo como “amor de objetivo inhibido” o “afecto”. Ese amor con su objetivo inhibido fue de hecho originalmente un amor plenamente sensual, y todavía lo es en el inconsciente del hombre³³⁹

Ese “afecto” permite crear grupos extendidos, y aunque no resulte tan satisfactorio como la emoción que lo origina, tiene algunas ventajas sobre ella, como la de no exigir la exclusividad de la persona o personas a las que se dirige. Podríamos de nuevo preguntarnos hasta qué punto “explica” algo una explicación que reduce todo evento psíquico a las diferentes manifestaciones de ese principio eterno, omnipresente y proteico, tan proteico que admite de un desarrollo tan diferenciado como para parecernos fenomenológicamente incompatible. Puesto que efectivamente, ¿en qué podemos decir que se parece el deseo que un hombre puede sentir por su pareja (sea del sexo que sea) cuando desea tener relaciones de carácter sexual con ella al afecto que siente por la misma en otros momentos, y en qué se parece éste al que puede sentir por sus hijos? ¿y en qué se parece cualquiera de ellos, que se recrea en la unicidad e intransferibilidad de su objeto a la vaga sensación de comprensión y empatía que siente por sus semejantes a los que no conoce en persona y en cuyas diferencias no encuentra interés? (vimos que para Freud este último se debe a la aplicación de un mecanismo de protección ya que el amor, entendido como deseo, nos hace vulnerables, y el inhibir su objeto y extenderlo a cualquiera es una forma de protegernos de esa vulnerabilidad) ¿en qué sentido es clarificador o profundiza nuestro conocimiento de los resortes de la mente, de las ocultas fuentes del comportamiento, apelar a ese supuesto principio común cuando los actos que de él se derivan, tanto en su percepción por los demás como en la forma de presentarse a nuestra propia conciencia son tan diferentes, opuestos incluso? Sabemos que tanto Adler como Jung, discípulos tempranos, acabaron abandonando el paradigma psicoanalítico precisamente por su negativa a aceptar este principio fundamental de la unicidad de la libido como explicación de todos los impulsos, como fuente exclusiva de la energía psíquica y paradigma universal de la fijación de la psique a todo objeto externo (o interno, como vimos en el caso del narcisismo), a pesar de que también apuntamos al hablar de dichas rupturas como en el fondo de las mismas identificamos la ansiedad del fundador ante toda personalidad independiente y no suficientemente pronta a reconocer su superioridad y preeminencia (una característica de los inicios del movimiento psicoanalítico que nos hizo aplicar de forma fructífera al mismo la definición Weberiana de secta).

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

Desde los años 60 del pasado siglo se ha producido una verdadera explosión de la consideración filosófica de las emociones, de la que nos ocuparemos en detalle más adelante. En este punto de nuestra argumentación resulta interesante, a modo de contraste, comparar apenas la pobreza de la concepción freudiana con la profundidad de una de las filósofos que con más sensibilidad han tratado el asunto, Martha Nussbaum, para la que una emoción es la valoración de una situación que nos importa, necesariamente acompañada de la respuesta fisiológica a dicha valoración (aunque sin caer en la falacia Jamesiana de que esa respuesta agote la emoción y se todo en lo que ésta consiste), por la relevancia de esa concepción para la filosofía de la mente (por qué las máquinas no pueden pensar, ya que no sabemos aún cómo hacer que les importe nada). En la visión de Freud, cuya obsesión por el inconsciente (que creía haber descubierto, aunque como vimos no es así) le cegó a la relevancia precisamente de lo que sentimos, no podemos dejar de notar la conspicua ausencia de las valoraciones, de la “intensionalidad” a la que hacía referencia su maestro Brentano, sin las que no se puede avanzar mucho en el conocimiento de la realidad mental.

En todo caso, antes que regodearnos en las limitaciones de la descripción que Freud realiza de algunas de las emociones³⁴⁰ que consideramos más fundamentales para explicarnos no sólo nuestro comportamiento, sino el fundamento último de nuestra naturaleza, debemos volver al argumento principal de nuestra investigación, preguntándonos por qué la sociedad de su tiempo admite, e incluso ensalza esta descripción alicorta hasta el punto de constituir antes una caricatura que una herramienta conceptual clarificadora. Sin embargo, antes de detenernos en la posible explicación de la respuesta social deberemos explicar el atractivo para el propio autor. Además de por la continua proyección de sus circunstancias personales en su obra, a las que una y otra vez da visos de una universalidad que seguimos encontrando injustificada, en este caso podemos identificar el servicio a un interés principal que se viene manifestando desde el *Traumdeutung* (y que vimos se expresa de forma aún más transparente en *De los sueños*). En lo personal, confundir todos los afectos familiares como manifestaciones más o menos inhibidas de un impulso originalmente erótico no puede parecer más conveniente para quien ha tenido un affaire bastante convencional con su cuñada (Minna Bernays, hermana de su esposa), que sólo ha salido a la luz en fechas recientes con la publicación de cartas³⁴¹ hasta entonces ocultas por sus celosos albaceas, y cuyo ocultamiento testifica mejor que cualquier otro indicio la culpabilidad que los protagonistas sentían. Sin embargo no es la posibilidad de auto exculpación la que justifica el hilo argumental de *El Malestar de la Cultura*, o no solamente. En el momento de su publicación Freud ha cumplido ya los 73 años, y para quien se viene sintiendo viejo y débil desde los cuarenta tiene más importancia asegurar la continuidad y solidez de su legado que cualquier prebenda o reconocimiento personal. Para garantizar esa continuidad de su doctrina nada hay más conveniente que garantizar un suministro suficiente de pacientes a los que curar, y es con esta obra, precisamente, con la que se termina de desmoronar la pretendida frontera entre patología y condición humana. Si la sociedad es la causante última de la neurosis, y el pertenecer a una sociedad es una característica inalienable del ser humano, podemos concluir que neurosis y humanidad son inseparables. Mientras haya humanos habrá neuróticos, y la práctica psicoanalítica, especialmente indicada como está para el tratamiento de dicha afección (un tratamiento que no necesita ni terminar de eliminar los síntomas, “curar” en el sentido tradicional del término, sino sólo conseguir que éstos se vuelvan subjetivamente

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

tolerables para el paciente, aunque ello suponga una vida de vinculación –remunerada, por supuesto, ya que la remuneración es imprescindible para el correcto funcionamiento del sistema, invistiendo al analista de la autoridad requerida para que pueda funcionar el mecanismo de transferencia) tendrá no sólo asegurado el futuro, sino que podrá disfrutar de un presente cargado de recompensas. Y su fundador, cuyo deseo más profundo, como argumentamos, era antes la obtención de ese reconocimiento (el estatus de “macho alfa”, más admirado de lo que su progenitor nunca fue, más admirado que ninguno de sus colegas) que la del placer sexual (con su esposa, o su cuñada) tendría un lugar asegurado en la historia como el nuevo Prometeo, que dio a los hombres el fuego de la capacidad de comprender el origen último de sus deseos, uniendo a dicha figura mítica de la tradición griega las cualidades del José Bíblico, que obtuvo fortuna en una sociedad hostil precisamente mediante su capacidad para interpretar los sueños de sus dirigentes.

Por supuesto, no planteamos que este tren de pensamiento pasase en ningún momento por la mente *consciente* del vienés, pero resulta difícil no encontrar plausible que estas consideraciones no estuvieran presentes en su *inconsciente*, y a través del mismo influyesen en su producción literaria (de forma similar a como él mismo analizó la de tantos otros artistas).

¿Qué hay del resto de la sociedad? ¿Cómo explicar la aceptación generalizada de unas teorías en las que el altruismo es esencialmente imposible, y para las que tanto el afecto como el amor se explican en última instancia por el intento de satisfacción del instinto sexual? ¿Unas teorías que condenan a la práctica totalidad de la población a la condición de enfermos necesitados de visitas semanales a su psicoanalista para poder organizar el tumulto de sus pasiones, de sus deseos inconfesables y de su sentimiento de culpa en medio de una sociedad hostil? Dedicaremos la parte III del presente trabajo a detallar con mayor precisión la interacción entre la obra de los pensadores de los que nos estamos ocupando y el resto del grupo humano en que se imbrican, pero podemos adelantar que en las primeras décadas del siglo XX, precisamente cuando se publica *El malestar de la cultura* el mundo occidental está completando lo que Polanyi denominó *La gran transformación*³⁴², que culmina el proyecto liberal iniciado con la Revolución Industrial de organizar toda la vida de la sociedad mediante el mecanismo del libre mercado, del que se esperaba fuese capaz de auto regularse. Una condición para que dicha regulación global tuviese éxito era el someter a las leyes de oferta y demanda sin restricciones los mercados de tierra, trabajo y capital (creando una esfera económica enteramente al margen de la política, esto es, de la voluntad de los seres humanos que se supone participan libremente en ese mercado, en su calidad de individuos, no de miembros de grupo alguno). Pero ese sometimiento requiere a su vez eliminar las regulaciones históricamente dominantes tanto de la producción como de la distribución de bienes en las sociedades tradicionales, regulaciones basadas en la reciprocidad y el altruismo.

Por ello, el mundo de entreguerras se vuelca en un último intento desesperado de establecer ese “mercado total” en el que el *homo sapiens* producto de su historia y sus tradiciones se ve sustituido por el *homo oeconomicus* que calcula los costes y beneficios de cada transacción en que se ve envuelto, e intenta en cada una de ellas maximizar su “utilidad”. Si para Hume ese hombre económico (ese individuo que habían empezado a configurar Hobbes y Locke) podía todavía moverse por la “simpatía” que sentía por sus semejantes, que le permitía colocarse

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

imaginativamente en su lugar y compartir sus emociones, para Freud esa trasposición imaginativa (igual que todo el esquema explicativo del funcionamiento de la mente del escocés) es una ilusión, una fantasía absurda. Los humanos nos moveríamos en verdad sólo para satisfacer nuestros instintos, de los que sólo hay dos, el sexo y la agresión, y para los que los demás son sólo herramienta u obstáculo. No es casualidad que en esos años los máximos exponentes de la teoría del libre mercado exclusivamente en lo económico (pero precisamente la separación de lo económico como un escenario independiente en que podían aplicar reglas de pura “racionalidad” al margen de la voluntad de los ciudadanos o de sus representantes es una de las más perniciosas fantasías de esta escuela) sean compatriotas de Freud: Friedrich Hayek y Ludwig Von Mises. Producto todos ellos de un sistema que necesitaba llevar a sus últimas consecuencias el proyecto, en última instancia profundamente revolucionario, de organización total de la sociedad según criterios económicos. Y para justificar ese proyecto nada mejor que una imagen del hombre como autómatas solipsista, cuyos impulsos considerados tradicionalmente como más desinteresados (por ejemplo, el amor de los padres por los hijos) no son más que el subterfugio que oculta su necesidad biológica de disfrutar apareándose.

En un mundo desencantado, en que la sanción última (a.k.a religión) casi ha completado su proceso de deslegitimación, la única guía posible para el comportamiento pasa a ser la “naturaleza humana”. Pero de la variedad de formas empíricamente observables de esa naturaleza se deriva un relativismo que erosiona desde dentro la validez absoluta de esa guía. La salida de Freud es utilizar una categoría que todavía guardaba connotaciones sacras/numinosas: la enfermedad (interesante que para Freud el enfermo es “culpable” de su enfermedad en un sentido muy veterotestamentario del término). Quien no se pliega al comportamiento socialmente sancionado como válido está enfermo (pero el enfermo debe poder curarse, si bien en la terapia el concepto de lo que sea estar sano se va volviendo más y más impreciso), y en la práctica se puede decir que todo el mundo lo está. Es necesario por ello postular la (económicamente muy conveniente para los analistas) universalidad del mecanismo de represión, y universalidad por ello de la neurosis.

Vemos por ello que el vienes ha pasado de la solución a la disolución del problema: de la aculturación como condición a la denuncia de la misma como impedimento del desarrollo personal. Brinda con ello un servicio adicional a la sociedad burocratizada en la que el delirio nacionalista va a conseguir niveles de movilización tan imprescindibles como en última instancia catastróficos: en un mundo en que el precio de la supervivencia es la neurosis, la aceptación acrítica de señas identitarias resulta justificada como único alivio (y aún así es un compromiso con las presiones instintuales primarias) de las tensiones a que se ve sometido el individuo. Pero esas señas sólo pueden ser definidas en oposición a la figura del “otro” para permitir la sublimación de los impulsos destructivos que causan una agresividad latente en los grupos que los empuja a un enfrentamiento inevitable entre ellos (más destructivo cada vez debido a los avances técnicos posibilitados por el método científico). Las consecuencias finales de ese enfrentamiento son bien conocidas, y la preparación para el mismo resulta al final la mejor explicación de la aceptación por parte del grupo de la única antropología (comprensión del hombre) que le permite explicarse en esas circunstancias.

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

La obra cuyo contenido acabamos de repasar constituye la última contribución relevante de Freud a la razón dominante. Con posterioridad a *El malestar de la cultura* todavía publicaría, además de varios breves ensayos, entre ellos el ya mencionado *Análisis terminable e interminable*, y un nuevo recopilatorio de conferencias de introducción al psicoanálisis que complementa las dictadas durante los primeros años de la Primera Guerra Mundial (y editadas en 1916), el que sería su último libro, *Moisés y el Monoteísmo (Der Mann Moses und die monotheistische Religion)*. En él retoma una vez más su propuesta del asesinato del padre primigenio en el origen de la organización social planteado en *Tótem y Tabú*, para situarlo históricamente en la figura del Moisés bíblico, en el que distingue no uno, sino dos profetas, uno primero de origen egipcio y carácter más problemático (para encajar mejor con el paradigma de tirano que no permite la maduración emocional de sus seguidores y que termina siendo asesinado por éstos) y un segundo que lidera un compromiso en el oasis de Madián por el que el Dios original traído de Egipto (propuesto en su día por el faraón rebelde Akhenatón del que el primer Moisés sería un seguidor destacado) adquiere las características de un “demonio del volcán” (el Jahwé original) pero cuyas enseñanzas terminan siendo suplantadas por las del original, que reaparecen como los principios éticos por los que todavía hoy se rige la civilización occidental. Incluso los seguidores más acrícos³⁴³ del vienés reconocen que los argumentos de la obra apenas se sostienen, y prefieren achacar su endeblez teórica a la interferencia con las capacidades mentales del doctor de las cada vez más elevadas dosis de morfina que debían administrarle para paliar el creciente dolor del cáncer que, originado en un tumor de su paladar, está en esos años ya ampliamente metastasizado. Sea como fuere, la influencia de esta última obra es mínima, pues poco añade a la crítica a la religión presentada en *El futuro de una ilusión* y la propia *Tótem y Tabú* (que es a su vez igualmente criticada por su limitada base teórica como un ejercicio de “antropología de salón” que cubre un territorio muy similar a *Las formas elementales de la vida religiosa* de Durkheim, pero llegando a unas conclusiones mucho más fantasiosas, peor argumentadas y por ello escasamente plausibles).

Podemos a estas alturas establecer una analogía con la obra de Hume: si ésta nos ofrece un testimonio inmejorable de los problemas del emotivismo, y cómo llevado a su extremo lógico debe desembocar en un relativismo que necesariamente erosiona el consenso social sobre cómo vivir (y esa erosión permite precisamente que termine predominando el plan de vida consistente en la ausencia de todo plan, articulado alrededor de la acumulación de bienes materiales para un disfrute exclusivo y excluyente, sea mediante el trabajo asalariado sea mediante la movilización de una riqueza que pasa a convertirse por ello en *capital* en el sentido marxista) la visión del hombre y de la formación de la sociedad que nos propone Freud constituye a su vez un testimonio de los problemas de la supuesta superación de la metafísica iniciada en la Ilustración (que no puede ser sino una metafísica materialista), que llevada a su extremo igualmente lógico debe excluir toda posible sanción religiosa de la conducta, y por extensión a toda sanción colectiva. Ausente esa posibilidad de acuerdo en el grupo sobre la fundamentación de las reglas últimas de conducta el individuo no tiene más remedio que percibir la *anomia* expuesta por Weber, cuya única posible salida es, en la línea apuntada por Freud, la inmersión en el proceso productivo con exclusión de cualquier posible interés alternativo. La posibilidad de ese estándar común que la obra de Hume vuelve problemática pero no descarta (y que por ello deja una vía abierta a la superación del relativismo a través de un estándar de conducta socialmente aceptado, de forma similar a como hay un estándar para

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

la elaboración y disfrute de obras de arte) queda totalmente cerrada con la obra del vienés: ése estándar colectivo será siempre una construcción tiránica (“cruelmente restrictiva”) y el precio a pagar por someterse a ella es al cabo la neurosis y una patología más intensa cuanto más exitosa haya sido su interiorización.

Para terminar de caracterizar la posición de Freud respecto de la religión, no podemos dejar de notar que desde un punto de vista utilitario tiene poco que reprocharle, pues en su pensamiento la práctica religiosa no es más que una manifestación de las imposiciones imprescindibles de la sociedad al individuo para no verse destruida por sus pulsiones egoístas (y por lo tanto poco le importa que la religión sea *falsa*, ya que dicha falsedad no impide que sea a pesar de todo *necesaria*): la religión no es más que la forma que ha tomado históricamente la sanción moral, y tanto da que sea una neurosis colectiva tendente a desaparecer si aquello que la sustituya va a tener la misma influencia a la hora de imposibilitar el desarrollo feliz y espontáneo de los individuos.

2.4. Después de Freud: ascensión y caída de la teoría psicoanalítica

En palabras de un destacado crítico cultural³⁴⁴, pocos ejemplos tan dramáticos podemos encontrar de cambio en la estimación de una teoría como el sufrido por el sistema de Freud. De la aceptación casi unánime de la mayoría de sus postulados (la sexualidad infantil, el complejo de Edipo, la represión, la transferencia, la neurosis, la cura o mejoría haciendo aflorar ante la consciencia lo que bulle en el inconsciente) con incuestionada validez académica a poco más que un ejemplo temprano de la charlatanería y oscuridad camuflada de un carácter pseudocientífico propias de una época afortunadamente superada. No muy distinto del sino del sistema escolástico durante el renacimiento y épocas posteriores, o de la filosofía política Marxista entre 1980 y el inicio del nuevo siglo.

Nos bastará citar dos botones de muestra de la opinión, entre los propios estudiosos y practicantes de la psicología, que merece la obra del vienés. Empezando por el profesor de la universidad de Berkeley John F. Kihlstrom:

Los últimos análisis históricos muestran que la forma en que Freud presentó sus casos clínicos está sistemáticamente distorsionada y sesgada por sus teorías de conflicto inconsciente y sexualidad infantil, y que malinterpretó y representó equivocadamente la evidencia científica a su disposición. Las teorías de Freud no eran simplemente un producto de su época: estaban mal enfocadas y eran erróneas ya en el momento de su publicación

Hay que aclarar que Kihlstrom es uno de los proponentes del “nuevo inconsciente” de contenido más social y liberado de los dramas asociados a la concepción freudiana, sin por ello renunciar a la idea de que haya una parte de la mente no accesible a nuestra observación directa que resulte fundamental para entender nuestras acciones visibles. Ello no le impide haber estudiado el origen del concepto³⁴⁵ previo a Freud; recurriendo de nuevo a sus palabras:

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

Una cosa es decir que los motivos inconscientes juegan un papel en el comportamiento. Otra bastante diferente es decir que cada pensamiento y acción es dirigido por impulsos sexuales y agresivos; que los niños y niñas albergan sentimientos eróticos hacia el progenitor del sexo opuesto; y que los niños jóvenes sienten hostilidad hacia sus padres, a los que consideran rivales por el afecto de sus madres. Esto es lo que Freud creía, y hasta donde sabemos, Freud estaba equivocado en todos y cada uno de estos aspectos.

Más tajante resulta la apreciación de Todd Dufresne (Crítico vocal del vienés y de su influencia):

Se puede argumentar que no hay otra figura notable en la historia que estuviera tan fantásticamente equivocada sobre casi todo lo importante que tenía que decir. Pero afortunadamente para él ha habido académicos –y todavía los hay- infinitamente creativos en sus esfuerzos de ocultar sus errores, aunque el público lego se muestra cada vez más confundido por el creciente caos en que ha derivado su teoría

Así, podemos entender que nuestro presente sea distintivamente no Freudiano, puede que incluso crecientemente anti-Freudiano si hemos de creer al crítico cultural Fredric Jameson, que en su libro *Postmodernismo* declara sin ambages:

En particular el fin de Freud y el fin del psicoanálisis aseguran la incapacidad de ningún sistema interpretativo o hermenéutico para domesticar esas yuxtaposiciones y convertirlas en significados utilizables³⁴⁶

Ello no quiere decir que la influencia del vienés se desvaneciese al poco de alcanzar su cénit, en las dos décadas siguientes a su fallecimiento, ni que algunos de los efectos de ese cénit no sean todavía observables en las características de la razón dominante. De cara a dilucidar el impacto de las ideas de Freud en nuestra cultura, y por ello de articular los elementos criticables de esta última, conviene identificar su influencia en tres corrientes aún plenamente vigentes: (A) la psicología positiva como manifestación del último intento de mantener en marcha sin problemas (como motor de movimiento perpetuo) un sistema de deseos eternamente crecientes (traducido en necesidades de consumo igualmente imposibles de saciar); (B) el estructuralismo como conclusión lógica de la imparable (una vez que se comienza a avanzar en esa dirección) degradación del sujeto, que no podía sino culminar, en un tropo clásico del movimiento, en su “muerte”; (C) el constructivismo/ relativismo en filosofía de la ciencia, culminación de la aplicación (internamente inconsistente) de los criterios de validez epistémica propios del análisis de las construcciones mentales a las disciplinas que se ocupan de los objetos extramentales (y que cuestionan la misma existencia, o al menos nuestra capacidad de obtener conocimiento distintivamente válido, de dichos objetos).

- (A) Si analizáramos la historia de la “moderna” psicología desde la perspectiva del movimiento psicoanalítico, distinguiríamos un largo periodo de oscurantismo y superstición que llega a su fin con los descubrimientos de Freud, tras los que se abre una edad dorada de avances ininterrumpidos que se traducen en un creciente bienestar de la humanidad (a pesar de la creciente fragmentación de la práctica en innumerables corrientes, cuyas diferencias se pueden distinguir de forma creciente

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

sólo por los iniciados, como por otra parte es razonable esperar de la evolución de una secta en el sentido Weberiano). Esta narrativa no tiene ya prácticamente ningún adherente en lo que podríamos denominar “corriente principal” de la psicología, identificable por ser la que se enseña en las universidades de los países económicamente más desarrollados (tanto occidentales como del resto del mundo), se publica en las revistas tanto especializadas como de medicina general de más prestigio y se refleja en la práctica de los profesionales “credencializados” (es decir, reconocidos por la ley con derecho a ejercer ese tipo de práctica) por los servicios de sanidad de esos mismos países. Para esa corriente principal el psicoanálisis fue una aberración temporal, con algunas aportaciones interesantes en las que, en palabras aplicadas inicialmente a la obra de Von Hartman ya mencionada “lo que era verdad no era nuevo, y lo que era nuevo no era verdad”. A mediados del S XX el principal ímpetu y el centro de atención de la psicología pasa a ser usurpado por la corriente conductista de Watson y (poco después) Skinner, que exilian el estudio del inconsciente (y del consciente) a las tinieblas exteriores por la imposibilidad de observarlo de forma fiable, denunciando toda preocupación por lo que ocurriese “dentro de la psique” como poco científica, ante la imposibilidad de verificación empírica y objetiva de dichos fenómenos. Algo de razón tenían, y detrás de su maximalismo en la denuncia de la pérdida de tiempo que suponía preocuparse de los eventos psíquicos tal como los reporta el paciente y los interpreta el analista late una impresión (creemos que acertada) de que mucho de lo que esos analistas apreciaban en sus pacientes, bajo el disfraz residuos tenazmente reprimidos sacados trabajosamente a la luz, era una pura invención conjunta, y que la dificultad no venía tanto de la pertinaz “resistencia” postulada por el fundador como del principio de realidad que se negaba a dar carta de naturaleza a construcciones crecientemente barrocas.

En todo caso también el conductismo vio extinguirse al final su momento de gloria, bajo el peso de unas expectativas que se mostraron imposibles de cumplir, tanto en lo referente a la verificabilidad de sus predicciones como a la eficacia terapéutica de sus propuestas. El comportamiento observable de los humanos resultó ser más difícil de descomponer en sus elementos atómicos que el de los perros y ratas de laboratorio a partir de los que se pretendía extrapolar, y el conjunto del programa conductista se terminó de abandonar ante la falta de resultados, de forma que hoy no es más que un capítulo más, igualmente cerrado, en la larga historia de una disciplina (la psicología) que sigue pretendiendo dar sentido al comportamiento humano a partir de unos elementos que no termina de saber cómo clasificar.

Si desde principios del S XX la psicología ha carecido de un principio unificador (en términos Kühnianos, de una “paradigma” universalmente aceptado por sus practicantes) que permitiese entender la dirección de sus esfuerzos y validar las diferentes alternativas programáticas, sí ha ido dotándose al menos de un conjunto de herramientas con las que desempeñar su tarea. Estas herramientas, herederas de su aspiración original a tener un lugar entre las ciencias experimentales, son el experimento controlado y la publicación en revistas de edición revisada por expertos del propio campo (*peer reviewed*). Desgraciadamente, a diferencia de las ciencias naturales “duras” (como la física o la química) en las que el resultado experimental

acorde con la teoría está claramente predeterminado (y por lo tanto es incontestable si éste ha tenido éxito o no al menos en falsear la teoría sujeta a verificación), y de las ciencias médicas en las que hay igualmente una variable controlada inmediatamente identificable como resultante (por su mayor o menor contribución a la salud de los participantes, como por ejemplo la tensión arterial, la velocidad de coagulación, o simplemente los años de supervivencia con posterioridad a la condición experimental artificialmente manipulada), en el caso de las ciencias sociales en general, y de la psicología en particular es frecuente que la magnitud que se desea medir y cuya evolución pueda discriminar entre el éxito y el fracaso de la teoría que el experimento desea validar esté ella misma sujeta a incertidumbres tan grandes como para no permitir la obtención de ningún tipo de conclusión.

En pocos campos dentro de la psicología se puede identificar este problema de forma tan evidente como en el que ha venido a conocerse como “psicología positiva”. A partir de unas premisas prometedoras (desplazar el esfuerzo de investigación de la disciplina desde su enfoque tradicional centrado en el estudio de las personalidades desajustadas –en una época adversa a toda normatividad en que lo desajustado se va volviendo más y más difícil de distinguir- hacia el estudio de cómo puedan desarrollarse las características y hábitos que permitan a la gente disfrutar más de sus vidas y ser más felices) y enmarcada de forma rotunda en esa “corriente principal” que hemos mencionado (el considerado como su iniciador, Marty Seligman, ha sido durante años presidente de la *Asociación de psicólogos Americanos*, seguramente el cuerpo profesional más influyente de la disciplina, responsable entre otras empresas de la publicación del *Manual Diagnóstico y Estadístico de Desórdenes Mentales, DSM*, la “biblia” de lo que la corriente principal de la psicología considera enfermedad, y por lo que las empresas aseguradoras están dispuestas a pagar tratamientos), las conclusiones a las que ha llegado son sin embargo llamativas por su inanidad. Concentrarse en hacer lo que a uno le gusta. Recrearse en las cosas positivas a nuestro alrededor. Cultivar relaciones antes que esforzarse en acumular bienes (o, en su defecto, gastar el dinero en experiencias antes que en productos cuya satisfacción sea más transitoria –no es cosa de oponerse a la mentalidad dominante planteando una vuelta a la simplicidad primigenia de las sociedades agrícolas y preindustriales). Reconocer las propias debilidades y carencias. Evitar aquellas actividades (y aquellos pensamientos, lo que de verdad pretenden al final es evitar los estados de ánimo) que nos causen ansiedad, desasosiego, displacer... en fin, una mezcla de clichés eternos y recomendaciones fáciles que constituyen el núcleo de un género tan americano como la literatura de auto-ayuda³⁴⁷.

Y es que sería difícil llegar a algo más profundo, más, en el sentido original del término, verdadero, a partir de premisas programáticas tan pobres. Aquí es donde podemos identificar de forma más clara la herencia de Freud, ya que para la psicología positiva, para la psicología en general (por más que haya renunciado nominalmente a los presupuestos psicoanalíticos) la felicidad es algo que se explica por sí mismo y no requiere de más elaboración. Basta con que el individuo reporte ser feliz para que tomemos su palabra por buena. Así, la herramienta principal del enfoque del que nos ocupamos es el “test de satisfacción con la vida”, a veces denominado “reporte auto-

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

hedónico”, en el que de forma más o menos directa se le termina preguntando al sujeto “¿cómo de feliz es usted?” y se da validez científica a su respuesta, consistente normalmente en seleccionar su grado de satisfacción vital en una escala de uno a cinco para facilitar las comparaciones entre personas diferentes y entre momentos diferentes de la vida de la misma persona. Desgraciadamente, es precisamente la invalidez de esa comparación la que vuelve toda la empresa irremediabilmente vacía, algo que ya adivinó John Stuart Mill al abandonar el sueño Benthamita de un cálculo felicífico universal postulando que “más valía ser Sócrates descontento que un cerdo feliz”. Pero la camisa de fuerza freudiana en que la disciplina psicológica ha admitido encajarse no deja mucho espacio para la profundidad. Si se renuncia a toda abertura a la posibilidad de una transcendencia, de una búsqueda de sentido más allá del individuo solipsista (sea el Ego, sea el Id), de un cuestionamiento de la realidad última que se rechaza como metafísica por no ser susceptible de medida (especialmente doloroso cuando viene de un campo que considera medidas válidas, objetivas, extrapolables a la totalidad de la especie humana sobre la que se considera que nos revelan algo las opiniones de grupos mínimos de alumnos de universidades anglosajonas, proferidas a cambio de unos pocos dólares...) es normal que sólo se llegue a un reconocimiento de ideas tradicionales y generalmente embebidas en tradiciones culturales cuya justificación principal se ha abandonado. Pero se trata de un reconocimiento pobre y que no aporta ni enriquece nada. Si uno sigue las “doce estrategias para ser feliz” de Lyubomirsky, o acepta la hipótesis de Jonathan Haydt, o las cinco sugerencias de Marty Seligman, o persigue un estado de flujo como aconseja Mihaly Csikszentmihalyi puede alcanzar momentáneamente estados de gran satisfacción hedónica, y seguramente realizará tests (como le aconseja incansablemente la primera de las autoras mencionadas) en los que reporte dichos estados y de los que saque la conclusión (un tanto circular) de que es más feliz, lo que no dejará de ser verdad siempre que aceptemos la definición de felicidad como lo que quiera que dichos tests midan y no nos preocupemos por su consistencia, profundidad o coherencia con otro tipo de proyectos. Sobre si su vida será más “valiosa”, o si la aceptación de esas estrategias inanes le resultará de alguna ayuda preferimos por el momento reservarnos nuestra opinión.

- (B) Que vivimos en una sociedad postmoderna, en la que los grandes discursos articuladores han perdido su legitimidad y por ello los individuos se retiran al ámbito de lo privado en la persecución egoísta de su propia satisfacción, desengañados de la posibilidad de cualquier acción colectiva³⁴⁸, es antes que una descripción acertada un lugar común. El desarrollo de nuestro argumento no requiere por ello que nos detengamos aún en él (en la Parte III dedicaremos más espacio a perseguir cómo ese estado de opinión colectiva se fue formando en Occidente, y luego en todo el mundo, y el papel de la amalgama de ideas catalizada por Freud en esa formación). Nos bastará en este punto dirigir la atención del lector a la contribución directa del austriaco al núcleo de sensibilidades características de alguna de las principales figuras de la justificación teórica de esa postmodernidad, entendida como crítica y deslegitimación de los discursos tradicionales. Esa contribución se produce en primer lugar a través de la obra de Jaques Lacan, que mezcla con una interpretación rigorista

de los escritos de Freud (el “retorno a Freud”, aún mediatizado por las adiciones de Melanie Klein, fue una de sus señas de identidad, si bien su ortodoxia freudiana no evitó su expulsión de la asociación internacional psicoanalítica, principalmente por un tema que hoy nos parece tan escolástico como su insistencia en la sesión de duración variable, en lugar de los 50 minutos establecidos por el fundador) con las ideas del lingüista suizo Ferdinand de Saussure para impulsar la primera oleada de lo que a mediados del siglo pasado se conoció como estructuralismo, y que dejó sentir su influencia en las áreas de la lingüística (Roman Jakobson), la antropología (Claude Lévi-Strauss), la crítica literaria (Roland Barthes) y por supuesto la filosofía (Michel Foucault y Jacques Derrida).

El elemento común en esa aplicación de las ideas de Saussure a los diferentes campos mencionados (y a más, los 60 fueron, hasta que los disturbios en las universidades en la mayoría de economías avanzadas ocasionaron el inicio de su lento declive, una década marcadamente estructuralista) era, por supuesto, la identificación de las diferentes prácticas propias de esas disciplinas con otras tantas sintaxis, o estructuras principalmente de discurso (en las que el significado de cada elemento se deriva de su relación con el resto, de la “estructura” en la que se orienta y sin la que no se puede entender). Como nos recordaba Ricoeur en el ensayo que ya mencionamos, el análisis de Freud puede entenderse (y de hecho se entiende mejor), antes que como un intento de reflejar la realidad de la mente, como una aproximación a sus reglas en cuanto entidad capaz de generar lenguajes³⁴⁹. Las ideas de Saussure y de Freud estaban llamadas a encontrarse, y su perspectiva del funcionamiento de las diferentes disciplinas en que los humanos se ocupaban, tanto para mejorar su dominio sobre la naturaleza como para “mejorar” su comprensión de la sociedad, y a través de éste, su dominio de sí mismos, se convertiría en la perspectiva dominante de las ciencias sociales.

En palabras del propio Lacan:

Que el inconsciente está estructurado como una función de lo simbólico, que el principio del placer obliga al hombre a buscar algo que es el retorno de un signo, que el elemento placentero es aquello que dirige al hombre en su comportamiento sin que él lo sepa [...] que aquello que uno busca y encuentra de nuevo es la traza más que la pista – uno debe apreciar la gran importancia de todo esto en el pensamiento de Freud si uno quiere comprender la función de la realidad³⁵⁰

Sin embargo, a continuación nos recuerda que aquello que el principio del placer nos obliga a buscar, la felicidad, tiene un sentido muy diferente en Freud del que tenía en Aristóteles. Si para éste dicha felicidad se deriva de forma no problemática de la propia naturaleza, de cómo está organizado el universo ordenado (*cósmos*) para que adecuándonos a ella podamos alcanzar ese “buen espíritu” que traduce de forma más fidedigna su *εὐδαιμονία*, para aquél la naturaleza es distintivamente ajena a nuestros intereses (para ello Lacan apela al mismo párrafo de *La Civilización y sus Descontentos* al que hicimos referencia previamente), por lo que debemos construir nuestros

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

propios criterios de felicidad sin esperar ningún tipo de guía de ese cosmos en el mejor de los casos indiferente. Sin embargo, desde que la naturaleza deja de poderse considerar una guía todo el programa racionalista de avanzar en una comprensión “objetiva” de la misma no puede sino ponerse en cuestión. Y efectivamente, en el mismo seminario del que hemos extraído la cita anterior Lacan se plantea la relación del sujeto con el exterior que ese principio de realidad parece imponerle, la relación con *das Ding* (*la cosa*) y concluye que esa relación es necesariamente inestable y problemática (el proceso primario sólo persigue una identidad con la percepción, identidad a la que resulta indiferente si dicha percepción se corresponde con un mundo exterior independiente o es enteramente alucinatoria). No es posible por ello seguir asumiendo acríticamente el programa originado en los pre-socráticos y exacerbado en la Ilustración europea, de profundizar nuestro conocimiento de las leyes universales de la naturaleza (lo que “no puede ser de otra manera”) buscando en ese conocimiento una guía sobre cómo debemos actuar.

Podemos encontrar un rechazo aún más explícito de esa premisa tradicional en el mismo seminario en que nos venimos fijando:

El paso dado por Freud a nivel del principio del placer es mostrarnos que no hay un Bien Soberano – que el Bien Soberano, que es *das Ding*, que es la madre, es también el objeto de incesto, es un bien prohibido, y no hay otro bien. Ése es el cimiento de la ley moral una vez que Freud la ha puesto boca abajo³⁵¹

Como innumerables autores han señalado³⁵², el resultado de cuestionar la legitimidad de todo discurso y de todo sistema de búsqueda de la verdad es que uno no puede evitar “cortarse la hierba debajo de los pies” y restar credibilidad a sus propios enunciados. Las eflorescencias de escepticismo generalizado y de cuestionamiento de la validez epistémica de todo el programa más o menos coherente de desarrollo de la razón occidental no son una novedad del S XX, (desde los sofistas que siguieron a la ilustración ateniense del S VI a los humanistas del S XIV, pasando por Hume y Bayle), sino casi una constante que acompaña a los momentos de cambio e incertidumbre en que la razón dominante se tambalea y deja de ser capaz de dar respuesta a las inquietudes de su época, por lo que no necesitamos detenernos más en el variado y complejo panorama del estructuralismo y su derivación en la postmodernidad. Sí nos parece conveniente llamar la atención del lector sobre el muy diferente recorrido que este aspecto de la influencia de Freud ha tenido en las ciencias sociales. En el apartado anterior expusimos cómo su reivindicación incansable (e insostenible, basada como estaba en un conocimiento muy parcial –derivado del paradigma biológico- de en lo que consisten las ciencias experimentales) del carácter científico de la psicología (pero de una psicología obstinadamente cerrada a reconocer la influencia de cualquier elemento físico y cerrilmente empeñada en dar cuenta en términos exclusivamente psicológicos a toda manifestación somática de éstos) ha derivado en que importantes corrientes dentro de ésta se aferren a una versión pueril del experimento que, como veremos en breve, debe verse continuamente sometida a revisión por lo endeble de sus conclusiones³⁵³.

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

En el resto de las “ciencias sociales” su influencia, aún más marcada, las iba a conducir por derroteros precisamente opuestos, al cuestionar todo el paradigma de progreso científico basado en la observación y la experimentación, y sometido voluntariamente al criterio de falsabilidad para decidir sobre su validez. En palabras de Derrida, otro representante de la corriente (aunque, como todos, evolucionaría más allá de sus presupuestos iniciales) “*il n’y a pas de hors- texte*”, “no hay nada fuera del texto” (aunque él mismo dedicaría su vida intelectual a “deconstruir” precisamente todo lo que había fuera, y que el texto podía revelar, en términos de etnocentrismo, patriarcado, preferencias por la orientación religiosa y sexual dominantes, etc. cuya identificación consideraba necesaria para su eventual superación). Es en reconocimiento de la contribución freudiana a esa deslegitimación universal de los discursos heredados, que se sigue inevitablemente del fracaso de su reivindicación del carácter científico y objetivo de su propia disciplina, por lo que Ricoeur, como ya hemos mencionado, lo incluyo junto con Marx y Nietzsche (en oposición a una “hermenéutica de la afirmación” que englobaría a casi toda la tradición occidental, convenientemente purgada de escépticos) entre los filósofos de la sospecha.

Además de Lacan y Derrida podemos apuntar la influencia de Freud en Gilles Deleuze, evidente en su obra escrita con Felix Guattari *El anti-Edipo* (con el evocador subtítulo, altamente indicativo de la muy peculiar reinterpretación de la tradición psiquiátrica que va a acometer en la obra, de “capitalismo y esquizofrenia”). El mismo Deleuze dedicaría un libro, *Empirismo y Subjetividad* a analizar el pensamiento de Hume, y como no podía ser de otra manera, su comprensión del escocés está teñida de un escepticismo agudizado por la corrosiva influencia del psicoanálisis. Esta influencia se expresa de forma especialmente clara en el capítulo sobre “Dios y el Mundo”, en que se comparan las dudas sobre el principio de causalidad (y la posible existencia del alma, ocurrencia de milagros o, paradigma de inferencia ilegítima, la existencia de un Dios autor del mundo y responsable por ello de su diseño) con la duración de nuestra propia consciencia (la existencia de un “yo” continuo) y la existencia de un mundo de objetos exteriores e independientes a nosotros, condición previa para todo intento de ciencia natural. El juicio de Deleuze sobre esta última posibilidad es categórico:

Es un delirio. Cuando la ficción se vuelve principio, la reflexión no deja de reflejar, solamente que ella no puede ya corregir. Ella se lanza entonces a compromisos delirantes³⁵⁴

Todo intento, pues, de determinar el funcionamiento de un mundo independiente del sujeto que lo contempla es un “compromiso delirante”. Nos ocuparemos con más detalle en el siguiente apartado de la forma en que la conclusión lógica de la comprensión de la realidad (y de los métodos para interrogar a la misma de forma sistemática que se venían conociendo como “método científico”) se ven contaminadas por la influencia psicoanalítica. Desde un punto de vista sociológico, vale la pena preguntarse por qué los dos países en que la influencia de Freud tras la 2ª Guerra Mundial ha sido más marcada han sido precisamente EEUU y Francia. Podríamos argumentar, en términos estrictamente freudianos, que eran los dos países que, a pesar de resultar victoriosos en la contienda, sentían una mayor necesidad (y tenían la

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

posibilidad que les estaba negada a los súbditos de regímenes totalitarios) de “matar” simbólicamente al padre, de renunciar a la herencia de la generación anterior y por ello son especialmente susceptibles a las ideologías que les permitan cuestionar la autoridad heredada en el marco de una sociedad rígida que no se puede cuestionar (Francia por la necesidad de transferir a esos padres la culpa de la derrota y la humillación en la 2ª Guerra Mundial, EEUU por la transición a inicios de siglo de una sociedad agraria a una urbana, según desarrolla Daniel Bell en su *The Cultural Contradictions of Capitalism*³⁵⁵)

- (C) Así pues, como vimos en el primer punto (A), la influencia de Freud puede rastrearse en el debilitamiento del rigor de la psicología, que en su vertiente más directamente heredera del psicoanálisis (a pesar de la mayoritaria denuncia de los presupuestos originales del mismo) ha tenido que conformarse con aspirar como mucho a ser una pálida imitación de las ciencias duras, condenada a la repetición de experimentos escasamente representativos, revisados por cábalas que lejos de compensar los posibles sesgos de sus miembros tienden a reforzarlos, e incapaz por ello de alumbrar teorías con capacidad de unificación de la disciplina, que languidece entre los resultados (químicos) de la psiquiatría y los avances basados en imágenes del funcionamiento del cerebro de la neurología. Puede rastrearse aún más claramente como se recoge en el punto (B), en la renuncia de una parte importante de las disciplinas humanísticas a todo intento de unificación del saber bajo un aparato crítico común. Finalmente, debemos ocuparnos ahora del influjo que los dos aspectos anteriores han tenido en la valoración por parte del conjunto de la sociedad de las disciplinas paradigmáticas de ese programa racionalista al que hacíamos referencia, y que tras adquirir una categoría y un prestigio incuestionables a partir de Newton pasarán a ser contemplados hermenéuticamente, como un conjunto de símbolos más a entenderse dentro de su propia red de significados, pero sin posibilidad de reclamar un estatus diferencial o superior para permitirnos la aproximación a una realidad última. Para entender esta tercera manifestación de la influencia Freudiana debemos en primer lugar recordar la creciente diferenciación en el mundo académico (tanto en la educación superior ofrecida en las universidades como en los primeros años de escolarización) entre las disciplinas humanísticas (en España, asignaturas “de letras”, en Alemania *Geisteswissenschaften*, en el ámbito anglosajón *humanities*) y las científico-técnicas (“ciencias”, *naturwissenschaften* y STEM, acrónimo de *Scientific, Technological, Engineering and Mathematical* respectivamente). Desde la segunda mitad del S XX se produce un creciente desequilibrio en la forma en que ambos campos son considerados por la sociedad, y especialmente en la forma en que son recompensados (en términos tanto de prestigio como de salario). Mientras que las disciplinas científicas en la imaginación colectiva acumulan progresos indiscutibles que se traducen en las maravillas tecnológicas que se muestran de forma continua a un público ansioso de consumirlas de forma creciente, las humanísticas siguen manteniendo las discusiones que consideran imprescindibles para la profundización de su conocimiento en términos muy similares a las que mantenían los griegos seis siglos antes de la era cristiana. Mientras que en las carreras del primer campo se enseñan teoremas y leyes a las que se atribuye una validez universal con independencia de

quien fuera su descubridor o quien las propusiese primero, en las del segundo cada teoría o propuesta debe acompañarse de la identidad de su proponente para poderla entender cabalmente, por ser un producto de las circunstancias históricas en las que surgió. La descripción canónica de este estado de cosas se la debemos a C. P. Snow en 1959³⁵⁶ (aunque muy centrada en la denuncia de lo que consideraba el excesivo énfasis del sistema educativo inglés en el estudio de los “clásicos” latinos y griegos, frente a los que contraponía las ventajas de los sistemas americano y alemán, una lectura atenta y desapasionada –la que harían los nacionales de ambos países sin ir más lejos- permitía identificar el mismo problema en todo occidente), pero la creciente especialización de los diferentes campos del saber derivada de la acumulación de conocimiento en cada uno de ellos nos hace pensar que desde el momento de su jeremiada no han cambiado mucho las cosas. Lo que nuestro análisis histórico nos permite afirmar es que el desconocimiento mutuo y la asimetría en el reconocimiento social entre las “dos culturas” no constituía un fenómeno nuevo de mediados del S XX: era ya firmemente constatable a comienzos de ese mismo siglo, como pudimos ver en el caso de Freud, que desdeña su interés original por la filosofía (interés al que haría referencia todavía de forma ocasional cumplidos los 40 años³⁵⁷) por considerar que su posición social estaría mejor asegurada si perseguía una ocupación más respetable (más “científica”). Sin embargo, el desinterés que hemos mantenido que sintió toda su vida por el bienestar de sus pacientes le hacen volver una y otra vez en sus escritos de madurez a cubrir áreas tradicionalmente identificadas como humanistas (desde la antropología a la sociología), áreas a las que pretenderá una y otra vez aplicar la metodología propia y singular que había desarrollado en sus años de práctica, y a la que se empeñará de forma tan machacona como gratuita en calificar de “científica” (o en apelar a su “base empírica”).

Poco después de la publicación del breve tratado de Snow la consideración de las ciencias experimentales en la razón dominante sufriría una alteración mucho más profunda con la aparición en 1962 de *La estructura de las revoluciones científicas*, de Thomas S. Kuhn. En dicho libro, el físico (y a partir de entonces historiador y filósofo de la ciencia) venía a cuestionar la concepción hasta entonces mayoritaria de la ciencia como acumulación de conocimiento objetivo, en la que la comprensión que se tiene de cada disciplina en un momento dado subsume toda la experiencia previa, y es de esperar que sea subsumida a su vez por formulaciones más generales y de validez mayor. En su visión, la ciencia opera de dos formas diferentes: durante la mayoría del tiempo se dedica a la confirmación y refinamiento de los paradigmas existentes, paradigmas que resultan válidos para explicar el conjunto de observaciones accesibles a un determinado estadio tecnológico de la sociedad. Sin embargo, según la tecnología avanza permite ir identificando anomalías que el paradigma imperante no puede explicar (desde las precesiones de los planetas en el esquema copernicano a la emisión del cuerpo oscuro para la termodinámica clásica) y que finalmente obligan a un cambio de paradigma (la enunciación de los nuevos paradigmas sería el segundo modo de funcionamiento de la empresa científica, un modo inhabitual y en general reservado a los genios en los que la intuición es más fuerte que el impulso de sistematizar y encajar las nuevas observaciones en el esquema conceptual existente). Aunque el libro

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

seguramente exagera la “inconmensurabilidad” entre diferentes paradigmas (por ejemplo, cualquier estudiante de físicas sabe reducir las ecuaciones de Newton a un caso especial de las que describen el movimiento en el sistema relativista de Einstein, es decir con independencia del sistema de coordenadas del observador, cuando la velocidad y la masa de los cuerpos involucrados son suficientemente pequeños, lo que hace que los resultados y las predicciones de los dos paradigmas sean perfectamente conmensurables), y el propio Kuhn era un firme creyente en la validez epistémica de los enunciados derivados del progreso científico³⁵⁸, la idea de que la ciencia (especialmente las tradicionalmente conocidas como “ciencias duras”, supuestamente más independientes del posible sesgo impuesto por las peculiaridades de sus descubridores o las circunstancias históricas en que se formularon) está sujeta a la hora de decidir de qué cuestiones se ocupa y qué soluciones es capaz de plantear a las mismas restricciones que cualquier otra disciplina humana sería recibida con alborozo por ciertas secciones de opinión (creemos que secciones que se sentían secularmente agraviadas por ese prestigio diferencial al que nos venimos refiriendo del que gozan los científicos), que dedicarían considerables esfuerzos a teorizar esas dependencias, desde el postulado (explícito en el caso de la escuela de Edimburgo) de la ilegitimidad de toda referencia a una realidad objetiva, o al posible privilegio a la hora de conocer el mundo que nos rodea de sus metodologías distintivas.

Para esta corriente, educada precisamente por los discípulos de Freud a que hicimos referencia en el apartado anterior, desde la biología (*Vida de laboratorio* de Bruno Latour) a la física de partículas (*Construyendo los quarks: una historia sociológica de la física de partículas* de Andrew Pickering) son construcciones sociales como el dinero, la democracia de partidos o el béisbol (por usar la expresión de Jesús Mosterín). En general estos autores no ahondan en las consecuencias de ese “constructivismo”, pero la consecuencia lógica inmediata es que no deben por ello ser consideradas formas privilegiadas de conocimiento, que la verdad que nos desvelan es tan contingente o tan sesgada como la opinión de un exégeta bíblico sobre la autoría de un determinado párrafo del antiguo testamento: más o menos valiosa en función de su plausibilidad y de la coherencia de los argumentos utilizados, pero en ningún caso reveladora de una realidad subyacente que, de existir, no tendríamos cómo conocer (volviendo así a dar por válidas las tesis de Gorgias sobre la naturaleza última de lo real, que “no existe, de existir no podría conocerse, y de conocerse no podría comunicarse”).

No pretendemos adentrarnos en un debate (el criterio de demarcación entre ciencia y opinión, o entre *episteme* y *doxa*) cuya última contribución válida llevó precisamente a condenar al psicoanálisis a las tinieblas de lo no falsable y por ello no científico, junto a la astrología y la homeopatía. Queremos sólo apuntar que sin la confusión metodológica (específicamente en los métodos de la psicología) y la deriva escéptica que la doctrina freudiana ha infundido en el conjunto de las “ciencias sociales” tendría poco sentido el cuestionamiento de ese “programa racionalista” articulado alrededor del método científico y caracterizado por realizar predicciones verificables empíricamente (predicciones que se van acumulando en un cuerpo de conocimiento aceptado por toda una comunidad de práctica). Se podría desestimar ese cuestionamiento apelando a la mayor libertad que proporciona un panorama

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

epistémico abierto en el que cada opinión pueda estar representada en términos de igualdad, y cada grupo pueda otorgar la misma validez a las interpretaciones de lo real que decida derivar de sus particulares circunstancias. Sin embargo la experiencia reciente nos muestra que la rebaja en la estima de la ciencia no se traduce en un incremento de la representación de las alternativas defendidas por grupos históricamente silenciados, sino en el aprovechamiento por el poder de los aspectos más irracionales de las ideologías dominantes (como atestiguan los ejemplos del rechazo a la teoría de la evolución o del consenso científico alrededor del calentamiento global antropogénico para que los representantes de los que más pueden beneficiarse de dicho rechazo puedan seguir ganando elecciones). Como no podía ser de otra manera, la influencia de quien mantuvo contra viento y marea que la explicación última de nuestro comportamiento era un núcleo inaccesible de deseos irracionales que nos empeñábamos en ocultarnos a nosotros mismos termina por traducirse en un rechazo de la racionalidad en su conjunto que puede ser aprovechado por los que ostentan un poder desproporcionado para mantener el *status quo*.

El lector avezado se habrá dado cuenta que que no nos hemos ocupado de la fusión de Freud y el Marxismo realizada principalmente por Althusser y recogida en la teoría crítica de la escuela de Frankfurt (especialmente por Herbert Marcuse en obras como *Eros y Civilización* o *El hombre unidimensional*). Como expresamos en la introducción, nuestra metodología de trabajo nos lleva, una vez hemos terminado con el análisis directo de la obra del pensador que nos interesa, a rastrear sus trazas en el pensamiento vivo de nuestros propios días. En el caso de Freud entendemos que dichas trazas le señalan como un contribuyente neto al pensamiento conservador (por el potencial de sus teorías para a) impulsar a los individuos a consumir más y b) justificar la represión estatal por la naturaleza indomable y antisocial que necesariamente tienen las pasiones). El intento de hacer de Freud un contribuyente al pensamiento progresista a través de su amalgama con la tradición marxista se explica por el estupor de ciertas corrientes de la izquierda ante la falta de toma de conciencia del proletariado tras la segunda guerra mundial³⁵⁹, y la constatación de que el estado en el bloque soviético, lejos de desaparecer como había pronosticado el fundador, se hipertrofiaba aún más que en el bloque capitalista. La explicación a la que Althusser y Marcuse recurrieron (que de nuevo se puede rastrear ya en Klein, y en discípulos directos del vienés como Grosz y especialmente Wilhelm Reich) era la de un problema (conflictos neuróticos no resueltos originados en la infancia, como no podía ser de otra forma) en la psique del individuo que le obligaba a buscar la figura de un padre a la que someterse (el *Führer*, el *Duce*, o el propio Stalin), saboteando su propia liberación y haciéndole presa fácil de ese tipo de líderes mesiánicos, que podían manipular su energía sexual reprimida (para la que la sociedad tradicional patriarcal no permitía encontrar una salida) para fines violentos. Para conseguir esa deseada liberación de la represión, por ello, la única solución es debilitar hasta su completa eliminación las restricciones impuestas por la sociedad (tanto capitalista como comunista), lo que en la práctica se acababa traduciendo en vidas de gran promiscuidad y apertura a formas de organización social alternativa (renacer de las comunas propugnadas por los socialistas utópicos anteriores a Marx) en las que la mayoría de la clase trabajadora no mostró el más mínimo interés³⁶⁰. Finalmente, consideramos que esas visiones alternativas que intentaron utilizarlo como un aliado de su proyecto emancipador y revolucionario terminaron de

Parte II: Del agente sin voluntad a la voluntad sin agente

desaparecer como contribuyentes significativas a la razón dominante. En el ya mencionado *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari³⁶¹ se utilizaron argumentos parecidos en la polémica con los psicoanalistas críticos con los movimientos de mayo del 68 (que precisamente Lacan no reconoció como alumnos suyos, a pesar de serlo).

Con esta visión, necesariamente sinóptica, hemos pretendido esbozar las áreas en que el pensamiento freudiano ha tenido una influencia más evidente en la configuración de esa razón dominante de la que nos venimos ocupando. Falta todavía exponer y concretar la ligazón entre los presupuestos epistemológicos que subyacen a esa razón (¿qué puedo conocer? ¿por qué aceptamos como conocimiento una descripción cuya correspondencia con la realidad observable requiere de un evidente contorsionismo, tanto en lo psicológico como en lo económico y sociológico?) y las características de la razón postindustrial que venimos analizando (impersonalismo, determinismo, emotivismo, relativismo). Es a detallar la naturaleza de dicha relación a la que volvemos nuestra atención en la Parte III.

PARTE III

Atando cabos: Emociones, determinismo y modelo de sociedad

PARTE III: Emociones, determinismo y modelo de sociedad

En las dos primeras partes de este tratado hemos recorrido el fragmento de la historia de las ideas que considerábamos relevante para entender ese concepto al que venimos haciendo referencia desde el principio: la razón dominante, una construcción social de bordes algo imprecisos pero cuyo núcleo creemos que es suficientemente estable y diferenciado como para considerarlo un sujeto de estudio fructífero para entender la racionalidad actual. Ese núcleo estable y diferenciado se puede distinguir de forma muy clara en los escritos de los principales pensadores de cada periodo histórico. Esta razón dominante constituye el acervo común al que recurren tanto las luminarias que exploran las nuevas formas de racionalidad necesarias para dar respuesta a los problemas que enfrentan las sociedades como consecuencia del desarrollo tecnológico como los políticos y dirigentes encargados de guiar a las masas por el panorama de posibilidades abiertos por la resolución (o replanteamiento, o incluso disolución) de esos problemas como finalmente los propios ciudadanos de a pie, que aceptan como legítimos ciertos arreglos sociales y rechazan como inválidas ciertas configuraciones (políticas, económicas, domésticas) en función de lo que desde niños se les haya educado en entender como una razón válida.

Al principio de cada una de las partes previas hemos presentado, con trazos necesariamente gruesos, una perspectiva del paisaje intelectual en que se han desarrollado esas ideas (organizando nuestra exposición alrededor de las ideas morales en el caso de Hume, y de la comprensión epistemológica en el de Freud por ser las áreas del pensamiento más aplicables para entender la contribución que nos interesaba resaltar de cada uno de ellos), y hemos dedicado un espacio mayor para analizar más detalladamente cómo a partir de ese paisaje cada uno de ellos ha contribuido a moldear con su pensamiento esa razón dominante.

Podemos ahora, con el conocimiento adquirido, describir mejor el contenido de esa razón (en su sentido más general, que incluye lo que entendemos como una razón válida para actuar en cada caso particular ante el que nos encontramos) en el momento histórico que nos ocupa, la manera en que la misma ha evolucionado y el tipo de sociedad que ha ayudado a alumbrar (y por el que se ha visto a su vez obligada a modificarse y seguir evolucionando), pero para poder realizar esa descripción tenemos en primer lugar que profundizar algo más en la forma que toma el intercambio de bienes en las sociedades cambiantes objeto de nuestro estudio. La razón de tener que ocuparnos de lo que tradicionalmente pertenece al ámbito de la historia económica es que veremos que el contenido de las justificaciones para obrar de una u otra manera resulta estar sorprendentemente vinculado con este aspecto particular de la organización social (es precisamente uno de los resultados más incuestionables de la filosofía marxista el haber dirigido todo análisis histórico irremediabilmente hacia la consideración de las relaciones de producción e intercambio, hasta el punto de que una historia, sea de los eventos políticos, sea de las manifestaciones artísticas, sea finalmente de las ideas originadas y difundidas en cada época, se consideraría incompleta e insuficientemente fundamentada si no tuviera en cuenta éste aspecto de la realidad social). Una vez que entendamos las principales dimensiones de la realidad económica de cada época podremos adentrarnos en el análisis de la razón dominante que resulta el objeto último de nuestro interés.

Para dar una estructura homogénea a nuestra descripción de la realidad económica en la que nacen y se intercambian las ideas que nos interesan nos fijaremos sistemáticamente en cinco dimensiones, cada una de las cuáles puede oscilar entre dos valores extremos y opuestos, y

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

que generalmente toman un valor intermedio entre ambos extremos, valor que se va desplazando a veces lentamente y a veces de forma acelerada, pero siempre de forma consistente (hasta el punto de que más adelante podremos mantener que precisamente la homogeneidad en la tendencia en la evolución de cada una de estas dimensiones es una de las características que permiten acotar cada periodo histórico que permite ser estudiado bajo este esquema conceptual) a lo largo de los dos principales periodos en que nos venimos fijando. Así, las cinco dimensiones que utilizaremos en nuestro análisis son:

- (DE 1) Grado de libertad del mercado, o nivel de elección individual que puede ejercer cada agente económico a la hora de decidir qué bienes intercambia, qué precio puede pedir por ellos, dónde los ofrece (o los adquiere), qué cantidad de alternativas encuentra disponibles (nivel de competencia), de cuánta información dispone a la hora de comparar dichas alternativas (y cómo de fiable y fácil de obtener es esa información) y a cuánta regulación se ve sometido dicho intercambio. Los valores extremos que puede tomar esta dimensión son la absoluta libertad (una construcción ideal que es posible que nunca se haya dado realmente en la historia, más allá de las bandas de cazadores recolectores que intercambien entre ellas el fruto de su trabajo – puesto que la evidencia antropológica parece indicar que dentro de las propias bandas el principio dominante de intercambio es más el comunismo primitivo de dar a cada cual según su necesidad y obtener de cada cual según su habilidad³⁶²) y la absoluta intervención del mercado por un poder central que determinase a qué se debe dedicar y qué puede obtener a cambio de esa dedicación cada individuo (racionamiento) con independencia de sus intereses y preferencias (una construcción igualmente ideal, a la que se han podido aproximar los regímenes comunistas y que a la larga se ha mostrado inviable a la escala de los estados nación modernos).
- (DE 2) Propiedad de los medios de producción, que se refleja en la libertad de los dueños de los mismos para decidir qué producir, qué tecnologías emplear para ello y qué nivel de inversión comprometer –cuánto de los beneficios presentes o futuros destinar al desarrollo y perfeccionamiento del proceso productivo en lugar de a la remuneración de la propiedad. Tradicionalmente se ha distinguido entre los extremos de estar todos los medios productivos en manos privadas (de nuevo una situación próxima a la ideal, ya que en una economía mínimamente compleja existirán productos socialmente demandados que la iniciativa privada nos será capaz de producir –bien por la enormidad del capital necesario o por las incertidumbres sobre el posible retorno del mismo debido en general a su dependencia del marco regulatorio, y esos productos normalmente serán producidos por el estado en sus múltiples formas) o estar todos en manos colectivas (o del grupo que se arroge la representación de la colectividad, existiendo ejemplos históricos –los regímenes de partido único en Eurasia en los dos tercios centrales del S XX- en que dicha representación era muy evidentemente una ficción, pudiendo considerarse que los medios de producción estaban todos en manos de un grupo de interés –los cuadros dirigentes del partido- que lo utilizaban para su beneficio privado –remunerarse a sí mismos proporcionándose un nivel de vida superior al de las masas trabajadoras).

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Resulta clarificador detenernos por un momento a analizar la independencia relativa de las dos dimensiones planteadas hasta ahora para caracterizar la realidad económica de cada periodo. Nuestra experiencia inmediata, en la que los dos polos opuestos de organización de la economía parecían ser el capitalismo sin cortapisas (en el que coinciden –al menos nominalmente- una elevada libertad de mercado con la propiedad privada de los medios de producción) y el sistema soviético (que hace coincidir los valores opuestos de intervención en el mercado y propiedad –igualmente nominal, como ya hemos comentado- colectiva de los medios de producción), nos podría hacer pensar que estas dos variables (la libertad de mercado y la propiedad de los medios de producción) deberían estar estrechamente correlacionadas, hasta el punto de ser ambas formas distintas de expresar una única realidad subyacente (que podríamos denominar “libertad económica” o incluso “individualismo económico” por reconocer el grado de protagonismo otorgado al individuo aislado a la hora de decidir los dos aspectos más prominentes de la organización de la economía). Sin embargo una reflexión más pausada nos permite ver que se trata realmente de variables independientes, pues no sólo no hay ningún impedimento teórico para imaginar sistemas en que coexistiesen valores alternativos de cada dimensión, desde el libre mercado para bienes que son producidos conforme a una planificación centralizada –como de hecho ocurre en muchos mercados en Occidente a fecha de hoy, hasta un mercado altamente intervenido, en el que los bienes se asignan para su disfrute por mecanismos distintos al del precio (determinado a su vez en el punto de encuentro de las curvas de oferta y demanda libremente determinadas por las partes compradora y vendedora), como podrían ser el racionamiento, una lotería, la posición social, etc. que se alimente de bienes producidos en régimen de propiedad privada. Un ejemplo de este último caso serían los servicios sanitarios, ofrecidos por empresas privadas (o mixtas) pero estrictamente intervenidos en la mayoría de los países (generalmente apelando a motivos morales o a ineficiencias intrínsecas de los mercados así regulados, como la imposibilidad de que las dos partes actuantes tengan una simetría de información respecto al valor relativo de los procedimientos alternativos que se podrían seguir). Un ejemplo del caso anterior sería el mercado de producción de energía, en el que los gobiernos fijan la cantidad total de energía a producir (aunque a veces apelen a mecanismos “de mercado” para permitir cierta flexibilidad a los productores ante la inexactitud de sus previsiones, estos mecanismos afectan a un porcentaje relativamente pequeño de la producción total) y el porcentaje a producir con cada tecnología disponible en base a factores necesariamente extraeconómicos, ante la imposibilidad de fijar mediante mecanismos tradicionales de oferta y demanda los precios de las externalidades del sistema, como el impacto en el medio ambiente, en parte por no existir todavía una parte importante de la población que se verá afectada por las mismas, mientras que la fijación del precio para el consumidor final, el momento del consumo y el suministrador se dejan generalmente al libre albedrío de los consumidores. En resumen, confirmamos que parece acertado el mantener las dimensiones de libertad de mercado y propiedad de los medios de producción como variables independientes a la hora de analizar el funcionamiento económico de las sociedades que nos interesan.

- (DE 3) Crecimiento agregado de los bienes materiales producidos por el conjunto de la sociedad. Por supuesto, para poder hablar de crecimiento es necesario poder valorar el conjunto del producto del grupo objeto del estudio (típicamente el estado nación

que se consolida al principio del periodo de nuestro interés, como describíamos en el comienzo de la Parte I). Para la época a partir del S XVI, con una economía basada en el dinero, el valor monetario constituye una aproximación suficiente a dicha valoración global, tal como se muestra en las bien documentadas series que ilustran el crecimiento del producto interior bruto de las naciones desarrolladas (Europa y Estados Unidos, aunque también se dispone de series históricas suficientemente completas a partir de estas fechas para la mayoría de Asia y Latinoamérica, siendo más fragmentarias en el caso de África y Oceanía). Esta dimensión puede tomar los valores extremos de acelerado (o continuo, sobre una serie suficientemente larga) o estancado (que puede coincidir con discontinuo). Desde una perspectiva lógica (no empírica) cabría pensar que los valores extremos serían positivo frente a negativo, pero la evidencia histórica muestra que para periodos largos de tiempo (al menos un siglo de duración) como los que estamos analizando no hay ninguna sociedad que haya experimentado tasas de crecimiento del producto interior bruto negativas, ya que incluso periodos reducidos (basta en general menos de una década, lo que con una perspectiva de siglos como la que estamos aplicando es apenas un parpadeo) de estancamiento, no digamos ya de franca recesión, generan unas inestabilidades tales en el cuerpo social que por lo general terminan originando rupturas revolucionarias con el pasado, tras las que el crecimiento económico se reanuda con velocidad redoblada (así sea por la necesidad de reponer el capital destruido en el proceso revolucionario). Tal vez el caso más extremo sea el del colapso del imperio romano de Occidente, cuya decadencia podemos identificar alrededor del S IV, que culmina con la caída de Roma en el 410. Ciertamente, aunque carecemos de datos directos sobre el valor del producto interior bruto de los territorios bajo control imperial en la mayoría de esos años, y el colapso del sistema monetario ya desde antes de su desintegración final hace difícil el establecer comparaciones, la mayoría de historiadores³⁶³ coinciden en que la mayoría de métricas de bienestar material que podemos usar como medida alternativa (consumo de calorías por habitante, esperanza de vida, flujos comerciales entre estados, nivel de producción cultural) no recuperaron los valores que habían alcanzado hacia finales del S II hasta bien avanzada la alta edad media (S XII-XIII). Así pues, vemos que una parón en el crecimiento de la capacidad de producir más bienes materiales, si es de la suficiente duración, se explica sólo como parte de un cataclismo de dimensiones mucho mayores que la meramente económica, y es inteligible únicamente en el marco de una descomposición general de todo el arreglo social, que debe reconocer (o en el que sus ciudadanos acaban reconociendo) la incapacidad para seguirse reproduciendo y por ello se descompone dejando paso a un tipo de sociedad alternativa –lo que Toynbee³⁶⁴ identificaba como la etapa final de las grandes civilizaciones, en que incapaces de resolver sus contradicciones internas y de integrar a las crecientes cantidades de personas que no se identifican con el sistema, ni comparten sus valores, ni son por ello capaces de coordinar sus aspiraciones y comportamientos con los del resto (lo que llamaba proletariado interno, con connotaciones muy distintas de las marxistas) terminaban por colapsar.

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Resulta interesante constatar la utilidad del análisis Toynbeeano para terminar de delinear la utilidad de la dimensión que nos ocupa. Una sociedad incapaz de crecer, o que lo hace de forma discontinua y atropellada se termina por entender a sí misma como una sociedad no viable, sobre todo si se compara con otras de su entorno que no se vean aquejadas del mismo problema. En las actuales circunstancias, resulta reveladora la angustia expresada por numerosos comentaristas desde todas las posiciones del espectro ideológico frente al diferencial de crecimiento (que lleva ya al menos dos décadas manifestándose) entre China y las economías tradicionalmente avanzadas de Occidente (a las que se pueden sumar Japón, Australia, Nueva Zelanda y en menor medida Corea del Sur): a pesar de sus limitaciones y aspectos poco atractivos para la sensibilidad occidental (falta de reconocimiento de los derechos del individuo, para empezar) el sistema Chino de moderada libertad de mercado, dirigismo estatal de la producción y estricto control político por el partido único parece ser capaz de hacer crecer su capacidad de generar riqueza mucho más rápido que los países más avanzados³⁶⁵, y es esa capacidad de crecer más rápido, sobre todo si no se presta atención al hecho de que lo hace desde unos niveles de renta per cápita ignominiosamente bajos (debidos en parte a la toma de decisiones catastróficamente equivocadas en las décadas precedentes³⁶⁶) la que fascina tanto a los economistas como a los dirigentes políticos incapaces de ofrecer a sus administrados tasas de crecimiento similares (a pesar de disfrutar de niveles de renta y de bienestar considerablemente más elevados). Terminaremos por el momento de definir esta dimensión con dos consideraciones, una relativa a su inmediato impacto psicológico y otra a la imposibilidad de mantenerla en valores positivos de forma indefinida. En primer lugar, existe una amplia literatura sobre la forma en que el crecimiento económico afecta a la percepción sobre el funcionamiento del conjunto de la sociedad de sus miembros, aplicado principalmente a su influencia en los procesos electorales. Es un hecho bien comprobado que antes que la tasa global de crecimiento durante la totalidad de su mandato el mejor predictor de las posibilidades de éxito de un candidato es la tasa de crecimiento en el último año antes de las elecciones³⁶⁷: un crecimiento elevado (o suficientemente más alto que el de años anteriores) es capaz de borrar años de contracción o de estancamiento, así como un año de esta última circunstancia hace olvidar los años de bonanza que pudieran haberle precedido y decidir al electorado a dar la alternativa al partido en la oposición. En general, los ciudadanos se ven más afectados por la tendencia (al crecimiento o decrecimiento) de las variables macroeconómicas que por el valor absoluto o el nivel de desarrollo alcanzado, y este impacto es medible tanto en su inclinación a mantener o cambiar a sus líderes como en el nivel de bienestar que manifiestan³⁶⁸.

Finalmente, no podemos dar por terminada nuestra definición de esta dimensión sin hacer notar que su crecimiento indefinido es una imposibilidad, al requerir el uso de recursos crecientes en un planeta de recursos limitados. Es cierto que históricamente los discursos sobre el inevitable colapso del sistema económico, desde Malthus hasta Marx (pasando por Hans Jonas), han venido mostrándose equivocados, y que el ingenio humano ha ido consiguiendo a base de innovación tecnológica mejoras de productividad (en el rendimiento de la actividad agrícola y ganadera, en el uso de la

energía y las materias primas necesarias para cada unidad de producto producido y finalmente en la capacidad de producción de símbolos usados para el entretenimiento de las masas) que más que compensaban la demanda creciente de una población en aumento imparable. Sin embargo, y aún a la vista de un posible final para esa expansión demográfica que subyace como principal explicación de muchas de las dinámicas sociales de los últimos tres siglos, no parece claro que la tecnología sea capaz de mantener un planeta próximo a los diez mil millones de habitantes consumiendo exclusivamente recursos renovables, por lo que no cabe descartar una muy larga época de contracción en la producción de bienes materiales per cápita, en la que la principal incertidumbre sería si podrá realizarse de forma controlada o si por el contrario, y como ha venido ocurriendo en las ocasiones de las que tenemos noticia, dicha contracción se producirá a través de cataclismos sociales que podrían dejar pequeñas, por su escala y por la cantidad de personas afectadas, a las grandes convulsiones que conocemos. Siendo sin duda una especulación interesante, nuestra preocupación actual es entender la génesis de la razón dominante en el momento actual, y tendremos ocasión más adelante, en el apartado final del presente trabajo, de considerar la forma en que dicha razón puede condicionar (positiva o negativamente) la posible evolución de la sociedad hacia formas más sostenibles (aunque podemos adelantar que en ningún modo dicha evolución parece probable sin alterar sustancialmente, en la dirección de un mayor desapasionamiento y una menor valoración de las peculiaridades individuales, menos comprometida por ello con la satisfacción de deseos que escapan del escrutinio de una racionalidad “objetiva” esa forma compartida de fundamentación de la actuación social de que nos venimos ocupando).

No podemos terminar nuestra definición de esta dimensión sin apuntar que reconocemos que la atención al crecimiento del producto interior bruto (por tratarse de la variable más fácilmente disponible) no está enteramente libre de problemas metodológicos, ya que dicha variable presenta un importante sesgo que podríamos calificar de “ideológico” al medir exclusivamente los intercambios a los que se puede poner precio y que se negocian por ello en el mercado. Dejan fuera elementos importantes para el bienestar humano, desde la calidad de las relaciones humanas de los miembros de cada sociedad a disponer de un medio ambiente limpio, pasando por las contribuciones no remuneradas al bienestar (por ser altruistas, como el cuidado de ancianos, o socialmente sancionadas sin contraprestación, como el caso del trabajo doméstico). Intentaremos en nuestro análisis, de trazo necesariamente grueso, tener en cuenta los aspectos que las variables utilizadas puedan dejar fuera para no viciar nuestras conclusiones por esta incompletitud de las medidas a comparar.

- (DE 4) Nivel de desigualdad en la distribución de la renta, que evidentemente puede oscilar entre los valores extremos de absoluta igualdad (como de forma un tanto esquemática parece haber estado distribuida en las sociedades de cazadores recolectores primitivas –y en casi ninguna más, ya que sociedades supuestamente comprometidas con la igualdad de todos sus ciudadanos, como los regímenes comunistas, sufrieron bastante rápido en su evolución el afianzamiento de una clase burocrática e identificada con el partido único dominante con acceso a una mayor

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

proporción de los productos del trabajo colectivo que el resto de sus compatriotas-) y absoluta desigualdad, cuyos extremos más afamados serían las primeras civilizaciones urbanas (de las que ha llegado al imaginario colectivo el término “déspota oriental” para describir a alguien fabulosamente más rico que sus congéneres → fabulosamente más libre, ya que esa astronómica diferencia en el disfrute de recursos sólo puede mantenerse mediante el sometimiento de todo el resto del cuerpo social de forma que sus libertades, que acabarían volviéndose libertades para protestar y eventualmente para forzar un reparto más equitativo, se tienen necesariamente que ver drásticamente recortadas). De forma análoga a como adelantamos que la dimensión de crecimiento tiene un elevado impacto en el bienestar percibido por los habitantes de una determinada sociedad, merece la pena detenernos por un momento en analizar el que pueda tener la mayor o menor igualdad en el reparto de la renta. Especialmente en las sociedades de consumo en que las necesidades básicas (comida, alojamiento, ropa para no morir de frío) están razonablemente cubiertas para la gran mayoría. Es un fenómeno ampliamente constatado³⁶⁹ que la satisfacción percibida con la propia situación vital no depende tanto del nivel absoluto de renta disponible como de su comparación con un círculo de referencia relativamente reducido (el fenómeno que en terminología anglosajona se conoce como *keeping up with the Joneses* que podríamos traducir como “intentando aparentar (al menos) tanto como los vecinos”). Resulta por ello razonable concluir que una sociedad más desigual es una sociedad que da lugar a un mayor número de comparaciones diádicas desfavorables, y por ello una sociedad menos feliz, como de hecho vienen a confirmar los estudios antes mencionados.

Para completar la caracterización de esta dimensión del análisis, tal como la vamos a utilizar en adelante, conviene acotar algo más lo que entendemos por esa renta cuya igual o desigual distribución vamos a comparar. En una parte de la literatura económica actual se intenta cambiar el foco de la renta tradicional (dinero, propiedades mobiliarias e inmobiliarias, remuneración tanto del trabajo como del capital, etc.) a las capacidades que las personas pueden ejercitar (el principal proponente de este enfoque sería el premio Nobel Amartya Sen, que en el campo filosófico ha encontrado el soporte de la ya mencionada Martha Nussbaum). A pesar de la simpatía que podamos sentir por este enfoque, centraremos nuestro análisis en la medida tradicional de renta (y en su equivalente agregado para el conjunto de cada país) por disponer de series temporales más completas y encontrarse documentadas de forma más extensa, si bien reconocemos que es precisamente el medir de forma sistemática el intercambio de bienes materiales (o de servicios intercambiables por esos bienes) una de las causas de la intratabilidad de muchos de los problemas de la presente configuración social.

- (DE 5) La última dimensión que consideramos necesaria para completar la descripción del funcionamiento económico de una sociedad es la forma dominante de contraprestación en las transacciones (forma de pago) que oscila entre los extremos de economía totalmente basada en el crédito por un lado, en la que no circula prácticamente dinero (y el poco que pueda haber tiene un valor simbólico, no basado

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

en su contenido en metales preciosos y tiende a reservarse para los grandes eventos a los que se quiere dar precisamente una significación colectiva, como matrimonios, presentación de embajadores y celebración de la mayoría de edad) o por el contrario economía totalmente basada en el uso de efectivo, entendiendo como tal aquella categoría de bienes físicos (moneda, tanto en metálico como en papel) carentes de valor en sí mismos, cuyo valor viene sancionado precisamente (ante la falta de uno intrínseco) por el reconocimiento colectivo y carente de ambigüedad que se le otorga en el ámbito social. Esa falta de ambigüedad y universalidad restringida sólo son alcanzables a partir de cierto nivel de desarrollo de la autoridad centralizada de quien acaba arrogándose el monopolio de la emisión de moneda, que legisla con autoridad sobre su uso y sanciona su valor reconociéndolo como forma efectiva de pago de impuestos. Al final es la autoridad del estado, teórico monopolista en el uso de la fuerza en el territorio que controla, quien puede hacer efectiva su validez (el liberar a la parte que lo entrega en una transacción de sus obligaciones, sean éstas la contraprestación acordada en una adquisición de bienes o la entrega al estado del porcentaje acordado e una actividad económica en forma de tasa o arancel) y puede así convertirse en garante último de su utilidad.

En la historia económica convencional el avance de la civilización se presenta a menudo como un proceso casi ininterrumpido de desplazamiento desde una economía basada en el trueque (que podríamos equiparar a una basada en el crédito en el momento en que los bienes trocados no lleguen a cambiar físicamente de manos de forma simultánea, lo que resultaría tremendamente poco práctico en cuanto la tecnología alcanzase una mínima complejidad y hubiese algunas docenas de bienes diferenciados potencialmente objeto de deseo de los diferentes agentes) a una basada en el dinero, siendo los instrumentos inventados para representar ese dinero (de forma que la cantidad física del mismo del que fuese necesario disponer para la ejecución de las transacciones fuese cada vez menor). Así, desde las letras de cambio a las obligaciones de deuda colateralizada (CDOs), pasando por pagarés, cheques, asientos en cuentas corrientes y tarjetas de crédito, la innovación financiera no sería más que una acumulación ininterrumpida de formas de poner a disposición de más gente la libertad de utilizar su dinero (presente o futuro) con mayor seguridad y conveniencia (al fin y al cabo, bajo esta perspectiva, el préstamo a particulares permite a éstos últimos elegir cuando desean consumir un bien sin verse constreñidos por el molesto detalle de cuándo van a disponer del dinero necesario para ello, olvidándose convenientemente de señalar que esa elección supone a menudo pingües beneficios para quien la hace posible –el banco o la compañía acreedora- y de cómo en un mundo de información necesariamente imperfecta sobre los acontecimientos futuros y de asimetría en la información disponible esos beneficios a menudo requieren de pérdidas más que proporcionales de la parte deudora). En esta historia tradicional el dinero ni siquiera necesita ya del sustrato material que originalmente resultaba imprescindible para su cuantificación, y así el oro resultaría ser, en las famosas palabras de Keynes, una “bárbara reliquia”. En la marcha unidireccional desde el trueque a los *credit default swaps* apenas ha habido algún sobresalto como la desaparición del dinero material tras la caída del imperio romano o la esperable

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

pérdida de valor de los metales preciosos en Europa tras descubrirse los grandes depósitos americanos por los españoles en el S XVI que pronto se han visto absorbidos por la gran corriente de evolución de los mercados financieros (un corolario de esa visión es que dichos mercados, fruto de ese avance incuestionable y teleológico, deben de ser hoy más eficientes, más perfectos al fin y al cabo, de lo que han sido nunca). De ser cierta esa narrativa, centrada en la capacidad creciente de generar riqueza (de forma necesariamente abstracta, impersonal, desligada de las necesidades reales de las personas y de sus circunstancias sociales) y de disponer de la riqueza generada de los individuos, sin atender especialmente al tipo de riqueza generada y sobre todo a la forma en la que la misma se distribuye (que en primer lugar requiere discutir cómo se mide), no tendría mucho sentido efectivamente evaluar el grado de monetización de la economía, o el grado de extensión del uso de efectivo (recordemos que el efectivo acaba convirtiéndose en un apunte electrónico en un sistema inmaterial, y se vuelve por ello indistinguible a efectos prácticos del crédito), porque las posibles diferencias serían sólo anomalías temporales a ser corregidas más pronto que tarde por el avance imparable del progreso y la civilización.

Sin embargo hay una narrativa alternativa hacia la que queremos dirigir la atracción del lector, desde la que esta variable se vuelve extraordinariamente importante (si bien nos obliga a dar una definición de “efectivo” y “crédito” algo diferentes de las convencionales). En esta otra narrativa, antes que al sustrato más o menos material de la contraprestación que se ofrece en una transacción debemos prestar atención al tipo de relación entre las partes que la llevan a cabo. Si las partes se conocen (disponen de información sobre su conducta pasada) y esperan seguir manteniendo una relación en el futuro, consideraremos que la transacción se realiza “a crédito” (una pista nos la da el origen latino de la palabra, cuya raíz *-credere*, creer- hace referencia al acto de fe en la disposición de la otra parte a cumplir con la obligación contraída, sea ésta entregar un bien previamente acordado o realizar un determinado servicio). Si por el contrario las partes son desconocidas o no existe expectativa de que se vuelvan a encontrar la transacción deberá completarse en el momento, y se pagará “en efectivo”, estando ese efectivo constituido por cualquier bien fungible, mejor cuando más desacoplado se encuentre de las circunstancias concretas del intercambio (de forma que pueda aprovechar a la parte que lo obtiene con independencia de tiempo y lugar, y sobre todo con independencia de lo que pueda haber sido de quien se lo entregó). Bajo este prisma, en la sociedad inexistente que Adam Smith teorizó a partir de la nada era “efectivo” el mocsín que un nativo hipotético entregaba a otro a cambio de un pez. Más adelante fue “efectivo” el metal precioso que un mercader podía esperar entregar a cambio de nuevas mercaderías en un mercado lejano, como fue “efectivo” la moneda acuñada de curso legal (y que por lo tanto cualquier comerciante estaba obligado a aceptar como pago por sus mercancías) y como finalmente es “efectivo” el pago a través de un rectángulo de plástico en una tienda contemporánea que no ocasiona más que la modificación de los ceros y unos en un sistema de almacenaje de datos digital. Esos ceros y unos (que se traducen en un incremento en su “cuenta corriente” que le permite retirar a su vez “efectivo” para otras transacciones sin necesidad de que ningún átomo de materia cambie de manos o tenga que moverse

físicamente) permiten a la parte vendedora exigir otras contraprestaciones de otras partes con independencia de lo que le ocurra al comprador que sale por la puerta llevándose el producto elegido. En resumen, la mayoría de la venta a crédito actual debería clasificarse según nuestra terminología, en un primer análisis, como venta en efectivo, al no requerir de ningún conocimiento entre las partes compradora y vendedora. Este primer análisis parece pues confirmar la historia predominante de evolución unidireccional del dinero (el “efectivo”) e invalidar la utilidad de una dimensión cuyo valor opuesto es de interés meramente histórico (por haberse dado por última vez hace miles de años, y haberse ido reduciendo desde entonces).

Pero se trata de un análisis tan superficial como incorrecto, por centrarse exclusivamente en un tipo de transacción (la venta minorista de bienes de consumo) que constituye un porcentaje hoy decreciente del total de intercambios, y que históricamente ha fluctuado de forma significativa. Si ampliamos el horizonte del tipo de transacciones que componen el tejido económico de las sociedades veremos que hay otras muchas en las que no es tan fácil asumir que las partes se desconocen hasta el punto de ser enteramente intercambiables. Empezando por las relaciones de jefe y subordinado que rigen la contratación (la compraventa del trabajo), sólo en las grandes corporaciones burocratizadas (de aparición relativamente reciente e implantación hasta hace poco muy restringida geográficamente) la relación laboral es suficientemente impersonal para considerarse que el pago del salario se realiza enteramente en efectivo. Históricamente (y aún hoy en día en la mayoría de pequeñas y medianas empresas que todavía engloban a la mayoría de la fuerza de trabajo) el jefe/ maestro/ dueño va extendiendo indefinidamente un crédito a sus colaboradores para que hagan frente a sus gastos particulares (cuando no soporta él parte de dichos gastos directamente, ofreciendo a sus empelados –“domésticos” por estar en la misma *domus*- comida y alojamiento como parte de la remuneración de sus servicios). Así, una primera contribución al grado de dependencia de la economía en el crédito viene dada por el grado de participación de la fuerza de trabajo en medianas y grandes organizaciones (tanto empresas como organismos públicos) en un avanzado estado de regulación impersonal / burocratización. No sólo la venta del propio trabajo para porcentajes muy significativos de la población escapan (o han escapado hasta hace muy poco) a la monetización que se presentaba como crecientemente extendida, sino que algunas de las inversiones más significativas que la gente realiza, como la adquisición (o en etapas previas, la comisión de los trabajos de construcción) de la vivienda se traducen en transacciones apoyadas fuertemente en el crédito en el sentido que hemos definido, antes que en la contraprestación monetaria. La selección de los artesanos que iban a participar en el proyecto (arquitectos, delineantes, jardineros, ebanistas, carpinteros, alfareros...) se ha hecho hasta hace muy poco dentro del círculo de conocidos de cuyos trabajos se tenían referencias previas (hay que tener en cuenta que esa preselección ocurría de forma natural cuando la gente vivía en aldeas o pequeñas agrupaciones urbanas donde era fácil obtener dichas referencias) y los códigos de leyes civiles han tenido en cuenta la figura del vicio oculto precisamente en reconocimiento de que para empresas de esa importancia para los ciudadanos no podía ser indiferente la suerte del proveedor de los bienes que iba a

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

utilizar en su vivencia cotidiana, por lo que se le obligaba a reponer o arreglar aquellos desperfectos en su trabajo derivados de una ejecución deficiente del mismo. En esa línea, todavía hoy los bancos, paradigma de la empresa burocrática para la que los clientes son intercambiables y que tiene procedimentados y protocolizados los criterios de concesión de crédito de forma que en apariencia no puedan depender en ningún caso de las peculiaridades del solicitante, prestan especial atención y recaban una cantidad de información que se acerca peligrosamente a una intromisión en la intimidad del aspirante a deudor para el caso de los préstamos hipotecarios, destinados precisamente, al menos en su origen, a la adquisición de la vivienda.

Así pues el análisis más profundo que hemos realizado nos confirma que esta dimensión no es una simple correlato del grado de evolución o de complejidad de la sociedad, y dos consideraciones finales nos servirán para terminar de cimentar esta opinión, con lo que podremos dar por cerrada la definición de las dimensiones que usaremos para el análisis de las etapas históricas que han contribuido a formar la razón dominante que hemos heredado.

La primera consideración apunta a la importancia del equilibrio entre el recurso al crédito o al efectivo en la economía como indicador de la actitud general de la sociedad hacia el paso del tiempo, y en particular su confianza en el futuro. Tanto nuestra definición como la definición tradicional de crédito (según la cual éste consiste en que se comprometen los ingresos futuros –se renuncia a ellos- para adelantar el disfrute de un bien que de otra forma estará fuera de nuestro alcance) coinciden en que éste supone pagar un sobrecoste para eliminar una incertidumbre (dicho de la forma más cruda, la falta de certeza de que efectivamente lleguemos vivos a poder disfrutar del producto deseado si esperamos a tener los medios necesarios). Cuanto mayor la incertidumbre, más estaremos dispuestos a pagar por su eliminación. El reflejo del consenso social alrededor de esa incertidumbre es la tasa de descuento (cuánto consideramos que se deprecia el valor de un bien o servicio según va estando más lejano en el futuro, que será equivalente a cuánto menos valdrá una determinada cantidad de dinero –la necesaria para adquirir ese bien- dentro de X años de lo que vale en el momento presente), y efectivamente la historia nos muestra que en las épocas de elevada incertidumbre (debilidad del estado para asegurar el bienestar de sus ciudadanos por guerras, revoluciones, descomposición del consenso social, colapso de las instituciones, etc.) la tasa de descuento ha sido más alta, se ha exigido más por parte de los prestamistas (que renuncian a su consumo actual en la esperanza de obtener algo más en el futuro) y se ha estado dispuesto a pagar más por los deudores. En estos periodos (lo que refuerza nuestro análisis) coincide el que se debilita el crédito (así sea por resultar más oneroso) y se recurre más al efectivo, tanto de nuevo en su definición tradicional como en la que hemos introducido: es más difícil establecer relaciones duraderas entre múltiples miembros de la sociedad (necesarias para que la contraprestación de los intercambios que se realicen con ellas se pueda diferir en el tiempo, o que para que puedan cerrarse esas transacciones con cierta imprecisión sobre la forma que van a tomar las contraprestaciones, que en el caso de relaciones continuadas se ven minorados por el previsible interés de la otra parte en mantener la relación) y esa dificultad favorece que los intercambios se realicen

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

apelando a una fuente de valor universalmente aceptable, fungible y por ello independiente de la situación de los participantes en el intercambio, capaz por ello de mantener su valor con independencia de lo que pueda acontecerles.

En la obra de Graeber mencionada en una nota anterior³⁷⁰, esta dicotomía entre sociedades inestables (en las que prevalece el recurso al efectivo) y sociedades estables (en las que se recurre preferentemente al crédito) se refleja en la diferencia entre lo que el autor denomina economía “humana” (las segundas, en la que se tiene en cuenta la situación del individuo, se le conoce y por ello se puede uno confiar en que será repagado y admite tanto del retraso como de la imprecisión en la fijación de los términos) y economía “de mercado” (las primeras, en la que no es posible distinguir a las personas y sus circunstancias, por lo que se debe recurrir a mecanismos impersonales, y que incluso imponen una deshumanización a la hora de aproximarse a una transacción, pues no sólo favorecen el que hagamos abstracción de la situación personal de la otra parte, sino que favorecen, mediante dicha abstracción, el que la veamos como un adversario en un juego de “suma cero” en el que debemos perseguir nuestro propio interés, aún a costa de la desgracia del otro³⁷¹). Bajo esta perspectiva, esta última dimensión de la realidad económica que venimos describiendo actúa como una aproximación medible al grado en que las diferentes interacciones sociales se han visto contaminadas por la “lógica del mercado” y en ellas los agentes actúan guiados por la persecución de un tipo particular de lucro, que podemos denominar lucro monetario, distinto del “interés propio” al que hacía referencia Adam Smith y que vimos que se entendía, a través de la influencia de Hutcheson, Shaftesbury y Cudworth (y en oposición a Mandeville), y de forma paralela a como lo entendía Hume, como un interés todavía concreto, un interés por disfrutar de ciertas emociones y que presupone toda una red de relaciones humanas (una red imperfecta, no sujeta a crítica y cargada de rasgos paternalistas, conservadores y plutocráticos, pero red de personas que reconocen su mutua humanidad al fin y al cabo). Desde la lógica del mercado a que nos referimos el interés que se persigue se reduce a acumular la mayor cantidad posible de divisa (unidad de cuenta, depósito de “valor” y medio de intercambio en su definición clásica, características que mencionamos que sólo son alcanzables por un objeto, material o inmaterial, que carezca de valor real por sí mismo), dejando a cada parte huérfana de direcciones a la hora de cómo esas unidades pueden ser empleadas para vivir bien.

Con éstas dimensiones que acabamos de definir consideramos que disponemos de las herramientas teóricas para caracterizar las épocas históricas que venimos explorando, pero antes de proceder a dicha caracterización conviene, de forma algo más esquemática, establecer un marco de referencia común para el análisis de los presupuestos ideológicos de la razón dominante cuya evolución nos interesa explicar. Aunque presupuestos ideológicos pueda ser un término demasiado cargado de significado creemos que captura adecuadamente el conjunto de premisas que normalmente se aceptan por los pensadores que estamos estudiando (y por los ciudadanos en general, de forma más difusa y menos reflexiva) como trasfondo necesario de su pensamiento. Para definir este “marco” nos fijaremos también en cinco dimensiones, cada una de las cuales oscila entre dos valores extremos (valores que en la mayoría de los casos tomaron sus formas paradigmáticas en la antigüedad clásica, aunque

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

hayan podido ir cambiando de significado a lo largo de los siglos hasta hacerse irreconocibles), si bien esa oscilación tiene una diferencia importante con la de los valores de las dimensiones de descripción de la realidad económica que acabamos de establecer: si éstos últimos sólo admiten de un único valor en cada momento histórico (así, el periodo de 1700 a 1800 sólo puede definirse como de creciente desigualdad en el reparto de las rentas en el conjunto de la sociedad occidental, por más que en el contexto de alguna población aislada, o durante algunos años dentro de ese periodo, dicha desigualdad haya podido decrecer) en el caso de las dimensiones del marco de referencia ideológico que vamos a acotar es mucho más difícil de reconocer, incluso en las épocas ideológicamente más homogéneas, la existencia de un movimiento uniforme o de un valor claramente dominante entre las alternativas extremas posibles. Defenderemos, sí, movimientos genéricos en uno u otro sentido, pero dichos movimientos estarán siempre más matizados que los de las variables económicas, y serán más fáciles de refutar en función de la perspectiva (y el propio sesgo y visión del mundo) del lector. En cualquier caso, proponemos las siguientes cinco dimensiones para definir el contexto en que se formula la razón dominante de cada periodo, y lo fructífera que resulte su aplicación al análisis histórico subsiguiente será en último término la mejor medida de su validez. Conviene insistir en el carácter esquemático de la presentación que sigue, que pretende resumir en pocas páginas un debate de siglos, cuya revisión detallada nos llevaría muy lejos del propósito de la presente obra. No nos detendremos por ello en repasar las fuentes originales de cada una de las posiciones extremas de cada dimensión, limitándonos a un recordatorio extremadamente sucinto de las mismas:

- (DI 1) Dimensión ontológica, que pretende capturar la tendencia dominante en cuanto al entendimiento del ser último de lo real y que observamos que históricamente oscila entre los valores extremos de materialismo e Idealismo. Desde la primera perspectiva, sólo lo material es real, mientras que desde la segunda lo material es accidental, y la realidad última la tiene un tipo de sustancia última (la idea) generalmente inmutable³⁷².
- (DI 2) Dimensión Epistemológica, que se subdivide a su vez en dos aspectos: (DI 2.1) En lo relativo al método para llegar a lo que cabe considerar conocimiento verdadero, donde podemos distinguir entre el intuicionismo que alega que la naturaleza de la verdad es tal que podemos reconocerla sin dudar gracias a una intuición o sentido interno y el cientifismo, para el que alcanzar el conocimiento verdadero sólo es posible a través del método inductivo-deductivo, confirmando experimentalmente nuestras deducciones (método científico). (DI 2.2) En lo relativo al nivel de certeza que podemos obtener en nuestro conocimiento de la realidad externa podemos distinguir entre el determinismo, que reconoce la validez del principio de causalidad y la validez de las inferencias alcanzadas por cualquiera de las dos posiciones extremas anteriores para tanto deducir el pasado como predecir el futuro (validez universal del principio de causalidad); y el indeterminismo, que niega que podamos alcanzar ese tipo de conocimiento por no ser legítima la inferencia de reglas universales a partir de nuestras observaciones necesariamente finitas. Aunque no necesariamente negar la validez del principio de causalidad le hace a uno indeterminista, la alternativa sería creer en la existencia de agentes no materiales (*res cogitans*, alma) no sujetas al

principio de causalidad, pero esta creencia sería ortogonal a esta dimensión, que se ocupa específicamente de la posibilidad de conocer la realidad de las cosas en sí (los fenómenos kantianos), y está cubierta por ello en la primera de las dimensiones. Por ello a todos los efectos la alternativa al determinismo en el ámbito de las causas es el escepticismo

- (DI 3) Dimensión Antropológica o comprensión subyacente del grado de determinación de la mente humana, que puede tomar como primer valor el mecanicismo, considerando que todas nuestras decisiones son respuestas mecánicas (por difíciles de determinar que puedan parecer) a los eventos en nuestro entorno; frente esta primera posición extrema se encontraría la creencia en el libre albedrío, que requiere normalmente de ciertos presupuestos metafísicos que justifiquen cómo precisamente a la hora de determinar las acciones a realizar los entes conscientes pueden romper la cadena de la causalidad e introducir un elemento de indeterminación. En este extremo cabría distinguir entre compatibilistas, que consideran que es posible considerar (a efectos morales al menos) a los seres humanos libres aunque el universo sea estrictamente determinista (determinismo universal que pertenece a la dimensión anterior) e incompatibilistas, que creen que esta consideración es contradictoria, y la libertad humana sólo puede concebirse en un universo que no esté enteramente determinado. Apunto esta sutileza porque ya mencionamos en la parte I que Hume era precisamente un compatibilista, aunque mantendremos más adelante que el tipo de pensamiento social al que contribuyó a dar forma derivaría rápidamente en un marcado incompatibilismo, que junto a una versión crecientemente determinista de la dimensión epistemológica culminaría en la negación de la posibilidad de la libertad humana que analizaremos al final de la obra.
- (DI 4) Dimensión metafísica, atendiendo a la posibilidad de dar respuesta a preguntas que por definición están más allá del orden material al que podemos acceder a través de nuestros sentidos, preguntas por el sentido último, más que por la mecánica del movimiento y el cambio en el mundo de los objetos, en la línea del ¿qué me cabe esperar? Kantiano al que no podemos aspirar que nos responda la física, y que puede desde cuestionar la validez de dicha pregunta por considerarla carente de sentido (naturalismo) hasta darle respuesta en términos de una realidad superior. Si se considera que esa realidad es inconmensurable con nosotros, o bien es similar pero desinteresada nos encontraríamos en la posición típicamente conocida como deísmo, que acaba postulando la necesidad de una personalidad a la que se adscriben en modo superlativo las cualidades que valoramos más positivamente, de forma que evoluciona hacia el teísmo o deriva en pansiquismo o hilozoísmo (esas cualidades están en toda la naturaleza y no tienen por qué mostrar por ello ningún interés particular) y colapsa de vuelta en el naturalismo. Es decir, consideramos que el polo realmente opuesto al naturalismo supone postular la existencia de una mente equiparable a la nuestra, y que se preocupa o interesa por nosotros, por lo que reduciremos las alternativas opuestas entre cuyos valores puede variar esta dimensión a teísmo y naturalismo.

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

- (DI 5) Dimensión ética, que engloba una gran cantidad de variables derivadas (desde cuál es el fin último de la vida bien vivida hasta cuál es la naturaleza última de las normas de conducta, o de las obligaciones que tenemos unos para con otros) por lo que la colapsaremos en una única variable que oscila entre dos posiciones si no opuestas, al menos ortogonales: la utilitarista (que analiza las acciones en términos de sus consecuencias, y considera dignas de encomio aquellas que proporcionan una mayor felicidad al mayor número de personas –en función del grado de relación con uno mismo ese utilitarismo puede ser desde el hedonismo egoísta hasta el clásico utilitarismo altruista) y la deontológica (que analiza las acciones en función de su acuerdo con un sentido del deber aceptado libre y autónomamente que necesariamente se traduce en la forma del imperativo categórico)

Para ilustrar la forma en que este último esquema se aplica a casos concretos de los que nos hemos venido ocupando, empezaremos por aplicarla a la razón dominante en la 2ª mitad del S XVIII, tal como la hemos descrito abundantemente en la primera parte. Conforme a la terminología que acabamos de definir los presupuestos implícitos a partir de los cuales filosofa Hume son una ontología que empieza a tender al materialismo (ante la poca probabilidad que asigna a la existencia de un tipo de realidad sobrenatural separada e independiente del sustrato material del cuerpo), aunque no puede evitar que su punto de partida sea el dualismo cartesiano imperante en su época (y vimos cómo en algunos de sus escritos sobre la religión parece querer dejarse un resquicio a la posibilidad de una voluntad superior que, habiendo creado el mundo conforme a un diseño, pueda servir de garante último a una existencia más allá de ésta –aunque claramente esa voluntad superior no le parece en ningún caso acorde con lo propugnado por las religiones reveladas); una epistemología sorprendentemente intuicionista antes que empiricista (por su apelación a un sentido innato que nos revela tanto lo bello como –aunque no lo digo de forma tan clara, lo apunta por analogía- lo bueno) y decididamente determinista (sin embargo, no podemos dejar de notar que ese determinismo está marcadamente atemperado por su escepticismo: lo que acontece está determinado, pero no tenemos cómo conocerlo, ya que el mismo principio de causalidad es sospechoso e insuficientemente fundamentado, de modo que debemos ser extremadamente cautos a la hora de aplicarlo); En lo antropológico, ya vimos que hereda de Hobbes la opinión mecanicista y a un tiempo compatibilista (aunque las decisiones que vayamos a tomar están determinadas por nuestro entorno e historia, podemos llamarlas libres siempre que en ese entorno no haya nada que nos coaccione visiblemente); Metafísicamente es un naturalista que no quiere terminar de abandonar la posibilidad de una deidad si no benévola si al menos habilidosa, pero en todo caso no excesivamente involucrada en el devenir de su creación; Éticamente, por último, le recordamos como uno de los fundadores de la posición utilitarista imparcial (no egoísta), si bien un análisis más detallado de sus últimos escritos al respecto nos revelaban una posición sorprendentemente más matizada, en la que para evitar los problemas que planteaba la figura del “canalla sensato” se abría a reconocer el valor de algunas acciones por su conformidad con la virtud.

Aplicando el mismo esquema a los presupuestos de partida del pensamiento freudiano (en la transición del S XIX al XX), y teniendo en cuenta el imprescindible matiz de que por su deficiente formación filosófica (como apuntamos en su sitio, sospechamos que menos

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

deficiente de lo que él mismo gustaba de admitir, por su ¿inconsciente? Renuencia a reconocer parte de su bagaje de forma que sus ideas parecieran más originales) y la orientación propagandística a favor del movimiento psicoanalítico de buena parte de su producción (sobre todo de sus escritos de madurez, en los que ausente ese sesgo propagandístico cabría esperar encontrar opiniones más sofisticadas y matizadas, podemos caracterizarlo como ontológicamente materialista (sin fisuras ni guiños a la herencia recibida, como en el caso de Hume –de hecho vimos como Freud dedica una parte no desdeñable de sus energías a explicar/ denigrar la para el absurda e inconcebible creencia en algún tipo de realidad no material); epistemológicamente empiricista y determinista (de nuevo, sin fisuras ya, en una sociedad en que la intuición de verdades evidentes era más un residuo de tiempos pasados que una posibilidad fenomenológica viva como en el caso de Hume, y la masiva evidencia de las verdades matemáticas y lógicas se había convertido en la excepción frente a la regla ilustrada por las confirmaciones empíricas de las ciencias naturales); antropológicamente determinista, hasta el punto de no ser ya relevante la cuestión del compatibilismo (ese mecanicismo es ya aceptable aún si obliga a dejar de lado la evidencia fenomenológica de la sensación de primera mano de obrar de forma indeterminada y libre, de hecho veremos que el cambio más significativo del panorama intelectual al que da forma Hume respecto al alumbrado por Freud es precisamente el que esa “sensación de primera mano” deja de ser un obstáculo insalvable para el mecanicismo, y el explicar cómo se genera esa sensación, que ya se puede denunciar como ilusoria, pasa a ser un objetivo secundario de su descripción antropológica); Metafísicamente, de nuevo observamos un desplazamiento hacia una postura que en el entorno de Hume aún era minoritaria³⁷³ y requería de ser discutida hacia una más extrema que encuentra acomodo fácilmente en un sociedad “desencantada” que acepta mucha más espontáneamente el mayor naturalismo (hasta el punto de que uno de los atractivos hoy del pensamiento epitomizado por Freud sigue siendo tanto su ateísmo sin adornos como su antagonismo a todo pensamiento en que haya espacio para lo sobrenatural, que se explica como vimos en términos poco halagüeños como resultado de una proyección de la imagen de un padre ideal y exagerado que revela conflictos de crecimiento no resueltos en la edad madura del creyente); por último, en lo ético Freud es más utilitarista que los fundadores del utilitarismo, denunciando cualquier intento de adaptarse a una supuesta virtud (tanto socialmente impuesta como internamente reconocida como resultado inmediato de reconocer la propia libertad –cosa que para el vienés acabamos de decir que es una ilusión infundada) como el producto de un “super ego” hiperdesarrollado, susceptible por ello de causar todo tipo de angustias y limitador del desarrollo de la persona (aunque sea una terminología que desarrollarían sus sucesores, el intentar guiar el propio comportamiento por un sentido del deber exteriormente impuesto se consideraría en la visión psicoanalítica como una manifestación de no haber superado la fase anal del desarrollo emocional del individuo³⁷⁴, caracterizada precisamente por la atención al detalle y el estancamiento en la aceptación acrítica de normas externamente impuestas).

Podemos pues, apoyándonos en la esquemática que hemos desarrollado, caracterizar la evolución de los presupuestos que sirven de armazón a la razón dominante a lo largo de la época histórica que nos ocupa, ejemplificados en estas dos instantáneas que acabamos de ver, como una profundización en las tendencias hacia un materialismo cada vez más marcado en lo ontológico, hacia un mayor empiricismo y determinismo en lo epistemológico, hacia un

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

mecanicismo más excluyente de la posibilidad de libre voluntad en lo antropológico, hacia un naturalismo más incompatible con toda posible apertura a otras fuentes de sentido en lo metafísico, y finalmente hacia una fundamentación de la normatividad más apoyada en el utilitarismo en lo ético. Nuestro trabajo ahora consiste en explicar esas tendencias y extrapolarlas al momento presente (teniendo en cuenta que desde el momento en que florecen hasta el actual ha habido dos poderosas discontinuidades que deberemos tener en cuenta, como son las dos guerras mundiales y el replanteamiento global de los valores posibilitados por la segunda explosión demográfica, la madurez de los medios de comunicación de masas y la denuncia de los discursos globalizadores tradicionales en los años sesenta, la primera de las cuales va a contribuir precisamente al apogeo del pensamiento freudiano, que a su vez será uno de los catalizadores de la segunda). Para ello, en los tres siguientes capítulos atenderemos a la conjunción de tendencias económicas y sociales que contribuyen a su evolución, y en el siguiente (y último) intentaremos hacer converger todas las corrientes que hemos estado siguiendo hasta ahora para desvelar cómo han contribuido a esa forma de racionalidad específicamente propia de nuestra época y que ha dado título a la presente obra

3.1 De la razón barroca a la razón económica: la buena sociedad después de Hume (1750 – 1850)

No es casualidad que el primer replanteamiento al que vamos a prestar atención de lo que constituye una razón para obrar se produzca en el momento histórico (y la localización geográfica) en que se produce: Hay una discontinuidad clarísima entre la segunda mitad del S XVII y los comienzos del S XVIII³⁷⁵, centrada inicialmente alrededor de Inglaterra, en la capacidad de la sociedad de producir bienes materiales (capacidad que se traduce en la mejora de un número de variables asociadas, desde las calorías medias consumidas por la población hasta la esperanza de vida). La sociedad inglesa del SXVIII está empezando a resolver el problema básico de la subsistencia mediante los avances en agricultura y ganadería que garantizan el suficiente alimento para la población con una proporción decreciente de ciudadanos dedicados a la producción de bienes de primera necesidad, de forma que puede desviar su atención hacia el siguiente problema que empieza a plantearse, el del sentido. Cínicamente podríamos considerar que el atender este problema en lugar del de la desigual distribución (que desde nuestra perspectiva nos parece más urgente) refleja el dicho marxista de que las sociedades sólo se plantean resolver aquellas dificultades para las que en la etapa de desarrollo histórico en que se encuentran hay una solución. Encontrar esquemas de sentido para las masas desposeídas (de forma que evitasen abandonarse a las veleidades revolucionarios que forman parte de la tradición europea desde las revueltas campesinas de la edad media) era como veremos un problema resoluble, mientras que determinar el porcentaje del producto social que corresponde a cada ciudadano no lo era, y el creciente individualismo de la época (con su atomización de los criterios morales entre los que es imposible adjudicar) hará su posible solución aún más lejana. Ya en uno de sus ensayos Hume argumenta a favor de la utilidad del comercio para crear necesidades adicionales en la población, necesidades cuya satisfacción va a requerir que mantengan un nivel de esfuerzo que la mera subsistencia ha dejado de justificar, alejándolos de los peligros de la holganza (aunque no podemos dejar de

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

notar que esos peligros han sido siempre advertidos por los menos expuestos a ellos, por poderse permitir esa holganza y darle salida en formas socialmente sancionadas; pensamos por ello que lo que encontraban peligroso eran las inquietudes derivadas de que la mayoría desposeída reflexionase sobre la justicia o injusticia de su situación, que les podría llevar a plantearse la conveniencia de cambiar de raíz el contrato social vigente). Sin embargo la concepción del espíritu humano imperante en la edad media, y que el renacimiento no ha hecho sino reforzar (mediante la recuperación de las fuentes originales griegas que habían alimentado la concepción escolástica de la agencia humana) era radicalmente incompatible con el tipo de sentido (articulado en el consumo perpetuamente creciente y la satisfacción desordenada de deseos que se sitúan más allá de toda posibilidad de valoración trascendente) que se afianza en esta nueva sociedad. Un tipo de sentido fruto de la mayor estabilidad percibida en un continente que ha dejado atrás como vimos las guerras de religión y en el que las clases pensantes disfrutaban de una creciente comodidad material. Un continente y una sociedad en las que se está formando el germen de lo que se conocerá más adelante como *intelligentsia*, personas conectadas entre sí y liberadas de la necesidad del trabajo manual o del servicio de las armas, dedicadas por ello al estudio independiente de los frutos (clásicos y coetáneos) del espíritu (a diferencia de los monjes medievales, cuyo estudio dependía de una determinada institución fuertemente centralizada y con derecho de veto sobre las opiniones que acabaría cerrando el paso a todo intento de innovación interna), a partir del cual darán forma a la opinión ilustrada y la difundirán. Personas para las que la visión del mundo heredada, cargada de elementos estoicos y platónicos (una visión del mundo destinada a minimizar el sufrimiento en unas circunstancias a menudo violentas e impredecibles, por lo que la capacidad de renuncia a los bienes materiales e incluso a la integridad física y la propia libertad eran la apuesta más segura ante los previsibles cambios de fortuna) iba dejando de tener sentido.

Por ello hemos considerado a Hume la figura clave en esta transición desde esa racionalidad que podemos llamar “barroca” (que a la formulada originalmente por los griegos, formada por elementos estoicos y platónico-aristotélicos, ha añadido la tradición judeo-cristiana a través del esfuerzo integrador de los escolásticos y sobre ésta el nominalismo que precedió a la reforma protestante) hasta una etapa intermedia que denominaremos “económica”, caracterizada por:

- (A) Debilitamiento de la agencia (creciente determinismo): las personas actúan mecánicamente con vistas a maximizar el placer y minimizar el dolor. Pueden estar equivocados en cuanto a las cantidades de placer y dolor que les produzcan los diferentes cursos de comportamiento, y en este sentido únicamente es en el que puede hablarse de conducta racional. La razón es por ello una razón de medios, a los que el fin les viene impuesto. Es en todo caso chocante que este debilitamiento del concepto tradicional de agencia se produzca precisamente ante el apaciguamiento y la estabilización de las condiciones sociales, posibilitadas por esa formación de estados nacionales en un sentido moderno a que nos referíamos al principio de la primera parte. Podría esperarse que ante esa reducción de la incertidumbre las personas en posición más desahogada se sintieran más dueñas de su destino (en respuesta a la percibida disminución de amenazas exteriores), pero iremos viendo como esa reducción de la incertidumbre se vería acompañada de una alienación y una

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

desposesión ante la que la razón histórica encontraría más conveniente desviar la atención de la posibilidad de cada agente de contribuir al cambio de las condiciones de su existencia material. No olvidemos que la agencia, esa *voluntas*³⁷⁶ que recibe su forma moderna de Agustín de Hipona es una construcción del clasicismo tardío elaborada a partir de materiales estoicos (donde la libertad del hombre era en primera instancia la libertad para reaccionar ante cualquier acontecimiento exterior, “segundo movimiento” a partir de un “primer movimiento” reflejo y por ello involuntario) para mejor explicar la posibilidad de su condenación por un Dios justo en el marco de una concepción antropológica formada en la jurisprudencia romana. Es por ello desde el principio un instrumento de legitimación del orden establecido, antes que un reflejo de la posibilidad inherente a los agentes históricos de cambiar dicho orden.

- (B) Deslegitimación de toda apelación a una fuente trascendente de la normatividad. De existir un origen último e inteligible en los términos tradicionalmente postulados por las religiones reveladas (es decir, un origen dotado de una inteligencia y unas emociones análogas a las nuestras), dicho origen es antes un arquitecto más o menos benévolo, más o menos capaz, pero en cualquier caso despreocupado por nuestra particular situación, y por ello inválido como legislador al que apelar en busca de directrices que nos indiquen cómo debemos actuar. Casi todo el discurso de la filosofía práctica tradicional se vuelve por ello ininteligible (como ya hemos mostrado que apuntaba Elizabeth Anscombe en su ensayo *Modern Moral Philosophy* y que desarrolla en mayor detalle Alasdair MacIntyre en su libro *After Virtue*³⁷⁷)
- (C) Simplificación de las medidas de valor, por analogía con las ciencias naturales positivas que empiezan a definirse, y que culmina en un monismo en lo relativo a lo que es “bueno por si mismo” que permita la conmensurabilidad de los diferentes comportamientos. Este monismo resultaba profundamente contrario a las intuiciones anteriores de lo valioso (incluso en el periodo medieval en que el conjunto de la existencia terrena era un paso por el *lacrimarum vale* los escolásticos distinguían diferentes fuentes de valor, como no podía ser menos dada su educación en los esquemas de la teleología aristotélica), y nos resulta mínimamente creíble hoy por la forma en que nuestra sensibilidad ha sido educada en reducir a una causa única (en conformidad con cierta forma de entender lo que constituye una causa) todo tipo de comportamiento
- (D) Reducción del concepto de justicia hasta aquel conjunto de consideraciones prácticas tendentes a perpetuar el orden social establecido, especialmente en lo relativo a la distribución de la propiedad, y al margen de su concepción más tradicional (cuyo origen vimos que podemos rastrear en los poemas Homéricos, y que parece ser una constante de la edad axial³⁷⁸, existiendo apuntes similares de la misma en los Vedas hindúes y en los primeros escritos confucianos en China) en que ésta se entiende como el conjunto de obligaciones que cada individuo debe “descargar” y que vienen definidas principalmente por su posición social (aunque hay una tensión irresoluble pero superficial entre el conservadurismo “de funciones” de esa concepción arcaica de la justicia y el conservadurismo “de distribución” de esta nueva concepción, en

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

ambos casos se sancionan como correctas actitudes tendentes a la preservación del orden social, la diferencia está en que las posibilidades de movilidad están limitadas de forma diferente).

Venimos manteniendo que la construcción objeto del análisis del presente trabajo es la “razón dominante”, que como exponíamos en la introducción es tanto un resultado de las condiciones sociales, económicas y tecnológicas de la sociedad en que florece como una condición para que tal sociedad pueda superar sus contradicciones internas y seguir evolucionando más allá de sus dificultades, generalmente convirtiéndose en otro tipo de sociedad, en la que pasan a prevalecer otro tipo de relaciones entre los individuos y los grupos con capacidad para reconocerse separadamente (y por lo tanto para negociar separadamente con el resto de grupos autoidentificados en persecución de sus intereses diferenciados), y que a través de esos cambios en los mecanismos de poder e intercambio liberan nuevas energías creativas que las desplazan a niveles distintos (aunque no necesariamente más elevados) de desarrollo tecnológico. En suma, que la razón que termina de cristalizar en el pensamiento de Hume (en la que los hombres se ven a sí mismos de una manera nueva, y entienden de una manera nueva lo que constituyen motivos inteligibles para actuar de una determinada manera, diferente de la que históricamente les había sido ofrecida) posibilita un tipo de sociedad imposible antes de ella.

Conviene introducir aquí un breve hiato para clarificar nuestra posición y el objeto de nuestro análisis, ya que esta primera transición de que nos estamos ocupando es una de las más estudiadas en la historia de la modernidad, en sus múltiples aspectos. Si nos centráramos en cómo las tecnologías de producción implican el cambio en un determinado sentido de las relaciones entre los diferentes estratos de la sociedad estaríamos replicando el análisis marxista del paso de una sociedad feudal a una sociedad ya propiamente capitalista³⁷⁹ (y, si nos dejáramos llevar por la ortodoxia de ese movimiento, no habría mucho más que estudiar, pues la tecnología “sobredetermina” la superestructura que se monta sobre ella, siendo las ideas apenas una justificación más o menos consciente de las relaciones entre clases, que no aporta nada a la explicación de las mismas ni facilita nuestra comprensión). Si en lugar de en la tecnología y en cómo ésta afecta a esos estratos (clases) nos centrásemos en los hechos que afectan al conjunto de la sociedad y en cómo éstos se ven afectados por la necesidad de una mano de obra crecientemente especializada nos veríamos enseguida recorriendo el camino trillado por los padres de la sociología clásica (Durkheim y Weber³⁸⁰). Finalmente, si decidiésemos prestar atención especialmente a la forma de producir, distribuir y disfrutar de los bienes materiales nos encontraríamos en el superpoblado terreno de la historia económica de la revolución industrial³⁸¹. A diferencia de los enfoques mencionados, nos interesa dilucidar las características distintivas de la forma de pensar en estos años, sobre todo en lo referido a las justificaciones que se ofrecen para comportarse antes de una manera que de otra. Desde esa perspectiva, nuestro interés por la razón dominante en cada época encajaría en el estudio de un subconjunto de la historia de las ideas, articulada alrededor de las corrientes éticas que en cada momento histórico han gozado de suficiente predicamento y de la justificación que han avanzado de su superioridad, dentro del contexto social que hace posible el entenderlas. La única (sutil) diferencia que podemos

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

aducir entre nuestro estudio y esta disciplina es la de preocuparnos por la génesis histórica de cada tipo de razón en cuanto la de la época actual las recapitula a todas, y de todas las construcciones históricas que han formado el entramado de explicaciones de la forma de actuar de las personas podemos encontrar aún reflejos (como los famosos “spandrels”³⁸² que Stephen Jay Gould distinguía en muchas de las formas de vida actuales, y que sólo podían entenderse como vestigios de estructuras sobre las que la evolución había actuado de forma limitada, por lo que su comprensión sólo podía alcanzarse a partir del conocimiento del papel que hubieran jugado en un pasado remoto y que ya no jugaban más).

Es desde esa perspectiva de utilizar la comprensión de la atmósfera intelectual del pasado (y profundizar en una parte muy precisa de esa atmósfera: la relativa a lo que constituye una justificación racional, que como estamos viendo está siempre basada en unos presupuestos más amplios sobre lo que es el hombre, la forma en que decide cómo actuar –libremente o de forma predeterminada- y en qué tipo de conocimiento puede basar sus deliberaciones –empezando por cómo juzga qué constituye realmente conocimiento y qué no es más que opinión) para entender mejor el predicamento de la sociedad actual desde la que tenemos que presentar una perspectiva del tipo de sociedad que el edificio ideológico del que Hume es la culminación a la vez justifica y permite desarrollar. Una sociedad como hemos visto paradigmáticamente capitalista, y que precisamente queremos entender en esa condición, pues igualmente capitalista es nuestro presente. La descripción que nos interesa del capitalismo de los siglos XVIII a finales del XIX se centrará, precisamente, en aquellos aspectos que se relacionan directamente con la forma de pensar y razonar y cuya variación puede presentarse como más inmediatamente ligada a la evolución de ésta y utilizaremos para dicha descripción las dimensiones definidas en el capítulo anterior:

- Se trata en primer lugar de un capitalismo en el que el grado de libertad de mercado es todavía reducido. La mayoría de los bienes de consumo de épocas anteriores (alimento, sobre todo grano, algunas legumbres y en mucha menor medida carne de ternera, pollo y cerdo; también tejidos y combustible para el hogar, principalmente madera y carbón) están fuertemente intervenidos, sujetos a importantes aranceles de forma que el estado tiene una gran latitud a la hora de fijar los precios, y los individuos saben que la cantidad de regulaciones a respetar dejan comparativamente poco margen para la especulación. Precisamente es la figura del especulador que compra barato en épocas de abundancia y vende caro cuando las malas cosechas lo permiten, causando el empobrecimiento generalizado de las clases populares tanto en el campo como en la ciudad, la que origina la intervención estatal en primer lugar, ante la constatación de que la mayoría de las revueltas populares hasta entonces han sido causadas por este tipo de crisis de empobrecimiento generalizado. Los nuevos productos y servicios posibilitados por la revolución tecnológica (transporte; energía para el consumo privado –iluminación, calefacción, etc.; telas) no son todavía percibidos como una necesidad (no tienen todavía establecido su mercado –de forma similar a los pequeños “juguetes” electrónicos

perfectamente inservibles que la tecnología nos ofrece de nuevo casi cada mes en nuestros momento presente, lo que no es óbice para que se nos presenten como imprescindibles, y que si pretendemos aseverar nuestra posición social mediante su exhibición podrían incluso serlo) por lo que no cabe todavía hablar del efecto beneficioso para la mayoría de la población de las enormes ganancias de productividad derivadas del desarrollo tecnológico, aunque cabría establecer una distinción entre el inicio y el final del periodo que nos ocupa (diferencia que a su vez será uno de los factores que expliquen la evolución de la razón económica a la desiderativa). Los avances en las técnicas de explotación agrícola y ganadera del siglo anterior (rotación de cultivos y uso intensivo de abonos animales) han elevado el nivel de vida de la población agraria y facilitado el abastecimiento de las ciudades, que a su vez se han vuelto más higiénicas gracias al descubrimiento del papel de las aguas residuales en la transmisión del cólera y la subsiguiente canalización y aislamiento de las mismas (debido al médico John Snow en 1854). Sin embargo, esa mejora en el rendimiento del campo posibilita una explosión demográfica y un incremento de las rentas de la tierra (que a su vez impone una presión en las explotaciones colectivas que empuja a su creciente privatización, en un movimiento que aún hoy es objeto de disputa) que refuerza la emigración masiva hacia las ciudades que ya venía produciéndose desde décadas anteriores. Esas masas desplazadas forman la base de la nueva clase de trabajadores pauperizados y escasamente cualificados que se convertirán en el sujeto central del análisis marxista (proletariado), y hacia el final del periodo que nos ocupa a finales del S XIX su nivel de vida será considerablemente inferior al de sus ancestros campesinos. O sea, toda la exorbitante ganancia de productividad tanto de la tierra como del capital (que ha empezado a acumularse gracias a las crecientes rentas a que hacíamos referencia en el párrafo anterior, pero que ya es capaz de reproducirse a sí mismo) ha sido aprovechada por un porcentaje minúsculo de la población (la clase capitalista en el mismo análisis marxista que ya hemos mencionado).

- En cuanto a la propiedad de los medios de producción, éstos están concentrados en manos privadas de forma creciente, ya que a lo largo del periodo analizado las explotaciones colectivas van a irse enajenando y pasando a manos particulares. Típicamente se trata de recursos que históricamente venían siendo controlados por los ayuntamientos rurales: bosques, terrenos comunales de pasto, ríos y lagos; pero no podemos olvidar las sucesivas oleadas de desamortización de propiedades eclesiásticas que en toda Europa se llevan a cabo en estos años, ejemplificadas por las de Madoz y Mendizábal en España³⁸³. Es interesante resaltar que dicho dominio privado de los factores de producción no requiere todavía de una justificación ideológica basada en su supuesta superioridad técnica, mayor eficiencia o justicia moral, a pesar de que ya vimos al hablar del concepto de justicia en Hume (que encaja perfectamente en el de todos los demás escritores de su época) que el aspecto distributivo de la moral se centraba únicamente en justificar el *status quo* y validar el reparto de bienes heredado y su mantenimiento. Aunque es en este periodo en el que aparecen los primeros

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

movimientos socialistas que cuestionan tanto esa moral del mantenimiento de los bienes materiales en su distribución actual como la idea de la superior eficiencia de la propiedad privada, dichos movimientos no alcanzan la hegemonía intelectual que al menos en Occidente llegarían a disfrutar (exceptuando el en esto como en tantos otros casos peculiar sistema de los U.S.A.) a mediados del s XX.

- Sin embargo esos medios de producción y la riqueza generada por los mismos están distribuidos de forma crecientemente desigual. Reconstruir de forma rigurosa algo parecido al índice de Gini para periodos históricos amplios y zonas geográficas dispersas, que agrupan grupos sociales heterogéneos, en estados de desarrollo tecnológico también muy diferentes es una tarea casi imposible³⁸⁴, pero afortunadamente innecesaria para el objeto de nuestra investigación, que no es otro que el efecto de esta dimensión (la desigualdad en el reparto de las rentas) en la formación de la razón dominante, a través de su influencia en la formación de la sensibilidad del reducido estrato de la población con la capacidad, en una época anterior al desarrollo de los medios de comunicación de masas, de contribuir a dicha formación. Este estrato presenta una imagen más homogénea, y en él están sobrerrepresentados los profesores universitarios e hijos de la pequeña y mediana burguesía (que incluye en los países protestantes al alto y medio clero) con cualidades intelectuales (habilidad verbal, capacidad de sistematización, inquietud por la novedad) superior en general a las de sus contemporáneos y que han recibido una formación mucho más amplia que la media de su tiempo (precisamente la capacidad de acceder a esa educación es la que condiciona la posible extracción social de los contribuyentes que nos interesa aislar). Este conjunto de personas, pues, resulta más fácil de seguir, y de ellos podemos decir sin ambigüedad que son espectadores de primera fila en una redistribución de la riqueza, y de la forma en que ésta se manifiesta, casi sin precedentes históricos. En primer lugar, verán cómo la fuente fundamental de recursos (poder y dinero) pasa de ser principalmente la tierra (estando la capacidad de comandar sin cortapisas esos recursos reconocida en forma de título de nobleza otorgado por una autoridad de origen divino en los regímenes monárquicos que constituían la práctica totalidad de las formas de organización social al principio del periodo) a ser la titularidad de empresas manufactureras o de servicios financieros. La (relativa) caída en la miseria de la nobleza tradicional, acelerada tras las oleadas revolucionarias que pondrán fin de forma más o menos abrupta al *ancien régime* y la ascensión del nuevo rico, denostada por los autores de simpatías conservadoras en la figura del *parvenu* constituye uno de los motivos recurrentes de la literatura de la época. En segundo lugar, la legitimación de las desigualdades provocadas por la aparición de nuevas fuentes de valor y nuevos mecanismos de distribución del mismo debe rehacerse desde bases enteramente nuevas. Las desigualdades entre los nobles, los eclesiásticos, los mercaderes y la gran masa de campesinos podían justificarse apelando a una cadena de prioridades que abarcaba a todo el cuerpo social desde el momento del nacimiento, en que cada miembro del mismo tiene asignada una función que

a su vez encuentra su explicación en la visión metafísica imperante y universalmente aceptada (la voluntad divina). El momento en que el monopolio de explicación metafísica se rompe, y que de hecho la casta dominante pierde buena parte de sus privilegios que son absorbidos (e incluso aumentados) por una nueva clase esa explicación pierde toda su veracidad y es necesario buscar otra alternativa para reemplazarla. Esa alternativa será precisamente la construcción que estamos llamando razón dominante, en la que nos detendremos más adelante.

- Aunque el periodo es testigo del nacimiento de la conciencia obrera y del concepto de lucha de clases, los conflictos sociales derivados de la creciente desigualdad en el reparto de la renta se ven parcialmente amortiguados por la evolución paralela de otra de las dimensiones que identificábamos como de interés para caracterizar la realidad económica de la época: el crecimiento (y como mencionábamos, la aún más importante percepción dominante del mismo), estos años son la época dorada de la expansión empresarial. No cabe hablar de ciclos, y las pocas alteraciones en el sentido generalizado de experimentar un progreso ilimitado y crecientemente acelerado se deben al pinchazo de burbujas especulativas alrededor de empresas bien definidas y suficientemente aisladas de la economía real como para no dejar notar su efecto en las vidas de la mayoría de la población laboral. Ya mencionamos el caso de los tulipanes en Holanda en 1617, e igualmente espectaculares fueron el primer intento de formación del banco nacional francés apoyándose en contribuciones privadas (promovida por el escocés John Law poco antes de la revolución, y que varios historiadores identifican como uno de los catalizadores de la misma) y la fiebre en las acciones de la compañía de los Mares del Sur. Es característica de la época la idea de formar con capital privado basado en la suscripción pública de participaciones compañías para monopolizar el comercio con las partes del mundo que las nuevas exploraciones estaban poniendo al alcance de los intereses europeos, ya que podemos encontrar esquemas parecidos tanto en Inglaterra como en las Provincias Unidas, Francia e incluso Suecia y los principados alemanes, todos inspirados en la inglesa Compañía de las Indias Orientales, que en su mayoría explotaron igualmente sumiendo en la ruina a cantidades no desdeñables de incautos inversores tras ver sus cotizaciones multiplicadas de la forma más extravagante sin haber llegado en algunos casos a operar. Es cierto que en esta época formula Marx su teoría de la necesidad sustancial para el capitalismo (depredador) de un “ejército de reserva” de desempleados que mantengan los salarios bajos y garanticen de esta manera que todo el beneficio de las transformaciones de materias primas de que se encarga la industria son capturados por el capitalista (si bien su manera de teorizarlo era algo diferente: para él lo que el capitalista se apropia no es el beneficio de esas transformaciones, sino la “plusvalía” resultante de la diferencia entre el valor real de la totalidad de la capacidad de trabajo del empleado y el que efectivamente incorpora en el proceso industrial; pero para que esa plusvalía efectivamente sea el origen de la riqueza del dueño de la industria es necesario asumir como única

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

fuentes de valor el trabajo humano, lo que no sólo da lugar a problemas de circularidad en la definición de valor, sino que ha sido extensivamente negado tanto por teóricos de suficiente solvencia³⁸⁵ como por el devenir de los acontecimientos históricos en los dos últimos siglos), sin embargo aunque durante la mayoría del periodo analizado la industria no consigue absorber de forma inmediata el excedente de mano de obra campesina causado por la combinación de nuevas técnicas de explotación agrícola y explosión demográfica, las perspectivas a medio plazo de cada trabajador individual sí incluyen el empleo a tiempo completo en una de las nuevas factorías o en algún pequeño taller de la industria auxiliar tras un plazo de búsqueda relativamente breve. Veremos que la perspectiva de la quiebra de los grandes conglomerados industriales no va a permear en la conciencia popular hasta finales del S XIX, por lo que el tipo de razón que va a contribuir a formar (y de la que se va a alimentar en busca de su justificación) es ya la siguiente, de la que nos ocuparemos más adelante.

- Finalmente, ateniéndonos a nuestro esquema original de dimensiones que definen la realidad económica de cada periodo, en lo referente a la contraprestación preferida en las transacciones económicas estamos en una época de primacía de lo financiero frente a lo monetario. Desde los grandes equipos que constituyen el corazón de la nueva industria manufacturera hasta los salarios de los operarios enrolados en la misma, pasando por las adquisiciones de comida, ropa y hasta las deudas de juego se pagan a cuenta. Sobre todo en la parte inicial de esta época (décadas centrales del S XVIII, la etapa formativa del joven Hume) la economía está todavía basada fundamentalmente en el crédito, circula poco dinero y para las transacciones del día a día la gente no recurre apenas a contraprestaciones dinerarias, como nos recuerda Graeber en su ya mencionada historia de la deuda. La banca presta como ha venido haciendo históricamente a los comerciantes (en los que es natural que exista una separación temporal entre el momento de tener que realizar sus desembolsos para adquirir mercaderías y el momento de obtener ingresos con la venta de éstas en localizaciones distintas o en periodos de mayor escasez, que le permitan obtener el esperado beneficio), pero una parte cada vez más importante de su cartera de créditos se dedica a proporcionar recursos económicos a los estados nacionales que se están consolidando. Aunque éstos también tienen históricamente un desfase entre lo que ingresan y lo que gastan no se trata en la mayoría de los casos de una circunstancia temporal, sino estructural; además, en este periodo el dinero conseguido se destina principalmente a financiar sus guerras y aventuras coloniales, en muy contados casos inversiones en infraestructura como canales, carreteras y educación. Se empieza a prestar a un nuevo actor de reciente aparición: las incipientes corporaciones industriales que pueden permitírselo (en algunos casos, como el alemán, la banca posee directamente los grandes conglomerados industriales, resultando difícil distinguir las actuaciones de ambos³⁸⁶). Existe además una banca minorista no regulada (indistinguible de la usura clásica) que realiza lo que hoy llamaríamos “créditos al consumo” de los particulares que quieren aparentar un nivel de vida por encima

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

de sus posibilidades, pero su contribución como porcentaje de la renta nacional, al menos en Occidente, es insignificante. Sin embargo es a lo largo de este primer periodo cuando en la vida de la mayoría de los ciudadanos el dinero en efectivo irá jugando un papel más central, conforme se vayan popularizando los valores de vivir conforme a los propios medios, la frugalidad se considere una virtud y conseguir ahorrar sea una señal de éxito coherente con la valoración general del mérito de poder dominar las propias pasiones e impulsos³⁸⁷.

La evolución de esta última dimensión constituye una cierta anomalía que nos da una pista importante sobre la singularidad de este momento de la historia y su contribución imprescindible a la comprensión de la situación presente. Tradicionalmente el paso de una economía basada en el crédito, más próxima por ello a lo que Graeber llama “economías humanas” que a nuestro concepto de economía de mercado (claramente aplicable al caso de sociedades tradicionales, veremos que no tanto al de grandes conjuntos sociales burocratizados, hasta el punto de ser la burocracia una respuesta a las demandas de la creciente complejidad de las sociedades modernas), a una economía basada en el efectivo se asociaba a épocas de gran inestabilidad y/o violencia. Ello se debe a que el primer tipo de relación está caracterizada por el conocimiento de los diferentes actores en cada intercambio y que de ese conocimiento se deriva una relajación de los términos del mismo posibilitada por la expectativa de continuidad en el trato, de forma que cada parte tiene más que ganar de la continuidad de la relación, cediendo en algunas transacciones puntuales a cambio de ganar en otras. Sobre todo, el ver a la otra parte de la transacción como un ser humano completo, del que se conoce su integración en la misma red de relaciones de la que uno forma parte, facilita el adoptar una perspectiva tendente a la maximización de la ganancia mutua frente a la perspectiva egoísta tendente a maximizar el beneficio propio aún a costa del empobrecimiento del otro. Ante un colapso de la red de relaciones (por las razones que apuntábamos de invasión de un grupo externo, pérdida de relevancia de los discursos aglutinadores tradicionales, revolución o desorden civil, etc.) que hace que la continuidad de cada una de ellas deje de poder tomarse por segura, el cálculo de los agentes económicos pasa a priorizar la consecución del máximo beneficio en cada transacción (que bien puede ser la última con la persona en particular que actúe de contraparte) a costa de la mejora a medio y largo plazo de la misma.

Sin embargo, como comentábamos al inicio de la primera parte, el S XVIII no inaugura un periodo especialmente violento de la historia europea, sino más bien al contrario (con un pequeño bache en el continente del que Inglaterra básicamente se libró): tras el cierre de las guerras de religión (guerra de los 30 años y reconocimiento por España de la independencia de los Países Bajos) con la paz de Westphalia en 1648 y el restablecimiento del régimen parlamentario (y el aseguramiento del control protestante de las posiciones de influencia política) en Inglaterra con el triunfo de la revolución gloriosa de 1688 vimos que se sentaron las bases de un largo periodo de prosperidad económica y desarrollo tecnológico que darían lugar al nacimiento de la edad moderna en el periodo que conocemos como la revolución industrial. Es cierto que en el continente esta fase de prosperidad se vería considerablemente retrasada, al menos hasta la resolución de las guerras derivadas del intento de Francia de exportar la revolución, seguidas por las guerras napoleónicas, con la restauración de la mayoría de las instituciones del antiguo régimen en el congreso de Viena (en junio de 1815,

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

casi dos siglos más tarde, de los que sólo los treinta y cinco años de 1789-1814 son de verdadera agitación), pero aún con ese “bache en el camino” nuestro argumento sigue siendo que el hecho de que la economía revirtiese en un periodo de prosperidad a una forma de facilitar los intercambios propia de los periodos de tumulto y guerra es un fenómeno extraordinario que requiere de explicación.

Dicha explicación debe necesariamente comenzar por el tipo de transformaciones en las técnicas de producción que posibilitan el desarrollo económico sin precedentes que caracteriza al periodo: el denominador común de todas esas transformaciones es requerir de un nivel de especialización del trabajo igualmente sin precedentes. Lo que tienen en común el trabajo en las minas de coque (que se vuelven accesibles gracias a las nuevas bombas impulsadas por motores de vapor); en las inmensas factorías donde se hilan y tejen las fibras de origen vegetal (algodón y lino) que rápidamente sustituirán a las de origen animal como principal elemento del vestido; en el tendido de las nuevas vías de ferrocarril; en los altos hornos (convertidores Bessemer) que alimentan de acero al resto de industrias o en los sitios de construcción cada vez más altos y de muros más livianos posibilitados por las nuevas estructuras de acero y hormigón, lo que tienen en común, decimos, no es sólo el requerir de cantidades de trabajadores (cada uno de ellos nominalmente libre) que la humanidad sólo había contemplado hasta entonces en las grandes obras hidráulicas o funerario-sacramentales (“faraónicas”) que sólo los déspotas orientales se podían permitir acometer, sino el que a cada participante en las mismas le era exigido el uso de una fracción minúscula (y cada vez más pequeña) de sus facultades mentales. La inmensa ganancia de productividad que se desata en este periodo debe su éxito en última instancia a la demanda decreciente de capacidades cognitivas a sectores cada vez más grandes de la población, durante periodos cada vez más prolongados de tiempo (reclamando porcentajes crecientes de su ciclo vital).

Es fácil constatar la veracidad de esta observación si comparamos el campesino medio de las llamadas “edades oscuras” con un operario normal de una fábrica en Manchester en 1780 (o en Marsella o en Dresde en 1820). Mientras que el primero debe aprender a dominar una serie de habilidades básicas como desbrozar el campo, arar, sembrar, esquejar, segar, aventar, manejar los animales que puedan estar involucrados en estas actividades, como bueyes y caballos, fabricar o reparar sus propios aperos de labranza, ordeñar, alimentar animales de granja como gallinas, cerdos, cabras, vacas y ovejas, esquilan, posiblemente hilar, tejer, trenzar, etc. Dichas habilidades tienen además un elevado componente estacional (es necesario saber cuándo es el momento adecuado para realizar cada una) e introducen un ritmo natural en el curso de la vida, sobre el que se añaden las ocasiones de celebración colectiva que estructuran la vida social (el bautizo, la primera comunión, el matrimonio, el entierro) en el curso de un proceso (la vida del individuo) que se enmarca en otro (el ciclo anual de renovación de la naturaleza) cuyo carácter repetitivo facilita el enmarcarlo en grandes narrativas que lo doten de sentido (pues dar sentido a un acontecimiento es precisamente el identificar lo distinto y sus causas –lo particular- dentro de lo que es igual –lo universal-). El segundo sin embargo, el operario de una factoría en los inicios históricos del sistema capitalista, trabaja todo el año en las mismas condiciones, desde que es apenas un niño hasta que, si algún accidente no lo impide, sus miembros debilitadas por la edad no puedan ya sujetarle más (momento en que deberá confiar en la buena voluntad de la familia que milagrosamente haya podido formar, ante la ausencia de sistemas de providencia social) en

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

jornadas que ocupan todo su tiempo en vela, sin apenas interrupción ni distracciones que aparten su mente de la aplastante monotonía de un trabajo repetitivo y con un mínimo espacio para la interacción humana con el resto de trabajadores.

Por supuesto, podemos espigar la historia de la especie y encontrar situaciones en que masas significativas de trabajadores desposeídos (generalmente esclavos, ligados a la tierra o al señor sin posibilidad de redención) han trabajado en condiciones similares de desesperación y repetitividad. La construcción de las pirámides de Egipto o la Gran Muralla China vienen a la cabeza, pero tendemos a imaginar (y la evidencia arqueológica parece corroborarlo) que mantener las cantidades requeridas de mano de obra operativa exigía el despliegue de fuerzas militares de forma permanente que vigilaran el avance de los trabajos y aplastaran cualquier intento de rebelión. Logísticamente, mantener el aparato coercitivo requerido era tan costoso o más que mantener la fuerza laboral sobre la que había que ejercer la coerción. Ante tal evidencia histórica, otro aspecto sorprendente de la génesis histórica del capitalismo occidental es la relativa aquiescencia de los trabajadores para formar parte de un régimen alienante desde su inceptión, y la relativamente tardía aparición de movimientos organizados de protesta y reclamación de un reparto más justo de la riqueza que contribuían a producir. Sin embargo los dos eventos observados (transición a una economía de mercado en una época de relativa tranquilidad y falta de agitación ante el empeoramiento de las condiciones de vida de una proporción creciente de la población) dejan de ser tan sorprendentes si los contemplamos a la vez. Nuestra hipótesis de trabajo es que precisamente el segundo de ellos (la brusca limitación de horizontes vitales de las masas pauperizadas de las que se alimentarían las primeras instalaciones industriales y unas explotaciones agrícolas crecientemente industrializadas a su vez y operadas por asalariados sin derechos de propiedad) es el origen de una disolución de las relaciones sociales equiparable a las guerras, hambrunas o extensión de cultos apocalípticos de la antigüedad, y analizando a la inversa la relación causal, que la alienación de capas enteras de la población provocó inevitablemente el tener que recurrir a mecanismos cada vez más impersonales (lo que hoy llamamos “de mercado”) de reproducción social (adquisición de alimentos, establecimiento de relaciones de pareja, concepción de nuevos trabajadores para mantener el sistema en funcionamiento) ante el debilitamiento de las relaciones tradicionales y la pérdida de un marco de referencia estable en el que desarrollar relaciones a más largo plazo que hicieran viables formas alternativas de intercambio de bienes y servicios.

Queda la pregunta por la falta de resistencia inicial (no necesariamente recurriendo a la violencia, ya que en otras circunstancias históricas la mera inacción –en la línea de resistencia pasiva propugnada por Gandhi para la obtención de la independencia de la India- ha resultado efectiva para cambiar situaciones consideradas inaceptables por una parte significativa de los afectados por ellas) de lo que se configuraría como la clase obrera, que junto al campesinado igualmente desposeído acabaría formando la mayoría del cuerpo social en Europa y los Estados Unidos, si bien en diferentes momentos de la historia (a partir de 1800 en el primer caso, teniendo que esperar hasta 1900 en el segundo), más allá de algunas explosiones aisladas de descontento como la famosa revuelta de los que se declaraban seguidores de Ned Ludd en Nottingham alrededor de 1811 (y cuyo movimiento se ha convertido en sinónimo de oposición irracional –y asumidamente condenada al fracaso- al empleo de nuevas tecnologías en la industria) o las de los trabajadores de la seda (*Canutes*) en Lyon de 1831 a 1848.

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Precisamente para entender esta cuestión debemos acudir de nuevo al tipo de razón dominante que se estaba formando, y es en su análisis donde empezaremos a comprender la utilidad de un constructo que hasta ahora estábamos dando por supuesta. Si nos ponemos por un momento en la situación de un legislador omnisciente que se enfrentase a la dificultad de tener que cambiar de forma sustancial el modo de vida de la mayoría de sus legislados, consistiendo dicho cambio en una considerable pérdida de opciones respecto de las que disfrutaban las generaciones anteriores y un empeoramiento general de sus condiciones de vida, ¿no nos parece razonable preparar a las poblaciones que vayan a verse afectadas por dicho cambio mediante una ideología que minimiza el valor de las opciones que van a perderse (diciendo que no eran opcionales en primer lugar, ya que la apariencia de libertad no es más que una ilusión que cubre nuestras respuestas esencialmente mecánicas a las situaciones que se nos van presentando) y que libera a las clases dirigentes de responsabilidad moral sobre las penalidades que van a permitir por omisión (o a causar para beneficiarse directamente) presentándoles como víctimas de los mismos procesos determinados e inevitables que subyugan a los más desfavorecidos? De cara a dificultar la resistencia activa a los cambios a introducir (dividiendo a la potencial oposición antes aún de que ésta pueda agruparse para presentar un frente unido), ¿no nos sentiríamos más tranquilos si hubiésemos propalado previamente una visión del mundo basada en la desconfianza mutua y que presentase a cada agente como un maximizador egoísta de sus propios intereses, poco de fiar por ello a la hora de colaborar altruistamente en un esfuerzo colectivo del que no va a sacar más que el vecino? Por supuesto, no estamos manteniendo que ese (o esos) legisladores omniscientes hayan existido realmente en ningún momento de nuestra historia, ni que hayan elucubrado con semejante claridad de propósito sobre la ideología más conveniente para los intereses de su clase y hayan actuado (facilitando la publicación de ciertos tratados y censurando otros, o promoviendo en las universidades a profesores de cierta tendencia y relegando a otros, de forma que todo el estamento pensante con mayor influencia en la opinión pública acabase compartiendo –no necesariamente de forma consciente– una misma visión del mundo, una *weltanschauung* que encajase admirablemente bien con sus designios), el objeto de este ejercicio es únicamente resaltar hasta qué punto esa forma de ver las cosas que forma el entramado sobre el que las luminarias de cada época formulan sus teorías contribuye a explicar el equilibrio de fuerzas sociales que sin ellas sería muy difícil de entender.

Precisamente este encaje necesario entre ideas dominantes y evolución social nos permite visitar la importancia extraordinaria del pensamiento de Hume, y justificar de nuevo el que lo hayamos elegido como primera e imprescindible etapa de nuestro estudio. Si bien debemos, como vimos, a Hobbes y a Locke la cristalización de la idea (ya identificable en los estoicos) de la falta de libertad de las personas, y principalmente a Newton la popularización del concepto democriteano de un universo mecánico y determinista (a través de la demostración de cómo de hecho ese futuro predeterminado se podía en la práctica predecir, al menos en lo referente al comportamiento de los cuerpos sólidos de mediano tamaño y baja velocidad relativa), es el escocés el que elabora la pieza que faltaba para completar el sistema del mundo en que podría desarrollarse la revolución industrial (y por eso sus ideas son una parte esencial de la explicación de por qué dicha revolución tiene lugar en Inglaterra en ese momento histórico, y no en China o en Arabia o en la India en las épocas en que gozaron de una ventaja tecnológica similar o incluso mayor: aunque tuvieron los equivalentes de un Hobbes, un Locke o incluso un

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

Newton³⁸⁸ nunca tuvieron un Hume): su originalidad consiste en dar la vuelta a la antropología tradicional que contemplaba las diferentes “potencias del alma” que mencionábamos en la parte I (lo que en terminología moderna llamaríamos “módulos de la mente”, o “aspectos de la conciencia”) como jerárquicamente ordenadas y situaba la capacidad de razonar como guía suprema de la conducta, libre de la sujeción al principio de la causalidad. Aunque ya comentamos extensamente como se apoya en el mecanicismo psicológico de Hobbes y Locke y el determinismo naturalista Newtoniano, y como la teoría de la primacía de los sentimientos estaba ya preconfigurada en Clarke, Cudworth y Shaftesbury (y es desarrollada aún más explícitamente por su coetáneo y amigo Adam Smith), es Hume el que une las dos corrientes en una visión del mundo unificada y exhaustiva, y la presenta de forma suficientemente brillante y persuasiva como para cambiar los términos del discurso intelectual a partir de entonces. Por eso sólo después de Hume es posible la configuración moderna del capitalismo occidental, porque sólo a partir de los presupuestos que él articula (empezando por los verdaderos motivos para obrar, pasando por lo que constituye una vida bien vivida y terminando por el tipo de sociedad que resulta más conducente para que el mayor número de personas puedan llevar ese tipo de vida).

Se podrá argumentar que Hume no tenía en mente la vida de miseria, monotonía y carente de todo estímulo intelectual o estético que acabarían viviendo cientos de miles de trabajadores industriales en el siglo siguiente, sino una vida en la que una élite intelectual libre de prejuicios (sobre todo libre de las estructuras restrictivas heredadas de las religiones reveladas o tradicionales –en esa época y lugar aún coinciden) de pequeños artesanos y comerciantes llenos de curiosidad, movidos por impulsos similares y capaces por ello de coordinarse ejercitando a la vez su simpatía y la búsqueda de su mejoría material e intelectual en un conjunto social armónico y acogedor de los valores (tanto morales como estéticos) tradicionales. Un tipo de sociedad que, a pesar del evidente tradicionalismo y elitismo del escocés, le ha granjeado las simpatías de los pensadores progresistas que han tendido a excusar su afinidad con la oligarquía dominante como una característica inevitable de la época, deslumbrados por contraste por su posición polémica y antirreligiosa, entendida de forma muy unidimensional. Nuestro argumento sin embargo es que no es posible entender una sin la otra: ya explicamos en su momento cómo el conservadurismo subyacente de Hume termina por poner coto a su tendencia escéptica original, y le empuja a explorar fundamentaciones de los principios morales más próximas a la deontología y el contractualismo que al utilitarismo con el que tradicionalmente se le asocia. De forma análoga, no es posible iniciar el camino hacia la sociedad de profesores (*Dons*), artesanos, granjeros y comerciantes que fían la resolución de los conflictos de interés a una simpatía innata que nos hace valorar tanto el placer ajeno como el propio (y en la que, por la eficacia de dicho mecanismo, resulta racional mantener incuestionada la distribución de partida tanto de los bienes de consumo como de los medios de producción) sin terminar en el capitalismo manchesteriano descrito por Dickens en *Tiempos difíciles*³⁸⁹, en el que se obliga a los niños de seis años a trabajar jornadas de catorce a dieciséis horas para evitar que adquieran malos hábitos como la pereza, la gula o (el peor de todos para los tradicionalista, siempre dispuestos a acusar de él a los demás pero poco exigentes a la hora de exigir su abstinencia entre ellos) la lujuria.

Para entender el vínculo que nos lleva de la sociedad de comerciantes a la de explotadores debemos entender previamente el que nos lleva del emotivismo al tradicionalismo acrítico, ya

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

que el emotivismo es la herencia más reconocible de Hume (puesto que su apertura en su época final a criterios más universalistas ha sido en general obviada, como repasamos al presentar la panorámica de las formas en que nos ha llegado su legado ideológico). Y ese primer vínculo no es difícil de desenmascarar a partir de las trazas que ya analizamos en la primera parte: la visión del hombre como un maximizador (consciente o inconsciente, no es relevante aún) de aquello que le causa satisfacción (y correspondiente minimizador de lo que le causa dolor), si bien plausible en primera instancia, presenta problemas insalvables de circularidad (privada de un criterio externo del tipo de satisfacción a que puede optar cae en la tautología de que es satisfactorio todo lo que se acomete puesto que de no serlo no se habría acometido), pero no es ese aspecto el que no interesa ahora, sino el tipo de posición frente a las estructuras heredadas que necesariamente conlleva dicha comprensión. Como ya mantuvimos en su momento, de esa antropología emotivista se sigue naturalmente que la estructura social en que se formula es la mejor posible, y que la concepción de la justicia más depurada es aquella que garantiza la propiedad privada de cada persona soportada por un título legítimo (es decir, la que perpetúa el “estado de cosas” imperante y excluye de partida cualquier posible redistribución apelando a algún criterio diferente de la cantidad de posesiones de que ya se disfrute). El motivo es que el emotivismo sólo es capaz de justificar conductas individuales dentro de un marco normativo presupuesto para el que no tiene criterios que aplicar (por supuesto, implícitamente requiere de éstos, como vimos en las apelaciones de Hume a un “estándar universal” del gusto que en el fondo presupone la existencia de un “estándar universal” equivalente de lo que despierta en nosotros sentimientos morales tanto positivos como negativos).

El único florecimiento humano inteligible desde una perspectiva emotivista es la de la adquisición de un mayor número de bienes materiales desde el escrupuloso respeto a las leyes del reino, y las únicas virtudes que puede reconocer son las conducentes a ese tipo de florecimiento: frugalidad (moderada, de forma que permita el ahorro suficiente para permitir inversiones más adelante sin por ello dejar de contribuir con el consumo de bienes suntuarios al desarrollo global del comercio y la industria -el ascetismo sería un vicio extremo, una “virtud monástica” que sólo merece desprecio), honestidad (entendida como cumplimiento estricto de la parte de los contratos en los que se entra como agente libre y autónomo), simpatía (igualmente moderada, que ensalza la capacidad para ponernos en el lugar de los que son de nuestra misma clase -¿tal vez para mejor poder identificar sus intereses frente a los nuestros a la hora de contratar? Pero se detiene ante la capacidad de ponernos en el lugar de los que son marcadamente menos afortunados que nosotros, previsiblemente porque eso nos llevaría al ámbito de otra virtud diferente, la caridad, que por su identificación con el catolicismo -al fin y al cabo es una de las tres virtudes teologales, junto con la esperanza y la fe, resulta problemática de aceptar en esa época y lugar) y sobre todo iniciativa, impulso por mejorar y capacidad de asumir riesgos en búsqueda de ese bienestar material que es la fuente última de satisfacciones (y por lo tanto la fuente última de todos nuestros impulsos).

Más aún, desde esta perspectiva debemos recordar la imposibilidad de adjudicar reclamaciones en conflicto tanto de diferentes personas como (más problemático aún) de diferentes grupos. Ante la ausencia de un marco con el que evaluar la situación social y la distribución de las capacidades y de la renta “desde fuera” (es decir, ante la imposibilidad del marco emotivista humeano de plantear seriamente una teoría crítica del entramado político e

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

institucional de su tiempo, o de cualquier tiempo) no queda más remedio al moralista que sancionar los modos y costumbres imperantes, y por eso venimos manteniendo que toda teoría moral emotivista termina reduciéndose a una justificación del status quo y es por ello intrínsecamente conservadora. Sin embargo en éste su planteamiento original, en las circunstancias históricas que dieron lugar a su nacimiento podemos aún rastrear un aspecto innovador que resultará de extraordinaria importancia en la ulterior evolución del cuerpo social: la concepción del hombre que Hume cristaliza, como apuntábamos al final del párrafo anterior, es una en la que empieza a valorarse necesariamente la capacidad de asumir riesgos, que cementará la expectativa, imprescindible para el desarrollo del capitalismo financiero, de que dichos riesgos merecen, por su carácter virtuoso, de una recompensa. Esta justificación de la recompensa del riesgo asumido por el capitalista que presta su dinero terminará de derribar las pocas objeciones que aún podían quedar al cobro de intereses en los préstamos y acelerará la marcha de una economía financiera de dimensiones hasta entonces impensables.

Merece pues la pena detenernos en la relación entre la concepción del florecimiento humano de Hume y la nueva valoración del riesgo por su relevancia para nuestro argumento. Para ello debemos primero recordar el marco histórico en que se formula, caracterizado como decíamos por una disminución del riesgo global al que están expuestos los ciudadanos, especialmente en Inglaterra. La memoria histórica de épocas recientes de grandes convulsiones (desde la amenaza de invasión española que había hecho escribir a Hobbes que cuando nació “el miedo nacía con él”³⁹⁰ hasta la guerra civil y la revolución gloriosa de 1688) estaba aún fresca, por lo que la preocupación por el futuro y la inquietud por la posible deriva catastrófica de los acontecimientos ocupaba todavía buena parte del pensamiento de las élites. Pero en medio de la prosperidad creciente, y sobre todo en medio del escenario político crecientemente representativo (en que la autoridad real, la fuente más inmediata de incertidumbre y peligro para los europeos durante los últimos siglos) es una parte del pensamiento a la que se puede atender cada vez con menos inmediatez, lo que permite su contemplación más reposada. En segundo lugar, podemos dirigir nuestra atención al ensayo al que hicimos referencia sobre las virtudes del comercio³⁹¹ para el desarrollo (no limitado a lo material, lo que el escocés resalta es su contribución precisamente al desarrollo moral e intelectual) de los pueblos, y como en subsiguientes ensayos justifica la bondad del crédito y el cobro de intereses precisamente por la forma en que soportan ese desarrollo del conjunto de la sociedad. Hasta aquí no estamos rompiendo ninguna nueva barrera en la exégesis bien establecida del pensamiento humeano, hijo directo de la revolución gloriosa, en la que según el comentario que suscribimos en su momento posibilitó la participación política de clases hasta entonces excluidas del sistema político de los Estuardo, principalmente comerciantes, incipientes industrialistas y el *gentry*, granjeros dueños de sus tierras que empezaban a explotar de forma científica, apoyándose por lo general en mano de obra asalariada. En ese sentido no es de extrañar que las formas de pensamiento que terminan encontrando el mayor reconocimiento popular son las que resuenan de forma más armónica con las inquietudes de las clases en que acaba de investirse una mayor cantidad de poder político. Cualquier época histórica que haya sido testigo de la supremacía de una clase comerciante (vienen a la cabeza desde la Atenas de Pericles a la Venecia de los siglos XII a XIV) favorecerá el surgimiento de sistemas filosóficos al menos amigables a la actividad profesional de dicha clase. La originalidad de Hume, una vez más, no está en el esquema implícito sobre el que opera (y que se muestra de la forma más explícita en

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

los ensayos), sino en las conclusiones filosóficas que extrae de ellas, y que en este caso se reflejan en su teoría de la continuidad de la conciencia. Dicha teoría está formulada de forma canónica en el primer libro del “Tratado de la naturaleza humana”, especialmente en la sección 6 del capítulo 4, adecuadamente titulada “de la identidad personal”. Cuando nos ocupamos en profundidad de Hume pasamos por alto esta parte por no ser directamente relevante para nuestro análisis sobre el emotivismo de sus sistema moral, pero merece la pena que nos detengamos algo más en ella ahora por su interés en la justificación del tipo de sociedad que está tomando forma y que nos preocupa ahora. En esa sección Hume desarrolla su crítica al concepto tradicional del “yo” basado en la continuidad de las percepciones, en la necesidad de un “sujeto” de las mismas y en la intuición inmediata de nuestra propia existencia (que por esa suma de evidencias habías sido hasta entonces tenido por incuestionable, recordemos la primera verdad evidente de la que Descartes considera que es imposible dudar: *cogito, ergo sum*³⁹²; de forma similar Locke mantendría la evidencia de la propia existencia³⁹³ como suficientemente fuerte para no necesitar de demostración ulterior). No así para Hume, que reduce esa supuesta evidencia a una sucesión de percepciones inconexas, en las que no cabe buscar simultáneamente un elemento común que las unifique. Si recordamos que las ideas deben derivar de impresiones de los sentidos (en la línea que vimos iniciada por Locke de negar la posibilidad de ideas innatas):

Pero la identidad (*self*) o la persona no es ninguna impresión, sino aquello a lo que nuestras diferentes impresiones e ideas se supone que hacen referencia. Si alguna impresión da lugar a la idea de uno mismo esa impresión debe continuar invariable durante todo el curso de nuestra vida, dado que esa es la manera en que se supone que existe el “yo”. Pero no hay impresión constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden unas a otras y nunca existen todas al mismo tiempo. No puede, por ello, ser de ninguna de estas impresiones, o de ninguna otra, de las que se derive la idea del “yo”, y consecuentemente no hay tal idea³⁹⁴

Vemos que la demolición que hace Hume de los conceptos tradicionales (en este caso el de identidad propia) sigue la línea habitual para una mente extraordinariamente perceptiva como la suya, de la que hemos tenido ocasión de ver otros ejemplos (aplica la misma técnica al concepto de libertad, a la posibilidad de un alma que sobreviva al cuerpo o al mismo concepto de causalidad): ataca las bases que puede, en ocasiones apelando a argumentos ingeniosos (aunque a veces de algo forzada verosimilitud) e ignora las que no. De los tres elementos que identificábamos (continuidad de las percepciones, necesidad de sujeto e intuición inmediata) ha contrarrestado el que intuitivamente parece tener más plausibilidad (el tercero). A continuación desmonta el primero (la continuidad de las percepciones) resaltando el carácter poco fiable de esa continuidad (como creemos ver la misma casa, o la misma planta, o le mismo animal o incluso el mismo río, cuando todos ellos han estado cambiando de forma imperceptible y no son en ningún caso los mismos que cuando empezamos a contemplarlos), lo que le permite concluir:

La identidad que adscribimos a la mente del hombre es meramente ficticia, y de la misma clase que las que adscribimos a los cuerpos animales y vegetales. No puede por

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

ello tener un origen diferente, sino que debe proceder de una operación parecida de la imaginación sobre los mismos objetos³⁹⁵

A estas alturas el lector no se sorprenderá de saber que sobre el argumento restante, la necesidad de un sujeto que perciba, el escocés no tiene nada que decir por lo que lo ignora. Podemos asumir que Hume es consciente de la importancia de dicho sujeto, que es el que hace que por ejemplo mis memorias de las acciones que he realizado, o de las impresiones que han recibido mis sentidos, sean sustancialmente (desde el punto de vista fenomenológico al menos) diferentes de las de otra persona, aún cuando esa persona tenga impresiones de la misma realidad externa que yo (por ejemplo, porque hayamos estado mirando un mismo cuadro). La visión de Hume será especialmente importante para la filosofía de la mente que cristaliza a mediados del S XX (el ejemplo paradigmático sería *The Concept of Mind* de Gilbert E. Ryle, que parte de supuestos similares y presenta las mismas zonas de sombra que la posición de Hume que nos ocupa). En esta visión, las realidades mentales activadas por (o supervinientes a) las características del mundo material son llamadas “qualia”, como si el darles un nombre común (y de esta forma considerar que se han uniformizado y universalizado) eliminase el problema de la necesidad de una consciencia que las perciba, y para la que en ningún caso dichas cualidades son intercambiables. Mi percepción del color rojo puede distinguirse por los conos y bastoncillos que se activan eléctricamente al recibir ondas electromagnéticas de una determinada longitud, y por los potenciales eléctricos que viajan entre diferentes neuronas, primero del nervio óptico y luego de zonas específicas del cerebro que parecen repetirse en las diferentes personas sujetas a experiencias similares, pero con todo y con eso no se elimina el que el yo ver algo rojo es para mí inconfundiblemente distinto de que lo vea cualquier otra persona. Y es esa ausencia de intercambiabilidad la que nos obliga a considerar la existencia irreducible de nuestra propia identidad diferenciada de cualquier otra que podamos deducir o de la que podamos tener noticia (pero en ningún caso certeza, aunque habrá que esperar a Kant para demostrar irrefutablemente por qué).

En todo caso Hume no se enfrenta a este problema, limitándose a declarar que la identidad de la conciencia es “una ficción”. Como tantos enunciados escépticos a que nos tiene acostumbrados podríamos considerar que se trata de una *boutade* sin consecuencias prácticas. Del mismo modo que el declarar la inconsistencia del principio de causalidad no le impide detenerse ante un precipicio (un comportamiento irracional, si todo lo que podemos inferir con certeza es que hasta ahora la gente que ha seguido andando se ha caído y aplastado contra el suelo, pero no tenemos cómo inferir que vaya a seguir siendo así en el futuro), declarar la inexistencia de una identidad personal persistente no parece que le impida reconocer la responsabilidad moral de los agentes (nunca apela a que nos comportemos como queramos, porque pasados unos segundos podríamos echar la culpa de nuestros hipotéticos desmanes al “yo de hace unos segundos”, que ya no es el “yo de ahora mismo”) y recomendar a nivel práctico una vida conforme a las virtudes tal como él las entendía (que como hemos visto no se diferencia gran cosa de la opinión dominante en su entorno social). Sin embargo, y aprovechamos para retomar el origen de esta larga disquisición, hay una consecuencia práctica que tiene mucho más sentido a la luz de este escepticismo sobre la continuidad de la existencia del sujeto. Para alguien que, así sea de modo enteramente teórico (por que como comentábamos, de modo práctico el segundo elemento que justifica la creencia en una identidad continuada que constituye la esencia de nuestro ser consciente, a saber, la

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

necesidad de un sujeto que perciba, no tiene como obviarse) no hay nada que ligue nuestras percepciones actuales con las pasadas (o, más importante aún, con las que previsiblemente puedo esperar en el futuro) el tiempo cobra una significación enteramente nueva. Igual que las dudas sobre el principio de causalidad, llevadas a sus últimas consecuencias de forma coherente, impedirían todo atisbo de planificación o de preparación ordenada para lo que pueda acontecer (pues lo que acontezca será siempre una sorpresa, feliz sorpresa si resulta coincidir con lo que hasta ahora hemos venido experimentando asociado a las circunstancias que vemos se siguen repitiendo juntas, pero no por ello menos sorpresa), el escepticismo sobre la existencia de una conciencia continua e idéntica a sí misma impediría igualmente toda planificación (o la volvería irracional, y si aceptamos dirigir nuestra vida en base a principios irracionales, como dirían los sajones, *all bets are off*, o en nuestra más castiza acepción, de un contrafactual se puede seguir cualquier conclusión), así que tanto daría comportarse prudentemente de cara a procurarnos un futuro más placentero que dejarse llevar por los deseos de cada momento ya que quien tendrá que apegarse con las consecuencias de nuestros actos presentes en ese hipotético futuro será otra persona, a la que no nos liga ninguna relación de obligación especial. Ahora bien, sabemos que Hume no llega a extraer unas conclusiones tan radicales, ¿debemos por ello concluir que, como en tantas otras ocasiones, se contenta con “epatar a los burgueses” de su época sin perseguir las consecuencias de sus enunciados a donde quiera que le lleven? Ni mucho menos. Al igual que le vemos utilizar su escepticismo epistemológico durante toda su carrera para fundamentar la metodología que usará una y otra vez (priorizar la investigación fenomenológica frente a la empírica, dando más validez a los resultados de su investigación “desde el sofá” frente a las posibles conclusiones de las ciencias materiales, de carácter más marcadamente experimental, sobre todo en su época), su escepticismo respecto a la identidad ficticia del sujeto es de importancia capital para entender dos aspectos claves de su filosofía práctica, uno del que ya nos hemos ocupado y otro de especial relevancia para nuestro argumento actual:

- En primer lugar, es desde esa perspectiva de la inexistencia del sujeto desde al que resulta más inteligible su hedonismo no egoísta. Si mi yo no es más que una construcción de la imaginación, a la hora de decidir sobre la mejor manera de actuar no debo asignarle una primacía al bienestar de esa construcción sobre otras construcciones igualmente problemática como son los “yoes” de los demás. Sólo desde el sentimiento de que mi propia conciencia es una ficción empieza a tener sentido el postular que la simpatía, y la búsqueda del bienestar ajeno, es una causa tan fuerte (o una explicación última tan potente) como la persecución del propio bienestar (una dicotomía que ya apuntábamos como especialmente problemática hacia el final de la parte I).
- En segundo lugar, esta falta de garantía de la continuidad del sujeto hace aparecer bajo una luz enteramente nueva el problema del préstamo con interés (realmente, todo el concepto de la renuncia al disfrute presente a cambio de un mayor disfrute en el futuro, que puede entenderse como un “préstamo” de ese placer inmediato a uno mismo, que uno espera le sea devuelto con intereses que pueden tomar la forma bien de una mayor placer, bien de la ausencia de un dolor más que equivalente). Para empezar, desaparece el carácter moralmente problemático de la transacción (derivado

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

de que el prestamista espere que su dinero se multiplique sin necesidad de trabajo o esfuerzo alguno por su parte, ya que dicho prestamista no es necesariamente la misma persona que espera recibir tal dinero multiplicado; éste último, gracias a la ausencia de continuidad de la consciencia, está tan libre de culpa de las acciones de su “yo” pasado como el acreedor que llegado el momento debe pagar³⁹⁶) y aparece una nueva justificación para el cobro del interés que no estaba accesible a los teóricos clásicos y medievales³⁹⁷: se trata de la recompensa por la incertidumbre sobre quién va a poder efectivamente disfrutar del capital devuelto, o dicho de forma equivalente, sobre el grado de satisfacción que nos vaya a producir en el futuro la cantidad equivalente a la que renunciamos hoy, toda vez que no nos cabe esperar racionalmente que el conjunto de sensaciones de las que tenemos constancia hoy (y que son todo lo que podemos decir que constituye nuestro “yo”, nuestra supuesta identidad) vaya a sentir una alegría o placer equivalente a la que estamos renunciando (o al menos, expresado de una forma más modesta, no nos cabe esperar racionalmente poder cuantificar la cantidad de alegría o placer) cuando se produzca la devolución del capital prestado. Puesto que esa incertidumbre se extiende al conjunto del cuerpo social (nadie en su sano juicio puede pretender conocer hasta qué punto el conjunto de sensaciones heterogéneas que será en el futuro se va a ver satisfecho por una cantidad dineraria equivalente a la que renuncia hoy) se puede entender el concepto de tasa global de descuento (la cuantificación de esa incertidumbre, o la cifra alrededor de la cual se produce un consenso sobre cuánto menos vale el dinero en el futuro en función de las incertidumbres existentes sobre el placer que nos vaya a causar una cantidad equivalente a la misma cantidad hoy –cuando la incertidumbre no existe). Y una sociedad en la que está intelectualmente justificada esa tasa de descuento (en la que se acepta que una cantidad X dentro de diez años vale un Y% menos que esa misma cantidad X hoy) es una sociedad que ya no puede tener ninguna compunción a la hora de sancionar préstamos a intereses compuestos por encima de ese Y% (al fin y al cabo, en un mercado de agentes libres el prestamista es tan libre, y está tan justificado, para intentar obtener el máximo beneficio como el asalariado o el comerciante de materias primas) y ha eliminado el último obstáculo para el desarrollo del siguiente nivel de capitalismo (que requiere de la acumulación de cantidades crecientes para financiar el desarrollo tecnológico y la innovación, cantidades que a su vez son necesarias para movilizar el ahorro requerido de recompensas en forma de intereses sin las que sus originadores no renunciarían al consumo inmediato de sus rentas).

Así pues, consideramos suficientemente demostrada nuestra aseveración inicial de que el pensamiento de Hume es imprescindible para entender la génesis de la que estamos llamando Razón Económica, precursora de la Razón Desiderativa que nos hemos propuesto diseccionar, a través de la nueva justificación que ofrece a la asunción de riesgos económicos, precisamente en el marco de una sociedad en que el riesgo físico (el riesgo de ser agredido, esclavizado o asesinado) estaba, respecto a sus niveles históricos, en niveles mínimos. Merece la pena detenerse ahora en por qué estamos llamando a esa razón precisamente “económica”, para terminar de caracterizar un desarrollo que resultaría estar tan lleno de consecuencias y que reverbera tan directamente en nuestra situación actual. Por que la denominación conlleva un cierto misterio a desenmascarar. Con la palabra “economía” designamos un tipo de

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

relaciones impersonales, sujetas a valoración objetiva. En la famosa frase de Lionel Robbins³⁹⁸ la economía es la ciencia que atiende a la distribución de recursos escasos (por tratar precisamente con la escasez –aquello de lo que podemos disfrutar sin esfuerzo por haber una abundancia ilimitada no es objeto del análisis económico– se la ha llamado también con frecuencia “la ciencia triste”, *the dismal science*) y precisamente para poder determinar la mejor forma que puede tomar esa distribución huye tradicionalmente del mundo complejo de los sentimientos y las valoraciones emocionales, persiguiendo en general una medida única del valor con la que se puedan comparar esos “recursos” escasos, cualesquiera que sea su naturaleza. Desde esa perspectiva la economía no sólo busca la objetividad, sino que es necesariamente reduccionista y tiende a la unidimensionalidad, perdiendo algo de la complicada variedad y sofisticación de la vida. Sin embargo, si nos saltamos por segunda vez la llamada de precaución de Harry Frankfurt e indagamos en la filología del término llegamos al misterio que mencionábamos. Su raíz griega, *oikonomos*, viene de las palabras (οἶκος –hogar- y νόμος–normas, originadas socialmente o por convención, que los sofistas de la primera ilustración ateniense habían definido en oposición a la Φύσις o naturaleza) utilizadas para denominar las normas que se siguen en el hogar, un ámbito de elevado contenido emotivo donde no pensaríamos que rigen precisamente las relaciones de intercambio basadas en parámetros objetivos como la comparación de una única dimensión de lo valioso (su precio), sino donde esperamos encontrar el paradigma de las acciones más “humanas” que instintivamente asociamos a la ausencia de interés egoísta o de cálculo, como el amor de la madre por sus hijos³⁹⁹ o la dignidad del vínculo conyugal. Las actividades y actitudes, por ello, que menos se nos ocurre calificar de económicas, o para las que menos acudiríamos a la ciencia triste a la hora de explicar y entender. Sin embargo, entender por qué precisamente en esta época se populariza (el primer uso documentado en inglés es del S XV) este nombre a la disciplina nos llevará un buen trecho en nuestra investigación, y desvela una de las características claves de la evolución sincronizada de la ideología y la organización social occidental que ha acabado por convertirse en el “sistema del mundo”⁴⁰⁰ dominante.

Efectivamente es en este siglo cuando los conocidos como “economistas clásicos” –Malthus, Ricardo y Smith, sobre todo este último– dan forma a lo que aún hoy conocemos como economía. Es un lugar común que ninguno de ellos (Ricardo, el más avanzado de los tres, al final de su vida un diletante genial que podía vivir más holgadamente de las rentas de sus inversiones, se consideraba un filósofo con un interés particular en lo que se conocía como “filosofía política”) se asigna a si mismo este nombre. Malthus se considera un estudioso de la sociedad sin más (una ocupación común de los filósofos, antes del establecimiento de la sociología como empresa separada), Smith es un filósofo moral amigo de Hume (ya tuvimos ocasión de comentar con cierto detalle algunos elementos su *Teoría de los sentimientos morales*, que en muchos aspectos es una extensión de la obra de su compatriota, la complementa e incluso clarifica en algunos matices). El conjunto de comportamientos que teorizan (la producción cada vez más especializada, el intercambio, la variación de precios, salarios y rentas, los impuestos, el préstamo con interés, la inversión) son todos ellos venerables, hasta el punto de que no resulta sencillo identificar qué tienen todos esos comportamientos en común para agruparse, a partir de esta fecha, en tratados que intentan dar cuenta de forma conjunta de todos ellos y más aún, a reconocerse en una denominación que hacía originalmente referencia a la gestión del hogar, con la que no parecen tener ninguna

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

especial afinidad (especialmente en un momento en que el susodicho hogar familiar está perdiendo toda relevancia como unidad de producción e incluso como unidad de consumo).

Pues bien, nuestro argumento es que es en este siglo precisamente, a raíz de las teorías de las que Hume es el más claro exponente (pero que recogen tendencias latentes, como vimos, desde el Renacimiento e incluso la Edad Media tardía), en el que empieza a resolverse el problema de la subsistencia colectiva (en que la capacidad productiva del conjunto de la sociedad por primera vez excede holgadamente las necesidades de subsistencia, rompiendo definitivamente la “ley de hierro” malthusiana según la cual las clases bajas responderán a cualquier avance tecnológico que se traduzca en una mejora de su nivel de vida –y que se reflejará en mejores salarios- aumentando su tasa de reproducción y generando así más bocas que alimentar, vestir, alojar, etc. que eliminarán el efecto de esa mejora y les devolverán a los niveles de pura subsistencia anteriores). Hasta entonces lo que cada uno producía (con el nivel de especialización que el conjunto de la organización social permitiese), lo que intercambiaba o dejaba de intercambiar, incluso las construcciones más complejas como lo que prestaba, a qué interés, a lo que renunciaba consumir para invertirlo y disponer de más renta en el futuro, etc. eran decisiones que se explicaban de forma inmediata en el ámbito de la necesidad de sobrevivir. No había un problema de coordinación del reparto de excedentes (fueran éstos tiempo, bienes materiales o elementos de producción cultural) porque los excedentes eran ínfimos, y el control de los mismos estaba siempre claramente adjudicado (a la persona que lo había generado o comisionado, siempre perteneciente a las clases dirigentes –ya que de lo contrario el excedente sería inmediatamente expropiado por quien pudiera apoderarse de él, con o sin monopolio de la violencia).

Así, la naciente ciencia económica responde a la necesidad de coordinar una cantidad históricamente sin precedentes de producción (de nuevo estoy agrupando para facilitar la descripción tanto la producción material como la simbólica), y de definir el marco normativo de referencia que garantice la coordinación de los diferentes agentes especializados que ahora producen para el mercado, y no pueden cubrir de forma autónoma por ello sus necesidades vitales (por ello empiezan siempre planteando cómo se ha generado una abundancia que saben que es una novedad radical para luego ocuparse de cómo se distribuye y cómo podría mantenerse o aumentarse, lo que ya nos da una pista importante de cómo en la raíz de su reflexión debe haber una situación históricamente original). Por supuesto el escriba de la corte de un faraón egipcio en la que se sucediesen varios años de cosechas excepcionalmente feraces (algo que estadísticamente ha debido de ocurrir numerosas veces en los miles de años de historia registrada de la civilización egipcia), o del sacerdote babilonio encargado de la contabilidad de los almacenes de una de sus ciudades templo después de una temporada de conquistas territoriales, o incluso el secretario de una de las grandes familias de comerciantes que regían la ciudad de Venecia en su apogeo político-mercantil, han tenido ocasión de encontrarse en medio de una cantidad de riqueza que les debió parecer tan extraordinaria como carente de precedente histórico. Sin embargo, en todos los casos mencionados (en todos los casos de los que tenemos noticia, de hecho) dicha riqueza se ha producido sobre el trasfondo de unas vidas de la mayoría de la población que, como era bien visible hasta al más casual de los observadores, no experimentaban ninguna mejoría, o incluso empeoraban apreciablemente (de acuerdo a la “ley de hierro” de los salarios, o al incremento en el porcentaje de riqueza apropiado por las instituciones extractivas que han dominado durante

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

prácticamente toda la historia de la humanidad hasta la fecha que nos ocupa). Por ello, a la hora de entender la causa de la riqueza bastaba con una investigación más humilde, de alcance marcadamente más limitado: el régimen de lluvias más favorable (que siempre se puede achacar al éxito de los gobernantes a la hora de interceder ante la divinidad), los éxitos militares que han permitido recabar tributos de nuevos colectivos, o la fortuna en empresas comerciales de largo recorrido que por una mezcla de suerte y audacia han conseguido una cantidad apreciable de mercaderías a un precio que va a permitir obtener grandes beneficios de su reventa.

A diferencia de los ejemplos históricos que acabamos de mencionar de individuos favorecidos con la experiencia excepcional de poder experimentar de primera mano la vida en las islas de riqueza que de forma siempre temporal se habían ido creando sobre un trasfondo de estancamiento global, los pensadores del S XVIII europeo (y pronto también americano) se ven enfrentados a una explosión de la población que dura más de una generación por primera vez⁴⁰¹, y que no sólo no agota los recursos disponibles y termina traducándose en hambrunas y un incremento de la mortalidad que devuelve el nivel de vida colectivo a los niveles anteriores, sino que parece capaz de perpetuarse hasta donde llega la vista (o hasta donde sus imaginaciones pueden proyectar). Y no sólo pueden identificar un cambio de tendencia histórica hacia mayores niveles de población acompañados de un bienestar creciente (algo para lo que de nuevo no existen ejemplos previos fácilmente discernibles, si uno examina críticamente las mitologías de una “edad dorada” fundacional que casi todos los estados de suficiente tamaño han desarrollado para justificar su existencia tanto ante sus súbditos como ante sus vecinos), sino que tanto en el ámbito del pensamiento como en el de las técnicas de producción material (y derivado de éstas últimas, también en el ámbito de los bienes disponibles tanto para el uso como para el consumo) se encuentran en medio de un paisaje radicalmente alterado respecto del de sus predecesores. Las ideas desarrolladas a partir de la recuperación de los autores clásicos en el renacimiento han pasado por una cesura radical que con razón se conoce como la revolución copernicana/ galileana (que culmina con las leyes del movimiento de Newton, como ya expusimos): a diferencia de la situación en la antigüedad clásica y la edad media el hombre a finales del S XVII e inicios del XVIII piensa que habita un universo inteligible (en qué consista esa inteligibilidad recién percibida es algo que llevará más de trescientos años desarrollar, de alguna manera todavía estamos en ello). Se podrá argumentar que el *cosmos* de los griegos también era accesible para el *logos*, era describible y descifrable para una razón que se articulaba en el discurso y por ello se podía compartir y convertirse en una vía de articulación de la sociedad. Pero si recordamos el concepto de causa imperante en el mundo clásico, en el que el paradigma de causa original sobre la que se modelaba la comprensión de la naturaleza era la forma en que la voluntad humana impelía a los miembros del organismo a actuar⁴⁰², entenderemos la diferencia entre la comprensión de la racionalidad griega (heredada por la tradición judeocristiana a través de Roma) y la que está tomando forma en Inglaterra tras su Revolución Gloriosa. La nueva racionalidad entiende el universo desde el punto de vista del espectador no participante (el ente último de los eleáticos –lo indefinido, el aire, el agua- deja de considerarse como algo con capacidad explicativa alguna: ¿qué explica el que todo “provenga” del agua, o del aire, o del fuego, cuando sus manifestaciones sensibles son tan palmariamente diferentes de nuestra experiencia inmediata de cualquiera de esos “principios originales”?). El que entendamos o dejemos de entender no

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

afecta al devenir del mundo, salvo por el nada trivial hecho de que la nueva comprensión nos permite predecir (de nuevo algo enteramente ausente en los esquemas explicativos clásicos y medievales, de carácter más hermenéutico, como explicamos al principio de la primera parte, en la que conocemos algo cuando somos capaces de situarlo en su red de referentes simbólicos –lo que los poetas clásicos han dicho de ello, la forma en que se representa en la heráldica, etc. Al margen de cómo sea previsible que pueda evolucionar –que en el pensamiento clásico no es más que una forma de corrupción- ante la presencia de estímulos externos), y a través de esa predicción abre la puerta a la posibilidad de tomar parte activa en ese devenir, y nos convierte en sujetos activos, a los que cabe esperar una determinada reacción fija y mensurable (y esperable) a cada una de las acciones que efectúan.

Ésa es la innovadora perspectiva desde la que el intelectual de principios del S XVII se ve a sí mismo y a su sociedad, especialmente en el ámbito anglosajón. A diferencia de en España o en Francia, donde la riqueza derivada de la apertura del comercio Atlántico (el incipiente tráfico de materias primas de alto valor y de metales preciosos de los territorios de ultramar a cambio de esclavos extraídos de África) es controlada por la corona, en Inglaterra desde el principio es la iniciativa privada la que captura buena parte de las oportunidades (al principio en forma de beneficios de la piratería autorizada a través de las “patentes de corso” para obtener una porción de las mercancías de las que los monopolios de los países destinatarios les excluían legalmente), lo que se traduce en que se distribuyan de forma más amplia entre la población. Por eso, mientras que dicha apertura apenas se tradujo en mejoras del nivel de vida de las (mayores) poblaciones de aquellos países (más bien al revés, el efecto del incremento en la disponibilidad de metales preciosos fue el de acelerar procesos inflacionistas ya estructuralmente enraizados en el caso de España por los intentos de imponer militarmente la hegemonía continental de los Habsburgo sin contar con una base impositiva suficiente para pagar las tropas necesarias). Y esa perspectiva, y la conciencia de novedad histórica que la acompaña es la que le impulsa a formular teorías ambiciosas que agrupen la totalidad del proceso productivo y de intercambio, dando lugar a lo que aún hoy conocemos como economía clásica.

Queda por contestar por qué escoge como referencia para nombrar la disciplina que estudia la producción y distribución de recursos para el conjunto de la sociedad una palabra que describe la elaboración de normas en el ámbito del hogar. Para ello debemos volver nuestra atención a la alternativa, al ámbito que tradicionalmente se ha considerado opuesto al de la domesticidad (de *domus*, el término latino equivalente al *oíkos* griego), al del espacio privado en que cada hombre es como un rey (refiriéndonos a las sociedades occidentales tradicionales, tanto premodernas como modernas, es correcto hablar estrictamente de hombre, ya que es el varón –el *pater familias*- el que ejerce la autoridad de forma incontestada en él) y que se entiende que está circunscrito por las paredes del hogar a que hacen referencia la palabra latina que lo designa. Este ámbito opuesto es, por supuesto, el espacio público, en el que los hombres se encuentran en pie de igualdad (a diferencia de las relaciones necesariamente asimétricas –tanto del varón y la mujer como de los padres con los hijos, o hasta hace muy poco los amos con los siervos- que imperan en el ámbito doméstico) y en el que, a falta de paredes que oculten su comportamiento, sus actos y sus palabras pueden ser conocidos por toda la comunidad (de hecho, por su naturaleza el espacio público es un espacio de exhibición, al que se acude a ver pero también a ser visto, a mostrar a los demás nuestras cualidades y nuestras

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

posiciones más preciadas). En el imaginario colectivo que está ya firmemente enraizado (instanciado mejor) en cada conciencia individual, ese espacio cuyo modelo paradigmático es el ágora ateniense (la plaza, pero también el mercado donde la gente va a exhibir su mercancía y a cerrar las transacciones por las que ésta cambia de manos, una capacidad que parecerá indicar que la nueva ciencia que pretende explicar la totalidad de las causas que han llevado al enriquecimiento de la sociedad merezca llamarse antes “agoranomía”...) es el lugar de “hacer grandes obras y decir grandes palabras”⁴⁰³ (por contraste, podemos asumir que ese mismo imaginario colectivo por necesario contraste considera que en el hogar se hacen actos pequeños y se dicen sólo cosas de poca importancia, para desesperación de aquellos a los que la sociedad confina a ese espacio únicamente, negándoles el acceso al espacio público). Pero a la hora de analizar el comportamiento humano en ese espacio público los pensadores de la época advierten que hay ya una ilustre disciplina que viene ocupándose específicamente de ello: se trata de la política, cuyas ideas directoras ya había delineado (¿quién si no?) Aristóteles en el tratado del mismo nombre⁴⁰⁴, y que tenía su propia rama de la filosofía para discernir la validez de las formas en que se instancia en cada sociedad en concreto y proponer alternativas a través de las cuales mejorase la coordinación y la capacidad productiva del conjunto de la sociedad. Rama que además, en el inicio de la época que nos ocupa, había dado algunos de sus frutos más memorables⁴⁰⁵, lo que la convertía en un campo poco prometedor para cualquier pensador deseoso de hacerse un nombre (por tener unos ejemplos inmediatos mucho más elevados con los que inevitablemente ser comparado). Adicionalmente, como ocurre en cualquier campo filosóficamente bien establecido, resultaba difícil en esa época (y en cualquiera) discernir una dirección de progreso claro en la discusión sobre las costumbres y las leyes que convenían más a cada grupo social. Habría que esperar a la segunda mitad del S XX (algo sorprendente, teniendo en cuenta que es el siglo en que se habían documentado las más egregias violaciones de derechos de grandes grupos de personas, empezando por el derecho a la vida trágicamente conculcado en dos guerras mundiales especialmente destructivas en lo que a número bruto de vidas perdidas se refiere) para que alguien enunciase que el “arco moral del universo se inclina hacia una mayor justicia”⁴⁰⁶ o que se publicase un libro que mantenga que los “mejores ángeles de nuestra naturaleza” les están ganado la partida a los más pendencieros⁴⁰⁷, y por ello la tendencia del conjunto de la historia es hacia una menor violencia y exclusión. Para los intelectuales atentos a las tendencias del conjunto de la sociedad en el S XVIII no estaba claro que el espacio público fuese un espacio de progreso (o al menos en el que se pudiera discernir una tendencia clara de evolución de alguna de sus dimensiones, como una mayor inclusividad a la hora de tomar decisiones que afecten a la colectividad, o una reducción de la violencia inesperada de la que pueden ser objeto los individuos inocentes, o en la forma más o menos homogénea en que se reparten el poder o las rentas), ni que las construcciones teóricas de la tradición en que se habían educado (que además del citado Aristóteles incluye a Cicerón, Séneca, Suárez, de Vitoria, Grotius, Puffendorf, Hobbes, Locke y pronto a Rousseau) diesen explicación del progreso que se mostraba irrefutable ante sus ojos en cuanto a disponibilidad de bienes materiales en mayor abundancia, más variados y de mayor calidad de lo que el registro histórico les permitía imaginar que había sido la norma en épocas anteriores.

Por eso van a apartar su atención del armazón institucional en que funciona la sociedad (sus tradiciones y costumbres, sus leyes, sus reglamentos, sus diferentes agrupaciones y

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

estamentos, sus cuerpos deliberativos y sus mecanismos de coerción para cumplir los dictados de todas las instancias anteriormente enumeradas), que venía siendo el objeto tradicional de la filosofía política y van a dirigirla alternativamente hacia el individuo, haciendo abstracción de todo este armazón en el que necesariamente encuadra su actividad. Aunque no se puede hacer abstracción completa de las instituciones, pues incluso los deseos y temores de cada persona aislada sólo pueden entenderse en profundidad como producto de la sociedad a la que pertenece el individuo (así, y retomando un tropo al que hicimos referencia en la parte I, no tiene las mismas esperanzas ni persigue los mismos fines en la vida un cazador de cabezas Yanomamö que un mercader veneciano del S XIII) y por ello el nivel de comprensión de una disciplina que se empeña conscientemente en ignorar todo ese conjunto de condicionantes es necesariamente limitado (y va a dejar de poder explicar aspectos fundamentales del comportamiento de los individuos así considerados), podemos observar con claridad, desde las construcciones teóricas con que se inaugura la disciplina, un esfuerzo coherente y constante por obviar el elemento público con una excepción: el del respeto por la propiedad (pero únicamente por aquella que se pueda adscribir a personas concretas, la propiedad “pública” es a estas alturas a todos los efectos ausencia de propiedad y una fuente de conflictos al poder ser reclamada por cualquiera), que ya vimos que se convierte en la única institución de la que se preocupa Hume, para el que todo el concepto de justicia se limita a garantizar que cada uno, cada individuo abstraído de su educación, sus deseos, sus afectos y sus objetivos idiosincráticos en la vida, pueda disfrutar de aquellos objetos sobre los que dispone de un título de propiedad legítimo.

De modo que en lugar de una “agoranomía” (cuyo solape con la ciencia política sería cuando menos problemático) la disciplina que nace y que va a conocer un extraordinario desarrollo en los siglos subsiguientes es la “economía”, que conscientemente y para diferenciarse de la anterior toma como objeto de estudio a los individuos aislados, o al menos abstraídos del marco institucional de la sociedad a la que pertenecen, y que toma como referencia para entender mejor a esos individuos el marco del hogar tradicional, del que cada hombre (de nuevo, cada varón, el hogar nunca ha sido el ámbito adecuado para substanciar las reclamaciones de igualdad, ni se ha caracterizado por dar lugar espontáneamente a situaciones de isocracia, isonomía e isegoría entre sus miembros) puede hacer su castillo, en que cada hombre se puede dotar de normas al margen de las que rijan para el conjunto más amplio de la sociedad en que se desarrolle, en que cada hombre, al fin y al cabo, es una isla. Y para hacer mínimamente creíble semejante construcción, en *La riqueza de las naciones*, el tratado fundacional de la nueva “ciencia” (prefiero denominarla por ahora nueva “forma de ver y explicar las cosas”), se postula como ficción conveniente para explicar el origen de los impulsos humanos (aunque sería más correcto decir de los impulsos individuales, e incluso individualistas) una sociedad ficticia⁴⁰⁸, que los antropólogos coetáneos no habían encontrado y que los actuales, más de trescientos años después, siguen sin encontrar, en la que no existe el dinero y la gente sin embargo intercambia bienes y cancela sus deudas en cada transacción (en lugar de ir acumulándolas y compensándolas a lo largo del tiempo, como se ha observado que es la norma en las sociedades primitivas que realmente se han estudiado⁴⁰⁹), situada en un contexto vagamente fronterizo que nos revela su inspiración en las sociedades amerindias del norte con la que a través de los informes de los primeros colonos el público inglés ya se había familiarizado.

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Se puede argumentar que el recurrir a esa ficción no es esencialmente distinto de lo que han hecho legítimamente Hobbes en *Leviathan* y Rousseau en *El contrato social*, exagerando de forma similar las características (negativas en el primer caso, positivas en el segundo) de ese estado ficticio de cosas (aún no sociedad) a partir de las cuales argumentar sobre la bondad o maldad de las formas de regulación de la vida social de su entorno. Sin embargo tanto uno como el otro no pretendían fundar una nueva disciplina, sino argumentar a lo largo de líneas bien conocidas en un ámbito como hemos visto de larga tradición (el de la filosofía política). El objetivo de la ficción del estado pre-social en los casos mencionados no es dar una explicación global del funcionamiento de las personas (todavía con la modesta exclusión precisamente de sus relaciones familiares y de amistad) excluyendo de esa explicación precisamente las tradiciones, costumbres, leyes e instituciones (formales e informales) en las que se desarrollan. Al contrario, persiguen precisamente explicar el nacimiento del marco normativo e institucional que rodea los individuos (la “sociedad” o el “estado”), constriñéndoles e impidiendo desarrollar sus cualidades o dotándoles de un mínimo de seguridad sin el que no cabe hablar de desarrollo alguno según el autor del que se trate. No así en el caso del tratado de Smith, para el que una vez identificado el impulso natural del hombre a mejorar su situación (su situación material, lo que constituye una ceguera parcial notable para quien se declaraba como hemos mencionado ya varias veces preeminentemente un filósofo moral, y basaba su argumento sobre la normatividad de los enunciados morales en la emoción de la simpatía y la necesidad de seguir a ese “espectador imparcial” que cada hombre lleva en su pecho, espectador imparcial que a pesar de ser capaz de adjudicar las más sutiles cuestiones morales no parece ser capaz de ver que una vida dedicada a la persecución del bienestar material, aún a costa de unas relaciones satisfactorias con aquellos que resultan importantes para nosotros o de el suficiente tiempo para la contemplación reposada y la reflexión no orientada a ningún fin no es necesariamente la vida que más merece la pena ser vivida; pero nos estamos adelantando a nuestro argumento, baste por ahora dejar constancia de nuestra sorpresa porque el autor de *La riqueza de las naciones* sea el mismo que el de la *Teoría de los sentimientos morales*) podemos pasar a explicar los aspectos más interesantes de la historia (esa acumulación sin precedentes de bienes materiales a disposición del público) sin apenas referencia a las instituciones en que se inscriben, más allá de la conveniencia de reducir al mínimo la involucración de éstas en las acciones libres del individuo (ya que la famosa “mano invisible” es suficiente garantía de que cada individuo actuando en persecución de su exclusivo beneficio es capaz de coordinarse con el resto y actuar de la forma más conveniente para el progreso del conjunto de la sociedad). Ante semejante comprensión del mundo, un mundo en el que la armonía social y el progreso surgen espontáneamente con solo permitir el desarrollo de la industria a la que las personas se prestan de forma innata, la recomendación a realizar para mejorar aún más el bienestar se limita a asegurar el respeto a los títulos de propiedad de cada uno y a reducir al mínimo los obstáculos al disfrute de los resultados de dicha industria, minimizando por ejemplo los impuestos y tasas que se recaudan, y enajenando en manos privadas tantos recursos comunes como sea posible. Un esquema cerrado y coherente que una parte importante de la población de los países avanzados sigue suscribiendo casi como fue formulado originalmente, pero que desgraciadamente descansa sobre una serie de falacias, algunas de las cuales ya hemos apuntado y otras no, a saber:

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

- (A) En primer lugar, el hombre que en la independencia de su hogar busca maximizar su utilidad abstraído de las instituciones no tiene cómo dotar de contenido a esa supuesta utilidad: es significativo el paso de discutir de la felicidad (una discusión tradicionalmente considerada parte del dominio de la filosofía práctica, y evidentemente dependiente del contenido de la misma), a discutir de la utilidad, que pasa por asumir que esa felicidad que para los premodernos estaba constituida por un conjunto de circunstancias externas (entre ellas, por ejemplo, la consideración y estima del resto de ciudadanos) ahora se limite a un determinado estado mental. La determinación de qué cosas (o incluso qué sentimientos) es deseable poseer/ disfrutar es social de principio a fin (dentro de unos límites, claro, todos necesitamos comer y cubrirnos en climas fríos, y hay una serie de sustancias hacia las que sentimos aversión de forma innata), por lo que un hombre, o un hogar, abandonado a sus propios medios para buscar la forma de vida que considerase más conveniente no tendría el criterio ni para empezar a orientarse en el paisaje de posibilidades aún de la sociedad más sencilla⁴¹⁰.
- (B) En segundo lugar, la insistencia original de los teóricos de la filosofía política en la mejor forma de crear instituciones (o justificar las existentes) con capacidad coercitiva (poder obligar a los miembros del grupo a acatar sus decisiones mediante el uso de la fuerza de ser necesario) se basa en la intuición, acertada, de que algunos de los bienes que los hombres persiguen son necesariamente finitos y, en términos de la moderna teoría de juegos, de “suma cero”. Eso quiere decir que lo que tome uno (o un hogar) tiene que tomarlo de otro, o impedir a otro su aprovechamiento. Más aún, el valor de algunos bienes o títulos deriva directamente de su escasez (en la terminología de Veblen, “bienes posicionales”⁴¹¹) por lo que los esfuerzos destinados a su adquisición se habrían malgastado si el tipo de bien se volviese con posterioridad ampliamente accesible. Por ello toda caracterización de las unidades económicas (en el caso que nos ocupa los hogares) que no atienda a sus relaciones y a las restricciones impuestas a su comportamiento por factores externos estará dejando sin explicar una parte sustancial de la situación
- (C) Finalmente, y como venimos manteniendo desde la primera caracterización del emotivismo de Hume (en el que estaba considerablemente en sintonía con Smith), la reducción de los motivos para obrar al tipo de emociones que vayan a despertar en nosotros los cursos de acción alternativo que podamos seguir dificulta enormemente (en nuestra posición extrema, directamente imposibilita) la comparación de esas “utilidades” entre diferentes agentes. Si el punto anterior cierra el paso a propuestas de resolución de los conflictos apelando a una autoridad externa (las tradiciones, los magistrados, los éforos, los jueces gremiales... instituciones desarrolladas por la sociedad en su conjunto que exceden del ámbito del hogar y que por ello están ausentes del análisis económico), esta característica vuelve muy problemática la resolución apelando a normas intemporales de carácter asocial (con franqueza, muchos antes de Smith y ahora niegan que existan esas normas –la posición cognitivista es minoritaria en metaética y la deontología, aunque sanamente representada en el mundo académico, no termina de reflejarse claramente en el comportamiento de la mayoría)

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Con ello, no resulta sorprendente que Smith reduzca los motivos de los agentes que analiza (precisamente lo que hoy consideramos naturalmente los “agentes económicos”, habituados como estamos a interpretar lo que creemos que sería el comportamiento de las personas una vez eliminamos esos molestos aspectos de considerarlos productos de una sociedad y un desarrollo histórico que tanto complican las cosas) a la persecución del propio lucro, puesto que recurrir a otras inclinaciones le llevaría a territorios (el de la política) que por su época, clase y condición carecen de atractivo para él (los privilegiados casi siempre tienden a considerar que su posición es la del espectador imparcial, y que no sufren de los sesgos e influencias que afectan a los menos afortunados). No es tampoco sorprendente que tenga que recurrir a esa “mano invisible” para coordinar los comportamientos de los agentes que en persecución del lucro consiguen elevar el nivel de vida y el bienestar material del conjunto de la sociedad (con ciertas excepciones, como sabemos, pero desde las alturas de su situación no podemos esperar que las identifique).

Con ello podemos concluir nuestra caracterización de la razón económica, antecesora directa de la que hoy nos sirve de referencia. Es el resultado del desarrollo de una nueva disciplina independiente (la economía) que precisamente en la búsqueda de su independencia debe dejar de lado preocupaciones más tradicionales (cómo coordinar la vida de los grupos que comparten un espacio público y que por ello deben establecer cómo comportarse en él, y no sólo cómo distribuir “bienes necesariamente finitos que pueden recibir un uso alternativo”). Ello explica que desde su génesis la razón económica haya tendido a ser conservadora, acrítica del status quo, individualista (aunque autores como los Skidelsky asignan el carácter de individualismo únicamente a la subdisciplina de la microeconomía, mientras que eximen a la macroeconomía de esa característica⁴¹²), y reduccionista, en el sentido de que cuando el marco de valoración de los bienes alternativos a la acumulación material se considera fijo e invariable (o externo al objeto de la investigación de la disciplina) toda la mejora que es posible concebir se reduce precisamente a la acumulación de un mayor número de dichos bienes.

Con esto hemos apuntado uno de los problemas de la razón económica: su necesario individualismo, que lleva asociada (junto a mayores cotas de libertad, no todo es negativo) la imposibilidad de adjudicación entre las reclamaciones en conflicto de grupos que asumen sistemas morales (o proyectos de vida) inconmensurables. Hay otro problema en que no nos podemos detener mucho por pertenecer más al ámbito de la racionalidad puramente instrumental: el de su valoración positiva de la especialización y la división del trabajo (a la que tanto partido sacó Smith en el conocidísimo ejemplo de la fábrica de alfileres, que conseguía una ganancia de productividad de varios órdenes de magnitud respecto a su elaboración uno a uno por un mismo individuo), que está en el origen de la necesidad de producir para el mercado y es la causa directa de la aparición del “problema del valor” (problema que como vimos no tenía cómo resolverse en el marco de esas coordenadas morales, por lo que no podemos sorprendernos de que Smith lo resolviera equivocadamente, un error que a través de Marx ha llegado a buena parte de la crítica del actual sistema socioeconómico proveniente de la izquierda tradicional), que era necesario resolver para explicar cómo se debían determinar los ratios de intercambio de esos productos producidos de forma dividida y especializada. Sin embargo esa división del trabajo daría lugar a todo un conjunto de patologías (tanto

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

individuales como sociales) con las que aún hoy convivimos, pero que por falta de espacio y relación directa con nuestra investigación no podemos detenernos en detallar.

Volviendo al título de este capítulo, después de Hume la pregunta por la buena sociedad deja de intentar responderse a través de los parámetros tradicionales (mediante el diseño de leyes e instituciones colectivas que encaucen la virtud de los ciudadanos) y pasa a ser el ámbito de una nueva disciplina, la economía, que por su origen ideológico (en oposición precisamente a la política) y el marco implícito de la razón en el momento de su nacimiento (cientifista, materialista, determinista, mecanicista) se ocupa sólo de cómo maximizar la producción de bienes materiales, y como mucho de la forma más eficiente de distribuirlos para que esa producción se realimente y crezca más (es sintomático que el único economista clásico fuera del ámbito anglosajón, el italiano Wilfredo Pareto, contribuye precisamente a establecer un marco más restrictivo a la hora de plantearse la posibilidad de redistribuir de forma significativa la riqueza con la introducción del concepto de “máximo de Pareto”, o distribución “Pareto eficiente”, que excluye precisamente la posibilidad de que alguna de las partes en una situación social pueda tener menos –riqueza, posesiones, utilidad- que al inicio del proceso). Desde ese momento la discusión sobre la forma de aumentar la riqueza se realiza desde presupuestos estrictamente individualistas (es chocante, si se piensa desde fuera de éstos supuestos, que lo que la crítica más seria y global al sistema del mundo capitalista que se ha realizado, la de Marx y sus epígonos, identifica como causa de todos los males derivados de éste sea precisamente la propiedad privada –individual- y fíe su superación a la abolición de la misma, sin prestarle la debida atención, como la deriva postrevolucionaria de los regímenes que intentaron implementar sus recetas ha demostrado sobradamente, al tipo de leyes, instituciones y relaciones de poder que harían falta para que dicha abolición no derivase en una gigantesca coerción de la mayoría por una nueva minoría).

Por eso para la mayoría de los analistas la Razón Económica (tal como la hemos caracterizado) es sin más la razón imperante hoy. Nosotros creemos, sin embargo, que ha sido superada por la siguiente especie de razón a la que bautizamos como Razón Desiderativa. Tras pasar por las fases que hemos denominado “sentimental” y “burocrática” esta Razón toma cuerpo durante la transición del S XIX al XX, y responde a un tipo de sociedad muy diferente, en un proceso dialéctico que ya hemos apuntado en que por un lado contribuye a justificar y por ello posibilita ese tipo de sociedad y por otro va cristalizando en respuesta a las antinomias que ese nuevo tipo de sociedad va planteando. Al análisis de su nacimiento dedicaremos el próximo capítulo, empezando como dicta nuestra metodología por la caracterización del nuevo tipo de sociedad que ve la luz en esta época, y que es en buena medida todavía el tipo de sociedad en que vivimos.

3.2 De la razón económica a la razón desiderativa: la sociedad posible después de Freud (1850 - 1950)

La sociedad que recibe con entusiasmo la nueva definición de racionalidad en la que como vimos Hume es una figura clave ha resuelto el problema de la subsistencia para un número creciente de individuos, y desarrollado toda una nueva categoría epistémica: si la época inmediatamente anterior había separado como un campo de conocimiento diferenciado el

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

conocimiento positivo de la naturaleza (ejemplificado en los enunciados de las leyes básicas de la Física y la Química), vimos como alrededor del cambio del S XVIII al XIX nace como disciplina igualmente diferenciada la economía, y cómo las circunstancias de su nacimiento determinan el tipo de elementos vitales a los que va a prestar atención y a los que no. Y nos referimos a una nueva categoría epistémica porque al igual que el nacimiento de la física y química clásicas necesitaron de un criterio hasta entonces no utilizado para diferenciar lo verdadero de lo falso, como es en el fondo el método experimental (al que no olvidemos que se llega a través de una depuración que intenta dejar de lado las tendencias innatas del hombre a dejarse engañar, confundiendo el cómo las cosas son con cómo a él le gustaría que fueran), la economía va a necesitar de su propio criterio de verdad, ante la imposibilidad de realizar experimentos con el objeto de su estudio (sociedades enteras, o al menos fragmentos de las mismas siempre suficientemente grandes y heterogéneos como para no permitir fácilmente interpretar los resultados de los experimentos ideados por los teóricos). Sin embargo si el criterio de verdad que las ciencias naturales terminan estableciendo les va a permitir una acumulación de avances en forma de nuevas teorías, cada una de las cuales consigue explicar todos los fenómenos de las teorías anteriores y extender su ámbito de aplicación a los nuevos fenómenos que la tecnología (la aplicación práctica de los enunciados teóricos) va permitiendo manifestarse, no va a ser así en el caso de la nueva disciplina. Es cierto que, sobre todo a partir de la “revolución marginalista” y la síntesis de Alfred Marshall (que ya en el S XX sería recogida y actualizada por Samuelson) la economía va a disponer de un aparato teórico matematizado (en el que se van añadiendo una profusión de ecuaciones y fórmulas matemáticas para describir el comportamiento agregado de las funciones de consumo, producción, ahorro, evolución de la masa monetaria, preferencia entre gasto e inversión, etc.) cuyo aspecto externo es en todo análogo al de la física o la química. Tan parecido como para que la institución más reconocida a la hora de premiar los desarrollos científicos (y con ello legitimar la validez de los mismos), el comité que otorga los premios Nobel, haya pasado a reconocer también la contribución más notable en las “ciencias económicas” (a diferencia del resto, establecidos por Alfred Nobel en 1895, éste no empezó a adjudicarse hasta 1969, a raíz de una donación para cubrirlo del banco central de Suecia). A pesar de todo, el disponer de estos elementos (formulación de sus postulados en forma de ecuaciones matemáticas y existencia de cuerpos de expertos que reconocen las contribuciones más significativas a la disciplina, lo que debería zanjar las disensiones y facilitar el consenso sobre la validez de las diferentes corrientes de opinión) no ha permitido que se pueda hablar de “progreso” de la economía en un sentido similar al que se hace de la física o la biología, como quedó de manifiesto a raíz de la gran crisis económica que asoló las economías occidentales a partir del año 2008, y que casi una década después siguen sin saber cómo resolver, sin que exista un consenso entre los economistas, tanto en la academia como en el gobierno, sobre las medidas que tienen más posibilidades de reconducir la producción y la distribución de bienes para que produzcan un mayor bienestar a las poblaciones. No nos detendremos por el momento en la causa original de esta diferencia entre disciplinas que reclaman para sí igualmente el nombre de científicas, pero no podemos dejar de apuntarla por su relevancia para el posterior desarrollo de nuestro argumento.

En esta época ha tomado forma también, basada en la creciente acumulación material de que goza el conjunto de la sociedad y en la sucesión de innovaciones en las formas de producción y

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

de consumo (también en la publicación de los avances en nuestra comprensión del mundo natural posibilitada por el desarrollo de las ciencias a que hacíamos mención en el párrafo anterior), la idea de una tendencia imparable e irreversible hacia estados cada vez más venturosos, que cristalizan en el sentimiento de progreso del conjunto de civilización. Es un lugar común que la Ilustración entroniza y celebra el progreso (y lo discute, recordemos como alguien generalmente considerado un optimista como Rousseau opinaría que, al contrario que en el aspecto material, en lo moral no cabía hablar de progreso⁴¹³). Como se ha observado con frecuencia, el concepto de progreso y el desarrollo de las ciencias positivas van de la mano, ya que el segundo agrupa el cuerpo de conocimiento en que es verificable un avance, en términos de una mayor capacidad de influir sobre la naturaleza, una imagen cada vez más detallada del origen de los fenómenos del mundo natural y una capacidad de predicción también cada vez más exhaustiva. Por contraste, en el mundo intelectual que queda fuera del área de las ciencias positivas, y en marcado contraste con ellas, las corrientes se siguen sucediendo sin alcanzar un consenso, y los problemas que se discuten siguen siendo los mismos que en los albores de la civilización escrita. Incluso la metodología que los dos campos de conocimiento utilizan para desarrollar sus respectivos postulados son sustancialmente diferentes: el método experimental es el criterio último de verdad para el primero, mientras que la apelación a la autoridades y un creciente impulso hermenéutico (tendente a desentrañar las redes de significado en que se entienden plenamente los enunciados de las ciencias del espíritu –o de la mente-) son las herramientas utilizadas en el segundo para desentrañar los enunciados verdaderos de los falsos que le permite considerar que dicho problema no va a volver a presentarse. Es esta época la que nos va a dejar como legado la diferenciación de lo que C.P. Snow bautizó “las dos culturas”⁴¹⁴ en un estudio al que ya hemos tenido ocasión de referirnos, que si bien no son tan estancas como algunos han llegado a opinar (el interés por las humanidades entre los hombres de ciencia es casi universal, mientras que los filósofos necesitan estar razonablemente versados en los últimos avances de la física por la luz que puede arrojar en nuestra forma de comprender la naturaleza última de la realidad⁴¹⁵) resultan una simplificación aceptable de la deriva del pensamiento europeo a partir de éstos años. En un nivel menos personalista (o menos alejado de las preferencias personales de los practicantes de las disciplinas enmarcadas dentro de cada uno de los dos campos), hay una rica tradición de influencia mutua entre ambas visiones, como atestigua el desarrollo de la matemática pura y de la lógica formal, que utilizando procedimientos de un rigor compatible con la tradición positiva han iluminado aspectos del funcionamiento de nuestra mente y contribuido a depurar la forma de llegar a conclusiones válidas a partir de verdades más o menos inmediatamente evidentes.

En todo caso, y para entender el cambio que en los años que marcan el siguiente cambio de siglo va a sufrir la razón dominante, además de a las características sociales ya enumeradas el comienzo de la parte II para describir el panorama intelectual en que se desarrolla la formación de Freud debemos concentrar nuestra atención en la descripción de las dimensiones económicas que habíamos identificado como relevantes para entender la evolución de dicha razón:

- El mercado en los países occidentales está experimentando uno de los periodos de liberalización más drásticos en la historia registrada, en parte por la capacidad de crecer y desarrollar formas de comercialización de categorías enteras de bienes y

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

servicios más rápido de lo que las autoridades son capaces de legislar y regular. Las grandes empresas que han surgido en el periodo anterior han ido en general enfrentándose a una competencia creciente provocada por los retornos por encima de la media que eran capaces de generar al capital en ellas invertido a lo largo de esta fase expansiva, y a través de esa competencia han tenido que aumentar su eficiencia o desaparecer. Bien es verdad que en el centro de este periodo de transición del que nos ocupamos ahora mismo (las décadas desde 1880 hasta el estallido de la gran depresión en 1929) la sociedad es testigo del surgimiento de los grandes cárteles (desde la fortuna de los Rotshcild a los conglomerados como Thyssen y Krupp o Bayer, pasando por la Standard Oil de Nelson Rockefeller) que antes que garantes de la libertad de mercado y el dinamismo de la economía a través de la “destrucción creativa” teorizada por Schumpeter actuaron como enemigos de la competencia, tratando de convertirse en la práctica en rentistas de los adelantos tecnológicos generados en la época anterior (en metalurgia, química y tecnología extractiva) a base de impedir con su gran escala la entrada de nuevos jugadores en los mercados que dominaban. Sin embargo el caso del nuevo fenómeno de los cárteles y los grandes monopolios generados por la propia dinámica del mercado (en lugar de por concesión de la autoridad, como venía siendo habitual en las sociedades rígidamente estratificadas del viejo sistema) no debe hacernos perder de vista que tanto para los productores con nuevas ideas (protegidas por sistemas de patentes cada vez más robustos, como atestigua la vida entera de Thomas Alva Edison entre 1847 y 1931, y sus 1.93 patentes) como para los consumidores este es un periodo que destaca en primer lugar por el incremento de las alternativas disponibles en cuanto a qué métodos utilizar, qué ideas perseguir (popularizadas no sólo por prensas cada vez más activas, como atestiguan los números crecientes en todos los países de publicaciones de libros, y de tiradas de periódicos y revistas, sino a partir de la segunda década del S XX, por el nuevo medio de la radio), o qué bienes consumir. Es precisamente el crecimiento de ese mercado competitivo a pesar de las prácticas monopolistas (que el poder político aún podía en cierta medida limitar, como muestra la proclamación del “acta Sherman contra los trusts” en USA en 1890, y su aplicación práctica obligando en 1911 a dividir la en apariencia todopoderosa Standard Oil en 33 compañías más pequeñas para limitar su capacidad de control del mercado) el que va a influir de forma más marcada en la conciencia colectiva, contribuyendo a la propagación de la idea de que se viven tiempos extraordinarios, tiempos marcados por el progreso técnico y en los que la resolución de los problemas que tradicionalmente han perseguido a la humanidad (el hambre, la pobreza, la enfermedad) podrían efectivamente hacerse desaparecer.

- La propiedad de los medios de producción durante este periodo es marcadamente privada, con el estado jugando un papel decreciente en la provisión de bienes y servicios a sus ciudadanos. Sin embargo, hay un elemento en que la productividad de los funcionarios públicos alcanzará en estos años un nivel sin precedentes: la elaboración de códigos, normas y reglamentos para coordinar una organización social que la urbanización y el desarrollo tecnológico hacen cada día más compleja. Dicho incremento de productividad requerirá la formación de una clase funcional

altamente cualificada, formada y seleccionada a través de un sistema legal cuya complejidad será por primera vez comparable a la del sistema clásico confuciano en China. Esta producción del marco legislativo y regulatorio al que hacíamos referencia oblicuamente en el punto anterior, que toma cuerpo en códigos civiles, penales y de comercio que en la mayor parte del continente desarrollan los principios generales del “código Napoleón” (que a su vez manifiesta el genio de toda una clase clerical, la conocida como *noblesse de robe*, para actualizar el derecho romano a las necesidades de la época anterior, y sobre todo a su estallido revolucionario final) o, en las Islas Británicas y su área de influencia (Holanda y países Bálticos), de la “*common law*” inglesa, además de una miríada de reglamentaciones de carácter técnico y de aplicación local (por ejemplo, en 1901 se crea el *British Engineering Committee*, precursor inmediato del cuerpo encargado de mantener y publicar los *British Standards* de amplio uso todavía en ingeniería, en 1917 el *Normenausschuss der Deutschen Industrie*, precursor a su vez del DIN, igualmente utilizado en el ámbito alemán –y cada vez más europeo).

Si bien en estos años de transición no existe en la práctica ninguna sociedad en occidente en la que esté extendida la propiedad pública de los medios, es fundamental para la comprensión del espíritu de la época que se está formando resaltar que si se han formulado, y ocupan un lugar predominante en la conciencia colectiva, los fundamentos teóricos de un sistema en que la totalidad de dichos medios deben pasar a la propiedad pública. Si el socialismo utópico⁴¹⁶ de Fourier y Saint-Simon es casi coextensivo con la época de que nos hemos ocupado en el capítulo anterior, es a partir de la publicación del Manifiesto Comunista de Marx y Engels en 1848 (encargado por la liga de los comunistas europeos, y por ello encumbrada inmediatamente como programa de los partidos representantes de un grupo con creciente autoconciencia y creciente peso e influencia en el conjunto del cuerpo social) cuando podemos considerar que la perspectiva de una sociedad en la que la propiedad privada sea efectivamente abolida penetra realmente en la imaginación de la mayoría (con el efecto frecuente de movilizar activa, y en ocasiones violentamente, a los sectores que más tendrían que perder en semejante escenario). Así se da en estos años la paradoja de que aunque en la práctica constituyen el periodo dorado de la propiedad privada, y marcan seguramente el mínimo histórico de la intervención del estado en la actividad económica, alimentan la mayor polarización en campos opuestos entre los intelectuales, y son testigo del mayor debate sobre las ventajas e inconvenientes de cada alternativa (al menos hasta que la revolución rusa de 1917 permitiese empezar a poner en práctica lo que hasta entonces era una mera especulación teórica).

- Los años en que se ha producido el paso de una economía basada en la agricultura a una basada en el sector industrial, y que han presenciado la puesta a disposición de las nuevas tecnologías para aumentar espectacularmente la productividad de éste no pueden sino ser años de crecimiento sin parangón del producto agregado. En los años centrales del periodo de que nos estamos ocupando ahora esa percepción de hallarse en una etapa de crecimiento casi ilimitado está bien establecida, como establecida está la filosofía que le da voz (el positivismo). El concepto de progreso principalmente intelectual que comentábamos ha madurado en la Ilustración ha derivado en una idea

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

de progreso como la capacidad de disponer de más alimentos, más bienes materiales y (añadido a lo anterior y percibido de forma claramente menos distintiva que los anteriores) una mejor sanidad que permita disfrutar de mejor salud (pero no olvidemos que uno de los herederos de la familia Rotschild, la más rica del continente, muere de septicemia por la infección de un absceso en la espalda aún a principios del S XX, que la penicilina hubiese permitido curar unos pocos años después sin dificultad alguna). El progreso de las ideas entendido como liberación de la tradición y búsqueda de nuevos horizontes mentales ha dejado paso al progreso como acumulación de una mayor cantidad de *gadgets* (afortunadamente para los fabricantes de dichas fruslerías). En todo caso, e independientemente de la medida en que nos fijemos (crecimiento del PIB, crecimiento de la producción industrial en su conjunto, crecimiento de las horas remuneradas divididas sobre el total de la población en edad de trabajar, crecimiento de las toneladas de acero producidas, de las toneladas métricas de trigo o maíz per cápita, de los kilómetros de vías férreas, de las toneladas transportadas por tierra o por mar cada año, etc.) son años no sólo de crecimiento prácticamente ininterrumpido, sino de crecimiento acelerado, con nuevos récords de producción batiéndose cada año, y registrándose en la mente de los responsables de su organización y planificación como nuevos monumentos a la ambición del espíritu humano (el cómo la consecución de ciertas cantidades de producción material se pueden llegar a considerar logros del espíritu en un retorcimiento de los términos que debería haber hecho sentirse orgulloso al mismísimo Hegel es una derivada de nuestra historia que merecería un capítulo aparte que por ahora no podemos perseguir) sólo para ser superados en el ciclo productivo subsiguiente, recompensando de esta manera al empresario más audaz y al responsable de operaciones menos constreñido por la experiencia previa y más abierto a creer en las posibilidades de esa espiral de crecimiento continuo a la que la sociedad parecía abocada sin limitaciones de ningún tipo. Sostendremos más adelante que el impulso hacia el crecimiento ilimitado e ignorante de toda restricción es una de las patologías de la racionalidad de nuestra época, y sin duda esa patología tiene su origen y su explicación en el periodo inmediatamente precedente en que nos estamos fijando.

Sin embargo para terminar de caracterizar esta época, y sobre todo la perspectiva desde sus años centrales (1890-1910), no podemos obviar el hecho de que junto a tasas de crecimiento agregadas durante el conjunto del periodo que aumentan en cantidades sin parangón encontramos “baches” en dicho crecimiento, crisis periódicas que según la formulación marxista clásica habrían de ser cada vez más dramáticas, cada vez más pronunciadas, y que tienen el efecto de dejar a un número creciente de las clases que viven en situación más precaria sin trabajo (y la falta de trabajo, en una sociedad sin mecanismos de prevención de este tipo de circunstancias, sin lo que hoy llamamos la “red de seguridad” que proporcionan la seguridad social y los seguros de desempleo, condenaba a los afectados a la miseria más extrema). Así, junto al nacimiento de la conciencia de un crecimiento ilimitado, origen de oportunidades igualmente ilimitadas esta época contempla el afianzamiento de que dicho crecimiento conlleva unas incertidumbres y una

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

potencial inseguridad igualmente ilimitadas, que puede mejorar de forma apreciable el nivel de vida de la mayoría, pero al coste de mantener una minoría en niveles próximos o inferiores al nivel de mera subsistencia.

- De forma similar a como el crecimiento (de la renta media, de la producción total, del capital disponible, del comercio internacional e intranacional, del valor total de las transacciones financieras) sin precedentes en estos años y los anteriores está formando en la conciencia colectiva un núcleo de fe en el progreso a costa de cualquier vacilación, y a pesar de cualquier posible interrupción en el mismo (la ventaja de un escenario de crecimiento estocástico puntuado por retrocesos ocasionales es que en él resulta imposible identificar los cambios sistémicos de dirección, pudiendo achacar a cada potencial situación en que se inicia un cambio de ciclo la etiqueta de modificación pasajera que no altera la tendencia de fondo –véanse si no las dificultades en nuestra propia época para establecer la realidad del fenómeno del calentamiento global antropogénico, que muchas parte interesadas quieren diluir como una mera variación estocástica carente de significación a medio plazo), la tendencia global de estos años hacia una mayor desigualdad en la distribución tanto de la renta como del patrimonio va a cementar en las clases dominantes la percepción de que el crecimiento es deseable por sí mismo porque les permite ir controlando una porción cada vez mayor de la actividad económica, y con ella una porción igualmente mayor de poder político. En efecto, el cambio del S XIX al XX es conocido en inglés como la *Gilded Age* (la época dorada), en que la sociedad estaba dominada por los *Robber Barons* (referencia indirecta al origen no necesariamente legal de sus enormes riquezas). El que ambas expresiones provengan de los Estados Unidos no quiere decir que la situación allí fuera más cómoda para los plutócratas, simplemente que al margen de ellos se pudo formar una prensa independiente (denominada despectivamente *muckrakers*, que en castellano podemos traducir por “prensa amarilla” si bien ese término en nuestro imaginario hace más referencia a la actitud de desvelar las faltas en la vida personal de sus víctimas que sus excesos en los económico/ político como en el caso americano), que por circunstancias históricas altamente contingentes encontró en su interés el denunciar los excesos de la oligarquía dominante. Para confirmar que en Europa el periodo fue igualmente conducente a la creación de grandes fortunas, o la consolidación de fortunas existentes, en una configuración social en que la mayoría de los trabajadores que contribuían a los beneficios de los dueños de las mismas apenas ganaban lo suficiente para vivir se ve confirmado por la evolución histórica de los salarios como porcentaje de los beneficios del capital, que en estos años llegan a un nuevo mínimo histórico.
- Finalmente, tras el decenio revolucionario de 1840, la restauración y el debilitamiento de las formas de control social tradicionales (el “antiguo régimen”) acompañada de nuevas formas basadas menos en la posición heredada al nacer y más en los recursos que cada persona es capaz de comandar (tierra o rentas), codificadas en los nuevos códigos y reglamentos a que hacíamos referencia en el punto anterior (es decir, se ha completado la sustitución de una regulación de la vida de los individuos basada en la tradición ancestral por una basada en el incipiente “imperio de la ley” que cada vez “administra” mayores cotas de la existencia) la forma de contraprestación dominante

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

es la monetaria, en buena parte por la falta de conocimiento entre la mayoría de los agentes intervinientes causadas por la considerable movilidad tanto geográfica (continúa en esta época el éxodo del campo a la ciudad fruto de la mayor fertilidad de la población campesina por la mejora de productividad derivada de la primera revolución agrícola) como social (las historias paradigmáticas de ascensión desde unos orígenes humildes a una posición acomodada en el mundo anglosajón, del autor Horatio Alger, se escriben en estos años). Sin embargo, de forma análoga a como en la época precedente la creciente inestabilidad política causada por el fermento en las ideas de los que es legítimo y está justificado en la organización de la sociedad heredada habría ido aumentando el volumen proporcional de transacciones que cancelan en efectivo frente a las que recurren al crédito, en estos años se puede apreciar el desplazamiento en sentido contrario, en que la creciente estabilidad de la sociedad (estabilidad que no olvidemos se vería bruscamente cuestionada tanto por la guerra europea del 14 como por la Gran Depresión que afectaría a las economías occidentales en el 29) iría permitiendo un incremento del recurso al crédito como cabe esperar en situaciones de asentamiento y razonables expectativas de estabilidad social y económica.

Por supuesto el carácter relativamente cíclico de este proceso no debe cegarnos a las importantes diferencias subyacentes en cada iteración. En la sociedad y momento histórico que nos ocupan crece desproporcionadamente (de nuevo, un fenómeno sin precedentes) el aspecto financiero de la economía, que podemos distinguir del aspecto “real” o productivo por ocuparse de la agregación de capitales dispersos para entregarlos a los inversores que los aplican en la elaboración de recursos materiales. Este proceso de agregación requiere de una serie de mecanismos crecientemente sofisticados para reducir o al menos distribuir el riesgo de no retorno, así como para recompensar dicho riesgo (recordemos una vez más que además del riesgo, una conciencia de la propia identidad como agente sólo probabilísticamente coherente proporciona un requerimiento más para exigir un retorno adicional sobre lo prestado, introduciendo/ justificando una demanda colectiva de sobrecompensación por dejar de tener el aprovechamiento futuro del capital prestado el mismo valor –o la misma certidumbre- que el aprovechamiento presente; es desde esta premisa desde la que cobra plenamente sentido el adagio de que el “tiempo es oro” o, expresado como es habitual de forma más precisa por los anglosajones, “el tiempo es dinero”, es el mismo tipo de ficción colectiva socialmente construida que podemos intercambiar por otros bienes). Ese crecimiento de la economía financiera (de la economía basada en el crédito, tanto en el sentido tradicional como en el más restringido que venimos usando, ya que demanda –o debería demandar si se realiza responsablemente- un conocimiento profundo de la entidad que recibe el crédito para que quepa hablar de distribución y racionalización del riesgo, y no meramente de su crecimiento descontrolado en lo que hoy conocemos como burbuja especulativa) se justifica sólo en parte por la mayor complejidad y volumen de la actividad económica total (que efectivamente requiere de inversiones que los mecanismos tradicionales no serían ya capaces de agregar), y en parte también por las actitudes hacia el disfrute futuro frente al actual que expusimos como requirieron para cristalizar de un nuevo tipo de

comprensión de lo que constituía un comportamiento racional, tanto a nivel individual como colectivo. La novedad cualitativa que aparece en este momento histórico es la puesta a disposición de los agentes financieros (los que toman la decisión de cómo asignar el capital requerido, y sobre todo de qué rentabilidades exigir para esa asignación) de un volumen de información antes impensable (de hecho, habrá que esperar hasta la siguiente revolución tecnológica, el desarrollo masivo de computadores, para que dicho volumen de información pudiera ser procesado, asimilado y utilizado, por lo que su uso en este periodo seguirá siendo desigual, fragmentario y de dudosa utilidad... sin embargo los participantes en el sistema saben que está ahí, y su existencia actúa a la vez como cebo y como garante de que dedicando el suficiente tiempo al estudio de “la situación”, al análisis concienzudo de “los datos” será posible “batir al mercado”, eliminando el aspecto aleatorio y esencialmente especulativo del mismo) y la extensión entre el público en general de la idea (veremos que necesariamente equivocada) de que esa información está uniformemente distribuida, y por lo tanto de que cualquiera puede participar como individuo en la actividad de inversión (la leyenda del inversor individual) en pie de igualdad con las grandes instituciones, y obtener similares retornos. Lo que semejante estado de ideas y ficciones posibilita es la creación de un mercado de apuestas (los mercados secundarios de acciones, en la jerga popular “la bolsa”) crecientemente desligado de toda realidad subyacente, pero cuya evolución se ve influida todavía por la de la economía real (aunque no siempre de forma directa, y en ningún caso de forma enteramente predecible –acotada en sus efectos y de dirección predeterminada). La existencia de dicho mercado va a tener un efecto inconmensurable en hacer creer a las masas que “participan” en los beneficios del sistema, que de alguna forma reciben parte de las recompensas por su éxito, que si no ganan más es por no ser suficientemente diligentes (en el análisis de una información de carácter mítico que por definición nunca va a estar disponible para el inversor medio) o suficientemente arriesgados. De esta manera la supuesta deriva financiera del capitalismo va a ser uno de los pilares de su longevidad y de la dificultad para concebir alternativas, y aunque esa deriva financiera sólo va a terminar de desarrollarse mucho más adelante (a partir de la segunda mitad del S XX, con el “capitalismo popular” de Reagan y Thatcher y la “sociedad de propietarios” del segundo Bush) podemos identificar sus orígenes en las sucesivas fiebres por la compra de acciones en los años puente entre los S XIX y XX y las diferentes burbujas que atrapan la imaginación de las masas (generalmente con resultados catastróficos por la dificultad de la mayoría de salirse a tiempo de las mismas o de liberarse de la ilusión de beneficios estratosféricos obtenidos sin esfuerzo). Baste por ahora con este somero apunte de un fenómeno de cuya vertiente más desarrollada nos ocuparemos con más detalle por su importancia como síntoma de una racionalidad que ya reconoceremos como enteramente contemporánea.

Resumiendo la evolución de las cinco dimensiones que venimos utilizando para la caracterización de la realidad económica, entre la segunda mitad del S XVIII y el final del S XIX el desmantelamiento generalizado de las instituciones y privilegios del antiguo régimen ha liberalizado la actividad económica eliminando reglamentaciones y monopolios estatales y

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

enajenando (para después privatizar) tanto las tierras comunes municipales como, en la mayoría de países europeos, las propiedades de la Iglesia, por lo que la mayoría de los medios de producción (y la práctica totalidad de los de consumo) han pasado a manos privadas. El sentimiento imperante, a pesar de las crisis cíclicas de sobreproducción (acompañadas de incrementos temporales en la población desempleada), es de crecimiento aún más acelerado del sistema económico en su conjunto, por lo que el espectro de la desocupación a largo plazo de amplios sectores de población por la creciente automatización (que ya preocupaba a los Estuardos en Inglaterra antes de la época de Hume, y todavía preocupaba a los Romanov en Rusia en el cambio de siglo⁴¹⁷) ha desaparecido prácticamente de la imaginación de las masas (a pesar de la validez de la teoría marxista del “ejército de reserva”, la verdad es que salvo en las crisis mencionadas la población se mantiene en niveles próximos a los de pleno empleo, y el “lumpen proletariado” de la época se debe más a desajustes entre las habilidades y las demandas de la industria –personas atrapadas en ocupaciones o modos de vida tradicionales con cada vez menos encaje en la economía “moderna”). Ese sentimiento de crecimiento de la riqueza global ayuda a paliar las tensiones derivadas de que en la práctica dicha riqueza está repartida de forma cada vez más desigual, con una fracción muy reducida de la población obteniendo casi todos los beneficios de la creciente productividad de la economía. Finalmente, como cabría esperar en una época marcada por las convulsiones sociales más profundas que se recuerdan, la economía se ha desplazado del crédito al dinero, pero está volviendo a retornar al préstamo, y a una escala hasta entonces nunca experimentada.

Semejantes movimientos de la economía tienen su reflejo en el pensamiento, como no puede ser de otra manera. Si quisiéramos caracterizar de la forma esquemática que venimos utilizando el pensamiento de fondo, aceptado sin necesidad de justificación por tratarse del lugar común al que cada pensador (y cada parroquiano de taberna que se precie de mantenerse al día) recurre de manera irreflexiva, diríamos que es en lo ontológico más materialista, en lo epistemológico más cientifista (a pesar de que ha aparecido toda una disciplina, la economía, que como exploramos en su momento se mantiene necesariamente al margen de ese cientifismo por la dificultad percibida de realizar experimentos estadísticamente significativos que permitan validar sus hipótesis) y determinista, en lo antropológico más mecanicista (aunque con islas de resistencia, como la fenomenología, que se cuestionan si ese mecanicismo realmente permite agotar la excepcionalidad de la experiencia humana tal como es percibida por el sujeto, y si esa imposibilidad de completar desde esa perspectiva dicha experiencia no ocultará una insuficiencia explicativa que vicie todo el proyecto desde su raíz), en lo metafísico más naturalista y en lo ético más confuso (pues por un lado hay un renacer en el ambiente académico de la deontología –aparición de un movimiento neokantiano influyente en Alemania, y por la influencia de éste en el resto del continente, y cuestionamiento del utilitarismo en el ámbito anglosajón por la incipiente filosofía analítica que dominará el pensamiento de las élites durante el próximo medio siglo).

Debido a la cercanía de este periodo, y a su relevancia por ser cuando “nace” la racionalidad que mantenemos que todavía hoy resulta dominante, es importante no sólo analizarlo como un momento estático a lo largo del flujo histórico continuo, comparándolo con la situación igualmente estática de ciento cincuenta años antes (que abordamos en el capítulo inicial de esta tercera parte) que dio nacimiento a la modernidad (término global que, a pesar de los prefijos que se le añadan, todavía engloba el momento presente), sino recordar los grandes

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

desarrollos sociopolíticos entre ambos momentos seminales, pues dichos desarrollos condicionan muchas de las características que estamos resaltando, y sin tenerlos en cuenta estaríamos dejando nuestra caracterización incompleta (como lo está toda descripción que no atiende a las circunstancias históricas que preceden, y por ello determinan, a cualquier sistema). El nivel de detalle con que presentemos esos desarrollos sólo puede ser tan exhaustivo como el espacio de que disponemos para completar nuestra tesis nos permita, por lo que describiremos aquellos eventos suficientemente conocidos de forma razonablemente somera. Hay tres elementos de la historia europea entre 1750 y 1900 que nos resultan relevantes: (A) la expansión imperial y exportación de su sistema de valores al resto de continentes; (B) la creciente importancia de la administración tanto en la esfera pública como en la privada (burocratización impersonal) y (C) la expansión entre la población general de bienes materiales antes inexistentes (o exclusivos de las minorías y elites) para alimentar una sensación de individualidad y distinción en un mundo crecientemente homogeneizado (ya que la característica de la administración burocrática es precisamente el hacer abstracción de las circunstancias personales e históricas de cada individuo único con el que trata).

(A) La dinámica del mercado que hemos mencionado (creciente liberalización acompañada de creciente desigualdad) ocasiona que el crecimiento en el nivel de vida percibido pase a verse empujado por la industria pesada, que proporciona cada vez más bienes de consumo (frente a los bienes de inversión que la primera oleada de industrialización se había especializado en generar, que no contribuyen de forma inmediata al bienestar de las masas) al precio de requerir materias primas en cantidades antes nunca vistas. Esa demanda creciente de materias primas pronto agota la capacidad de provisión de los mercados nacionales (e incluso de las zonas económicas integradas dentro del área de libre comercio que virtualmente se ha generado en Europa y Norteamérica) y genera la primera oleada de imperialismo cuando cada mercado termina de consumir las cantidades disponibles en su área de influencia, oleada que lleva aparejado un crecimiento adicional del comercio (aunque la satisfacción de las necesidades del mercado nacional mediante el comercio permitiría excluir la necesidad de la conquista militar de territorios que garanticen el abastecimiento, la configuración temprana de las grandes zonas económicas según la dinámica de Centro, Semiperiferia y Periferia⁴¹⁸ obliga para mantener la condición de economías centrales a garantizar el acceso monopolista y exclusivo a estas materias) El problema con el que pasan a enfrentarse los estados continentales es el de compatibilizar el crecimiento impulsado por su incipiente complejo industrial-militar con el derivado del intercambio favorable de mercancías del área de influencia anglosajona (es interesante comparar la diferencia entre el arco narrativo inglés basado en la explotación de territorios de ultramar y el norteamericano, basado en el desarrollo del mercado interior, en el segundo caso el tamaño de ese mercado interior compensaba la ausencia de un área de influencia y provisión de materia prima por debajo del precio de mercado que alimentó la expansión inglesa), y la tensión entre un librecambismo teórico que puede tomar inspiración directa de la obra de Smith y Ricardo (que favorece la concentración de cada estado en aquellos sectores industriales en los que pueda tener una posición de ventaja competitiva mientras propugna las ventajas para todos los participantes de un sistema de intercambio con las mínimas trabas) y la intervención estatal en sectores estratégicos para procurarse esas ventajas competitivas en primer lugar que luego le permitan establecer los términos más ventajosos en sus negociaciones con el resto de estados por

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

poderles proporcionar los artículos de mayor valor añadido. El que finalmente dicha tensión se resolviese en general a favor de la opción posibilitada por la fortaleza militar comparativa de cada estado (con Inglaterra llevándose la parte del león a la hora de formar un imperio en Asia y África, seguida de Francia que consigue establecer posesiones de ultramar significativas en Indochina, el norte de África e incluso Sudamérica, con Bélgica y Alemania en un lejano tercer puesto) nos resulta menos interesante que la dinámica entre las poblaciones de los territorios ocupados y la de la metrópoli: en un tiempo de demanda de crecientes derechos, de ampliación general de la participación en las decisiones de cómo gestionar el espacio público y de demandas en aumento de reconocimiento de la entidad de los colectivos históricamente ignorados por los dirigentes (desde minorías étnicas en los imperios multinacionales como el austro-húngaro a las capas de población sin propiedades a su nombre –proletariado y campesinado, al menos al Oeste del río Elba, ya que al Este seguían dominando formas de organización social cercanas al feudalismo, incluyendo el estado de servidumbre del campesinado) todos ellos por supuesto en los enclaves metropolitanos, no parece causar la menor disonancia cognitiva el someter a números considerablemente mayores de seres humanos (nadie entonces los hubiera llamado conciudadanos, y esa aparente peculiaridad lingüística nos da una pista importante de la forma de funcionar de la mente colonial) a condiciones que hubieran parecido inaceptables de ejercerse sobre súbditos más avanzados (y no nos referimos sólo a las atrocidades más egregias, como las cometidas por los alemanes sobre los Herero, los belgas sobre la totalidad de tribus en el actual Congo o los holandeses sobre la población original de Sumatra –en los tres casos no quedaron casi supervivientes que puedan contar de primera mano los métodos de la supuesta “superioridad moral” del hombre blanco- sino incluso de las llevadas a cabo por los regímenes supuestamente más ilustrados y controlados por opiniones públicas más preocupadas y activas en la investigación de la forma de tratar a las poblaciones de la periferia –véase el caso de la hambruna de Bengala en 1943, si no directamente causada si al menos posibilitada en su enorme dimensión por una negligencia igual de criminal). Veremos que la capacidad de aplicar ese doble rasero incluso a los sujetos de una misma administración cuando se deriva un beneficio económico inmediato de ello es una de las herencias envenenadas del imperialismo, que ha servido de campo de entrenamiento para ejercer una ceguera voluntaria sobre la forma de tratar a partes del mismo cuerpo social cuando resulta beneficioso para los intereses de las clases dominantes (incluso cuando esas clases dominantes pierdan el poder de establecer de forma concertada la política del grupo).

(B) Tras el decenio revolucionario a mediados de siglo XIX en que parece que las clases tradicionalmente al mando de la sociedad (principalmente la alianza de terratenientes, jerarquía eclesiástica, alta nobleza, grandes comerciantes y banqueros, a los que se han unido los dueños de los grandes conglomerados industriales, y que en muchas ocasiones aglutinan varias de las características anteriores) podían perder la primacía en establecer los objetivos y normas de funcionamiento de la misma, con una serie de concesiones en apariencia cosméticas (en la línea general en todos los países de que nos estamos ocupando de ampliar la representación política y establecer los fundamentos de lo que conocemos como el imperio de la ley con la promulgación de marcos constitucionales que cada vez dejan menos espacio para la discrecionalidad de los autócratas y sus aliados) pero que con el tiempo se irán revelando como de creciente calado consiguen estabilizar los movimientos de protesta (en

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

algunos casos co-optando a sus representantes, en otros como hemos comentado cediendo a algunas de sus reivindicaciones y en otros finalmente –caso de la comuna de París, aplicando una represión salvaje) al menos lo suficiente para alejar la percepción de que un cambio radical del sistema era tan inevitable como inminente. Hacia finales del siglo XIX el impacto de la revolución francesa está ya suficientemente absorbido (se podría decir que los aspectos más disruptivos de la misma se han contenido con éxito), y los resultados de las “revoluciones” inglesa y americana se han traducido en un más sólido asentamiento de los principios del mercado y de la sociedad burguesa bien ordenada, por lo que la clase dominante no sólo ha recuperado la seguridad en sí misma, sino que ha identificado un nuevo enemigo en los movimientos obreros, que sirven de adecuada némesis una vez despejados los restos del orden feudal con que tuvo que enfrentarse en su nacimiento. A partir de esa renovada confianza dicha clase dominante puede embarcarse en un programa de racionalización y organización del cuerpo social conforme a esa nueva racionalidad que se requiere una creciente burocratización y se traduce en un fortalecimiento de la figura clásica del estado nacional como detentador legítimo del monopolio de la violencia, violencia que va a poder ejercitar de forma más quirúrgica gracias al mejor conocimiento de las actividades de sus súbditos proporcionada por las nuevas tecnologías. Resulta en primera instancia sorprendente que la razón económica (aplicar los criterios de autoridad derivada de la posición innata del hogar tradicional) se traduzca en una sociedad tecnológicamente avanzada (en la que ha alcanzado un determinado nivel la especialización del trabajo, incluyendo el trabajo de ingeniería y gestión de la producción –técnicos y gerentes) en el desarrollo de la burocracia (es éste el que demanda un estado razonablemente centralizado y homogéneo, de ciudadanos nominalmente iguales ante la ley que pueden/ deben ser tratados igual en virtud de su deseable intercambiabilidad en el engranaje productivo). Resulta por ello pertinente revisar las tres fuentes originales de la burocracia moderna, las tres situaciones independientes que exigen el registro creciente de la situación institucional de cada ciudadano y que desarrollan una reglamentación minuciosa para determinar su trato en función de la información de que los responsables de administrar cada aspecto de su vida dispongan. Éstas situaciones son:

- La necesidad de distribuir el trabajo en las empresas fabriles que emplean a un número creciente de trabajadores para tareas más y más heterogéneas (incluyendo, como acabamos de decir, las de organizar el trabajo de los niveles inferiores, asignando turnos y responsabilidades dentro de los mismos en función de las aptitudes y experiencia de cada operario), para lo que se vuelve necesario almacenar mayores cantidades de información del historial de cada empleado (originalmente del historial profesional, para tareas con una mayor demanda de capacidad cognitiva – trabajos de supervisión y dirección- empieza a ser necesario disponer del historial personal, lo que hoy llamamos el perfil psicológico de cada candidato y entonces se denominaba “carácter”)
- El desarrollo postrevolucionario de cuerpos de policía secreta destinados a infiltrarse en los grupúsculos sospechosos para poderlos neutralizar de forma temprana. Los cambios de gobierno de uno y otro signo en la mayoría de países europeos que cristalizan sistemas más o menos bipartidistas hacen que la información almacenada por éstos cuerpos (y la misma forma de utilizarla) deba quedar registrada de forma accesible al margen de la situación de cada elemento de los mismos (complicada de

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

evaluar una vez que el nivel de uso de dobles y triples agentes de cara al control interno se complica con la –a veces supuesta y a veces real- participación de posibles agentes extranjeros interesados en influir en el desarrollo de los acontecimientos nacionales mediante la manipulación de sus células más extremistas).

- La necesidad, por último, de poder poner en práctica políticas de reingeniería social (orientadas en último término a la extracción más eficiente de recursos destinados a la metrópoli) a partir de un cuerpo muy reducido de funcionarios públicos insertados en grandes poblaciones coloniales sin experiencia en el uso de métodos europeos de producción (nos resistimos a utilizar el término “avanzados” debido al carácter habitualmente predatorio y en general poco sostenible de los mismos). Lo reducido del número es causado bien por la falta de material humano autóctono (por la ausencia de instituciones de formación locales que entrenar en la tecnología de planificación, seguimiento y control requerida por las tecnologías que se desea imponer) o por la falta de fiabilidad del mismo en los casos en que éste existe (fiabilidad en cuanto a su fidelidad a las imposiciones de la metrópoli, se entiende), pero independientemente de su causa exige unos niveles de eficiencia en la administración (entendida como ratio de administradores a administrados) que obligará a las potencias coloniales a depurar y perfeccionar sus técnicas de seguimiento y control social hasta niveles nunca antes alcanzados. Ese perfeccionamiento inevitablemente se implantaría de vuelta en las metrópolis tras el final de la aventura colonial, así fuese sólo por la necesidad de proporcionar una continuidad a la carrera de los funcionarios de ultramar, que inevitablemente aplicarían las lecciones aprendidas en su asignación en la periferia.

El origen de las burocracias modernas es de extrema relevancia porque son precisamente las demandas de un sistema que requiere de las mismas para funcionar las que van a permitirnos entender el giro que se impone a la razón dominante heredada de la época anterior, y que va a exigir el desarrollo de una nueva disciplina, con sus propios criterios de validez epistémica (de forma similar a como el desarrollo de la tecnología de producción y la necesidad de un mercado de consumo masivo exigieron el desarrollo de la economía, corolario imprescindible de la razón económica) y sus propias zonas de sombra explicables en razón de su origen. Estamos hablando por supuesto de la psicología (o al menos el primer intento consciente de caracterización de la misma como disciplina independiente de la filosofía como es el psicoanálisis, ya que las siguientes grandes corrientes – desde el conductismo a la psicología cognitiva y psicología social- responderán a subsiguientes desarrollos de la sociedad de los que nos ocuparemos más adelante). Como vimos cuando expusimos el contexto histórico que condicionó ciento cincuenta años antes el nacimiento de la economía como disciplina separada y la forma en que las áreas de interés (y zonas ciegas a las que en su configuración inicial decide no prestar atención y que van a limitar el horizonte de discurso que va a poder abarcar en adelante) vale la pena detenernos con más detalle en cuáles son los condicionantes que afectan al psicoanálisis en su nacimiento, y el tipo de problemas a que pretende dar respuestas y que el conjunto de la sociedad encuentra útil aplicar. Acabamos de mencionar que una característica definitoria de la sociedad en ese momento es su incipiente burocratización: los estados nacionales de cuya consolidación nos ocupamos en la parte I han alcanzado un volumen de población que les exige registrar con mayor detalle la localización y situación vital

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

de cada uno de sus ciudadanos para poder prestarles los servicios que le van demandando (desde la tención sanitaria hasta el transporte, la planificación de la producción agrícola, la autorización para la construcción de viviendas y la recogida y entrega de correos entre otros). De forma similar las empresas alcanzan un nivel de complejidad (derivado tanto del número de trabajadores que emplean como de la variedad y cantidad de suministros externos requeridos por sus procesos de transformación como de la creciente complejidad de sus redes de distribución) que les obliga a estandarizar, compartimentalizar y procedimentar la gestión de su trato con cada una de éstas categorías (empleados, proveedores y clientes). Precisamente para garantizar el mínimo de homogeneidad necesario para mantener el conjunto del sistema en funcionamiento es necesario eliminar todo atisbo de discrecionalidad del mismo, asegurando que las personas en la misma situación son tratadas de la misma manera, independientemente del juicio o la consideración que el individuo pueda despertar en el funcionario (el burócrata) que le atiende, tanto en el ámbito de los servicios públicos como en el de la empresa privada. El precio de la complejidad alcanzada por la sociedad es la deshumanización en el trato, que no permite realizar excepciones a los procedimientos definidos en función de la situación personal de cada ser humano que entra en contacto con ellos.

Es a partir de principios del S XX cuando podemos empezar a hablar de una sociedad administrada en el sentido moderno del término, en la que se espera que cada miembro de la misma sea registrado en el momento de su nacimiento, sea formado de acuerdo con unos principios sancionados de forma centralizada, e informe a lo largo de toda su vida a las autoridades acerca de su lugar de residencia, su situación vital (estado de salud, matrimonio – que en esta época empieza a conocerse como “estado civil”, dando al grado de emparejamiento de los individuos una relevancia desproporcionada respecto a otros aspectos de esa situación, precisamente por su impacto en la perpetuación de la estructura social a través de la procreación a la que implícitamente se subordina dicho emparejamiento) y laboral. En su forma más paternalista el estado necesita de esta información para planificar la provisión de servicios demandados por la población (carreteras, alcantarillado, escuelas, hospitales, etc. Siguen siendo obras acometidas principalmente por el estado –de forma directa o a partir de concesiones a empresas privadas según el grado de privatización alcanzado por la economía), en su forma más autoritaria, al estado le interesa controlar a esa misma población, pudiendo desde llamarla al servicio de las armas (como en la práctica realizaría de forma masiva e el caso de los estados europeos con ocasión de las dos guerras mundiales) hasta privarla de libertad en caso de desviación tanto de las conductas como de las opiniones consideradas en cada momento como socialmente aceptables (pues parte de la burocracia se encarga todavía del análisis y censura de la opinión pública y especialmente publicada, estando tipificado en todos los códigos penales de la época el delito de expresar opiniones que se consideren lesivas para las autoridades o el grupo).

En cualquier caso, sea para la finalidad de ofrecer mejores servicios, sea para imponer los comportamientos e ideas favorecidos por los gobernantes, las organizaciones burocráticas que es necesario desarrollar para seguir posibilitando el crecimiento de empresas y naciones son necesariamente deshumanizadoras, requieren como condición de su existencia de abstraerse de la situación única de cada ciudadano al que aspiran a “administrar”, de ignorar sus intereses, su historia, las condiciones particulares que le han llevado a ser como es. Y debemos

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

recordar que ese crecimiento tanto en complejidad como en volumen resulta imprescindible para la perpetuación de la estructura de la sociedad al menos por dos motivos: en primer lugar, en lo referente al número total de personas, tanto a nivel nacional como a nivel empresarial estamos en una época de competencia feroz en la que se identifica (correctamente) el tamaño como una fuente de ventajas competitivas. La nación que no es capaz de hacer crecer sus (potenciales o reales) efectivos al mismo ritmo que sus vecinos, como Francia habría de aprender por duplicado frente a Alemania, está expuesta a la humillación tanto en el campo de batalla como a la hora de asegurarse el mejor posicionamiento para sus productores en los mercados mundiales. La empresa que no es capaz de aumentar su producción (eso sí, siempre en mayor proporción de lo que aumenten sus costes fijos, a través de las ganancias de productividad posibilitadas por las economías de escala de la mayoría de los procesos productivos del sector secundario) y a través de ese aumento reducir sus precios (o mejorar las características de sus productos) perderá inevitablemente cuota de mercado frente a sus competidores hasta no ser económicamente viable. En segundo lugar, la única forma de garantizar una carrera cada vez mejor remunerada en un contexto de mayor longevidad (de nuevo aplicable tanto en el ámbito nacional, en que esa mayor longevidad se debe a las mejoras tanto en la salubridad general del medio ambiente, especialmente el urbano, como a los avances en medicina como en el ámbito empresarial, en el que la menor demanda de trabajo físicamente exigente posibilitado por la automatización parcial de los procesos fabriles gracias a la explotación de la energía del vapor y de la electricidad permite a los trabajadores extender considerablemente su vida profesional más allá de sus años de máxima fortaleza) es aumentar el *pool* de actividades disponibles (y de responsabilidades asociadas) a las que dedicar al número creciente de ciudadanos/trabajadores. Y ese incremento en la remuneración (justificado por un incremento en las responsabilidades al menos nominales) es demandado tanto por los ciudadanos en su aspecto de consumidores de servicios públicos (demanda que se satisface con un incremento exponencial de las posiciones administrativas tanto de alto nivel –gobernadores, burgomaestres, presidentes de corporaciones, colegios profesionales, ligas cívicas, etc. Como de bajo y medio) como por los trabajadores, cuya incipiente conciencia de clase se ve seriamente aplacada si se les puede ofrecer, al menos a un porcentaje significativo de ellos, la promesa del avance profesional y la mejora salarial (además, el establecimiento de categorías diferenciadas entre la clase trabajadora –aunque como comentamos, la imposibilidad de definir la supuesta “clase” de forma homogénea es una de las grandes debilidades teóricas del marxismo a la hora de analizar y prever la evolución de la sociedad, por lo que sería más correcto hablar de las clases que son remuneradas por su trabajo, entre las que cabe contar los pequeños propietarios y profesionales liberales que a diferencia de lo pronosticado por el pensador de Trier aumentan en número y mejoran su status económico en esta fase comparativamente avanzada del desarrollo capitalista- ese establecimiento de categorías se muestra rápidamente como uno de los elementos de control –hoy se le llama sistema de incentivos- por parte de la propiedad y la dirección de las empresas). Resumiendo, tanto el crecimiento demográfico como el aumento de la esperanza de vida (como ciudadanos y como trabajadores activos) de la población imponen una presión adicional al estado y a las empresas para aumentar su producción, que se suma a la generada por la competencia agresiva de otros estados y otras empresas. Dicho crecimiento exige una creciente burocratización que a su vez sólo podrá aplicarse con éxito en el contexto de una comprensión de qué es el hombre, qué le

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

motiva y qué está justificado hacer para controlarle que en su primera y más adecuada formulación le será proporcionada precisamente por la teoría psicoanalítica.

Efectivamente, situémonos por un momento en los zapatos de un funcionario (o del supervisor de turno de una fábrica) que trata con uno de sus administrados para atender una petición. En épocas previas de la humanidad (épocas que podemos asumir resultaban menos complejas) la decisión de conceder o no tal petición se tomaría atendiendo a su justicia intrínseca, a la existencia o no de un precedente en las tradiciones del grupo, y para la determinación de ambas (tanto la identificación del resultado más justo como la identificación de la tradición que corresponde aplicar) el funcionario en cuestión debería atender al contexto de la misma (¿Existen circunstancias atenuantes que empujan a la persona delante de mí a pedirme esto? ¿Puede conseguirlo por sí misma o movilizándolo directamente a su alcance? ¿Tiene fuentes alternativas a las que acudir sobre las que tiene una mayor legitimidad su reclamación?). En un mundo más sencillo el contexto es imprescindible para la justificación de la decisión final y para su racionalización, pero la obtención de la información asociada al mismo (la investigación de los hechos relevantes que rodean al caso) es indudablemente costosa, más costosa cuanto menor es el conocimiento previo del solicitante, y cuanto más sofisticado es el medio social en que se mueve (más densa es la red de relaciones en que participa y el conjunto de roles que puede asumir en las diferentes interacciones en que se ve envuelto, por lo que menor es en proporción el conocimiento que el decisor pueda tener sobre él). Lo que hemos argumentado en el párrafo anterior es que alrededor de 1900 la sociedad ha alcanzado un nivel de complejidad en el que ya no es viable (por excesivamente costosa) la adquisición de este tipo de información de contexto, por lo que las decisiones a tomar por las personas de autoridad (de autoridad sobre otras personas, de ahí que hayamos empezado presentando el ejemplo hipotético de un funcionario o supervisor al que acuden con una petición) deben recurrir a un conjunto de reglas (heurísticas) independientes del contexto y de las condiciones (e incluso del carácter, salvo que éste se manifieste en algún rasgo externo inequívocamente identificable que pueda hacerse parte de un algoritmo de decisión fácil de aplicar) de las personas a las que se aplican. Este carácter de necesaria independencia de la situación personal es la que hace al sistema burocrático distintivamente deshumanizado (otro término para esta característica es precisamente “im-personal”), pero esta deshumanización viene con su propio coste, que de no ser gestionado amenaza la viabilidad y estabilidad del sistema.

Este coste se deriva del arsenal de herramientas evolutivas con que los humanos venimos al mundo⁴¹⁹. Por las circunstancias del entorno en que se forjaron las características de nuestra especie las personas tendemos de forma innata a identificar con gran precisión las emociones de nuestros congéneres (precisamente ésa es la base de la “simpatía” que tanto Hume como Adam Smith querían situar como fundamento último de sus sistemas morales, con las consecuencias de inconsistencia interna e inconmensurabilidad ante reclamaciones interpersonales potencialmente conflictivas que desenmascaramos en la Parte I), resultándonos muy sencillo a través de dicha identificación ponernos a nosotros mismos en un estado emocional próximo al suyo (como ya comentamos dicha identificación puede tener una base biológica en las “neuronas espejo” descubiertas por el equipo de Giacomo Rizzolatti). Pero dicha facilidad en la identificación resulta evidentemente un obstáculo en un sistema burocrático basado en la homogeneidad en el trato, la intercambiabilidad de los actores y la

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

estandarización de los procedimientos con independencia de a quién se apliquen (es importante insistir en que dicha homogeneidad, intercambiabilidad y estandarización no son en modo alguno características accesorias del sistema: sin ellas todo el edificio productivo se detendría con un chirrido ante la imposibilidad de atender al número de interacciones demandado por los participantes en el tiempo necesario, de ahí su mitificación de la eficiencia en todas las esferas de la vida, lo que en el fondo no es más que la última consecuencia del establecimiento de una “tasa de descuento” aceptada colectivamente que vimos en el capítulo anterior, a través de la cual se materializa la conversión del tiempo en dinero). De la misma forma que el pensamiento económico entrena desde joven al administrador (y también, a otro nivel, al operario) a pensar en términos de actividad productiva como única actividad valiosa (esto es, actividad por la cual se puede obtener un beneficio material) y a considerar el consumo presente como supeditable al futuro a cambio de un determinado interés, el pensamiento burocrático necesita entrenar al funcionario (o al jefe de turno) para dejar de apreciar la unicidad de sus semejantes y la importancia de sus circunstancias vitales únicas e irrepetibles. Qué mejor forma de hacerlo que dándole el mensaje de que dichos semejantes responden en realidad a un conjunto de impulsos inconfesables, que se formaron en sus dos primeros años de vida y quedaron reprimidos de forma que no son accesibles de modo consciente, y que además responden a una colección de experiencias absolutamente universal, que se repite en todas las culturas y todas las épocas (el complejo de Edipo, para el que no hay ninguna evidencia empírica pero cuya verdad evidente le parecía a Freud incontestable). Así el argumento freudiano a favor de la universalidad de sus conclusiones, camuflado bajo la aparente defensa del carácter científico de su teoría (al fin y al cabo, ¿por qué había de marcarse como ejemplo una teoría como la omnipresente mecánica de Newton cuando igualmente científica, pero de aplicación mucho más local, le podía haber servido la entomología de un Burmeister⁴²⁰) resulta en realidad aceptable precisamente por su utilidad para facilitar el tipo de trato impersonal que la nueva racionalidad demanda, y por la distancia que permite a las clases educadas interponer entre ellos y el resto de personas a las que contribuyen a “administrar”. Empezando por los profesores de escuela primaria que ya no forman a niños con una personalidad más o menos problemática, más o menos prometedora, sino a pequeños monstruos que apenas acaban de olvidar que desean matar a sus padres para devorarlos y adquirir la potencia sexual suficiente para así poder mantener relaciones con sus madres⁴²¹, hasta los más altos cargos de la administración que deben definir las reglas y leyes que mantengan un barniz de civilización sobre una masa de descontentos cuyos impulsos primarios (alimentados por deseos delirantes de omnipotencia y sistemáticamente egoístas) deben ser necesariamente reprimidos, de modo que el precio de su supervivencia conjunta sea siempre a costa de una profunda insatisfacción. No queremos con esta caracterización de la teoría psicoanalítica, admitida como de trazo muy grueso, establecer que necesariamente ésta implique el desarrollo de una sociedad burocrática e impersonal, ya que los mecanismos a través de los cuales (ésta tanto como cualquier otra construcción teórica influyente) contribuye a la estabilización y al buen funcionamiento de la misma son tanto más indirectos cuanto más sofisticados, pero sí queremos llamar la atención sobre cómo el aparente misterio al que hacíamos referencia al principio de la parte II (la aceptación de una visión aparentemente muy negativa del género humano por la mayoría de las capas ilustradas, que a pesar de dicha visión seguían esforzándose en plantear alternativas de cambio más o menos traumáticas para mejorar la condición de las masas a las que en el fondo despreciaban y con

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

las que les resultaba cada vez más difícil identificarse) se explica en parte por su conveniencia para facilitar el funcionamiento de un sistema social que en su ausencia requeriría de una continua resistencia a impulsos innatos en nuestra naturaleza⁴²², resistencia que la influencia de las ideas popularmente más asimiladas del psicoanálisis ayuda considerablemente a debilitar.

En todo caso, el proyecto de crítica de la razón socialmente dominante en que nos hemos embarcado desde el principio de este tratado está llegando a su culminación, para lo que debemos aún responder a dos cuestiones: en primer lugar, por qué otros elementos del discurso intelectual occidental que antes de la publicación de la obra de Freud parecían firmemente establecidos y que son claramente contrarios a sus postulados de partida dejan de tenerse en cuenta. Nos referimos principalmente a toda la corriente racionalista e idealista por la que todavía es recordada la Ilustración, cuyo epítome sería el pensamiento de Kant, y por ello nuestra pregunta atiende a la motivación subyacente en el paso de la razón económica a la sentimental (en lugar de decantarse por alguna alternativa a nuestro juicio más coherente). Finalmente, es legítimo preguntarnos por la influencia de los grandes desarrollos históricos del pasado siglo (auge de los totalitarismos de izquierdas y de derechas, conflictos tanto civiles como internacionales sin precedente y finalmente colapso de las sociedades basadas en el paradigma marxista de la dominación de los representantes de la clase que supuestamente representaba las tendencias progresistas y revolucionarias –el proletariado) en la configuración de la razón dominante que aún tenemos que terminar de caracterizar (la desiderativa), es decir, iluminar la transición de la razón sentimental a la burocrática, una vez hayamos terminado de iluminar tanto las corrientes que contribuyen a su génesis como las que no consiguen cristalizar como influencia apreciable. De ambas cuestiones pasamos a ocuparnos en los siguientes capítulos

3.2.1 La Ilustración traicionada: cómo la razón sentimental sustituye a la razón económica

A pesar de la opinión de cierta tradición crítica⁴²³, la corriente más racionalista del pensamiento continental (pues por la influencia casi hegemónica de los filósofos del sentimiento moral el peso de esa corriente fue siempre mucho menor en las islas y en los recién independizados estados unidos de América), ejemplificada en el proyecto de Kant y su idealismo trascendental, nunca llega a fructificar ni a ejercer su potencial influencia en la articulación del cuerpo social. No es nuestra intención entrar en el detalle de la historia de las ideas de uno de los periodos más ricos (y más preñados de posibilidades) y mejor estudiados de la evolución de nuestra cultura, por lo que nos atendremos a resaltar únicamente los elementos más marcadamente significativos para nuestra investigación, lo que nos obliga en ocasiones a un cierto esquematismo. Baste para ello recordar que a las dificultades intrínsecas de la síntesis Kantiana (que en el caso de una de sus obras mayores, la *Crítica de la razón práctica*, se vio agravada por verse el autor forzado a trabajar de forma apresurada por la aprensión –afortunadamente injustificada- de la inminencia de su propia muerte, lo que sin duda no contribuye a la claridad expositiva de un libro imprescindible para la coherencia interna de su sistema moral) se suma la inmediatez histórica de un brillante agonista que dedica una de sus principales discursos al desmontaje sistemático de los argumentos de su

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

predecesor. Resulta legítimo considerar que la propuesta de emancipación basada en el respeto mutuo y la consideración del resto de la humanidad como iguales en su dignidad avanzada por Kant es secuestrada por Hegel en Alemania⁴²⁴, y por la conmoción romántica⁴²⁵ en el resto del continente (conmoción cuyo origen se puede rastrear en el emotivismo de Rousseau, y con la que el hegelianismo terminará por alinearse primero en Prusia y a través de su hegemonía, al poco tiempo en el imperio austrohúngaro y en los países nórdicos).

Como venimos mostrando, la existencia de un marco implícito de referencia que simultáneamente explica (o justifica) y se ve explicado por la forma en que la sociedad se entiende a sí misma y que es responsable en buena medida del auge o la (siempre relativa) irrelevancia de los elementos del pensamiento vacía de sentido la idea de que de alguna manera existe una característica intrínseca en éstos que pueda explicar dicha ascensión o caída con independencia de su contexto histórico y social. Con ello tampoco queremos caricaturizar nuestra posición como un relativismo esquemático (en el fondo tan “ingenuo” como el realismo del que los seguidores más extremos de esta posición suelen acusar a quienes reivindican la existencia de criterios independientes de validez para las construcciones de que nos ocupamos) que reduce toda idea o movimiento a una construcción social más o menos arbitraria que puede entenderse sólo mediante la referencia a la realidad tecnológica y económica en que se desarrolla. Lo que venimos intentando mostrar es cómo podemos entender mejor cada núcleo de proposiciones sobre cuya verdad (entendida tanto como correspondencia con la realidad exterior o capacidad de generar enunciados operacionalmente útiles como dotada de coherencia interna) es legítimo opinar si tenemos en cuenta el contexto en que se generan y las relacionamos con ese marco de referencia (haciendo explícito lo que hemos venido denominando implícito) en que se formulan. Se trata de una forma de entender las “grandes ideas” más humilde, que rechaza las teorías unificadoras con ambición de explicarlo todo y renuncia a subsumir toda la historia del pensamiento bajo un puñado reducido de postulados cuya potencia explicativa es en general inversamente proporcional a la cantidad de episodios a los que se pueden aplicar (es decir, cuantos más corrientes, movimientos e ideologías presumen de contemplar más diluida es la contribución a la comprensión de los mismos que realmente pueden aportar). Aplicada esta humildad al caso que nos ocupa (la cuestión de por qué la razón que terminaría por convertirse en dominante ignora la mayoría de las contribuciones que recoge Kant e incorpora por el contrario las que recoge Hegel) debemos en primer lugar reconocer que no siempre es posible apelar a los movimientos tectónicos subyacentes, o a una razón histórica cuya astucia encuentra la forma de mover los desarrollos intelectuales en la dirección que a posteriori descubriremos que resulta más conveniente, y que la contingencia es a veces la única explicación a que nos queda recurrir. En este caso creemos que antes que a la adecuación intrínseca de sus ideas a un hipotético “espíritu de los tiempos” la reorientación que Hegel imparte a todo el pensamiento occidental se debe a su brillantez personal, a su carisma a la hora de influir en sus alumnos y sólo en parte a la mejor recepción que sus ideas reciben entre las autoridades (recordemos al fin y al cabo que tras su salida de Jena es llamado a la universidad de Berlín para contrarrestar lo que sus rectores percibían como exceso de entusiasmo kantiano en el claustro existente). El que el pensamiento hegeliano fuese percibido por esas autoridades como de menor potencial para causar problemas que el de Kant es una

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

de esas deliciosas ironías de la historia en la que no podemos evitar regodearnos por un momento.

Tal vez por el adjetivo de “crítica” que acompañaba a la filosofía kantiana (sin percibir que la crítica se dirigía sobre todo a la metafísica “dogmática” de la época, metafísica que aspiraba a fundamentar de manera más firme antes que a desechar, como por ejemplo había manifestado repetidamente Hume que era su intención), tal vez por su defensa (matizada) de la revolución francesa, tal vez por su velada crítica a la religión (de nuevo, con vistas a fundamentarla más sólidamente, aunque finalmente ése fue el punto que le llevó a chocar de forma más abierta con las autoridades, como el desdichado episodio de la prohibición de publicar sobre el tema tras su participación –limitada- en el “conflicto de las universidades” atestigua), no deja de sorprendernos que el pensamiento de Kant fuera visto con sospecha mientras que el potencial disruptivo del filósofo de Stuttgart fuese ignorado. Donde el primero era emancipatorio (una palabra cargada de sospecha para los regímenes, no por ilustrados menos despóticos, de principios del S XIX) el del otro terminaría como germinar como verdaderamente revolucionario...

Efectivamente, visto con posterioridad no es difícil ver como el trabajo de demolición de Hegel germina en el Marxismo, (si uno quiere criticar desde una perspectiva apocalíptica⁴²⁶ la totalidad del armazón social en que se encuentra, una lógica basada en el enfrentamiento permanente de conceptos opuestos –la dialéctica- le resulta necesariamente atractiva). Es precisamente el extraer las últimas consecuencias de dicha dialéctica lo que lleva al joven Marx a transformar el idealismo original (entendido desde el principio por él no ya trascendente, sino como históricamente encarnado, sujeto por ello a los vaivenes del devenir contingente del mundo tal y como se nos muestra a los individuos en nuestras circunstancias particulares) en un materialismo que, tras el rechazo del resto de su armazón intelectual (teoría del valor, que nunca fue un constructo especialmente coherente o plausible y teoría de la existencia de unas clases rígidas que nunca se terminaron de definir bien) sigue permeando la visión del mundo de la mayoría de la intelectualidad occidental. Es a la realineación marxista que convierte el idealismo original hegeliano en materialismo (por más que se adorne del adjetivo “histórico”) a la que debemos que la razón desiderativa sea por definición inevitablemente materialista.

Sin embargo no nos basta con aducir el carisma de Hegel y su reorientación por Marx para agotar la definición de características del pensamiento ilustrado que a pesar de su aparente dominancia histórica un siglo antes no llegan a cristalizar en la razón que hemos denominado económica, y no contribuyen por ello a la formación de la razón desiderativa. Además del idealismo ejemplificado por Kant hay toda una concepción del progreso que se disuelve en el periodo de maduración del primero de los tipos de racionalidad que hemos estudiado cuya renuncia conlleva no sólo una satisfacción necesariamente conservadora con el presente (satisfacción que a su vez requiere de una visión idealizada del pasado, visión que las instituciones que detentan la mayor influencia y por ello con mayor capacidad para influir en la opinión pública están especialmente interesadas en promover por la legitimidad adicional que les ofrece) sino una renuncia a la universalidad inherente en el proyecto ilustrado a la que se renuncia desde el supuesto apego a los particularismos que el romanticismo ensalza (particularismos que alcanzan su expresión paradigmática en la conocidísima expresión de

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Joseph de Maistre sobre la inexistencia de hombres en general, reconociendo sólo la de rusos, franceses, ingleses... hombres particulares producto de sus circunstancias y sus tradiciones). Analicemos las dos (disolución de la idea de progreso y renuncia al universalismo) por separado.

Como avanzábamos en el primer capítulo de la parte II, es en la segunda mitad del S XIX, el periodo formativo de Freud, y el de plena madurez y florecimiento de lo que venimos llamando razón sentimental y que ya presenta las primeras características de su siguiente mutación (burocrática), que sólo a partir del cambio de siglo empieza ya a evolucionar hacia la que es objeto de nuestro análisis final, cuando la mayoría de la población empieza a percibir cambios sustanciales en su forma de vida (en el aspecto más cotidiano de la misma, desde la forma y los materiales del mobiliario y los enseres que encuentra en su vivienda hasta el paisaje que atraviesa para ir al trabajo, los útiles a los que recurre para desempeñar éste e incluso las ropas con las que se cubre o el transporte que utiliza) derivados del inicio de la aplicación masiva de la tecnología que finalmente se ha desarrollado a partir de los avances en la ciencia (más especulativa) del siglo anterior. ¿Cómo es posible entonces que mantengamos que, en medio de esos cambios percibidos de forma mucho más drástica, pierda su dominancia la idea de un progreso incuestionado? ¿No es acaso evidente que los cambios en la forma de vivir de un ciudadano inglés, francés, austriaco o prusiano entre 1850 y 1880 (que comprenden el periodo formativo del joven Freud), tanto si habita en el campo como en la gran ciudad, son mucho más drásticos, y por ello mucho más evidentes para él mismo, que los experimentados entre 1750 y 1780 (los de publicación de las primeras obras del igualmente joven Hume)? Nuestro argumento es que si bien es cierto que los cambios son indubitablemente más marcados, más drásticos, más dramáticos incluso en cuanto al impacto en la forma de obrar y de pensar, esos cambios no se perciben en absoluto como una manifestación del progreso de la misma forma en que se percibían en el siglo anterior, y la explicación de esa diferencia en la percepción es fundamentalmente debida a la evolución del clima intelectual, para el que los avances en la forma de entender el mundo tienen un impacto, y las aplicaciones prácticas de esos avances, si no se ven acompañados de cambios de paradigma en el marco teórico de explicación, tienen otro muy distinto y mucho menor.

Así, en la segunda mitad del S XIX no hay una revolución en nuestra forma de entender el mundo equiparable a la derivada del sistema Newtoniano (ni un cambio de paradigma similar al causado por la revolución en astronomía de Copérnico y Galileo), hasta el punto de que en 1900 una figura de primer nivel por derecho propio como Lord Kelvin podía declarar que las grandes cuestiones de la física estaban prácticamente resueltas, nuestra comprensión de las grandes leyes que rigen el comportamiento de la naturaleza era casi total y en pocas décadas a los físicos no les quedaría sino realizar mediciones cada vez más precisas y entretenerse con unos pocos problemas menores (visto a posteriori sabemos que uno de esos problemas menores, el de la radiación en el vacío de un cuerpo oscuro, requeriría para su resolución no de una sino de dos de las revoluciones de más calado en esa forma de entender el mundo que codifican las ciencias físicas, equiparables en su radicalidad a la de Newton, como son la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica). Lo que hay es, utilizando la terminología Kuhniana, "ciencia normal", que se reduce a la resolución de problemas menores dentro del paradigma existente, un trabajo cada vez menos inteligible (o de un interés cada vez menor) para los no iniciados (categoría a la que pertenecen, con pocas excepciones, todos los contribuyentes a

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

esa “opinión pública” cuya forma de razonar y cuyos supuestos implícitos son el objeto de nuestra investigación). No solo la clase opinante no percibe un progreso con un impacto en el panorama intelectual comparable al de la obra de Newton, sino que la unidad de propósito a la hora de aplicar los beneficios de la empresa investigadora se ha quebrado, tanto por la cacofonía de los discursos nacionalistas (de ahí que a continuación vayamos a ocuparnos de cómo el agotamiento de la idea de progreso está necesariamente asociada a un debilitamiento del ideal universalista) que relativizan los logros de los pensadores foráneos para ensalzar los propios y con ello deslegitiman la idea de un progreso único y necesariamente unidireccional como por la conceptualización de la sociedad como un “conjunto disjunto” de clases en conflicto, de intereses enfrentados, una de las cuales crea una superestructura (superestructura de la que el avance tecnológico y su asimilación por los intelectuales, en forma explícita de ideología, forman parte) para mejor afianzar su dominio sobre el resto. Si bien Marx no mantiene que la superestructura sea la creación consciente de una única clase (la relación recíproca entre la superestructura –que en los primeros escritos parece referirse principalmente al nivel de desarrollo tecnológico- y la sociedad es uno de los aspectos más difíciles y más debatidos en la amplia literatura marxista, de nuevo recomendamos la obra de Kolakowski como guía y referencia en tan procelosas aguas) su presentación de la misma, y su uso del concepto para denunciar las creaciones ideológicas de la burguesía (tradición, religión organizada, parlamentarismo) es suficientemente antagónica para contaminar casi cualquier producto intelectual no explícitamente afiliado al movimiento obrero desde el punto de vista del proletariado.

Es a raíz de esta doble atomización (a lo largo de líneas nacionales y de líneas de clase dentro de cada nación) por lo que podemos decir que el S XVIII contempla la hegemonía del concepto de progreso intelectual a pesar de que éste no se vea aún acompañado de progreso material, mientras que el XIX contempla el innegable progreso material sin verse acompañado por la percepción de un progreso intelectual equiparable. No es por ello sorprendente que los frutos de ese progreso material se denuncien como un beneficio dudoso (o al menos se contemplen de forma más ambivalente que en décadas anteriores), especialmente por los portavoces románticos, que postulan el regreso a la naturaleza y abominan del daño estético que la tecnología posterior a la revolución industrial está haciendo a la campiña y las ciudades tanto en Inglaterra como en el continente (también muchos de los teóricos del movimiento obrero denunciarán el progreso –no solamente el material, sino también el político, reflejado en la extensión del voto a capas más amplias de la población- como un intento consciente de sus enemigos de clase de comprar al proletariado y mantenerles en una falsa conciencia que contaminase su potencial revolucionario). Poco más adelante y desde postulados estéticos opuestos a los románticos (Shelley, Wordsworth, Byron) los simbolistas franceses ebrios de *ennui* denunciarán igualmente los frutos de la sociedad crecientemente técnica (y por ello crecientemente burocrática y crecientemente administrada) como opuestos al desarrollo del espíritu y causantes de buena parte del hastío y de la insatisfacción de los habitantes de las nuevas urbes (eso sí, al tiempo que proclaman con Rimbaud la necesidad de ser “absolutamente modernos”). Por ello, si una característica de la modernidad, heredada directamente de la Ilustración, es la fe acrítica en un progreso unidireccional identificado con todo lo axiológicamente positivo (lo más nuevo es necesariamente e indiscutiblemente mejor), no tenemos que esperar a la postmodernidad para ver esa fe vacilar y marchitarse, como

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

sostienen los herederos de Heidegger⁴²⁷. Todavía plenamente instalados en la era moderna, alrededor del cambio de siglo, el progreso se había dejado de considerar automáticamente como bueno o como necesario, y no sólo por los agoreros que adivinaban por paralelismos con civilizaciones anteriores en el panorama tiempos mucho más oscuros meramente a partir de la extrapolación de las tendencias contemporáneas⁴²⁸, sino incluso por aquellos que, como beneficiarios de uno de los periodos de la historia de mayor abundancia material y menor violencia colectiva⁴²⁹, más sesgados deberían estar hacia la sobrevaloración de una tendencia histórica que tanto les había favorecido. Resumiendo, lejos de tratarse de un fenómeno reciente y peculiar de nuestra propia era, el cuestionamiento del progreso y la desconfianza hacia la dirección que el mismo estaba tomando estaba ya bien asentado en la era anterior, y es una de las características seminales de la razón que si resulta distintivamente propia de nuestros días.

Ahora bien, antes de pasar a analizar el impacto de los dramáticos desarrollos históricos del último siglo en la formación de este último tipo de razón debemos considerar una posible objeción a nuestro razonamiento previo a favor de la pérdida de ímpetu y relevancia del concepto de progreso a raíz de la falta de revoluciones apreciables en nuestro conocimiento (científico) de la naturaleza. Es posible que los años entre 1750 y 1900 no viesan la publicación ni la maduración de ningún nuevo paradigma en física, pero son testigos de una revolución en las ciencias naturales que para muchos filósofos de la ciencia actuales es de aún mayor calado que la ocasionada por las conmociones de Copérnico, Galileo y finalmente Newton. Me refiero a la revolución originada por la publicación en 1859 de *El origen de las especies* de Darwin⁴³⁰, que vino a poner fin a uno de los argumentos tradicionalmente más utilizados para demostrar la existencia de Dios⁴³¹ y cambió nuestra comprensión del funcionamiento del mundo biológico de forma tan sustancial como la teoría de la gravitación universal pudo cambiar el del mundo inanimado. De forma similar a como ocurrió con la obra de Newton, donde antes sólo había una colección de hechos aislados pasó a haber una teoría sencilla que a partir de unas reglas asimilables en su elegancia a las tres leyes del movimiento (bastaba con una cierta variabilidad de los fenotipos de origen aleatorio pero heredable –reproducción con variación heredable- y la diferencia en el éxito reproductivo de los individuos con diferentes características heredadas) explicaba toda la complejidad y sorprendente adaptación que podíamos admirar en la naturaleza que nos rodeaba, y en la que quedábamos firmemente integrados por la ascendencia común que compartimos con el resto de los seres vivos. Sin embargo, y a diferencia del sistema newtoniano, nuestro argumento es que la teoría de la evolución a través de la selección natural no consigue reavivar la fe en un progreso unidireccional en el imaginario colectivo por al menos tres razones:

- En primer lugar, y a pesar del carácter indiscutiblemente científico de la teoría, ni fue formulada originalmente en términos matemáticos (por el contrario, para establecer su *bona fide* científica sabemos que el carácter meticuloso de su autor estuvo durante décadas acumulando paciente y minuciosamente evidencias en diferentes ámbitos del mundo natural, desde los famosos pinzones de las galápagos hasta las modestas polillas de la campiña inglesa) ni permitía realizar predicciones que pudieran ser falseadas experimentalmente bajo condiciones controladas y repetibles. Aún más problemático, en su formulación original la teoría no proporcionaba una explicación

causal para la variación dentro de la población de la misma especie, ni permitía distinguir claramente la variabilidad heredable de la que no lo era (habría que esperar a comienzos del S XX para que la “nueva síntesis”, que unía la intuición de Darwin con los trabajos sobre las leyes de la herencia de Mendel con el aparato matemático de la estadística de poblaciones y finalmente con el descubrimiento de la estructura de doble hélice por Watson y Crick para completar la explicación de los mecanismos a través de los cuales actúa la evolución). En cierto sentido, la teoría de la evolución inaugura una categoría epistémica aparte: sin duda es una descripción válida y verdadera de la forma en que todas las criaturas vivas han llegado a tener la forma que tienen (y en ese sentido su universalidad, su elegancia y su parsimonia explicativa son deslumbrantes e inatacables), pero al mismo tiempo carece prácticamente de valor predictivo (en parte por apoyarse en un mecanismo estocástico sujeto a numerosas incertidumbres, como es la mutación aleatoria de las unidades que transmiten la información para construir los nuevos organismos, en una interacción con su entorno que todavía no hemos terminado de desentrañar), no permitiendo (al menos en nuestro estado actual de conocimiento) formular hipótesis verificables sobre qué tipo de características van a evolucionar en cada especie, ni a qué velocidad. La universalidad y potencia explicativa que hemos mencionado previamente le permiten explicar cualquier estado del mundo que efectivamente encontremos a nuestro alrededor, y por ello algunos críticos (generalmente restringidos a aplicaciones específicas, como la explicación de cada posible rasgo de personalidad en términos de lo que supuestamente resultaba más ventajoso para sobrevivir en un entorno similar a la actual sabana africana propuesto por la sociobiología que ya hemos tenido ocasión de criticar) pueden argumentar que no es más que una historia *ad hoc*⁴³², que puesto que puede explicar cualquier cosa no explica realmente nada.

- Adicionalmente, como hemos apuntado, la teoría nace y se desarrolla ligada inextricablemente a uno de los bandos en una de las “guerras culturales” que periódicamente y desde tiempo inmemorial asolan la república de las letras: en la discusión entre deístas y escépticos comentamos cómo los primeros habían seguido recurriendo al argumento de diseño, después de Hume (lo que invalida la opinión todavía hoy bastante extendida de que el escocés consigue desmontar definitivamente dicho argumento: simplemente lo desplaza del conjunto del universo, donde efectivamente hay espacio para la duda sobre hasta qué punto cabe hablar de evidencia de diseño, al de los organismos vivientes), aplicándolo especialmente en el mundo natural, aduciendo la extraordinaria adecuación de cada parte de cada organismo a la forma de vida más apropiada para el organismo en cuestión. La forma más avanzada de dicho argumento podemos encontrarla en el ya citado *Natural Theology* de William Paley. Necesariamente la plausibilidad de la teoría de Darwin se vería afectada por la posición de cada uno en semejante debate, de forma que los partidarios del bando escéptico inmediatamente reconocerían la utilidad de una explicación alternativa para el innegable ajuste de cada ser a su hábitat, mientras que los que habían crecido acostumbrados a extraer de dicho ajuste un argumento adicional para sus creencias tenderían a sentirse menos impresionados por su potencia explicativa y a identificar las evidentes debilidades (ausencia de mecanismo causal) de

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

la teoría. El resultado para los dos bandos es, por un lado y al constatar que el otro no se ve apenas afectado por la aparición de nuevos argumentos y explicaciones, constatar la intrínseca inferioridad intelectual (e incluso malicia y mala voluntad, pues solo la falta de honestidad puede explicar la contumacia en mantener opiniones en contra de la evidencia) de la posición contraria y por otro abandonar toda esperanza de que exista una idea de progreso incontestable que pueda convencer a toda la población, ante la persistencia de las creencias de un segmento de la población aún cuando los fundamentos de dichas creencias sean exitosamente (claro que el éxito se produce sólo en la opinión de los que no tenían dichas creencias en primer lugar) refutados.

- Finalmente, el consenso sobre la relevancia y la veracidad de la teoría de la evolución no se alcanzaría hasta al menos medio siglo después de su primera publicación, y el cénit de su influencia realmente se alcanza ya en la segunda mitad del S XX⁴³³. En el momento de los comienzos de su discusión se trata sólo de una hipótesis más para explicar el fenómeno bien establecido de los cambios en los organismos vivos a raíz de la evidencia del creciente registro fósil, cambio para el que existían propuestas de explicación alternativas (la más conocida de las cuales hoy es el Lamarckismo). A su vez la modificación de los organismos vivos era una cuestión relativamente secundaria dentro de una cuestión más amplia como era el de la evolución del conjunto del planeta y su edad, en la que también había dos posturas enfrentadas (catastrofistas y gradualistas) que facilitaban la impresión de que se trataba de un debate relativamente abierto, con elementos que favorecían la decisión tanto en un sentido como en el otro y en el que era difícil identificar una tendencia global o su alineamiento con el desarrollo constante y sin vacilaciones o discusiones similares que en el siglo anterior habían experimentado las ciencias físicas y la química (a pesar de tener que descartarse algunas hipótesis como la existencia del flogisto o, un poco más adelante, del éter). De hecho, revisando hoy los artículos tanto de partidarios como de detractores lo que nos sorprende es el tono confrontacional y argumentativo de los argumentos aducidos por ambas partes. Recuerdan más a las discusiones en lo que empezaba a conocerse como “ciencias sociales”, o entendidas de modo más amplio, lo que en el entorno académico alemán se catalogaba ya como “ciencias de la mente (o del espíritu)”, *Geisteswissenschaften* que a las que tienen lugar en las ciencias “duras”. No había (no podía haber, como hemos mencionado) referencias a posibles experimentos, a la representatividad de las mediciones obtenidas, a la fiabilidad de los instrumentos utilizados o a la posible existencia de factores desestabilizadores. La discusión gira en torno a la representatividad de los ejemplos aducidos y a la plausibilidad (inmediata, no apoyada en ningún tipo de silogismo previo del que se derivase) de los mecanismos aducidos, mecanismos que como vimos sólo de forma muy aproximada pueden considerarse verdaderamente explicativos (en el sentido de mostrar una razón suficiente y de presentar la relación necesaria de causa efecto entre dichos mecanismos y los estados del mundo observados). No es de extrañar que los proponentes de “dos culturas”, una científica (basada en el paradigma de las ciencias físicas y químicas) y otra humanista o literaria se hayan sentido incómodos ante la

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

situación de la medicina y la biología, acomodadas de forma un tanto inestable entre las dos.

Por las tres razones aducidas, resulta entonces sobradamente comprensible el que la aparición en escena de lo que hoy entendemos como un avance mayor en nuestra comprensión del mundo que nos rodea no resultase para los contemporáneos de Darwin un argumento suficiente para recuperar la fe en un progreso imparables en nuestro conocimiento y entendimiento de la realidad, y por ello podemos seguir considerando nuestra propuesta de un marcado debilitamiento de dicha fe en la caracterización de la razón dominante como suficientemente demostrada.

3.2.2 La subyugación del sentimiento: romanticismo, nacionalismo y las catástrofes del S XX (de la razón sentimental a la burocrática)

Al contrario de lo postulado por el análisis de la teoría crítica, no es la Ilustración por ello la que fracasa (y que necesariamente debía fracasar) con las dos guerras mundiales y el breve cénit de los totalitarismos a mediados del S XX, sino el proyecto relativista, emotivista e irracionalista que había encumbrado el romanticismo, que encuentra expresión política en el nacionalismo (y que se presta especialmente bien a los delirios totalitarios de cualquier signo; la creencia en la posibilidad de forjar un “hombre nuevo” es antes un postulado de la emoción y el relativismo axiológico que ésta lleva asociado y que triunfa sobre las más sobrias elucubraciones de la razón con sus aspiraciones de universalidad –tanto entre los diferentes países como en las diferentes épocas, y más reacia por ello a considerar la posibilidad de desechar lo que hasta el momento vinieran siendo las características permanentes del espíritu humano). Sin embargo debemos preguntarnos por la huella que en la formación de la razón dominante de nuestra época dejan esas catástrofes, precedidas por la formación de un nuevo tipo de racionalidad (la burocrática) sin entender la cual resultan perfectamente ininteligibles. Venimos viendo que además de la historia del pensamiento, manifestada en las obras de sus oráculos más relevantes, debemos preocuparnos por la historia política y militar de las naciones a la hora de entender y poder someter a crítica a dicha razón. El argumento que defenderemos en este capítulo es que dicha preocupación sería, en el caso que nos ocupa, redundante, pues el efecto de las guerras mundiales y revoluciones de la primera mitad del siglo pasado en la génesis de la razón desiderativa se ve recogido en la deriva hedonista, antiautoritaria, individualista y relativista que en el mundo anglosajón se conoce como “los sesenta”, por lo que el estudio de la evolución de las ideas de esa época y su impacto en la configuración social será suficiente para completar la caracterización que nos hemos propuesto.

El último periodo histórico del que vamos a ocuparnos para identificar su influencia en la forma de razonar de nuestros días es suficientemente reciente y está suficientemente documentado (no sólo en los tomos de historia, sino en productos de cultura popular como series de televisión y artículos de revistas de gran tirada, que en diferentes efemérides –los cincuenta setenta y cinco o cien años de eventos como el inicio de alguna gran guerra, o del asesinato de algún político relevante- todavía encuentran de interés dedicar espacio en sus ediciones a recordar el evento en cuestión) como para no requerir un análisis detallado, por lo que como hicimos en el capítulo anterior nos detendremos sólo en los aspectos

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

inmediatamente relevantes para nuestra investigación. Está suficientemente establecido como la mezcla tóxica de nacionalismo ciego (exacerbado previamente por los enfrentamientos coloniales del gran periodo expansionista europeo, que a su vez hemos explicado en el capítulo anterior por la necesidad de garantizar tanto el suministro de materias primas como el acceso a los mercados requerido por sus grandes empresas para mantenerse vivas, pues sólo en un estado de perpetuo crecimiento pueden satisfacer las expectativas de avance profesional de los directivos a su cargo), unos incipientemente influyentes medios de comunicación de masas (prensa escrita alcanzando proporciones extensas de una población recién alfabetizada por primera vez en la historia) y unos políticos cortos de miras que no supieron canalizar las energías despertadas por esos medios (o tal vez que eligieron, conscientemente o no, canalizar esas energías hacia el enfrentamiento externo en lugar de intentar resolver las contradicciones y enfrentamientos de clase internos de sus propias sociedades) precipitó la primera gran guerra en 1914, guerra cuya capacidad destructiva sorprendió a los propios participantes, y que, en la narración tradicional, marcó decisivamente el panorama intelectual y la visión del mundo de la generación que tuvo que combatirla. Por supuesto esa narración tradicional encuentra difícil justificar que apenas dieciocho años después de firmado el armisticio jóvenes de todos los países se presentasen voluntarios para combatir en la guerra civil de un país mediano del sur de Europa, ni que tres años después de eso fuese posible la movilización general de toda la población del continente para seguir masacrándose con aún más efectividad. Visto con perspectiva, parece poco serio semejante análisis: el porcentaje de la población directamente afectado por el aspecto más traumático del conflicto fue todavía comparativamente bajo, por lo que su influencia principal fue reducida, más allá de la consagración de algunos pasajes y paisajes icónicos en la memoria colectiva (los “campos de Flandes” para franceses e ingleses, la carga de la brigada ligera en Crimea para estos últimos, la forja de la identidad nacional común en Gallipoli para australianos y neozelandeses, la “puñalada por la espalda” a la que recurriría más adelante la propaganda nacionalsocialista alemana...), generalmente gracias a la mediación de algún poeta o compositor con el suficiente talento como para inmortalizar lo que no dejaba de ser una turbia, violenta y desesperanzada aplicación hasta sus últimas consecuencias de la embrionaria razón burocrática, desarrollada en respuesta a la revolución romántica aún no superada. Más aún si consideramos que los grandes centros urbanos de población (en los que ya habitaba la mayoría de ciudadanos del viejo continente) no se vieron sometidos a mayores incomodidades que el racionamiento de algunos bienes de primera necesidad.

Sin embargo la primera guerra mundial, un asunto principalmente de las potencias europeas con algunas ramificaciones externas, a pesar de su comparativamente bajo impacto en la vida de la mayoría sí tuvo un efecto directo en la historia de las ideas: al terminar de desestabilizar la moribunda dinastía de los Romanov en Rusia aceleró la disolución del gobierno reformista que había ascendido al poder previamente y facilitó la toma del mismo por la facción mejor organizada del partido comunista local (no la que contaba con mayor apoyo entre un estamento proletario ciertamente minoritario en una sociedad feudal y campesina como la rusa). Dicho evento supondría por primera vez la aplicación y, a través de su fracaso, la práctica erradicación de la ideología marxista y por extensión el descrédito de toda una forma (colectivista y alternativa por ello al individualismo imperante en la tradición occidental) de entender la buena organización de la sociedad, descrédito que tardaría poco más de setenta

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

años en terminar de manifestarse, delimitando el denominado “siglo XX corto” de Hobsbawm, que transcurre desde la revolución de 1917 en que los bolcheviques tomaron el poder hasta la caída del muro de Berlín y subsiguiente colapso de la Unión Soviética en 1989. Mucho antes de ese colapso la inviabilidad de organizar una sociedad avanzada de forma enteramente centralizada, especialmente bajo los auspicios de una supuesta dictadura del proletariado (toda vez que dicho proletariado no tiene como definirse de forma coherente) y en ausencia de unas directrices claras de lo que constituye una vida bien vivida (un aspecto que está conspicuamente ausente de la praxis marxista, lo que sus seguidores por desgracia sólo descubrieron una vez destruido el orden tradicional por él denostado, cuando ya era tarde para intentar recuperar concepciones anteriores contaminadas por su identificación con la superestructura de una fase previa del desarrollo social) ya era plenamente evidente para quien supiera mirar (esto es, para quien juzgase de forma suficientemente crítica y desapasionada⁴³⁴ los relativos grados de desarrollo y autonomía individual en el sistema de la Unión Soviética y sus satélites). En cualquier caso, hemos ya avanzado que la teoría marxista estaba destinada a derrumbarse con independencia de la personalidad de los líderes que intentaran aplicarla o de las vicisitudes históricas de las naciones en que se experimentase con ella, por la sencilla razón de que se desarrolla a partir de una descripción errónea del funcionamiento de una sociedad compleja (ni el trabajo humano es la única fuente de valor, ni es coherente la distinción entre valor de intercambio y valor de uso, ni el origen del beneficio del capitalista es la apropiación de la totalidad del tiempo del trabajador, ni la tasa de beneficio de las empresas capitalistas disminuye con el tiempo, ni mucho menos existe una clase homogénea –el proletariado– que se pueda considerar en posesión de la verdad de la historia y esté llamada por ello a protagonizar la siguiente fase del desarrollo económico y tecnológico), y a partir de dicha descripción inexacta sólo se pueden construir prescripciones de imposible aplicación. Por ello, la caída del marxismo y sus derivados se debe (tomando su propia terminología) antes a sus contradicciones internas⁴³⁵ que a ninguna circunstancia contingente de la forma en que fue aplicada, y es por ello por lo que no le hemos dedicado una atención especial: su influencia se agotó y no vemos que haya contribuido de forma apreciable al desarrollo de la razón dominante en nuestros días.

Sin embargo las consecuencias de la guerra del 14 no se limitan a crear las condiciones que permiten la aplicación práctica de las teorías de Marx (y que por ello, en una de esas crueles ironías de la historia, permite falsear y por ello descartar la que se preciaba de ser una teoría impecablemente científica). La imposición en el tratado de Versalles de unas condiciones draconianas a los vencidos llevará a Alemania a la ruina económica, ruina de la que surgirá el principal exponente del otro gran totalitarismo del siglo XX, el nacionalsocialismo (que radicalizará aún más las ideas de organización social alrededor de la figura de un líder visionario ya ensayadas en el fascismo italiano). Resulta difícil entender el auge del nacionalsocialismo sin considerar la percepción de una amenaza inminente de revolución proletaria (exagerada por una parte de la prensa azuzada por los poderes económicos y los segmentos más conservadores de la sociedad) por parte de capas de la población significativas, y cómo debido a dicha percepción de un altísimo riesgo de catástrofe la renuncia a áreas cada vez mayores de libertad (y de dignidad colectiva) se fue justificando como única alternativa a una situación potencialmente más injuriosa. Sea como fuere, a mediados del siglo pasado la Europa más civilizada se hundió en unos niveles de irracionalidad y barbarie que

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

hubieran sido imposibles de imaginar unos años antes, y desata una conflagración que ahora sí, cambiará la conciencia de lo que la condición humana es capaz de perpetrar y hasta qué profundidades es capaz de hundirse. Las cifras más conservadoras hablan de cincuenta millones de muertos directos, más posiblemente otros veinte millones como consecuencia del hambre y las enfermedades tratables que dejaron de serlo ante la destrucción de la infraestructura sanitaria. Para entender la enormidad de esa cifra hay que considerar que la población de Europa en 1930 era de aproximadamente 200 millones de personas, y que la población mundial sólo había superado los 100 millones en los albores de la era cristiana (año 0). Es decir, la guerra causó de forma directa o indirecta la desaparición de más de la mitad de lo que al principio de nuestra era era la población humana de todo el planeta. Es un lugar común que la segunda guerra mundial, tanto por las dimensiones de la devastación causada como por el nivel de depravación moral mostrado por los contendientes (tanto vencidos – culpables de intentar exterminar razas enteras- como vencedores, que masacraron ciudades completas habitadas por no combatientes pasado el punto en que su victoria era cierta, para hacer la misma más incontestable) supone un punto de inflexión sin precedentes, tras el que la misma actividad de reflexionar sobre la existencia y examinar los fundamentos de nuestra conducta que constituye la base del quehacer filosófico dejaría de tener sentido⁴³⁶. Al margen de que no compartamos un diagnóstico tan pesimista (la historia ha conocido holocaustos equiparables, y hasta delante de los hornos crematorios la vida examinada sigue siendo la única digna de ser vivida), es inevitable reconocer que el pensamiento sufre una profunda crisis de autoconfianza, y en buena medida se repliega para enfocarse en sus aspectos más técnicos. La filosofía de postguerra es, en una expresión querida por mi admirado Javier Muguerza, decididamente “alicorta”, dominada por preocupaciones sobre el lenguaje (heredados de la gran corriente analítica de preguerra) y la historia antes que por prescripciones sobre cómo vivir.

Sin embargo una característica de la razón dominante es su indestructibilidad. La gente necesita unas directrices, aunque no sea consciente de ellas en el momento de su aplicación, a la hora de razonar, de tomar de decisiones y de conducirse en el día a día. Si la academia y la intelectualidad visible renuncian a dársela, o caen en el descrédito, buscarán esas directrices en otros “creadores de opinión”: los directivos de empresas de éxito, los periodistas, los líderes políticos o los iconos culturales de diferentes alturas (desde pintores y literatos hasta actores de folletín e ídolos de la canción ligera), que suelen exhibir un conocimiento de la tradición histórica limitado y por ello a menudo acaban recurriendo a los lugares comunes y a la simplificación más extrema, lo que no es óbice para que su influencia sea mayor que la de cualquier pensador, al que muchas veces canalizan de forma bastarda sin ser siquiera consciente (es nuestra elitista opinión que solo los pensadores –ciudadanos con un entrenamiento específico en la contemplación y manipulación de ideas altamente abstractas, y con la capacidad de dedicarse prácticamente a tiempo completo a su desarrollo- son capaces de hacer evolucionar la forma de razonar y de dar forma a las reglas del discurso de cada época –ya que en su pleno desarrollo esas reglas son suficientemente sofisticadas como para requerir a ese alguien dedicado a tiempo completo a su análisis y que domine el panorama de cómo se han formado históricamente y a qué presiones están sometidas por las circunstancias del presente- por lo que ante su silencio lo que el resto de figuras mencionadas puede hacer es como máximo expresar de forma resumida y simplificada para el consumo de las masas esa

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

racionalidad). Después de la guerra, por ello, y ante el silencio de los intelectuales, la razón de preguerra sufre una banalización facilitada por la aparición de un nuevo medio cuya influencia sobre el discurso colectivo es difícil de exagerar: la televisión. Sin embargo esa banalización no se traduce en una evolución en un sentido o en otro, pues más allá del horror ante las capacidades destructivas de la tecnología, y ante la amenaza de una destrucción aún mayor en la forma de una guerra nuclear de potencial más catastrófico que ninguna de las anteriores, los presupuestos implícitos sobre lo que constituye una razón para obrar y sobre a qué herramientas recurrir para determinar cómo vivir siguen siendo las mismas que existían a principios de siglo y que analizamos en el capítulo anterior.

Sin embargo si el siglo más sangriento de la historia occidental explica en parte la falta de desarrollos “desde dentro” dentro del mundo del pensamiento (pues ni la filosofía analítica en el ámbito anglosajón ni la fenomenología de Husserl, ni el existencialismo, tanto en su versión original heideggeriana como en su encarnación francesa, aún siendo algunos de ellos grandes monumentos del espíritu y cimas del pensamiento, consiguen realmente calar o apenas influir en esa construcción imprecisa de la que nos venimos ocupando, la razón dominante) con capacidad de influir en el marco implícito de racionalidad a partir de la cual se establecen (entre otras cosas) las formas de organización social admisibles, sí se producen “desde fuera” al menos tres desarrollos que van a influir en dicho marco, y a los que debemos por ello prestar atención. Se trata de (A) la evolución de las ciencias “duras”, principalmente la física (a través de dos revoluciones comparables en su alcance y en la profundidad del panorama que desvelan a la de Newton, con la peculiaridad de ser prácticamente simultáneas y de dar lugar a visiones de la realidad casi incompatibles, como son la relatividad y la mecánica cuántica); (B) el agotamiento de la medicina para poder seguir expandiendo la esperanza de vida de la población de los países desarrollados (con la consecuencia de, junto con la brusca caída de la natalidad derivada de la segunda transición demográfica, provocar un envejecimiento acelerado de las poblaciones de esos países, que cada vez se ve menos acompañado de una mejora de la calidad de vida, sobre todo de la vida “mental” de esas poblaciones envejecidas); y (C) la aparición de una nueva categoría de máquinas que, en lugar de manipular el mundo físico, manipulan un concepto de reciente cuantificación, la “información”. Estos tres desarrollos, herederos directos (sea en su concepción sea en el desarrollo de la infraestructura tecnológica necesaria para su validación) del esfuerzo de guerra, sí han cambiado el panorama epistémico de lo que puede fructíferamente ser pensado y discutido, y de los argumentos que es legítimo utilizar en esa discusión, por lo que nos debemos ocupar en mayor detalle de cada uno de ellos:

(A) En contra de la apreciación de Lord Kelvin a la que hicimos referencia hace dos capítulos, a la física le quedaban todavía muchos problemas por resolver, y en la década milagrosa de 1900 a 1910 plantearía dos enfoques que terminarían por desarrollarse y apuntar a concepciones del mundo diametralmente opuestas. Por un lado, Albert Einstein publicaría el papel seminal de la relatividad especial en 1903, y sentaría las bases de la relatividad general en 1915 (para ello tendría que ampliar considerablemente su dominio de las matemáticas, especialmente de la geometría no euclidiana, cosa que haría con la ayuda de su amigo Marcel Grossman). A partir de un postulado aparentemente inocuo inspirado en un experimento aparentemente fallido⁴³⁷ (no existe un espacio absoluto, por lo que no es posible distinguir entre la aceleración causada por un campo gravitatorio o por el movimiento de un cuerpo) alcanzaría dos

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

conclusiones de gran calado: en primer lugar, la intercambiabilidad de masa y energía (resumida en la archiconocida fórmula que iguala la primera con el producto de la segunda por el cuadrado de la velocidad de la luz, por lo que a partir de cantidades ínfimas de masa –como la pequeña diferencia entre la del núcleo atómico de un elemento pesado como el Uranio o el Plutonio y la de los productos de su fisión- se pueden obtener cantidades exorbitantes de energía). En segundo lugar, y con impacto más directo en la comprensión filosófica de la realidad, la relatividad de la simultaneidad, según la cual al igual que no puede haber un marco de referencia espacial absoluto como postulaba Newton, tampoco lo hay de referencia temporal, por lo que dos eventos A y B que a un espectador le parecen simultáneos pueden parecer consecutivos a otro observador (de forma que A tenga lugar antes que B) e incluso con el orden inverso para un tercero que se desplace de la forma adecuada respecto a ellos (para el que, por el contrario, B estaría ocurriendo antes que A)⁴³⁸. Puesto que la relación causal es no reflexiva y demanda de un estricto orden secuencial (para que A sea causa de B tiene que precederlo estrictamente en el tiempo) esta relatividad obliga, para mantener la imagen determinista clásica, a considerar el tiempo como una ilusión subjetiva, sin la cual entenderíamos que todo el devenir del universo ha tenido ya lugar⁴³⁹, siendo sólo nuestra consciencia la que se va desplazando unidireccionalmente a través de una dimensión igual de reversible que las dimensiones espaciales que estamos acostumbrados a percibir visualmente⁴⁴⁰.

Por otro lado, la mecánica cuántica que se desarrolla en las mismas fechas nos lleva a unas conclusiones diametralmente opuestas en lo relativo a la naturaleza última de la realidad. Empezando por la no localidad de los fenómenos cuánticos (por el que la medición de una partícula en un punto del espacio parece tener un efecto en la que se pueda tomar de otra partícula acoplada con ella en cualquier otro punto, por muy distante que éste se encuentre) hasta la naturaleza estrictamente probabilística de sus predicciones, que a pesar de las sofisticados argumentos que se han buscado para evitarla⁴⁴¹ han acabado confirmándose una y otra vez. Dicha naturaleza probabilística desafía hasta la médula la visión tradicional mecanicista, por lo que merece la pena detenerse un momento en ella para asegurarse de que en lo que sigue tenemos en cuenta sus consecuencias. De acuerdo con la física tradicional, todo evento tiene una “razón suficiente” que lo explica, algún evento o conjunto de eventos previos en el tiempo⁴⁴² que resultan la causa de que acontezca en el momento en que lo hace, y no antes ni después. Esta visión puede complicarse ligeramente puesto que a la ocurrencia de ciertos acontecimientos puede ser necesario sumarle la ausencia de otros para completar la descripción causal de cada ocurrencia (en la imagen tradicional, para que un cortocircuito sea la causa del incendio de una casa hace falta sumarle el que no haya habido al mismo tiempo unas lluvias torrenciales que pudiesen haber apagado el incendio antes de propagarse –es decir, si llevamos la visión de las condiciones previas requeridas para ser causalmente suficientes a sus últimas consecuencias, veremos que es necesario fijar el estado de la totalidad del universo para cada evento que acontece en él⁴⁴³, lo que dificulta enormemente la aplicación práctica de toda teoría determinista; aunque nos estamos adelantando a un argumento que sólo desarrollaremos hacia el final de la obra), pero su línea básica es que para todo lo que ocurre hay una razón suficiente, y es uno de los fundamentos de la investigación científica que esa razón suficiente es precisamente lo que estamos buscando identificar para todos los eventos que se nos presentan. Sin embargo lo que la visión cuántica de la realidad

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

nos obliga a aceptar es que hay genuinamente eventos incausados. Y no es válido argumentar, como algunos han hecho para preservar la visión mecanicista clásica, que esos eventos se deben sólo a nuestro desconocimiento de alguna ley más fundamental que los explica (eso es recurrir al fin y al cabo a una variante de teoría de hipotéticas variables ocultas), o que sólo tienen aplicación al nivel casi infinitamente pequeño al que tradicionalmente se confinan las predicciones cuánticas (típicamente, longitudes inferiores al interior de la órbita de los electrones) pero que dejan de aplicar a los eventos macroscópicos de que está formada nuestra experiencia diaria. Como hemos visto, no puede haber variables ocultas que expliquen la impredecibilidad de cada medición (al menos, ninguna compatible con la relatividad de la simultaneidad), y las consecuencias de cada evento subatómico pueden muy bien multiplicarse exponencialmente para afectar al mundo macroscópico que estamos acostumbrados a experimentar (como el experimento mental del gato de Schrödinger ilustra, un detector de una sola partícula, cuya desintegración –un fenómeno a escala microscópica- está regida por leyes cuánticas y es por ello impredecible- es la que dispara o no la apertura del bote de ácido prúxico que causaría la muerte del felino –el fenómeno macroscópico que no queremos reconocer como incausado, dando lugar a la conocida paradoja de que la gente prefiera considerar que el gato está vivo y muerto a la vez). Por ello, la visión cuántica, que desde su formulación inicial ha sido validada experimentalmente una y otra vez con una precisión que la convierten en uno de los mayores logros y más deslumbrantes formulaciones de muchos siglos de esfuerzo cumulativo por comprender mejor el mundo que nos rodea, es radicalmente incompatible con toda visión determinista de la realidad, y ese indeterminismo no ha calado más profundamente en la conciencia popular por la complejidad del lenguaje matemático en que está formulado.

Pero al margen de su contribución al debate entre determinismo e indeterminismo, una consecuencia innegable de la revolución de la física a principios del siglo pasado es la de restaurar ante los ojos de la opinión pública la idea de un progreso indiscutible en las ciencias (dicha opinión no llega a discriminar que ese progreso se centra en un tipo o un subconjunto del programa científico) y en el establecimiento de las metodologías propias de la física (aparato matemático capaz de realizar predicciones falseables, orientación hacia la validación experimental antes y cierta ceguera autoimpuesta hacia el marco conceptual en que se realizan sus predicciones) como el paradigma con el que juzgar la “cientificidad” de cualquier disciplina. Sin embargo, a pesar de la autoridad conferida por la coherencia interna de estas metodologías y su éxito en desarrollar un cuerpo de conocimiento que podemos reconocer como una representación cada vez más ajustada de la realidad (ajuste coronado a principios del S XXI por la confirmación experimental de la existencia del bosón de Higgs, con el que se cierra la validación del modelo estándar de la física de partículas que “explica” las características de la materia) no deja de resultar sorprendente que otras disciplinas se arroguen una autoridad similar basándose en una aplicación más o menos forzada de esas metodologías sin poder mostrar un registro comparable de éxito y consenso en sus predicciones, aunque es también al final de nuestra investigación cuando deberemos analizar más esta divergencia y extraer de ella las necesarias consecuencias.

(B) En paralelo a los avances de la física, y apoyándose en ocasiones en nuevos aparatos de medición posibilitados por ella (especialmente en microscopía, tomografía, gammagrafía, ecografía y trazado isotópico de partículas, que unidos permiten obtener información sobre el

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

detalle del funcionamiento de los tejidos vivos con una precisión y detalle nunca antes alcanzados) la biología y su aplicación al tratamiento de enfermedades (medicina) experimentan también avances considerables, hasta el punto de constituirse en el segundo corpus de conocimientos desarrollado por la especie humana que consigue completar un sistema de validación epistémica propio suficientemente claro y estricto como para permitir diferenciar los enunciados coherentes dentro de su práctica con los que no lo son. El papel del método experimental en la física lo acaba desarrollando en medicina el método de los ensayos de control randomizado o aleatorizado (conocidos por sus siglas en inglés, RCTs), del que es un ejemplo el método del “doble ciego”, en que se elige una muestra adecuadamente dimensionada de pacientes, que se asignan aleatoriamente a un grupo de control o a un grupo a tratar con el procedimiento cuya validez se desea estudiar, tras lo que se proporciona un tratamiento ineficaz pero inocuo al primero (sin que ellos lo sepan) y el tratamiento (o tratamientos) sujeto del ensayo al segundo y se evalúan los resultados, sin que ni los autores ni los participantes en el estudio puedan durante el desarrollo del mismo saber quién pertenecía a cada grupo. De forma similar a como en la física el establecimiento de un criterio epistémico objetivo (no sujeto a los sesgos de percepción de cada practicante individual) dio lugar a una explosión de creatividad y a grandes avances (el criterio en su modo actual fue intuido por Bacon y poco después de su introducción tendrían lugar los avances de Galileo, Newton y finalmente Maxwell) que fueron seguidos por un periodo de relativo estancamiento (si volvemos a utilizar la terminología de Kühn, tras la cristalización del método experimental se produce una revolución, y esa revolución es seguida de un periodo de trabajo en el nuevo marco conceptual), en la medicina a la aceptación del método del doble ciego como criterio definitivo de la validez de cada terapia⁴⁴⁴ sigue un periodo de enorme avance en la comprensión de la forma en que el cuerpo responde a los posibles tratamientos y en los orígenes causales de las diferentes enfermedades, Dicho periodo es testigo de la extensión de la esperanza media de vida desde poco menos de 50 años en las sociedades avanzadas hasta pasados los 70 años (si bien buena parte de la mejora se debe a la radical disminución de la mortalidad infantil, que todavía a mediados del S XIX estaba en valores entre el 30 y el 50%). Pero a ese periodo (en que lógicamente se crean expectativas desaforadas sobre la mejora continua de la esperanza de vida, no siendo extraño encontrar en la prensa popular de los años 50 y 60 del pasado siglo predicciones sobre cómo antes de terminar la centuria en curso los hombres vivirían regularmente más de doscientos años, y morir antes de los cien se consideraría un desafortunado accidente) se ha visto sucedido por un estancamiento, cuando no una regresión, de la esperanza de vida en las sociedades más avanzadas (no así en las que están en vías de desarrollo, en las que todavía tienen que extenderse los avances en higiene y sanidad que posibilitaron la mejora antes descrita en el mundo tecnológica y económicamente más desarrollado hace más de ciento cincuenta años). Parte de esta regresión se debe a la prevalencia de enfermedades asociadas a la opulencia (sobrepeso, diabetes y enfermedades coronarias en occidente, y el más prosaico alcoholismo y tabaquismo en Rusia y partes del sudeste asiático), pero otra parte se debe a la incapacidad de la medicina para acabar con enfermedades que ya eran fatales para nuestros antepasados más remotos (el análisis forense de restos paleontológicos nos permite saber que ya los Neandertales morían de cáncer de huesos, una enfermedad todavía hoy relativamente infrecuente), o al menos para conseguir mucho más que una relativa mejora de la tasa de supervivencia de cada enfermedad aislada, mejoras que no se traducen en incrementos apreciables de la esperanza de vida porque en

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

general tras salvarse de una enfermedad seria acabamos por fallecer de otra diferente, no habiendo cura para el proceso de debilitamiento general e incremento de nuestra fragilidad que conocemos como envejecer.

Sin embargo el hecho relevante para la formación de la conciencia colectiva en que debemos fijarnos no es tanto la relativa desaceleración de los logros de la medicina (desaceleración que a la mayoría de la gente se le ha pasado por alto, existiendo aún un fuerte consenso alrededor de la idea de un avance imparable que pronto nos permitirá vivir a todos por encima de los cien años, sino más⁴⁴⁵), sino el hecho de que, a pesar de que no logra mantener a mucha más gente viva más allá de los 90 años de lo que conseguía en 1850, si consigue que mucha más gente llegue lo suficientemente cerca de esa edad como para padecer otro tipo de infortunio: la degradación severa de sus facultades mentales. Parkinson, Alzheimer y cualquier otro tipo de lo que antes se conocía colectivamente como demencia senil pasan de ser una ocurrencia tan extraordinaria como para no merecer ser estudiada por los médicos (al fin y al cabo, se consideraba suficiente suerte llegar vivo a ciertas edades como para no invertir muchos recursos en mejorar la calidad de vida de los pocos afortunados que lo conseguían, habiendo patologías cuya erradicación se traduciría en mejoras más sustanciales no en la calidad, sino en la cantidad de vida a disfrutar por el conjunto de la población) a ser una aflicción a la que a casi todos los ciudadanos pueden esperar estar expuestos, sino en sí mismos en alguno de sus seres queridos. Y las enfermedades más comunes que nos rodean determinan en buena medida la forma que tenemos de valorar y de evaluar el conjunto de nuestra existencia. Hasta hace apenas dos siglos toda persona que alcanzaba una determinada edad (alrededor de lo que hoy consideramos la adolescencia, que entonces era el comienzo de la edad adulta, en la que se esperaba que un ciudadano de capacidad intelectual media conociese los eventos principales que seguramente le tocaría vivir) podía contar con pasar a lo largo de su vida por al menos las siguientes situaciones: la independencia económica, el matrimonio con una persona del sexo opuesto, la llegada más o menos espaciada de hijos, la muerte de aproximadamente la mitad de ellos, la muerte de sus progenitores, y finalmente la propia muerte. La revolución romántica añadió a este repertorio común la experiencia de amar apasionadamente a una o varias personas (que ya no tenía que ser necesariamente del sexo opuesto), y seguramente la de ser rechazado por al menos alguna de ellas, y la primera revolución en la medicina (higiene, alimentación, conocimiento de la contribución de microorganismos a muchas de las patologías más graves, antisepsis y antibióticos) eliminó para la mayoría la expectativa de ver morir al menos a alguno de los hijos (facilitando con ello la segunda transición demográfica). Sin embargo, añadió una nueva experiencia casi universal, como fue el ver la muerte de un ser querido precedida por la lenta desaparición de su personalidad, la desintegración de ciertos rasgos de su carácter y su capacidad de razonar y finalmente, en casos extremos, incluso de la más humana de las características como es la capacidad de comunicarse mediante el uso del lenguaje simbólico propio de nuestra especie.

Ya apuntamos en la parte I como Hume argumentaba su escepticismo respecto a la existencia de un alma independiente del cuerpo en la forma en que la degradación de este último llevaba a una pérdida de las capacidades intelectuales tradicionalmente asociadas a la primera. Pues bien, la adición de la experiencia directa del trato con los ancianos afectados por enfermedades neurodegenerativas a la caterva de experiencias que la mayoría de la población puede experimentar de primera mano contribuirá indudablemente a la extensión y la

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

aceptación casi instintiva de esta intuición humeana. Vimos como en tiempos de Descartes la opinión de que había una *res cogitans* que debía ser sustancialmente, ontológicamente diferente de la *res extensa* que percibíamos a través de nuestros sentidos actuando en el mundo, que podíamos pesar y medir, que presentaba resistencia física (masa) a nuestros intentos de moverla y requería de energía para verse modificada, era ampliamente aceptada, y tenía un atractivo intuitivo evidente, ya que los pensamientos y las ideas de los que teníamos una experiencia tan directa como la proporcionada por los sentidos no compartían ninguna de las características de ese mundo exterior y material: no podemos pesarlas ni medirlas, ni presentan resistencia alguna (tal vez cierta inercia a ser modificadas por opiniones contradictorias a las nuestras, pero esa inercia es una analogía con la de los objetos materiales que pertenece al terreno de la metáfora antes que al de las categorías lógicamente equiparables) ni parecen intercambiar energía con su entorno, o consumirla para sufrir modificación o movimiento (de hecho no está claro que tenga sentido hablar de movimiento en el caso de las ideas, que no ocupan espacio ni extensión). Esa intuición viene siendo atacada desde el renacimiento, y también comentamos en su momento como Hume toma directamente las ideas de Locke sobre la forma “mecánica” en que se forman las ideas más complejas a partir de las impresiones dejadas por los sentidos en nuestro cerebro, y como dedica la primera parte de su *Treatise* a argumentar contra la existencia de ideas innatas, un inicio que sólo cobra significado como declaración de principios anti-cartesianos (para que la *res cogitans* pueda considerarse una propiedad emergente –en una terminología que aún tardaría siglos en proponerse– del mundo material es necesario empezar por explicar cómo se produce generativamente, quitándole fuerza al posible contraargumento de la necesidad de esa sustancia diferenciada para poder explicar cómo adquirimos conocimiento de las categorías universales –para lo que en su tiempo Platón tuvo que recurrir a la *anamnesis* o recuerdo, que presuponía la inmortalidad del alma) y en el que podemos identificar una contribución seminal y señera a la visión anti dualista que se acabaría haciendo hegemónica en la razón dominante, como venimos explicando.

Lo que estamos aduciendo es que la existencia de una población de ancianos posibilitada por los avances de la medicina familiariza a la mayoría con el sustrato material de las capacidades intelectuales y vuelve intuitivamente más atractiva la “hipótesis extraordinaria” (en la expresión de Francis Crick que ya hemos utilizado anteriormente) de que nuestras percepciones, nuestro sentido de nosotros mismos y el hecho de ser conscientes no son más que el resultado del paso de pequeñas corrientes eléctricas por los millones de células que se concentran en los aproximadamente tres litros de materia gris encerrados dentro de nuestros cráneos. Esa hipótesis además de extraordinaria resultaría absurda (por la sustancial diferencia a la que hemos apuntado entre los fenómenos mentales de los que tenemos una experiencia directa e inequívoca y los fenómenos físicos), hasta que pasamos el suficiente tiempo mirando a los ojos de una persona a la que quisimos y con la que ya no podemos comunicarnos (al menos verbalmente), intentando discernir qué queda de ella o dónde ha podido ir una vez que los tres litros en cuestión han sufrido una desorganización que les impide seguir generando lo que podría no ser más que la ilusión de una presencia.

(C) Si la nueva medicina es una de las herencias más relevantes de la primera guerra mundial (tanto los antibióticos como el método del doble ciego nacen en Inglaterra durante la contienda y su uso se extiende con mucha mayor rapidez por su utilidad para recuperar más

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

rápido a los potenciales combatientes), la cibernética (entendida como la formulación de la posibilidad –al principio sólo teórica- de replicar mediante máquinas el funcionamiento de la mente humana) está resultando ser una de las contribuciones más relevantes de la segunda. Al contrario del tratamiento que hemos dado al impacto de los últimos cambios de paradigma de la física y la medicina, trataremos la aparición de los ordenadores de forma más somera, pues ésta se produce cuando la razón desiderativa está ya suficientemente formada y consolidada, y el interés que tiene para nuestro estudio sólo se revelará en el último capítulo, cuando hablemos del horizonte que las nuevas tecnología apenas están empezando a esbozar pero que nos permite ya vislumbrar los primeros atisbos de superación de esta última caracterización de la razón dominante, y aventurar las características que podemos esperar que tenga su futura evolución. Lo que podemos apuntar aquí es que el desarrollo de la cibernética, y la concentración de una mayor capacidad de cálculo (de un tipo muy particular de cálculo, aquel que puede estar soportado por algoritmos altamente repetitivos que se prestan a su modelización física mediante “puertas lógicas” –que permiten a una diferencia de potencial en un circuito simular el comportamiento de las conjunciones copulativas y adversativas mediante el efecto diodo o de circulación unidireccional de los materiales semiconductores, y que hasta ahora han podido concentrarse de forma creciente en unidades de superficie cada vez menores siguiendo la llamada “ley de Moore”⁴⁴⁶) en aparatos cada vez más pequeños y accesibles responde a una realidad socioeconómica radicalmente diferente de la que hemos analizado hasta ahora, y que su efecto en nuestra forma de comprender el mundo, especialmente la realidad de los estados mentales, está apenas empezando a asimilarse.

En lo que respecta a la realidad socioeconómica, la sociedad que debe redirigir sus energías a la producción civil después del esfuerzo de la última guerra ha pasado un punto organizativo de no retorno, tras el que se enfrenta a la dura realidad de los rendimientos decrecientes de escala de la burocracia clásica, y a las limitaciones en la capacidad de procesar información del sistema de toma de decisiones centralizadas que ha prevalecido hasta entonces tanto en el sector privado como en el público, tanto en las grandes corporaciones americanas como en las dictaduras de partido único de influencia soviética. Las primeras aplicaciones civiles de los incipientes computadores intentan precisamente posibilitar la continuidad del crecimiento de esas corporaciones facilitando el flujo de información entre la dirección en el centro y los empleados repartidos tanto funcional como geográficamente de forma cada vez más amplia, a través del desarrollo e implantación de complejos sistemas (alimentados por un auténtico torrente de tarjetas perforadas) de contabilidad y gestión de las nóminas⁴⁴⁷, que intentan recoger cada evento económicamente relevante de las compañías, y al mismo tiempo reducir la necesidad de intervención humana en el envío mensual de uno de los mensajes que más preocupan a cada trabajador: el de en cuántas unidades monetarias valora la compañía su trabajo (al contrario de lo que muchos académicos tienden a pensar, sólo una parte de esa información está recogida en el contrato que regula las condiciones de trabajo y menos aún en el convenio colectivo caso de existir, en mercados poco regulados otra parte sustancial es “variable” y sujeta por ello a la situación de la empresa, sobre la que el trabajador tiene normalmente muy poco control). Sin embargo estos sistemas que facilitan el flujo de información del “centro” a la “periferia” y que están diseñados para soportar implícitamente un modelo de organización centralizada tropiezan con la imposibilidad de escalar en paralelo el

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

que se convierte en verdadero factor limitante del crecimiento empresarial: la capacidad de atención y proceso de los datos presentados por los cerebros humanos que componen la dirección.

Así es como, en una notable aplicación de la ley de las consecuencias inesperadas, una tecnología (la aplicación de la cibernética al desarrollo de sistemas de información en la empresa) diseñada originalmente para facilitar el control centralizado ha terminado por aplicarse precisamente para el propósito contrario, soportando el desarrollo de organizaciones cada vez más descentralizadas, en las que más y más decisiones pueden delegarse a los grupos que disponen de mejor información sobre las consecuencias de las mismas, por más alejados que se encuentren de la dirección, porque en primer lugar dichas decisiones pueden ser constreñidas para asegurar su adecuación a las directrices estratégicas que esa misma dirección ha marcado y en segundo lugar, a pesar de la delegación de responsabilidades cada nivel de supervisión puede disponer de información en tiempo real de las decisiones que sus supervisores están tomando, e incluso procesar parte de esa información de forma automática (sin requerir los preciados recursos cognitivos de los escalones superiores) para asegurar la identificación de posibles conflictos de agencia (el conflicto clásico que preocupa principalmente a los directores y más aún a los dueños, sean éstos los accionistas o el estado). Usando el esquema conceptual del recientemente fallecido Ronald Coase, la tecnología de los sistemas de información y el abaratamiento de las comunicaciones ha reducido sustancialmente los costes de transacción que justificaban el tamaño gigantesco (vía integración vertical) de las firmas de antaño, haciendo económicamente más racionales un nuevo tipo de compañías más ágiles, menos integradas y por ello mucho más descentralizadas. De hecho, se puede argumentar que parte de la explicación del colapso del sistema soviético es precisamente su incapacidad (al depender de un sistema de toma centralizada de decisiones en lo político que no tiene como no reflejarse en lo económico –pues la descentralización económica acaba necesariamente por crear focos alternativos de poder e influencia capaces de desafiar finalmente al partido como fuente exclusiva de legitimidad) para adaptarse a una economía crecientemente “cibernética”, como atestigua el bajísimo nivel de desarrollo de su industria electrónica y la inexistencia de sistemas de información nativos en todo el sistema soviético. En la carrera por la mayor productividad inevitable cuando dos sistemas incompatibles coexisten en un planeta finito la ideología comunista terminó por quedarse muy atrasada por su resistencia (como no podía ser de otra manera) a adoptar unas tecnologías tan imprescindibles para mantenerse al día como incompatibles con las restricciones derivadas de su ideología⁴⁴⁸.

Ahora bien, con independencia de las consecuencias inesperadas para la organización económica que haya tenido el desarrollo de las tecnologías de información y comunicaciones desde la segunda mitad del S XX nos interesa volver nuestra atención a su influencia en el discurso intelectual, y la forma en que hayan afectado a nuestra idea de lo que constituye una razón. Y esa influencia se traduce sobre todo en dotar de una relevancia mayor a aquellas capacidades mentales que hemos sido capaces de modelar y en ignorar o minusvalorar por el contrario aquellas que no sabemos aún descargar o reproducir en las máquinas electrónicas. Así, en la concepción mayoritaria de lo que constituye la inteligencia ocupan un lugar predominante la capacidad de realizar operaciones matemáticas (altamente algoritmizables), la memoria (casi enteramente traducible a formato digital, en el que se puede almacenar de

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

forma casi perpetua y sin modificaciones o degradación, cosa que por desgracia no se puede decir de la capacidad humana original), la visión espacial (capacidad de imaginar figuras geométricas y “rotarlas” en el espacio –visualizar cómo se irían modificando al ser contempladas desde diferentes perspectivas-) y cada vez más identificar patrones y establecer asociaciones. Sin embargo, a pesar del auge que conoció entre los años setenta del pasado siglo y la primera década del actual, la “filosofía de la emoción” (empezando por la obra de Justin C. B. Gosling⁴⁴⁹ hasta llegar a la de Martha Nussbaum⁴⁵⁰, con los hitos intermedios imprescindibles de Robert C. Solomon⁴⁵¹, Susan James⁴⁵², Edward Dixon⁴⁵³, Richard Sorabji⁴⁵⁴ y Keith Oatley⁴⁵⁵) en los últimos años ha ido perdiendo relevancia y visibilidad en el discurso público, ya que las emociones son precisamente lo que no hemos conseguido todavía modelar en las máquinas. Sin embargo, que la emoción no se asocie, o se asocie cada vez menos, a lo que a través de su replicación en máquinas inanimadas se iba entendiendo como uno de los constituyentes fundamentales de la inteligencia (la capacidad de calcular, de discretizar y de asignar a categorías abstractas a través del mecanismo de las “redes neurales”) no quiere decir que se haya descartado como uno de los elementos principales de los que constituye una razón para obrar; estamos manteniendo precisamente que la razón desiderativa es “excesivamente” emocional y poco racional, el que renunciemos a entender las emociones al tratarse de algo que no conseguimos reproducir no quiere decir que al mismo tiempo y en ámbitos separados no se magnifique (hasta el exceso) su contribución a nuestras decisiones; precisamente esa renuncia supone que ponemos esas decisiones más allá de lo racionalmente criticable y explicable (lo que resulta inteligible sólo desde la perspectiva del determinismo: puesto que esas decisiones están predeterminadas en todo caso, qué más da que no sepamos explicar su origen, lo que creemos ser dicho origen y todo intento de racionalización no es más que una ilusión, y una racionalización engañosa a posteriori). Incluso un aspecto de la inteligencia que no hemos mencionado, la habilidad lingüística, ha sufrido un cambio radical en su comprensión a raíz del uso masivo de ordenadores para su estudio. Si en los sesenta se formula la lingüística generativa (por Noam Chomsky) que concibe la capacidad de construir proposiciones y formular enunciados como el uso de ciertos módulos innatos en los que es difícil no identificar la influencia de los primeros programas de ordenador, desde entonces hasta ahora el estudio de las reglas del lenguaje ha abandonado el interés por la relación profunda entre sus signos y la realidad que pretende describir y se ha desplazado al análisis de las reglas válidas para construirlo, pasando de la semiótica a la semántica. Resulta iluminador contemplar esta transición en el trabajo aplicado en dos áreas en las que el retorno es más inmediato: el software de traducción automática y el desarrollo de programas de “inteligencia artificial” capaces de pasar el archiconocido “test de Turing”. En el primer caso, que en un mundo crecientemente interconectado en el que parece haber una promesa ilimitada de retornos económicos para quien consiga facilitar la comunicación entre hablantes de lenguas distintas, es sólo a principios de la segunda década del S XXI cuando empezamos a obtener programas capaces de generar traducciones semi legibles de textos sencillos, y es revelador la forma en que trabajan esos programas. Lejos del enfoque original de descubrir y traducir en algoritmos las reglas de cada idioma que tradujesen, la nueva estrategia se apoya en el análisis estadístico de millones y millones de textos para identificar las secuencias más probables en el idioma destino que correspondan a la secuencia de símbolos en el idioma origen, consiguiéndose así un grado elevado de biunivocidad. Se desecha en qué consistan esas secuencias (tanto morfológica como sintácticamente) como información poco relevante, ya

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

que una característica de casi todos los lenguajes es el elevado número de excepciones a las pocas reglas que se han identificado sobre la forma de construir en ellos proposiciones válidas, y el intento de aplicación de esas reglas, tanto para conseguir un “conocimiento” por parte de los primeros programas del “significado” de las frases a traducir, como para modelar las frases traducidas resultaba en todos los casos en vías muertas incapaces de resolver las numerosas ambigüedades que se presentaban. Sin embargo la capacidad de cálculo bruta de los algoritmos de búsqueda de secuencias de símbolos equivalentes termina por producir frases que los lectores (o la audiencia, dado que en paralelo han evolucionado los programas de conversión de texto escrito a sonido, *text to speech*, hasta el punto de que algunas de las voces sintéticas que van “leyendo” los textos generados por la máquina- caso del asistente virtual *Siri* de los teléfonos Apple o *Cortana* de Microsoft- son ya difíciles de distinguir de una voz genuinamente humana) reconocen como inteligibles en mucho mayor proporción que los algoritmos de “interpretación” del significado de las frases originales y su conversión a través de reglas fijas.

En cuanto a los últimos desarrollos tendentes a producir una máquina capaz de pasar el test de Turing, son igualmente ilustrativos del abandono del intento de entender las estructuras profundas del funcionamiento de la mente (un objetivo confuso y difícil de alcanzar, tras años de falsas expectativas incumplidas sobre la proximidad de su consecución) y su sustitución por un enfoque algorítmico que se parezca superficialmente al fenómeno que pretende automatizar ante la imposibilidad de duplicar el funcionamiento de dichas estructuras profundas. Así, los programas (cada vez más sofisticados y por ello cada vez más difíciles de distinguir de un interlocutor “biológico”) que se presentan a las pruebas anuales de conversación ante un jurado humano no intentan identificar el sentido de lo que se les pregunta y elaborar una respuesta sintácticamente correcta, sino que recurren a la estrategia conocida en inglés como “small talk” o charla inane, contestando con frecuencia a las preguntas con otras preguntas que camuflen de la forma más natural posible la falta de comprensión de la máquina. El éxito de esos programas se ve facilitado sin duda por el cada vez más bajo nivel cultural de los seres humanos a los que se pide que actúen de jueces, que les impide participar en intercambios informados y con verdadero significado sobre un número cada vez mayor de temas. En cualquier caso, para “sonar” de forma plausible como un humano basta con tener acceso a una librería suficientemente grande de clichés, lugares comunes y respuestas genéricas, e introducir cada una en un contexto sólo vagamente similar a aquel del que se ha extraído (contexto que es fácil de identificar a partir de unas pocas expresiones clave, y cuyo emparejamiento se puede refinar aplicando reglas sencillas de análisis estadístico a un número suficientemente grande de conversaciones “reales”, ninguna de las cuales tiene por qué “entenderse”). Así como la competencia entre el sistema “Deep Blue”⁴⁵⁶ y el entonces campeón mundial de Garry Kasparov representa la culminación y certificación definitiva de la superioridad de las máquinas en el campo del ajedrez, el premio Loebner⁴⁵⁷ (que se viene celebrando desde 1990 por el centro de estudios del comportamiento de la universidad de Cambridge) aglutina los mejores y más avanzados intentos de engañar a un jurado humano sobre la naturaleza última (humano o máquina) de su interlocutor. Si bien todavía ningún sistema ha conseguido engañar al 30% de los jurados que se estableció como umbral para considerar a la máquina “suficientemente indistinguible de un humano”, cada año éstos encuentran más difícil emitir su veredicto (el tiempo de conversación para distinguir

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

entre el programa conversacional y el interlocutor humano está limitado a cinco minutos), y es de esperar que en breve no sean ya capaces de diferenciar con quién están hablando. Lo que podemos aventurar es que el programa que consiga finalmente engatusar al jurado no habrá, como viene denunciando Marvin Minsky desde hace años (uno de los críticos más vocales del concurso), contribuido demasiado a nuestra comprensión de cómo funciona el lenguaje, sus reglas o la forma en que es procesado por nuestro cerebro, y se terminará recompensado a una versión más o menos astuta que ilustre a la perfección el argumento de la “habitación china” de John Searle⁴⁵⁸ (argumento precisamente concebido para cuestionar un enfoque funcionalista que pretende simular la inteligencia humana antes por sus resultados –con independencia de los estados cognitivos, que se descartan como irrelevantes por ser sólo internamente accesibles, por los que pueda pasar el simulador). Lo más relevante de estas anécdotas referentes tanto al test de Turing como a los programas de traducción no es lo que nos revelan sobre las estructuras profundas del lenguaje, o sobre el funcionamiento de nuestra mente a la hora de comunicarnos (tanto en nuestro idioma nativo como en otro), sino la influencia que el desarrollo de la tecnología ha tenido precisamente en nuestra comprensión de éstos fenómenos, y de forma más general, en nuestra comprensión de la propia cualidad de ser conscientes. Podemos resumir esa influencia diciendo que, puesto que se ha producido un avance que indudablemente presenta de forma cada vez más convincente la apariencia de un entendimiento (a través de traducciones más correctas o de conversaciones más difíciles de distinguir de las que tendría un humano real) ciertos pensadores se han rendido a la idea de que tal vez la apariencia sea todo lo que hay, y de que no es necesario alcanzar ningún entendimiento más profundo de la forma en que funciona la mente para producir lo que al fin y al cabo no son más que resultados similares (y pronto indistinguibles).

Si a Crick todavía le parecía asombrosa la hipótesis de que nuestra consciencia fuese el resultado, como ya hemos dicho, del paso de unas corrientes eléctricas por un tipo de célula sujeta a las leyes básicas de la química, la respuesta a ese asombro a la luz de los desarrollos informáticos recién descritos es cada vez más la de postular que no hay nada de que asombrarse. El paradigma de esta postura queda recogido en el inmensamente influyente libro *Consciousness Explained* de Daniel Dennett, al que ya hemos tenido ocasión de referirnos⁴⁵⁹. Para Dennett la mente es perfectamente equiparable a un conjunto complejo de programas ejecutándose en el *hardware* de nuestro cerebro. Si para estudiosos anteriores de la mente esa equiparación era meramente metafórica (la mente es “como” un programa, pero no se espera que un programa –un conjunto de instrucciones sobre cómo almacenar ceros y unos en un soporte magnético determinado- pueda presentar cualidades como tener conciencia de sí mismo), Dennett la lleva a sus últimas consecuencias, atribuyendo las posibles diferencias a las peculiaridades de los sistemas biológicos en que está implementada la mente de las criaturas vivientes. La justificación que se ofrece para demostrar que la mente es en todo análoga a un programa de ordenador, con la única diferencia de haber sido “diseñado” por la evolución darwiniana (o sea, de no haber sido diseñado propositivamente por nadie), es que al fin y al cabo se comporta de la misma manera que los programas que se están desarrollando para replicar su comportamiento. Si una de las características considerada como más exclusiva de nuestras capacidades cognitivas superiores, como es el lenguaje simbólico, puede ser replicado por programas hasta ser indistinguible del original, es que no hay realmente mucho más que explicar (haciéndose merecedor de la crítica de Raymond Tallis –en su combativo

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

*Aping Mankind*⁴⁶⁰ - de que más que “explicar” la consciencia lo que hace es explicar por qué no hay nada que merezca tal nombre, por lo que merecería una denuncia ante un tribunal de buenas prácticas comerciales por publicidad engañosa en el título de su libro). Por supuesto, la tozuda realidad es que las personas (creemos que todas) somos inmediatamente conscientes de experimentar sensaciones, emociones, recuperar momentos de la memoria y que esos momentos vuelvan a desplegarse ante nosotros (disociándonos momentáneamente del flujo de consciencia que sigue recibiendo las impresiones sensoriales de lo que se desarrolla en ese momento a nuestro alrededor), nos reconocemos capaces de construir ideas y dirigir toda esa actividad mental con algo que nos cuesta no reconocer como nuestra propia (y libre, al menos en el terreno de lo mental) voluntad. Y nos parece más que asombroso, totalmente delirante, pensar que una máquina por la que circulan electrones conforme a unas instrucciones que se le han dado de forma cumulativa pueda estar experimentando algo parecido, hasta el punto que establecer una analogía entre los dos estados nos resulte ininteligible.

Por supuesto Dennett es un filósofo astuto y es por ello perfectamente consciente de esta ininteligibilidad, y de los riesgos de “homunculismo” (de caer en la falacia lógica de explicar una característica de la realidad mental reduciendo la misma al funcionamiento de una parte de la mente, el supuesto homúnculo, que replica exactamente la característica que se desea explicar y por tanto no sirve de explicación en absoluto, sólo desplaza un nivel la necesidad de ésta, como tuvimos ocasión de denunciar al exponer el esquema de instancias de la psique de Freud) del modelo de “borradores alternativos” que plantea, y recurre por ello a un argumento falsamente sofisticado para evitar dicha acusación. En su modelo el cerebro está compuesto por diferentes módulos especializados, cada uno de los cuales trabaja de forma razonablemente independiente y razonablemente continua en una tarea específica: un módulo “procesa” las señales recibidas del nervio óptico, otro las recibidas por los nervios auditivos, otro se encarga de las señales propioceptivas que registran la posición de cada órgano y cada miembro del cuerpo, etc. Ese proceso consiste en una agrupación de señales de modo que se puedan reconocer patrones de nivel más alto (agrupaciones similares a otras que se hayan encontrado previamente). Ni el “proceso” ni la “agrupación” ni el “reconocimiento” pretenden reflejar la existencia de un homúnculo (la mítica consciencia) que las trate de forma análoga a como creemos tratarlas cuando fijamos nuestra atención en ellas, y el autor consigue en general ser aceptablemente riguroso recordándonos que en ningún momento éstos módulos se pueden comparar con proyectores que compiten por “proyectar” sus percepciones en una “pantalla en el interior de la mente” en el que el módulo vencedor en cada momento consigue captar la atención del homúnculo. Simplemente, cada módulo consigue tener éxito de forma diferencial a la hora de “escribir” su momento de experiencia en la memoria, de forma que sólo hay un módulo que registra el contenido de sus estados neuronales en cada instante, y el supuesto homúnculo que nos permite tener la impresión de un flujo de consciencia unitario no es más que el resultado de ese proceso ciego por el que sólo un módulo consigue grabar la agrupación de alto nivel que ha estado generando y procesando.

Tendremos ocasión de analizar con mayor profundidad la forma en que la razón dominante actual entiende la causalidad, y de detallar nuestras objeciones a la imagen que presenta del funcionamiento de la mente, baste por ahora llamar la atención al origen histórico de su visión, que se apoya en una imagen del mundo (en una metafísica) estrictamente monista, en

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

el que no puede decirse que exista nada distinto de la materia y sus interacciones básicas conforme a un puñado reducido de fuerzas fundamentales (gravitación, electromagnetismo, nuclear fuerte y nuclear débil), descritas por las leyes de la física, por lo que cualquier evento que parezca sustancialmente distinto de la materia requiere de explicación en términos de la misma. Adicionalmente, los fenómenos mentales que parecen tener más difícil acomodo en esa visión monista de la realidad están plagados de inconsistencias e inexactitudes, y una larga tradición ha venido desvelando cómo una parte importante de la explicación de su funcionamiento puede realizarse en términos de tendencias latentes y ocultas ignoradas por la parte consciente de la realidad mental. Puesto que adicionalmente la tecnología de su época venía siendo capaz de producir manifestaciones de mentalismo cada vez menos distinguibles de las biológicas mediante sustratos cada vez más alejados del cerebro, no parece un salto de la imaginación tan arriesgado postular que las manifestaciones biológicas puedan estar basadas en las mismas manipulaciones mecánicas de información que realizan los programas informáticos que tanto éxito parecían tener, y que la percepción de agencia y de existencia de representaciones mentales (*qualia*) de alguna forma separadas de esas manipulaciones no son más que una ficción superviniente⁴⁶¹ en el funcionamiento de unos programas mentales en todo análogos a los informáticos y completamente irrelevante desde el punto de vista de la explicación causal de nuestras acciones.

3.3 Antes del naufragio: primera caracterización de la razón desiderativa

Habiendo dedicado ya un espacio razonable a indagar en los orígenes de la razón que prevalece en nuestros días conviene recapitular el argumento que venimos desarrollando antes de comenzar a enfocar nuestra atención en ella. En el primer capítulo de esta tercera parte describimos, tomando el pensamiento de Hume como eje, cómo con el inicio de la revolución industrial se empieza a modificar la forma de razonar heredada de la antigüedad clásica a través de la edad media y el renacimiento. Se configura en la segunda mitad del S XVIII la que hemos denominado razón económica. Este tipo de razón busca explicar antes la diferencia en las fortunas de los grupos humanos (el naciente estado nación en el sentido moderno del término, que requiere de un nivel de organización profesionalizada y soportada por un cuerpo de funcionarios leales antes a una historia y cultura comunes –mediadas a través de sus simpatías políticas- que a una casta gobernante encarnada en la persona del monarca) tras un periodo de notable cambio en dichas fortunas en el entorno de Europa (caída del antiguo Hegemón –España- y equilibrio temporal entre los aspirantes a sucederlo –Francia, Holanda y la propia Inglaterra), y no tanto las posibles mudanzas en el destino individual de cada miembro de esos grupos, que se consideran suficientemente explicados por las doctrinas tradicionales (aunque vimos que existe ya desde los inicios de la Ilustración al menos un siglo antes una corriente que terminaría por ser predominante que se opone activamente a la aceptación acrítica de las razones para obrar esgrimidas por el grueso de la tradición, fuertemente apoyada en una metafísica deísta que recurre a los dictados de la religión revelada como fuente última de legitimidad, nuestro argumento es que esta corriente no alcanza ese predominio hasta la fase final del periodo de desarrollo de la razón económica, cuando finalmente da paso a un nuevo tipo de racionalidad que debe dar respuesta a otras

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

condiciones vitales). Ese cambio de atención de lo personal a lo nacional se explica en parte por el considerable retraso con el que cambiarán las formas de vida tradicionales por la influencia de las tecnologías emergentes, especialmente en las clases acomodadas, con respecto a la primera aparición de estas tecnologías, de forma que en el caso de Hume el tipo de vida que aspira a llevar (lo que hoy llamaríamos un intelectual público, soportado por fondos del estado a cambio de un puesto académico en una institución de enseñanza superior que requiriese un grado reducido de trabajo, de forma que tuviese tiempo para la actividad contemplativa, o en su defecto el mecenazgo de algún miembro de la nobleza a cambio de la educación de alguno de sus vástagos –presumiblemente acompañada de una expectativa de trabajo asociada igualmente reducida) hubiese sido perfectamente reconocible (y por ello, los preceptos a aplicar para considerar una vida así “bien vivida” serían los mismos) por Pedro Abelardo en el S XII o por Nicolás Maquiavelo en el XV. Sin embargo, ese centrar la atención a la hora de definir cómo obrar en las naciones en vez de en los individuos, unido a la asimilación del nuevo sistema newtoniano de explicación del mundo natural, van a tener una influencia decisiva en la forma modelar y de justificar las conductas de esos individuos. Contrariamente a lo que la intuición parecería indicar, son esas dos características las que determinan el aspecto más novedoso del nuevo marco de definición de la conducta: su elevado individualismo, volviendo a la persona que se pregunta cómo obrar no sólo ajena a las características distintivas de su nación y grupo social (y a las tradiciones e historia que explican sus preferencias y sistema de valores) sino incluso a sus propias inclinaciones y peculiaridades. La formulación del utilitarismo de Hume (que vimos que está ya prefigurado en Shaftesbury y Butler, aunque podemos identificar trazas de la forma en que se configura terminológicamente en Spinoza y cristaliza de forma igual de influyente en su coetáneo y amigo Adam Smith) como un hedonismo no egoísta o impersonal (siendo precisamente esta impersonalidad la que más problemas de coherencia lógica va a plantear en el futuro) que por ello debe recurrir a la ficción de una universalidad de las emociones a la que se pueda recurrir para resolver los problemas de inconmensurabilidad entre los placeres de los diferentes individuos. Así, esos individuos abstraídos de su historia y ajenos a los diferentes roles sociales que su situación histórica les obliga a jugar sólo pueden establecer como su supremo bien la acumulación de riquezas materiales, de la misma forma que las naciones pueden demostrar asertivamente su supremacía a través de una acumulación en todo equivalente de riquezas (que les permita costear ejércitos permanentes, construir flotas y desarrollar tecnologías que les proporcionen una ventaja en el caso de enfrentamientos armados con otras naciones). Y bajo la influencia de las políticas liberales, la forma paradigmática de acumular esas riquezas que suponen la condición previa de la vida buena (y al poco el único fin de la misma, en una genuina “trasvaloración” de la filosofía práctica occidental que se escapó de la atención de Nietzsche, al que habría horrorizado la aplicación de sus ideas para justificar el más craso materialismo) es mediante el “libre comercio” (la forma contemporánea de describir unas condiciones de competencia razonablemente equitativas), el uso diligente de las propias habilidades y la suficiente frugalidad como para mediante el ahorro generar de forma autosuficiente el capital necesario para dotarse de los medios de producción requeridos. No es un accidente histórico que ese catálogo de requerimientos (sobre los que es importante resaltar su carácter instrumental: al contrario de las virtudes aristotélicas no constituyen un catálogo de cualidades cuyo ejercicio es “bueno por sí mismo”, sino de rasgos que facilitan la consecución de ese *súmmum bonum* cuya consecución los justifica, y que se encuentra más allá de posible

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

discusión) coincida con la imagen de sí mismos que los países protestantes están consolidando en clara oposición a los del campo católico con lo que aún están enfrentándose en el continente, bajo una dinámica que presenta interesantes paralelismos con la guerra fría de la segunda mitad del siglo pasado. Bajo esta perspectiva, no es que la ética protestante favoreciese el nacimiento e incipiente desarrollo del sistema económico capitalista, sino que el mismo marco de justificación de toda la ideología de la época (en forma de su filosofía práctica más distintiva) es el que se usa para describir los rasgos de carácter distintivo de las sociedades en que se formula, siendo el sistema de organización social que hemos llamado capitalismo incipiente el origen de ambos (utilitarismo y cristalización de lo que hoy conocemos como “virtudes protestantes”).

De este modo se consolida la razón dominante desde finales del SXVIII, que hemos llamado razón económica. Las sociedades dominadas por este tipo de razón compiten entre sí por proporcionar el máximo bienestar material a sus clases dominantes (nada distintivo, es algo que todas las sociedades han hecho durante toda la historia de la humanidad), y en esa competencia terminan de configurar un sistema económico (el capitalismo maduro) máximamente eficaz en extraer hasta la última gota de productividad de todos los individuos que forman el cuerpo social, obligado a generar cantidades siempre crecientes de productos y por ello formando una organización crecientemente compleja en todos sus niveles, lo que obliga a dichos individuos a una creciente especialización, haciendo necesario reconocer su necesaria intercambiabilidad en el marco de sistemas crecientemente burocráticos. Esta expropiación de la capacidad de trabajo de los ciudadanos crecientemente administrados (expropiación que se extiende al ámbito del hogar y del ocio, sometiendo a las personas a una doble explotación, como trabajadores y como consumidores en una carrera interminable que en el caso de las empresas se traduce en una presión creciente por aumentar su cuota de mercado y su volumen de producción y en el de los individuos en la obsesión por adquirir bienes posicionales más prestigiosos que los del resto de su círculo social que les obliga a plegarse a las exigencias cada vez mayores de los empleadores o de los mercados de crédito) es la que agota la capacidad de racionalización del marco de justificación existente (la razón burocrática) y obliga a su superación y finalmente a su sustitución por el marco en que todavía nos movemos (razón desiderativa). Al fin y al cabo la visión de la buena vida subyacente a la racionalidad económica era la del propietario rural inglés o el clérigo anglicano con ciertas (limitadas) responsabilidades académicas o administrativas que puede disfrutar de la comodidad de sus bienes con la seguridad de que no le serán arrebatados y dedicando un esfuerzo moderado a su mantenimiento (de lo que al fin y al cabo es una sinecure). En terminología moderna, la vida ideal que late detrás de todo el discurso del primer capitalismo no es todavía la vida del consumidor compulsivo que para mantener su hábito (adicción más bien) de consumo trabaja obsesivamente (o, dicho de forma más ensalzadora-racionalizada, “genera riqueza” sin cesar), sino la del rentista, que todavía trabaja para vivir (y no “vive para trabajar”), y pone sus miras y sus esperanzas en disfrutar de un tiempo mitológico de descanso en que pueda relajarse y enfocar su atención en el uso moderado de los bienes adquiridos (o en la contemplación, para la que los bienes adquiridos juegan un papel secundario, y es suficiente con una cantidad moderada –no dependiente de lo que tengan los demás- de los mismos). Dicho tipo de vida buena deja de ser viable en un entorno de competencia perpetuamente creciente, y el tipo de argumentos sobre lo que resulta racional hacer

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

(empezando por dejarse guiar por nuestra simpatía hacia nuestros semejantes, y siguiendo por la involucración únicamente en aquellos esfuerzos que proporcionen un saldo positivo de disfrute frente a la incomodidad y renuncia a que nos obliguen) dejan de ser capaces de justificar el sistema de capitalismo maduro que se desarrolla a partir de ellos, por lo que se ven obligados a cambiar (o, explicado en términos evolutivos para no requerir una inteligencia superior que guíe el desarrollo de la “razón dominante”, los cambios en el entorno terminan favoreciendo ciertas variantes –de entre las que continuamente se están generando, de forma prácticamente aleatoria- de racionalidad hasta que se puede hablar de una razón dominante suficientemente distinta de la de partida para merecer un adjetivo igualmente distinto que la identifique).

Para su desarrollo la nueva racionalidad va a recurrir a la tendencia más irracionalista que se había definido en la cultura europea (en oposición, como vimos, a la Ilustración, o al menos al proyecto emancipatorio y universalista de la Ilustración ejemplificado en los escritos de Kant), reconociendo el ensalzamiento de la emoción que ya vimos constituía uno de los aspectos clave del pensamiento de Hume y que había resurgido con fuerza en el pensamiento romántico. Este ensalzamiento de la emoción (particular de cada persona) frente a la razón (con su aspiración a la universalidad y su recurso a criterios de validez objetivos y que aspiran a ser independientes de las circunstancias histórico sociales de sus proponentes) va tomando forma tentativamente en la *Wille* de Schopenhauer⁴⁶², en la voluntad de poder (*wille zur macht*) de Nietzsche⁴⁶³ y finalmente, en la formulación que más influencia tendrá en la nueva racionalidad, en el *unbewusstsein* de Freud. La primera característica que nos llamó la atención de esta nueva racionalidad es precisamente su apelación a elementos mentales no asociados tradicionalmente a la razón a la hora de dar explicación de nuestros comportamientos. Si históricamente explicar una decisión o una actuación era sinónimo de “dar razones” o revelar cómo aplicando un silogismo práctico habíamos llegado a la conclusión de que un determinado curso de acción era preferible (lo que implica la creencia subyacente en la capacidad del discurso razonado, el “logos” tradicional sujeto a la forma de dichos silogismos, de presentar cadenas de razonamiento que fuesen identificables como válidas por cualquier interlocutor, aunque fuese un interlocutor que compartiese ciertos presupuestos de tradición y valores con nosotros), a partir de este momento histórico aceptamos que esa explicación puede prescindir por completo de semejantes aspiraciones de universalidad. Es posible que la verdadera explicación sea nuestra inevitable obediencia a un impulso ciego para mantenernos vivos, al margen de lo que intelectualmente podamos juzgar como preferible. Es posible incluso que la verdadera razón de nuestras acciones sea un impulso formado en nuestra infancia del que no solamente no somos conscientes, sino que no podemos siquiera llegar a serlo porque una parte de nuestra estructura mental se ocupa activamente de mantenerlo reprimido y oculto a nuestro conocimiento. Para aceptar dichas explicaciones como creíbles (o simplemente para aceptarlas como válidas *prima facie*) es evidente que tenemos que haber aceptado previamente una antropología decididamente mecanicista: sólo si no hay realmente algo que podamos considerar agencia individual (si nos decidimos radicalmente a no creer en algo que podamos llamar libre albedrío) nos puede resultar válido como explicación el que un impulso del que no somos conscientes realmente explique algo. En cuanto consideramos la posibilidad de que haya una instancia de responsabilidad individual en nuestros actos ya estamos desplazando el *locus* de esa agencia de la influencia de nuestra herencia biológica, o de la

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

actitud hacia nuestra madre a los dos años de edad, hacia ese centro de decisión que el biologismo de la segunda mitad del S XX llamará despectivamente un “homúnculo”, un fantasma en la máquina del cerebro biológico del que la mente (la sensación subjetiva de ser consciente, y con ella de ser libre para dirigir la propia atención, para abstraernos del flujo de sensaciones recibidas en el momento presente y por extensión de poder obrar de una manera o de otra) sólo puede ser una propiedad “emergente”, un epifenómeno causalmente irrelevante.

Así llegamos a la concepción de la buena vida a la que hacíamos referencia en el prólogo, que para cualquier individuo medianamente reflexivo de los cincuenta siglos anteriores hubiese resultado ininteligible, pero que para la antropología que hemos visto convertirse en hegemónica es por el contrario inevitable: puesto que no está en nuestra mano elegir el tipo de deseos que vamos a albergar (estrictamente hablando, no hay nada que “esté en nuestra mano”, en un universo predeterminado desde su creación, incluyendo el elegir libremente el tipo de vida que queramos llevar) la mejor vida es aquella en la que las sensaciones placenteras superan en mayor medida a las dolorosas, y puesto que nuestros deseos están necesariamente orientados hacia dichas sensaciones placenteras (pues la evolución que ha producido el diseño ciego de los dos kilos y medio de carne que forman nuestro cerebro sólo admite como pátina de normatividad el generar una atracción suficientemente fuerte hacia lo que es bueno para mí como individuo de la especie, que necesariamente está limitado a lo que me ayuda a mantenerme vivo y a reproducirme), esa vida mejor será también aquella en la que consigamos satisfacer una mayor cantidad de deseos (dicho de otra manera, a falta de un criterio extrínseco sobre lo que es bueno desear, sólo nos queda considerar todo lo que deseemos como intrínsecamente bueno). Así, la filosofía práctica de la razón desiderativa sólo puede ser (a pesar de su relativamente escasa pujanza académica de la que nos ocupamos al final de la parte II) el utilitarismo⁴⁶⁴. Como también avanzamos en nuestra rápida visión global de la influencia de Hume en el desarrollo de dicha doctrina moral, la identificación de sus inconsistencias internas no ha limitado su atractivo, especialmente en campos ajenos a la academia. Al igual que hicimos con los aspectos más cuestionables del economicismo (del que, por más que algún crítico actual considere necesario todavía desmontarlo, nos ocupamos con un interés más arqueológico que sociológico) podemos encontrar la explicación más plausible de su supervivencia (y de su relativa popularidad) en su conveniencia para el mantenimiento del tipo de sociedad que se estaba configurando en el momento de su primera y original formulación. Para el capitalismo avanzado y burocrático que nace con el S XX era extraordinariamente útil el abandono de la racionalidad clásica por una nueva justificación del obrar que se apoyase en la satisfacción ilimitada y acrítica de los deseos de los consumidores, acompañada de una justificación de dicha satisfacción en su necesidad y automatismo, de forma que el abandonarse a la misma no fuera visto como una claudicación respecto de lo más elevado y diferencialmente humano de nuestra naturaleza, sino como la valiente aceptación de una realidad más profunda (nuestra propia animalidad e inserción en un universo enteramente determinista en el que la asignación de responsabilidad es una ilusión), realidad que venía siendo pertinazmente negada por una superestructura cuyas construcciones (resumidas en el término despectivo de “dualismo cartesiano”) pronto se asimilarían a creer en las hadas. Sólo en una sociedad en la que se aceptase colectivamente (más que aceptarse, en la que se entronizase como único ideal de conducta admisible y defendible por cualquier

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

persona suficientemente formada) esa satisfacción indiscriminada de los propios deseos como principal guía de la conducta sería posible mantener la dinámica de crecimiento continuo requerido por las organizaciones (tanto públicas como privadas) que se habían ido configurando autónomamente desde el siglo anterior. Agotada la posibilidad de expandirse en nuevos mercados tras el englobamiento de todo el planeta por primera vez en su historia en un mercado único (al completarse la expansión imperialista de las potencias europeas), la única vía para seguir creciendo era a través de una explotación más intensiva del mercado (necesariamente interior), exigiendo a cada consumidor individual un esfuerzo cada vez mayor de adquisición de bienes y servicios bajo el acicate de la comparación desfavorable con sus semejantes. Una construcción que, vista con el suficiente desapasionamiento y “desde fuera” se revela enormemente frágil, susceptible no sólo a su necesario choque con una población decreciente que resulta ser también una consecuencia inevitable de la concepción antropológica asociada a la razón dominante⁴⁶⁵, sino al riesgo de incompatibilidad con la capacidad de abastecimiento material del entorno físico en que tiene que desarrollarse (límites al crecimiento impuestos por el coste para el medio ambiente de acelerar la extracción de recursos materiales y energéticos necesarios para mantener el sistema en funcionamiento).

Pero en el momento de formación de esta nueva racionalidad, en una atmósfera cargada de presagios como la de la Viena de finales del S XIX y comienzos del XX estos límites no forman parte todavía del panorama intelectual de futuros posibles (recordemos que el primer volumen de *La decadencia de Occidente*, que hoy reconocemos como visionaria por su identificación, entre otros portentos difíciles de concebir para sus coetáneos, del previsible resurgir de la amenaza para el oeste de Europa de un nuevo “despotismo oriental”, antes de que la revolución rusa se consolidase y materializase los peores temores de la burguesía europea, se edita en 1918) y por ello resulta plenamente inteligible, tras su cauta acogida inicial, la aceptación y acomodación de la obra Freud por su utilidad para reformular la comprensión tradicional de la razón que hemos denominado burocrática (materialista, monista, cientifista y racionalista), para verse sustituida por la que podemos ya en propiedad identificar como razón desiderativa. A las características de ésta que enumeramos en el capítulo anterior podemos añadir las siguientes líneas:

- (A) Mantenimiento de los presupuestos epistemológicos (monismo, cientifismo, materialismo) herencia del positivismo, de forma más aguda que en la etapa anterior, al estar ya asimilados los cambios en la forma de vivir y de estar en el mundo de la mayoría de los ciudadanos derivados de la traducción de esos presupuestos en tecnologías con impacto inmediato en su cotidianeidad. A diferencia de los cambios drásticos de paradigma que precedieron y precipitaron la racionalidad anterior, la ciencia ha tenido en el cambio de siglo que nos ocupa tiempo de consolidar el modelo newtoniano y de traducirlo a un conjunto de tecnologías (para la generación de energía, el transporte, la construcción de viviendas y obras públicas, los materiales y la medicina) cuya acumulación sirve de criterio último de validez a lo que no deja de ser una metafísica tan cuestionable entonces como en la época anterior (cuestionabilidad que se manifestará con el siguiente cambio de paradigma científico, del que tendremos ocasión de ocuparnos en el capítulo final)

- (B) Evolución de la comprensión antropológica del hombre en el sentido de confirmar la desaparición definitiva del concepto tradicional de agencia: el comportamiento es el producto de fuerzas ciegas y no reguladas por ningún tipo de instancia superior a la que podamos exigir responsabilidad⁴⁶⁶. La deficiencia en el comportamiento moral pasa a ser una característica patológica (entronización de lo terapéutico frente a lo punitivo: la insoportable caridad hipócrita del médico en vez de la del verdugo, más insoportable cuando toma cuerpo institucional). A esta desaparición última de la agencia se corresponde una redefinición de lo que se considera una causa válida, que pasa a ser la expresión de un impulso anterior al individuo (*Trieb*) en vez de un razonamiento inteligible en función de su sistema de valores, creencias y prioridades. Usando el esquema conceptual desarrollado por Derek Parfitt en su último libro (*On what matters*⁴⁶⁷ –de lo que importa), un sistema subjetivo en el que la única valoración que podemos realizar de los actos (la única fuente de valor que podemos asignarles) es cómo nos hagan sentir, asignando una valencia positiva al que se traduzcan en el cumplimiento de deseos que no tenemos como evaluar a su vez, es un sistema en el que finalmente *nada* importa.
- (C) La impersonalidad implícita en el aspecto utilitarista de la razón económica se lleva también al límite: las personas pasan a ser esos “repositorios indiferenciados de utilidad” que denuncia Bernard Williams (y John Rawls⁴⁶⁸) al margen de su historia, educación, intereses o preferencias propias de su particular idiosincrasia. Sin embargo, de cara a maximizar esa utilidad es necesario precisamente ayudarles a construir una “idiosincrasia prefabricada” que explote al máximo las diferencias entre ellos siempre que éstas se limiten a entenderse como diferentes preferencias de consumo, permitiendo más adelante la transición de una sociedad de consumo masivo a una de consumo supuestamente individualizado (pero en la que la individuación se reduce a la selección de una serie de características predefinidas de los artículos que se adquieren en el mercado, accesibles en función del nivel de renta). Así, se trata de un reconocimiento de la diferencia no sólo compatible, sino requerido incluso por la corriente de homogeneización de los ciudadanos para mejor poderlos manipular, mejor poderles vender bienes materiales e ideológicos innecesarios, de forma que ésa homogeneización frente al estado se acompaña de una diferenciación frente al mercado, una insistencia en la unicidad e irrepetibilidad de cada consumidor que le obliga a tomar la responsabilidad de su propio afán de diferenciarse a través de la adquisición de artículos de “lujo” (perversión del slogan existencialista de la obligación de ser libres que toma forma en la obligación de decidir entre alternativas de consumo que se intentan presentar como un ejercicio responsable de nuestra capacidad ética sin preocuparse de dotar a esos consumidores de las herramientas culturales para valorar dichas alternativas frente a un marco de referencia más amplio) –al final, en el mundo dominado por la razón desiderativa, el paradigma de la acción moral es la decisión sobre qué marca o qué modelo consumir, pues el modelo de toda decisión y de todo acto es el intercambio en un mercado idealizado al que los agentes llegan sin historia ni asimetrías de información, poder, capacidades o influencia

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

(D) Configuración por ello de un espacio de intercambio necesariamente exento de valores tradicionales (el mercado y la empresa, entendida ésta última como el subconjunto del mercado en que los trabajadores ofrecen sus servicios –su trabajo- a cambio de una remuneración fijada de antemano conforme a criterios burocráticos necesariamente deshumanizadores) en que los productores coordinan sus capacidades de fabricación de bienes y servicios, que ofrecen a consumidores a los que al mismo tiempo contratan como empleados. El hogar (imbuido de valores tradicionales que dotan de sentido –o mejor dicho, de valor- tanto los actos de intercambio y consumo como las relaciones entre los agentes participantes en los mismos) deja de ser el marco de referencia implícito para el funcionamiento de ese espacio de intercambio, que pasa a parecerse más a un juego, en el que las participantes aceptan una serie de reglas necesariamente contingentes (y por tanto, en el que siempre existe la tensión entre el respeto a las mismas esperado por el resto de participantes y la posibilidad de realizar trampas para obtener alguna ventaja en caso de que dicha violación no pudiese ser descubierta) y en el que la ganancia de uno se obtiene siempre de la pérdida de los demás (con la justificación de que la diversión derivada de la actividad conjunta, sumada a la posibilidad de ganar, compensa al resto por dicha pérdida)

Resumiendo pues, la evolución de la razón dominante que se articula a mediados del S XX (pasando de la forma que hemos denominado burocrática que imperaba a finales del S XIX a la que estamos definiendo como desiderativa, que todavía rige en el XXI), podemos decir que se mantiene el mismo enfoque epistemológico, evoluciona la antropología en el sentido de reconocer primacía a impulsos irracionales automáticos o inconscientes (por lo que dejan de tener sentido los discursos justificativos que apelan a la razón de las personas) y esa evolución de la concepción antropológica se ve acompañada (o es justificada por, de nuevo es difícil distinguir causas de efectos en los complejos de cambio interpretativo en que aún estamos sumergidos) por una evolución de la percepción de las personas como agentes sociales, en un marco de referencia vaciado de valores (lo que podría considerarse la culminación del “desencantamiento” postulado por Weber) que a su vez limita el tipo de “buena sociedad” conducente al desarrollo de las capacidades humanas que somos capaces de imaginar/recomendar.

La responsabilidad del pensamiento crítico, hoy como siempre, es desenmascarar los supuestos de esa razón imperante que tomamos como base implícita de nuestras argumentaciones, y revelar su naturaleza histórica y contingente, de forma que nos queden más claras las restricciones innecesarias que nos podamos estar imponiendo a nosotros mismos a la hora de plantear alternativas de cómo vivir y cómo relacionarnos con nuestros semejantes que nos permitan seguir aumentando el bienestar y la dignidad colectivos (dicho de otro modo, cómo recuperamos narrativas que nos sigan guiando en la línea avanzada por los ideales ilustrados que vimos fueron suplantados por el idealismo no trascendental y el romanticismo).

3.4 Reconstruyendo los fragmentos: Atisbos de superación de la razón desiderativa

Después de los holocaustos rápidos (genocidio de los judíos europeos, de los armenios en Turquía, dos guerras mundiales, Balcanes, Ruanda) y lentos (Estalinismo, Maoismo, Khmers rojos, hambrunas, apartheid sudafricano, situación de Palestina) en que han sido tan prolivos los últimos cien años⁴⁶⁹, es difícil analizar el tipo de razón imperante en un sistema global que parece más que nunca refractario a toda caracterización racional, en el que el impulso carente de guía de una voluntad sin principio directriz es la única realidad empíricamente verificable. Hemos diseccionado sin embargo cómo esta aparente imposibilidad de caracterización racional es un producto histórico de un tipo particular de razón, elevada a la categoría de dominante por su adecuación para justificar y mantener en funcionamiento un determinado tipo de sistema social, posibilitado a su vez por una conjunción de desarrollos en los campos de la tecnología y la organización económica. Pero precisamente por su carácter histórico, contingente, no tenemos por qué aceptar la validez de dicho constructo. Más aún si a la exposición pública (con frecuencia acompañada de una marcada banalización para facilitar su “consumo”) de los diferentes sistemas de creencias de un mundo cada vez más interconectado se produce en un momento “escéptico” en que se reclama como algo novedoso el fin de los discursos dominantes y totalizadores que durante toda la historia de la humanidad han dotado de sentido (o proporcionado el marco de interpretación) para el conjunto de la vida de los participantes en el cuerpo social. Nuestro momento de la historia (entre la caída del comunismo que marca el final de ese “S XX corto” en la expresión de Hobsbawn ya utilizada y el momento presente) es por ello el de la conjunción de la globalización y la posmodernidad, que se alimentan mutuamente hasta confundirse como aspectos separados de una misma dinámica subyacente. En lo que las dos tendencias coinciden es en la denuncia de la razón tradicional como una construcción específica de cierto momento histórico en el occidente cristiano cuya utilidad (o cuya justificación como aglutinador, como “moneda de cambio simbólica” de la sociedad que la articula) había ya pasado. Bajo esta perspectiva, hablar de una razón dominante (aunque sea una razón históricamente contingente y sujeta a las peculiaridades de las circunstancias que han dado lugar a su nacimiento con unas determinadas características) resulta ya sospechoso, un cierto vestigio del pasado cuando hasta los pensadores más sutiles eran ingenuos y ciegos ante el entramado de intereses (de clase, de cultura, de castas dominantes) que utilizaba la apelación a dicha razón para justificar sus prebendas y beneficios. Sin embargo esa renuncia a medir la dinámica de nuestras sociedades de la segunda mitad del S XX y comienzos del XXI en términos de su racionalidad característica sería una claudicación imperdonable, equivalente a ceder el espacio público a los beneficiarios de la misma, que no son necesariamente ni los mejores ni los más sabios.

Esa claudicación a la hora de seguir aplicando una racionalidad universal (una crítica al margen de la razón dominante capaz de identificar los aspectos en que ésta se “queda corta” frente a las exigencias de un ideal universal⁴⁷⁰) sería especialmente dramática cuando existen una serie de fenómenos que constituyen la manifestación paradigmática de ese tipo de razón dominante y que son suficientemente reveladores de sus limitaciones, tanto por su novedad histórica (el que se produzcan ahora se explica precisamente porque el discurso

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

mayoritariamente aceptado sobre lo que constituye una razón válida para obrar ha evolucionado de una determinada manera y les da cobertura, cobertura sin la cual serían tan inexplicables como una convención de aficionados al cómic en la Babilonia del S VII AC) como por su fundamentación última en unas características de la organización de la sociedad (las formas de producir, distribuir el producto y adjudicar entre las reclamaciones en conflicto de las diferentes partes de la misma) que las delatan como fruto de las circunstancias históricas que nos han llevado a la situación actual:

(A) Colapso de la natalidad, que en todo el mundo desarrollado se encuentra desde hace al menos tres décadas muy por debajo de la “tasa de reposición” (incluso los países que tradicionalmente se consideraban ajenos a esta tendencia, principalmente entre ellos los Estados Unidos de América, pero también algunos países del Sur de Europa, entre ellos el nuestro, se veían sujetos a la misma dinámica, enmascarada por el flujo migratorio hasta que la crisis global iniciada en 2008 redujo éstos flujos revelando que las tasas de la población local, considerablemente más acomodada, convergían con los valores del resto de occidente – y Asia, y Latinoamérica, y partes cada vez mayores de África y Oriente Medio). Hay muy pocos precedentes históricos⁴⁷¹ de sociedades que se hayan mantenido, en ausencia de catástrofes o imposiciones externas (generalmente en la forma de invasiones y masacres de la población autóctona) de forma continuada en niveles de natalidad como los actuales (alrededor de 1,6 hijos por mujer de media, y por debajo de 1,4 en los casos más extremos), lo que en la práctica se traduce en una opción masiva por la discontinuidad del propio modelo de sociedad. Desde esa perspectiva, la nuestra es seguramente la primera civilización genuinamente global, y al mismo tiempo la primera que ha elegido voluntariamente dejar de perpetuarse. Si las agrupaciones “políticas” (las que se pueden identificar alrededor de unos símbolos comunes, sean éstos la historia y culturas cuidadosamente recortadas como un topiario de la nación estado tradicional, sean la pertenencia a una clase o a una ideología consideradas históricamente significativas y superiores a las alternativas) han tenido tradicionalmente como objetivo fundamental el de perpetuarse a través del tiempo, y se han enfrentado entre sí sólo en la medida en que consideraban dicha perpetuación amenazada (o dicho de otro modo, han tenido que recurrir a la creación de un “otro” enteramente ajeno repositorio de todos los vicios en contraste con las virtudes propias para movilizar a sus miembros y garantizar así su continuidad), sólo podemos juzgar el fracaso del sistema-mundo actual en asegurar esa perpetuación como la aceptación de la irresolubilidad de sus propias contradicciones. Si el testimonio más sincero que una persona puede dar sobre el valor último (no instrumental, no supeditado a ningún otro bien superior) de la vida humana es su disposición a darle continuidad en su descendencia, qué mejor prueba del fracaso del sistema actualmente dominante para hacer verdaderamente felices a las personas (que no deja de ser su justificación última y su criterio de valor más indiscutible) que el que éstas no admitan haber alcanzado el módicum de felicidad mínimo para considerar que la existencia en su conjunto merece la pena, y por ello quieran trasladar ésta más allá de sí mismos, con independencia del coste que para ellos pueda suponer. Al margen de lo que la psicología positiva nos indique (como vimos al final de la II parte, una construcción tautológica especialmente mostrenca), la mayoría de la población está votando con sus gónadas que el sistema ha fracasado, que después de veinticinco siglos, “lo mejor para el hombre es no haber nacido” y que el resultado de la aparente entronización de la felicidad individual como guía última de la conducta es un

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

incremento de la infelicidad colectiva suficiente para que, al margen de lo que se declare en las encuestas sobre “satisfacción hedónica”, prefiramos antes la extinción que la continuidad.

(B) En el capítulo anterior relatamos como las tecnologías de información y telecomunicaciones (TIC) se habían desarrollado en respuesta al creciente tamaño y complejidad de las empresas, impuestos por la dinámica de un mercado competitivo que las obligaba a crecer o desaparecer. Sin embargo a partir de cierto momento (finales de la década de los 80 del siglo pasado) la tecnología, reduciendo dramáticamente los costes de transacción que en el modelo de Coase ya mencionado constituían el fundamento último de las corporaciones de gran tamaño (según el laureado economista, la explicación de la existencia de esos grandes conglomerados era que reducían la necesidad de incurrir repetidamente en dichos costes para cada paso de la cadena productiva, mediante la procedimentación y repetición en un entorno cerrado de las mismas), posibilita e incluso incentiva una disgregación de esas empresas en unidades más autónomas y flexibles. Este cambio (de facilitar la centralización y proporcionar herramientas para el control centralizado de los diferentes nodos de la organización a dar soporte a una creciente atomización de unidades independientes tanto funcional como jerárquicamente) se ve reflejado en las arquitecturas subyacentes a los sistemas, que de estar soportados físicamente en grandes máquinas en una única localización física (servidores *mainframe* que dominan el mundo de los sistemas hasta esa época) pasan a distribuirse sin aparente esfuerzo en una infinidad de máquinas mucho más pequeñas, hasta llegar en el momento actual a hablarse no ya de “granjas” de servidores, o de “centros de proceso de datos”, sino de una “nube” cuya ubicuidad es sólo comparable a su intangibilidad.

(C) Ese aspecto de la tecnología ha permitido por un lado la creación de conglomerados empresariales de tamaño nunca visto, así como la captación (y a partir de cierto momento, y ayudado por la desregulación financiera, la generación espontánea, sin necesidad de un sustrato real a partir del cual crecer) de cantidades de capital cada vez más desvinculadas de la economía real (comoquiera que se defina ésta). Estos capitales buscan a su vez retornos cada vez mayores, lo que termina traducándose en las partes del mundo que conjugan mayor seguridad jurídica y mejores condiciones de vida para los que lo manejan (nótese que ninguna de las dos cosas tiene que trasladarse al común de la población, como atestigua el que uno de los polos de desarrollo de este tipo de capital riesgo, los Estados Unidos, tenga un sistema de adjudicación de litigios altamente aleatorio y una de las poblaciones carcelarias mayores y más injustamente distribuidas del mundo) consiguen crecimientos de sus economías nominales mucho mayores que el resto del mundo (e incluso consiguen atraer sus capitales, dándose el aparente absurdo de que las ancianas brasileñas, a través de sus fondos de pensiones, estén renunciando a un consumo que mejoraría espectacularmente su nivel de vida para, a través de sus ahorros, financiar la deuda estadounidense que permite a la población de este último país disfrutar casi sin coste de un nivel de vida estratosféricamente superior). Ahora bien, desde al menos el final de la década de los 80 del siglo pasado ese crecimiento de las economías más desarrolladas (las que mejor pueden garantizar las condiciones más favorables para el gran capital) se ha distribuido de forma cada vez más desigual, de forma que casi toda la riqueza generada en las tres últimas décadas ha beneficiado exclusivamente a un 1% de la población (y el 80% de la misma a un 1% de ese 1% en una estructura fractal que contribuye a explicar la presión de los miembros de ese grupo privilegiado por seguir acumulando cantidades nunca

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

vistas de riqueza y de símbolos externos de su éxito: siempre tienen un subsegmento de población suficientemente próximo, y al que consideran digno de emulación, que está enriqueciéndose a un ritmo aún más acelerado que ellos). A pesar de las numerosas explicaciones que se han buscado a ese incremento de la desigualdad, y al crecimiento desproporcionado del componente financiero de la economía⁴⁷² (dos fenómenos estrechamente interdependientes, pues buena parte de la desigualdad se explica precisamente por los salarios astronómicos de los directivos de las empresas cuya principal actividad es crear ese tipo de riqueza ficticia) –desregulación, globalización que permite aumentar las recompensas a quien es capaz de desarrollar innovaciones que ahora son consumidas por mercados infinitamente más grandes, ideologías más favorables a los emprendedores que han debilitado el elemento redistributivo de los códigos impositivos de la mayoría de los países- creemos que la principal explicación de ambos fenómenos es la justificación de una racionalidad que orienta al conjunto del cuerpo social a la realización de tantos deseos como sea posible, independientemente de la calidad de los mismos, para la que la existencia de una pequeña élite capaz de imaginar (y exhibir) la satisfacción de deseos lo más delirantes posibles actúa como motor e ideal al que el resto de la población debe aspirar para mantener el conjunto del sistema en funcionamiento

(D) Finalmente, tanto la tecnología soportada por máquinas pequeñas (fáciles de adquirir y de configurar para adaptarlas a las necesidades de cada usuario individual), distribuidas, que permiten delegar el poder de decisión en innumerables nodos como las agrupaciones crecientes de capital en busca de negocios prometedores guiadas por el ejemplo de empresas con cada vez menos base física están empujando al sector de la economía dedicado fundamentalmente a la producción de símbolos⁴⁷³ en la misma dirección de una mayor virtualización y un mayor control por parte de los individuos de su uso, manipulación y consumo. Si el mecanismo de transmisión de la razón económica a las masas fue la prensa (accesible por primera vez a dichas masas gracias a los programas de alfabetización masiva requeridos para disponer de la suficiente población de trabajadores industriales que demandaba la nueva economía) y el de la razón desiderativa ha sido la televisión, la nueva razón se transmitirá a través de Internet, lo que ya está permitiendo a cada individuo adaptarla, depurarla y filtrarla conforme a sus gustos particulares. Pero la particularidad de este nuevo medio (y recordemos el adagio de MacLuhan de que el medio es el mensaje, que aplica especialmente en el contexto de la transmisión de contenidos audiovisuales que han sido el principal vector de generación de deseos en las masas y que ha permitido tanto la génesis como el crecimiento de la actual tecnoestructura, dependiente de una economía con un tamaño y variedad que nunca se hubieran alcanzado sin semejante acicate) es que, posibilitando la emancipación de cada consumidor (permitiéndole al menos aislarse de una parte importante de los mensajes destinados a manipular su capacidad de desear) pone en peligro precisamente el crecimiento global en el consumo que el sistema requiere⁴⁷⁴. Dicho de otra manera: No hay cómo mantener un sistema tan irracional como el actual sin el lavado de cerebro constante que posibilitaba la televisión (no olvidemos que el tiempo medio que cada ciudadano dedica a mirar acríticamente el aparato, dejándose influir por lo que cadenas que dependen para su subsistencia económica de transmitir con éxito los mensajes de los anunciantes, es de casi cuatro horas al día⁴⁷⁵).

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

Lo que estas cuatro observaciones sobre el desarrollo tecnológico tienen en común es poner de manifiesto la creciente divergencia entre el sistema de valores derivado de la aplicación de la razón desiderativa y las posibilidades que la ciencia ha creado y que determinan cómo es más eficaz producir, e incluso cómo nos resulta más racional (sin adjetivos contingentes a la situación histórica) vivir. Tanto las cosas a las que la gente está dispuesta a poner precio (para lo que es necesario no sólo que les resulten atractivas, sino que además estén abiertas a intercambiarlas) como la forma en que dichas cosas se anuncian y traspasan resultan cada vez menos inteligibles desde la perspectiva de la razón dominante, y las cosas que esa razón dominante da por sentado que debemos valorar (esa satisfacción acrítica de deseos que se dan por supuestos en el marco de un universo determinista y axiológicamente neutro) cada vez resultan o menos atractivas al precio que se les ha venido poniendo, o más difíciles de justificar y por ello de motivar los comportamientos que su amplia disponibilidad demanda (en términos de dedicación personal a su producción y de sacrificio de intangibles como la biodiversidad o el mantenimiento de un clima razonablemente parecido al de las últimas dos o tres decenas de miles de años, intangibles que lo son sólo porque la racionalidad dominante los ha considerado comunes, y por ello ajenos al sistema de intercambio usado para determinar el valor de cada característica vital de que nos rodeamos).

Para constatar que la razón desiderativa se encuentra crecientemente en oposición al tipo de mundo vital que las nuevas tecnología están configurando (oposición que por ahora toma la forma de creciente inestabilidad e incapacidad de las sociedades en que dicho sistema rige – todo el mundo ya- para seguir reproduciéndose) debemos aplicar el marco de análisis económico que definimos en los dos últimos capítulos a nuestra época actual, el mundo globalizado y postmodernos de las dos primeras décadas del S XXI, identificando la forma en que cada una de las cinco variables que vimos se correlacionaban de forma más directa con las dimensiones características de la razón dominante han evolucionado:

- En primer lugar, resulta claro (habiéndose convertido en un lugar común hasta el punto de no requerir casi de argumentación para justificarse) que el nivel de libertad del mercado no sólo ha aumentado en cuanto a “intensidad” (desregulación de todos los sectores: energético, transporte, telecomunicaciones, y financiero, como la última crisis nos ha venido a recordar dramáticamente) sino en cuanto a “extensión” (incorporación de vastas partes del globo que hasta finales del siglo pasado estaban todavía controladas por regímenes que limitaban de forma extensiva lo que sus ciudadanos podían producir, adquirir o intercambiar). No solamente la idea de que los mercados producen más beneficios cuanto menos intervenidos estén (otra cosa, evidentemente, es determinar cómo se reparten éstos) está casi universalmente aceptada, sino que las oleadas de privatizaciones en dos de las mayores economías mundiales (el Reino Unido y los EEUU) desde finales de la década de los 80 del siglo pasado han cementado la opinión de que ésta idea está suficientemente demostrada (“empíricamente”, podríamos decir, en lo que sería una grosera violación de las reglas de aplicación del término tal como lo entendían los filósofos del S XVIII de que nos hemos venido ocupando) por la experiencia histórica.
- La propiedad de los medios de producción ha continuado su evolución hacia una mayor privatización, asociada a la desregulación a que hacíamos referencia en el punto

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

anterior. Esta evolución se ha visto no solamente acelerada tras el colapso de los regímenes comunistas y la disolución de la Unión Soviética en 1989, sino que ha dejado de contestarse ideológicamente por el descrédito derivado de dicho colapso de toda forma de pensamiento asociada al colectivismo. En lo que probablemente sea uno de los aspectos más marcadamente definitorios de la racionalidad dominante que venimos esforzándonos en caracterizar, el individuo autónomo que se da razones a sí mismo al margen de toda tradición y sin preocuparse por la comunidad que le rodea sólo encuentra incentivos para actuar si de dichas actuaciones puede obtener un beneficio directo del que puede apropiarse sin intermediación alguna. Sólo la propiedad privada tanto de los medios de producción como de los frutos de su trabajo garantizan suficientemente esa apropiación, por lo que es fácil de entender la obsesión del análisis económico del último medio siglo por resaltar la importancia de garantizar esa propiedad, de asegurarla y permitir a los ciudadanos confiar en su estabilidad y en que no será desafiada de forma espuria ni alienada, así sea para un propósito superior (de ahí la oposición a toda forma de impuestos, que desde las posiciones más liberales que volvemos a presenciar en las tres últimas décadas son denunciadas como una intervención moralmente injustificada y económicamente perniciosa, haciendo que el sistema en su conjunto produzca menos de lo que podría si se liberase el ingenio y el espíritu emprendedor de los individuos). Así, incluso en los sectores de la economía en los que hasta la economía clásica reconocía la viabilidad de los monopolios (por el efecto de economías de escala y la ineficiencia de desarrollar artificialmente suministradores alternativos), como son los transportes colectivos (ferrocarril, aviación), las telecomunicaciones y la producción y distribución de energía y agua, que en los países con economías avanzadas eran hasta hace treinta años dominados por empresas estatales, se ha producido un proceso masivo de venta y con ella de transferencia de recursos al sector privado, con beneficios extraordinarios para los bien conectados (el proceso no se ha limitado a esas economías avanzadas, la mayoría de los países del tercer mundo, bajo la imposición del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, se han visto a menudo obligados a vender sus grandes conglomerados estatales a cambio del acceso al crédito o de la mejora de sus condiciones de financiación). No entraremos en la caída de la calidad del servicio que la privatización ha traído consigo (ejemplos como el de los ferrocarriles británicos o el suministro energético en California constituyen casos paradigmáticos de los peligros de una privatización mal planteada) sin que se hayan materializado los beneficios para la sociedad en su conjunto que se anunciaban (no solamente la calidad se ha degradado, sino que con frecuencia el precio que se repercute a los usuarios ha aumentado tanto en términos reales como nominales), pero sí apuntaremos el poco impacto que estos casos han tenido en el consenso aún existente sobre la superioridad del sector privado para proporcionar todo tipo de servicios, desde la sanidad a la educación.

- El consenso de los economistas (un concepto aún más dudoso de lo que ya era antes tras la incapacidad del colectivo para prever la gran recesión/ depresión del 2008) en la segunda década del S XXI es que hemos entrado de forma estructural en un periodo de menor crecimiento⁴⁷⁶ respecto a lo que considerábamos la norma histórica. Las

causas que se aducen para esta ralentización son variadas, desde la imposibilidad de mantener el ritmo de innovación tecnológica de los dos últimos siglos con sus ganancias de productividad derivadas (si bien abundan los proponentes de la opinión contraria, que ven signos de una reactivación del ritmo de innovación en el desarrollo de aplicaciones informáticas cada vez más potentes, conviene recordar que las tecnologías de generación de energía masiva, transporte, construcción de viviendas e infraestructuras civiles e incluso de manufactura textil y cultivo de campos que son comercialmente viables habían ya terminado de desarrollarse en la década de 1970, sin que hayan experimentado ningún avance significativo desde entonces) hasta el agotamiento de los grandes motores de crecimiento del pasado siglo, sin que puedan ser reemplazados por otros, a saber: la incorporación de la mujer al mercado laboral, la desaparición de barreras arancelarias con el consiguiente *boom* del comercio, la extensión del estado del bienestar que permitió liberar grandes cantidades de capital ahorrado por las familias al proporcionarles una seguridad alternativa a la que pudieran darles sus ahorros y la elevación de las capacidades tecnológicas de la población en edad laboral mediante la incorporación masiva de jóvenes a unas universidades cada vez más accesibles constituyen eventos de una enorme magnitud histórica, pero que han agotado su recorrido sin que se atisbe un posible reemplazo que permita recuperar las tasas de crecimiento que cada uno posibilitó. Podemos cuestionarnos si esta desaceleración del crecimiento ha sido suficientemente percibida por los elementos del cuerpo social directamente responsables de dar forma a la racionalidad dominante (así, el antes mencionado Robert Gordon sostiene que las disfuncionalidades sociales de los años 70 son causadas precisamente por la extensión de la percepción de la falta de oportunidades en un entorno de bajo crecimiento, cuyo primer aviso fue la crisis del petróleo y la subsiguiente “estanflación”, y cuyo segundo aviso habría sido la gran recesión iniciada en 2008), pero en todo caso en nuestro análisis de las previsibles vías de evolución de esa racionalidad deberemos tener en cuenta la más que probable eventualidad de un crecimiento económico mucho menor del experimentado hasta ahora, con el consiguiente cambio de perspectiva de las futuras generaciones, que ya vamos viendo van a estar, por primera vez en la historia reciente, peor formadas que sus predecesoras (y que parecen aceptar resignadamente que disfrutarán por ello de un peor nivel de vida, si atendemos a las encuestas).

- Así como los últimos episodios de crecimiento (al menos desde el final de la Segunda Guerra Mundial) se vieron acompañados de un decrecimiento de la desigualdad tanto dentro de los países desarrollados como entre las diferentes economías nacionales, el estancamiento al que hacíamos referencia en el apartado anterior se ha visto acompañado de un importante incremento de dicha desigualdad, principalmente en el interior de los países (no tanto entre ellos, gracias sobre todo al significativo diferencial de crecimiento que han seguido manteniendo algunas economías tradicionalmente atrasadas, sobre todo China e India, pero también Corea del Sur, México, Brasil y de forma más errática Rusia y Sudáfrica). La medida más extendida del grado de desigualdad dentro de un país es conocida como índice de Gini, que puede tomar valores entre 0 (mínima desigualdad: la riqueza del país está extendida de forma absolutamente equitativa entre todos sus habitantes) y 100 (máxima

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

desigualdad: un único habitante posee toda la riqueza del país y el resto no tiene nada), y esta métrica ha aumentado en todas las economías avanzadas entre 1990 y 2010⁴⁷⁷: la mayor economía del mundo (la de los Estados Unidos de América), que desgraciadamente marca la pauta para el resto en éste como en otros indicadores, ha pasado de un valor de 40 a 45. La siguiente mayor economía (China, especialmente importante por ser todavía el país más poblado del planeta, con algo más de la séptima parte del total de la población mundial) ha pasado en ese plazo de un valor de 32 a 47 (un escandaloso aumento, explicable por la brusca transición de una economía todavía nominalmente socialista a una de mercado). El país que encabeza la clasificación mundial de la desigualdad, Sudáfrica, ha pasado en esas mismas tres décadas de 59 a 63 (es decir, 63 es la “marca de agua” definida por la sociedad más desigual actualmente en el planeta). La “vieja Europa” ha conseguido mantener e incluso mejorar ligeramente sus índices (Alemania, la mayor economía europea, ha pasado de 30 a 27; Suecia, que ostenta el honor de ser el país más igualitario del mundo, ha mejorado ligeramente de 25 a 23; en ese tiempo en España se ha incrementado ligeramente la desigualdad según la última estadística disponible⁴⁷⁸, pasando de un valor de 32.5 en 1990 a los actuales 34). El incremento de la desigualdad en prácticamente todas las sociedades (a pesar de unas pocas islas de igualitarismo que se perciben a sí mismas como sometidas a crecientes presiones) es pues innegable y está suficientemente aceptado por prácticamente todos los analistas tanto políticos como económicos. El consenso desaparece a la hora de diagnosticar las causas de esta creciente desigualdad, y especialmente a la de enunciar las posibles recomendaciones para reducirla. Basta para nuestros propósitos enumerar las causas más frecuentemente aducidas: la desregulación (acompañada de una privatización que ha puesto grandes cantidades de recursos públicos ampliamente compartidos en manos privadas, generalmente pocas y bien relacionadas con las élites gobernantes); la globalización y la reducción de barreras arancelarias (que ha aumentado los mercados a que tiene acceso “el talento”, aumentando exponencialmente la recompensa que pueden esperar obtener los dotados de un talento superior a través de las economías de escala derivadas de un mercado mucho mayor); el incremento del peso de las finanzas en la economía (los financieros agrupan cantidades cada vez mayores de capital en todo el mundo, mediante el apalancamiento convierten esas cantidades en cifras verdaderamente astronómicas, y se reparten entre ellos porcentajes crecientes, aumentando la desigualdad global) y finalmente el desarrollo y creciente ubicuidad de tecnologías de comunicación e interconexión que priman el “efecto red” por el que el capital social sólo se puede monetizar por unos pocos jugadores que alcanzan inicialmente una posición de dominio capaz de bloquear el acceso de nuevos entrantes.

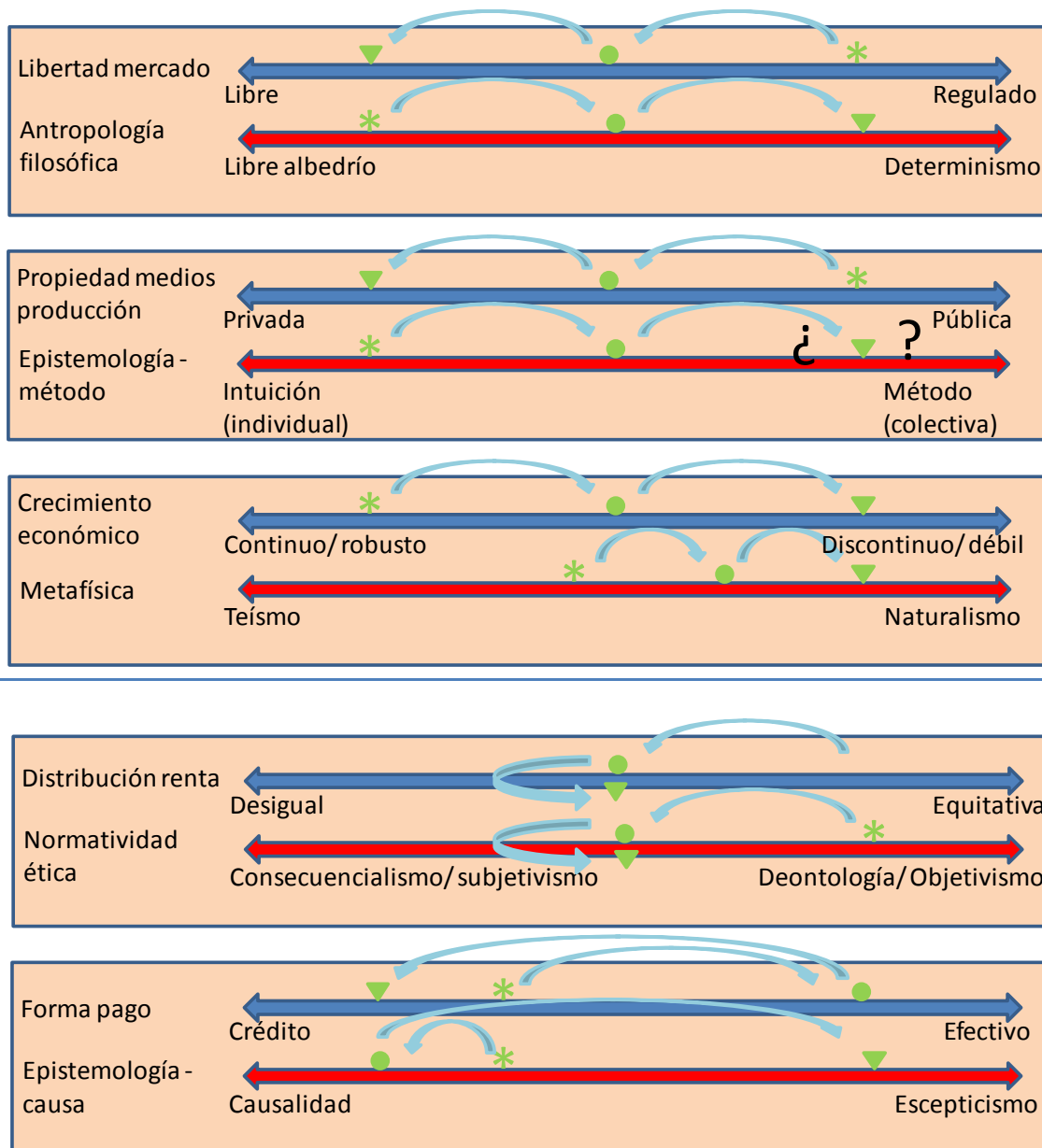
- Atendiendo a la última de las dimensiones que utilizamos para caracterizar la realidad económica de cada periodo, los últimos años han mostrado la necesidad de volver a formas de pago basadas en contrapartidas reales, tras la explosión de mecanismos de crédito que provocaron burbujas cada vez más enloquecidas en la valoración de diferentes activos (acciones de empresas de nuevas tecnologías y –especialmente marcada en el caso español- casas y activos inmobiliarios en general). Una vez más el

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

caso de los Estados Unidos es significativo y nuestra situación local permite trazar una evolución análoga. Si en los años 80 del siglo pasado la deuda total de las familias era de aproximadamente el 40% de su renta anual disponible, en el año 2008 (el del estallido final de la burbuja y el inicio de la crisis subsiguientemente desatada por éste) su endeudamiento había superado el 110%, espoleado por una sociedad que animaba incesantemente a la satisfacción inmediata de unas necesidades cada vez mayores, presentadas de forma cada vez más atractiva e ineluctable (la evolución de las estrategias de márketing para seguir creando necesidades cada vez más imperiosas de unos bienes y servicios cada vez más delirantes para unos consumidores crecientemente saturados ante una exposición más y más intensa a mensajes publicitarios cada vez más estridentes merecería un capítulo aparte... baste por ahora apuntar que sin la construcción social de la razón desiderativa esas estrategias no habrían tenido la menor posibilidad de sobrevivir al escrutinio de cualquier otro tipo de racionalidad). Desde ese año, sin embargo, el mundo entero está sumido en un proceso de “desapalancamiento” (reducción mediante el pago gradual de la deuda acumulada en la fase expansiva anterior, aún a costa de eliminar inversiones necesarias para sustentar el crecimiento futuro) y de establecimiento de trabas a la concesión de créditos (en forma de requisitos legales más estrictos a las entidades financieras) que han vuelto a inclinar la balanza temporalmente hacia el pago mediante contraprestación inmediata.

Merece la pena representar de forma gráfica la evolución temporal de estas dimensiones de la realidad económica en los tres momentos históricos en que la hemos caracterizado (la segunda mitad del S XVIII, cuando despegó la revolución industrial; el cambio del S XIX al XX, cuando alcanza un momento de madurez que obliga a la razón dominante a transformarse y pasar de su fase económica a lo que hemos denominado burocrática, y finalmente el momento actual, en que ha cristalizado la que venimos llamando razón desiderativa) y comparar cada uno de ellos con la sucinta descripción de lo que hemos venido llamando el marco implícito de la realidad intelectual, pues la evolución de las dos familias de variables entre los extremos que definimos originalmente presenta unos paralelismos muy significativos:

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad



Correlación entre la evolución de las variables descriptivas de la realidad económica y las de la realidad intelectual entre *1.800, ● 1.900 y ▼ 2.000

Podemos, a partir de esta representación gráfica, analizar más en detalle los paralelismos entre las dimensiones de análisis que hasta ahora habíamos asumido como dados sin necesidad de mayor explicación, por cuanto nos va a ayudar a discernir las previsible líneas de evolución de esa razón dominante de que nos venimos ocupando, y cuya necesidad de superación consideramos suficientemente justificada.

(DE1-DR1) El primer emparejamiento que sugiere nuestro análisis es la relación (en este caso inversa) entre la libertad de mercado y la percepción dominante en la razón colectiva sobre la (ausencia de) libertad humana, o el grado en que el comportamiento de los agentes en ese mercado crecientemente liberalizado está determinado de antemano. A primera vista puede parecer chocante que cuanto más hemos dejado de creer en el libre albedrío o la capacidad de

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

los agentes para determinar con independencia de sus circunstancias el curso de actuación que van a seguir, más se hayan reducido las barreras y limitaciones a su actuación económica, en forma de eliminación de regulaciones, cuestionamiento de la tradición y participación activa del estado para dismantelar los posibles monopolios y aumentar las opciones de los consumidores. Tal vez como resultado de la concepción Lockean que vimos en su momento como ausencia de compulsión (que evita activamente el problema metafísico de si la persona libre de ataduras y amenazas podría haber actuado de otro modo) la racionalidad occidental ha centrado sus esfuerzos desde la Ilustración en asegurar la autonomía externa de los agentes (autonomía tanto respecto de las tradiciones heredadas como de los representantes de los diferentes grupos a que pertenece –Iglesia, Estado, Gremio, etc.- si no les ha concedido expresamente la autoridad de representarle y mantiene una vía de recuperar el poder delegado en ellos), que podríamos llamar “autonomía hacia el futuro” mientras se volvía crecientemente agnóstica respecto de la posible autonomía interna, imprescindible para considerarlos como agentes en primer lugar (y que de forma simétrica podríamos llamar “autonomía del pasado”). No es de extrañar que la filosofía moral fuese perdiendo relevancia frente a la filosofía política en primer lugar, y finalmente ante la nueva encarnación de la misma, bajo el nombre de economía (y el revestimiento de “ciencia social”, que al tratar como todas las ciencias de “lo necesario” no tiene que preocuparse por la imprecisión y falta de capacidad predictiva que se derivaría del que sus objetos de estudio –las relaciones de intercambio de agentes libres no pueden estar, por definición, determinadas, y son por ello impredecibles), disciplina que en la imaginación popular a desplazado a la filosofía en general a la hora de dar explicación y sentido a la totalidad del mundo social. Así, no es extraño que mucha gente considere como el paradigma del acto moral el comprar una marca antes que otra (¿no es acaso la moral la que se ocupa de las decisiones de cómo obrar, y no es la “obra”, la “actuación” determinante en la sociedad de consumo lo que elegimos consumir?).

En todo caso, y por sorprendente que resulte esa correlación inversa (e incompletas que sean nuestras elucidaciones de qué hay detrás de dicha correlación), lo más interesante es lo que la misma nos permite deducir sobre la posible evolución de la razón dominante y de la organización social. Porque la visión determinista del hombre que alcanza su expresión cenital en el pensamiento freudiano (que como mostramos, convenientemente pone el origen de todas nuestra pulsiones e instintos en una época anterior a nuestra memoria, para mejor bloquear toda posibilidad de verificación) y que sigue dominando las ciencias sociales (y la parte de las ciencias “duras” –si es que la medicina, la psiquiatría y el extraño híbrido al que llaman “neurociencia” se pueden considerar entre ellas, lo que resulta más discutible de lo que sus autoproclamados portavoces⁴⁷⁹ quisieran admitir- que se ocupan de la mente humana) hace ya décadas que ha sido abandonada como insostenible por la física y la química. Aunque la mayoría de los creadores de opinión no hayan querido enterarse, el consenso en estas disciplinas es que la realidad, en última instancia, ni es determinista ni puede predecirse en detalle. La oposición entre Heisenberg y Laplace se ha decantado irreversiblemente a favor de este último y todo apunta a que Dios juega, al fin y al cabo, a los dados. Este cambio tectónico se apoya en la constatación de la validez de dos modelos explicativos: la mecánica cuántica y la teoría del caos. Puesto que el análisis del fin del determinismo en las ciencias físicas y su posible extensión al comportamiento humano es un asunto complejo y polémico, **he preferido dedicarle un apéndice (Apéndice I) para no sobrecargar excesivamente la línea argumental**

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

que nos ocupa. Siguiendo con ella, cabe legítimamente preguntarse si el previsible debilitamiento de la concepción determinista del hombre terminará por influir, a través de los mecanismos de realimentación que hemos esbozado, en el modelo económico que la sociedad considera más recomendable, y si en los próximos años veremos una vuelta a las restricciones de origen político en el ejercicio de la libertad económica. En este sentido, incluso economistas de impecable pedigrí liberal como Richard Layard⁴⁸⁰ se atreven a aconsejar la imposición de restricciones en la publicidad a menores (siguiendo la estela de Thaler y Sunstein⁴⁸¹), y el reconocimiento de las ineficiencias impuestas por las externalidades de muchas de nuestras opciones de consumo van haciendo más aceptable la idea de limitar las opciones económicas de los ciudadanos.

(DE2-DR2) El segundo emparejamiento en el que vemos una correlación clara es el existente entre la propiedad de los medios de producción y el principio epistemológico dominante. Desde el inicio de la revolución industrial podemos apreciar una inconfundible tendencia hacia la privatización de los medios, la venta al sector privado de las propiedades estatales e incluso los servicios públicos y la disminución de la autoridad estatal sobre cada vez más áreas de la economía. Tanto la oleada de privatizaciones propuestas en los 80 por Reagan y Thatcher como panacea para superar el estancamiento de la década anterior como la transición a economías de mercado (pasando por la fase de economías mafiosas dominadas por elementos más o menos abiertamente criminales del régimen anterior de las que algunas naciones no han terminado de salir) de los países en la órbita de la Unión Soviética que siguieron a la desaparición de ésta a principios de los 90 son las marcas más recientes y los ejemplos más extremos de dicha tendencia. A pesar de sus cada vez más evidentes efectos antiredistributivos (que se traducen en la creciente desigualdad en la distribución tanto de rentas como de activos de la que nos ocupamos en el apartado anterior) y de la evidente degradación en los servicios prestados al público por las empresas privatizadas (degradación que ha ido acompañada por subidas de precio entre exorbitantes y abusivas) el dogma y la aparente unanimidad de los formadores de opinión sobre no ya la superioridad, sino incluso la inexorabilidad de esa tendencia a la provisión de cada vez más necesidades de la vida de los ciudadanos por el sector privado no se ha visto cuestionado ni siquiera tras el pinchazo de la gran burbuja inmobiliaria y crediticia de 2007 y la mayor destrucción de riqueza en al menos tres generaciones.

En paralelo con esa cada vez menos cuestionada opinión sobre la superioridad de un mercado mínimamente regulado en el que los medios son poseídos por individuos (o por corporaciones de individuos unidos únicamente por la propiedad común) vemos que el criterio último de lo que se puede considerar como verdadero se ha ido socializando: si para Descartes el criterio último de verdad es aquello que su propia intuición le revelaba como indubitable⁴⁸², y se encuentra ante la necesidad de reconstruir trabajosamente la certeza sobre la existencia de un mundo exterior a partir de lo que ese *modicum* de intuición le mostraba (su propia existencia, teniendo que acudir para ello a la suposición de un Dios bondadoso y alérgico al engaño que sigue constituyendo el talón de Aquiles de toda su epistemología), ya vimos cómo precisamente Hume dinamita la fiabilidad de esta intuición (desde sus postulados Berkeleyanos) y abre el camino a ese “despertar del sueño dogmático” de Kant al que hemos hecho referencia, y que le llevaría a postular la incognoscibilidad del mundo fenoménico. Sin embargo no debemos olvidar que Hume aún comparte buena parte de los supuestos

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

epistémicos de Descartes, y si bien de cara a la existencia del mundo exterior se alinea sin muchos matices con la tradición escéptica, de cara a las certezas de nuestra realidad se sitúa en una posición más matizada (sin la que vimos que su intento de dar una explicación científica y mecanicista del funcionamiento de la mente resultaría internamente contradictoria, y a cuya validez universal e interpersonal tiene que recurrir para intentar fundamentar una moral compartida que debe apoyarse en la inteligibilidad de un sentido moral que por el mero hecho de ser humanos deberíamos tener).

Esa cuidadosa matización que apreciábamos en Hume se irá perdiendo al irse disolviendo la plausibilidad de ese “sentido moral” (en paralelo con la creencia en un “estándar universal del gusto” que la exposición a un mayor número de culturas, y los hallazgos hermenéuticos de las diferencias en la forma de ver y entender el mundo en épocas pretéritas de nuestra propia cultura, iban haciendo menos sostenible), y es el siguiente de los autores de los que nos hemos ocupado más detenidamente, Freud, el que le dará la puntilla definitiva. En efecto, el vienés establece como definitiva una visión de la mente (o del espíritu, de nuevo la dificultad de traducir al castellano el alemán *geist* del que tanto recelaba el padre del psicoanálisis) en la que “lo racional” no es más que una delgada y frágil capa de convenciones que apenas cubre el bullente magma de nuestras pulsiones inconscientes. No es casual que Freud identificara como el “camino real” al conocimiento de dichas pulsiones el cuidadoso análisis de los sueños, cuya verosimilitud había constituido la espina dorsal del argumento escéptico contra la fiabilidad de las ideas derivadas de nuestras percepciones (puesto que en sueños teníamos percepciones tan verosímiles como las de la vigilia que después podíamos constatar que no se correspondían con ningún aspecto del hipotético “mundo real” externo). Si en sueños podemos experimentar percepciones, emociones y certezas asociadas a ellas que en el momento de experimentarlas nos resultan indistinguibles de las de la vigilia, y después somos capaces de revelar la forma en que mecanismos como la represión o la sublimación modifican esos hechos mentales hasta hacerlos irreconocibles (e incluso en algunos casos inaccesibles) ¿cómo podemos esperar que la sensación subjetiva de indubitabilidad de algunos de esos hechos mentales sea un criterio válido de su autenticidad? Esa sensación es tan susceptible de ser manipulada por el inconsciente (y de ser despertada por un fantasma sin correspondencia con la realidad, como en el caso de los delirios alucinatorios de los paranoicos –que recordemos para Freud no eran un caso extremo o una minoría patológicamente diferenciable del resto, sino una condición que en mayor o menor medida nos afectaba a todos) que de ninguna manera podemos recurrir a ella como fundamento de nuestra epistemología, como definición de lo que constituye un conocimiento bien fundado.

Resulta interesante, y hasta cierto punto irónico, que mientras Freud comenzaba su proselitismo del movimiento que acababa de terminar de definir, en la ciudad que constituía su base de operaciones se estaba configurando lo que desde la perspectiva presente podemos considerar el canto de cisne del intuicionismo. En efecto el positivismo lógico inspirado por Wittgenstein (que a su vez había tomado sus ideas principales de la teoría de la correspondencia de Frege) al que darían forma canónica Carnap y Schilz (y que inspiraría a su vez a Popper) se puede considerar un último intento de ir más allá de la dicotomía idealismo/materialismo y de trascender el debate sobre la existencia de la realidad material extramental apoyándose en la (tal vez un tanto ingenua) premisa de asumir la posibilidad de una relación biunívoca entre los términos del lenguaje y los objetos del mundo que designaban, si bien

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

garantizar esa biunivocidad exigía adaptar el lenguaje a unas rigideces formales (para librarle de las ambigüedades e imprecisiones que había acumulando durante siglos de evolución y adaptación desordenada) que terminaban por hacerlo irreconocible, y finalmente se mostrarían inalcanzables⁴⁸³. Sin embargo el impulso del positivismo, lógico o no, estaba agotado a mediados del siglo pasado, y las consecuencias del teorema de incompletitud de Gödel terminaron de condenarlo (como reconocería el “positivista lógico honorario” W. V. O. Quine⁴⁸⁴ en su muy influyente artículo “dos dogmas del empiricismo”⁴⁸⁵ de 1951). En un momento en que la admiración por las consecuciones de las ciencias naturales alcanzaba un máximo histórico favorecido por la propagación a la producción económica civil de los avances tecnológicos espoleados por la Segunda Guerra Mundial, y en que las ciencias sociales capitulan ante los presupuestos epistemológicos implícitos de éstas e inician una deriva acrítica (y en última instancia suicida) hacia la copia de sus métodos, formulaciones (envueltas en un lenguaje matemático en general inadecuado y ofuscador) y criterios de validez, la reflexión filosófica sobre dichas ciencias se vuelve esencialmente crítica, y se orienta decididamente a socavar sus principios básicos.

El primer movimiento en este “dar la espalda” a los presupuestos del programa científico se adivina en un libro del que ya nos empezamos a ocupar al hablar de la influencia de Freud, cuya influencia e impacto difícilmente podríamos exagerar: “la estructura de las revoluciones científicas”⁴⁸⁶ de Thomas S. Kühn, en el que contradice la narrativa imperante de las ciencias naturales como un ámbito de progreso incuestionable en el que existe una acumulación de conocimientos válidos que garantizan que nuestra comprensión del mundo en el momento presente sea superior, más completa, más segura, unidireccionalmente más “verdadera” que todas las que le han precedido históricamente. Si bien el libro contiene algunos errores metodológicos inexplicables conociendo el trasfondo académico del autor (tanto su máster como su doctorado son en el campo de la física teórica, y sólo después de la obtención de éste último se dedicaría a la historia de la ciencia y finalmente a la reflexión filosófica sobre esta), su exposición de dos ámbitos esencialmente separados en la práctica científica (el ámbito de esa “ciencia normal” que ya mencionamos, en la que se produce un progreso incremental que el autor compara con la resolución de puzzles; y el de las “revoluciones científicas” en que cambia la visión del mundo y las reglas aplicadas hasta el momento, definiéndose un nuevo “paradigma”) y de la ceguera parcial dentro del ámbito de desarrollo progresivo de la posible validez de paradigmas alternativos (y de cómo esa ceguera parcial no es un argumento válido para la desestimación de dichos paradigmas) es esencialmente válida, si bien merece ser considerablemente matizada, especialmente en lo que respecta a la imposibilidad de comparar la validez de los enunciados formulados desde paradigmas distintos. En efecto, inexplicable resulta que en su ejemplo más aclamado plantease la inconmensurabilidad de las teorías de Einstein (relatividad especial y general) y Newton (dinámica que hoy llamamos “clásica”) cuando todo estudiante de física de primero de carrera aprende a derivar las ecuaciones del movimiento de Newton como aproximación suficientemente válida (cuyas predicciones son suficientemente próximas a lo predicho por la teoría explicativamente más completa) de un caso particular (cuando la velocidad de los cuerpos estudiados es significativamente menor que la de la luz) contemplado igualmente por las de Einstein, de una manera que no es comparable a cómo la teoría de Newton volvía invalidas las anteriores (¿qué podemos llamar una dinámica anterior a la Newtoniana, aparte de los intentos de Galileo y Copérnico de

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

deducir de sus observaciones leyes suficientemente generales, y que justamente consideramos precursoras inmediatas de ésta (que por tanto las completa, y es perfectamente conmensurable con ellas)? ¿Al conjunto de tratados de Aristóteles que no distinguen el movimiento de la descomposición química, agrupándolo todo bajo la categoría de “cambio”? ¿A los fragmentos dispersos que nos han llegado de Demócrito sobre el movimiento caótico de unas partículas indivisibles que no tenía como medir? Realmente comparar el cambio de paradigma de Newton a Einstein con algún desarrollo anterior de la historia de la ciencia es como comparar peras y manzanas, un ejercicio del que es más fácil obtener confusión e incertidumbre que claridad).

Para poner en perspectiva y entender mejor el ávido recibimiento de las ideas de Kühn, especialmente entre el público humanista, debemos tener en cuenta dos desarrollos, uno de carácter más superficial y otro más profundo. Superficialmente es difícil no apreciar hasta qué punto la obra del americano reverbera en sintonía con las ansiedades de unas humanidades conmovidas por su pérdida de prestigio relativo en el mundo académico (y en paralelo en la estima social) frente a las disciplinas que agrupamos bajo el nombre de ciencias naturales, ansiedad exacerbada por el opúsculo de C.P Snow al que también hemos hecho referencia ya (“Las dos culturas”, publicado en 1959, tres años antes que “La estructura de las revoluciones científicas”). Frente a la acusación del británico de la insularidad de la educación humanística clásica (ejemplificada en el desconocimiento de la segunda ley de la termodinámica, tan esencial para comprender el mundo moderno y sus maravillas científicas como “leer una obra de Shakespeare” lo sería para considerarse mínimamente iniciado y competente para desenvolverse en el mundo del espíritu y la gran tradición cultural de Occidente) y de su desconexión imperdonable del progreso que nos traía ese “mundo feliz” que ya Huxley había profetizado treinta años antes, los atribulados estudiosos de las ciencias del espíritu podían argumentar que ese progreso era ilusorio, creado por la propia comunidad científica en un esfuerzo inconsciente por silenciar la inconmensurabilidad de los paradigmas de los que se iba deshaciendo, y que no por haber sido abandonados en determinadas circunstancias históricas eran necesariamente menos válidos o menos útiles (en el contexto de la tecnología disponible en cada época, una matización que a muchos críticos se les escapaba) para describir el mundo que nos rodea. Así, en la década siguiente uno de los libros más críticos del programa científico en su totalidad, escrito por Paul Feyerabend⁴⁸⁷, haría referencia explícitamente a la obra de Kühn para desautorizar el conjunto de la tradición científica occidental en comparación con los “saberes tradicionales” de otras culturas, que el autor se sentía, en una admisión final de impotencia no carente de patetismo, incapaz de desestimar. La conclusión lógica de semejante cuestionamiento de la validez del programa científico como fuente de conocimiento, y la denegación de su estatus privilegiado como forma de fundar el conocimiento en cimientos más sólidos que hemos explorado desde el primer empiricismo inglés, se alcanza con Bloor y Latour como ya vimos, para los que los elementos básicos de la ciencia (desde las partículas elementales que se “observan” en los grandes aceleradores hasta los compuestos químicos sintetizados trabajosamente en el laboratorio que replican las estructuras que se encuentran en el cerebro) son meras “construcciones sociales” (designación tradicionalmente reservada a aquellas instituciones creadas de común acuerdo sin necesidad de un sustrato físico más allá de la voluntad común de sus creadores, como el dinero o el mercado), y que cristalizaría en el “programa fuerte” asociado la escuela de Edimburgo⁴⁸⁸ que prohíbe recurrir a la hipotética

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

“existencia real” de una entidad para justificar su validez epistemológica como elemento aceptable de un discurso válido (y por ello exige tratr de la misma manera las teorías consideradas fallidas, como la frenología, y las “exitosas” como el modelo estándar de la física de partículas).

Sin embargo, en paralelo con esta interpretación que desde el principio hemos llamado superficial de la aceptación del cuestionamiento de la validez del programa científico como respuesta de un determinado colectivo (vagamente definido como los académicos de humanidades, y los pensadores, periodistas y escritores formados por ellos, que constituyen un porcentaje muy mayoritario de los formadores de la opinión pública) a su pérdida de influencia y prestigio social y una interpretación más profunda que la complementa. De acuerdo con esta otra explicación, podemos distinguir tres niveles o categorías que todos los humanos establecemos a la hora de clasificar el referente de nuestra realidad mental: como vimos que sostenía Brentano, esta realidad se caracteriza por su intensionalidad (por hacer referencia a algo, así sean elementos de ella misma –ideas que hacen referencia a otras ideas), y esa intensionalidad puede apuntar a objetos del mundo exterior, al funcionamiento de la propia mente o a la valoración que realizamos sobre cualquiera de las dos categorías previas (y que puede ser circularmente iterativa, pudiendo hacer juicios de valor sobre nuestras valoraciones *ad infinitum*). Es decir, la mente puede ocuparse de las cosas (del mundo exterior), de las ideas (del discurso, de la razón) o de los valores. Pues bien, desde el principio hemos visto que el capitalismo ha reconocido la realidad extrínseca de las dos primeras categorías: un mundo material incuestionable, sujeto de transformaciones que incrementaban su valor para las personas, sujeto también de relaciones de propiedad que permitían su intercambio, y por ello finalmente repositorio incuestionable de un tipo especial de valor, el valor de cambio, que como comentamos se terminaría por hipostatizar en su precio; una razón (heredera del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ griego) compuesta de reglas universales que constituye desde el inicio de la época moderna la principal herramienta de transformación de ese medio natural (y que aspira desde ese inicio a poderse aplicar también al medio social) sujeto pasivo de manipulación e intercambio.

Para posibilitar el lanzamiento de la revolución industrial es necesario un realismo sin fisuras tanto en la apreciación del mundo exterior (material) como de las reglas de razonamiento que se aplican a su manipulación (razón instrumental, que según vimos que denunciaban Adorno y Horkheimer⁴⁸⁹ termina por ser la totalidad de la razón en el Occidente posterior a la Ilustración), y sus éxitos (progreso innegable de las ciencias naturales y mejora del nivel de vida, medido como acumulación de bienes y servicios consumidos por la mayoría de la población) a su vez alimentan ese realismo (no se dudan ni se cuestionan ni se analizan de forma crítica aquellos presupuestos sobre los que se funda la estructura ideológica con la que la mayoría de la población comulga). Sin embargo, respecto del tercer elemento de contenido intensional de la conciencia, los valores, la racionalidad dominante debía ser desde el principio estrictamente neutral, e incluso marcadamente escéptica. Hemos dedicado toda la primera parte del libro a explicar el origen distintivamente Humeano de ese escepticismo, y la importancia crucial del escocés en la configuración de un individualismo axiológico sin el que el capitalismo temprano no habría podido desarrollarse. Como dijimos entonces, su rechazo a las formas tradicionales, heredadas, de justificar la universalidad de los postulados morales

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

(absolutismo valorativo) triunfa precisamente porque la nueva clase que podemos propiamente llamar capitalista necesita ese “egoísmo moral” para sentirse cómoda con la acumulación y reinversión de los beneficios generados por sus asalariados, al no poder apelar a ordenaciones trascendentales de la sociedad (pertenencia a un estamento que ordena la vida de los demás por decreto divino) como tradicionalmente habían venido haciendo los miembros de las clases dominantes del antiguo régimen. Por resumirlo una vez más, el desarrollo del capitalismo exigía el objetivismo más estricto respecto de la realidad material y los resultados de la lógica, y al mismo tiempo un subjetivismo sin fisuras en lo relativo a los valores (que se traduce en la famosa imposibilidad de derivar un *ought* de un *is*, de deducir el cómo las cosas deban ser de cómo efectivamente sean).

Sin embargo esta separación entre aquellos elementos de nuestra realidad mental que se corresponden con realidades “realmente-existentes-ahí-fuera-con-independencia-de-nosotros” y aquellos otros elementos que, por el contrario, son una mera creación fantasmática de la propia mente no es ni puede ser estable, y las dudas sobre la “existencia real e independiente” de los terceros acabarían inevitablemente por contagiarse a la creencia en la existencia de los segundos (las reglas de la lógica y la validez universal del método científico apoyado en ella), y finalmente de los primeros (los objetos materiales). Efectivamente, a principios de los años 60 bajo el impulso de la obra de Kühn se fue erosionando la fe en la objetividad y universalidad del método científico⁴⁹⁰, que pasó a contemplarse como una extensión contingente de una determinada mentalidad ligada a una cultura y momento histórico particulares, y dejó definitivamente de entenderse como la materialización de unas reglas (las de una razón no dependiente de las circunstancias histórico-culturales) válidas en todo momento y con independencia de las personas concretas que las “descubrieron” (un término revelador, se descubre lo que “está ahí fuera” y tiene una existencia independiente de que sea encontrado por algún sujeto o no lo sea). A partir de entonces, sea en la forma de “paradigmas” (de validez acotada a un cierto ámbito de descubrimiento, e inconmensurable con otros posibles paradigmas alternativos) o en la de “programas” (Lakatos⁴⁹¹) se entiende que el lenguaje de la ciencia y su cimiento, el de la matemática, son una convención contingente. Incluso los enunciados más fundamentales de las más “nomotéticas” (usando el término de Windelband) de las ciencias, como puedan ser la física y la química, pasan a considerarse δόξα (opinión), y si todo es opinión, deja de tener sentido hablar estrictamente de ἐπιστήμη, de conocimiento fundado en la verdad. Efectivamente, desde la duda sobre la validez del método científico (en su modalidad occidental moderna, basada en la cuantificación y el uso de una matemática y una lógica cada vez más sofisticadas) es imposible no pasar a la duda sobre la validez del conjunto de lo “real”, del “mundo material” que ese método científico supuestamente intenta describir, y cuya representación exitosa (cuya verificación o “falsación” se pueden determinar mediante experimentos controlados). Esa duda es la que encuentra su más exagerada expresión en los escritos de Latour y Bloor a los que ya hemos hecho referencia.

Con ello podemos identificar un hilo conductor en la dirección en que las dos variables descriptivas que hemos asociado han evolucionado en la época objeto de nuestro estudio: tanto la creciente privatización de los medios de producción como la sustitución como principio epistemológico dominante de la intuición individual por la opinión de la mayoría (la adscripción de un carácter igualmente convencional y contingente de sus circunstancias

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

históricas a todo tipo de conocimiento) son consecuencia del desarrollo de la sociedad capitalista que hace del individuo árbitro último de sus decisiones de consumo, lo que obliga por una parte a hacerle dueño de los medios con que va a satisfacerse ese consumo pero por otra a retirarle la autoridad sobre la validez última de su realidad mental, como a un niño al que cuanto menos criterio propio muestra (menos intuición propia, que exige educarse y desarrollar su capacidad de establecer conexiones claramente distinguibles entre conjuntos cada vez más complejos de ideas), y por ello más adecuación a su medio social exhibe (más conformidad con las opiniones de los demás), más juguetes se le regalan. Precisamente una explicación del éxito de ese desarrollo (en términos de su extensión a cada vez más conjuntos sociales del planeta, hasta el punto de ser hoy la única alternativa de organización social planteable) es cómo, mediante ese ejercicio conjunto de apropiación y expropiación, convierte a todos sus participantes a la vez en víctimas y verdugos, en sujetos de explotación y explotadores, como conviene a un sistema que nace del enfrentamiento y el conflicto de la Europa aún conmovida por las guerras de religión, y que requiere para cristalizar el demostrar su capacidad distintivamente superior de movilizar mejores ejércitos (más numerosos, mejor alimentados, dotados de la mejor tecnología) y que logra imponerse precisamente por ser capaz de extraer de sus ciudadanos mayores cantidades de trabajo que las sociedades que le rodean (como ya vimos que postulaba Graeber), o que ninguna otra sociedad en la historia humana hasta entonces, realmente.

Ahora bien, una vez que el sistema capitalista se ha extendido a toda la tierra, y no tiene realmente con quién competir, ¿qué podemos esperar de su evolución futura, al menos en lo relativo a las dimensiones que nos ocupan? Con independencia del efecto de la falta de competencia real al modelo dominante, es un hecho bien conocido, y experimentado repetidamente, que el escepticismo extremo resulta extremadamente inestable, y no consigue acaparar mucho tiempo una posición de predominio en el discurso público. En la tradición occidental sólo podemos identificar tres momentos de abierto escepticismo: en el judaísmo clásico, tras la caída de la monarquía Davidica y el exilio en Babilonia, cuyo *ethos* particular se recoge en el libro del Eclesiastés⁴⁹²; en la Ilustración tardía, cuando terminan de desarrollarse los motivos intimados primeramente por Espinoza y destilados por Hume, cuyos exponentes más extremos serían finalmente Sade y d'Holbach; y finalmente nuestro momento actual, escéptico en lo epistemológico como hemos visto en las obras de Latour y Bloor, y más escéptico aún en lo teológico como ilustran los muy presentes mediáticamente “nuevos ateos” como Dennett, Harris, Hitchens y Dawkins. En lo que atiene al momento actual, existen numerosas señales de que el ímpetu escéptico puede estar agotándose, desde la crítica al constructivismo que se empeña en resaltar el carácter social y contingente de cualquier tipo de conocimiento (las referencias más recientes serían las obras de Ian Hacking y Paul Boghossian⁴⁹³) hasta la denuncia de la cosmovisión cientifista como internamente inconsistente, pues al negar la posible existencia objetiva de los valores no puede evitar terminar negar también la de las reglas de inferencia de la razón y finalmente la de otras mentes y los objetos que a éstas (o a la propia) se les presentan, socavando así su propia legitimidad. Esta denuncia proviene ya no sólo de filósofos con un claro interés en oponerse a la ciencia por sus compromisos teológicos, como sería el caso de Alvin Plantinga⁴⁹⁴, sino más recientemente (y ante el desmayo de muchos de los filósofos más críticos de la religión que lo consideraban “uno de los suyos”) por el mismísimo Thomas Nagel⁴⁹⁵, que se ha tenido que

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

apresurar a declarar que a pesar de su crítica al naturalismo reduccionista imperante (bajo la etiqueta de “síntesis neo darwinista”) ello no supone que encuentre menos oponible la postura tradicionalmente contraria (que él llama súper naturalismo) o que se haya reconciliado con la posible existencia de un Dios en el sentido tradicional (o en cualquier otro sentido, realmente) del término.

En paralelo con la crítica desde el ámbito de la epistemología de un naturalismo llevado a sus últimas consecuencias venimos observando la esperable (si nuestra identificación de la correlación entre las dos variables es correcta) crítica a la extensión de la propiedad privada y la aplicación de los mecanismos de “libre” mercado a cada vez más ámbitos de la vida tanto desde el ámbito de la filosofía práctica (Michael Sandel, Edward Skidelsky⁴⁹⁶) como desde el de la filosofía política, tradicionalmente más propenso a identificar los defectos e inconsistencias del capitalismo tradicional (Amartya Sen y Ronald Dworkin⁴⁹⁷). Es todavía pronto para evaluar hasta qué punto estas críticas del paradigma económico y epistemológico dominante son indicativas de un cambio real de tendencia, y si efectivamente dicho cambio llegará a materializarse y veremos en las próximas décadas un fortalecimiento simultáneo de las instituciones de propiedad pública destinadas a proveer bienes y servicios esenciales a los ciudadanos con independencia de su capacidad de pagarlos y de la plausibilidad de unos valores, razones y modos de inferir aceptados mayoritariamente como evidentes por sí mismos (e independientes por ello de las convenciones o del marco social en que se hayan planteado). Resulta al menos significativo (y nos atrevemos a decir que esperanzador) que en las últimas elecciones presidenciales del país con mayor capacidad para exportar ideas (el mayor contribuyente a la ideología dominante) la mayoría del electorado prestó su apoyo al candidato inequívocamente comprometido con empujar al sector sanitario (el principal contribuyente al PIB del país) si no hacia la nacionalización sí al menos hacia una mayor cobertura a través de subvenciones, y por ello de una mayor intervención estatal⁴⁹⁸.

(DE3-DR3) Pasamos a ocuparnos de la tercera relación que hemos identificado, la que vimos que existe entre la desaceleración del crecimiento económico y el desplazamiento de la metafísica del teísmo (creencia en un Dios con características mentales similares a las nuestras, una forma de mente, como fundamento último de lo real) al naturalismo (negación de que exista un tipo de mente con la capacidad de servir como ese “fundamento último” y cuestionamiento de que nuestra propia mente –la única de la que tenemos experiencia directa y de cuya existencia podríamos estar razonablemente seguros- exista realmente, ante la dificultad de adscribirle características “naturales”, reducibles en última instancia a tener masa y extensión espaciotemporal). Puede argumentarse que ese desplazamiento metafísico es anterior al arranque de la Revolución Industrial, encontrándose su origen más remoto en el materialismo de Demócrito, extendiéndose su aceptación (sobre todo entre los estamentos intelectualmente más avanzados de la sociedad) en el renacimiento con el redescubrimiento de los clásicos griegos anteriores al advenimiento de la cristiandad, y recibiendo su forma canónica en los escritos de Espinoza y, más adelante, en la corriente marcadamente anticlerical de la Ilustración francesa⁴⁹⁹. Puede argumentarse, pero es sintomático que todavía en 1776 hasta una obra que demuestra tan pocas simpatías con la religión revelada dominante en su entorno social (el Cristianismo) como *La ascensión y caída del imperio romano* de Gibbon se ve en la obligación de hacer una profesión de fe, así sea poco convincente (uno se atrevería a decir hipócrita si el asombro ante el talento del gran historiador no se lo impidiese), antes de

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

la introducción de sus argumentos más escépticos⁵⁰⁰. De forma similar, ya vimos como en sus Diálogos sobre la religión Hume, que por carta decía identificarse con Philo, da al personaje teísta las mejores, más rotundas y mejor trabadas frases. Para los que se identifican (y por ello valoran como más sólidos sus argumentos) con el escéptico Cleanthes, hace exclamar a éste al final como “nadie tiene un sentido de la divinidad más profundo que yo”, y cómo “ante la evidencia de un diseño a nuestro alrededor sólo los más necios negarían un propósito, una inteligencia detrás de lo que existe”. Puede que el materialismo (impulsado adicionalmente por el éxito en la predicción del comportamiento de la materia que no pararía de refinarse desde la enunciación de la mecánica Newtoniana hasta la revolución de la mecánica cuántica) y el cuestionamiento metafísico de la divinidad tradicional tuviera una larga y rica tradición previa a la época en que empezamos nuestra investigación, pero esta rica tradición no era aún suficientemente fuerte para que algunos de los intelectuales más notorios de los que hemos empezado a ocuparnos (intelectuales, para más INRI, que desde la perspectiva actual nos parecen especialmente representativos por su papel protagonista en el debilitamiento de la metafísica dogmática previa, si bien ese protagonismo requiere de muchas matizaciones, como hemos mostrado) todavía sintieran la necesidad de ofuscar y oscurecer su posicionamiento metafísico hasta el punto de que el adscribirles hoy una postura clara nos dice más de nosotros mismos y de nuestra época que de la suya.

De lo que no puede cabernos duda, como nos recuerda en su reciente (y excelente) *On what matters* de forma profundamente personal y un tanto agónica Derek Parfit⁵⁰¹, es de que hoy la metafísica naturalista es la posición apabullantemente dominante, hasta el punto de que la mayoría de los pensadores la dan por sentada sin darse cuenta de que pueden existir posiciones alternativas (y de que de hecho han existido durante dos mil años de forma igualmente hegemónica). Así, cuando hacen profesión de su sentido común, traducido en un rechazo a la metafísica tradicional como palabrería carente de sentido, lo que están haciendo realmente es suscribir una metafísica que es parte inseparable de la “razón dominante” para la que lo único “real” es la materia extendida (que ocupa una determinada porción de espacio durante un determinado intervalo de tiempo), y para la que postular como parte “de lo que realmente existe” cualquier otro tipo de entidad (desde los conjuntos abstractos de entidades materiales, y con ellos todos los conceptos de la matemática y la lógica, hasta por supuesto las construcciones mentales) es platonismo trasnochado, denunciado como “supernaturalismo” y consignado a la papelera metafórica de las ideas del pasado que el avance de la ciencia ha revelado como falsas. Los únicos pensadores que se atreven a cuestionar ese naturalismo hegemónico suelen hacerlo con la intención más o menos evidente de defender la alternativa teísta, aunque incluso entre los más firmemente alineados con esa posición se encuentran naturalistas *avant la lettre*, como sería el caso de John Polkinghorne, que se declara en lo metafísico creyente en un autor inteligente del Universo, pero al que su formación como físico teórico gana la partida a su ministerio en la Iglesia de Inglaterra, lo que le hace abrazar lo que denomina “monismo de doble aspecto” que le lleva a postular la primacía de la realidad material como sustrato de todo lo demás⁵⁰². Por ello consideramos suficientemente probado el deslizamiento en términos de la razón dominante desde el teísmo que constituía una parte irrenunciable de su configuración en el S XVIII al naturalismo que la constituye hoy.

En paralelo, tampoco requiere una argumentación en exceso sofisticada nuestra tesis sobre la continuada desaceleración del crecimiento de la economía (medida en términos de su

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

capacidad para producir bienes o servicios por los que la gente estuviese dispuesta a pagar, reflejada de forma agregada en las estadísticas de crecimiento año sobre año del producto interior bruto), pues puede consultarse la evolución de dicho crecimiento en cualquier historia económica solvente⁵⁰³. La percepción de dicha desaceleración, más marcada en algunos periodos que en otros del lapso que estamos considerando, era un fenómeno suficientemente aparente en el ecuador de los años objeto de nuestro estudio, la segunda mitad del S XIX, como para convertirse en una de las bases teóricas a las que recurriría Marx para justificar la inevitabilidad histórica del colapso del capitalismo (aunque antes que a la desaceleración del crecimiento se refiriese al decrecimiento de la tasa de retorno del capital –no se disponía todavía de estadísticas nacionales agregadas fácilmente disponibles, por lo que los sociólogos e incipientes economistas recurrían a las variables explicativas que podían medir, aún de forma fragmentada e incompleta-, medio siglo después Rosa Luxemburgo explicaría más rigurosamente la necesidad de ese decrecimiento⁵⁰⁴ por el crecimiento marginal de la productividad, que aplicado al conjunto de la población se traduce en la desaceleración del crecimiento del PIB a que nos estamos refiriendo), y podemos recordar como los vaivenes en los mercados secundarios se van amplificando hasta culminar en el famoso “jueves negro” de 1929 que desata la gran depresión, de la que las economías occidentales no se recuperarían del todo hasta los años inmediatamente anteriores a la Segunda Guerra Mundial (en parte por el esfuerzo dirigido por el estado en el caso de las potencias europeas para rearmarse de cara a la inminente contienda).

Cabe preguntarse entonces, como venimos haciendo con cada una de las evoluciones paralelas que venimos analizando, sobre la naturaleza de la posible conexión causal entre las dos variables. En este caso, nos encontramos con un primer atisbo de respuesta que deberemos desechar, pero que nos ayudará a iluminar una conexión más profunda que explica el paralelismo entre ambas. Ese atisbo es apuntado por Hannah Arendt en su imprescindible *La condición humana*⁵⁰⁵, en la que desvela el carácter necesariamente alienante de la construcción artificial en que desarrollamos nuestra vida gracias a la tecnología. No alienante en un sentido Marxista, sino en el sentido de hacernos dar preeminencia a una categoría de dicha vida, el trabajo, a costa de rebajar la que debería ser la principal y predominante (la acción), por ser la que permite la más elevada expresión de las capacidades humanas. El trabajo (*work*) es teorizado por Arendt como el conjunto de aquellas actividades necesarias para mantener precisamente nuestro entorno artificial en contraste tanto con la “acción” antes mencionada, el ámbito de la libertad en que nos encontramos con nuestros semejantes para “realizar grandes hechos y decir grandes palabras”, como con la “labor”, que agrupa las tareas para mantener la continuidad biológica, incluyendo el alimento y la reproducción, que necesariamente se traduce en la producción de elementos materiales, tangibles, pero con una duración determinada que exige su reposición continua. La crítica Arendtiana a la sociedad industrial gira alrededor de su imposición en la mayoría de la población de cantidades crecientes de trabajo, un trabajo en que no es posible escapar del ámbito de la necesidad, y que por ello de ninguna manera puede ser entendido como fuente de dignidad o de originalidad (un “traer algo nuevo al mundo” que para la autora, curiosamente, además de en la acción se manifiesta en la reproducción, actividad que pertenece por antonomasia al ámbito de la labor), ni puede configurarse como un espacio de encuentro entre hombres libres e iguales cuyas expresiones paradigmáticas serían la Atenas clásica o el París de la comuna de

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

1871. Una métrica suficiente del grado en que las energías sociales se han movilizadas para aumentar la reproducción de ese entorno artificial mediante la acumulación de bienes materiales es precisamente el Producto Interior Bruto del que nos venimos ocupando, por lo que la ralentización en el crecimiento de éste indicador podría en primera instancia entenderse como una ralentización en la ocupación del tiempo disponible de los ciudadanos en ese “trabajo” necesariamente alienante, y por ello, gracias al aseguramiento de las necesidades básicas de la vida por el progreso tecnológico que permite mantener constante el tiempo dedicado a la labor (mantenimiento de las condiciones biológicas necesarias para seguir vivo mediante la comida, el descanso y el abrigo), un potencial de incremento del tiempo disponible para esa “acción” en que los humanos pueden mostrar toda su potencialidad y ser verdaderamente libres.

Desde esta perspectiva, parecería que el vínculo causal que estábamos buscando entre la desaceleración del crecimiento del PIB y la creciente hegemonía de una metafísica materialista en la razón dominante se encuentra en la liberación de la población de las necesidades del trabajo, y su dedicación a actividades más “elevadas”, en que pueden ejercer su libertad de forma más plena, lo que les ayuda a descubrir la falsedad secular de las explicaciones supernaturalistas de lo real, completando así el proyecto emancipatorio iniciado en la Ilustración. Sin embargo, como anunciábamos al inicio de esta sección, esa perspectiva nos parece equivocada, y nos obliga a buscar un nexo menos evidente, pero más sólido. Y nos parece equivocada porque, en contra de lo que parecería seguirse del análisis Arendtiano, la evolución de la sociedad global en las últimas décadas no señala en absoluto hacia una emancipación generalizada de la población, que puede dedicar cada vez menos cantidad de su tiempo al trabajo para deleitarse con las actividades intelectualmente más estimulantes que la autora agrupa como acción. Más bien al contrario, tanto en los países más avanzados económicamente como en los que se denominaban hasta hace poco “en vías de desarrollo” las estadísticas de la OIT⁵⁰⁶ apuntan claramente a un muy importante incremento agregado de las horas de trabajo, más pronunciado si se considera la incorporación masiva a la fuerza laboral desde mediados de siglo de segmentos tradicionalmente excluidos de la misma (mujeres⁵⁰⁷), incluso tras descontar el efecto en la población ocupada de la importante desaceleración económica que afectó a todo Occidente entre 2008 y 2014.

A pesar de las denuncias de la “desaparición del trabajo” debido a la globalización (realmente, la sustitución del trabajo estable, bien pagado y acompañado de ciertos derechos y beneficios sociales por trabajo precario y mucho peor pagado en países emergentes), la automatización y la robotización, el conjunto de la población dedica más horas a trabajar en 2014 que en ningún momento anterior de la historia, si bien las rentas de ese trabajo representan un porcentaje del total de la riqueza producida en los países de los más bajos medidos en la época moderna, frente al aumento equivalente del porcentaje obtenido por las rentas del capital. El hecho de que ese aumento global de las horas dedicadas al trabajo se traduzca a pesar de todo en un crecimiento cada vez menor del producto medible de ese trabajo (en términos de menor crecimiento del PIB) se explica por el fenómeno de las economías decrecientes de escala (menor productividad marginal de las horas de trabajo que se van añadiendo cada año, bien por implicar a sectores de la población peor formados, bien por ejercerse en sectores inherentemente menos susceptibles de mejorar su productividad por más capital –físico o humano- adicional que se les dedique), y cambia radicalmente el fenómeno a explicar: en vez

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

de explicar por qué el que la gente produzca cada vez menos bienes (o para ser más exactos, haga crecer progresivamente más despacio la cantidad de bienes que producen) lleva a que la razón dominante se vuelva cada vez más naturalista, lo que debemos realmente explicar es por qué el que la gente trabaje cada vez más (a pesar de que esas horas adicionales de trabajo les reporten cada vez menos beneficios en términos de acceso a una mayor renta, que puedan intercambiar por más bienes materiales) les lleva por un lado a formular, y por otro a aceptar un consenso cada vez más mayoritario a favor de la metafísica naturalista (consenso relativamente reciente en la historia humana, que como vimos empieza a formarse precisamente en paralelo con la Revolución Industrial que daría inicio al gran despegue en la producción masiva de bienes de consumo que caracteriza a nuestra civilización tecnológica global).

El núcleo de la explicación que estamos proponiendo es que sólo esa metafísica absuelve al hombre medio de su responsabilidad en la elección de una forma de vida aberrante, en la que cada vez “decidimos” dedicar más tiempo a trabajar para el mercado (incluyendo mujeres, ancianos que deberán jubilarse cada vez más tarde, e incluso los niños, a los que en lugar de educar en el desarrollo de capacidades que les permitan la formación óptima de su individualidad, deformamos desde cada vez más jóvenes en un “aprendizaje” lo más embrutecedor y repetitivo posible para prepararles para soportar un mundo adulto en que deberán dedicar la mayor parte de su tiempo de vigilia a actividades igualmente embrutecedoras y repetitivas), lo que por definición nos quita capacidad de decisión sobre la forma que pueda tomar el fruto de ese trabajo, a cambio de cada vez menos bienes, que además valoramos cada vez menos (porque si bien es verdad que trabajar se ha trabajado siempre, y por parte de todos los miembros de la unidad familiar, es el carácter de hacerlo a cambio de un salario o su equivalente que a su vez deberemos gastar, por imposición de la sociedad, en bienes igualmente producidos de forma impersonal lo que despoja a ese trabajo de su potencial liberador o autorealizador y le impone el carácter, en terminología marxista, de “alienante”).

No es de extrañar que ante semejante perspectiva queramos dotar de plausibilidad únicamente a aquellas visiones de la realidad en las que se oculte (o se niegue abiertamente) nuestra responsabilidad en semejante estado de cosas, y que busquemos alivio en una comprensión de la totalidad de lo real que no deje espacio para la imaginación de alternativas. Es precisamente el éxito de las sociedades protocapitalistas europeas desde el S XVIII en articular una cosmovisión coherente que justificase esa falta de libertad (identificando la posibilidad de considerarse libre con la creencia en entidades supernaturales incompatibles con lo que el progreso científico nos revelaba sobre el mundo, herencia de épocas anteriores menos ilustradas, menos informadas de cómo las cosas “realmente son”) y permitiese a las conciencias de sus ciudadanos dedicarse sin agobios ni zozobras a producir con una eficacia sin precedentes. Como venimos manteniendo, el éxito de esa cosmovisión se explica únicamente por las circunstancias históricas de su nacimiento, en un continente en que la multiplicidad de unidades políticas en competencia feroz permitía sobrevivir sólo a las que resultasen ser más eficaces a la hora de movilizar y dotar de los bienes necesarios a sus soldados (no sólo bienes tecnológicos, que iban adquiriendo una influencia cada vez mayor en el resultado de las batallas, sino también bienes de primera necesidad como vestidos y alimentos para ejércitos que representaban una proporción creciente de la población y que no podían dedicarse a la

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

producción). Mantenemos desde el principio de esta obra que sólo esas circunstancias históricas (herencia a su vez de las guerras de religión del siglo anterior) permiten comprender la entronización de un tipo de razón colectiva que acabaría conformando las sociedades más productivas de las que tenemos noticia haciendo participar a toda su población de la ilusión colectiva de que cada uno de ellos, siendo individualmente responsable de su propia situación, acaba no siendo estrictamente responsable en absoluto de la creciente infelicidad que ésta le produce.

Esta explicación de la verdadera naturaleza del vínculo entre metafísica y crecimiento nos permite entender mejor la paradoja que subyace en el fondo del análisis de Arendt: efectivamente, como ella denunció, el trabajo constituye una porción creciente de la vida de la población de Occidente y esa dedicación creciente al trabajo se está cobrando el peaje de dejar cada vez menos espacio a la creatividad y a la posibilidad de expresión de nuestra unicidad como individuos únicos, irrepetibles y libres. Sin embargo esa alienación no se produce, como la autora alertaba, a través de la imposición de una estructura gubernamental crecientemente totalitaria y crecientemente excluyente de las diferencias respecto de las normas grupales⁵⁰⁸, sino que es asumida y perseguida (nos atreveríamos a decir que de forma entusiasta) por la propia población, que parece preferir el trabajo alienante (al menos en el sentido técnico de “preferencia revelada” que utilizan los economistas y que les ahorra tener que preguntarse por las verdaderas motivaciones de los sujetos de sus estudios) a esa libertad que, en términos de una popular obra del siglo pasado, “da miedo”. Es decir, ofrecida la libertad de poder asignar su tiempo entre las categorías Arendtianas el público occidental ha elegido mayoritariamente el trabajo sobre la acción (tras jugar con la posibilidad de dedicarse más a la labor en los años 60, descubrieron lo que los hedonistas bajo la guía de Epicuro ya habían aprendido dos mil años antes: que la mejor forma de disfrutar de los placeres de la carne es absteniéndose de la mayoría de ellos la mayor parte del tiempo).

Sin embargo esa preferencia por el trabajo, por la actividad monótona y eventualmente repetitiva que ha terminado por permear incluso el espacio de la labor (las dos actividades paradigmáticas requeridas para la reproducción y el mantenimiento de la vida biológica: el sexo y la comida, que se han vuelto intercambiables como plantea en un revelador artículo Mary Eberstadt⁵⁰⁹, se practican de forma creciente como una obligación, y son vendidas por los libros de autoayuda como una “necesidad” para la autorrealización tan importante como... el trabajo con el que uno se “gana la vida”) deja en la conciencia colectiva un poso de culpabilidad, de estar prefiriendo una vida “menor” frente a una más elevada o preferible de modo absoluto (a pesar de las proclamas utilitaristas sobre la intercambiabilidad de la poesía por el parchís y de la negación postmoderna de un estándar absoluto de valor que permita establecer ese tipo de clasificaciones). Y esa conciencia culpable es la que mantenemos que constituye la verdadera explicación del nexo entre crecimiento y metafísica: el ardor materialista por proveerse de una mayor cantidad de bienes lleva apaciguándose desde hace al menos medio siglo (si bien ha ido apagándose desde su apogeo en el S XVIII), lo que explica la disminución en el ritmo de crecimiento del PIB, al mismo tiempo que vamos encontrando argumentos más exitosos (puesto que cada uno va construyéndose sobre los cimientos de los argumentos anteriores, nunca del todo refutados) para convencernos de que las cosas no podrían ser de otro modo, de que realmente no hay otro modelo de sociedad viable y de que el supuesto ejercicio de una mayor libertad y autonomía por los individuos es una ilusión. En su

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

última iteración, porque somos a) animales cuyo comportamiento se explica al 100% como un vestigio de las conductas que permitieron a nuestros ancestros tener más éxito reproduciéndose en la sabana africana hace entre 100.000 y 30.000 años y b) entes materiales cuyas acciones son producto ineluctable de las reacciones químicas que se producen en los aproximadamente tres kilos de carne blanda contenidos dentro de nuestros cráneos. Es nuestra opinión, por ello, que la explicación última del predominio de la metafísica naturalista (que presupone tanto el materialismo original en lo ontológico como el reduccionismo derivado de la adopción del método científico como único criterio de validez epistémica) es su necesidad para afianzar la creencia dominante (y necesaria por las razones que acabamos de exponer) en el determinismo estricto que justifica (o al menos nos exonera) de nuestra preferencia por el trabajo, o por dedicarnos a la preservación del medio artificial que hemos construido a nuestro alrededor con exclusión de cualquier otra alternativa (la principal entre las alternativas que la razón dominante ha sido seleccionada para ignorar o ser incapaz siquiera de imaginar es la de ser realmente libres, claro).

Como ejemplo final del férreo dominio que esta necesidad ejerce sobre la razón dominante podemos recordar que para los medios de comunicación de masas la falta de trabajo ha dejado de ser una condición de posibilidad de una existencia más creativa, más elevada, más plena (como había venido siendo durante todas las eras anteriores, recordemos la determinación de Hume de ser lo más frugal posible para no tener que depender de unos ingresos a cambio de su trabajo y poderse así dedicar a su pasión por la filosofía), y es más bien presentada como una maldición, una lacra que le vuelve a uno un miembro menos digno del cuerpo social⁵¹⁰, que debería dedicar todas sus energías a la búsqueda de trabajo, por más que ese trabajo, de forma agregada, sea enteramente innecesario y no sirva más que para acelerar el consumo de recursos no renovables del planeta.

Admitida pues la relación de precedencia entre la variables socioeconómico (la disminución de la tasa de crecimiento en un mundo crecientemente ocupado) y la filosófica (el aumento del predominio de la metafísica naturalista en la capacidad colectiva de pensar sobre la realidad última de lo que hay) podemos preguntarnos sobre la previsible evolución de ambas, empezando por la que consideramos más viable deducir a partir de la situación actual de la sociedad. Porque si bien hay dos posturas en apariencia divergentes sobre el futuro crecimiento del PIB en las sociedades occidentales (y en las más avanzadas en el proceso ya universal de occidentalización), las dos coinciden en el posible impacto en lo que consideraremos en el futuro más plausible metafísicamente. La primera postura, que podemos denominar pesimista (ejemplificada en libros populares como *The end of growth* de Richard Heinberg , *When Money Runs Out* de Stephen D. King, *Prosperity without Growth* de Tim Jackson y el artículo considerado iniciador de la corriente, "Is U.S. Economic Growth Over?" de Robert Gordon⁵¹¹) sostiene que las tasas de crecimiento que el sistema capitalista viene produciendo desde el inicio de la revolución industrial constituyen una anomalía histórica, y resultan altamente dependientes de la disponibilidad de una serie de recursos (sean materias primas baratas, sean números crecientes de jóvenes educados y creativos, todos los análisis mencionados coinciden en diagnosticar el futuro estancamiento como originado en la ausencia de algún factor milagroso del que hasta ahora había una abundancia sin precedentes históricos) agotados o próximos a agotarse, y no renovables, por lo que debemos habituarnos a tasas de crecimiento mucho más bajas de las experimentadas en los últimos siglos (en

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

particular, a las experimentadas en las décadas inmediatamente posteriores a la segunda guerra mundial). Frente a esta postura encontramos la que podemos llamar optimista (en este caso los libros que recogen esta idea de forma paradigmática son *The second machine age* de Erik Brynjolfsson y Andrew McAfee, y *Zero to One: Notes on startups or How to Build the Future* de Peter Thiel; ambos se inspiran en ideas adelantadas por el visionario Ray Kurzweil, en *The age of the Spiritual Machines*), que básicamente mantiene que la velocidad del progreso tecnológico seguirá aumentando, y la tecnología irá resolviendo las escaseces que los pesimistas piensan que actuarán como freno, pudiendo así volver a tasas de crecimiento como las que conocieron nuestros padres y abuelos.

El cuál de las dos posiciones termine por tener razón y sea finalmente reivindicada por la evolución histórica es relativamente irrelevante para nuestro análisis, porque las dos coinciden en el punto fundamental que hemos identificado por su importancia para determinar la plausibilidad de la visión metafísica de que se acompaña: tanto si retornamos a niveles de crecimiento económico como los de las décadas centrales del siglo pasado (o mejor aún, los de hace dos siglos) como si permanecemos en una crisis de estancamiento de duración indefinida, y tanto si el avance tecnológico se acelera como si desaparece por completo, el nivel de la tecnología actual hace casi imposible mantener unos niveles de empleo (y por ello de trabajo agregado) similares a los actuales⁵¹². Por ello, nuestra confiada predicción es que una metafísica más abierta (abierta a la facticidad de la existencia de formas de realidad no necesariamente materiales, y no necesariamente accesibles a través del método científico, entendido este como el conjunto de prácticas metodológicas de las ciencias “duras”) irá recuperando protagonismo y relevancia en el discurso filosófico (y a través de él, en la imaginación popular).

Sobre las formas concretas que pueda tomar esta metafísica más abierta poco podemos decir, pues la crítica al naturalismo imperante hasta ahora había venido principalmente desde el campo de la teología, que sigue intentando mantener una cabeza de puente en la filosofía tradicional a través de cátedras adscritas a universidades abiertamente confesionales (Plantinga, Van Inwagen⁵¹³), y por eso sólo podía plantear como metafísica alternativa lo que no dejaba de ser una vuelta a modos de pensamiento que la conciencia moderna ha dejado atrás y por ello serían muy difíciles de recuperar (al estar ligados a formas de pensar y de estar en el mundo cuyas propias inconsistencias, reveladas desde la Ilustración, no han podido terminarse de resolver). Sólo muy recientemente un filósofo de impecable pedigrí secular (el ya mencionado Thomas Nagel) se ha atrevido a exponer su visión de las limitaciones inherentes al cientifismo dominante, en una obra que él mismo califica de tentativa, y más enfocada en presentar los problemas e inconsistencias de la visión naturalista que en articular de forma coherente la forma que tomaría una visión alternativa.

(DE4-DR4) Podemos pasar a ocuparnos del cuarto emparejamiento identificado en nuestro análisis: la relación entre la distribución de la renta (que oscila entre un reparto más equitativo y uno más desigual) y la fuente característica de la normatividad (que ha variado entre los polos alternativos de la deontología y el consecuencialismo hedonista, cuya versión más extendida –hedonismo imparcial o no egoísta- hemos venido estudiando bajo su denominación habitual de utilitarismo). Revisando su evolución histórica entre finales del S XVII y el momento presente observamos también interesantes paralelismos. Desde el inicio de

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

la Revolución Industrial se viene produciendo en los países occidentales (las series para el resto del mundo, aún no plenamente incorporados a la economía de mercado, son mucho menos fiables aunque hay razones para pensar que se producía una evolución similar) un incremento claro de la desigualdad, que alcanza un primer valor máximo en el espacio entre la Primera y la Segunda Guerras mundiales (es interesante observar que ese máximo en la desigualdad de la distribución, tanto de la renta como –de forma aún más pronunciada, de la riqueza material– se produce antes de la crisis interna más marcada del sistema capitalista de la que tenemos registro, la “Gran Depresión” de 1929), para reducirse de forma considerable por el efecto de la contracción económica y la Segunda Guerra Mundial, y seguir reduciéndose en las décadas siguientes por el efecto de políticas redistributivas y la prevalencia en casi la mitad del mundo de regímenes de orientación socialista o comunista, nominalmente (no tanto en la práctica) contrarios por definición a permitir grandes desigualdades en su seno. Desde la crisis global del crecimiento ocasionada por el “shock del petróleo” en la década de los 70 esa tendencia hacia la eculización se ha revertido de forma brusca, y las sociedades (ahora sí, globales) han vuelto a alcanzar niveles de desigualdad similares a los de los años 20 del siglo pasado⁵¹⁴.

En lo que respecta a las fuentes de la normatividad a las que se reconoce un mayor peso en el discurso intelectual predominante, la situación ha experimentado un vaivén aproximadamente sincronizado: desde el establecimiento de la fórmula básica del utilitarismo por Hume (a partir de las ideas desarrolladas por Hobbes y Locke, y en paralelo con Shaftesbury, Smith y Hutcheson) el S XVIII empieza en términos marcadamente utilitaristas (la justificación racional de la forma de actuar, por oposición a la escolástica dominante en la que se consideraba ya una edad pretérita de la humanidad, era aquella que nos proporcionase una mayor sobreabundancia de placer sobre el dolor necesario para obtenerlo). Sin embargo, y a pesar de las contradicciones inherentes a toda ética consecuencialista (al fin y al cabo, que la justificación última sobre cómo debemos actuar se reduzca a la maximización del placer, o el bienestar, o la utilidad exige para no terminar en una definición circular que exista un estándar indiscutible y que admita de cuantificación de dicha dimensión, y la experiencia demuestra que todo intento de aplicación práctica de dicho principio de maximización tiene éxito en proporción a su capacidad de ocultar la ausencia de dicho estándar, por lo que los más lúcidos proponentes de la misma han acabado cayendo de forma más o menos consciente en el relativismo moral y finalmente en el escepticismo) la corriente que identificamos en la Parte I (que desde Bentham pasa por Stuart Mill y culmina con la insuperable síntesis de Sidgwick) ha mantenido viva la llama del consecuencialismo, y a pesar del impacto de alguna obra señera en sentido contrario (especialmente desde la publicación del *Grundlegung* de Kant en 1785 la historia de la ética se puede entender como una larga discusión nunca del todo resuelta entre el pensamiento deontológico y el consecuencialista), y aunque por cada tratado favorable al utilitarismo nos podamos encontrar cinco que nominalmente intentan refutarlo es precisamente ese intento de refutación el que nos da la mejor medida de su persistencia y de su relevancia en el discurso predominante.

Sin embargo, dentro de esa predominancia global del utilitarismo en sentido amplio, más marcada en el ámbito anglosajón que en la filosofía continental, y que no podemos dejar de notar que había requerido de al menos dos siglos de sensibilización hacia una mayor individualismo (y que por tanto requería a cualquier teoría para ser aceptable como explicación de la conducta el apoyarse casi exclusivamente en el estado mental de cada

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

individuo aislado, entendido con independencia de su historia, su educación, su cultura o las circunstancias particulares que hubiesen definido tanto su biografía como la del grupo en que hubiese sido criado), es posible distinguir diferentes grados y preocupaciones dominantes. Así, si en los años posteriores a Hume tanto la epistemología (empirismo) como el problema social dominante (otorgamiento de representación en la elección de los órganos deliberativos del estado e incorporación de masas de trabajadores poco cualificados y carentes de bienes materiales provenientes del campo a un sistema de producción predominantemente fabril) permanecen conspicuamente ausentes de la discusión de los principales filósofos de los que nos hemos ocupado (más allá de las simpatías crecientemente socialistas utópicas de Stuart Mill, que curiosamente es también el que más arduamente trabaja en aislar y delimitar la metodología de las ciencias de la época en su soberbia *System of Logic Ratiocinative and Inductive*⁵¹⁵, del que hemos tenido ocasión de hacer abundante uso en apartados anteriores), pues todavía se considera necesario defender el enfoque metodológico contra las corrientes continentales (lógicamente, primera entre ellas toda la filosofía moral kantiana, sobre la que ya tuvimos ocasión de ver cómo Stuart Mill despacha con la sucinta consideración de que falla de “forma casi grotesca” en mostrar que habría alguna contradicción (lógica o física) en que todos los seres racionales adoptasen “las reglas de conducta más escandalosamente inmorales”, según sus propias palabras en *Utilitarianism*⁵¹⁶), más preocupadas por la fundamentación de la conducta apoyándose en la pertenencia al grupo o, a partir de Hegel, en el desentrañar el desarrollo histórico de cada justificación (de forma no disimilar a la que venimos realizando en el presente tratado) muchas veces sin llegar a comprometerse con las consecuencias de dicho desarrollo en lo referente a su validez última.

Tras Stuart Mill, el último “filósofo” con cierta influencia en la forma de pensar del común de la gente “razonablemente educada”, como preceptor de ética, analista de su influencia en la economía (todavía en buena medida la podríamos llamar filosofía política) y autor junto a Moore de la “nueva” lógica, es Bertrand Russell, que a través de sus enseñanzas a la sociedad de “los apóstoles” influiría en el grupo de Bloomsbury que como creadores de opinión contribuirían de forma notable a conformar la razón desiderativa y destacan por estar ya completamente imbuidos de las ideas de Freud. Este grupo popularizaría dichas ideas tanto en el pensamiento práctico de entreguerras como en la comprensión canónica de las manifestaciones artísticas (especialmente pintura y literatura). La influencia de Russell resultaría también decisiva en la configuración del panorama moral de Wittgenstein, y a través de ella en el “giro lingüístico” al que se refería Rorty⁵¹⁷, que en su caso supone ahondar más en el subjetivismo, y por ello dedicarse más al tipo de problemas (o de planteamientos) que sólo el consecuencialismo es capaz de resolver.

Atendiendo a la disciplina que captura de forma principal la atención del público influyente, podríamos decir que al igual que la Ilustración hizo que la gente dejase de escuchar a los teólogos y empezase a prestar atención a la nueva categoría de los *philosophes*, el cambio del S XVIII al XIX hace que se deje de escuchar a éstos para escuchar a los sociólogos (Comte, Sombart, Durkheim, y desde el principio Marx) y el cambio del S XIX al XX hace que a su vez se deje de escuchar a los portavoces de la sociología (que no deja de centrar su atención en primer lugar en el grupo) para escuchar ahora a los psicólogos (el gran profeta entre estos es Freud, claro, pero también Jung, y en menor medida James) y desplazar el centro de atención

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

del debate a lo que ocurre en la cabeza de los individuos desde su preocupación previa por la dinámica de los grupos.

Sin embargo después de la Segunda Guerra Mundial observamos tanto en el mundo anglosajón como en el alemán un renacimiento de la deontología, vía una relectura más simpática de Kant (adelantada por Ernst Cassirer en el continente, en Inglaterra la ejemplifican Philppa Foot, Christine Korsgaard, y de forma más reciente Derek Parfit) y un esfuerzo por retomar unos fundamentos de la ética que vayan más allá del interés del individuo, del que el contractualismo será el ejemplo más exitoso, sea en la formulación original de Rawls, sea en la más avanzada de Thomas Scanlon. En Alemania, la segunda escuela de Frankfurt, en la figura de Jürgen Habermas da un giro distintivamente realista (en sus términos, cognitivista – recordemos que la equiparación de cognitivismo con la formulación del imperativo categórico se la debemos a Habermas-) a la metaética en su “teoría de la acción comunicativa”. ¿Es una coincidencia que los grandes tratados que reavivan el pensamiento ético alternativo al utilitarismo se empiezen a publicar en la década de los 70 (en la que se alcanza la máxima igualdad en Occidente) o en la década inmediatamente posterior, cuando la creciente desigualdad y sobre todo su justificación ideológica no han tenido tiempo aún de permear en la opinión pública? *A theory of justice* de Rawls en 1971, la *Theorie der Kommunikativen Handelns* de Habermas en 1981. Ese impulso ha seguido hasta nuestros días con obras como *The Sources of Normativity* y *Creating the Kingdom of Ends* de Korsgaard, publicadas ambas en 1996, y *What we owe to each other* de Thomas Scanlon en 1998

Pero el redescubrimiento de Kant, y la reivindicación de un origen para el comportamiento moral ajeno a la utilidad que reporte al individuo por parte de los filósofos anglosajones a partir de la década de los 80 paradigmática de la cual serían la evolución de Alasdair MacIntyre, que pasó de deplorar una tradición kantiana mal entendida en su *After Virtue* a redescubrir el Tomismo anterior –y a repudiar su propio repudio de la deontología- en el posterior *Which Justice, Whose Rationality*⁵¹⁸ o del mencionado Derek Parfit, que de contarse entre los utilitaristas *avant la lettre* en la obra que le granjeó el reconocimiento de la crítica (*Reasons and Persons*) ha pasado recientemente a aceptar como más convincente una mezcla de Kant y Sidgwick en su ya mencionada *On what matters*⁵¹⁹ son antes la demostración de la pérdida de influencia de la filosofía que una posible evidencia de la recuperación del vigor del pensamiento deontológico en la esfera pública. Es verdad que en las facultades de filosofía, como tuvimos ocasión de mencionar en la Parte I, es difícil encontrar utilitaristas, pero ello no debe hacernos creer que esta corriente tenga menos influencia en la razón dominante. Simplemente, la considerable mayoría de personas intelectualmente inclinadas a considerar la persecución del propio bienestar, por difícil de medir o de comparar entre diferentes individuos que éste sea, como la explicación última de su comportamiento no se dejan guiar por los enunciados de dichas facultades, gravitando naturalmente hacia el foco de la disciplina que proporciona de forma natural justificación (nos atreveríamos a denominarla, con toda la carga semántica que ello conlleva, ideológica) para esa creencia: la economía. Por ello más sintomático que las obras de Korsgaard, Scanlon, MacIntyre o Parfit es la concesión en 1992 del premio Nobel de economía (posiblemente la propia existencia de dicha categoría, que como ya comentamos en un capítulo anterior el fundador no estableció en vida pero que el comité encargado de administrar su legado consideró imprescindible añadir, ya nos diga suficiente sobre la capacidad de influencia en el pensamiento de nuestra

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

época de las diferentes disciplinas) a Gary S. Becker, por su contribución a “haber extendido el dominio del análisis microeconómico a un amplio rango de comportamientos e interacciones humanas, incluyendo comportamientos fuera del mercado” en lo que consideramos una de las declaraciones de bancarrota intelectual más sonadas de todos los tiempos (lo mejor que podemos decir del análisis utilizando criterios de mercado que Becker aplica a aspectos como el matrimonio, el número de hijos de la unidad familiar o la inversión en educación, es que no ha envejecido bien, “desprobando” el paso del tiempo cada una de sus predicciones y poniendo en cuestión el carácter científico de las mismas). Sin embargo esperamos haber dejado claro que la preeminencia en la razón dominante poco tiene que ver con la coherencia lógica o la capacidad explicativa de las tesis propuestas, y el objeto de la mención a una de las obras menos satisfactorias (o más tramposas) de toda la historia del pensamiento occidental⁵²⁰ es reforzar el argumento sobre el creciente entendimiento de la búsqueda del propio beneficio material (de la propia “utilidad”) como casi exclusiva explicación última de la conducta.

Así, establecido de forma suficiente para nuestros propósitos la estrecha correlación en la evolución de las dos variables analizadas, cabe preguntarse por la naturaleza del vínculo entre ambas. Y en este caso dicho vínculo nos resulta mucho más transparente que el resto de los que hemos estado analizando, pues desde nuestros primeros esbozos de la posición utilitarista la hemos presentado como la filosofía moral elegida de forma espontánea por las clases acomodadas, invocada para justificar niveles crecientes de desigualdad mediante la ficción de lo que en términos económicos se denomina “óptimo de Pareto”, que entenderemos mejor ilustrándolo con un caso práctico: si como directivo de una compañía del suficiente tamaño determino los salarios de forma que mi bonificación me permita adquirir un Ferrari adicional a los cinco que ya poseo y dejo el salario del resto de trabajadores igual (o en todo caso determino para el resto de la plantilla una subida igual a la inflación, para que no pierdan poder adquisitivo) he generado globalmente una situación de mayor felicidad (en la que alguien, casualmente yo mismo, está mejor, y nadie ha empeorado), y por lo tanto puedo decir que he obrado moralmente⁵²¹... Se puede argumentar que en esta supuesta aplicación de la ética consecuencialista hemos olvidado de un aspecto importante de la filosofía utilitarista, al no aplicar el principio de que la felicidad de todos los afectados por cada acción debe contar por igual⁵²² a la hora de decidir sobre la bondad de la misma, ya que en este caso la elección del hipotético directivo sólo se explica asumiendo que ha dado un mayor peso al incremento de su propia utilidad frente a la del resto de empleados. Semejante argumentación, siendo válida, no afecta al argumento principal de nuestra crítica: reconocemos que el reflejo de consecuencialismo que se aprecia en la razón dominante es una simplificación del mismo (si se quiere, una “bastardización”), de la misma manera que el pensamiento de Bentham es una simplificación del de Mill (despojándolo de su metafísica humanística y de su epistemología racionalista), y que el de Mill es a su vez una simplificación del de Hume (del que ignora su fina caracterización psicológica de la motivación humana).

Parece en todo caso innegable que a la hora de justificar las considerables diferencias en el reparto de los beneficios sociales de cualquier época es más conveniente apelar a una fracción del discurso consecuencialista (como de hecho encontramos en el famoso “principio de la diferencia” de Rawls, aunque el contexto en que es más fácil encontrar ese tipo de argumentos sea en las páginas de opinión del *Wall Street Journal*) que intentar apoderarse de la tradición opuesta, cuyo énfasis en tratar a las personas como fines en sí mismas antes que como

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

medios, y sobre todo en tratarlas como a nosotros mismos nos gustaría ser tratados la hace mucho menos apta para dicha justificación. No es de extrañar por ello que entre las élites, de las que la élite académica no deja de ser una parte, encuentre mayor recepción y un eco más claro el primer tipo de pensamiento que el segundo, en tiempos en que la vida de esas élites se aparta más y más de la del común de los mortales.

(DE5-DR5) Finalmente debemos volver nuestra atención a la forma en que se han desenvuelto en la historia reciente las dos últimas variables que identificamos como necesarias para terminar de caracterizar tanto la realidad socioeconómica como el pensamiento dominante. La primera de ellas medía la forma más extendida de contraprestación en las transacciones, pudiendo oscilar entre los extremos de cerrarlas todas con cargo a un desembolso futuro (establecimiento de un crédito, del latín *credere*, ya que requiere que el vendedor tenga fe en que el comprador le devolverá el importe acordado llegado el momento) o por el contrario realizarse en el mismo momento del intercambio (situación que caracterizamos como de uso de efectivo por ser el caso más sencillo de estudiar y al que pueden reconducirse para nuestros propósitos los casos más complejos de trueque de bienes, intercambio de servicios o cancelación mutua). En el momento histórico en que comenzamos nuestro análisis, alrededor del año 1750, la economía en los países más avanzados de Europa se encuentra considerablemente más cerca del extremo del crédito que del efectivo: son los años del despegue de la Revolución Industrial en Inglaterra, y de sus primeros pasos en Alemania, Francia, Bélgica y Holanda. Como explicamos en la introducción, la gran industria está desplazando a la agricultura y la ganadería tradicionales como fuente de los retornos más atractivos para el incipiente capital, pero los capitalistas originales que demandan grandes cantidades para el establecimiento de esas industrias pertenecen a un grupo cerrado y estable (es sintomática la sobrerrepresentación de los cuáqueros entre ellos en el caso de Inglaterra, como ya resaltó en su día Marx⁵²³) que dispone del suficiente capital social (confianza mutua y uso fiable de la reputación como indicador de la fiabilidad de cada agente) para no tener que exigirse contraprestaciones de forma inmediata, y poder recurrir de forma sistemática a la compensación de deudas. Si no hemos representado la situación de esta época como de puro crédito es porque una parte importante de los actores económicos (el emergente proletariado formado por la población desplazada desde el campo a las nuevas factorías) no dispone en absoluto del mismo capital social y debe recurrir al efectivo estricto si quiere evitar ser víctima de prestamistas y usureros (recordemos que la legislación todavía contempla el castigo con penas de prisión por impago de deudas, más duro cuanto más baja la extracción social del deudor) y porque la banca de la época todavía no ha adquirido el protagonismo que le espera en el futuro como intermediario y principal fuente de financiación: buena parte de la ansiedad que percibimos en el espíritu de esos primeros capitalistas para extraer el máximo de plusvalía de sus trabajadores, hasta el punto de exigirles unas condiciones de trabajo que hoy reconocemos como claramente inhumanas, se deriva de la necesidad de disponer del suficiente flujo de efectivo para no tener que depender apenas del crédito de los banqueros, considerados como una clase aparte, con intereses bien diferenciados (es también relevante para nuestro análisis el reconocer que esos mismos banqueros, que tardarían casi un siglo en tener una presencia suficientemente significativa en la financiación de las grandes empresas tanto en las islas como en el continente, serían de forma indirecta los causantes de los primeros “crashes” por su política de bajos tipos de interés y subsiguiente

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

sobreendeudamiento, aunque fueran achacados erróneamente entonces a la codiciosa sobreproducción de los industriales⁵²⁴) y en los que no se confía lo suficiente para sentirse cómodos estableciendo compromisos a largo plazo con ellos.

En el cambio del S XIX al XX (el siguiente momento histórico del que nos ocupamos) la situación ha cambiado radicalmente, hasta el punto de encontrarnos con la situación inversa: las masas ya plenamente proletarizadas que componen el grueso de la población de las crecientes ciudades europeas y americanas (al igual que los campesinos y ganaderos igualmente pauperizados que componen, con escasas excepciones concentradas geográficamente en unos pocos núcleos de prosperidad, la mayoría de la población rural) siguen sin haber podido construir el suficiente capital social para tener acceso de forma fácil y estable al crédito, por lo que deben seguir recurriendo principalmente al efectivo, pero la acumulación de crisis bancarias (8 en el Reino Unido y 11 en los Estados Unidos entre 1800 y 1945⁵²⁵) ha erosionado la confianza entre la élite industrial y financiera, que exige también contraprestaciones inmediatas para cerrar cualquier intercambio. Por supuesto esa exigencia no evita la periódica aparición de burbujas especulativas, en última instancia financiadas a crédito (lo que multiplica tanto el tamaño que pueden alcanzar como la devastación que causan al explotar), de las que la mayor se produce al poco de iniciarse el siglo (el famoso *jueves negro* en la bolsa de Nueva York, que ya había adelantado a Londres como la de mayor capitalización del mundo, se produce el 24 de octubre de 1929). El efecto de esta última es tan devastador que harán falta una nueva guerra mundial, y la desaparición de casi todo el capital acumulado en los siglos anteriores (el “suicidio de la clase rentista” reflejado por Picketty) para que la confianza de los actores económicos (medida en términos de propensión marginal al consumo) vuelva a recuperarse a niveles similares a los de 1750. Como sabemos por la historia reciente de la sociedad occidental, el impulso para consumir, que ha crecido mucho más rápido que la capacidad de crear nueva riqueza (gracias al desarrollo de comunicaciones ubicuas controladas por las grandes empresas, capaces por ello de bombardear como nunca antes a los desprevenidos consumidores con mensajes empujándoles a acelerar de forma incesante la adquisición y uso de bienes y servicios perfectamente prescindibles), ha exigido de nuevo el recurso al crédito, facilitado por una confianza que sólo recientemente (a raíz de la crisis más severa desde la de 1929) se ha visto no estaba suficientemente justificada en la capacidad de los bancos centrales (especialmente el de la mayor economía del planeta, la Reserva Federal Norteamericana) para evitar la sucesión de ciclos económicos (y con ellos la imposibilidad por causas ajenas de algunos deudores de devolver las cantidades adeudadas). Históricamente nuestro análisis se ve confirmado por el seguimiento de la magnitud agregada de la deuda de los estados, que podemos ver de forma especialmente clara tanto en la nación hegemónica del penúltimo ciclo capitalista (Reino Unido) como en su sucesora y detentadora todavía hoy de esa hegemonía (Estados Unidos): la series históricass disponibles muestran cómo su deuda pasa de un máximo histórico alrededor de 1750-1800 (para pagar las guerras napoleónicas en el primer caso, y para establecer el recién independizado país en el segundo) a un mínimo en 1900 cuando en el caso de EEUU no hay prácticamente deuda (tras absorber el pico derivado de su guerra civil en 1870) y en el caso de UK se encuentra en niveles históricamente bajos (menos del 30% del PIB, mientras que en 1812 había superado el 250%). Tas las dos guerras mundiales y la crisis conjunta demográfica y bancaria de finales de la

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

primera década del siglo XXI ambas se encuentran hoy de nuevo en niveles históricamente elevados.

En paralelo debemos comparar esta evolución con la que experimenta la epistemología dominante en lo referente a la posibilidad de conocer las causas últimas de los eventos a nuestro alrededor: en el momento en que comienza a configurarse la razón económica (alrededor de 1750) la conciencia occidental está todavía absorbiendo las implicaciones de la revolución Newtoniana en la forma de comprender la naturaleza. A pesar de que hoy sabemos que el dominio en que resultan aplicables las ecuaciones deducidas por Newton constituye una fracción mínima de la totalidad del universo (realmente aplican a la descripción del movimiento de cuerpos macroscópicos a velocidades muy reducidas, al menos en comparación con la velocidad absoluta de la luz, e incluso para esos casos admiten de soluciones analíticas en una fracción aún menor, sólo para pocos cuerpos –estrictamente menos de tres- de forma suficientemente regular como para determinar con precisión su centro de masas) constituyen un avance inconmensurable respecto a la capacidad de predecir el devenir de ningún tipo de evento en absoluto a que se veían reducidos los pensadores de épocas anteriores (más allá de la predicción de fenómenos astronómicos basados en la repetición cíclica –pero últimamente inexplicable en términos reconocibles por el pensamiento moderno- de los recorridos de los astros). Por ello, esa absorción irá tiñendo del carácter marcadamente determinista que hemos ido apuntando en las viñetas con que resumíamos el ambiente intelectual de cada época en que nos hemos ido deteniendo: es sólo natural que en 1814 el gran matemático Laplace, en su *Traité Philosophique sur la probabilité* formulase su archiconocida metáfora sobre un supuesto intelecto que, de conocer en un momento dado la posición y las fuerzas actuando sobre cada partícula del universo, podría calcular todo su devenir futuro, desde la trayectoria de los grandes cuerpos que cruzan el éter hasta las interacciones infinitesimales de cada partícula diminuta. En sus palabras:

Podemos considerar el estado actual del universo como el efecto de su pasado y la causa de su futuro [...] Para un intelecto semejante, nada sería incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos⁵²⁶

No es de extrañar que este pasaje se haya convertido en la expresión canónica de una forma de entender la realidad que como vimos está incorporada de forma inextricable en la razón dominante todavía hoy. Ya tuvimos ocasión de mencionar que este determinismo para el que el universo es una sucesión de causas y efectos que terminan por hacer de cada elemento de su devenir, por infinitésimo que sea, algo enteramente necesario, pues el concepto mismo de contingencia pierde todo sentido, unido a la consideración del hombre como una extensión de materia, elimina todo espacio para la posibilidad de una “agencia”, de una fuente del comportamiento que no sea la concatenación de movimientos mecánicos cada uno de ellos inevitablemente derivado de las condiciones anteriores, desde el principio de los tiempos, de la misma manera que las trayectorias de las bolas de billar en una mesa de este juego siguen un camino unívocamente determinado por la dirección y el impulso de la bola que inicia el movimiento (que a su vez vienen enteramente determinados por el del taco que la golpea, y así *ad infinitum*). De la visión Laplaciana se sigue necesariamente el “hombre-máquina” de La Mettrie, y tras enfriarse las expectativas de poder desentrañar los secretos de la conducta mediante las herramientas (que hoy nos parecen crudas y casi ridículamente inadecuadas para

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

la tarea, pero que en la época parecían “casi suficientes”) proporcionadas por la dinámica Newtoniana y la hidráulica de Torricelli, la plausibilidad de la explicación Freudiana del comportamiento (que sobre todo en sus inicios él mismo denominaría también “hidráulica”, producto de la “presión” de determinadas pulsiones sobre el subconsciente, si bien el viés siempre estuvo al tanto del sentido metafórico que daba al término).

Pero antes que volver a detenernos en la aplicación particular a la conducta humana de este determinismo, que ya hemos analizado suficientemente en nuestras observaciones sobre la dimensión que hemos llamado DR1 (antropología filosófica) nos interesa estudiar la percepción más extendida en la razón dominante sobre la posibilidad misma de conocer las causas que explican la evolución temporal del mundo material, sin preocuparnos de si los seres humanos están sujetos a las mismas o no (aunque evidentemente el que dichas causas existan y sean cognoscibles afecta la posibilidad misma de dicha antropología: si el mundo natural, al margen de que en él haya seres autoconscientes, está perfectamente determinado, es posible que dichos hipotéticos seres también lo estén o que no... pero si ni siquiera el mundo natural sigue una trayectoria predecible a partir del conocimiento detallado de su configuración en un momento dado, entonces la discusión sobre si esa predecibilidad afecta a los seres racionales pierde todo el sentido, como desarrollamos en el apéndice I). El debate que nos interesa no es el que discute entre el determinismo y la posibilidad del libre albedrío en las acciones humanas, sino el que intenta discernir entre la inteligibilidad del mundo (manifestada de una forma muy precisa: inteligibilidad que nos permite predecir su devenir futuro, por estar éste suficientemente determinado por el estado de cosas actual, estado de cosas que a su vez nos es posible conocer con el suficiente detalle como para extrapolar cómo van a seguir aconteciendo los hechos del mundo natural –excluyéndonos a nosotros de dicho mundo para evitar derivaciones en este punto innecesarias) o su aleatoriedad/ incognoscibilidad. La primera ha sido defendida tradicionalmente por los racionalistas, mientras que la segunda ha ganado para sus defensores el apelativo de escépticos (aunque hemos comentado que el escepticismo es en sí mismo un universo intelectual de gran riqueza y lleno de matices, según se aplique a lo que podemos conocer *in toto* –escepticismo epistemológico-, a la realidad de las normas que nos damos sobre cómo actuar –escepticismo moral- o incluso, de forma más restringida, a la posibilidad de que exista una persona que sea la autora última de lo existente y se preocupe más o menos por cada uno de nosotros individualmente –escepticismo religioso... existiendo diferentes niveles de concatenación lógica entre cada forma). Pues bien, ateniéndonos sólo a este aspecto que hemos denominado “causal” de la epistemología, por atender a la posibilidad de identificar las causas de los acontecimientos que observamos, ya defendimos cómo el inicio de nuestra investigación se produce en un momento marcadamente propenso a reconocer la validez de ese razonamiento causal, y eso a pesar de que una de los cuestionamientos más conocidos sobre la posibilidad de que esas causas sean algo real se la debemos precisamente a Hume (como hemos desarrollado al principio del apartado 1.3.1). Ya presentamos entonces nuestro argumento de que el escepticismo humeano era más un juego intelectual que el planteamiento de una posición coherente (como suele ocurrir con todo escepticismo, funciona mejor para cuestionar la validez del sistema de creencias imperante que para llevar a sus últimas conclusiones sus enunciados, al menos en lo que afecta a formas de vivir o de decidir), y no es difícil constatar que de todo su sistema es la parte que menos reflejo ha tenido en las construcciones de sus seguidores. Sí encontramos

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

una y otra vez referencias a ese escepticismo en la incipiente filosofía de la ciencia (desde Kant hasta Gadamer y por supuesto Popper, pasando por Stuart Mill), pero siempre con el propósito de refutarlo (hemos de decir que nunca de forma definitivamente convincente). Para la razón dominante tenía más peso la evidencia a favor del sistema Newtoniano, todavía en fase de asimilación, que los juegos verbales del escocés.

Es importante recordar cómo el éxito creciente de la mecánica formulada por Newton hizo olvidar pronto lo limitado de su campo de aplicación. Por primera vez los humanos disponíamos de una herramienta intelectual que nos permitía predecir todo tipo de movimientos, desde los de los cuerpos celestes hasta los de las balas de cañón que se disparaban contra las fortificaciones enemigas, y esas predicciones se confirmaban de forma sistemática e ineluctable, sin excepciones ni desviaciones. No es de extrañar que esa rama particular de la física (la dinámica de esos cuerpos particulares, que hoy llamamos con justicia “newtoniana” en parte como recordatorio de lo limitado de su campo de aplicación) se convirtiese en el paradigma de lo que es “la ciencia”, y su mecanismo característico de validación epistémica (el experimento que permite “falsear”, pero nunca confirmar de forma definitiva, lo que supone por sí mismo una evolución un tanto retorcida del método originalmente formulado en forma embrionaria por Bacon y con mayor solidez por Stuart Mill) en el único criterio de validez científica. Ya vimos al final de la parte II que ese monopolio acabaría deformando el criterio hasta hacerlo irreconocible en la siguiente etapa de desarrollo de la razón dominante de que nos ocupamos.

Si alrededor de 1750 todavía existía una pequeña distancia entre la absoluta dominancia ideológica de la idea de la causalidad mecánica y la forma de razonar de los estamentos con más peso en la formación de la razón dominante de la época (distancia derivada del escepticismo residual de Hume, pero también del peso aún considerable de la escolástica y los diferentes tipos de causa identificados por Aristóteles en la formación de las universidades de los países católicos, a pesar de que la influencia de los mismos en la razón occidental era ya apenas testimonial), como adelantamos en la viñeta en que presentamos el clima intelectual de Europa y los Estados Unidos alrededor de 1900 esa distancia quedó prácticamente eliminada del todo. No sólo la capacidad predictiva de las ciencias naturales aceleró si cabe su ritmo de crecimiento, incluyendo ámbitos que le eran originalmente ajenos (principalmente la capacidad de identificar regularidades y formular las leyes de la evolución de los diferentes compuestos –Química-, fluidos –Hidráulica-, calor –Termodinámica- y finalmente la misma luz y campos magnéticos –electromagnetismo-, sino de aplicar esas leyes al diseño activo de máquinas e instrumentos cada vez más complejos con los que afirmar y extender un dominio de la naturaleza que parecía imparable). Una manifestación cultural del predominio en la imaginación del público de esta fe en la validez epistémica del método científico, entendida como la capacidad de desentrañar las causas ocultas de los fenómenos naturales para poder manipularlas en nuestro beneficio, es la popularidad de la novela de detectives (Arthur Conan Doyle publica la primera novela protagonizada por el sagaz Sherlock Holmes, *Estudio en escarlata*, en 1887). En efecto, el detective (trasunto del propio espectador) es capaz de identificar las huellas que ineluctablemente dejan las acciones de los autores de los crímenes que investiga: del mismo modo que ya Laplace identificaba que el futuro es la consecuencia del presente y éste a su vez la consecuencia del pasado, el autor de este tipo de obras nos recuerda cómo de la observación cuidadosa de la situación actual puede deducirse tanto el

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

estado de cosas precedente como el por venir. Así, a nadie en 1900 se le ocurriría cuestionar la validez del análisis científico, o pensar que el mundo pudiera estar esencialmente indeterminado, o que nuestra capacidad de identificar las causas de los fenómenos y a partir de dicha identificación proponer las formas de manipularlos a nuestra mejor conveniencia pudieran alcanzar ningún tipo de límite (más bien al contrario, ya tuvimos ocasión de mencionar cómo pocos años antes Lord Kelvin había anunciado la cercanía del momento en que la física habría terminado de desvelar los fundamentos de la forma en que se comporta la materia y la energía, y los problemas básicos de la ciencia estarían enteramente resueltos). Sin embargo, en esos mismos años, junto a los hallazgos deslumbrantes de inmediata aplicación práctica de físicos e ingenieros, se empezaba a formular el edificio teórico de una rama de la ciencia que modificaría profundamente nuestra comprensión no sólo de los constituyentes básicos de la realidad, sino de la forma en que podemos aspirar a conocerlos. Hablamos, claro está, de la mecánica cuántica, aunque para valorar su impacto en la razón dominante tendremos aún que esperar un poco, pues debemos primero ocuparnos de la influencia del paradigma científico previo en el resto de ramas del saber humano.

Efectivamente, el periodo de 1750 a 1900 es el de la gran divergencia, que hemos tenido ocasión de mencionar en numerosas ocasiones anteriores, entre las disciplinas humanísticas y las propiamente científicas. Es también el del establecimiento de las categorías de educación superior universitaria que todavía hoy utilizamos (en el caso de Alemania, las *geisteswissenschaften* y *naturwissenschaften*, en el de Inglaterra y los Estados Unidos, *humanities* y *STEM –Scientific, Technological, Engineering and Mathematics–*, en España la división en “ciencias” y “letras” entre las que obligamos a decidir a nuestros estudiantes a edades cada vez más tempranas) y que, a través de la extraordinaria inflación experimentada por esa educación (que ha pasado de credenciar a menos del 1% de la población a principios del siglo pasado a “educar”, o al menos a cobrar una matrícula y reconocer con un título, a casi el 40% en los países más avanzados) ha contribuido a configurar las estructuras mentales de la porción de ciudadanos con mayor capacidad para influir en la razón dominante. Y lo que esos ciudadanos llevan al menos dos siglos aprendiendo es que la forma de adjudicar de forma definitiva entre hipótesis en conflicto es la comprobación experimental, y que las disciplinas que no tienen la posibilidad de recurrir a ese tipo de metodología pertenecen de alguna forma a una “segunda división” epistémica, condenadas a seguir planteándose los mismos interrogantes sin conseguir jamás darles solución⁵²⁷. La respuesta de un sector de los educandos sometidos a este verdadero bombardeo de proclamaciones de la superioridad de la ciencia ha sido similar a la que en su día dieron los filósofos naturales ante la supuesta superioridad de la teología... fundar sus propias disciplinas en busca de pastos en que sus intereses estuvieran epistémicamente mejor considerados. Así en el periodo de 1750 a 1900 asistimos al nacimiento de la economía, la sociología y la psicología como campos claramente separados de lo que antes se llamaba indistintamente “filosofía política”, igual que un siglo antes la física y la química se habían establecido como campos de investigación con metodologías, intereses y sobre todo criterios de validez propios frente a sus orígenes en la indistinta “filosofía natural”.

Resulta esencial para entender el impulso y las preocupaciones de las recientemente aparecidas “ciencias sociales” reconocer la influencia de la atmósfera intelectual dominante en el momento de su nacimiento. Obsesionadas por diferenciarse de las disciplinas humanísticas

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

tradicionales pero practicadas originalmente por profesores de formación y sensibilidad “clásicas” (con un bagaje matemático más bien escaso) se revestirían desde sus primeros días de un lenguaje pseudomatemático más bien romo, que apenas bastaba para encontrar correlaciones muy aproximadas entre las series de datos, a menudo heterogéneos y obtenidos de forma poco rigurosa, que obsesivamente buscaban para poder apelar a su supuesta objetividad. Ya nos detuvimos largamente en la parte II en la obsesión (en su propia terminología podríamos caracterizarla con justicia como “delirante”) de Freud por justificar el carácter científico de su teoría, cuando desde nuestra perspectiva actual es evidente que resulta una construcción social tan arbitraria y desligada de toda descripción objetiva de hechos naturales como pueda existir. No son muy diferentes las teorías “científicas” de Sombart, Weber o el campeón del abuso del término: Marx⁵²⁸. Y la característica común a todos sus análisis es precisamente la fe incuestionada en un mundo de causas claramente discernibles, a partir de cuyo conocimiento sería posible, de acuerdo con la metáfora laplaciana, para una inteligencia suficientemente desarrollada, deducir el devenir futuro de cualquier objeto de estudio, fuese éste una persona, el conjunto de las reglas de intercambio de bienes de un grupo de personas o la totalidad de la sociedad que incluye tanto a las personas como a sus reglas de intercambio. La mera posibilidad de esas causas discernibles y esas reglas ha sido esencialmente abandonada por imposible en las disciplinas en que nació su aplicación, pero este abandono aún no ha alcanzado a las disciplinas que en una segunda generación se apropiaron de ellas. Por eso decimos que el periodo de transición del S XIX al XX es seguramente, de toda la historia intelectual occidental, el de apogeo de la creencia en la causalidad y la regularidad y predecibilidad del mundo. No sólo la mayoría de los científicos (y los soldados de a pie del avance de la tecnología, los ingenieros) aceptaban sin dudar la validez de entelequias como el principio de inducción, que creían aplicar sin excepciones día tras día, sino que los padres fundadores de disciplinas que se deberían haber prestado mucho mejor a una sana dosis de escepticismo y humildad epistémica se apropiaban de esas falsas certezas y las aplicaban sin pudor a áreas de conocimiento en los que su utilidad era mucho más cuestionable, ignorando precisamente el sano escepticismo y el espíritu crítico que habían sido la marca distintiva de las disciplinas científicas en el momento de su nacimiento.

Sin embargo esa “cientificación” de las disciplinas humanísticas iba, alrededor del último tercio del siglo pasado, a convertirse en un extraño residuo, más recalcitrante en aquellos campos más alejados del “realismo ingenuo” que los inspiró. Puesto que la ciencia bastión y paradigma de ese realismo, la física (a la que la química se había reducido una vez que las propiedades de los elementos –misteriosas en tiempos de Stuart Mill⁵²⁹- pasaron a deducirse elegantemente por aplicación del principio de exclusión de Pauli a sus electrones exteriores, función a su vez de su número atómico), no ha hecho en el último siglo más que reconocer el carácter necesariamente aleatorio de sus bloques constitutivos fundamentales (tanto la materia –mar de partículas virtuales de Dirac- como la energía –fluctuaciones cuánticas- varían estocásticamente sin que haya razón suficiente o variables ocultas que las puedan representar en intervalos cerrados), en abierta discusión con la filosofía de la ciencia que en muchos casos (tanto Popper como Putnam son característicos) se seguía empeñando en la imposibilidad de reconocer eventos incausados, a pesar de la tozuda insistencia de dichos eventos en manifestarse una y otra vez en observaciones cada vez más refinadas. Se podría argumentar (y de hecho se ha argumentado hasta la saciedad) que la indeterminación esencial de la

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

naturaleza se produce sólo a niveles casi infinitamente pequeños (los niveles que se describen mediante el formalismo de la mecánica cuántica, un formalismo que sus propios practicantes reconocen incompleto, y sujeto por ello a verse suplementado por una comprensión más profunda en la que algunos esperarían que sus paradojas –entre las que cuentan el nivel esencialmente estocástico de sus predicciones- se disolviesen), tan pequeños que no deberían influir en nuestra percepción de los acontecimientos macroscópicos, y que por lo tanto podemos seguir contando con que éstos sigan el viejo y fiable paradigma determinista. Desgraciadamente, a la gran revolución de la física fundamental de principios del SXX se vino a sumar una “pequeña revolución” (y si este término le queda algo grande, tal vez baste con denominarlo un “reajuste menor de fronteras”) que cuestiona la posibilidad de ese “refugio en la escala” que nos permitiría concebir sin contradicción un universo caótico a pequeña escala en que las fluctuaciones aleatorias se cancelan entre sí, lo que le permitiría presentar la “propiedad emergente” de ser ordenado y predecible a una escala mayor. Esa pequeña revolución se conoce alternativamente como teoría de sistemas complejos, de sistemas no lineales, o de forma algo más rimbombante, “teoría del caos” (de la que su expresión más publicitada sería el conocido como “efecto mariposa”).

Si bien como teoría nunca ha conseguido la coherencia e integridad de otros paradigmas mayores de la física (constituyendo en el mejor de los casos un conjunto heterogéneo de reglas heurísticas y formas gráficas de representación de fenómenos no lineales), sí debemos agradecerle la sensibilización que ha sido capaz de producir al efecto de las pequeñas variaciones en los sistemas de cualquier tamaño, y el reconocimiento de la importancia de los ciclos de realimentación en la evolución temporal de dichos sistemas. Y estos ciclos de realimentación son los que hacen que las posibles variaciones en los valores de salida (valores “predichos”) de un sistema no puedan ser acotados, y por ello puedan variar infinitamente, incluso frente a variaciones infinitamente pequeñas de los parámetros de entrada. En un mundo descrito preferentemente por este tipo de sistemas, todo intento de predicción es vano, y continuamente estamos descubriendo aplicaciones que se describen mejor precisamente a través de sistemas no lineales (lo que quiere decir que no admiten descripción en absoluto bajo el paradigma clásico, en el que cualquier resultado esperado “causado” por variaciones tan pequeñas como para resultar indetectables –o lo que es lo mismo, imposibles de replicar experimentalmente- es indistinguible de un evento incausado), especialmente en lo que respecta a los fenómenos biológicos (en los que tienen especial protagonismo los cambios de fase, eventos marcadamente susceptibles a verse influidos por bucles de realimentación tanto positiva como negativa que los alejan drásticamente de toda aproximación mediante modelos lineales), pero también en grandes fenómenos cósmicos, como puedan ser la formación de núcleos de galaxias, o dentro de éstas, de estrellas y planetas.

Así pues a principios del S XXI tenemos una ciencia “dura” (la física y sus derivados, incluyendo entre ellos la química) que no ha tenido más remedio que renunciar a sus aspiraciones de certidumbre, y unas ciencias “blandas” (ciencias sociales) que van reconociendo la aplicabilidad a sus propios dominios de esa misma incertidumbre, y descubriendo con ello los límites epistémicos de lo que pueden describir y, especialmente, predecir. Sin embargo los viejos hábitos mueren despacio, y curiosamente lo que queda de las antiguas certidumbres ha encontrado refugio no en su hogar original (que podríamos denominar “ciencias de la materia inerte” para simplificar), ni en las disciplinas que más entusiásticamente las abrazaron, pero en

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

las que siempre ha habido un espacio para la reflexión crítica y la duda (empezando por la filosofía, y llegando a las corrientes con mayor autoconciencia y coraje intelectual de la sociología, la economía, la antropología y la psicología). Donde se han refugiado esas antiguas certidumbres es en ese espacio intermedio que se puede agrupar bajo el paraguas de “ciencias de la salud” que buscan estudiar el fenómeno vital, sea el específicamente humano (medicina, neurología, la mayor parte de la psicología, sobre todo en su vertiente “imperialista” que busca reducir toda explicación al descubrimiento del camino evolutivo que puede haber causado cada característica de cada organismo) sea por extensión el del conjunto de los reinos animal y vegetal (biología, en la que a veces parece que todos los desarrollos y todas las investigaciones giran alrededor de la teoría de la evolución). Efectivamente, un físico puede dudar que haya una “causa” detrás de que se desintegre un determinado isótopo en una muestra, o de que un fotón “atravesase” una ranura u otra en un experimento; un economista (avisado, hay pocos de ellos) puede dudar que haya una “explicación” en el sentido tradicional del término detrás de la cotización de una determinada compañía o de las decisiones de asignación de recursos de un gobierno; pero un “neurocientífico” nunca dudará de la existencia de una base material (encontrable algún día, no sabemos cómo ni cuándo) de cada idea, cada sensación y cada memoria; un biólogo nunca dudará de la existencia de una “explicación” (en términos de adaptación a un determinado nicho biológico del pasado remoto, al margen de que nunca podamos saber con un atisbo de confianza si ese nicho existió con las características postuladas o no) para cada característica de cada organismo que hoy habita la tierra. Al fin y al cabo esa ausencia de duda es a la que fían la coherencia de su visión del mundo, y el renunciar a ella supondría renunciar (creen) al único criterio de racionalidad que conocen, por lo que el cuestionamiento de la solidez de sus creencias sólo puede venir (argumentan) de la mala fe de los fanáticos religiosos, que se empeñan en desvirtuar el camino de la recta razón para dejar espacio a sus caducas fantasías y cuentos de hadas...

No es nuestra intención en el presente trabajo defender cuentos de hadas ni alternativas malintencionadas al programa científico que Occidente ha ido conformando trabajosamente desde la salida de sus edades oscuras, pero no podemos evitar la oportunidad de apuntar dos limitaciones del pensamiento más militantemente “cientifista”, por ser el último (y a nuestro entender equivocado) reducto de una creencia en la posibilidad de explicación causal de todo fenómeno que en el resto de campos del saber (tanto científico como hermenéutico) se está desvaneciendo:

- Resulta chocante la acritud con que los más vociferantes abanderados de estas posiciones (los ya citados Daniel Dennett, Steven Pinker, Richard Dawkins o Sam Harris) se sientan ofendidos ante la acusación de falta de solidez epistémica de su sistema de creencias. Sus antecesores intelectuales (en general incomparablemente más coherentes y más meritorios que ellos, que en demasiadas ocasiones se limitan a regurgitar opiniones de segunda mano como si fueran propias) llevan entre tres y cuatro siglos socavando la narrativa tradicional judeo-cristiana con el argumento de que la misma puede ser explicada con argumentos alternativos (aunque todo argumento al final se reduzca al origen evolutivo de dicho sistema de creencias), pero ellos, que se han beneficiado de ese socavamiento, encuentran inadmisibles que se aplique la misma táctica a su propio sistema (y se exponga, como hacemos por ejemplo en estas líneas, que la fe en la perspectiva metafísica materialista se

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

puede explicar con más elegancia apelando a la conveniencia de ésta fe para sustentar una sociedad capaz de desplegar ejércitos más poderosos que por una supuesta mayor concordancia entre sus postulados y la forma en que el mundo “es en realidad”)

- El campo de trabajo original (el marco de su formación académica y por ello la fuente primigenia de su visión del mundo) de los últimos defensores de esa manera de entender la ciencia está (salvo en el caso de Dennett) aquejado de profundas contradicciones internas y uno esperaría, a la luz de las mismas, antes una cierta humildad que el imperialismo epistémico exhibido. Sin querer en absoluto menospreciar los logros de las “ciencias” biosanitarias en la mejora de la calidad de vida de las sociedades occidentales (y cada vez más del conjunto de la especie), sus resultados más indiscutibles beben de la química (por más que se le ponga la partícula “bio” delante, nada añade a nuestra comprensión conceptual de la forma en que interactúan entre sí las diversas formas de materia la presencia o no en las mismas de átomos de carbono), de la física y la ingeniería y de la estadística. Con toda la belleza, la elegancia y la potencia explicativa de la teoría de la evolución, pocas predicciones sujetas a falsación ha producido, y poco nos permite predecir hacia el futuro las formas que los organismos vivos van a tomar, más allá de algunas reglas heurísticas para las que siempre parece haber más excepciones que ejemplos.

A la luz de estas contradicciones, que debilitan ese último reducto de opinión favorable a lo que podríamos llamar enfoque causal “clásico” (y que vemos que es cuestionado tanto por las ciencias más rigurosas y tradicionales como por la amalgama de corrientes humanísticas agrupadas bajo la etiqueta de “sociología de la ciencia” y que insisten en el carácter contingente de las regularidades identificadas por la misma) nos sentimos adicionalmente justificados en nuestro argumento de que la presente es la época más distintivamente escéptica respecto a la posibilidad de conocer las causas de los eventos observados, y podemos por ello volver nuestra atención hacia su relación con la variables socioeconómica cuya evolución ha sido su imagen especular (el crecimiento del crédito o la preferencia por entregar la contraprestación de cada transacción económica en un momento posterior a la misma), buscando el posible nexo entre ambas, y a partir de ese nexo cuestionarnos su previsible evolución futura.

Dicho nexo tiene a primera vista un carácter contradictorio, pues parecería más razonable esperar que ambas variables evolucionasen en el sentido exactamente contrario al que muestran en la práctica. Al fin y al cabo, parecería más cercano a la intuición que la extensión de la creencia en la predecibilidad de los fenómenos físicos en general fuese una precondition de la creencia en su aplicación a los fenómenos sociales, y que a su vez la fe en la regularidad con que las causas siguen a los efectos en el mundo social es una precondition para estar dispuesto a prestar o vender a crédito, lo que no deja de ser una muestra de confianza en el comprador/ acreedor y en su capacidad de devolver el dinero o la mercancía que se le adelanta, capacidad que requiere de un marco estable (de nuevo: predecible) para materializarse (de hecho, en los contratos de seguro, que representan precisamente la cristalización de las preocupaciones de los agentes económicos por cubrirse ante posibles eventos inesperados, suele excluirse el pago en caso de catástrofes naturales, actos terroristas

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

o conflictos bélicos, las tres circunstancias cuya relativa infrecuencia hace casi imposible su predicción y por ello a cuya ocurrencia no se puede poner precio). Sin embargo observamos precisamente la situación opuesta: la sociedad recurría preferentemente al efectivo (y el crédito, como porcentaje del total de transacciones de la economía y como total acumulado en comparación con la producción de riqueza anual de los países de Occidente se encontraba en mínimos históricos) alrededor de 1800, el momento de la historia de Occidente en que mayor ha sido la fe en la capacidad de la razón para desentrañar las regularidades de la naturaleza, y por ello para predecir la evolución tanto de los fenómenos naturales como, fruto de la creciente dominancia del materialismo de la que hablábamos en la sección anterior, de los fenómenos sociales⁵³⁰ (que sin duda se podrían reducir a un subconjunto de fenómenos naturales una vez los principios del comportamiento humano hubiesen terminado de comprenderse bajo el paradigma científico, un programa que vimos había tomado forma ya en tiempos de Hume). Para más INRI, las décadas en que esa fe se ha resquebrajado ante la evidencia de las ciencias duras de la imposibilidad de conocer con la suficiente precisión la situación de cada partícula (la constatación de que la comprensión de Heisenberg del mundo natural es no sólo más profunda que la de Laplace, sino que además resulta más operacional) y por ello de definir con la suficiente exactitud la trayectoria espacio temporal de cualquier agregado (imposibilidad de predicción cuya aplicación a las ciencias sociales queda elegantemente recogida en el opúsculo de Popper *La miseria del historicismo*⁵³¹) son las décadas en que más ha crecido el recurso al crédito y más dispuestos se han mostrado los agentes económicos a confiar en que el comportamiento futuro de sus contrapartes resultaría suficientemente predecible (al menos en lo relativo a la devolución de las cantidades adelantadas, con sus correspondientes intereses). ¿Se trata acaso de un divorcio entre los agentes económicos y la racionalidad dominante, por el que un segmento de la sociedad (el de los que tienen capital o mercancías que prefieren no consumir, y están dispuestos por ello a cederlo a los consumidores a cambio de un interés futuro) ignora o no es capaz de sacar las consecuencias evidentes de la forma mayoritaria de entender el funcionamiento del mundo? Como venimos manteniendo, tal divorcio es tautológicamente imposible, supondría una contradicción en los términos, ya que por definición la razón dominante es la que aplican, sea conscientemente o no, la mayoría de los agentes sociales para tomar diariamente las decisiones que configuran el funcionamiento del conjunto del grupo, por lo que no cabe asumir que sectores significativos de la misma puedan estar obrando en su contra (si fuese así, es que la habríamos definido mal).

La contradicción se resuelve si entendemos la evolución de las dos variables como la respuesta racional a un mismo fenómeno, o la manifestación en diferentes esferas (la académica y la financiera) de una misma inquietud: la mayor o menor alarma causada por un cambio brusco en el marco de relaciones sociales, que hace que los agentes se cuestionen la validez de las viejas valoraciones sobre el rol a desempeñar por cada clase de personas, y la conveniencia por ello o no de aplicar categorías que se empiezan a percibir como superadas para guiar nuestro comportamiento ante cada una de esas clases. En Europa y los nacientes Estados Unidos de América (todavía colonia británica, y por ello firmemente insertados en el sistema de valores imperante europeo) en 1750 la conmoción social derivada de las nuevas formas de producción y acumulación de riqueza todavía no se han hecho sentir, de forma que el marco de relaciones sociales es todavía la síntesis moderna que cobra fuerza tras la reurbanización

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

del continente comenzada en el renacimiento. La clase dirigente sigue siendo la nobleza poseedora de tierras, ya en abierta competencia con la burguesía urbana que empieza a disponer de los medios económicos, si bien no todavía del prestigio, para contrarrestar la hegemonía secular de los nobles. El campesinado que constituye la vasta mayoría de la población no ha perdido aún las tierras comunales que garantizan que alcanza un mínimo razonable para subsistir (aunque se empiezan a hacer notar los efectos de la reforma protestante en forma de desamortizaciones extendidas por todo el continente, que en España aún tendrán que esperar casi cien años, mientras que en Inglaterra por el contrario se verán inmediatamente seguidas por el movimiento de las *enclosures* con el apoyo activo del parlamento), y en las ciudades la producción es todavía principalmente artesanal y bajo el control gremial. Ese marco de relaciones sociales se percibe aún como suficientemente estable para que el crédito sea la forma preferente de saldar las transacciones (desde las cuentas abiertas en los establecimientos comerciales que los vecinos mantienen en cada villa y población hasta los avances para las incipientes empresas industriales que los banqueros adelantan sin problemas, pasando por los préstamos que los soberanos siguen obteniendo de esos mismos banqueros para cubrir su perpetuo déficit fiscal) y para que la mayoría de los científicos naturales, habitantes de un mundo de regularidad y orden, apliquen de forma inconsciente esos mismos criterios a las interpretaciones que hacen del funcionamiento del mundo, estableciendo series narrativas en que las causas pueden aislarse y verificarse a placer.

El análisis precedente puede enriquecerse con la idea desarrollada inicialmente por Henri Pirenne, desarrollada por Fernand Braudel y expuesta en forma canónica por Giovanni Arrighi de grandes ciclos de acumulación observables en el desarrollo del capitalismo formados por dos fases sucesivas que alternan entre una fase de producción (MC) posibilitada por nuevas tecnologías o nuevas formas de organización social y una fase financiera (CM) cuando el desarrollo de esa tecnología o forma de organización se agota y deja de haber vías de maximizar el beneficio del capital original en empresas productivas (por la entrada de competencia que lleva los márgenes de beneficio de vuelta a los niveles anteriores): el periodo alrededor de 1750 es caracterizado por Arrighi⁵³² como de plena fase de producción (inicio del ciclo de dominio británico, y caída del holandés) y veremos inmediatamente que el de alrededor de 1900 es el apogeo de la fase financiera que anuncia la transición de ese ciclo de dominio británico al actual ciclo de dominio americano (que a su vez puede estar llegando a su fin, por eso nos encontramos de nuevo en una fase predominantemente financiera); el análisis de Arrighi y el nuestro coinciden porque las fases financieras se ven necesariamente acompañadas de una mayor inestabilidad social (que generalmente se manifiesta en guerras y revoluciones) y con una desaceleración del cambio tecnológico, como hemos venido manteniendo.

Como ya hemos comentado, la situación en 1900 ha dado un vuelco importante, al dejarse sentir de lleno el efecto de las energías liberadas por la Revolución Industrial y por la implantación completa de un sistema mundial capitalista. La nobleza ligada a la tierra ha desaparecido como fuerza hegemónica (de forma especialmente pronunciada en el caso de Inglaterra, donde ya explicamos que sus representantes, agrupados en el partido Tory, habían experimentado un largo declive y la exclusión del gobierno por su fallido apoyo a la restauración Jacobita entre 1715 y 1760), y en algunos casos incluso como fuerza secundaria (caso de Francia tras el estallido revolucionario, que extingue por decreto la clase como

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

reducto recalcitrante del antiguo régimen), si bien mantiene su hegemonía en islas de reacción a lo largo del continente, pudiendo establecerse una correlación directa entre el grado de predominio social de la nobleza basada en la posesión de tierras con carácter casi feudal (caso de Hungría, Rusia y Prusia, sobre todo al este del río Elba) y el nivel de desarrollo económico y tecnológico del territorio⁵³³. El desarrollo de los nuevos métodos de producción masiva ha terminado de encumbrar a la nueva clase dominante, (bajo el apelativo genérico usado por Marx -la "burguesía"- se esconde el grupo verdaderamente influyente de los dueños de factorías -principalmente de telas y metalúrgicas-, de minas y otras concesiones de industria extractiva y de compañías de transporte), que deriva su poder (tanto económico como político) de la explotación de masas de trabajadores concentrados en factorías insalubres. Esas masas pauperizadas se han desplazado a los centros urbanos que están experimentando un crecimiento sin precedentes fruto de la revolución en los medios de producción agrícolas y ganaderos, fruto a su vez de su propia industrialización (que causa una degradación aún más marcada de las condiciones de vida de los campesinos asalariados que permanecen en el campo, reclusos en villas cada vez más despobladas y peor construidas). Es de interés para nuestra investigación resaltar que el proletariado bullente y crecientemente insatisfecho (por el esfuerzo de concienciación que los partidos de clase vienen realizando desde hace casi un siglo) se nutre no sólo de la población del campo, racial y culturalmente homogénea con la de la ciudad que la recibe, sino que en el caso de las urbes centroeuropeas a este influjo se le suma el de los judíos a los que recientemente se han reconocido derechos de ciudadanía que les permiten incorporarse junto al resto de la población en las tareas productivas (ya vimos que el padre de Sigmund Freud era uno de los judíos que abandonan el *shtetl* para probar fortuna en la gran ciudad), sumando sus propias tradiciones y diferencias a una masa cambiante y en continua metamorfosis.

Es un tiempo por ello de conflicto (tanto dentro de los países, principalmente entre las clases dirigentes y los trabajadores, como entre países, en lucha por los mercados y defendiendo los impulsos monopolísticos de sus empresas nacionales), de inseguridad y de identidades en transición, escaso por ello en confianza, y reacio ante tal escasez a recurrir al crédito, por falta de garantías de que el pago vaya a realizarse. Tanto a nivel privado como público hay una reticencia a prestar. En el caso de los individuos, la fluidez del mercado de trabajo y las crisis cíclicas desde mediados del siglo anterior dificultan el evaluar la probabilidad de que cada acreedor individual esté en condiciones de devolver la cantidad prestada a tiempo. A nivel público ya mencionamos que las deudas contraídas por los gobiernos alcanzan en estos años sus mínimos históricos, en parte porque los estados tienen dificultades para recurrir a sus propios ciudadanos para financiarse por la falta de confianza de éstos en que sus prerrogativas estén adecuadamente defendidas por el ejecutivo en el poder en cada momento (por la ampliación de la franquicia de voto en todos los países en la segunda mitad del S XVIII, aún incompleta, han ido ganando un peso creciente en los sistemas parlamentarios de los partidos que representan estamentos sociales diferentes de los terratenientes y las clases acomodadas, que hasta entonces habían tenido la exclusiva de la representación, y por ello se habían asegurado de un tratamiento legislativo favorable exclusivamente a sus intereses). En el caso de Inglaterra se terminan de pagar las deudas contraídas para luchar contra Napoleón sin haber tenido que recurrir a la inflación, a base de haber mantenido durante casi un siglo niveles de consumo agregado por debajo del potencial de la economía nacional, aunque no

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

debamos olvidar la influencia de la extracción de plusvalías del subcontinente indio (tras la disolución de la *East India Company* y la subsiguiente consolidación de la economía de la región bajo administración imperial en 1858) y la forma en que hizo ese pago más llevadero para la población de la metrópoli.

Sin embargo esta inestabilidad y sensación de crisis y de pérdida de confianza en los valores tradicionales para guiar a una sociedad en plena transformación, que en el mercado financiero tiene el efecto de contraer el crédito e imponer un coste adicional (debido a la mayor incertidumbre) al diferimiento de los pagos precisamente porque se reconoce de forma inequívoca el elemento estocástico e impredecible de la evolución social, en el mundo de las ideas (especialmente en el de las ideas que contribuyen a la razón dominante) tiene el efecto aparentemente contrario de reforzar una visión mecanicista y determinista de esa misma realidad social, especialmente en las disciplinas relativamente jóvenes dedicadas a su análisis, que van a tomar su enfoque metodológico de una ciencia (la física) que en apenas una década va a dejar atrás ese determinismo (al menos en su forma dogmáticamente más severa), y a formularse alrededor de una fe incuestionada en la existencia de regularidades, de leyes, de relaciones de causa y efecto tan rígidas como las que obligan a los planetas a moverse en sus órbitas o las que permiten predecir la trayectoria de las bolas de billar sobre el tapete de juego. Ya dedicamos toda la parte II a explicar cómo la siguiente hornada de ciencias que se configuran en este periodo (o más bien se reconfiguran, pues como apuntábamos, el intento de Freud de articular un conjunto de enunciados que “expliquen” cómo funciona la mente y su auténtica obsesión por defender el carácter “científico” de esos enunciados –respecto al criterio vulgar de su época de lo que constituía la ciencia- no es más que una reiteración del mismo impulso que había animado a Hume un siglo y medio antes) no consigue escapar del vicio original de su incompleto entendimiento de la disciplina científica (una disciplina que es antes ética y estética que meramente metodológica, y que explica por qué ni la física ni la química pueden ni podrán nunca justificar “desde dentro” los criterios epistémicos que utilizan para defender la validez última de sus resultados, más allá de su consistencia interna). Debemos por ello insistir aquí que es precisamente ese entendimiento viciado el que explica la aparente contradicción de que la sociología y la psicología (un papel que hoy en día la juega la “neurociencia”, aunque creemos cuando menos cuestionable que ese conjunto de observaciones dispersas y carentes de un principio unificador se le puede llamar rigurosamente disciplina científica y no rama del periodismo de divulgación) contribuyan a volver la razón dominante de este periodo de la historia de Occidente la más sesgada hacia el determinismo y la certidumbre explicativa (siempre de acuerdo con los parámetros de lo que constituye una explicación ejemplificada por la física que hoy llamamos “clásica”, que entonces era la única que había) coincidiendo con un periodo de máxima indeterminación e incertidumbre.

Entre 1900 y nuestros días, y a pesar de las catástrofes que hasta mediados del siglo pasado detuvieron e incluso revertieron el progreso de Occidente (y que en determinadas zonas del resto del mundo se han venido reproduciendo con un ritmo de destrucción sólo un poco menor hasta fechas más recientes, e incluso siguen desarrollándose hoy) la estructura social de las sociedades más avanzadas del planeta ha ido volviendo a solidificarse, dotando de una nueva estabilidad a las estructuras colectivas que ni los cambios en costumbres (cuya manifestación más llamativa tuvo lugar en el primer mundo alrededor de la década de los 60

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

del siglo pasado) ni las migraciones masivas posibilitadas por el abaratamiento de las tecnologías de transporte y la presencia cada vez más ubicua de medios de comunicación que muestran el aspecto más edulcorado de la vida occidental han conseguido volver a alborotar como se alborotaron por la urbanización y la industrialización en el siglo y medio anterior.

Curiosamente ni la vuelta a la actualidad de las guerras por motivo de etnia y religión a las mismas puertas de Europa (conflicto de los Balcanes en los años 90 del S XX, recrudescimiento periódico del enfrentamiento israelo-palestino, realineamiento forzoso de las fronteras del antiguo imperio soviético y finalmente concatenación de crisis de legitimidad de los regímenes autocráticos del Oriente próximo y medio que alcanza su paroxismo tras la llamada “primavera árabe”) ni el uso de tácticas terroristas en el corazón de algunos estados centrales a comienzos del S XXI han conseguido erosionar la confianza en la estabilidad de esa estructura social (caracterizada, como ya resaltábamos en la Parte I⁵³⁴, por la libertad de mercado, el respeto formal a códigos jurídicos conocidos y aceptados como legítimos por el público y el incentivo al intercambio a través de las fronteras nacionales de bienes y servicios), que ha mantenido su tendencia a un endeudamiento cada vez mayor (endeudamiento que hemos visto requiere, para que los acreedores estén dispuestos a separarse de su dinero, de una razonable expectativa de estabilidad y continuidad en la cohesión social). Sí ha supuesto una erosión de la misma la percepción súbita de que la casi totalidad de los activos con que se negociaba estaban sobrevalorados (una característica casi universal de los *crashes* financieros de los últimos dos siglos y medio⁵³⁵), que ha vuelto a desatar una espiral de quiebras, despidos y contracción general de la actividad económica más sintomática que la interminable “guerra contra el terror” lanzada ciega y destructivamente por la única superpotencia actual. Precisamente la fragilidad de la recuperación actual de esta última crisis sistémica nos permite preguntarnos por la previsible evolución de la dimensión paralela en la razón dominante, que como era de esperar mientras la economía recuperaba la confianza y recurría de forma creciente al crédito, ha estado todo el siglo pasado (y de forma más marcada en su segunda mitad) volviéndose crecientemente escéptica.

Cuando lo peor de dicha crisis parece estar ya en el pasado la predicción más plausible parece ser que las aguas volverán a su cauce, los precios se recuperarán lentamente (aquellos pocos que en las economías avanzadas han retrocedido, básicamente los de la vivienda), el crecimiento económico volverá a acelerarse, las diferentes crisis bélicas harán que la vida en la periferia del sistema siga siendo la versión moderada del infierno que ha sido desde siglos inmemoriales, y el escepticismo que floreció en los centros intelectuales de Occidente podrá seguir con su cuestionamiento de toda regularidad y su denuncia de toda ley (incluidas la ley de la gravedad, el principio de exclusión de Pauli o el bosón de Higgs) como una “construcción social” esencialmente contingente y fruto de las peculiaridades de nuestra forma de organizarnos (en su vertiente más crítica, como instrumento de legitimación del dominio de los varones heterosexuales blancos a través de la imposición violenta de su insular y retrógrado sistema de valores), pues como hemos visto ese cuestionamiento escéptico florece sólo al abrigo de una estabilidad social que permita que lo que se ponga en juego sea suficientemente escaso.

Sin embargo la dimensión de los cambios subyacentes, mucho más difícil de aquilatar por su dependencia de tecnologías cuya extensión y sostenibilidad es casi imposible de predecir en su

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

momento actual (una ilustración más de la importancia de los fenómenos no lineales en el devenir de los sistemas complejos, y por ello de la futilidad de todo intento de predicción determinista) nos permiten dibujar un escenario totalmente diferente al del *business as usual*. La aceleración de las capacidades de las tecnologías de información pueden alcanzar el punto de no retorno que algunos futuristas llevan lustros prediciendo (conocido como “la singularidad”⁵³⁶) y posibilitar/ forzar un futuro “posthumano” en que debamos elegir entre fundirnos con las máquinas o ser eliminados por ellas. La implosión poblacional podría acelerarse negando toda posibilidad de desarrollo económico y deteniendo por completo el progreso tecnológico, incapaz de alcanzar la masa crítica para seguir innovando. La creciente presión sobre los recursos finitos del planeta podría provocar carestías en zonas sensibles de la cadena de suministro global (hidrocarburos, tierras raras, incluso alimentos de primera necesidad) a las que no hubiera tiempo de adaptarse, causando por ello un cataclismo económico. El calentamiento global podría acelerarse al superarse alguno de los hitos capaces de desatar ciclos de realimentación positiva (liberación de metano del permafrost, acidificación de los océanos que limitase drásticamente la capacidad del plancton para absorber CO₂, fusión de los glaciares antárticos...) provocando subidas catastróficamente rápidas del nivel del mar y la pérdida de grandes superficies de cultivo (además de innumerables vidas humanas). Fuera de nuestra limitada esfera de control, una tormenta solar gigante, un supervolcán masivo o el impacto de un meteorito podrían alterar irreversiblemente el frágil (y excesivamente tensionado por el crecimiento exponencial de nuestra especie en los últimos tres siglos) equilibrio en el planeta, y con ello obligarnos a un reajuste de proporciones inimaginables en la forma en que vivimos y nos relacionamos unos con otros. En cualquiera de esos casos lo que nos enseña la evolución de las dimensiones tanto sociales como intelectuales en los últimos tres siglos es que se producirá una fuerte contracción del crédito y una reversión hacia el pago preferentemente en efectivo (un efectivo basado más estrictamente en los metales tradicionales –oro, plata, tal vez incluso cobre- y menos en papel u otro tipo de unidades de cuenta “fiduciarias”) y que la razón dominante abandonará rápidamente su escepticismo actual para volver a ser predominantemente causal (uno no puede evitar preguntarse como compatibilizará esa reencontrada creencia en la causalidad con lo que la física cuántica nos ha enseñado sobre la naturaleza última de la realidad, pero no nos cabe duda de que a pesar de ello volverá la certidumbre sobre la inexorabilidad con la que las consecuencias se siguen de cada conjunto de hechos y situaciones).

Pero no es necesario postular la ocurrencia de un hecho tan extremo que degrade de forma rápida y dramática las estructuras sociales que hoy parecen inamovibles (tan inamovibles como para que los peculiares arreglos que posibilitan pueden ocultar por completo su carácter altamente contingente y fruto de la concatenación azarosa de la historia y parecemos la forma “natural” y necesaria en que organizar los conjuntos de personas con nuestro nivel de desarrollo tecnológico). El capitalismo en su configuración actual, aunque ha demostrado su capacidad de adaptación y de permanencia manteniendo sus rasgos más característicos a pesar de los grandes vaivenes experimentados por la tecnología en que se apoya, no puede seguir indefinidamente perpetuando algunas de sus tendencias más destructivas (como el sobreconsumo de recursos, el fomento de la competencia individualista dentro de grupos cada vez más numerosos o la creciente desigualdad), y llegará un momento que deba realizar

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

ajustes mayores, tan importantes como para dejar de ser compatible con la estructura social actual, tan importantes como para que las nuevas formas de relación que se configuren en él requieran para su cristalización del abandono del elemento escéptico que hoy domina la razón hegemónica. Un breve repaso de las tendencias más sobresalientes que muestran hoy un elevado potencial de reconfigurar las relaciones sociales nos permite resaltar:

- La creciente automatización de los procesos de producción de bienes, energía y recursos naturales (agricultura, ganadería y extracción de minerales y combustibles fósiles) va haciendo más y más insostenible el esquema social tradicional de “quien no trabaja que no coma”. Durante las últimas décadas los economistas (preferentemente los neoliberales) han acusado a los Keynesianos de una “falacia”: la de creer que la cantidad de trabajo era finita, y por ello que sólo la intervención estatal para limitar lo que los miembros más dinámicos de la sociedad pudieran acaparar de ese recurso finito permitiría su distribución más justa, extendiendo así el disfrute de ese derecho a todos los ciudadanos. Pues bien, hoy incluso alguien tan poco sospechoso de simpatías progresistas como Carlos Slim (segundo hombre más rico del mundo) declara abiertamente la conveniencia de al menos considerar la posibilidad (no ya impulsada por el poder legislativo, sino de forma autónoma en el seno de las empresas privadas) de limitar la jornada de trabajo de los empleados a tres días a la semana, ante la imposibilidad de mantener algo parecido al pleno empleo con el esquema actual.
- Esa imposibilidad de mantener ocupada a la mayoría de la población con capacidad de trabajar se ha venido ocultando en las sociedades más avanzadas mediante varias estrategias, todas ellas tendentes a disminuir de forma más o menos drástica el contingente de ciudadanos elegibles para aspirar a un trabajo. Las más destacadas han sido A) la criminalización (y en el caso anglosajón, el encarcelamiento) de un porcentaje cada vez mayor de ciudadanos, entre los que están desproporcionadamente representados los miembros de colectivos tradicionalmente ajenos al consenso dirigente (es especialmente llamativo el caso de los USA, que ostenta la escalofriante plusmarca de población penitenciaria con más de dos millones y cuarto de convictos⁵³⁷, casi un 1% del total de habitantes adultos, que en la mayoría de los casos han perdido derechos fundamentales, como el de voto, de por vida... de esos más de dos millones de reclusos un 60% son de raza negra o hispana, a pesar de suponer entre ambas algo menos del 26% de la población) B) el mantenimiento de unas fuerzas armadas y un aparato policial muy superior al que la bajada de la criminalidad y de los conflictos armados que requieren de un ejército tradicional justificarían (de nuevo el caso más sangrante vuelve a ser el de los USA, con casi dos millones de hombres en servicio activo, a los que hay que sumar otro millón en el “aparato de seguridad” bajo el paraguas del Departamento de Seguridad Nacional y cerca de un millón y medio entre fuerzas de seguridad convencionales –policía local y FBI- y contratistas –lo que tradicionalmente se conocía como mercenarios- que complementan las capacidades del ejército y la armada convencionales en los teatros bélicos en que la superpotencia sigue embrollada) y C) la creación de una subclase de sirvientes, generalmente fuera del circuito de la economía

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

convencional, que a pesar de cubrir un amplio espectro en cuanto a status social (desde la “personal shopper” o la “consultora de organización del hogar” a los más tradicionales empleados domésticos que las clases medias y altas emplean sin declarar en condiciones a menudo incompatibles no ya con los requisitos del estatuto de los trabajadores en vigor en cada país, sino con los estándares elementales de dignidad humana)

- La creciente interconexión a través de herramientas tecnológicas (redes sociales) de capas más amplias que se comunican e intercambian no sólo bienes, sino información, juicios, experiencias, ideas, diseños, proyectos, opiniones y preferencias con un coste marginal próximo a cero y que permite que las capas más dinámicas de la población estén mostrando una propensión al consumo de bienes materiales significativamente menor que sus mayores (tendencia que es recogida por alarma en los medios de comunicación de masas tradicionales –unos de los grandes perjudicados por esta tendencia a la articulación de redes de intercambio al margen de los circuitos tradicionales, perjuicio reflejado en el declive precipitado de sus cifras de venta e ingresos publicitarios asociados), y que se muestren asimismo más refractarios a la influencia de la razón dominante, al menos como venía siendo comunicada hasta ahora, a través de canales cuya audiencia es cada vez menor y más envejecida

Por todo ello, si bien no es del todo descartable una revolución que termine de modificar las estructuras que articulan las sociedades actuales, aún en su ausencia el futuro está abierto como nunca, y a las nuevas estructuras corresponderán nuevas certidumbres, que se alimentarán del descubrimiento de nuevas regularidades que harán que a nuestros descendientes les parezcan ingenuas y poco razonables las que conocemos nosotros.

Conclusión

Durante el presente trabajo hemos pretendido mostrar el origen y la evolución de la razón que en cada momento histórico de la edad moderna ha dominado el pensamiento occidental, hasta el punto de parecer a sus coetáneos que era la única razón posible, la única a la luz de la cual se podía interpretar la masa confusa de acontecimientos históricos y del presente como una sucesión ordenada de eventos necesarios, o si no necesarios si dotados al menos de sentido. Para ello dividimos los cuatro últimos siglos en dos épocas bien diferenciadas, separadas por periodos más o menos extensos de inestabilidad intelectual y de redefinición de las estructuras de justificación del sistema socioeconómico que merecen, por su profundidad, el calificativo de revolucionarias:

- En primer lugar, las estructuras del antiguo régimen que habían cristalizado en Europa desde la caída del imperio romano de Occidente (y que habían sido trasplantadas a América del Norte y Australia como colonias de la potencia europea dominante en ese momento, si bien no del mismo modo a América del Sur, que quedaría por casi todo el periodo objeto de nuestro interés al margen de la evolución que analizamos) se vieron sacudidas por las ganancias de productividad de la primera revolución agrícola, que se vio inmediatamente sucedida por un crecimiento demográfico que acabaría con los últimos restos de feudalismo y culminaría en las revoluciones burguesas ejemplificadas en los casos inglés, francés y americano. A este primer periodo revolucionario, que precede a la edad moderna, lo denominamos (en línea con una bien establecida tradición) por ello, en su conjunto, revolución burguesa.
- Esa revolución (o, como dijimos en la introducción, “discontinuidad”) que inaugura la edad moderna origina una nueva forma de sociedad, que denominamos Capitalismo I, o Industrial, para la que han dejado de ser válidas las formas de justificación heredadas (basadas en una religión común que el continente, tras siglos de guerras entre las diferentes facciones de creyentes, ha dejado de compartir). Para ello debe encontrar una nueva fuente de legitimidad capaz de asegurar la participación de la mayoría (lo que Marx llamaría una superestructura, y nosotros estamos llamando una racionalidad dominante que justifique la validez del sistema), bajo la presión casi diríamos que darwiniana de un entorno internacional formado por múltiples estados en permanente conflicto en el que el castigo por no ser suficientemente exitoso en aprovechar las energías de esa mayoría de la población va desde el empobrecimiento generalizado (caso de España y su decadencia continuada casi hasta el final del siguiente periodo) hasta la desaparición como sujeto político independiente caso de los diferentes principados que en la inauguración del nuevo sistema de naciones estado aún constituían el sacro imperio romano-germánico en el corazón de Europa, y que acabarían siendo absorbidos por Prusia). Nuestro argumento ha sido que esa legitimidad, que estamos llamando “aspiracional” (inspirados por “el afán” que aflige a uno de los personajes del libro de Luis Landero “Juegos de la edad tardía”⁵³⁸) va a requerir un giro decisivo hacia el materialismo y el determinismo que subyacen al

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

individualismo que todavía hoy podemos reconocer como actual, giro esencial para la configuración de dos nuevas disciplinas del pensamiento que surge en esta época (las ciencias naturales y la economía, que por algunas décadas iría siempre acompañada del calificativo de “política”, que a su vez van a servir como las principales fuentes de validación del nuevo sistema). Si bien es verdad que para poder formar inicialmente las masas pauperizadas que va a requerir el nuevo sistema va a ser necesario un nivel de coacción similar al de las economías esclavistas de la antigüedad, como nos recuerda Marx en los mejores pasajes del Vol. I del “Capital”⁵³⁹, una vez suficientemente establecido ese nuevo sistema no va a seguir siendo la coacción, sino la expectativa de cada ciudadano de poder mejorar su condición material, la que va a mantenerlo en funcionamiento (una expectativa que para los campesinos y pequeños comerciantes de la época anterior hubiera sido difícilmente inteligible por inalcanzable). Si bien los primeros pasos hacia la formulación de una antropología filosófica en que esa persecución individual del bienestar material es el fin último de la vida los dan Locke y Hobbes, el mover ese individualismo hasta el punto en que cada ciudadano es árbitro último de la existencia que debe llevar (ya que son las emociones que en él vaya a despertar cada acción dentro de esa existencia el criterio de su valor moral) es mérito principalmente de Hume, y por eso hemos dedicado la Parte I a demostrar que es Hume la figura clave para su articulación más madura y para su aceptación definitiva por la conciencia colectiva.

- El problema de la aspiración (a un bienestar estrictamente material y “en este mundo”) como fuente de justificación del orden social es que, cuando dicho orden es marcadamente poco equitativo, da lugar a equilibrios altamente inestables, que en lo político encuentran expresión en el nacimiento del movimiento obrero y en la alternancia de revoluciones y contrarrevoluciones que asolan Europa (en general con más éxito las segundas que las primeras). En lo intelectual el potencial emancipatorio y humanista de la nueva razón (que en Alemania Kant ha conseguido volver a universalizar) va a sucumbir ante un uso del individualismo más favorable a los intereses de las fuerzas más regresivas, de forma que lo que hemos llamado revolución romántica va a tener tintes claramente nacionalistas, anti racionalistas y de reivindicación de las tradiciones que la Ilustración parecía haber consignado a los libros de historia.
- La remisión de la fiebre del romanticismo va a configurar un nuevo tipo de sociedad, que denominamos Capitalismo II (o burocrático administrativo, por las tecnologías de coordinación social que debe desarrollar para poder atender la nueva dimensión y complejidad derivadas del crecimiento demográfico y el rápido avance de la tecnología, tendencias que se realimentan entre sí). En este nuevo tipo de sociedad la aspiración de poseer una cantidad razonable (que permita la supervivencia) de bienes materiales no es suficiente para garantizar la cohesión del grupo y la devoción de energías suficientes para que el producto social conjunto siga siendo superior al de las naciones competidoras (en una competencia que el desarrollo tecnológico ha vuelto aún más despiadada, como su aplicación imperialista tiene ocasión de demostrar con el exterminio de sociedades enteras en la periferia del sistema). Sobre todo cuando la

mayoría ya dispone de esos bienes o tiene suficientemente cerca su consecución con una fracción del esfuerzo total que es posible extraer de cada vida laboral (una cantidad suficiente de alimentos, una casa en propiedad en los suburbios, vestido... pasan de suponer el 100% -o más, por lo que están fuera de su alcance- de los ingresos totales de la gran mayoría a menos de un 45% en los principales países avanzados a comienzos del SXX) La solución que encuentra es, en una ilustración de esa “astucia de la razón” que postulaba una de las fuentes de la revolución a que este tipo de sociedad debe su origen, deslumbrante: educar a sus ciudadanos en un deseo que no pueda ser saciado, no puede ser por ello la consecución de una cierta cantidad de bienes prefijada, que una vez conseguidos dejan de servir de aliciente a comportamientos que aumenten el producto social (y por ello el poderío en recursos económicos de la nación, fácil de traducir en términos militares). El epítome de ese deseo, el ur-deseo en muchas ocasiones oculto del que fluyen todos los deseos reconocibles y que les sirve de justificación (a la luz del cual podemos “interpretarlos”, o “explicarlos”) no es por supuesto el sexo, como nos querría hacer creer la figura clave en el nacimiento de este último tipo de racionalidad, sino como vimos en la Parte II, la posición social. Efectivamente, hasta de copular puede quedar uno saciado (antes en unas etapas de la vida que en otras), pero el alcanzar la posición de preeminencia en un grupo (así sea en un ámbito estrictamente local) no es algo que le permita a uno relajarse y descansar satisfecho, pues inmediatamente va a acicatear la actividad del resto de miembros del grupo para obtener esa posición, en un escenario similar al descrito por la reina roja en “Alicia en el país de las maravillas” de Lewis Carroll, en que todos deben correr sin cesar para mantenerse en el mismo lugar (relativo). Es por ello Freud la figura clave para dotar a la razón dominante de su característica final, que la vuelve ya plenamente actual y la convierte en la herramienta de justificación idónea para que las sociedades actuales, integradas en un sistema que comprende la totalidad del planeta, alcancen niveles de producción material nunca antes alcanzados (por unas décadas tanto en su variante preferentemente burocrática –bloque socialista- como en la preferentemente administrativa –bloque democrático-, que por su capacidad de recompensar de forma más desigual el desarrollo tecnológico ha terminado por imponerse).

- Sin embargo desde hace ya algunas décadas tanto el sistema (al que no cabe ya calificar de occidental, pues engloba a todo el planeta) como su razón dominante vienen dando señales de agotamiento, por lo que declaramos que desde los años 60 del siglo pasado nos encontramos en un nuevo periodo revolucionario, cuya definición aún está en curso. Frente a algunas de las alternativas de mayor uso (postmodernidad, globalización) nosotros preferimos el de revolución cibernética para resaltar el componente de desarrollo tecnológico que mantenemos que precede y cataliza todos los demás cambios que la caracterizan. Estas señales se producen tanto en los países centrales, donde las nuevas tecnologías están más implantadas y que experimentan desde hace décadas una crisis de crecimiento para la gran mayoría de la población que se venía camuflando por el continuado aumento tanto de los ingresos como del capital acumulado del 1% más pudiente, como en los periféricos, en los que el continuado crecimiento no consigue ocultar los problemas de degradación

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

ambiental, consumo insostenible de recursos finitos e incapacidad en la mayoría de los casos (China, India, la mayor parte de Latinoamérica y toda África) de satisfacer las demandas de su población de mayor representación, mejor calidad de vida y mayor igualdad ante la ley. Si se analiza con cuidado no podía ser de otra manera: la ausencia de organismos internacionales legítimos de resolución de conflictos sigue obligando a los estados nacionales a extraer de sus ciudadanos el 100% de sus capacidades para la producción de bienes materiales, so pena de ser invadidos/ colonizados/ expropiados en condiciones muy desfavorables de sus riquezas naturales (empobrecidos), pero esa extracción exige una aceleración del consumo de recursos no renovables (incluyendo biodiversidad y condiciones atmosféricas que permitan el mantenimiento de un clima compatible con la habitabilidad del planeta) que no puede mantenerse indefinidamente. Y si hay algo de lo que podemos tener la certeza es de que lo que no puede mantenerse indefinidamente termina por detenerse, por lo que también el sistema actual se detendrá, y esa detención le obligará a reconfigurarse. No tenemos cómo saber a qué nuevo sistema dará lugar esa reconfiguración, si el sistema alumbrado por la actual revolución será todavía digno de llamarse capitalista o no, si en él seguirá habiendo propiedad privada o no, si en él la principal unidad de representación política serán las naciones estado o si existirán mecanismos que permitan a éstas resolver sus diferencias sin tener que recurrir a carísimos ejércitos que les permitan justificar la movilización total de los recursos de sus súbditos...

De lo que podemos estar seguros es de que el nuevo sistema que suceda al actual hará evolucionar la racionalidad dominante en direcciones que le permitan justificarse y explicarse ante sí mismo, y que a la luz de esa nueva racionalidad la que hemos aceptado en este último siglo parecerá extraña e incomprensible. Para los previsiblemente pocos estudiosos que se molesten en conocerla estará llena sin duda de contradicciones flagrantes y de puntos ciegos para ellos inexplicables, que les llevarán a cuestionarse cómo pudimos utilizarla como guía para nuestra convivencia, cómo pudimos incluso defenderla apasionadamente, a la luz de las muchas tropelías que nos llevó a dejar que se cometiesen con nuestros semejantes. Pero el dar respuesta a esos interrogantes será su trabajo, no el nuestro. El nuestro no puede llegar más allá de la crítica que hemos enunciado, pues para ir más allá hace falta una distancia que solo el tiempo permite adquirir.

Bibliografía

Bibliografía

Nota bibliográfica:

Todas las citas han sido traducidas por el autor a partir de las ediciones en el idioma original, con unas pocas salvedades marcadas con asterisco en las que por motivos de conveniencia se ha recurrido a ediciones en otros idiomas. En general se han utilizado ediciones recientes y económicamente asequibles, fáciles de adquirir sea de primera o de segunda mano en los grandes bazares electrónicos que la popularización de internet ha hecho florecer en los últimos años. En los casos en que existe edición en español de la obra consultada se ha proporcionado ésta, a pesar de no haber sido utilizada. En algunos casos (cuando ha sido consultada por el autor para refinar su traducción al español a partir de la lengua original) se proporciona también la edición inglesa, por su mayor accesibilidad para el lector español medio

Acemoglu, Daron & Robinson, James A.

(2012) *Why Nations Fail. The Origins of Power, Prosperity and Poverty*, Crown Business

(2014) *Por qué fallan los países. Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza*, Booket, traducido por Marta García Madera

Adorno, Theodor W.

(1951) *Minima Moralia*, Suhrkamp Verlag

(2005) *Minima Moralia, reflections on a damaged life*, Verso, traducido por E. F. N. Jephcott, primera edición en inglés de 1974 (por New Left Books)

(2004) *Minima Moralia, reflexiones desde una vida dañada*, Akal, traducido por Joaquín Chamorro Mielke

Agustín de Tagaste, Obispo de Hipona

(2009) *Las confesiones*, Tecnos, traducción, introducción, notas y anexo de Agustín Uña Juárez, la obra se escribe entre 397 y 400

(2009) *El libre albedrío, en Obras Completas de san Agustín, Volúmen III (escritos filosóficos)*, junto a *Contra Académicos; La dimensión del alma; El maestro; Naturaleza y origen del alma; Naturaleza del bien*, Biblioteca de Autores Cristianos, edición preparada por Victorino Capánaga, escrito entre 387 y 395

(2002) *La ciudad de Dios*, Folio, traducido por José Cayetano Díaz de Beyral (de 1793) con introducción de Francisco José Fortuny, la obra se escribió entre 413 y 426

(1993) *On Free Choice of the Will*, Hackett, traducido, con introducción y notas de Thomas Williams (*)

Alesina, Alberto, con Di Tella, Rafael y MacCulloch, Robert

(2001) "Inequality and Happiness: Are Europeans and American Different?", papel de trabajo del NBER (National Bureau of Economic Research) Nº 8198

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Allen Gillespie, Michael

(2008) *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press

Anscombe, Gertrude Elizabeth M.

(1958) "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, Vol 33, Nº 124, págs. 1-19

(2000) *Intention*, Harvard University Press, la primera edición es de 1957 (por Basil Blackwell)

Appiah, Kwame Anthony

(2005) *The Ethics of Identity*, Princeton University Press

(2008) *Experiments in Ethics*, Princeton University Press (presentado como conferencias Mary Flexner en la escuela Bryn Mawr el año anterior)

Arendt, Hannah

(1976) *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, la primera edición es de 1951

(1998) *The Human Condition*, 2nd edition with an introduction by Margaret Canovan, The University of Chicago Press, la primera edición es de 1958

(2006) *Los orígenes del totalitarismo*, prólogo de Salvador Giner, Alianza Editorial, traducido por Guillermo Solana Díez

(2005) *La Condición Humana*, Paidós, traducido por Manuel Cruz

Aristóteles

(2004) *Tratados de lógica (el órganon)*, estudio introductorio preámbulos a los tratados y notas de Francisco Larroyo

(2010) *Ética a Nicómaco*, Gredos, Presentación de Teresa Martínez Manzano y Traducción de Julio Pallí Bonet

(2008) *Política*, Gredos, traducción de Manuela García Valdés

(2010) *Acerca del alma*, Gredos, traducción de Bernardo Perea Morales

Arrighi, Giovanni

(2010) *The Long Twentieth Century. Money, Power and the Origins of our Times*, New and updated edition, Verso, la primera edición es de 1994

(2008) *Adam Smith in Beijing, Lineages of the Twenty-first Century*, Verso, primera edición de 2007

(2014) *El largo Siglo XX (2ª edición)*, Akal, traducido por carlos Prieto del Campo

(2007) *Adam Smith en Pekín, Orígenes y fundamentos del Siglo XXI*, Akal, traducido por Juan Mari Madariaga

Ayer, Alfred J.

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

(2001) *Language, Truth and Logic*, Penguin, edición original de 1936 (por Victor Gollanz)

(1984) *Lenguaje, verdad y lógica*, Orbis, traducido por Marcial Suárez

Bargh, John A. (ed.)

(2007) *Social Psychology and the Unconscious, The Automaticity of Higher Mental Processes*, Psychology Press (Taylor & Francis Group)

Barth, Karl

(1999) *Der Römerbrief*, TVZ Theologischer Verlag, publicado originalmente en 1922

(1968) *The Epistle to the Romans*, Oxford University Press, traducido por E. C. Hoskyns

(2002) *Carta a los romanos*, Biblioteca de Autores Cristianos, traducido por Abelardo Martínez de Lopera

Barzun, Jacques

(2001) *From Dawn to Decadence. 1500 to the Present. 500 Years of Western Cultural Life*, Harper Perennial

(2001) *Del amanecer a la decadencia. Quinientos años de vida cultural en Occidente (De 1500 a nuestros días)*, Taurus, traducido por Jesús Cuéllar y Eva Rodríguez Halffter (*)

Bayle, Pierre

(2012) *Dictionaire Historique et Critique*, 4 volúmenes, Nabu Press

(2010) *Diccionario Histórico y Crítico*, El cuenco de plata, originalmente publicado en 1697 (*)

Becker, Gary S.

(1990) *The Economic Approach to Human Behavior*, The University of Chicago Press, primera edición de 1976

Bell, Daniel

(1996) *The Cultural Contradictions of Capitalism, Twentieth Anniversary Edition, with a new foreword by the author*, Basic Books (Perseus Books), originalmente publicado en 1976

(2004) *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza universidad, traducido por Néstor A. Mínguez

Bellah, Robert N. Et al

(2008) *Habits of the Heart, Individualism and Commitment in American Life, with a new preface*, University of California Press, primera edición de 1985

(1989) *Hábitos del Corazón*, Alianza Universidad, traducido por Guillermo Gutiérrez

Bentham, Jeremy

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

(1988) *The Principles of Morals and Legislation*, Prometheus Books, originalmente publicado en 1780

(2008) *Los principios de la moral y la legislación*, Claridad, traducido por Margarita Costa

Berger, Peter L. Con Huntington, Samuel P.

(2002) *Multiple Globalizations*, Oxford University Press

(2002) *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, Paidós, traducido por Albino Santos Mosquera

Berger, Peter L. Con Luckmann, Thomas

(1966) *The Social Construction of Reality. A treatise in the Sociology of Knowledge*, Anchor Books (Random House Inc.)

(2013) *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, traducción de Silvia Zulueta

Berkeley, George

(1996) *Principles of Human Knowledge & Three Dialogues*, Oxford University Press, originalmente publicados en 1710 y 1713

(2009) *The Analyst, or a Discourse Addressed to an Infidel Mathematician*, University of Michigan Library, originalmente publicado en 1734

(1985) *Principios del conocimiento humano. Tres diálogos entre Hylas y Filonús*, traducido por Pablo Masa y A. P. Masegosa, con prólogo de Luis Rodríguez Aranda, Orbis

Berlin, Isaiah

(1990) *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, Princeton University Press, Editado por Henry Hardy

(1990) *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press

(2001) *The Roots of Romanticism*, Princeton University Press, editado por Henry Hardy

(2000) *Las raíces del romanticismo, conferencias A. W. Mellon en Bellas Artes de 1965*, Taurus, traducido por Silvina Marí

(2001) *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Alianza Editorial, traducción, introducción y notas de Ángel Rivero

Blackburn, Simon

(1973) *Reason and Prediction*, Cambridge University Press

(1993) *Essays on Quasi-Realism*, Oxford University Press, 1993

(1998) *Ruling Passions: a Theory of Practical Reasoning*, Clarendon Press

(2005) *Truth, a Guide*, Oxford University Press

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

Blanning, Tim

(2007) *The Pursuit of Glory. Europe 1648 – 1815*, Viking (Penguin Group)

Boghossian, Paul

(2006) *Fear of Knowledge, Against Relativism and Constructivism*, Clarendon Press (Oxford University Press)

Bourdieu, Pierre

(2014) *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil, edición original de 2001, extendiendo los ensayos publicados en 1983 bajo el título *Ce que parler veut dire*

Brown, J.R. (ed.)

(1984) *Scientific Rationality. The Sociological Turn*, Springer

Braudel, Fernand

(1979) *Les Structures du Quotidien: le possible et l'impossible*, Armand Colin

(1979) *Les jeux de l'échange*, Armand Colin

(1979) *Les temps du monde*, Armand Colin

(1992) *The Structures of Everyday Life (1er volúmen de Civilization & Capitalism 15th-18th Century)*, University of California Press, traducido por Sian Reynolds, primera edición inglesa de 1981 (*)

(1992) *The Wheels of Commerce (2º volúmen de Civilization & Capitalism 15th-18th Century)*, University of California Press, traducido por Sian Reynolds, primera edición inglesa de 1981 (*)

(1992) *The Perspective of the World (3er volúmen de Civilization & Capitalism 15th-18th Century)*, University of California Press, traducido por Sian Reynolds, primera edición inglesa de 1984 (*)

Brentano, Franz

(1924) *Psychologie vom empirischen Standpunkte (2ª edición)*, Felix Meiner, la priemra edición es de 1874

(1997) *Psychology from an Empirical Standpoint*, Routledge, traducido por Antos C. Rancurello, D. B. Terrell y Linda L. McAlister, editado por esta última, con nueva introducción de Peter Simmons, primera edición en inglés de 1973 (*)

Bulkeley, Kelly

(2008) *Dreaming in the World Religions, a Comparative History*, New York University Press

Buller, David J.

(2005) *Adapting Minds. Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*, Bradford Books (MIT Press)

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Butler, Joseph

(2000) *The Works of Joseph Butler. Containing the Analogy of Religion and Sixteen Celebrated Sermons*, Elibron Classics, originalmente publicados entre 1726 y 1740

Camps, Victoria (Ed.)

(1992) *Historia de la ética Vol. 2 La ética moderna*, Crítica

(2000) *Historia de la ética Vol. 3 La ética contemporánea*, Crítica

Cassirer, Ernst

(1932) *Die Philosophie der Aufklärung*, J.C.B. Mohr

(2011) *Zur Logik der Kulturwissenschaft: Fünf Studien*, mit einem anhang: *Naturalistische und Humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, Meiner

(2009) *The Philosophy of the Enlightenment, With a new foreword by Peter Gay*, Princeton University Press, traducido por Fritz C. A. Koelln y James P. Pettegrove (*)

(2000) *The Logic of Cultural Sciences*, Yale University Press, traducido y con introducción de S. G. Lofts, prefacio de Donald Philip Verene (*)

(2014) *Las ciencias de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Wenceslao Roces

Cicerón, Marco Tulio

(2005) *Disputaciones Tusculanas*, Gredos, trad. Alberto Medina

Christian, Brian

(2012) *The Most Human Human: What Artificial Intelligence Teaches Us About Being Alive*, Anchor

Clark, Christopher

(2006) *Iron Kingdom, The Rise and Downfall of Prussia 1600 – 1947*, Penguin Books

Clark, Gregory

(2007) *A Farewell to Alms, A Brief Economic History of the World*, Princeton University Press

(2014) *Adiós a la sopa de pan, hola al Sushi, Breve historia económica mundial*, Publicacions de la Universitat de València

Clarke, Samuel

(1998) *A Demonstration of the Being and Attributes of God And Other Writings*, Cambridge University Press, editado por Ezio Vailati, originalmente publicado en 1705 (con material presentado en las conferencias Boyle de 1704)

Collier, Paul

(2007) *The Bottom Billion, Why the Poorest Countries Are Failing and What Can Be Done About It*, Oxford University Press

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

Collingwood, Robin G.

(2005) *The Idea of History*, Oxford University Press, editado y con introducción de Jan van der Dussen, originalmente publicado en 1946 de forma póstuma

Comte, Auguste

(2001) *Cours de Philosophie Positive* (6 volúmenes), Elibron Classics, basado en la 3ª edición, la primera se publicó originalmente entre 1830 y 1842

Conley, Dalton

(2009) *Elsewhere, U.S.A.* Pantheon Books

Cortina, Adela

(2008) *Ética mínima, Introducción a la filosofía práctica, Prólogo de José Luis L. Aranguren*, Tecnos, edición original de 1986

(2007) *Ética sin moral*, Tecnos, edición original de 1990

Crawford, Matthew B.

(2009) *Shop Class as Soulcraft, an Inquiry into the Value of Work*, The Penguin Press

Crews, Frederick C.

(1993) "The Unknown Freud", *New York Review of Books*, Vol. 40 Num 19 – el artículo es una de las escaramuzas iniciales en las "guerras de Freud que tuvieron como escenario la venerable revista en la década de los 90

Crick, Francis

(1995) *The Astonishing Hypothesis. The Scientific Search for the Soul*, Scribner

Cudworth, Ralph

(1996) *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality, with a Treatise of Freewill*, Cambridge University Press, editado y con introducción de Sarah Hutton

Dancy, Jonathan

(2004) *Ethics Without Principles*, Clarendon Press (Oxford University Press)

Darwin, Richard

(2008) *On the Origin of Species*, Oxford University Press, originalmente publicado en 1859

(2002) *El origen de las especies*, RBA editores, traducido por Aníbal Froufe

Dawkins, Richard

(2006) *The Selfish Gene, 30th Anniversary Edition*, Oxford University Press, la primera edición es de 1976

(2006) *The Blind Watchmaker, Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design*, Penguin, la primera edición es de 1986

(2014) *El gen egoísta*, Salvat, traducido por Juana Robles Suárez

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

(2015) *El relojero ciego. Porqué la evolución de la vida no necesita de ningún creador*, Tusquets, traducido por Manuel Arroyo Fernández

Deacon, Terrence W.

(1997) *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*, W. W. Norton & Company

(2012) *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*, W. W. Norton & Company

(2013) *Naturaleza incompleta. Cómo la mente emergió de la materia*, Tusquets, trad. De Ambrosio García Leal

Deaton, Angus

(2013) *The Great Escape. Health, Wealth and the Origins of Inequality*, Princeton University Press

Deleuze, Gilles

(2010) *Empirisme et Subjectivité*, Presses Universitaires de France PUF, originalmente publicado en 1953

(1969) *Logique du sens*, Les Éditions du Minuit

(2013) *Empirismo y Subjetividad*, Gedisa

(2005) *Lógica del sentido*, Paidós, traducción de Miguel Morey (texto) y Víctor Molina (apéndices)

Deleuze, Gilles con Guattari, Felix

(1972) *L'anti-oedipe, Capitalisme et Schizophrénie*, Les Éditions du Minuit

(1985) *El anti-edipo, capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, traducción de Francisco Monge

Dennett, Daniel C.

(1991) *Consciousness Explained*, Back Bay Books (Little, Brown & Co)

(1995) *Darwin's Dangerous Idea, Evolution and the Meanings of Life*, Penguin

(2003) *Freedom Evolves*, Viking (Penguin Group)

(1995) *La conciencia explicada*, Paidós, trad. Sergio Balari Ravera

(1999) *La peligrosa idea de Darwin*, Galaxia Gutenberg, trad. Cristóbal Pera

(2004) *La evolución de la libertad*, Paidós, trad. Ramón Vila Vernis

Descartes, René

(2013) *Discours de la méthode: Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, Libro Philosophie (Ed J'ai lu), originalmente publicado en 1637

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

(2011) *Méditations métaphysiques: Objections et réponses suivies de quatre lettres*, Flammarion, originalmente publicado en 1641

(2001) *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, Editorial Libsa, originalmente publicados en 1637 y 1641 (*)

Diamond, Jared

(1992) *The Third Chimpanzee. The Evolution and Future of the Human Animal*, Harper Perennial (Harper Collins)

(1997) *Guns, Germs and Steel, the Fate of Human Societies*, W W Norton & Co

(2005) *Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed*, Viking (Penguin Group)

(1998) *Armas, gérmenes y acero. La sociedad humana y sus destinos*, Debate, traducido por Fabián Chueca (*)

(2008) *El tercer chimpancé. Origen y futuro del animal humano*, Debolsillo, trad. Corniero Fernández

(2014) *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Debolsillo, trad. Ricardo García Pérez

Dichter, Ernest

(2002) *The Strategy of Desire*, Transaction Publishers, con una nueva introducción de Arthur Asa Berger, la primera edición es de 1960 (por Doubleday & Co)

Dilthey, Wilhelm

(1979) *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, B. G. Teubner, edición original de 1922

(1988) *Introduction to the Human Sciences, An Attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History*, Wayne State University Press, traducido al inglés y con introducción de Ramon J. Betanzos (*)

(1981) *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, Alianza Universidad, con prólogo de José Ortega y Gasset y trad. De Julián Marías (publicada originalmente en 1956 en la *Revista de Occidente*)

Dixon, Thomas

(2003) *From Passions to Emotions, The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge University Press

Douglass, Mary

(2002) *Purity and Danger. An analysis of concept of pollution and taboo, with a new preface by the author*, Routledge Classics, la primera edición es de 1966 (por Routledge & Kegan Paul)

(1973) *Pureza y Peligro, análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Durkheim, Émile

(2010) *Les règles de la méthode sociologique*, Flammarion, el libro fue editado originalmente en 1895

(2013) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, editado originalmente en 1912

(2002) *Las reglas del método sociológico*, Folio, traducido por L. E. Echevarría Rivera

(1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, edición, introducción y notas de Santiago González Noriega

Dworkin, Ronald

(2011) *Justice for Hedgehogs*, Belknap Press (Harvard University Press)

(2015) *Justicia para erizos*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Horacio Pons revisada por Gustavo Maurino

Easterlin, Richard A.

(1974) "Does economic growth improve the human lot? Some empirical evidence", *Nations and households in economic growth*, Nº 89, págs. 89-125

Eco, Umberto

(2004) *Storia della bellezza*, RCS Libri

(2004) *Historia de la Belleza*, Lumen, traducción de María Pons Irazazábal

Edelman, Gerald M.

(2004) *Wider than the Sky. The phenomenal gift of consciousness*, Yale University Press

Ellemborg, Henri F.

(1981) *The Discovery of the Unconscious, the History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Basic Books, editado originalmente en 1970

Fate Norton, David con Taylor, Jaqueline (Editores)

(2008) *Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press (1ª ed. 1993)

Ferguson, Niall

(2002) *Empire. The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power*, Allen Lane (Penguin Books)

(2009) *The Ascent of Money, A Financial History of the World*, Penguin

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

(2005) *El imperio británico. Cómo Gran Bretaña forjó el mundo*, Debate, traducción de Magdalena Chocano Mena

(2009) *El triunfo del dinero, cómo las finanzas mueven el mundo*, Debate, traducción de Francisco José Ramos Mena

Fernández-Armesto, Felipe

(1995) *Millennium. A History of our last Thousand Years*, Prentice Hall

(1995) *Millennium. Una historia de nuestros últimos mil años*, Planeta, traducido por C. Boune y Víctor Alba

Feuerbach, Ludwig

(1984) *Das Wesen des Christentums*, Reclam, con introducción de Karl Löwith, editado originalmente en 1841

(1989) *The Essence of Christianity*, Prometheus Books, traducido por George Eliot

(2009) *La Esencia del Cristianismo*, Ed. Trotta, 4ª Ed. Con prólogo de Manuel Cabada Castro y traducido por José Luis Iglesia

Feyerabend, Paul

(1993) *Against Method, 3rd Edition*, Verso, edición original de 1975

(2007) *Contra el método: tratado de una teoría anarquista del conocimiento*, Tecnos, traducción de Diego Ribes

Foot, Philippa

(2002) *Virtues and Vices*, Clarendon Press (Oxford University Press), editado originalmente en 1978 (por Blackwell)

(2001) *Natural Goodness*, Clarendon Press (Oxford University Press)

(1994) *Las virtudes y los vicios, y otros ensayos de filosofía moral*, Universidad Nacional Autónoma de México, traducción de Claudia Martínez

(2002) *Bondad Natural, una visión naturalista de la ética*, Paidós, traducción de Ramón Vila Vernis

Foucault, Michel

(1966) *Les mots et les choses*, Gallimard

(2009) *The Order of Things*, Routledge, sobre la primera edición inglesa de 1970 de Tavistock (*)

(2007) *Las palabras y las cosas, Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, traducción de Elsa Cecilia Frost

Fox, Justin

(2009) *The Myth of the Rational Market, A History of Risk, Reward, ad delusion on Wall Street*, Harper Business (Harper Collins)

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Frazer, Sir James George

(1996) *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Touchstone (Simon & Schuster), edición compendiada en 1 volumen, la edición original es de 1922 (por Macmillan)

(2011) *La rama dorada, magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Elizabeth Campuzano y Tadeo I. Campuzano, traducción de nuevos textos de Óscar Figueroa Castro

Freud, Sigmund

(2014) *Gesammelte Werke*, incluye *Die Traumdeutung (1900)*, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten (1905)*, *Totem und Tabu (1913)*, *Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921)*, *Das Ich und das Es (1923)*, *Das Unbehagen in der Kultur (1930)* y *Abriss der Psychoanalyse (1940)*, Anaconda

(2009) *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, Fischer, primera edición de 1901

(1945) *Über den Traum*, Fischer (entre los vols. II y III de las obras escogidas), primera edición de 1901

(1946) *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Deuticke, primera edición de 1905

(2006) *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, Fischer, primera edición de 1910

(1914) "Zur Einführung der Narzissmus" *Jahrbuch der Psychoanalyse*, Vol. VI

(1928) "Dostojewski und die Vätertötung" publicado como introducción a la edición de *Los hermanos Karamazov* de Fülöp-Miller y Eckstein

(1937) "Die endliche und die unendliche Analyse", *Jahrbuch der Psychoanalyse*, Vol. XVIII, págs 373-405

(2013) *Jenseits des Lustprinzips*, Reclam, primera edición de 1920

(2012) *Die Zukunft einer Illusion*, Ramses, edición original de 1927

(1975) *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Schriften über die Religion*, Fischer, edición original de 1939

(1954) *The Origins of Psychoanalysis, Letters to Wilhelm Fliess, with an Introductory Essay by Steven Marcus*, Basic Books, traducción de Eric Mosbacher y James Strachey e introducción de Ernst Kris (incluye el imprescindible "Project for a Scientific Psychology")

(2010) *The Interpretation of Dreams*, Basic Books (Perseus Group), traducido y editado por James Strachey, editado en su forma actual por primera vez en inglés en 1955

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

(1990) *Psychopathology of Everyday Life*, W. W. Norton & Company, traducido y editado por James Strachey, con introducción biográfica de Peter Gay, publicado originalmente en 1901

(2011) *Three Essays on the Theory of Sexuality*, Martino Publishing, traducido a partir de la edición alemana de 1925, traducción al inglés supervisada por James Strachey

(1989) *Totem and Taboo (The Standard Edition)*, W. W. Norton & Company, traducido y editado por James Strachey, con introducción biográfica de Peter Gay

(1989) *Introductory Lectures on Psychoanalysis (The Standard Edition)*, W. W. Norton & Company, traducido y editado por James Strachey, con introducción biográfica de Peter Gay, publicado originalmente en 1917 recogiendo las conferencias impartidas en la universidad de Viena en el año 1915

(1996) *Three Case Histories* (contiene los casos de "Wolf Man", el psicótico doctor Schreber y "Rat man", con introducción de Philip Rieff, Touchstone

(1989) *Group Psychology and the Analysis of the Ego (The Standard Edition)*, W. W. Norton & Company, traducido y editado por James Strachey, con introducción biográfica de Peter Gay

(1989) *Beyond the Pleasure Principle (The Standard Edition)*, W. W. Norton & Company, traducido y editado por James Strachey, con introducción biográfica de Peter Gay (*)

(1989) *The Ego and the Id (The Standard Edition)*, W. W. Norton & Company, traducido por Joan Riviere, revisada y editada por James Strachey, con introducción de Gregory Zilborg e introducción biográfica de Peter Gay

(1989) *The Future of an Illusion (The Standard Edition)*, W. W. Norton & Company, traducido y editado por James Strachey, con introducción biográfica de Peter Gay

(1989) *Civilization and Its Discontents (The Standard Edition)*, W. W. Norton & Company, traducido y editado por James Strachey, con introducción biográfica de Peter Gay

(1967) *Moses and Monotheism*, Vintage Books (Random House), traducido por Katherine Jones

(1985) *La interpretación de los sueños*, Planeta-Agostini, esta pequeña abominación editorial contiene al principio, sin dar noticia alguna de ello, íntegramente el libro separado *Über Träume* tras el que pasa alegremente y sin ninguna noticia al lector al *Traumdeutung*, la traducción (más que digna) es de Luis López-Ballesteros y de Torres

(2011) *Tótem y Tabú*, Alianza Editorial, traducción de José Luis Etcheverry

(2010) *Psicología de las masas*, Alianza Editorial, contiene los libros "psicología de las masas", "más allá del principio del placer" y "el porvenir de una ilusión", traducción de Luis López-Ballesteros de Torres

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

(2012) *El yo y el ello y otros ensayos de metapsicología*, Alianza Editorial, traducción de Luis López-Ballesteros de Torres y Ramón Rey Ardid

(2010) *El malestar en la cultura y otros textos*, Alianza, traducción de Luis López-Ballesteros de Torres con introducción de Carlos Gómez, incluye además “sobre la conquista del fuego”, “consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte” y seis ensayos sobre metapsicología, entre ellos “aflicción y melancolía”

(2006) *Moisés y la religión monoteísta*, Alianza Editorial, traducción de Ramón Rey Ardid, incluye también “cuatro escritos sobre judaísmo y antisemitismo”

Freud, Sigmund, con Breuer, Josef

(2014) *Studien über Hysterie*, Fischer, originalmente publicado en 1895

Friedman, Milton, con Schwartz, Anna Jacobson

(1971) *A Monetary History of the United States 1867-1960*, Princeton University Press

Friedman, Thomas L.

(2000) *The Lexus and the Olive Tree, newly updated and expanded edition*, Anchor Books (Random House), primera edición de 1999

Fukuyama, Francis

(1992) *The End of History and the Last Man*, Free Press

(1999) *The Great Disruption, Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, Free Press

(2011) *The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution*, Farrar, Strauss and Giroux

(2015) *¿El fin de la historia? y otros ensayos*, Alianza Editorial, traducción de María Teresa Casado Rodríguez

(2000) *La Gran Ruptura. Naturaleza humana y reconstrucción del orden social*, Ediciones B, traducido por Laura Paredes

Gadamer, Hans-Georg

(1975) *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

(1977) *Verdad y método*, Sígueme, traducido por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (*)

Galbraith, John Kenneth

(1998) *The Affluent Society, 40th anniversary edition, updated and with a new introduction by the author*, Houghton Mifflin Co, originalmente publicado en 1958

(2007) *The New Industrial State, with a new foreword by James K. Galbraith*, Princeton University Press, originalmente publicado en 1967

(2012) *La sociedad opulenta*, Austral, traducción de Carlos Grau Petit

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

(1984) *El nuevo estado industrial*, Ariel, traducción de Manuel Sacristán y Carlos Rocha

Gay, Peter

(1988) *Freud, A life for our time*, Papermac (MacMillan Publishers)

(2010) *Freud, vida y legado de un precursor*, Paidós, traducción de Jorge Piatigorsky

Gazzaniga, Michael S.

(2011) *Who's in charge? Free Will and the Science of the Brain*, Harper Collins, basado en las conferencias Gifford de 2009

(2012) *¿Quién manda aquí? El libre albedrío y la ciencia del cerebro*, Paidós, traducción de Marta Pino Moreno

Geary, David C.

(2005) *The Origin of Mind. Evolution of Brain, cognition, and General Intelligence*, American Psychological Association

Geertz, Clifford

(2000) *The Interpretation of Cultures*, Basic Books (Perseus Books), la edición original es de 1973

(2013) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, traducción de Alberto L. Bixio

Gelman, Andrew

(2015) "The Connection Between Varying Treatment Effects and the Crisis of Unreplicable Research: A Bayesian Perspective", *Management Research*, Vol. 41, Nº 2, Febrero 2015, 632-643

Gibbard, Allan

(1990) *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*, Clarendon Press (Oxford University Press)

Gibbon, Edward

(1993) *The Decline and Fall of the Roman Empire*, con una introducción de Hugh Trevor-Roper, Alfred A. Knopf, 6 volúmenes, publicado originalmente entre 1776 y 1789

Gilbert, Daniel

(2006) *Stumbling on Happiness*, Alfred A. Knopf

(2009) *Tropezar con la felicidad*, Destino, traducción de Verónica Canales Medina

Gómez, Carlos con Mugerza, Javier (eds.)

(2007) *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Alianza Editorial

Gosling, Justin C. B.

(1969) *Pleasure & Desire, The Case for Hedonism Reviewed*, Clarendon Press (Oxford University Press)

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Graeber, David

(2011) *Debt. The first 5,000 years*, Melville House

(2014) *En deuda. Una historia alternativa de la economía*, Ariel, traducción de Joan Andreano Weyland

Grünbaum, Adolf

(1984) *The Foundations of Psychoanalysis, A Philosophical Critique*, University of California Press

Habermas, Jürgen

(2011) *Theorie des kommunikativen Handelns (2 volúmenes)*, Suhrkamp Verlag, edición original de 1981

(1983) *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag

(1984) *The Theory of Communicative Action (2 volúmenes)*, Beacon Press, traducido al inglés por Thomas McCarthy

(2008) *Conciencia moral y acción comunicativa*, Trotta, traducción de Ramón Cotarelo García (*)

(2010) *Teoría de la acción comunicativa (Tomo I. Racionalidad de la acción racionalización social. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista)*, Trotta, traducción de Manuel Jiménez Redondo

Hacking, Ian

(1999) *The Social Construction of What?*, Harvard University Press

(2001) *¿La construcción social de qué?*, Paidós, traducción de Jesús Sánchez Navarro

Haidt, Jonathan

(2006) *The Happiness Hypothesis, Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*, Basic Books (Perseus Group)

(2013) *La hipótesis de la felicidad, la búsqueda de verdades modernas en la sabiduría antigua*, Gedisa, traducción de Gabriela Poveda

Hall, Peter A. con Soskice (editores)

(2013) *Varieties of Capitalism, The Institutional Foundations of Comparative Advantage*, Oxford University Press, primera edición de 2001

Hardt, Michael con Negri, Antonio

(2000) *Empire*, Harvard University Press

(2002) *Imperio*, Paidós, traducción de Alcira Bixio

Hare, Richard M.

(2003) *The Language of Morals*, Clarendon Press (Oxford University Press), originalmente publicado en 1952

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

Harman, Gilbert

(1977) *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*, Oxford University Press

Harman, Gilbert con Jarvis Thomson, Judith

(1996) *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Blackwell Publishers

Harris, Sam

(2011) *The Moral Landscape. How Science can Determine Human Values*, Free Press, primera edición en 2010

Harvey, David

(2010) *The Enigma of Capital, And the Crises of Capitalism*, Profile Books

(2012) *El enigma del capital, y las crisis del capitalismo*, Akal, traducción de Juan Mari Madariaga

Hassin, Ran R. con Uleman, James S. y Bargh, John A. (eds.)

(2005) *The New Unconscious*, Oxford University Press

Hawkins, Jeff con Blakeslee, Sandra

(2004) *On Intelligence*, Times Books (Henry Holt & Co)

(2005) *Sobre la inteligencia*, S. L. U. Espasa libros traducción de Carmen M. Gimeno

Hayes, Christopher

(2012) *Twilight of the Elites. America after Meritocracy*, Crown

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

(1986) *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, edición original de 1807

(1986) *Wissenschaft der Logik (2 volúmenes)*, Suhrkamp Verlag, edición original de 3 volúmenes entre 1812 y 1816

(2004) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp Verlag, edición original de 1821

(1986) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (3 volúmenes)*, Suhrkamp Verlag, edición original de 1826-6

(2007) *Fenomenología del espíritu*, Fondo de cultura económica, traducido por Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, la primera edición en español es de 1966

(2002) *Lógica (2 volúmenes)*, Folio, traducido por Antonio Zozaya

(2000) *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio de ciencia natural y ciencia del estado*, Biblioteca Nueva, traducido por Eduardo Vásquez

(1990) *Introducción a la historia de la filosofía*, Aguilar, traducido por Eloy Terrón

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Heidegger, Martin

(1927) *Sein und Zeit*, Neomarius

(2000) *Über den Humanismus*, Vittorio Klosterman, publicado originalmente en 1947 (a partir del texto de una carta a Jean Beaufret del año anterior)

(2008) *Nietzsche (2 volúmenes)*, Klett-Cotta, publicado originalmente en 1961

(2008) *Time and Being*, Harper Collins, con introducción de Taylor Carmen y traducción de John Macquarrie y Edward Robinson

(2007) *El Ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, traducción de José Gaos

(2000) *Carta sobre el Humanismo*, Alianza Editorial, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte

(2005) *Nietzsche*, Destino, traducción de Juan Luis Vermal

Himmelfarb, Gertrude

(2004) *The Roads to Modernity, The British, French and American Enlightenments, with an introduction by Gordon Brown*, Vintage Books

Hobbes, Thomas

(1985) *Leviathan*, Penguin Classics, con introducción de C. B. Macpherson, originalmente publicado en 1651

(2009) *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Alianza Editorial, traducción de Carlos Mellizo

Hobsbawn, Eric

(1994) *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914 – 1991*, Michael Joseph

(2000) *Historia del Siglo XX*, Crítica, traducido por Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells (*)

Hofstadter, Richard

(1962) *Anti-intellectualism in American Life*, Vintage Books (Random House)

Honderich, Ted

(1988) *Mind and Brain, A Theory of Determinism Volume 1*, Clarendon Press (Oxford University Press)

(1990) *The Consequences of Determinism, A Theory of Determinism Volume 2*, Clarendon Press (Oxford University Press)

Horkheimer, Max

(2007) *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fischer Taschenbuch Verlag

(1974) *Eclipse of Reason*, Continuum, originalmente editado en 1947 (*)

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

(2013) *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, con presentación de Juan José Sánchez y traducción de Jacobo Muñoz

Horkheimer, Marx, con Adorno, Theodor W.

(1987) *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950, vol. 5 de sus Gesammelte Schriften*, editado por Gunzelin Schmid Noerr, S. Fishcher Verlag

(2002) *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*, Stanford University Press, traducido por Edmund Jephcott (*)

(2009) *Dialéctica de la Ilustración, fragmentos filosóficos*, Trotta, Introducción y traducción de Juan José Sánchez

Hume, David

(2000) *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, ed. David Fate Norton y Mary J. Norton, Oxford Philosophical Texts, originalmente publicado en 1739-40

(1975) *Enquiries concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, impreso a partir de la edición de 1777 con introducción e índice analítico de L. A. Selby-Bigge, tercera edición con texto revisado y notas de P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford

(1996) *Essays*, David Hume, Oxford World's Classics, introducción y notas de Stephen Copley y Andrew Edgar, originalmente publicados entre 1741 y 1757

(1993) *Dialogues concerning Natural Religion and Natural History of Religion*, Oxford World's Classics, originalmente publicados en 1757 y 1779 (de forma póstuma)

(2005) *Tratado de la naturaleza humana (4ª ed.)*, Edición preparada por Félix Duque, Tecnos

(2007) *Investigación sobre el conocimiento humano. Investigación sobre los principios de la moral*, Edición de Jaime de Salas, traducción de Jaime de Salas y Gerardo López Sastre, Tecnos

(2008) *Ensayos morales y literarios*, Selección, traducción, estudio preliminar y notas de Estrella Trincado Aznar, Tecnos

(2004) *Diálogos sobre la religión natural*, Ensayo preliminar de Manuel Garrido, traducción de Carmen García-Trevijano, Tecnos

(2007) *Historia natural de la religión (3ª ed.)*, Estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mellizo, Tecnos

Huntington, Samuel P.

(1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster

(1997) *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, traducido por José Pedro Tosaus Abadía

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Hursthouse, Rosalind

(1999) *On Virtue Ethics*, Oxford University Press

Husserl, Edmund

(1913) *Logische Untersuchungen (2 volúmenes, 2ª edición)*, M. Niemeyer, la primera edición es de 1900 (1er volumen) y 1901 (2º volumen)

(1954) *Die krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, editado por Walter Biemel, Martinus Nijhoff, la edición original es de 1936

(1970) *Logical Investigations (2 volúmenes)*, Routledge, traducido por J. N. Findlay, con prefacio de Michael Dummett e introducción de Dermot Moran

(1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*, Northwestern University Press, traducido al inglés e introducción de David Carr

(2006) *Investigaciones lógicas (2 volúmenes)*, Alianza Editorial, traducción de José Gaos y González Pola

Hutcheson, Francis

(2004) *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Liberty Fund, editado por Wolfgang Leidhold, originalmente publicado en 1725

(2002) *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, Liberty Fund, editado por Aaron Garrett, originalmente publicado en 1728

(1992) *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza*, Tecnos, estudio preliminar, traducción y notas de Jorge V. Arregui

Israel, Jonathan I.

(2001) *Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press

(2006) *Enlightenment Contested, Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press

James, Susan

(1997) *Passion and Action, The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Clarendon Press (Oxford University Press)

Jameson, Fredric

(1991) *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press (expanding el artículo del mismo título publicado en la *New Left Review* nº 146, Julio-Agosto 1984)

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

(1991) *El posmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, traducción de José Luis Pardo Torío

Janet, Pierre

(1989) *L'Automatisme psychologique : Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, Elsevier Masson, publicado originalmente en 1889

Jaspers, Karl

(1949) *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis

(2011) *The Origin and Goal of History*, Routledge, traducido por Michael Bullock (*)

Johnson, Oliver A.

(1995) *The Mind of David Hume*, University of Illinois Press

Johnson, Paul

(1991) *The Birth of the Modern. World Society 1815 – 1830*, Harper Collins

(1999) *El nacimiento del mundo modern*, Javier Vergara editor (Grupo Z), traducido por Aníbal Leal

Jonas, Hans

(1979) *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag

(1984) *The Imperative of Responsibility, In Search of an Ethics for the Technological Age*, The University of Chicago Press, traducido por el autor con la colaboración de David Herr

(1995) *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, co introducción de Andrés Sánchez Pascual y traducción de María Fernández Retenaga

Jones, Ernest

(1974) *The Life and Work of Sigmund Freud*, Basic Books, ed. Compendiada y editada por Lionel Trilling y Steven Marcus, publicado originalmente en 3 volúmenes en 1953, 1955 y 1957

Kagan, Robert

(2003) *Of Paradise and Power, America and Europe in the New World Order*, Alfred A. Knopf

Kahneman, Daniel

(2011) *Thinking, Fast and Slow*, Farrar, Strauss & Giroux

(2012) *Pensar rápido, pensar despacio*, Debate, traducción de Joaquín Chamorro Mielke

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Kandel, Eric R.

(2006) *In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Mind*, (W. W. Norton & Co)

Kant, Immanuel

(1989) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Reclam, edición original de 1783

(2000) *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (volúmen VII de 12 de los Werkausgabe)*, Surhkamp Verlag, editado por Wilhelm Weischedel, ediciones originales de 1788 y 1785 respectivamente

(1974) *Kritik der Urteilskraft (volúmen X de 12 de los Werkausgabe)*, Surhkamp Verlag, editado por Wilhelm Weischedel, edición original de 1790

(1986) *Die Religion innerhalb der grenzen der blossen Vernunft*, Reclam, edición original de 1793

(2009) *Die Metaphysik der Sitten (volúmen VIII de XII de los Werkausgabe)*, Surhkamp Verlag, editado por Wilhelm Weischedel, edición original de 1797

(2005) *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Oxford University Press, Editado por Günter Zöller, traducido por él mismo junto a Peter G. Lucas

(1996) *Critique of Practical Reason*, Prometheus Books, traducido al ingles por T. K. Abbott

(2007) *Critique of Judgment*, Cosimo Classics, traducido al ingles por John H. Bernard

(2007) *Theoretical Philosophy 1775-1770 (primer volume de The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant)*, Cambridge University Press, traducido y editado por David Walford en colaboración con Ralf Meerbote

(2008) *Religion within the Limits of Reason Alone*, Harper One (Haper Collins), traducción, introducción y notas de Theodore M. Greene y Hoyt H. Hudson

(2009) *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, traducido y editado por Mary Gregor, Introducción de Roger J. Sullivan

(2004) *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir; Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime; Crítica del Juicio*, Porrúa, estudio introductorio y análisis de Francisco Larroyo, traducción de Manuel García Morente

(2013) *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, edición y traducción de Roberto R. Aramayo

(2012) *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, edición y traducción de Roberto R. Aramayo

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

(2007) *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, traducción de Felipe Martínez Marzoa

(2005) *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho

Kemp Smith, Norman

(2005) *The Philosophy of David Hume* (introducción de Don Garrett), Palgrave MacMillan

Kenny, Anthony

(2003) *action, Emotion and Will (second edition)*, Routledge, edición original de 1963

Keynes, John Maynard

(2009) *Essays on Persuasion*, Classic House Books, edición original de 1931

(2012) *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Snowball publishing, edición original de 1936

(2009) *Ensayos de Persuasión*, Síntesis, traducción de Jordi Pascual

(2003) *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero, 4ª ed.* Fondo de Cultura Económica, traducción de Eduardo Hornedo y revisado por Roberto Reyes Mazzoni

King, Stephen D.

(2013) *When the Money Runs Out. The End of Western Affluence*, Yale University Press

Kissinger, Henry

(2014) *World Order*, Penguin

Knobe, Joshua con Nichols, Shaun (editors)

(2008) *Experimental Philosophy*, Oxford University Press

Kolakowski, Leszek

(2005) *Main Currents of Marxism (The Founders. The Golden Age. The Breakdown)*, Traducido del polaco al inglés por P. S. Falla con nuevos prefacio y epílogo del autor, W. W. Norton & company. Publicados originalmente (en polaco) en 1968, 1972 y 1976. La primera edición inglesa es de 1978.

Korsgaard, Christine M.

(2000) *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, edición original de 1996

(2004) *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, edición original de 1996

(2000) *Las fuentes de la normatividad*, Universidad Nacional Autónoma de México, traducción de Laura Lecuona y Laura E. Manríquez

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Kramer, Gerald H.

(1971) "Short Term Fluctuations in U.S. Voting Behavior, 1896-1964", *American Political Science Review* Nº 71 (marzo), págs. 131-43

Kripke, Saul

(1981) *Naming and Necessity*, Blackwell Publishing, edición original de 1972

(1995) *El nombrar y la necesidad*, Universidad Nacional Autónoma de México, traducción de Margarita Valdés

Kugel, James L.

(2007) *How to Read the Bible, A Guide to Scripture, Then and Now*, Free Press

Kuhn, Thomas S.

(1996) *The Structure of Scientific Revolutions, 3rd Edition*, University of Chicago Press, edición original de 1962

(2008) *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, introducción y traducción de Carlos Solís

Kurzweil, Ray

(1999) *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence*, Penguin

(1999) *La era de las máquinas espirituales. Cuando los ordenadores superen la mente humana*, Planeta, traducción de Marco Aurelio Galmarini

Kymlicka, Will

(1995) *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press (Oxford University Press)

(1995) *Ciudadanía multicultural*, Paidós, traducción de Carme Castells Auleda

Lacan, Jacques

(1986) *Le Seminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, Editions du Seuil

(1992) *The Seminar of Jacques Lacan Book VII: The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*, W.W. Norton & Company, ditado por Jacques-Alain Miller, traducción y notas de Dennis Porter (*)

(1991) *El seminario, vol. 7: La ética del psicoanálisis*, Paidós, traducción de Diana Rabinovich y Jacques-Alain Miller

Lachelier, Jules

(2012) *Du fondement de l'induction; suivi de: Psychologie et métaphysique (2e édition)*, Hachette libre BNF, orginalmente publicado en 1896

Lakatos, Imre

(1999) *Proofs and Refutations. The Logic of Mathematical Discovery*, Cambridge University Press, edición original de 1976

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

(1994) *Pruebas y refutaciones. La lógica del descubrimiento matemático*, Alianza Editorial, traducción de Carlos Solís

Lakoff, George con Johnson, Mark

(1999) *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, Basic Books (PerseusBooks)

Landes, David S.

(1998) *The Wealth and Poverty of Nations. Why Some Are So Rich and Some So Poor*, W. W. Norton & Company

(1999) *La riqueza y la pobreza de las naciones*, Crítica, traducido por Santiago Jordán

Laplace, Marqués de

(1840) *Essai philosophique sur les probabilités*, Bachelier

Lasch, Chistopher

(1991) *The Culture of Narcissism, American Life in an Age of Diminishing Expectations*, W. W. Norton & Co, primera edición de 1979

(1981) "The Freudian Left and Cultural Revolution", *The New Left Review*, 1/129, Septiembre-Octubre, págs 23-34

Latour, Bruno con Woolgar, Steve

(1986) *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts, with an Introduction by Jonas Salk and a new postscript by the authors*, Princeton University Press, la primera edición es de 1979

(1995) *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*, Alianza editorial, traducción de Eulalia Pérez Sedenó

Layard, Richard

(2011) *Happinness: Lessons from a New Science*, Penguin

Leibniz, Gottfried Wilhelm

(2004) *Discourse de métaphysique, suivi de Monadologie et autres textes*, Folio (Gallimard), la edición original del *discurso* es de 1686, y la *monadología* de 1714

(1983) *Monadología. Discurso de metafísica. Profesión de fe del filósofo*, Orbis, traducido por Manuel Fuentes Benot, Alfonso Castaño Piñán y Francisco de P. Samaranch (*)

Lévi-Strauss, Claude

(1974) *Anthropologie structural*, Plon, primera edición de 1958

(1996) *Anthropologie structural deux*, Plon, primera edición de 1973

(1987) *Antropología Estructural*, Paidós, traducción de Eliseo Verón

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Lilla, Mark

(2008) *The Stillborn God. Religion, Politics and the Modern West*, Alfred A. Knopf (Random House)

(2010) *El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*, Traducción de Daniel Rodríguez Gascón, Debate

Locke, John

(1996) *An Essay Concerning Human Understanding*, Hackett, compendiada y editada por Kenneth P. Winkler, originalmente publicado en 1689

(2010) *Two Treatises of Government, Edited by Peter Laslett Student Edition*, Cambridge University Press, originalmente publicado en 1690

(2007) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Edmundo O'Gorman

(2015) *Dos tractos sobre el gobierno y otros escritos*, Biblioteca Nueva, edición y traducción de Daniel Mielgo

Longman, Phillip

(2004) *The Empty Cradle, How falling birthrates threaten world prosperity (and what to do about it)*, Basic Books (Perseus Group)

López Aranguren, Jose Luis

(1968) *El Marxismo como moral*, Alianza Editorial

(1994) *Obras completas Volumen 2: Ética*, Trotta, edición a cargo de Feliciano Blázquez

Lukács, Georg

(1971) *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*, MIT Press, traducido al inglés por Rodney Livingstone (*), edición original de 1923

(1969) *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, traducción de Manuel Sacristán

Liotard, Jean-Francois

(1979) *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Éditions du Minuit

(2008) *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, traducción de Mariano Antolín Rato, primera edición en español de 1984 (*)

Lyubomirsky, Sonja

(2007) *The How of Happiness, A Scientific Approach to Getting the Life you Want*, The Penguin Press

MacIntyre, Alasdair

(2004) *The unconscious. A conceptual analysis (revised edition)*, Routledge, la primera edición es de 1958

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

(2007) *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century (second edition)*, University of Notre dame Presss, la primera edición es de 1966

(1984) *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, (1ª ed. 1981)

(1988) *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press

(2013) *Tras la virtud*, Traducción de Amelia Valcárcel, Austral

Mackie, John L.

(1982) *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Clarendon Press (Oxford University Press)

(1990) *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin Books (1ª ed. 1977)

(2000) *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*, Gedisa, traducción de Tomás Fernández Aúz

Macpherson, Crawford B.

(2011) *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford University Press, con una nueva introducción de Frank Cunningham, la primera edición es de 1962

Mandel, Ernest

(1972) *Der Spätkapitalismus*, Suhrkamp

(1980) *Late Capitalism*, Verso, traducido por Joris de Bres

Mandelbaum, Michael

(2002) *The Ideas That Conquered the World. Peace, Democracy and Free Markets in the Twenty-first Century*, Public Affairs (Perseus Books)

Mandeville, Bernard

(1989) *The Fable of the Bees*, Penguin Classics, editado y con introducción de David Hart a partir de la edición original de 1724

(2004) *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Fondo de Cultura Económica, traducción de José Ferrater Mora

Marcuse, Herbert

(1968) *One-dimensional man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, edición original de 1964

(2010) *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada, edición 50 aniversario*, Ariel, traducción de Antonio Elorza

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Martin, Felix

(2013) *Money. The Unauthorised Biography*, The Bodley Head

Martínez Marzoa, Felipe

(2009) *Pasión tranquila, ensayo sobre la filosofía de Hume*, Antonio Machado Libros

Marx, Karl

(2008) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (volumen 1) editado por la fundación Rosa Luxemburg, Dietz, originalmente publicado en 1867

(2008) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (volumen 2) editado por la fundación Rosa Luxemburg, Dietz, originalmente publicado en 1885, preparado por Friedrich Engels a partir de las notas de Marx

(2008) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion* (volumen 3) editado por la fundación Rosa Luxemburg, Dietz, originalmente publicado en 1894, preparado por Friedrich Engels a partir de las notas (aún más dispersas y desestructuradas que las del volumen anterior, a pesar de haber sido redactadas antes) de Marx

(1990) *Capital. A Critique of Political Economy* (3 volúmenes), Penguin Classics, traducido al inglés por Ben Fowkes con introducción de Ernest Mandel (*)

(2000) *El capital* (8 volúmenes). Akal. Traducción de Vicente Romano García

McDowell, John

(1998) *Mind, Value & Reality*, Harvard University Press

McInerny, Ralph

(1997) *Ethica Thomistica, The Moral Philosophy of Thomas Aquinas, Revised Edition*, The Catholic University of America Press, la primera edición es de 1982

McKeever, Sean con Ridge, Michael

(2006) *Principled Ethics, Generalism as a Regulative Ideal*, Clarendon Press (Oxford University Press)

McMahon, Darrin

(2006) *Happiness, a History*, Atlantic Monthly Press

McMurtry, John

(1998) *Unequal Freedoms. The Global Market as an Ethical System*, Kumarian Press

McNamee, Stephen J. con Miller Jr., Robert K.

(2009) *The Meritocracy Myth* (2nd Edition), Rowman & Littlefield Publishers Inc.

Mill, John Stuart

(2005) *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, Elibron Classics, originalmente publicado en 1843

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

(2004) *Principles of Political Economy*, Prometheus Books, originalmente publicado en 1848

(2002) *The Basic Writings of John Stuart Mill: On Liberty. The Subjection of Women. Utilitarianism*, introducción de J. B. Schneewind, notas y comentario de Dale E. Miller, The Modern Library (Random Press), originalmente publicados en 1859, 1869 y 1863

(1951) *Principios de economía política*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Teodoro Ortiz

(2008) *Sobre la libertad*, Tecnos, traducción, estudio preliminar, edición y notas de Carlos Rodríguez Braun

(2011) *El sometimiento de las mujeres*, Edaf, con prólogo de Ana de Miguel, traducción de Alejandro Pareja Rodríguez

(2014) *El utilitarismo*, Alianza Editorial, traducción de Esperanza Guisán Seijas

Montesquieu

(1993) *De l'esprit des lois (2 volúmenes)*, Flammarion, originalmente publicado en 1748

(2003) *Del Espíritu de las Leyes*, Alianza Editorial, Introducción de Enrique Tierno Galván, Traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega

Moore, George Edward

(1988) *Principia Ethica*, Prometheus Books, originalmente publicado en 1902

(2002) *Principia Ethica*, Crítica, traducción de María Vázquez Guisán

Mossner, Ernest C.

(1980) *The Life of David Hume*, Oxford University Press (1ª ed. 1954)

Mosterín, Jesús

(2013) *Ciencia, filosofía y racionalidad*, Gedisa

Muguerza, Javier

(1990) *Desde la perplejidad, Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, Fondo de cultura Económica

Murphy, Nancey con Brown, Warren S.

(2007) *Did My Neurons Make Me Do It? Philosophical and Neurobiological Perspectives on Moral Responsibility and Free Will*, Oxford University Press

Myrdal, Gunnar

(2002) *The Political Element in the Development of Economic Theory*, Routledge, traducido por Paul Streeten

Nagel, Thomas

(1978) *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press, primera edición de 1970 (por Clarendon Press)

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

(2012) *Mind & Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost certainly False*, Oxford University Press

(2005) *La posibilidad del altruismo*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Ariel Dilon

(2014) *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*, Biblioteca nueva, traducción de Francisco Rodríguez Valls

Neiman, Susan

(2002) *Evil in Modern Thought. An alternative history of philosophy*, Princeton University Press

(2012) *El mal en el pensamiento modern. Una historia no convencional de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Felipe Garrido

Newton, Isaac

(1995) *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica. The Principia*, trans. Andrew Motte, Prometheus Books, originalmente publicado por Newton en latín en 1687 y traducido al inglés por Motte en 1729

(2011) *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Escohotado, Tecnos

Nietzsche, Friedrich W.

(2007) *Die Geburt der Tragödie, Oder: Griechenthum und Pessimismus*, Reclam, originamente publicado en 1872

(2011) *Also sprach Zarathustra*, Nikol, originalmente publicado en 1883

(1988) *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Reclam, originalmente publicado en 1886

(1988) *Zur Genealogie der Moral*, Reclam, originalmente publicado en 1887

(2005) *Ecce Homo: Wie man wird, was man ist*, Deutscher Taschenbusch Verlag, originalmente publicado en 1888

(1992) *Basic Writings of Nietzsche (incluye The Birth of Tragedy, Seventy-five Aphorisms, Beyond Good and Evil, On the Genealogy of Morals, The Case of Wagner y Ecce Homo)*, Modern Library, traducción, edición y comentarios de Walter Kaufmann

(2012) *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, traducción de Andrés Sánchez Pascual

(2002) *Así habló Zarathustra*, RBA, traducción, introducción y notas de Jaun Carlos García-Borrón

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

(2012) *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, traducción de Andrés Sánchez Pascual

(2011) *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, traducción de Andrés Sánchez Pascual

(2011) *Ecce homo*, Alianza Editorial, traducción de Andrés Sánchez Pascual

Nosek, Brian

(2015) "Estimating the Reproducibility of Psychological Science", *Science*, Vol. 349, Nº 6251, 28 agosto 2015

Nozick, Robert

(1974) *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books (Perseus Books Group)

(1989) *The Examined Life, Philosophical Meditations*, Touchstone (Simon & Schuster)

(2012) *Anarquía, estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Rolando Tamayo

Nussbaum, Martha C.

(1995) *Poetic Justice, The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press

(2001) *Upheavals of Thought, The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press

(2008) *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Paidós, traducción de Araceli Maira

Oatley, Keith

(2004) *Emotions, A Brief History*, Blackwell Publishing

Olson, Mancur

(1971) *The Logic of collective Action, Public Goods and the Theory of Groups*, Harvard University Press, originamente publicado en 1965

O'Neill, Onora

(1989) *Constructions of Reason, Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press

(1996) *Towards Justice and Virtue, A constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge University Press

Paley, William

(2002) *The Principles of Moral and Political Philosophy*, Liberty Fund, originalmente publicado en 1785

(2008) *Natural Theology*, Oxford World Classics (Oxford University Press), originalmente publicado en 1809

(2012) *Teología Natural*, Nabu Press, traducción de J. L. Villanueva

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Parfit, Derek

(1984) *Reasons and Persons*, Clarendon Press (Oxford University Press)

(2011) *On what Matters (2 Vols.)*, Oxford University Press

(2005) *Razones y personas*, A. Machado Libros S.A. traducción de Mariano Rodríguez González

Pecchi, Lorenzo y Piga, Gustavo (editors)

(2010) *Revisiting Keynes. Economic Possibilities for our Grandchildren*, MIT Press, primera edición en 2008

Penrose, Roger

(1994) *Shadows of the Mind. A Search for the Missing Science of Consciousness*, Oxford University Press

(2000) *Las sombras de la mente. Hacia una comprensión científica de la consciencia*, Crítica, traducción de Javier García Sanz

Pickering, Andrew

(1999) *Constructing Quarks: a Sociological History of Particle Physics*, University of Chicago Press, primera edición de 1984

Piketty, Thomas

(2011) *Le capital au XXI siècle*, Ed. Du Seuil

(2012) *Capital in the Twenty-First century*, Belknap Press (Harvard University Press) (*)

(2014) *El capital en el S XXI*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Eliane Cazenave-Tapie Isoard y Guillermina Cuevas

Piketty, Thomas, Saez, Emmanuel

(2006) "The Evolution of Top Incomes: A Historical and International Perspective", NBER working papers N° 11955 (*National Bureau for Economic Research*)

Pinker, Steven

(2002) *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, Viking (Penguin Group)

(2011) *The Better Angels of our Nature. Why Violence has Declined*, Viking (Penguin Group)

(2003) *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Paidós, traducción de Roc Filella Escolá

(2012) *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*, Paidós, traducción de Joan Soler Chic

Plantinga, Alvin

(1974) *God, Freedom and Evil*, William B. Eerdmans Publishing Co

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

(2000) *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press

(2011) *Where the Conflict Really Lies, Science, Religion & Naturalism*, Oxford University Press

Platón

(2012) *La República*, Alianza Editorial, traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano

Polanyi, Karl

(2001) *The Great Transformation, The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, con prefacio de Joseph E. Stiglitz e introducción de Fred Block, originalmente editado en 1944

(2003) *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, con prólogo de Joseph E. Stiglitz e introducción de Fred Block, traducción de Eduardo L. Suárez (libro) y Ricardo Rubio (prólogo e introducción)

Polanyi, Michael

(1974) *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, University of Chicago Press, edición original de 1958

Polkinghorne, John

(2005) *Exploring Reality, The Intertwining of Science and Religion*, SPCK

Popkin, Richard

(2003) *The History of Scepticism*, Oxford University Press, (1ª ed. 1960)

Popper, Karl

(2005) *Logik der Forschung (vol 3 de sus Gesammelte Werke)*, Mohr Siebeck, originalmente editado en 1935 (por Julius Springer Verlag)

(2002) *The Logic of Scientific Discovery*, Routledge, traducido por el autor con la ayuda de Julius Freed y Lan Freed (*)

(2002) *The Poverty of Historicism*, Routledge, originalmente editado en 1957 a partir de una conferencia impartida en 1935

(1945) *The Open Society and its Enemies*, Routledge & Kegan Paul

(2002) *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge, originalmente editado en 1963

(2008) *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, traducción de Víctor Sánchez de Zavala

(2014) *La miseria del historicismo*, Alianza Editorial, traducción de Pedro Schwartz Girón

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

(1957) *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, traducido por Eduardo Loedel y Amparo Gómez Rodríguez (addenda del autor) (*)

(1983) *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, traducción de Néstor Míguez y Rafael Grasa (basado en la 4ª edición inglesa de 1972)

Prinz, Jesse J.

(2007) *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press

Putnam, Hilary

(2012) *Philosophy in an Age of Science. Physics, Mathematics and Skepticism*, Harvard University Press, editado por Mario de Caro y David Macarthur

Quine, Willard V. O.

(1951) "Two dogmas of empiricism" *The philosophical Review*, Vol 60, Nº 1, págs. 20-43

(1986) *Philosophy of Logic, 2nd Edition*, Harvard University Press, edición original de 1970

Rawls, John

(2003) *A Theory of Justice, Revised Edition*, Belknap Press (Harvard University Press), edición original de 1971

(1995) *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, traducción de María Dolores González

Raz, Joseph

(1999) *Engaging Reason, On the Theory of Value and Action*, Oxford University Press

Reinhart, Carmen M. Con Rogoff, Kenneth S.

(2009) *This Time is Different, Eight Centuries of Financial Folly*, Princeton University Press

(2011) *Esta vez es distinto: ocho siglos de necesidad financier*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Óscar Figueroa con revisión técnica de Alejandro Villagómez

Ricardo, David

(2004) *The Principles of Political Economy and Taxation*, Dover Publications, edición original de 1817

(1993) *Principios de economía política y tributación*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Juan Broc B., Nelly Wolff y Julio Estrada M., revisada por Manuel Sánchez Sarto

Richardson, Henry S.

(1994) *Practical Reasoning About Final Ends*, Cambridge University Press

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

Richerson, Peter J. Con Boyd, Robert

(2005) *Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*, University of Chicago Press

Ricoeur, Paul

(1995) *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Seuil

(1970) *Freud & Philosophy: An Essay on Interpretation*, Yale University Press, traducido por Denis Savage

Riesman, David

(2001) *The Lonely Crowd*, Yale University Press, con prefacio de Todd Gitlin, edición original de 1961

Robbins, Lionel

(2007) *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Ludwig Von Mises Institute, originalmente publicado en 1932

Rorty, Richard

(1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press

(2010) *La filosofía y el espejo de la naturaleza (2ª Ed.)*, Cátedra, traducción de J. Fernández Zulaica

Ross, David W.

(2002) *The Right and the Good*, Ed. Philip Stratton-Lake, Clarendon Press (Oxford University Press), originalmente publicado en 1930

(1994) *Lo correcto y lo bueno*, Sígueme, traducción de Leonardo Rodríguez

Roudinesco, Elisabeth

(2015) *Sigmund Freud. En son temps et dans le nôtre*, Editions du Seuil

(2015) *Freud. En su tiempo y en el nuestro*, Debate, traducción de Horacio Pons (*)

Russell, Bertrand

(2004) *History of the Western Philosophy*, Routledge, originalmente publicada en 1946

(2007) *Logic and Knowledge, Edited by Robert Charles Marsh*, Spokesman, originalmente publicado en 1956

(2013) *Lógica y conocimiento*, RBA, traducción de Javier Muguerza Carpintier

(2005) *Historia de la Filosofía*, RBA, traducción de Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta

Russell, Paul

(2008) *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism and Irreligion*, Oxford University Press

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Ryle, Gilbert

(2000) *The Concept of Mind*, con introducción de Daniel C. Dennett, University of Chicago Press, originalmente publicado en 1949

(2005) *El concepto de lo mental*, con introducción de Daniel C. Dennett, traducción de Eduardo Rabossi

Sandel, Michael

(2012) *What Money can't Buy. The Moral Limits of Markets*, Allen Lane (Penguin Books)

(2013) *Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado*, Debate, traducción de Joaquín Chamorro Mielke

Scanlon, Thomas M.

(1998) *What We Owe to Each Other*, Belknap Press (Harvard University Press)

(2003) *Lo que nos debemos unos a otros, ¿qué significa ser moral?*, Paidós, traducción de Ernest Weikert García

Schneewind, J. B.

(1998) *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press

(2010) *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Jesús Héctor Ruiz Rivas

Schopenhauer, Arthur

(2009) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Anaconda, publicado originalmente en 1811 (considerablemente expandido en la segunda edición de 1848 que es la presentada por Anaconda)

(1986) *Parerga und Paralipomena* (vols. IV y V de las obras completas), Suhrkamp, publicado originalmente en 1851

(2005) *El mundo como voluntad y representación*, Akal, traducción de M^a Montserrat Armas Concepción

(2009) *Parerga y paralipómena (escritos filosóficos sobre diversas cosas)*, Valdemar

Searle, John R.

(1980) "Minds, Brains and Programs", *Behavioral and Brain Science*, Vol. 3 N^o 3, págs. 417-24

(1992) *The Rediscovery of the Mind*, Bradford Books (MIT Press)

(1996) *El redescubrimiento de la mente*, Crítica, traducción de Luis M. Valdés Villanueva

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

Seligman, Martin E.P.

(2002) *Authentic Happiness, Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*, Free Press

(2011) *La auténtica felicidad*, Zeta, traducción de Merce Diago Esteva y Abel Debritto Cabezas

Sen, Amartya

(2002) *Rationality and Freedom*, Belknap Press (Harvard University Press)

(2009) *The Idea of Justice*, Belknap Press (Harvard University Press)

(2010) *La idea de la justicia*, Taurus, traducción de Hernando Valencia Villa

Sen, Amartya con Williams, Bernard (editores)

(1999) *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press con Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, edición original de 1982

Sennett, Richard

(1976) *The Fall of Public Man*, W. W. Norton & Co, primera edición de 1974

(1998) *The Corrosion of Character, The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, W. W. Norton & Co

(2011) *El declive del hombre público*, con prólogo de Salvador Giner, Anagrama, traducción de Gerardo Di Masso

(2013) *La corrosión del carácter, las consecuencias personales del trabajo en el Nuevo capitalismo*, Anagrama, traducción de Daniel Najmías Bentolila

Shaftesbury, 3er earl de (Anthony Ashley Cooper)

(2000) *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Cambridge Texts in the History of Philosophy, editado por Lawrence E. Klein, originalmente publicado en 1711

Shorter, Edward

(1997) *A History of Psychiatry, From the Era of the asylum to the Age of Prozac*, John Wiley & Sons

(1999) *Historia de la Psiquiatría, Desde la época del manicomio a la era de la Fluoxetina*, J&C Ediciones Médicas, versión española de Fernando Contreras (*)

Sidgwick, Henry

(1981) *The Methods of Ethics*, Hackett, con prefacio de John Rawls, reproduce la 7ª edición, de 1907, la 1ª edición de la obra es de 1874

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Simms, Brendan

(2013) *Europe. The Struggle for Supremacy. 1453 to the Present*, Allen Lane (Penguin Books)

Simon Segura, Francisco

(1990) *Manual de historia económica mundial y de España*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces

Singer, Peter

(1993) *Practical Ethics*, Cambridge University Press, primera edición de 1979

(2009) *The Life you can Save. Acting now to end world poverty*, Random House

(2009) *Ética práctica*, Akal, traducción de Rafael Herrera Bonet

(2013) *Salvar una vida. Cómo terminar con la pobreza*, Katz, traducción de Ricardo García Pérez

Sinnott-Armstrong, Walter (editor)

(2008) *Moral Psychology (volume 1 de 3), The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*, The MIT Press

Skidelsky, Robert y Skidelsky, Edward

(2012) *How Much is Enough? Money and the Good Life*, Other Press

(2012) *¿CUánto es suficiente? Qué se necesita para una "Buena vida"*, Crítica, traducción de Francesc Pedrosa Martín

Smith, Adam

(2000) *The Theory of Moral Sentiments*, Prometheus Books, originalmente publicado en 1759

(1999) *The Wealth of Nations* (2 volúmenes, el 1º contiene los libros I-IV y el 2º los V-VII), Penguin, originamente publicados en 1776

(2013) *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, traducción de Carlos Rodríguez Braun

(2009) *Una investigación sobre la naturaleza y causas de La riqueza de las naciones*, Tecnos, estudio preliminar de Manuel Montalvo y traducción de Carlos Rodríguez Braun

Smith, Michael

(1994) *The Moral Problem*, Blackwell Publishing

(2015) *El problema moral*, Marcial Pons ediciones jurídicas y sociales, traducción de Rodrigo Sánchez Brígido y Augusto Embrioni

Smolin, Lee

(1999) *The Life of the Cosmos*, Oxford University Press

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

(2013) *Time Reborn: From the Crisis in Physics to the Future of the Universe*, Houghton Mifflin Harcourt

Snow, Charles P.

(2012) *The Two Cultures*, Cambridge University Press, publicado originalmente en 1959 tras ser impartido como conferencia en Cambridge (a partir de las ideas expresadas en un artículo en *The New Statesman* en 1956)

(2000) *Las dos culturas*, Nueva visión, traducción de Horacio Pons

Solomon, Robert C.

(1993) *The Passions, Emotions and the Meaning of Life*, Hackett Publishing Co

Sombart, Werner

(1913) *Luxus und Kapitalismus*, Duncker & Humblot

(1967) *Luxury and Capitalism*, The University of Michigan Press, traducido al inglés por W. R. Dittmar (*)

(2012) *Lujo y capitalism, economía de la ostentación*, Sequitur, traducción de Luis Isabal (publicado originalmente en la Revista de Occidente en 1965)

Sorabji, Richard

(2000) *Emotion and Peace of Mind, From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press

Sorokni, Pitirim

(1957) *Social and Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*, Porter Sargent

Spencer, Nick

(2014) *Atheists, The Origin of the Species*, Bloomsbury

Spengler, Oswald

(2007) *Das Untergang des Abendlandes*, Albatros originalmente publicado en 1923

(1991) *The Decline of the West, abridged edition with a new introduction by H. Stuart Hughes*, Oxford University Press, preparado por Arthur Phelps a partir de la traducción de Charles Francis Atkinson (*)

(2011) *La decadencia de Occidente* (2 volúmenes), Austral, traducido por Manuel García Morente

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Sperber, Jonathan

(2013) *Karl Marx. A Nineteenth Century Life*, Liveright (W. W. Norton & company)

(2013) *Karl Marx*, Galaxia Gutemberg, traducción de Laura Sales Gutiérrez

Spinoza, Baruj

(2008) *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, originalmente publicado en 1670

(2000) *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editorial Trotta, Edición y Traducción de Atilano Domínguez, originalmente publicado en 1677 (de forma póstuma) (*)

Stevenson, Charles

(1944) *Ethics and Language*, Yale University Press

Swinburne, Richard

(2005) *Faith and Reason, 2nd edition*, Clarendon Press (Oxford University Press), la primera edición es de 1981

(2012) *Fé y Razón*, Editorial Sn Esteban, traducción de Sixto J. Castro Rodríguez

Tallis, Raymond

(2011) *Aping Mankind. Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*, Acumen

Taylor, Charles

(2004) *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press

(1989) *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press

(2007) *A Secular Age*, The Belknap Press (Harvard University Press)

(2006) *Imaginarios sociales modernos*, Paidós, traducción de Ramon Vilà Vernis

(1996) *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, traducción de Ana Lizón con revisión técnica de Ramón Alfonso Díez

(2014) *La era secular (Tomo I)*, Gedisa, traducción de Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini

Thaler, Richard H. y Sunstein, Cass R.

(2009) *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness*, Revised and expanded edition, Penguin, la primera edición es de 2008

(2011) *Un pequeño empujón (nudge): El impulso que necesitas para tomar las mejores decisiones sobre salud, dinero y felicidad*, Taurus, traducción de Belén Urrutia

Thompson, Evan

(2007) *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Belknap Press (Harvard University Press)

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

Tomás de Aquino

(2006) *Suma de Teología, 2ª edición (revisada) en 5 volúmenes*, Biblioteca de Autores Cristianos, escrito originalmente entre 1265 y 1274

Tocqueville, Alexis de

(1967) *L'Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, la primera edición es de 1856

(2006) *El antiguo régimen y la revolución*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Jorge Ferreiro, prefacio, tabal cronológica y bibliografía de Enrique Serrano Gómez

Toynbee, Arnold J.

(1985) *A Study of History (2 volúmenes)*, el 1º compendia los originales I-VI y el 2º los VII-X), publicado originalmente en 1957 (compendio de D. C. Somervell, la obra original completa se publicó entre 1934 y 1961 (se añadieron 2 volúmenes más, hasta un total de 12)

Ulianov, Vladimir Ilich

(2010) *Imperialism: the Higher Stage of Capitalism*, Penguin, editado originalmente en 1916

(2008) *El Imperialismo, la fase superior del capitalismo*, DeBarris

Van Inwagen, Peter

(2009) *Metaphysics (3ª edición)*, Westview Press (Perseus Books)

Vattimo, Gianni

(2001) *Il pensiero debole*, Feltrinelli, publicado originalmente en 1983 (varios autores, editado por Vattimo junto con Pier Aldo Rovatti)

(2002) *After Christianity*, Columbia University Press

(2006) *El pensamiento débil*, Cátedra

(2003) *Después de la Cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós, traducción de Carmen Revilla

Veblen, Thorstein

(2009) *The Theory of the Leisure Class*, Oxford University Press, editado originalmente en 1899

(2014) *Teoría de la clase ociosa*, Alianza Editorial, traducido por Carlos Mellizo Cuadrado

De Waal, Frans

(2006) *Primates and Philosophers, how morality evolved*, editado y con introducción de Stephen Macedo y Josiah Ober, Princeton University Press

(2007) *Primates y filósofos, la evolución de la moral del simio al hombre*, Paidós, traducción de Vanesa Casanova Fernández

Wallerstein, Immanuel

(2011) *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century (The Modern World-system I)*, University of California Press, primera edición de 1974

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

(2011) *Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750 (The Modern World-System II)*, University of California Press, primera edición de 1980

(2011) *The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730s-1840s (The Modern World-System III)*, University of California Press, primera edición de 1989

(2011) *Historical Capitalism with Capitalist civilization*, Verso, primera edición de 1983

(2010) *El moderno sistema mundial I: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Siglo XXI, traducción de Antonio Resines

(2010) *El moderno sistema mundial II: el mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, Siglo XXI, traducción de Pilar López

(2010) *El moderno sistema mundial III: la segunda era de gran expansión del sistema-mundo capitalista, 1730-1850*, Siglo XXI, traducción de Jesús Alborés

Walzer, Michael

(2004) *Politics and Passion. Toward a More Egalitarian Liberalism*, Yale University Press

(2011) *Razón, política y passion, 3 defectos del liberalism*, Antonio Machado Libros, traducción de Antonio Gómez Ramos

Watson, Peter

(2000) *A Terrible Beauty. A history of the People and Ideas that Shaped the Modern Mind*, W&N (Weidenfeld & Nicholson)

(2005) *Ideas. A History of Thought and Invention, from Fire to Freud*, Harper Collins

(2002) *Historia intelectual del siglo XX*, Crítica, traducción de David León Gómez (*)

(2006) *Ideas. Una historia intelectual de la humanidad*, Crítica, traducción de Luis Noriega

Weber, Max

(2013) *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*, C.H. Beck, editado y con introducción de Dirk Kaesler, originalmente publicado en 1905

(1956) *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*, Johannes Winckelmann, originalmente publicado (tras la muerte del autor) en 1922

(1992) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Routledge, traducido por Talcott Parsons (publicado en 1930 por Allen & Unwin) y con introducción de Anthony Giddens (*)

(1978) *Economy and Society, an Outline of Interpretive Sociology*, University of California Press, editado por Guenther Roth y Claus Wittich, traducido por los editores y ocho personas más (entre los que se incluyen Talcott parsons y C. Wright Mills) (*)

(2012) *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*, Alianza Editorial, edición y traducción de Joaquín Abellán García

Elementos para una crítica de la razón desiderativa

(2014) *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, nueva edición revisada, comentada y anotada por Francisco Gil Villegas a partir de la traducción de José Medina Echavarría de 1944

Whyte, William H.

(2002) *The Organization Man*, University of Pennsylvania Press, con prefacio de Joseph Nocera, edición original en 1956 (por Simon & Schuster)

Williams, Bernard

(1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press

(1999) *La ética y los límites de la filosofía*, Monte Ávila, traducción de Luis Castro Leiva

Wilson, Edmund O.

(2000) *Sociobiology. The New Synthesis, 25th anniversary Edition*, The Belknap Press of Harvard University Press, editado originalmente en 1975

(1980) *Sociobiología, la nueva síntesis*, Omega

Winch, Peter

(1990) *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy, 2nd ed. With a new introduction by Raymond Gaita*, Routledge Classics, la primera edición es de 1958

Wittgenstein, Ludwig

(1965) "Wittgenstein's Lecture on Ethics" *The Philosophical Review*, Vol. LXXIV, nº1 enero 1965, la conferencia se impartió en Cambridge entre septiembre de 1929 y diciembre de 1930 (seguramente el 2 de enero de 1930 en la sociedad "The Heretics")

(2001) *Philosophische Untersuchungen/ Philosophical Investigations (the German Text, with a Revised English Translation), 50th Anniversary commemorative edition*, Blackwell Publishing, traducción al inglés de G.E.M. Anscombe

(1989) *Conferencia sobre ética, con dos comentarios sobre la teoría del valor*, Paidós, con introducción de Manuel Cruz y traducida por Fina Birulés (*)

(2012) *Investigaciones filosóficas*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines

Wollaston, William

(2003) *Religion of Nature Delineated*, Kessinger Publishing, originalmente publicado en 1750

Wright, Robert

(1994) *The Moral Animal, Why we Are the Way we Are, The New Science of Evolutionary Psychology*, Vintage Books (Random House)

Notas

¹ Reflejado magistralmente en la letra del tango “Cambalache”, popularizado en 1935 por Carlos Gardel, con letra y música de Enrique Santos Discépolo

² *La invención de Morel*, la edición que incluye el prólogo de Borges es la de Emecé de 1984

³ Aunque la consecución de la felicidad preocupa al hombre desde tiempos inmemoriales, como nos recuerda Darrin McMahon en *Happiness: a History* (2006) cada época la entiende de diferente manera. Dos libros que definen aceptablemente la comprensión actual son *Stumbling on Happiness* de Gilbert (2006) y *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom* de Jonathan Haidt (2006)

⁴ Una manifestación de dicho azoramiento sería el muy publicitado incremento de las enfermedades mentales entre la población, y la creciente reversión del aumento de la esperanza de vida por el aumento en hábitos en los que es difícil no identificar una tendencia más o menos consciente por la autodestrucción (desde la obesidad mórbida y la diabetes en USA al alcoholismo en Rusia). Es difícil obtener cifras fiables sobre el primer punto (aumento de las enfermedades mentales) debido a los intereses de la industria farmacéutica por promocionar sus productos a base de publicitar dicha prevalencia

⁵ Posiblemente el ejemplo más conocido sea el de Jeremy Bentham, al que tendremos ocasión de volver, en su *The Principles of Morals and Legislation* (1988) págs. 29-32, pero el intento de establecer una escala objetiva de los placeres que pudiese ser utilizada en comparaciones interpersonales y tener por ello fuerza normativa es una constante no sólo de esa época, en la que participan (antes que Bentham) Hutcheson, el propio Hume, Paley, sino de casi cualquier desarrollo posterior del utilitarismo, por lo que sería extensa (y polémicamente) revisado por John Stuart Mill, Sidgwick, y en fechas más recientes por Moore, Ross, Hare, Harman, Parfit y Prinz

⁶ Esta comprensión de la teoría de Darwin, aplicada al mundo natural, es la resaltada en libros como *Darwin's Dangerous Idea* de Daniel Dennett (1995) y más recientemente *The Blind Watchmaker* de Richard Dawkins (2006)

⁷ Collingwood, *The Idea of History* (2005), pág. 165-9

⁸ Aunque la diferencia entre el consumo de recursos del conjunto de la sociedad humana y lo que el planeta es capaz de reponer es una métrica de gran complejidad, y cuyo cálculo está sujeto a inevitables sesgos en función de la ideología y la perspectiva de quienes la calculan, se estima que para mantener el actual estilo de vida de los 7.000 millones de habitantes del planeta harían falta entre 1,5 y 2,5 veces los recursos (combustibles fósiles, minerales, tierras de cultivo, etc.) que el planeta real posee, según la *Global Footprint Network*, http://www.footprintnetwork.org/en/index.php/GFN/page/world_footprint/

⁹ El autor confiesa su debilidad por la formulación de Otto Neurath, que asimila la revisión crítica de la fundamentación última del conocimiento al cambio de maderas de un barco en el mar sin posibilidad de para en un dique seco: mientras se realice con el suficiente cuidado y poco a poco nos puede permitir acabar con un barco completamente distinto de aquel con el que empezamos sin que nos hundamos por el camino, en Neurath *Philosophical Papers* (1983), pág. 92, reproducido en Quine, *Word and Object* (1960), pág. 3

¹⁰ En fechas recientes podemos encontrar una apelación convincente a la necesidad de ese tipo de valor en la obra del filósofo del derecho norteamericano Ronald Dworkin, que en *Justice for Hedgehogs* (2011) defiende la unicidad última del criterio universal que debe subyacer a nuestra consideración de lo bueno, lo verdadero y lo bello

¹¹ El argumento de la paz de Westfalia como el inicio de un sistema de poderes nacionales permanentemente equilibrados imprescindible para explicar la dinámica internacional que pervive hasta nuestros días tiene una larga tradición (Kennan, Brenner), el último ejemplo de la cual sería el libro *World Order* de Henry Kissinger (2014)

¹² Lo que de ningún modo quiere decir que las dificultades en articular una ética universal se sigan derivando de las características diferenciadoras la propia religión protestante, que con la salvedad de los Estados Unidos se ha visto más y más relegada fuera de la vida pública en su ámbito original de influencia hasta el punto de tener hoy una influencia marginal en el debate público, como se describe magistralmente en el libro de Charles Taylor *A Secular Age* (2007)

¹³ Así, la mejora en las carreteras y diligencias que unían las principales ciudades de Europa impulsó una drástica disminución del tiempo de viaje entre ellas, desde 256 horas para ir de Londres a Edimburgo en

1700 a 150 horas en 1750, que se reducirían a 60 horas en 1800. Las mejoras en la agricultura y la disminución de conflictos militares respecto al siglo anterior permitieron una importante expansión demográfica de los 75 millones de habitantes con que contaba el continente en 1700 hasta algo más de 110 millones en 1800, cada vez más urbanizados. De forma similar, el comercio y las manufacturas cada vez más concentradas en esos grandes centros urbanos se triplicaron a lo largo del siglo, en lo que hoy reconocemos como los primeros pasos de la revolución industrial. Los datos se han obtenido de *The Pursuit of Glory. Europe 1648 – 1815*, Tim Blanning (2007), págs. 11, 44 y 95-141.

¹⁴ El *Journal de Sçavans* se ha venido publicando en París, con numerosas interrupciones y cambios de editores, de 1665 a 1933; Las *Nouvelles de la Republique des Lettres*, publicado en Amsterdam, editada por Bayle entre 1686 y 1689, y por Bernard entre 1699 y 1710; La *Berlinische Monatsschrift* se publicó de 1783 a 1796, editada por Biester y Gedike (y es notable por haber acogido varios trabajos del último Kant); Las *Philosophical Transactions of the Royal Society* se publican en Londres desde 1655 hasta nuestros días; la *Edinburgh Review* de Edimburgo, editada primero como *Magazine and Review* entre 1773 y 1776, y con su nombre abreviado entre 1802 y 1929; el *Spectator*, finalmente, fue editado por Addison y Steele entre 1711 y 1714, y era una de las revistas de referencia que Hume tendría en mente (como él mismo reconoce) a la hora de escribir sus *Ensayos*

¹⁵ Foucault (2002) *The Order of Things*. La referencia a la separación de la historia natural se encuentra en la pág. 137, en el capítulo 5, Classifying.

¹⁶ La filosofía de la ciencia es una disciplina relativamente joven, pero suficientemente madura para establecer que en ningún caso el conocimiento avanza limitándose a observar fenómenos naturales sin un sistema preexistente de creencias que nos permita filtrar lo que es relevante y digno de ser medido de lo que constituye apenas ruido de fondo. Sería anacrónico esperar que Bacon pudiese identificar esa dependencia del esquema de conocimiento previo a la hora de definir los experimentos a realizar y la forma en que se pueden deducir las leyes naturales a partir de los resultados de los mismos, leyes que sólo somos capaces de percibir si encajan con un constructo teórico previo. Para una crítica clásica de la posición avanzada por Bacon véase *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Discovery*, Karl Popper (1963); *The Structure of Scientific Revolutions*, Thomas S. Kuhn. (1996); *Against Method*, Paul Feyerabend (1993)

¹⁷ Como corresponde a un momento de la historia en que la ciencia aún no se distinguía de otras áreas del pensamiento, entre los miembros iniciales (provenientes en su mayoría del “Invisible College” de Oxford) encontramos precursores de la astronomía, la química y la física, matemáticos pero también (y a menudo en la misma persona) teólogos, metafísicos, arquitectos y alquimistas.

¹⁸ En su tratado *The Analyst, or a Discourse Addressed to an Infidel Mathematician* (2009), se supone que el “matemático infiel” del subtítulo podía ser Sir Edmund Halley o el mismísimo Sir Isaac Newton, fallecido pocos años antes

¹⁹ No debemos olvidar que el problema de predecir la evolución de n cuerpos en el espacio para $n > 3$ debería esperar al desarrollo de los computadores en el S XX y la metodología de aproximación por elementos finitos o series de Fourier para ser resuelto

²⁰ La posición del mismo Newton es difícil de determinar con precisión. Si bien de sus escritos (no publicados en vida) parece claramente antitrinitario (próximo a posiciones socinianas y arianas) y normalmente se le considera antes deísta que teísta, algunos elementos de la correspondencia de Leibniz con Clarke (en la que Newton intervenía para proporcionar argumentos a éste último) hacen pensar que sí consideraba necesaria la permanente intervención divina en el transcurso del universo, haciendo exclamar a Leibniz que lo representaba como un “relojero torpe”, incapaz de dotar su creación de movimiento continuo, por lo que era necesario postular su intervención para “darle cuerda” periódicamente

²¹ Ese reforzamiento, como muestra Nick Spencer en su *Atheists, the Origin of the species* (2014), debe tanto al clima social de Inglaterra como a las ideas contenidas en la obra. De hecho cuando Voltaire la popularizase en Francia lo haría sin sacar de la misma esas conclusiones

²² Es interesante y de sobra conocido que en el *Discourse sur la Methode* (2013), Descartes determina que lo único de lo que podemos tener certeza es de nuestra propia existencia como entes pensantes (capaces de dudar de todo otro conocimiento), y que requiere de la existencia de un Dios bueno (demostrada mediante una variante no especialmente afortunada del argumento ontológico) para a partir de esa certeza alcanzar una certeza similar sobre la existencia del mundo externo. Para convencernos sobre el carácter no definitivo de dichas certezas para sus contemporáneas, basta

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

recordar que en 1710 Berkeley publicaría el *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* en el que se rechaza de plano el argumento cartesiano sobre la existencia de un mundo exterior.

²³ Valgan como ejemplos de la vigencia de esa oposición a la visión cartesiana, identificada con el dualismo, por parte de la corriente dominante en el pensamiento anglosajón, el apartado dedicado a Descartes en el *Philosophy and the Mirror of Nature* de Richard Rorty (1979), páginas 45 a 69; o más recientemente (aunque sujeto a un tipo de comprensión bastante distorsionada de la posición cartesiana, fruto de una insuficiente formación filosófica) los ataques de popularizadores del “nuevo paradigma” neuropsicológico reflejados en libros como *The Blank Slate* de Steven Pinker (2002), págs. 9 a 42, o *Descartes’ Error: Emotion, Reason and the Human Brain* de Antonio Damasio (2005).

²⁴ Del carácter inmensamente fructífero de esa oposición original da testimonio el hecho de que Descartes incluyese las objeciones de Hobbes a su sistema y su propia respuesta a las mismas en sus *Meditaciones*, publicadas en 1641. Del carácter esquivo de su respuesta tenemos un excelente análisis en el ya mencionado *The Theological Origins of Modernity* de Michael Allen Gillespie (2008), páginas 265 a 270

²⁵ Así, toda la parte IV del *Leviathan* de Hobbes, “Of the Kingdom of Darkness”, se dedica a exponer cómo la Iglesia Católica y sus tradiciones favorecen el alejamiento de sus fieles de la verdadera religión, sumiéndolos en el fanatismo y el error. En la misma línea podemos seguir una corriente de denuncia anti católica en las obras de los principales moralistas ingleses de los S XVII y XVIII, desde el propio Hume, como veremos más adelante, hasta Hutcheson, Warburton, Berkeley, Butler, etc.

²⁶ De la recuperación del pirronismo tenemos una magnífica y pormenorizada descripción en *The History of Scepticism* de Richard Popkin, editado primeramente por la universidad de Utrecht en 1960. La edición con la que ha trabajado el autor es la revisada y expandida de Oxford University Press publicada en 2003.

²⁷ *The Theory of Communicative Action*, Jürgen Habermas (1987), Vol. 2, pág. 288.

²⁸ Por supuesto el concepto de individualismo posesivo, y el análisis magistral de su función en algunos de los pensadores que hemos estado contemplando, se encuentra en *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, de C. B. Macpherson (1964)

²⁹ *Leviathan*, Thomas Hobbes, originalmente publicado en 1651, la edición utilizada ha sido la de Penguin Classics de 1985 con una valiosa introducción de C. B. Macpherson; *An Essay Concerning Human Understanding*, John Locke, publicado al final de 1689, la edición utilizada ha sido la de Hackett de 1996 seleccionada y editada por Kenneth P. Winkler

³⁰ Thomas Hobbes, Op. Cit. Parte I, Capítulo VI, Pág. 120, T. del A.

³¹ Thomas Hobbes, Op. Cit. Parte I, Capítulo VI, Págs. 127-128, T. del A. Es interesante notar la referencia a “las escuelas”, expresión con la que Hobbes se refiere a la doctrina tradicionalmente impartida en las universidades, de orientación principalmente escolástica

³² John Locke, Op. Cit. Libro II, Capítulo XXI, sentencia 24, T. del A.

³³ Como nos recuerda Richard Sorabji en su *Emotion and Peace of Mind* (2000) precisamente para preservar esa libertad del individuo los estoicos distinguían entre dos fases de la reacción emocional, una primera automática, y una segunda bajo el control de la voluntad en la que se expresaba la aprobación o el rechazo a lo expresado en la primera, de forma que mediante esa aceptación (o la ausencia de ella) sí seríamos en última instancia responsables de “querer o no querer”, en oposición a lo expresado por Locke

³⁴ *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Lord Shaftesbury (2000)

³⁵ *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Francis Hutcheson (2004)

³⁶ Francis Hutcheson, Op. Cit. Tratado II, Introducción, Pág. 88, T. del A.

³⁷ Francis Hutcheson, Op. Cit. Tratado II, Sección III, Pág. 125, T. del A.

³⁸ En *The Theory of Moral Sentiments* (2000), hace referencia con frecuencia al “espectador imparcial en nuestro pecho” al que debemos recurrir en caso de duda sobre la “propiedad” (*propriety*) de nuestras acciones

³⁹ Francis Hutcheson, Op. Cit. Tratado II, Sección VI, Pág. 174, T. del A.

⁴⁰ *Ética demostrada según el orden geométrico*, Baruj Spinoza (2000)

⁴¹ Y no sólo en su época, la ingente y magisterial obra del concienzudo Jonathan Israel sobre la ilustración es un intento, excesivamente reiterativo en ocasiones, de leer a Spinoza (y a su entorno en las Provincias Unidas) como exclusivos originadores del pensamiento ilustrado, caracterizado precisamente por su ateísmo sin fisuras, véase de dicho autor *Radical Enlightenment* (2001) y *Enlightenment Contested* (2006)

⁴² Baruj Spinoza, Op. Cit., p. 128

⁴³ Baruj Spinoza, Op. Cit., p. 189

⁴⁴ Baruj Spinoza, Op. Cit., p. 191

⁴⁵ Baruj Spinoza, Op. Cit., p. 198

⁴⁶ No es extraño que en el largo artículo dedicado a Spinoza en su *Dictionnaire Historique et Critique* Pierre Bayle identifique la filosofía de éste con la de los chinos, que a Bayle le servían como ejemplo de pueblo sin religión y sin embargo perfectamente moral

⁴⁷ Baruj Spinoza, Op. Cit., p. 131

⁴⁸ Los detalles biográficos de la vida de Hume, salvo cita en contrario, están obtenidos de la biografía intelectual *The Mind of David Hume*, de Oliver A. Johnson (1995).

⁴⁹ *My Own Life*, David Hume, incluida en el volumen *Dialogues and Natural History of Religion* (1993), pág. 3

⁵⁰ Según el propio Hume, en carta de la primavera de 1734. Si bien la correspondencia completa de Hume no ha sido editada y publicada a la fecha, podemos encontrar una selección de sus cartas en *The Cambridge Companion to Hume*, ed. D. F. Norton, Cambridge University Press, 1993, la carta mencionada está en las págs. 345-50.

⁵¹ *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, David Hume (2000). En adelante THN. Para citar proporcionaré la página de dicha edición “moderna” seguida de la página (en cursiva y entre paréntesis) de la edición canónica de Selby-Bigge

⁵² Para una discusión de las diferentes formas en que dicha paradoja ha sido entendida, con una propuesta de resolución que al autor le parece cuestionable, véase *The Riddle of Hume’s Treatise: Skepticism, Naturalism and Irreligion*, Paul Russell (2008)

⁵³ THN, pág 16, (SB 16)

⁵⁴ THN, pág 50, (SB 69-70)

⁵⁵ Richard Popkin, *The History of Scepticism* (2003)

⁵⁶ John Locke, Op. Cit. pág. 247

⁵⁷ *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*, George Berkeley (1996)

⁵⁸ Aunque incluso conociendo lo que conocemos sobre la estructura interna del átomo, y de las partículas más elementales, sobre las fuerzas básicas que explican a partir de dicha estructura las propiedades físicas de los diferentes cuerpos, hay una corriente de filosofía de la ciencia que denuncia el “realismo ingenuo” de considerar tales partículas elementales y fuerzas como realmente existentes, en lugar de entenderlas como una “construcción social”, posición que se reconoce heredera de la de Berkeley. Véase por ejemplo *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, de Bruno Latour y Steve Woolgar (1986) edición en la que los autores eliminaron el adjetivo “social” que aparecía en las primeras ediciones para acotar el tipo de construcción de los hechos a que hacen referencia en el subtítulo, o *Constructing Quarks: a Sociological History of Particle Physics* de Andrew Pickering (1999)

⁵⁹ Como muestra de ese estado de la cuestión, es interesante recordar la opinión, casi cien años después, del mismísimo Kant, que en la *Nueva Elucidación de los Primeros Principios de la Cognición Metafísica* presenta la intuición de que la atracción Newtoniana sea “producida por la misma conexión de sustancias en virtud de la cual se determina el espacio” (prefigurando la formulación einsteniana de la gravedad como curvatura del espacio-tiempo en más de un siglo y medio), Tanto la *Nueva Elucidación* como la posterior *Monadología Física*, en la que sigue esforzándose en resolver el problema de las fuerzas a distancia, en este caso desde una perspectiva más Leibniziana, se pueden encontrar traducidos al inglés en *Theoretical Philosophy 1755-1770. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, (2007). La cita sobre la gravedad y el espacio está en la página 43 (I.415 de la edición de la Academia)

⁶⁰ En el propio *Treatise* Hume dedica toda la sección 14 del capítulo 3 (del conocimiento y la probabilidad) del libro I (del entendimiento) a analizar la idea de relación necesaria, repasando las opiniones de los distintos autores, que toma directamente de las *Elucidations* de Malebranche, sobre cómo pudiera funcionar tal relación:

Habiendo unos que mantienen que los cuerpos operan por su forma sustancial; otros por sus accidentes o cualidades; muchos por su materia y forma; algunos, por su forma y accidentes; otros por ciertas virtudes y facultades distintas de todo esto. Todos estos sentimientos son de nuevo mezclados y modificados en un millar de formas diferentes y dan lugar con fuerza a la presunción de que ninguno tiene la menor solidez o traza de evidencia y que la suposición de una eficacia [N. del T.: “eficacia” es el término que está utilizando Hume para describir la

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

capacidad de la materia para influir –a distancia o no– sobre otros cuerpos] en cualquiera de las cualidades conocidas de la materia es enteramente carente de fundamento
THN, 1.3.14, págs. 106-107 (SB 158)

⁶¹ THN 1.4.5 pág. 152 (SB 232)

⁶² Así, leyendo la argumentación de la mencionada sección 1.4.5 resulta imposible no acordarse de la distinción que hace Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philosophicus* entre proposiciones sin sentido (*sinnlos*) e insensatas (*unsinning*), siendo esta segunda categoría a la que pertenecerían todas las proposiciones de la ética. En la misma línea nos viene irremediablemente a la cabeza la denuncia de A. J. Ayer en su *Language, Truth and Logic* (2006) de la ausencia de sentido de todos los enunciados de la metafísica, y por extensión de la ética y la teología, como reza el título del capítulo 6, páginas 104-126

⁶³ THN, 2.3.2, pág. 262-263, (SB 408-409)

⁶⁴ THN, 2.1.3, pág. 184, (SB 281) No podemos evitar sospechar que Hume no está siendo enteramente honesto con nosotros, por lo que vale la pena reproducir la frase en su totalidad:

Eliminaremos la duda prontamente si dirigimos nuestra mirada a la naturaleza humana y consideramos que en todas las naciones y edades los mismos objetos dan lugar al orgullo o la humildad; y que la sola visión de un extraño nos permite saber, con bastante certeza, que aumentaría o disminuiría sus pasiones de este tipo

¿Podía Hume realmente creer que lo que excita el orgullo de un cazador de cabezas picto en el S II es lo mismo que enorgullecería a un mártir cristiano en la Roma Imperial de esa misma época? Parece más bien que, en una maniobra que veremos vuelve a utilizar en la obra (como seguirán utilizando sus seguidores más de doscientos años después), apela a una supuesta y poco creíble universalidad de la naturaleza humana para cubrir los aspectos menos convincentes de la antropología que requiere su teoría de los sentimientos

⁶⁵ THN 2.1.11, pág. 206 (SB 316)

⁶⁶ La definición de Hume ha encontrado lo que podríamos considerar cierta confirmación empírica en el hallazgo del mecanismo (originalmente en monos Rhesus, confirmado después en el cerebro humano) de las neuronas espejo, la parte de nuestra arquitectura cerebral especializada en reproducir en nosotros mismos los sentimientos y emociones que percibimos en otras criaturas: Giacomo Rizzolatti et al. (1996) "Premotor cortex and the recognition of motor actions", *Cognitive Brain Research* 3 131-141 y también Keyser, Christian; Kaas, John; Gazzola, Valeria (2010). "Somatosensation in Social Cognition". *Nature Reviews Neuroscience* 11 (6): 417–28

⁶⁷ No es necesario resaltar el carácter marcadamente no experimental de las construcciones mentales a las que recurre el autor para ilustrar su tesis de la doble asociación como origen de los sentimientos de amor y odio (al fin y al cabo también la disciplina más paradigmáticamente empírica, la física, recurre en ocasiones a los "experimentos mentales" para testar la plausibilidad de algunas de sus hipótesis), aunque el aspecto más problemático de los "experimentos" a que nos referimos, desarrollados en THN 2.2.2 Págs. 216-225 (SB332-347) sería más bien su descarada "analiticidad" en el sentido denunciado por V. O. Quine en su artículo "Two Dogmas of Empiricism" publicado originalmente en *The Philosophical Review* 60 (1951): págs 20-43

⁶⁸ THN 2.3.1 pág. 257 (SB 399)

⁶⁹ THN 2.3.2 pág. 262 (SB 408)

⁷⁰ Otro punto en que descubrimos un paralelismo entre el pensamiento de Hume y el de Spinoza. La estrategia de desarmar el argumento fenomenológico de la incontestable percepción interna de la ausencia de causas suficientes para nuestros actos deliberados apelando a cómo se perciben "desde fuera" ya había sido utilizada por el holandés, como refleja su famoso ejemplo sobre una piedra cayendo de un alto promontorio, que de poder pensar pensaría "estoy cayendo porque quiero"

⁷¹ Por ejemplo, en *Freedom Evolves*, Daniel Dennett (2003), en que utiliza los recientes descubrimientos de la neurología para dar credibilidad a una posición prácticamente igual a la de Hume, desautorizando los argumentos contrarios que distorsiona de forma muy similar, especialmente en el capítulo 4, págs. 97-125

⁷² Véase *Essays on Freedom of Action* (1973), editado por Ted Honderich, especialmente el artículo de A. Kenny "Freedom, Spontaneity and Indifference"

⁷³ THN 2.3.2 pág 263 (SB 409)

⁷⁴ Véanse por ejemplo, las *Disputaciones Tusculanas* (2005), especialmente el capítulo I (por qué no hay que temer a la muerte) y el IV (las perturbaciones y pasiones del alma), en que muestra el argumento estoico de la inevitabilidad de todo lo que acontece y el dominio del destino (el hado) sobre nuestra vida

⁷⁵ Escaparía al alcance de este trabajo intentar siquiera una glosa de la *Eneida*, la obra mayor de Virgilio, pero resulta difícil no identificar en la misma los mismos temas clásicos del estoicismo relativos a la necesaria aceptación del propio destino que podemos reconocer en la postura de Hume, temas previamente presentes en las *Églogas* y las *Geórgicas*. Como comentábamos en nuestra última cita de Hutcheson, sería interesante investigar más en detalle cuánto de la perspectiva filosófica de Hume se origina antes en las visiones de los poetas que en las reflexiones de los estudiosos

⁷⁶ THN 2.3.3 pág 266 (SB 415)

⁷⁷ THN 2.3.3 pág 267 (SB 416)

⁷⁸ La preeminencia de ese “vaciamiento del sujeto” en la sociología, psicología, filosofía de la mente y buena parte de la filosofía política y económica está demasiado extendida para poder cubrirse, siquiera de forma resumida, en un trabajo de esta extensión. Tal vez para dar una visión de su presencia en la conciencia colectiva sea mejor utilizar una obra de ficción de un autor conocido por su habilidad para capturar el *Zeitgeist* de la época como Tom Wolfe. Puede por ello encontrarse un brillante resumen en su artículo publicado en 1996 en la revista *Forbes*, titulado significativamente “Sorry, but your soul just died”, el tema vuelve a presentarse extensivamente en su última novela *I am Charlotte Simmons*, Tom Wolfe (2004), Ed. Farrar, Straus Giroux

⁷⁹ THN 3.1.1 pág 295 (SB 458)

⁸⁰ Si bien el término “inteligencia emocional” como facultad separada y susceptible de medida es de relativamente reciente acuñación –véase el libro del mismo título de Daniel Goleman, Bantam, Ed. 10º aniversario, 2006 - la preocupación por la conducta racional de nuestra emociones tiene un largo y distinguido pedigrí, desde el mismísimo Sócrates que según nos cuenta Platón utiliza la metáfora del conductor de carro y los dos caballos en el diálogo *Fedro* hasta Epicuro, por no salir de la Grecia clásica

⁸¹ No pretendemos, por supuesto, caer en el anacronismo de exigir a Hume formulaciones que sólo el genio de Kant llegaría a desarrollar, medio siglo más tarde. Sin embargo la aplicación de silogismos prácticos es sin duda una forma de determinar conductas particulares en función de su adecuación a normas más o menos universales que uno reconoce como válidas que se venía practicando desde que Aristóteles la codificó en el *Órganon*

⁸² *Religion of Nature Delineated*, William Wollaston (2003)

⁸³ Es interesante que un siglo de psicoanálisis nos ha vuelto tan familiarizados con nuestras más secretas imaginaciones y fantasías que no encontramos nada extraño en poder juzgar sobre su (frecuente) inmoralidad o incluso monstruosidad, enteramente al margen de que sepamos que su “influencia sobre el resto del universo” sea nula. De hecho nuestro código penal se ha ampliado para que la posesión de cierto tipo de imágenes (al margen de que no se hay participado en absoluto en su elaboración) sea delictivo, y en el imaginario colectivo está muy arraigada la categoría orwelliana de “crímenes de la imaginación” con que los estados totalitarios intentarían coartar hasta el último reducto de libertad de sus ciudadanos. Resultaría interesante investigar sobre la aparente incapacidad de Hume para tomarse en serio la posibilidad de albergar fantasías realmente “perversas” o en su idioma, “moralmente deformes”, y en qué momento de nuestra historia común esa posibilidad se hizo suficientemente patente como para trasladarse al código penal.

⁸⁴ Presento la segunda demanda humeana conscientemente como una prefiguración del “argumento de la extrañeza” (*argument for queerness*) que dos siglos y medio más tarde formularía con gran impacto el filósofo australiano John L. Mackie en su *Ethics, inventing Right and Wrong* (1990), pág 38, desde postulados epistemológicos y antropológicos muy similares a los de Hume

⁸⁵ Ludwig Wittgenstein en la *Conferencia sobre ética* (1989), refiriéndose a la ausencia de un carácter distintivamente moral en la descripción (física) de las acciones que constituyen un asesinato, (págs. 36-37)

⁸⁶ THN 3.1.1 pág 301 (SB 468). Compárese con el comentario de Wittgenstein en su “conferencia sobre ética”, utilizando el mismo ejemplo que usa Hume, el de un asesinato premeditado:

la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición *ética*. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra

páginas 36-37 de la edición de Paidós en español de 1989.

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

⁸⁷ THN 3.1.1 pág 302 (SB 469). En ocasiones se ha interpretado este párrafo de Hume como una prefiguración de la “falacia naturalista” en la que según G. E. Moore necesariamente incurriría cualquier intento de derivar la definición de “bueno” de alguna característica natural, desarrollada en *Principia Ethica* (1988), págs. 38-48

⁸⁸ *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Francis Hutcheson (2004), Tratado II, Sección I, págs. 89-100

⁸⁹ Sin embargo la moderna fisiología considera que efectivamente, atendiendo tanto a los aspectos de la realidad de los que nos permiten ser conscientes como a la existencia de órganos diferenciados para su percepción el número de sentidos de que disponemos es mayor que cinco (clasificación de origen, cómo no, aristotético). El número total varía entre siete y doce, entre los que se cuentan el sentido del equilibrio (posibilitado por el sistema vestibular en el oído medio), la propiocepción, la percepción de temperatura y el dolor (todos ellos cuentan con receptores diferenciados a lo largo de la piel)

⁹⁰ En su artículo “Filosofía moral moderna” (1958), y en el que explica como Hume define “verdad” de forma que los juicios éticos queden excluidos de ella, y a partir de dicha definición mantiene que ha demostrado dicha exclusión, y define implícitamente “pasión” de forma que el contenido de cualquier volición pueda constituir una (argumento que refutaría mediante *reductio ad absurdum* en su libro *Intention* con el ejemplo de la persona que desea una “salsera llena de barro”), aunque reconoce que Hume es quien desmonta la visión de la ética como ley con que la Cristiandad se había separado de la tradición griega anterior

⁹¹ Resulta inevitable el contraste con la deontología que formularía Kant medio siglo más tarde, en la que precisamente el realizar las acciones por su alineamiento con lo que consideramos nuestro deber es la muestra más clara de su carácter moral, véase la *The Metaphysics of Morals* (1996), págs. 141-143

⁹² THN 3.2.2 pág 314 (SB 489)

⁹³ Así, dedicará varios párrafos en las páginas 316 y 317 (SB 492 a 494) a desarrollar cómo es el control de esta pasión particular (la persecución del propio interés por encima del de los demás) la condición clave para el desarrollo de la sociedad, siendo el resto de las pasiones menos perniciosas para ello; como sólo esa pasión puede vencerse a sí misma (al darse cuenta el interés propio de que obtiene más fácilmente satisfacción si se autolimita que si persigue cualquier objeto sin restricciones). Y esta autolimitación no requiere de ningún razonamiento especialmente complejo o sofisticado, como la enseñanza de las primeras reglas de conducta de cualquier padre a sus hijos nos enseña. Por ello, el autor ni necesita pronunciarse sobre la bondad o maldad inherente de la naturaleza humana (o sobre el predominio de una tendencia sobre la otra) ni recurrir a un *estado de naturaleza* (o, pintado en tonos más positivos, *edad dorada*) presocial a partir del cual sea necesario explicar el surgimiento de la sociedad. Resulta revelador, sin embargo, que para desechar tales estados presociales como meras ficciones parezca contradecir todo el sistema anterior:

Estando la naturaleza humana compuesta de dos partes principales, que son requeridas para todas las acciones, los afectos y el entendimiento; es cierto que los movimientos ciegos de los primeros, sin la dirección del segundo, incapacitan al hombre para la vida en sociedad

¡La razón dirigiendo los afectos! ¿No es precisamente sobre la imposibilidad (más aún, la inconveniencia) de dicha dirección sobre la que había construido todo el razonamiento anterior? ¿Cómo es de repente posible que el entendimiento guíe a los afectos, indicando qué objetos son legítimos para disfrutar y cuáles no? Tendremos que esperar a la discusión sobre las pasiones naturales para resolver la aparente contradicción

⁹⁴ THN 3.2.2 pág 315 (SB 491)

⁹⁵ Por supuesto, semejante formulación permite reconocer fácilmente el anarco-capitalismo, como fue teorizado por Robert Nozick en *Anarchy, State and Utopia* (1974), como heredero legítimo (intelectualmente hablando, aunque sometido a las mismas contradicciones e incoherencias) de este planteamiento de Hume

⁹⁶ Consideramos apropiada la utilización de un vocabulario sacro para referirnos a una realidad paradigmáticamente secular como es el respeto a la propiedad porque, como iremos viendo cada vez con más claridad, el referente implícito a la forma en que los preceptos morales funcionan no ha dejado de ser la Sagrada Escritura, interpretación cristiana de la ley mosaica, considerada universal e indiscutible al haber sido otorgada por un ser superior todopoderoso y omnisciente y sancionada por la autoridad de la tradición

⁹⁷ Postulada inicialmente por George Williams en su libro de 1966 *Adaptation and Natural Selection: A Critique of Some Current Evolutionary Thought* (Princeton University Press) en términos del diferente

“sacrificio” que machos y hembras de diferentes especies que hacer para sacar adelante a las crías, y en base a ese diferente sacrificio las diferentes estrategias que serían favorecidas por la evolución. La teoría fue refinada por Robert Trivers en su artículo de 1972 “Parental Investment and Sexual Selection”, sustituyendo el “sacrificio” de Williams por la más neutra “inversión”, pero llegando a la misma conclusión en cuanto a la estrategia reproductiva más prometedor para cada sexo

⁹⁸ Así en la página 375 (SB 587) de la sección 3.3.1 menciona “la prudencia, templanza, frugalidad, industria, asiduidad (perseverancia), iniciativa, destreza, junto con la generosidad y humanidad”. En la sección 3.3.3, página 385 (SB 603) enumera “generosidad, humanidad, compasión, gratitud, amistad, fidelidad, celo, desinterés, liberalidad y todas esas otras cualidades que forman el carácter de los buenos y benevolentes”. Finalmente, en la sección 3.3.4, página 389 (SB 610 – 611) habla de “industria, perseverancia, paciencia, actividad, vigilancia, aplicación, constancia, con otras virtudes de esa clase [...] siendo el mismo caso el de la templanza, frugalidad, economía y resolución”

⁹⁹ THN 3.3.1 pág. 376 (SB 589-590)

¹⁰⁰ Tal como el estagirita la describe en la *Ética a Nicómaco II 6*, en que la presenta como el medio virtuoso entre los excesos de la vanidad y la deficiencia de la pusilanimidad

¹⁰¹ Así, en la página 385 (SB 604) leemos, tras referirse a los sentimientos positivos que despiertan en nosotros las pasiones de las que el amor es un componente (y, simétricamente, el rechazo que sentimos hacia aquellas contaminadas por el odio):

Todo esto me parece una prueba de que nuestra aprobación tiene, en estos casos, un origen diferente de la expectativa de utilidad o ventaja, sea para nosotros mismos o para otros

Contrariamente a lo que venían manteniendo Hobbes o Mandeville, para los que como vimos toda virtud se origina en la expectativa de beneficio propio, y todo amor es en última instancia amor a uno mismo

¹⁰² Efectivamente, al final de la sección 3.3.5, tras certificar cómo la belleza de los objetos (para él originada igualmente por la imaginación de su utilidad) nos causa un tipo de placer prácticamente indistinguible del que por simpatía sentimos hacia las personas virtuosas, en la página 393 (SB 617) concluye:

Por otro lado, una casa conveniente y un carácter virtuoso no causan el mismo sentimiento de aprobación, aunque el origen de nuestra aprobación sea el mismo, y se derive de la simpatía y la idea de su utilidad. Hay algo muy inexplicable en esta variación de nuestras emociones, pero de esto es de lo que tenemos experiencia en todo lo relacionado con nuestras pasiones y sentimientos

¹⁰³ *My Own Life*, David Hume, incluida en el volumen *Dialogues and Natural History of Religion*, (1993), pág. 4,

¹⁰⁴ Como se relata en *Life of David Hume*, Ernest C. Mossner, (1980)

¹⁰⁵ La edición utilizada por el autor está basada en el texto de la edición póstuma de 1777, *Selected Essays*, David Hume (1996), en adelante SE todas las traducciones del autor

¹⁰⁶ SE “De la Dignidad o Mezquindad de la Naturaleza Humana”, pág. 48

¹⁰⁷ SE “El Escéptico”, pág. 98

¹⁰⁸ SE “El Escéptico”, págs. 99-100

¹⁰⁹ Como podemos leer en la página 134 de la obra citada

Hay ciertos términos en todo lenguaje que transmiten culpa, y otros alabanza, y todos los hombres que usan el mismo idioma deben estar de acuerdo en su aplicación. Todas las voces están unidas en aplaudir la elegancia, propiedad, simplicidad y ánimo en la escritura; y en condenar la cursilería, afectación, frialdad y falsa brillantez. Pero cuando los críticos se ponen a particularizar, esta aparente unanimidad se desvanece; y se encuentran con que habían asignado diferentes significados a las mismas expresiones

Un párrafo ciertamente perspicaz. En su identificación de la aspiración de universalidad en los juicios tanto morales como estéticos nos recuerda a los éticos de la tradición analítica, desde Moore a Hare, Stevenson o Strawson. En su identificación de las dificultades a la hora de particularizar esos enunciados que aspiran a la universalidad prefigura a Ross, Dancy e incluso a uno de mis favoritos, Ralph McInerny, que en su *Ethica Thomistica* (1982), pág. 101 declaraba

Ha habido mucha discusión sobre la *universalizabilidad* en la ética reciente, pero el verdadero problema moral es la *particularizabilidad*, esto es, la aplicación de estos principios en las circunstancias cambiantes en que nos encontramos, adaptándolos al aquí y al ahora

¹¹⁰ SE “Del Estándar del Gusto”, pág. 136

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

¹¹¹ SE “Del Estándar del Gusto”, pág. 141

¹¹² De la importancia de librarnos de prejuicios habla extensamente en las páginas 145-146. No podemos evitar al leerlo recordar las características necesarias para la adecuada percepción de los objetos que ya Aristóteles había enumerado en *De Anima*, y que había sido objeto frecuente de crítica por parte de escritores escépticos como Malebranche, Huet, Hobbes o Locke

¹¹³ SE “Del Estándar del Gusto”, pág. 146

¹¹⁴ SE “Del Estándar del Gusto”, pág. 147

¹¹⁵ La teoría prescriptivista paradigmática es la formulada por R. M. Hare en su libro *The Language of Morals*, (1952), véase especialmente págs. 1-16

¹¹⁶ SE “Del Estándar del Gusto”, pág. 148

¹¹⁷ *Enquiries concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, impreso a partir de la edición de 1777 con introducción e índice analítico de L. A. Selby-Bigge, tercera edición con texto revisado y notas de P. H. Nidditch, (1975), en adelante ECPM. En la introducción Selby-Bigge ofrece una útil tabla en que compara el contenido del libro I del *Treatise* con el primer *Enquiry*. Como hicimos con el *Treatise*, citaremos la página de la edición de Clarendon Press, seguida de la página de la edición de Selby-Bigge entre paréntesis y en cursiva

¹¹⁸ ECPM, sección I, pág. 173 (*SB 137*)

¹¹⁹ Merece la pena revisar las palabras exactas de Hume, en esa misma página 173 (*SB 138*) de la cita anterior:

 Pero aunque esta cuestión concierne a los principios generales de la moral sea curiosa e importante, es innecesario para nosotros, de momento, emplear más cuidado e nuestras investigaciones sobre ella

Afortunadamente la cuestión es “curiosa e importante”, lo que explica al menos en parte que hubiese ocupado casi un capítulo entero del *Tratado* en dar una respuesta (mucho más definitiva) a la misma. Una pena que esa respuesta ahora resulta ser (además de curiosa e importante) innecesaria, cuando la certeza sobre su resolución se ha evaporado a la luz de las consecuencias que se derivaban de la misma...

¹²⁰ ECPM, sección II, parte II, pág. 179 (*SB 141*)

¹²¹ ECPM, sección III, parte II, pág. 193 (*SB 154*)

¹²² ECPM, sección V, parte I, pág. 214 (*SB 173*), en la que podemos leer:

 Así que nada podría ser más superficial que esta paradoja de los escépticos; y estaría bien si, en los más abstrusos estudios de lógica y metafísica, pudiéramos tan fácilmente obviar las cavilaciones de esa secta como en las prácticas y más inteligibles ciencias de la política y la moral

Cuando sabemos que las cavilaciones de miembros eminentes de la secta, que no tuvieron problema en autodenominarse escépticos, como Bayle y Malebranche, son frecuentemente citadas con admiración y aprobación por Hume

¹²³ ECPM, sección V, parte I, pág. 218 (*SB 177*)

¹²⁴ Los desarrollos inmediatamente posteriores del utilitarismo clásico se tradujeron de hecho en morales altruistas “dentro de un orden”, en las que la simpatía por los demás, especialmente los más desfavorecidos en ningún caso se traducían en un sistema político o económico tendente a reducir las desigualdades o (tabú de tabúes) a redistribuir la riqueza. Sin embargo en fechas más recientes un utilitarista como Peter Singer utiliza el principio de máxima utilidad para proponer una caridad mucho más exigente, considerando que en los países ricos estamos moralmente obligados a donar al menos un 20% de nuestros ingresos a los más desfavorecidos, en *The life you can save. Acting now to end world poverty*, (2009)

¹²⁵ Referido a la “frialidad” de la apelación a las razones en la discusión ética contemporánea, en el capítulo “Persons, Character and Morality” de su colección de ensayos publicada bajo el título *Moral Luck*, (1982)

¹²⁶ Es decir, la explicación de la centralidad que ocupa lo agradable en el sistema moral de Hume (y en la racionalidad que se volvería dominante) hay que buscarla antes en *Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750 (The Modern World-System I)* de Immanuel Wallerstein (2009) que en el *Intention* de Elizabeth Anscombe (2000)

¹²⁷ ECPM, sección VII, pág. 260 (*SB 210*)

¹²⁸ Ya que el inglés sí que reconoce como sentido de la palabra la “economía de medios en la consecución de un fin, especialmente economía de una explicación de acuerdo con la navaja de Occam”,

según el diccionario Merriam-Webster. Aunque en español la palabra designa también “circunspección, templanza” según la RAE, en nuestro idioma sería más propio hablar del “principio de economía en las definiciones”

¹²⁹ ECPM, sección IX, parte I, pág. 272 (SB 222)

¹³⁰ ECPM, sección IX, parte I, pág. 273 (SB 222)

¹³¹ ECPM, sección IX, parte I, pág. 273 (SB 223)

¹³² Utilizo el término en el sentido que recapitula Johnatan Dancy en su magisterial recapitulación de la posición relativista –de declarado origen humeano- *Ethics without Principles* (2004), págs. 17-25 y de nuevo en 31-34 para su análisis de las “razones contributivas” de Ross, que pueden afectar la valencia moral de un acto

¹³³ John L. Mackie, *Ethics, Inventing Right and Wrong* (1990), págs 38-42

¹³⁴ Estoy presentando la pregunta como una variante del argumento de la cuestión abierta de Moore, que puede encontrarse en su ya mencionado *Principia Ethica*, porque en el fondo la pregunta puede reformularse cómo “efectivamente es útil, pero ¿es bueno?” o alternativamente “efectivamente es agradable, pero ¿es bueno?” entendiendo como bueno aquello que cualquiera perseguiría por si mismo. Aunque evidentemente puede entenderse también como una extensión de la pregunta de Wittgenstein del ¿y qué si no lo hago? En la *Conferencia sobre ética* (1989), pág 35

¹³⁵ Aunque esa maximización a lo largo de toda la vida ya es problemática para Hume, que había presentado ya en el apéndice del *Treatise* su visión de la permanencia del yo como algo indemostrable e inaprehensible, una ilusión sin fundamento (páginas 398-400 de la edición utilizada). Si no somos más que un manojo de sensaciones simultáneas cuyo único hilo conductor es la memoria, ¿Qué interés puede tener mi yo actual en renunciar a cierta cantidad de placer sólo porque el manojo de sensaciones futuras que casualmente tengan memoria de este momento vayan a poder disfrutar más?

¹³⁶ ECPM, sección IX, parte II, pág. 281 (SB 230)

¹³⁷ ECPM, sección IX, parte II, pág. 283-284 (SB 233)

¹³⁸ Tengo en mente a D. W. Ross, que en *The Right and the Good* (2002), págs. 134-141, mantiene que son intrínsecamente buenos (y por ello causas suficientes para considerar una acción tendente a aumentarlos como correcta) únicamente la virtud (de forma preeminente), el conocimiento y el placer, y es buena de forma derivada la justicia. Vemos que Hume reconoce de forma tardía esa preeminencia (e independencia) de la virtud, mientras que siempre mantuvo la relevancia del placer y la justicia (que intentó, vemos que con éxito limitado, reducir a un medio para maximizar el anterior)

¹³⁹ Desarrollado en *Utilitarianism*, incluido en *The Basic Writings of John Stuart Mill*, (2002), págs. 242-244

¹⁴⁰ ECPM, Apéndice I, “de lo relativo al sentimiento moral”, págs. 293-294 (SB 244-245)

¹⁴¹ La apelación al libro de Kristine Korsgaard *The Sources of Normativity* (1996) es plenamente intencionada. En dicha obra Korsgaard actualiza el intento kantiano de justificar el carácter vinculante de los enunciados morales en un contractualismo que presenta interesantes paralelismos con el postulado por Rawls y, en otra línea, por Habermas y Apel. Lo relevante es apuntar cómo la intuición de Hume fructifica en Kant (para el que lo único realmente bueno era una “voluntad buena”, reduciendo la virtud al puro motivo, con independencia de las consecuencias, como vimos que también apuntaba el escocés) y sigue desarrollándose en nuestros días desde los supuestos de éste.

¹⁴² La carta en cuestión se reproduce en el volumen ya mencionado *Dialogues and Natural History of Religion*, David Hume (1993), pág. 25

¹⁴³ *THN*, en la ya mencionada página 399, en la que tras haber expuesto la inexistencia de la sensación distintiva del yo a la que Descartes apelaba para justificar la existencia (el famoso *cogito* que tantos problemas le planteaba a Rorty), leemos

La aniquilación, que algunas personas suponen que sigue a la muerte, y que destruye completamente este “yo” no es más que una extinción de toda percepción particular; amor y odio, placer y dolor, pensamiento y sensación. Éstos deben ser por ello lo mismo que el yo, puesto que uno no puede sobrevivir sin los otros

¹⁴⁴ ECPM, sección XI, págs. 131- 148

¹⁴⁵ ECPM, sección X, pág. 270, págs. 109 - 131

¹⁴⁶ En *Dreams of a Spirit Seer*, incluido en el ya mencionado *Theoretical Philosophy 1755-1770. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, págs. 342-343 (2:356 en la ed. De la academia alemana)

¹⁴⁷ ECPM, sección IX, pág. 270 (SB 219)

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

¹⁴⁸ *Dialogues and Natural History of Religion*, David Hume (1993), en adelante DNHR, Parte XII, pág. 116

¹⁴⁹ Si bien para Hume el término era inequívocamente peyorativo, y prácticamente sinónimo de “ateo”, véase su aplicación a Bayle en la pág. 41 y su “ruin uso” de la filosofía escéptica, actualmente distinguimos entre ambos términos, siendo el ateo el que niega resueltamente (a diferencia del agnóstico) que ninguna inteligencia (o ser consciente) haya tenido ninguna participación en la creación del universo, y de dicha negación extrae la lógica consecuencia de que no existe realmente ninguna inteligencia a la que se puedan aplicar los restantes enunciados atribuidos tradicionalmente a la deidad (omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia, infinita bondad, infinita duración e inmaterialidad, por ejemplo)

¹⁵⁰ Así lo consideran tanto Daniel Dennett en *Freedom Evolves* (2003), págs. 260-61- como John L. Mackie en *The Miracle of Theism* (1982), págs. 134-140- como, de forma algo más cauta (cuestionando el impacto en la razón de su época de los *Dialogues*), Charles Taylor en *A Secular Age* (2007), pág. 268

¹⁵¹ *La Esencia del Cristianismo*, Ludwig Feuerbach (2009)

¹⁵² DNHR, *The Natural History of Religion*, Parte XV, pág. 185

¹⁵³ Desarrollado principalmente en su *Tratado Teológico y Político* (2003), capítulos VIII a X en los que demuestra la imposibilidad de que los libros de Antiguo Testamento hayan sido escritos por quienes tradicionalmente se consideraban sus autores, en especial, por qué el Pentateuco no puede ser obra de Moisés

¹⁵⁴ Sobre la sucesión de la fase dominada por Holanda a la dominada por Inglaterra en el capitalismo mundial la referencia principal es *The long Twentieth Century*, de Giovanni Arrighi (2010), que pueden complementarse con el *Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, 2º volumen de *The Modern World System* de Immanuel Wallerstein (2011)

¹⁵⁵ La obra (económica) de Smith ha sufrido en general de una “mala prensa” debida en buena medida a su uso por economistas posteriores, alguno de los cuales nos ocuparán a continuación, y que a menudo no han pasado de los primeros capítulos del *Wealth of Nations* (una obra compleja y a veces exasperante en su prolijidad); entre aquellos que sí lo han hecho vale la pena resaltar la denuncia de la ficción de las condiciones de intercambio basado en el trueque que hace David Graeber en *Debt, the first 5,000 years*, (2011) y por su atención a los aspectos menos recordados (que equilibran la imagen habitual de campeón sin fisuras del libre mercado con su defensa de la intervención estatal para paliar los problemas derivados de éste) destaca el *Adam Smith in Beijing* de Giovanni Arrighi (2008); entre los críticos resultan paradigmáticos Karl Polanyi en su *The Great Transformation* (2001) y, menos matizado, John McMurtry en su *Unequal Freedoms, the Global Market as an Ethical System* (1988)

¹⁵⁶ Smith *The Wealth of Nations* (1999) pág. 17, la referencia al “oro y la plata” debe entenderse como un ataque a la ideología mercantilista, dominante hasta la fecha. Para Smith no es la cantidad de oro y plata que atesoren las arcas estatales, sino el conjunto de la actividad económica (lo que hoy denominamos el PIB del país, de ahí mi referencia previa a “productos y servicios susceptibles de intercambiarse por un precio en el mercado”) el que va a asegurar el predominio de unas naciones sobre otras

¹⁵⁷ Smith, *Op. Cit.* pág. 73

¹⁵⁸ Las descripciones canónicas de la forma en que Inglaterra se convierte en la potencia central del ciclo de acumulación capitalista que va de 1750 hasta casi 1900 se pueden encontrar en Arrighi (1994) y Wallerstein (1984)

¹⁵⁹ En los *Principles of Political Economy and Taxation* de Ricardo (2004) pág. 47, dentro del capítulo III (de la renta de las minas)

¹⁶⁰ Para el análisis de las corrientes heredadas de Marx y la forma en que su práctica deriva del pensamiento económico a la exégesis acrítica la obra de referencia es la enciclopédica *Main Currents of Marxism* de Leszek Kolakowsky (2005)

¹⁶¹ En el *Principle of Political Economy* (2004) de Stuart Mill podemos encontrar una repetición casi *verbatim* de la teoría del valor de Smith en el capítulo 1 (“del valor”) del libro III, sobre el intercambio, págs. 415-20

¹⁶² Mencionado en el artículo “Hume: Life and Writings” de la *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/humelife>

¹⁶³ La obra de referencia para entender la formulación moral de Bentham es, por supuesto, *The Principles of Morals and Legislation*, (1988).

¹⁶⁴ De nuevo, la obra que recoge de forma más clara la herencia de Bentham en Mill es *Utilitarianism*, publicado en forma de libro en 1863, y por entregas en la *Fraser's Magazine* en 1861, aunque resulta

relevante su crítica al intuicionismo que empezaba a formularse expuesta principalmente en *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* de 1865. La edición utilizada ha sido la incluida en *The Basic Writings of John Stuart Mill* (junto a *On Liberty* y *The Subjection of Women*) de 2002. Como es suficientemente conocido, Mill intenta superar algunos aspectos problemáticos del monismo de Bentham (el ya mencionado “a igualdad de placer, la poesía es tan buena como el parchís”) postulando una gradación de los diferentes placeres que ni llega a ser del todo convincente ni resuelve el problema fundamental –más bien lo complica- de la no comparabilidad de las funciones de utilidad interpersonales

¹⁶⁵ *The Methods of Ethics*, Henry Sidgwick, (1981), con prefacio de John Rawls. Es interesante observar que aunque en dicha obra Sidgwick consigue argumentar que el hedonismo universalista (imparcial) que asocia con el utilitarismo tradicional de Hume, Bentham y Mill es preferible a otras corrientes como el intuicionismo (que para él contiene la mayoría de la ética tradicional, incluyendo la deontológica), reconoce su incapacidad para demostrar que sea superior también al hedonismo egoísta.

¹⁶⁶ En esta posición Sidgwick es enteramente consistente con la sociedad victoriana de su época, y está seguramente más alineado con Hume, que en innumerables ocasiones se refiere despectivamente a las limitadas capacidades de la gente común, que con Bentham y Mill, más genuinamente igualitaristas. El carácter elitista de la Ilustración escocesa, compartido por Adam Smith, Butler, Shaftesbury y Clarke nos parece innegable, en contra de lo mantenido en cierta tradición anglosajona de historia de las ideas, ejemplificada en libros como *The Roads to Modernity. The British, French and American Enlightenments*, de Gertrude Himmelfarb (2004), que intenta mantener una forzada oposición entre las Ilustraciones anglosajonas y la francesa, a la que sí achaca tanto un fuerte elitismo como un carácter antireligioso de la que exonera a la escocesa (y americana). Dicha exoneración nos parece antes fruto del sesgo ideológico evidente en sus proponentes que de la lectura atenta de las fuentes.

¹⁶⁷ En los *Principia Ethica*, G. E. Moore (1988), págs. 99-102 y de nuevo en la 105, aunque Moore es a veces considerado utilitarista bajo una concepción más amplia de esta doctrina, caracterizada como la que identifica el comportamiento que debemos seguir –“lo correcto en términos de D. W. Ross”- como aquel que maximiza “lo bueno”. Bajo esta caracterización, la de Bentham y Mill sería una variante monista de utilitarismo –que identifica “lo bueno” con aquello que causa placer- mientras que el propio Moore, o Ross, se adscribirían a una variante pluralista, para la que lo bueno admite una clasificación más amplia, dejando espacio para lo bello (en el primero) y el conocimiento y lo virtuoso en el segundo

¹⁶⁸ Así, R. M. Hare, aunque expresivista, podría considerarse utilitarista en el sentido de que si bien su metaética difiere de la de Bentham o Mill, a la hora de juzgar la validez básica (necesariamente subjetiva, claro) de un enunciado ético sigue apelando fundamentalmente al criterio de la satisfacción o bienestar subjetivo generados

¹⁶⁹ De las más relevantes y que han alcanzado mayor eco, véase *A Theory of Justice*, John Rawls (1971), págs. 19-24, o *After Virtue* de Alasdair MacIntyre (1984), págs. 11-14 para su crítica del emotivismo que como vimos deriva necesariamente del utilitarismo; 48-49, para su crítica específica de la antropología de Hume, coincidente en buena medida con la que hemos venido desarrollando; y finalmente 62-66 para su crítica del utilitarismo posterior a Hume

¹⁷⁰ *Practical Ethics*, Peter Singer (1993). En España el autor sólo puede nombrar como simpatizante abierta del utilitarismo a Esperanza Guisán, véase su artículo “El utilitarismo” en *Historia de la Ética Vol 2* editada por Victoria Camps (1992), págs. 457-497, muy centrado en Bentham y Mill

¹⁷¹ Como botón de muestra podemos mencionar el trabajo del premio Nobel de economía Amartya Sen, que ha analizado las dificultades para integrar las preferencias de los diferentes integrantes de una comunidad, formalizadas en el conocido “teorema de la imposibilidad” de Kenneth Arrow en libros como *Rationality and Freedom*, (2002), evolucionando el concepto de sociedad buena no como la que maximiza la satisfacción de deseos de sus integrantes sino la que maximiza las *capacidades* de sus individuos. Para una presentación de la influencia del utilitarismo en la disciplina económica sigue siendo imprescindible *The Political Element in the Development of Economic Theory*, Gunnar Myrdal, (2002)

¹⁷² *The Astonishing Hypothesis. The Scientific Search for the Human Soul*, Francis Crick (1995)

¹⁷³ La evolución de las pasiones a las emociones actuales se puede encontrar brillantemente resumida en los libros *From Passions to Emotions, the Creation of a Secular Category*, de Thomas Dixon (2003) y *Emotions, a Brief History*, de Keith Oatley (2004). Para una perspectiva del concepto actual del panorama emocional (del catálogo de emociones accesible al hombre moderno, y su significado) véanse *The Passions, Emotions and the Meaning of Life* de Andrew Solomon (1993), que aunque teñido de psicologismo es un índice aceptable de la valoración de cada estado emocional por la cultura

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

contemporánea, y sobre todo *Upheavals of Thought, the Intelligence of Emotions* de Martha Nussbaum (2001)

¹⁷⁴ Desde la filosofía de la mente, en trabajos como el ya mencionado *Consciousness Explained* de Daniel Dennett (1991), o el seminal *The Concept of Mind* de Gilbert Ryle (2000), hasta la psicología positiva popularizada en títulos como *The Happiness Hypothesis. Finding Modern Truth in Ancient Wisdom* de Johnathan Haidt (2006) o *Stumbling on Happiness* de Daniel Gilbert (2006); pasando por libros de divulgación popular como el *How we Decide* de Jonah Lehrer (2009)

¹⁷⁵ *Ethics and Language*, Charles L. Stevenson (1944)

¹⁷⁶ Ejemplificada en *The Emotional Construction of Morals*, Jesse J. Prinz (2007), aunque Prinz intenta reducir las consecuencias más extremas del relativismo que reconoce que se deriva de su comprensión de la validez de los enunciados éticos apelando a un “progreso moral” en sentido amplio que mitigaría la inconmensurabilidad entre diferentes sociedades, ver págs.. 288-305. Ya desde el prefacio Prinz declara su deuda con Hume, especialmente el Hume del *Treatise*.

¹⁷⁷ *Wise Choices, Apt Feelings*, Allan Gibbard, (1990) donde resultan especialmente relevantes las discusiones sobre las “comunidades de juicio” que recurren a la represión o el aislamiento para tratar con grupos que han desarrollado juicios incompatibles (págs. 233 a 243) y el capítulo sobre evaluación de nuestros sentimientos a la hora de articular un sistema moral (págs. 274-292)

¹⁷⁸ El caso de Blackburn es especialmente interesante por haber intentado una “tercera vía” o curso intermedio entre el emotivismo (y los subsecuentes no-cognitivismo y relativismo) y un racionalismo limitado, que ha venido a conocerse como “cuasi-realismo”, expuesto en su *Ruling Passions: a Theory of Practical Reasoning*, (1998) en el que populariza lo desarrollado en el anterior *Essays on Quasi-Realism*(1993). Las implicaciones éticas de su epistemología se advierten con más claridad en otro título dirigido al público general, *Truth. A guide*, (2005). Al fin y al cabo, desde las posiciones cognitivistas antes de poder distinguir lo bueno de lo malo deberíamos ser capaces de distinguir lo verdadero de lo falso (o, desde otra perspectiva, lo bello de lo deforme)

¹⁷⁹ *Sociobiology: The New Synthesis*, Edmund O. Wilson (2000)

¹⁸⁰ La psicología evolucionista tras la estela de Wilson ha generado y genera aún una riquísima corriente de bibliografía, desde los más serios trabajos de John Tooby y Leda Cosmides hasta obras más populares como *The Mating Mind. How sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature*, Geoffrey Miller (2000); *The Red Queen. Sex and the Evolution of Human Nature*, Matt Ridley (1993); *The Moral Animal*, Robert Wright (1994); *Primates and Philosophers. How morality evolved*, Frans de Waal(2006); y especialmente el excelente *The Evolution of Morality* de Richard Joyce (2006), en el que se enfrenta con un rigor filosófico ausente en los anteriores a la cuestión del escepticismo derivado del origen evolutivo de nuestros conceptos morales (ya que si los limitamos a “mecanismos adaptativos que ayudaron a nuestros ancestros hace un millón de años a tener más descendencia” se socava considerablemente su fuerza normativa). Para una refutación bien razonada de todo el enfoque de la psicología evolutiva (que ostenta la distinción no por frecuente menos apreciable de haber causado una respuesta furibunda de Cosmides) es imprescindible *Adapting Minds. Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*, David J. Buller (2005)

¹⁸¹ Esta particular taxonomía, con la descripción abreviada que sigue del naturalismo ético –en este caso el de los autores, de la universidad de Duke, está extraída del artículo “Naturalizing Ethics” de Flanagan, Saarkissian y Wong, en *Moral Psychology Vol I. The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*, ed. Walter Sinnott-Armstrong (2008)

¹⁸² Resulta cuando menos intrigante que mientras que la reflexión crítica sobre las ciencias “duras” tienda a cuestionar de forma cada vez más abierta la aceptación apriorística de objetos ajenos a nuestra percepción, denunciando esa aceptación como “realismo ingenuo” – véanse las obras de Kühn, Latour, Woolgar, Bloor y Pickering mencionadas en una nota anterior- cierta corriente que podemos considerar dominante de la reflexión moral no sólo parta de una aceptación también acrítica de una “naturaleza humana” fijada de forma igualmente apriorística en un pasado remoto del que sólo podemos especular, sino que incluso identifique fines y restricciones intrínsecas a esa naturaleza que nos sirvan como directrices axiológicamente válidas

¹⁸³ En el sentido expresado por Adela Cortina en su *Ética mínima. Introducción la filosofía práctica*, (1986), en que presenta el esquema normativo imprescindible para poder convivir en una sociedad “posmoderna” en la que los grandes discursos legitimadores que unificaban el comportamiento pasan a ser cuestionados, y cuyas consecuencias desarrollaría más adelante en *Ética sin moral*, (1990)

¹⁸⁴ Aunque algunos desarrollos apuntan a formas de superar ese relativismo estéril, como la formulación de Will Kymlicka de reconocer la validez de los diferentes sistemas siempre que cumplan con una serie de condiciones formales de libertad y dignidad para sus miembros (defensa *ad extra*, desde fuera, a cambio de posibilidad de crítica *ad intra*, desde dentro), en *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, (1996)

¹⁸⁵ Con lo que tendríamos ya en su sitio las tres “ideas que conquistaron el mundo” según el libro del mismo título de Michael Mandelbaum (2002): imperio de una ley públicamente conocida y aplicable por igual a todos los estratos de la población, libertad de comercio y gobierno representativo basado en el principio de “un hombre, un voto”

¹⁸⁶ La descripción canónica de este proceso, con todas las limitaciones debidas al sesgo ideológico de su autor, sigue siendo *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism* (2008) de Vladimir Ilich Ulianov, Lenin (si uno hace abstracción de los largos pasajes criticando vitriólicamente a otros marxistas contemporáneos que forma parte de casi toda la obra del autor). Véase también *Limits to Capital* de David Harvey (2006) y *Late Capitalism* de Ernest Mandel (1980)

¹⁸⁷ *This time is different. Eight centuries of financial folly*. Carmen M. Reinhart y Kenneth Rogoff, (2009) págs. 344 y 388-89

¹⁸⁸ La hiperinflación en su acepción moderna requiere de la inrtroducción de papel moneda, o dinero fiduciario, de forma que de los 29 episodios registrados 25 se producen tras el abandono generalizado del patrón oro antes de la 1ª Guerra Mundial; el primero de dichos episodios se produce en Francia en 1789 tras la introducción de una nueva unidad de cambio, el *assignat*, por lo que en la juventud de Freud se trata todavía de un fenómeno comparativamente nuevo para el que los economistas aún no tienen una explicación consistente

¹⁸⁹ La mejor descripción del uso instrumental de ese antisemitismo en la formación tanto del fascismo y el nacionalsocialismo como del comunismo, y en general de la atmósfera intelectual hacia los judíos en Europa durante la transición del S XIX al XX se pueden encontrar en Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1976)

¹⁹⁰ El primer aldabonazo sobre no ya la posibilidad, sino la inevitabilidad de dicha decadencia es por supuesto la obra de Spengler *Des Untergang des Abendlandes* (2007)

¹⁹¹ La primera edición de su *Ensayo sobre los principios de la población* fue publicada en 1798, y la obra conocería cinco ediciones más hasta 1826, ejerciendo una influencia difícil de exagerar en el panorama intelectual de la época (sin ir más lejos, es difícil imaginar el desarrollo de la teoría de la evolución de Darwin sin el marco malthusiano)

¹⁹² El autor no puede evitar mostrar su parcialidad por asignar la primacía, también en esta categoría, a Kant, si bien para el sabio de Königsberg las ciencias naturales no son aún la disciplina ajena a la reflexión filosófica en que se habían convertido para sus homólogos de finales del S XIX, como muestran sus contribuciones, sorprendentemente prescientes, a la comprensión de la gravedad en la sección 3 (“presentación de los dos principios del conocimiento metafísico”) de la *Nueva elucidación sobre los primeros principios del conocimiento metafísico* incluida en *Theoretical Philosophy 1755-1770* (2007) que merece ser reproducida por la forma en que anticipa la comprensión que Einstein formalizaría más de doscientos años después:

Si la apariencia externa de esta acción y reacción universal en todo el espacio en que los cuerpos permanecen unos en relación a otros consiste en su recíproco acercarse se llama *atracción*. Puesto que se produce únicamente por su presencia simultánea alcanza todas las distancias, y es la *atracción Newtoniana* o gravitación universal. Es, por ello, probable que esta atracción sea producida por la misma conexión de substancias en virtud de la cual determinan el espacio (pág. 43)

¹⁹³ En su *Introducción a la historia de la filosofía* (1990)

¹⁹⁴ La respuesta de Kant se puede encontrar en el *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1989), la referencia al despertar del sueño dogmático se encuentra en el prefacio, [4:260] y su intento de refutar el escepticismo humeano en los apartados 27 a 29 [4:310 a 312]

¹⁹⁵ La cristalización de la condena al pensamiento ilustrado identificado explícitamente con Kant se asocia principalmente a la escuela de Francfort, reflejada en obras como *Dialectic of Enlightenment*, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, (2002), págs. 62-68 aunque ha sido en general adoptado tanto por buena parte de la filosofía analítica anglosajona como por la escuela posmoderna francesa

¹⁹⁶ *La fenomenología del espíritu*, HGF Hegel (2007)

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

¹⁹⁷ Sin embargo, fuera de la misma estructura de la *Fenomenología* (que implícitamente pretende refutar las dos primeras críticas) Hegel dedicó buena parte de la *Filosofía del Derecho* (2000) a analizar el concepto kantiano de *moral (sitten)*, al que contraponen en su opinión superior *moralitat*)

¹⁹⁸ Descrita en *La República*, (2012)

¹⁹⁹ *Acerca del alma*, Aristóteles, (2010)

²⁰⁰ Nos referimos, claro está, a lo que tradicionalmente se ha conocido como el *Órganon* (herramienta) de Aristóteles, formado por las *Categorías*, *De la interpretación*, *Primeros analíticos*, *Analíticos posteriores*, *Tópicos* y *Refutación de los Sofistas* (2004)

²⁰¹ *System of logic ratiocinative and inductive*, John Stuart Mill (2006)

²⁰² Por supuesto nos referimos a la *Ética a Nicómaco*, (2010)

²⁰³ Op. Cit. Páginas 238-242

²⁰⁴ Obra incluida en el tomo III de las obras completas de San Agustín editadas por la BAC, (2009)

²⁰⁵ Aunque T. H. Irwin en su artículo "Who Discovered the Will?" en el volumen *Ethics* editado por J. Tomberlin en Atascadero, 1992, mantenga que ya en Aristóteles se puede identificar el concepto de voluntad, el autor no considera sus argumentos enteramente convincentes

²⁰⁶ La formulación más conocida de las características psicológicas favorecidas por la ideología protestante, y su conveniencia para el desarrollo del primer capitalismo, es por supuesto la contenida en *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1992) de Weber

²⁰⁷ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Arthur Schopenhauer (2005)

²⁰⁸ Posición expresada de forma paradigmática en *Die Metaphysik der Sitten* (volumen VIII de XII de los *Werkausgabe*), Immanuel Kant (2009)

²⁰⁹ *The selfish gene*, Richard Dawkins (2006)

²¹⁰ *System of Logic Ratiocinative and Inductive: Being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation*, John Stuart Mill (2001)

²¹¹ Según se recoge en la biografía de Freud *Freud. A life for our time*, Peter Gay (1988), pág. 29, si bien poco más adelante (en la pág. 31) Gay concluye que la influencia "trascendente" de Brentano en Freud se extinguió pronto

²¹² La edición utilizada ha sido la inglesa: *Psychology from an empirical standpoint*, Franz Brentano (1973)

²¹³ Franz Brentano, Op. Cit. Pág. 13

²¹⁴ Franz Brentano, Op. Cit. Págs. 16, 181 (especialmente relevante para el argumento presentado) y 248

²¹⁵ Franz Brentano, Op. Cit. Pág. 252

²¹⁶ El desarrollo posterior de mayor interés para nuestra investigación se encuentra en la epístola de Pablo a los romanos, de su influencia en la cultura del SXX se puede ver una muestra en el comentario *Der Römerbrief* de Karl Barth (1999)

²¹⁷ Véase la discusión sobre la mala conciencia en Heidegger, *Being and Time* (2008), págs. 336-40 [290-4 en la Ed. Alemana] derivada de esa falta de compromiso, que luego desarrollarían los franceses Sartre y Camus

²¹⁸ Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, (2000) discute como ya hemos mencionado la diferencia estoica entre "primera emoción" y "segunda emoción" una vez la voluntad haya dado o no su consentimiento a la anterior.

²¹⁹ Franz Brentano, Op. Cit. Pág. 254, si bien Oskar Krauss, en sus notas a la edición de 1924 arguye que Brentano evolucionó de su "indeterminismo" original a un determinismo basado en la interpretación de Aristóteles desarrollada por Alfred Kastil en su libro de 1900 *Die Lehre von der Willensfreiheit bei Aristoteles*

²²⁰ Tal como se describe en el excelente *The Theological Origins of Modernity* (2008), de Michael Allen Gillespie

²²¹ *Das Wesen des Christentums*, Ludwig Feuerbach (1984)

²²² *On the Origin of Species*, Charles Darwin (2008)

²²³ Aunque tuvimos ocasión de revisar en la primera parte como una de las refutaciones clásicas del conocido como "argumento del diseño" se encuentra precisamente en los *Diálogos sobre la Religión Natural* de Hume, resulta difícil determinar cómo de convincente el propio autor encontraba su refutación, vistos los comentarios finales a los que hicimos referencia. En todo caso, la refutación definitiva de dicho argumento se podrá elaborar a partir de la publicación de la recién mencionada *El Origen de las Especies* de Darwin, en la que presenta la teoría de la selección natural como alternativa

convinciente para explicar cómo en el mundo biológico cada organismo está perfectamente adaptado a su entorno sin necesidad de una inteligencia que lo diseñe

²²⁴ *Natural Theology*, William Paley (2008)

²²⁵ *The Blind Watchmaker*, Richard Dawkins (2006)

²²⁶ *Darwin's Dangerous Idea*, Daniel Dennett (1995)

²²⁷ Para una mejor evaluación de la tendencia anti religiosa de la Ilustración, desde Spinoza a Holbach, pasando por figuras menos conocidas como Van den Enden y los hermanos Koerbagh, pocos libros pueden superar la exhaustividad (bordeando en ocasiones la machacona reiteración) del ya mencionado *Enlightenment Contested* de Jonathan Israel (2001)

²²⁸ *Main currents of Marxism*, Leszek Kolakowsky (2005), pág. 692

²²⁹ La crítica clásica a la contradicción inherente en la interacción entre ambas sustancias se conoce como el “argumento de Casper el fantasma”, en la ya mencionada *Consciousness Explained* de Dennett (1991), págs. 33-36

²³⁰ Las tres principales fuentes de información biográfica sobre Freud han sido la ya mencionada *Freud. A life for our time* de Peter Gay (1988), *The life and work of Sigmund Freud* de Ernest Jones (1974) y *Freud en su tiempo y en el nuestro* de Elisabeth Roudinesco (2015)

²³¹ *Die Traumdeutung* (en adelante TD), Sigmund Freud (2014) página 231 [GW 51], citaré indicando en primer lugar la página de la edición española utilizada, seguida entre corchetes y en cursiva de la página en la edición alemana de Anaconda *Gesammelte Werke*

²³² Jules Lachelier, *Psychologie et Métaphysique* (2012), págs 119-120

²³³ Así, un biógrafo tan poco sospechoso de antipatía como Gay se ve obligado a mencionar (y a certificar la plausibilidad) de una entrada en el diario de su amigo Sándor Ferenczi según la cual Freud le habría confiado que “los neuróticos son gentuza, buenos sólo para mantenernos financieramente y para aprender de sus casos”, en *Freud, A life for our time* (1988), Peter Gay, pág. 529

²³⁴ *Studien über Hysterie*, Freud y Breuer (2014)

²³⁵ Incluso una biografía tan parcial como la de Gay reconoce la falta de curación de la señorita Pappenheim en el momento de publicación del monográfico referido (págs.. 66-69). Roudinesco, igualmente parcial, también lo reconoce (págs. 82), y extiende esa falta de curación al resto de pacientes descritas en *Estudios sobre la Histeria*. Podemos encontrar un informe más crítico con Freud en *Ideas, a history of thought and invention, from fire to Freud* de Peter Watson (2005), página 725. En cuanto a la probable invención por Freud del síntoma de “falso embarazo” véase *The Discovery of the Unconscious* de Henri F. Ellenberg (1981) págs 483-4

²³⁶ Accesible –con lagunas importantes, según Gay- en el volumen *The Origins of Psychoanalysis. Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes :1887 - 1902* (1977)

²³⁷ Gay, siempre más cómodo en el papel de hagiógrafo que en el de informador imparcial, achaca la anómala duración de la carrera universitaria de Freud a sus “intereses por diversos campos de investigación”... nos inclinamos antes por la incapacidad de aplicarse la suficiente disciplina típica de los niños inundados con un exceso de afección maternal cuando pasan del relativamente estructurado sistema escolar al más exigente entorno universitario. Los números (su amigo y discípulo Ferenczi se gradúa en la misma facultad de medicina de Viena casi cinco años más joven que él) demuestran que la explicación más parsimoniosa es que simplemente Freud fue un mal estudiante en esos años

²³⁸ Op. Cit. Pág. 334, carta del 7 de agosto de 1901

²³⁹ De nuevo la mejor discusión de los motivos se encuentra en el *Freud, A life of our time* (1988) de Peter Gay, Pags. 45-46

²⁴⁰ Hay una reseña de las veces en que con más notoriedad aparece el término en la correspondencia de Freud en la nota la pie de la ya mencionada pág. 529 de *Freud, A life for our time* (1988) de Peter Gay

²⁴¹ Tal como se narra en *Génesis*, 41 (1-45)

²⁴² El análisis más amplio de los intentos de validación empírica de las teorías de Freud seguramente es *Freud scientifically reappraised: testing the theory and therapy* de Seymour Fisher y Roger P. Greenberg (1996) en que analizan más de 2.500 “experimentos” (son los primeros en reconocer que diseñados y ejecutados con muy diferentes niveles de rigor y fiabilidad) que supuestamente confirman una constelación variopinta de “componentes” de lo que los autores entienden como conjunto de teorías verificables de forma independiente que Freud propuso a lo largo de su vida. La obra es prolija y valiente, pero resumiremos sus resultados diciendo que no es necesario aplicarle la tasa habitual de replicabilidad de este tipo de experimentos (menos del 40%) para desechar el conjunto como una mistificación enteramente irrelevante. Desde un punto de vista más filosófico vale la pena mencionar el

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

planteamiento más crítico de Adolf Grünbaum *The Foundations of Psychoanalysis* (1984), al que nos volveremos a referir más adelante

²⁴³ El propio Freud había explorado las manifestaciones del inconsciente en la vida cotidiana en un libro anterior: *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (2009)

²⁴⁴ Véase Bargh (2007) *Social Psychology and the Unconscious*

²⁴⁵ Franz Brentano, Op. Cit. Págs. 103-105

²⁴⁶ *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Immanuel Kant (1978), pág 18

²⁴⁷ En el ya mencionado *Ideas: a history of thought and invention from fire to Freud*, (2005), págs. 718-728. Sus dos principales Fuentes para la historia del concepto del inconsciente son *The Wayward Mind: An Intimate History of the Unconscious*, Guy Claxton, Little & Brown, 2005 y sobre todo el también citado *The Discovery of the Unconscious*, Henri F. Ellenberger (1981)

²⁴⁸ *L'Automatisme psychologique*, Pierre Janet (1989)

²⁴⁹ Contrasta por ejemplo con la ofrecida en una obra más reciente, *Dreaming in the world religions*, de Kelly Bulkeley (2008) págs. 301-17

²⁵⁰ Maury, A. *Le Sommeil et les Rêves* (1878); Delboeuf, I. *Le Sommeil et les Rêves* (1885); Hildebrandt, F.W. *Der Traum und Seine Verwerthung für's Leben* (1875); Scherner, K.A. *Das Leben des Traumes* (1861); Wundt, W. *Grundzüge der Physiologischen Psychologie* (1874); Struempell, L. *Die Natur und Entstehung der Träume* (1877); Fechner, G.T. *Elemente der Psychophysik* (1860)

²⁵¹ Por la fecha de la obra que referencia -1851- podemos deducir que se refiere al *Parerga und Paralipomena*, donde efectivamente podemos encontrar varios fragmentos referidos a los sueños y su significado

²⁵² TD 1.c) 4 Pág 97 [GW 43]

²⁵³ El manuscrito original de Freud no lleva título, y en la edición alemana se le ha asignado tradicionalmente el de *Entwurf einer Psychologie*, de forma que el adjetivo de “científica” es un añadido de los editores angloamericanos. En sus comunicados con Fliess sí suele referirse a ella como “la psicología para neurólogos”, lo que resulta más descriptivo de su contenido

²⁵⁴ *De l'interprétation. Un essai sur Freud* (1995), Paul Ricoeur, Capítulo 1 (una energética sin hermenéutica), págs. 69 a 86

²⁵⁵ “Facing up to the problema of consciousness”, *Journal of Consciousness Studies* 2, 1995,, págs. 200-219, David Chalmers

²⁵⁶ Es interesante que el autor que más ha desarrollado la dimensión hermenéutica de la obra de Freud no dedique espacio en absoluto a rastrear la influencia de Schelliermacher. En efecto, no se hace mención alguna al mismo en la magistral *De l'interprétation. Un essai sur Freud* (1995) de Paul Ricoeur, ya mencionada, tan penetrante como exhaustivo a la hora de explorar la influencia del vienés en la tradición filosófica interpretativa

²⁵⁷ Todavía hoy cualquier artículo que haga alguna referencia al sueño comienza preceptivamente con referencias a las teorías de Jung y Freud como ya superadas. El consenso actual es que los sueños son restos de la actividad aleatoria del cerebro, que reconstruimos en buena medida en el momento de recordarlos, y que pueden tener la utilidad adaptativa de prepararnos por adelantado para situaciones de riesgo o stress

²⁵⁸ Jensen, J. “Traumen und Denken”, *Samml. Gemein. wiss.Vortr. Virchow-Holtzendorff*, Ser. 6, 134; Radestock, P. *Schlaf und Traum* (1879); Volkelt, J. *Die traum-Phantasie* (1875)

²⁵⁹ Scholz, F. *Schlaf und Traum* (1887); Pfaff, E. R. *Das Traumleben und seine Deutung nach den Prinzipien del Araber, Perser, Griechen, Inder und Ägypter* (1868); Haffner, P. “Schlafen und Träumerf”, *Sammlung zeitgemässer Broschüren*, 226; Erdmann, J. E. *Psychologische Briefe* (1852); Fichte, I. H. *Psychologie: die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen* (1864)

²⁶⁰ TD 1.f) Pág. 121-122 [GW 64]

²⁶¹ TD 1.f) Pág. 125 [GW 66-7]

²⁶² Se refiere sin duda a su *I sogni. Studi clinici e psicologici di un alienista*, publicado en Turín en 1899 (la misma fecha del *Traumdeutung*, a pesar de que figurase ya en éste la de 1900)

²⁶³ TD, 2 Apéndice a la ed. De 1914, Pág. 144

²⁶⁴ *Freud: a life of our time*, Peter Gay (1988). Es inevitable comparar la hagiografía de Gay con otra biografía de la que haremos uso más adelante: *Marx: a XIXth Century Life*, de Jonathan Sperber (2013). Mientras que Gay, estudioso de la Ilustración, se empeña en presentarnos al vienés como el último ilustrado (o más bien, el ilustrado definitivo, el más conseguido ejemplar de la especie), adornándolo de características intemporales idealizadas hasta la caricatura (el capítulo dedicado a los meses finales del

doctor, titulado “muerte de un estoico”, presenta un contraste que de no ser por el dramatismo de las circunstancias sería hilarante, por aplicar el calificativo a alguien que en todos y cada uno de sus comunicados de esas fechas se dedicó principalmente a quejarse de sus agudos dolores). Sperber consigue un retrato mucho más acertado de su biografiado precisamente insistiendo en los aspectos históricos particulares que nos permiten entender al hombre, no al ídolo

²⁶⁵ Así, en su biografía Gay relata que desde 1893 (con 37 años) Freud vivía prácticamente en abstinencia sexual, a pesar de algún episodio aislado en que el deseo podía volver a encenderse *Freud, a life for our time*, Gay (1988), págs. 162-3 –por otra parte, Gay creía en el momento de escribir esas páginas que el *affaire* con su cuñada Minna es una invención de Jung, cuando veremos más adelante que está razonablemente fundamentado, así que también en este aspecto debemos tomarnos con una pizca de sal su narración

²⁶⁶ Rank fue fundador y editor de la seminal revista *Imago*, de la *Internationale Zeitschrift*, miembro del “comité” formado con Jones, Ferenczi y Abraham para blindar a Freud en la sociedad analítica internacional, lo que no le impediría una agria ruptura con el fundador del movimiento a mediados de la década de los 20, a raíz de la publicación de su *Das Trauma der Geburt*

²⁶⁷ TD 3. Pág. 171 [GW 102]

²⁶⁸ *Science of Logic, Ratiocinative and Inductive*, (2002), John Stuart Mill, el capítulo II del libro II está dedicado al silogismo, en particular el apartado 2 (“El *dictum de omnis* no la fundación del razonamiento, sino una mera proposición idéntica”, págs. 113-116

²⁶⁹ *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*. Paul Ricoeur, 1965

²⁷⁰ *The Foundations of Psychoanalysis, A Philosophical Critique* (1984), Adolf Grünbaum

²⁷¹ En el ya mencionado *The Foundations of Psychoanalysis*, de Grünbaum, éste critica el criterio Popperiano de demarcación basado en la falsabilidad de sus predicciones, defendiendo la posibilidad de verificar empíricamente conclusiones necesarias como la disminución relativa de las neurosis en sociedades en que exista una menor represión, o el efecto objetivamente curativo (cuya objetividad se determinase mediante un control como el método del doble ciego) de la terapia del habla. Desgraciadamente los avances que se han hecho en ese sentido no se pueden considerar tan concluyentes como el autor esperaba: los (cada vez menos) psicoanalistas consideran la teoría de Freud confirmada en todos y cada uno de los intentos realizados, el resto de la psicología considera lo contrario

²⁷² El propio Grünbaum en su *Foundations of Psychoanalysis* dedica las págs. 103-117 y 279-285 (“coda exegética”) a criticar la validez del criterio de demarcación basado en la falsabilidad, como acabamos de ver. En una línea similar (aplicado a otras ciencias) podemos encontrar libros como *Against Method* de Paul Feyerabend (1993), parte 15, págs. 147-158 y finalmente *The Structure of Scientific Revolutions* de Thomas S. Kuhn, que en la pág. 146 se cuestiona la posibilidad de verdaderas instancias de resultados experimentales negativos que falseen una teoría (en vez de cuestionar la validez del paradigma en que ha sido enunciada, abriendo la puerta por ello a su superación)

²⁷³ “A Study of Dream Consciousness”, *American Journal of Psychology* 7, 405 (1986), Hallam, Florence & Weed, Sarah

²⁷⁴ “Statistics of Dreams”, *American Journal of Psychology*, 5, 334, 332 (1893). El propio Freud la cita en TD 5.c) pág. 256 [GW 172], aunque como bien dice la propia Whiton Calkins en su autobiografía, sus conclusiones parecerán inaceptables a todo psicólogo adscrito a la escuela psicoanalítica (que, como ella misma magnánimamente reconoce, la acusará de preocuparse del contenido manifiesto a costa del latente)

²⁷⁵ *Dora, An Analysis of a Case of Hysteria* (1997), Sigmund Freud, pág. 60

²⁷⁶ En su excelente e iluminador *Intention*, (2000) Anscombe utiliza el ejemplo del platillo lleno de barro en la pág. 70, dentro de una discusión de la intencionalidad (y de la agencia humana en general) distintivamente anti-freudiana. Pero claro, Anscombe era discípula de Wittgenstein (además de amiga y finalmente albacea literaria), fieramente católica y poco susceptible por ello de alinearse con una razón dominante como la actual, materialista y antimetafísica

²⁷⁷ Para el lector interesado una buena bibliografía puede encontrarse en el ya mencionado *Dreaming in World Religions* de Kelly Bulkeley (2008). En la introducción, págs. 2-3 menciona el fenómeno de familiaridad de que nos ocupamos.

²⁷⁸ Salarios medios obtenidos de la tabla de precios y salarios en Austria-Hungría entre 1827 y 1914 compilada por Czurzek para el GPIH (*Global Price and Income History Group* de la Universidad de California Davis: <http://gpih.ucdavis.edu/Datafilelist.htm#Europe>)

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

²⁷⁹ *The Theory of the Leisure Class*, Thorstein Veblen (2009)

²⁸⁰ Cuando finalmente visita la Acrópolis con su hermano, tal como comenta en su carta abierta a Romain Rolland con motivo de su 70 cumpleaños en 1936 “Erinnerungsstörung Auf der Acropolis” (“una alteración de la memoria en la Acrópolis”), en que reconoce que el haber pospuesto repetidamente el viaje, y el sentimiento de culpa que termina por reconocer asociado a la primera contemplación del monumento se deben a la constatación de haber superado a su padre tanto económica como intelectualmente

²⁸¹ No es de extrañar que la sociedad representada en trabajos de ficción como *The man in the gray flannel suit* de Sloan Wilson (1955) o en tratados sociológicos como *The Organization Man* de William H. White (2002), que es precisamente la sociedad en la que las ideas de Freud han sido ya plenamente asimiladas y son celebradas en la cultura popular de forma incuestionada, se alaba al individualista frente al hombre que se pliega a los deseos de la masa, la empresa y la sociedad... cuando precisamente lo que la masa, la empresa y la sociedad imponen es el individualismo egoísta y el consumo suntuario siempre creciente (el famoso “Keeping up with the Joneses” de los Norteamericanos), celebrado de forma aún más exagerada en las novelas y trabajos de Ayn Rand

²⁸² *Atheists: The Origin of the Species*, Nick Spencer (2014), págs. 195-203

²⁸³ Una descripción como la utilizada de la actitud entre agresiva y descuidada de Freud con sus primeros pacientes puede encontrarse en el interesante (y extremadamente crítico) artículo de Frederick C. Crews “The Unknown Freud”, *New York Review of Books* (1993)

²⁸⁴ El estudio sobre la infancia de Leonardo, con su equivocada traducción de “buitre” que le llevaría a ver tal ave en los pliegues de la ropa de la Virgen de las rocas, se encuentra en *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (2006). Su caracterización (muy criticada por neurólogos) de Dostoievski (cuya epilepsia achacaba a su “histeria” y relacionaba con su deseo de asesinar a su odiado padre) en “Dostojewski und die Vätertötung” artículo para una publicación sobre *Los hermanos Karamazov* de 1928

²⁸⁵ Así, en la pág. 202 [GW 128] el doctor reconoce:

Como ya hemos visto, el deseo de que me equivoque es una de las fuerzas determinantes de estos sueños que aparecen siempre en el curso del tratamiento, cuando el enfermo entra en estado de resistencia contra mí. Al ponerle por vez primera al corriente de mi teoría de la realización de deseos puedo también tener la seguridad de provocar en él sueños de este género, y lo mismo habrá de suceder, sin duda, con algunos de mis lectores, los cuales se negarán en sueños un deseo sólo para que pueda realizarse el de que yo me equivoque

No es sorprendente, pues, la acusación de Popper de no científicidad por imposibilidad de falsear semejante hipótesis

²⁸⁶ *La Venus de las pieles*, la más famosa de sus novelas, en la que se ilustran ampliamente la sumisión y la humillación como fuentes de placer, se publica en 1870, aunque la popularización del término y su aplicación a la práctica médica se deben al muy influyente *Psycopathia Sexualis* de Krafft-Ebing publicado en 1886

²⁸⁷ Párrafos 269 y 275 (págs. 80 y 81) de las *Philosophische Untersuchungen*, Ludwig Wittgenstein (2001)

²⁸⁸ En *Freud and Philosophy, An Essay on Interpretation* (1970) encontramos numerosas referencias a esa indestructibilidad e inmortalidad de los deseos: págs. 104-5, 195, 203, 442, 444, 452-3,

²⁸⁹ E incluso a sí mismo, como nos recuerda en su biografía Peter Gay en las páginas 87 (en su relación con Fliess), 204 (sentimientos de Jung hacia Freud), 274-5 (de nuevo Fliess, y como origen de la paranoia), 276 (desplazamiento de sus sentimientos homosexuales de Fliess a Jung). Algunos usos del término son más siniestros, como el referido por Crews en el artículo antes mencionado, en el que lo utiliza para convencer a un seguidor estadounidense de que debe divorciarse de su primera esposa (que se suicidaría poco después) para casarse con una rica heredera, parte de cuya fortuna esperaba poder utilizar.

²⁹⁰ La mejor recensión del monopolio que llegó a tener el ensalzamiento clásico del ahorro, y de la forma en que se fue desmontando en los trabajos de Silvio Gesell, J. A. Hobson e indirectamente en la historia del Mercantilismo de Heckscher la podemos encontrar en todo un clásico del pensamiento económico moderno: En su *The General Theory of Employment, Interest and Money* el propio John Maynard Keynes dedica casi todo el capítulo 23 (“notas sobre el mercantilismo, las leyes de usura, el dinero estampado y teorías de infra-consumo”, Págs. 335 a 371) a la crítica de esa idea. No es de extrañar que el gran Keynes estuviera muy influido por las teorías de Freud, hasta el punto de que éstas han sido aducidas para

explicar parte de la visión sobre la “buena vida” y la “buena sociedad” del inglés, como nos recuerda Jean-Paul Fitoussi en su interesante contribución al volumen colectivo *Revisiting Keynes “Economic Possibilities for our Grandchildren”*, editado por Lorenzo Pecchi y Gustavo Piga, (2010), pág. 155

²⁹¹ Apolo era una marca conocida de velas para el hogar en la época, la palabra que el autor omite pudorosamente es *onaniert* –se masturba–, como es fácil imaginar por el contexto, y nos aclara Strachey en la edición inglesa

²⁹² El “Proyecto” se encuentra en *The Origins of Psychoanalysis* (1954), págs. 355 a 445, ya desde la página 356 apunta a un “principio de inercia neurónico” por el que las neuronas intentan “desinvertir” una cantidad de energía (Q)

²⁹³ Para evitar una posible crítica por estar malinterpretando al fundador del psicoanálisis, el siguiente párrafo, de las *Introductory Lectures on Psycho-analysis* (1989) pág. 389 deja poco lugar a dudas:

La succión del pecho de la madre es el punto de partida de la totalidad de la vida sexual, el prototipo inigualado de toda satisfacción sexual posterior, al que la fantasía recurre con frecuencia en tiempos de necesidad. Esta succión implica hacer el pecho de la madre el primer objeto de deseo sexual

²⁹⁴ El propio autor reconoce en una nota a pie de página añadida en la edición de 1914:

Ninguna de las revelaciones de la investigación psicoanalítica ha provocado tan indignada repulsa, tanta resistencia... ni tan regocijante desconcierto de la crítica como esta de las tendencias incestuosas infantiles conservadas en el inconsciente

TD Notas al capítulo 6 Pág. 665 de la ed. española

²⁹⁵ En una nota al pie añadida en 1919, ausente en la edición española pero que puede encontrarse en la pág. 281 de la SE inglesa

²⁹⁶ La recensión más exhaustiva de dichos intentos se encuentra en el ya mencionado (nota 253) *Freud scientifically reappraised: testing the theory and therapy* de Seymour Fisher y Roger P. Greenberg (1996)

²⁹⁷ TD 7.d) pág 365 [GW 257-8], si bien en la edición española el último punto se ha traducido como “o si debemos utilizar para su interpretación el sentido literal” creemos que la traducción aportada recoge mejor el sentido del original

²⁹⁸ *Economy and Society*, Max Weber (1978), en el capítulo XV (Dominación política y hierocrática) dedica el apartado 14 (págs. 1204-9) a las diferencias entre secta, iglesia y democracia. Para Weber la secta es un grupo que, independientemente de su tamaño, no aspira a la universalidad sino a la “salvación” de un selecto grupo de elegidos que se diferencian de la masa por alguna cualidad. En el caso de los adherentes al psicoanálisis la cualidad que los distingue de los no creyentes sería la experiencia del análisis inicial que les da entrada al grupo. Véase también su definición de autoridad carismática en el capítulo XIV

²⁹⁹ De acuerdo al esquema admirablemente recuperado por Richard Sorabji en un libro ya mencionado, su excelente *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation* (2000), págs. 55-76

³⁰⁰ TD 7 b) pág. 580 [GW 351-2]

³⁰¹ “Darwin and Heredity: the Evolution of his Hypothesis of Pangenesis”, Gerald L. Geison, *Journal in the History of Medicine*, Octubre 1969, págs 375-411

³⁰² En el texto fundacional de la disciplina, el *Cours de Philosophie Positive* de Auguste Comte (2001) establece las tres etapas por las que toda sociedad debía pasar, con independencia de particularidades geográficas o circunstanciales históricas

³⁰³ Como diría el antropólogo francés Claude Levi-Strauss para disipar toda pretensión de superioridad de la civilización occidental por su mayor acumulación de progreso frente a formas “arcaicas” de organización social, “no hay una forma privilegiada de ser humano ejemplificada en una determinada cultura”. Véase el capítulo VIII “azar y civilización” de su *Anthropologie Structurale Deux* (1996), págs. 405-12

³⁰⁴ Si bien la obra de Gibbon *La ascensión y caída del imperio romano* (1993), que sabemos conocida por Freud, ya servía de advertencia sobre los posibles retrocesos en la evolución histórica de una sociedad, estaba escrita todavía desde la perspectiva de una indudable creencia en la superioridad del tiempo del propio autor. Las dos obras principales en el cuestionamiento de esa superioridad son el *Estudio de la Historia* de Toynbee (1985), que todavía contemplaba la posibilidad de que nuestra civilización occidental estuviera exenta del ciclo de debilitamiento y superación que había afectado a todas las demás civilizaciones, y *La Decadencia de Occidente* de Spengler (2011), en que dicha posibilidad era explícitamente negada

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

³⁰⁵ Merece la pena recordar que en vida de Freud la historia europea le proporcionó la ocasión de probar sus teorías con pacientes afectados por traumas mucho más severos que ninguno a que los niños del entorno burgués de sus pacientes podían haber estado expuestos: la primera guerra mundial y las prolongadas campañas de combate en las trincheras causaron miles de víctimas de lo que se llamó “neurosis de guerra” (lo que hoy se conoce como estrés post-traumático). En general el método psicoanalítico se mostró escasamente útil para aliviar sus síntomas o proponer patrones de tratamiento, cosa nada sorprendente si leemos *Psychoanalysis and the War Neuroses* con introducción de Freud y artículos de Ferenczi, Abraham, Jones y Simmel, y en el que se identifica como origen del trauma el temor inconsciente de los soldados a verse dominados por manifestaciones descontroladas de su propia libido

³⁰⁶ *Introductory Lectures on Psycho-Analysis, SE*, Sigmund Freud, 1966, págs 247-248. Se puede encontrar una nueva discusión de la tan conveniente amnesia infantil en el Segundo de los *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1946) pág. 52-54

³⁰⁷ TD 7 c) pág. 601 [GW 366-7]

³⁰⁸ Esta es la crítica paradigmáticamente formulada por Popper en *Conjectures and Refutations* (2002), págs. 45-46 y 49-50 sobre su invalidez predictiva (por poder justificar cualquier resultado experimental)

³⁰⁹ Éste es el núcleo del argumento de Ricoeur en la ya citada *De l'interprétation, essai sur Freud* (1995) A pesar del tono altamente laudatorio de dicha obra, ello no salvó a su autor de la crítica furibunda del también mencionado Grunbaum en su *Foundations of Psychoanalysis* (1984)

³¹⁰ *La interpretación de los sueños*, Sigmund Freud, págs. 11-12 [GW 650]

³¹¹ Tanto Gay como Jones recogen su comentario de 1907 al psiquiatra suizo Ludwig Binswanger tras una de las sesiones de los miércoles de la sociedad psicoanalítica de Viena sobre la poca valía de su círculo en la capital austriaca –círculo que le acompañaba desde hacía lustros. Véase *Freud, a life for our time*, Gay (1988) pág. 178

³¹² Según relata Gay en la obra citada (pág. 59) el fundador del psicoanálisis confesaba a su amigo berlinés en esas fechas (1894) que estaba “viviendo en abstinencia” con su mujer (dos años después tendremos ocasión de ver que se registraba con su cuñada en hoteles como si fuera su esposa)

³¹³ *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (2009)

³¹⁴ En el libro al que ya hemos hecho varias referencias *Emotion and Peace of Mind* de Richard Sorabji (2000) el capítulo 15 está dedicado precisamente a recapitular las técnicas estoicas para minimizar el efecto negativo de las emociones en nosotros

³¹⁵ *Über den Traume* (1901), en adelante UDT 8 Pág 43 [GW 685] se han usado las traducciones de la edición española (en el mismo volumen de *La interpretación de los sueños*) citaré en primer lugar el nº de página de esta edición, seguido del de la *Gesammelte Werke* de Fischer de 2001 (la obra comentada está en el Vol. III)

³¹⁶ La exposición más elegante de esa característica de la ciencia la podemos encontrar en el libro *Where the conflict really lies* de Alvin Plantinga (2011). Desde presupuestos de partida menos sospechosos de parcialidad encontramos los mismos argumentos en *Mind and Cosmos: Why the materialist neo-Darwinian conception of Nature is almost certainly wrong* de Thomas Nagel (2012) y en *Philosophy in an age of Science: Physics, Mathematics and Skepticism*, de Hilary Putnam (2012)

³¹⁷ Así en la *Ética a Nicómaco* (2010) Aristóteles cuestiona la posibilidad (planteadas por Sócrates) de combatir la *akrasia* (traducida en la edición española como “incontinencia”) mediante el conocimiento, págs. 185-186 [1145b 21-35]

³¹⁸ Romanos [7:19-20]

³¹⁹ UDT 9 Pág 45-46 [GW 688-9]

³²⁰ Véase la explicación de dicho bulo en <http://www.snopes.com/inboxer/hoaxes/sister.asp>

³²¹ UDT 11 pág. 49 [GW 692]

³²² Aunque curiosamente esta circularidad está ausente de una de las críticas mejor fundadas –desde presupuesto epistémicos claramente favorables- a la que ya hemos tenido ocasión de referirnos, como es el *The Foundations of Psychoanalysis: a Philosophical Critique* de Adolf Grunbaum, (1984), si podemos encontrar un atisbo de la misma en el más sucinto *The Unconscious, a conceptual analysis* de Alasdair Macintyre (2004), especialmente cuando recoge la crítica de Flew a la concepción freudiana de intención inconsciente (pág. 88-89)

³²³ Hata los exégetas como Gay reconocen el aspecto problemático de la relación de Freud con la cocaína y su excesiva liberalidad inicial a la hora de recetarla (incluyendo a su esposa, a la que mandaba viales por correo), hasta el dramático episodio de su colega Ernst von Fleischl-Marxow. Una perspectiva

equilibrada puede encontrarse en *An Anatomy of Addiction: Sigmund Freud, William Halsted and the Miracle Drug Cocaine*, Howard Markel (2012)

³²⁴ TD 7 c) pág. 595 (nota 13) [GW 362]

³²⁵ *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (2014), pág. 1

³²⁶ Así, el dato más relevante para saber hasta que punto una biografía sobre Freud va a ser hagiográfica es sin duda el que el autor haya sido él mismo psicoanalizado, como muestran los ejemplos de Jones, Gay y Roudinesco

³²⁷ *Beyond the Pleasure Principle*, Sigmund Freud (1989), pág. 6

³²⁸ Si en las *Introductory Lessons on Psycho-Analysis* (1989) todavía muestra ciertas reservas, explicando a su audiencia que “todavía no han tenido éxito en traer las neurosis traumáticas a una armonía con el resto de su sistema” (pág. 340), en *Beyond the Pleasure Principle* (1989) ya se siente cómodo dando una explicación de las mismas (pág. 10)

³²⁹ *Das Ich und das Es*, Sigmund Freud (2014), pág. 855

³³⁰ Op. Cit. pág. 868

³³¹ *Das Unbehagen in der Kultur*, Sigmund Freud (2014), pág. 884

³³² Op. Cit. pág. 885

³³³ De los que el propio Freud era muy consciente en el momento de escribir la obra que nos ocupa, pues había sido ya intervenido en varias ocasiones del tumor en el paladar que terminaría por acabar con él pocos años más tarde, y que le obligaba a llevar una incómoda prótesis

³³⁴ Op. Cit. pág. 891

³³⁵ Op. Cit. P. 895. Es altamente significativo que Freud, al enumerar cómo la sociedad crea ella misma en primer lugar los problemas para los que los avances técnicos resultan ser la cura, denuncia entre los males de que una mejora en la higiene y la medicina hayan permitido la supervivencia de una mayor número de infantes no el agotamiento de los recursos y la degradación de las condiciones de vida derivadas de una mayor población, sino las incomodidades para la vida sexual de los matrimonios –no es difícil imaginar que tiene en mente principalmente el suyo- que esa descendencia aumentada supone

³³⁶ Una definición que volvemos a encontrar en la *historia de la Belleza* de Umberto Eco (2004), páginas 8-10

³³⁷ Op. Cit. págs. 899-900

³³⁸ La distinción clásica entre libertad positiva y libertad negativa sería formulada por Isaiah Berlin, casi coetáneo de Freud, en su conferencia inaugural en la Universidad de Oxford el 31 de octubre de 1958 bajo el título “Two Concepts of Liberty”, recogido en *Four Essays on Liberty* (1990)

³³⁹ Op. Cit. págs. 906-7

³⁴⁰ No podemos evitar volver a acordarnos de la protesta registrada por Fliess (nota 249), ya en las etapas terminales de su amistad, de que Freud “el lector de pensamientos ajenos simplemente ve en los pensamientos de los demás los suyos propios”

³⁴¹ Ya mencionamos cómo en su biografía Gay achacaba el origen de la historia del supuesto *affaire* entre Freud y su cuñada a la malicia de Jung, no encontrando en las cartas publicadas evidencia suficiente (aún reconociendo que la correpondencia que había salido a la luz tenía lagunas importantes). Sin embargo en un artículo publicado el 24 de diciembre de 2006 en el *New York Times* bajo el título “Hotel Log Hints at Illicit Desire That Dr. Freud Didn’t Repress” se reporta el reciente hallazgo del registro de un hotel suizo en que la pareja estuvo alojada (sola) durante unas vacaciones en agosto de 1898 en que el doctor se registró como “Dr. Freud y esposa”, y las declaraciones del mismísimo Gay reconociendo que tal información le obligaba a revisar su incredulidad inicial

³⁴² Karl Polanyi, *The Great Transformation* (2001)

³⁴³ En palabras del normalmente laudatorio Gay:

[El *Moisés*] es una producción curiosa, más conjetural que *Tótem y Tabú*, menos limpio que *Inhibiciones, Síntomas y Ansiedad*, más ofensivo que *El futuro de una ilusión*. Su propia forma es peculiar (*Freud, A life for our time*, Peter Gay (1988), página 604)

³⁴⁴ En palabras del ya mencionado Peter Watson en su proféticamente titulado *From Fire to Freud. A History of Ideas*:

Tal vez ninguna figura de la historia de las ideas ha sufrido una revisión tan profunda como la de Freud –ciertamente no Darwin, y ni siquiera Marx. [...] así hay ahora un enorme abismo entre la comprensión de Freud del público lector en general y la de la mayoría de profesionales de la psiquiatría (pág. 718)

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

³⁴⁵ De hecho hemos podido comprobar la completitud de nuestra recensión histórica haciendo uso de su muy completa visión sinóptica al principio de su paper “el redescubrimiento del inconsciente” (“The Rediscovery of the Unconscious”), presentado en el simposio inaugural del Instituto Krasnow de estudios avanzados de la Universidad George Mason en mayo de 1993

³⁴⁶ *Postmodernism*, Fredric Jameson, pág. 175

³⁴⁷ No es sorprendente que en un libro reciente de una abanderada del movimiento, Sonja Lyubomirsky, tenga que dedicar dos capítulos a combatir la previsible percepción en sus lectores de la cursilería e inanidad de todo lo expuesto (*The How of Happiness* (2008), págs 7 y 72, adecuadamente titulada “corniness, again”). El género en su conjunto es inevitablemente cursi, estereotipado, superficial, abonado de clichés, poco exigente... tal vez la palabra que mejor lo defina sea el adjetivo, tan querido por mi maestro Muguerza, “alicorto”, como no puede ser menos un enfoque que parte de supuestos tan carentes de toda aspiración de trascendencia, de toda inquietud metafísica

³⁴⁸ La teorización más clara de esa retirada a la intimidad se la debemos a Richard Sennett en su *The Fall of Public Man* (1976) que la achaca en parte al creciente narcisismo favorecido por la sociedad, un narcisismo de clara raíz psicoanalítica (hasta el punto de que en la pág 220 de la obra citada equipara la “interés ilustrada” en la génesis del mismo con una “función secundaria del ego”)

³⁴⁹ En la más reciente de las biografías de Freud utilizadas, *Freud: en su tiempo y en el nuestro* de Roudinesco (2015) el reconocimiento del psicoanálisis como un “discurso sobre el discurso” es ya evidente. La autora critica en varias ocasiones el intento, condenado según ella al fracaso, de considerar la disciplina como una ciencia

³⁵⁰ *La ética del psicoanálisis*, Jacques Lacan, Volumen VII de sus *Seminarios* Editions du Seuil, 1986, en la ed. Inglesa de W. W. Norton de 1992 la cita se puede encontrar en la pág. 12

³⁵¹ Op. Cit. Pág. 70

³⁵² El último de ellos Thomas Nagel, al que tendremos ocasión de visitar más adelante, en su *Mind & cosmos, why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False* (2012)

³⁵³ El problema de la endeblez de las conclusiones de muchos experimentos en las “ciencias sociales” viene preocupando a los más despiertos de sus practicantes desde hace años. Véase el artículo de Andrew Gelman “The connection between varying treatment effects and the crisis of unreplicable research: a bayesian perspective” (2015), y el mucho más explosivo “Estimating the reproducibility of psychological science” (2015) que llega a la conclusión de que el resultado de más del 60% de los experimentos en el campo de la psicología social son irreproducibles (y eso tomando el subconjunto supuestamente más riguroso que ha sido publicado en las revistas más exigentes del sector)

³⁵⁴ Gilles Deleuze, *Empirisme et Subjectivité* (2010) pág. 86

³⁵⁵ Op. Cit. págs. 193-194

³⁵⁶ *The two cultures* (2012)

³⁵⁷ Dentro de *The Origins of Psychoanalysis* (1954) encontramos el siguiente párrafo en una carta a Fliess del 1 de enero de 1896 (pág. 141):

... mientras yo secretamente albergo la esperanza de llegar por la misma ruta a mi objetivo original, la filosofía. Pues esa es mi ambición original, antes de saber lo que estaba destinado a hacer en el mundo

Este mismo párrafo es citado con desaprobación por Gay (*Freud, a life for our time* (1988), págs.. 118-9), tras lo que se apresura a aclarar que se trataba de una concepción de la filosofía muy particular, “firmemente anclada en el empiricismo científico”. Baste decir que no estamos en absoluto de acuerdo con Gay, que nos parece proyecta sobre Freud sus propias opiniones con un entusiasmo similar al que el doctor empleaba con sus pacientes

³⁵⁸ Como nos recuerda Jesús Mosterín en su excelente *Ciencia, filosofía y racionalidad* (2013), págs. 287 a 295, desde el conocimiento cercano de quien no sólo admira la obra del americano, sino que ha sido vecino de despacho en el MIT (un despacho, como el propio Mosterín reconoce, que Kuhn ya casi no visitaba en sus últimos años)

³⁵⁹ Hay una buena recensión de la absorción del pensamiento freudiano por la “nueva izquierda” en el artículo “The Freudian Left and Cultural Revolution” de Christopher Lasch (1981)

³⁶⁰ Sin embargo esa denuncia del patriarcado, y la interpretación un tanto delirante de Freud como un contribuyente neto a “acabar con la figura del padre” o al debilitamiento de su autoridad, permitió el reclutamiento de todo un sector de la modernidad que hasta entonces se había mostrado relativamente refractario al discurso de la lucha de clases tradicional: el feminismo (de nuevo, más deudor de las ideas de Melanie Klein que de las de Freud). Sólo podemos expresar nuestro estupor de que esa supuesta

contribución –un ejercicio de proyección delirante si alguna vez hubo uno- les permitiese pasar por alto perlas como la que encontramos en la pág. 59 del *Unbehagen* (2014):

Más aún, las mujeres pronto entran en conflicto con la civilización y muestran su influencia retardándola y limitando su alcance. Esas mismas mujeres que, en el principio, sentaron los cimientos de la civilización con el reclamo de su amor. Las mujeres representan el interés de la familia y de la vida sexual. El trabajo de la civilización se ha vuelto de forma creciente un asunto de los hombres, los confronta con tareas cada vez más difíciles y les impele a realizar sublimaciones de sus instintos de las que las mujeres son poco capaces. Puesto que el hombre no tiene cantidades ilimitadas de energía psíquica a su disposición, tiene que cumplir sus tareas distribuyendo su libido de forma adecuada. La que emplea para objetivos culturales debe en buena medida retirarla de las mujeres y la vida sexual

³⁶¹ Aunque inicialmente hablan de “la admirable teoría del deseo de Lacan” (*L’ anti-oedipe*, pág. 36, n23) desarrollan a continuación el potencial uso totalitario de la teoría freudiana, ejemplarizada para ellos en la actuación de los analistas de la IPA Mendel y “Stéphane” (pseudónimo de Grunberger y Chasseguet-Smirgel para denunciar a los jóvenes contestatarios de mayo del 68 francés) y denunciada en el apartado 2.4 *Psychanalyse et familialisme*, pág. 99

³⁶² De nuevo apelamos al trabajo de David Graeber *Debt, the first 5,000 years* (2011), en el que no sólo presenta la evidencia a favor de ese comunismo primitivo (y no tan primitivo, ya que según él sigue siendo el principio rector en las relaciones familiares y de amistad hoy en día), y cuestiona incluso la aplicabilidad del término “relaciones de mercado” a los intercambios entre grupos, al estar profundamente mediatizadas por la tradición y el valor simbólico de los bienes intercambiados. De hecho, para él todo el concepto de trueque en las sociedades primitivas es una invención de Adam Smith para justificar su ideología individualista y liberal

³⁶³ Sobre el colapso demográfico y civilizacional europeo en los siglos de declive y desintegración del imperio romano véase *La riqueza y la pobreza de las naciones*, Landes (1999), págs. 33 y 42-43; *A Farewell to alms, a brief economic history of the world*, Clark (2007) págs. 93-94; *Manual de Historia Económica Mundial y de España*, Simón Segura (1990) págs.. 46-51

³⁶⁴ Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (1985)

³⁶⁵ Así, la variación total del Producto Interior Bruto entre 1990 y 2010 ha sido del 150% para los U.S.A., del 93% para Alemania (contando con el efecto distorsionador de la unificación de sus dos mitades, que partían de niveles muy distintos de desarrollo), del 108% para Francia y del 1.582% para China, según los datos del banco mundial en <http://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.CD?page=4>

³⁶⁶ Efectivamente, el sistema chino adolece de forma paradigmática del problema que Fukuyama identificó como “del mal emperador”: la falta de representatividad le hace susceptible a ser dominado por figuras megalómanas y destructivas (la revolución cultural y el gran salto delante de Mao son ejemplos clásicos del alcance que puede tener esa destrucción) que un sistema con más amplia base de representación puede identificar y detener a tiempo. *The Origins of Political Order*, (2011), págs. 312-13

³⁶⁷ El estudio en que inicialmente se muestra dicho efecto es “Short Term Fluctuations in U.S. Voting Behavior, 1896-1964”, Kramer (1971)

³⁶⁸ El estudio que estableció la falta de correlación entre nivel de PIB y felicidad reportada, y que inició el campo de la “economía de la felicidad” es “Does economic growth improve the human lot? Some empirical evidence”, Easterlin (1974). Se han publicado numerosos estudios intentando refutar lo que se ha venido a conocer como la “paradoja de Easterlin”, en opinión del autor sin éxito

³⁶⁹ Véase “Inequality and Happiness: Are Europeans and American Different?”, Alesina (2001) en el que concluye que sólo en Europa existe esa correlación entre insatisfacción vital y desigualdad. Los resultados de Alesina han sido cuestionados repetidamente, por ejemplo por Layard, *Happiness: Lessons from a New Science* (2011)

³⁷⁰ *Debt, the first 5,000 years*, David Graeber (2011)

³⁷¹ No es de extrañar que nuestro momento presente, en que a raíz de la crisis iniciada en 2008 se ha puesto de manifiesto hasta qué punto la economía está basada en el uso de dinero, no por virtual menos efectivo, haya un número creciente de voces que reflexionen sobre los límites de la economía de mercado para permitir el florecimiento de las personas y el disfrute de la “vida buena”. Ejemplos destacables serían Robert y Edward Skidelski con su *How much is enough? Money and the good life* (2012), y Michael J. Sandel con *What Money can't buy: The moral limits o market* (2012).

³⁷² Esta dimensión presenta un interesante paralelismo con la postulada por Pitirim Sorokin en su *Social and cultural Dynamics* (1957), Sorokin establece una única dimensión característica de los

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

sistemas sociales integrados que podía oscilar entre los dos valores extremos de “ideacionalismo” (*ideational cultura*) y “sensacionismo” (*sensate cultura*)

³⁷³ Aunque no lo era tanto en los círculos de la Ilustración francesa, como ilustra el famoso intercambio con el barón d’Holbach al que ya hicimos referencia

³⁷⁴ Así, ya en la nota al pie de la pág. 116 de los *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1946) declara:

En el caso de algunos rasgos del carácter es incluso posible trazar una conexión con un componente erotogénico particular. Así la obstinación, la tendencia al ahorro y el gusto por el ordenan de una explotación del erotismo anal, mientras que la ambición viene determinada por una fuerte disposición erótica de la uretra

Este tipo de ideas delirantes (carentes de toda verdadera base científica, como la mayoría de las teorías que han intentado asignar rasgos estables e internamente consistentes al confuso maremágnum de la personalidad humana en la confusa disciplina de la psicometría) se desarrollaría aún más en el papel “Charakter un Analerotik” de 1908

³⁷⁵ La ilustración más dramática de este “despegue” de la productividad y duplicación del nivel de vida en cada generación por primera (y puede que última) vez en la historia humana se puede ver en el gráfico de la página 2 de *Farewell to Alms* de William Clark (2007). Sobre la posible irrepetibilidad de esta circunstancia histórica véase el artículo “The Blip” de Benjamin Wallace-Wells en el nº del 21 julio del 2013 en la *New York Magazine*

³⁷⁶ Esa codificación se realiza de forma paradigmática en el ya mencionado *De libero arbitrio*, Agustín de Tagaste (2009)

³⁷⁷ “Modern Moral Philosophy”, Anscombe (1958) y *After Virtue*, MacIntyre (1984)

³⁷⁸ Jaspers, *The Origin and Goal of History* (2011). Un interesante vínculo entre el concepto de una moral específica basada en la posición social y el tipo de sociedad de príncipes rodeados de sus grupos de siervos y lacayos en casi continuo estado de guerrase puede encontrar en *Debt, the first 5,000 years*, Graeber (2011)

³⁷⁹ La narración clásica de esa transición (al menos, en los términos que estamos utilizando) la podemos encontrar en Marx y Engels, *Capital Vol 1* (1990), capítulo 31, págs. 915-26

³⁸⁰ Los libros en que recogen tanto la definición de la disciplina como su aplicación al periodo que nos ocupa son *Wirtschaft und Gesellschaft*, Weber (1956) y *Les règles de la méthode sociologique*, Durkheim (2010)

³⁸¹ La revolución industrial, por su relevancia en la configuración de nuestro presente, es uno de los momentos históricos más estudiados (y sobre los que más se ha publicado), por lo que un intento por somero que pretendiese ser de proporcionar la bibliografía más relevante excede con mucho del alcance de la presente obra. Nos limitaremos a enumerar las obras en las que el autor ha encontrado algún elemento original relevante para la presente investigación: *The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730s-1840s*, Wallerstein (2011); *The Pursuit of Glory, Europe 1648-1815*, Blanning (2007); *The Iron Kingdom, The Rise and Downfall of Prussia 1600-1947*, Clark (2006); *La riqueza y la pobreza de las naciones*, Landes (1999); *A Farewell to Alms, a brief economic history of the world*, Clark (2007); *Manual de Historia Económica Mundial y de España*, Simón Segura (1990)

³⁸² Término adaptado de la arquitectura en su artículo con Richard Lewontin “The Spandrels of San Marcos and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme”, *Proceedings of the Royal Society* (1979)

³⁸³ El autor no pudo ocultar la cercanía de estos procesos históricos a su corazón. Con apenas siete años de edad el primer historiador con obra publicada al que tuvo ocasión de conocer en persona le explicaba la aplicabilidad de la dedicatoria de “La desamortización en Canarias, 1836 y 1855”, recién editado por la Confederación Española de Cajas de Ahorros. Era el ya lejano año de 1977. El historiador era por supuesto su padre, José Juan Ojeda Quintana

³⁸⁴ Sin embargo, no por ello se ha dejado de intentar. Si bien es comparativamente fácil encontrar detalles sobre la evolución de las rentas agregadas en las diferentes sociedades desde 1700 hasta el momento actual, e incluso de los salarios percibidos por la mayoría de la población (tanto los artesanos urbanos como los campesinos) es difícil encontrar porcentajes de población en cada categoría, y más aún métricas de movilidad social entre ellas. En lo que sigue nos hemos decantado por un estudio más cualitativo que cuantitativo ante esta falta de datos

³⁸⁵ Que la teoría del valor de Marx es uno de sus puntos débiles (y al mismo tiempo una de las ideas fundamentales, sin las cuales todo el edificio teórico no se sostiene) es algo que no sólo han notado sus detractores (Von Mises, Hayek), sino los propios pensadores marxistas lo suficientemente lúcidos para

no sentirse obligados por la fidelidad a la causa (o más adelante por la imposición violenta del partido único que se erigió en intérprete exclusivo del pensamiento del fundador) como Kautsky o Rosa Luxemburgo –Véase *Main Currents of Marxism* de Kolakowski (2005) págs. 219-30 para una visión crítica, y *Late Capitalism* de Mandel (1980) para uno de los intentos más coherentes, creemos que finalmente fallido, sobre todo a la luz de desarrollos posteriores, de defensa a ultranza

³⁸⁶ De aquí el origen de la identificación por Marx de dos vías de desarrollo capitalista, la inglesa –la única que consideraba “con verdadero potencial revolucionario”, en la que el capital industrial y comercial crece a base de la multiplicación de sus propios recursos, y la prusiana, en la que depende para su acumulación inicial del capital mercantil y financiero tal como los resume Wallerstein en *The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730s-1840s* (2011), pág. 36

³⁸⁷ Es decir, se mantiene todavía el esquema de valores identificado por Max Weber en *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1992)

³⁸⁸ Así, igual que podemos encontrar en Averroes (Ibn Rushd) una figura equivalente a la de Tomás de Aquino, y en Ghazali un precursor de Adam Smith (ver *Debt: the first 5,000 years* de Graeber, págs. 279-81 y 291), podemos encontrar numerosos astrónomos y matemáticos que empezaban a empujar las fronteras del sistema ptolemaico antes que Newton, aunque debemos confesar que la posibilidad de un pensador de su calibre, capaz de unificar los dos campos, es una exageración insuficientemente soportada

³⁸⁹ Que utilizamos como ejemplo por el uso que hace de dicha obra Martha Nussbaum en *Poetic Justice* (1995), pág. 70

³⁹⁰ En su autobiografía supuestamente (al autor le ha sido imposible encontrarla para confirmarlo) se menciona cómo su madre dio a luz de forma prematura al recibir la noticia de que la Armada Invencible había partido para conquistar Inglaterra, de modo que “el miedo y él nacieron gemelos a la vez”... por un temor infundado si alguna vez hubo uno

³⁹¹ El ya citado “Of Commerce”, en *Selected Essays* David Hume (1996), págs. 154-166. En la misma obra son igualmente relevantes los ensayos sobre el refinamiento de las artes, el interés, la balanza comercial y el crédito: “Of refinement in the arts”, pág. 167; “Of interest”, pág. 177; “Of the Balance of Trade”, pág. 188 y “Of Public Credit”, pág. 203

³⁹² “Discurso del Método”, René Descartes (2011), pág. 64

³⁹³ *An Essay Concerning Human Understanding*, John Locke (1996), en 2.27, “Of identity and diversity”, págs. 133-150 y en 4.9, “Of our knowledge of existence”, pág. 274

³⁹⁴ THN 1.4.6 pág. 164 (SB 251-252)

³⁹⁵ THN 1.4.6 pág. 169 (SB 259)

³⁹⁶ Por supuesto, uno pensaría que el acreedor podría utilizar el mismo argumento para declararse libre de su deuda –la deuda al fin y al cabo fue contraída por una consciencia sin continuidad con la suya presente. Sin embargo el código de comercio, y el código penal inmediatamente después, no entran en esas sutilezas y prevén astutamente la posibilidad de la extinción del sujeto, por lo que con continuidad o sin ella, al margen de que sea moralmente el mismo sujeto o uno diferente, el peso de la ley (y las penalidades asociadas a su incumplimiento) va a caer sobre él igual que caería sobre sus descendientes

³⁹⁷ La (falta de) justificación clásica más conocida es la de Aristóteles en el capítulo 10 del libro I de la *Política* (2008) pág. 74 [1258b] por ser contrario a la naturaleza que el dinero “engendre” más dinero; para el argumento medieval equivalente, véase la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino (2006), Volumen II, respuestas 4 y 5 a la cuestión 105, artículo 2 (págs. 868-9, en que glosa las prohibiciones del Deuteronomio y Éxodo)

³⁹⁸ Lionel Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (2007), pág. 15, vale la pena citar la frase completa por ser una de las mejores definiciones de la disciplina:

La ciencia (*sic.*) que estudia el comportamiento humano como una relación entre fines y medios escasos que tienen usos alternativos

³⁹⁹ Hacemos referencia al amor de la madre y no del padre porque históricamente ha sido el primero el que se ha considerado el ejemplo paradigmático de emoción desinteresada, veáse por ejemplo *Debt, the first 5,000 years* de David Graeber (2011). Evidentemente esta utilización ha sido históricamente dependiente de un reparto muy poco igualitario de los roles en el hogar. Está por ver que nuestra sociedad presente, con su limitado éxito en la reducción de esa desigualdad, pueda llegar a presentar el vínculo simétrico como similarmente ejemplar

⁴⁰⁰ La expresión, por supuesto, hace referencia al exhaustivo análisis desarrollado por Immanuel Wallerstein en su magna obra en 4 volúmenes del mismo título, de la que ya hemos hecho amplio uso.

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

Tendremos ocasión de volver al esquema Wallersteiniano en la exposición de las sucesivas etapas de que vamos a ocuparnos de la evolución de la razón dominante, que al fin y al cabo es característica de dicho sistema

⁴⁰¹ Sobre el incremento de la población en este periodo véase *The Pursuit of Glory, Europe 1648-1815* de Tim Blanning (2007) páginas 42-44

⁴⁰² Como apuntamos en la parte I, una exposición muy acertada de esa mentalidad clásica se puede encontrar en el *System of Logic* de John Stuart Mill (2005), Págs 238-242

⁴⁰³ El lector avezado habrá advertido que parte del esquema conceptual que estoy utilizando es de origen Arendtiano, en particular su división de la “vida activa” entre “labor”, “trabajo” (éstas dos categorías pertenecientes al ámbito doméstico) y “acción” (que requiere de los otros para llevarse a cabo, y se sitúa por ello necesariamente en el espacio público). Véase *The Human Condition* (1998)

⁴⁰⁴ *Política*, Aristóteles (2008)

⁴⁰⁵ El *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza se edita en 1677 (de forma póstuma), *L' esprit des lois* de Montesquieu en 1748, y aunque en su momento no se considerase un tratado tan influyente como los anteriores, el *De la Démocratie en Amérique* de Tocqueville en 1835 y 1840. Más cercanos a los intelectuales que nos ocupan, el *Leviathan* de Hobbes se publica en 1651 y el *Two Treatises on Government* de Locke en 1689

⁴⁰⁶ La cita es de un discurso de Martin Luther King, el campeón de los derechos civiles de los afroamericanos, a la Conferencia de líderes cristianos del Sur en agosto de 1967 bajo el título “Where do we ego from here?”, parafraseando al clérigo de la iglesia unitaria Theodore Parker (1810-1860).

⁴⁰⁷ Ésa al menos es la provocativa tesis del libro del mismo título: *The better angels of our Nature*, Steven Pinker (2011). El libro ha provocado una tormenta de contestaciones que acusan al autor de parcialidad a la hora de escoger la evidencia que soporta su planteamiento, sin embargo dichas acusaciones nos parecen considerablemente más parciales que lo que pretenden refutar, y la (limitada a las últimas cuatro décadas) experiencia del autor de este texto coincide con la desarrollada por Pinker: el mundo se está volviendo, de hecho, más pacífico (aunque, como se advierte en cualquier vehículo de inversión colectiva, pasados retornos no garantizan que en el futuro vaya a seguir siendo así)

⁴⁰⁸ Nos estamos centrando, como el lector habrá inmediatamente reconocido, en el argumento de apertura del *The Wealth of Nations* de Adam Smith (1999), por su influencia en los escritos de Ricardo y Malthus y el peso ideológico que aún hoy la sitúan muy por encima de cualquier otra obra del periodo

⁴⁰⁹ La denuncia más coherente del carácter ficticio del constructo de Smith, y más reveladora en cuanto al papel de la deuda en las sociedades tradicionales para forjar los vínculos de lo que el autor llama “economía humana” (en oposición a la de mercado) se puede encontrar en el ya mencionado *Debt, the first 5,000 years*, David Graeber (2011)

⁴¹⁰ Por supuesto, esta crítica a la posición de partida del esquema implícito en la obra de Smith está inspirado en la crítica comunitarista de la “posición original” planteado por Rawls en su *A Theory of Justice*, véase al respecto el comentario de Peter Singer en su reseña del *Anarchy, State and Utopia* de Nozick en la *New York Review of Books* “The Right to be Rich or Poor” (1975)

⁴¹¹ *Theory of the Leisure Class*, Thorsten Veblen (2009)

⁴¹² *How Much is Enough? Money and the Good Life*, Edward y Rober skidelski (2012)

⁴¹³ En su *Discours sur les sciences et les arts* publicado en 1750 como ensayo ganador del concurso convocado por la Academia de Dijon solicitando la respuesta a la pregunta “Contribuye el progreso de las ciencias y las artes al progreso moral?” (la respuesta de Rousseau, en resumen, es: “no”)

⁴¹⁴ En el ya mencionado *The two cultures* (2012)

⁴¹⁵ Otra cosa es que ese estar versados a veces no sea más que un barniz, o una fascinación acrítica mal disimulada. La necesidad de tener una cierta familiaridad y alcanzar una profundidad mínima, a veces dificultada por la sofisticación del lenguaje matemático en que se apoya buena parte de la física moderna, se ve acentuada por episodios como el de la publicación de la “broma” de Sokal y Bricmont (“Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity”, *Social Text* Nº 46/ 47, págs.. 217-252, primavera 1996)

⁴¹⁶ Por supuesto, esa consideración resulta altamente anacrónica, para los primeros socialistas (incluyendo Fourier, Saint-Simon, Owen y Blanqui) sus teorías constituían el socialismo sin más, es a raíz de la despectiva caracterización de Marx cuando empezarán a describirse con dicho adjetivo

⁴¹⁷ Así, en *Why Nations Fail* de Acemoglu y Robinson (2012) podemos encontrar una cita de Isabel I de Inglaterra en 1589 denegando conceder una patente a William Lee para una máquina de tejer

automática (pág. 182-83) sorprendentemente similar en sus argumentos al discurso de Nicolás I a una reunión de industrialistas en Moscú (pág. 229)

⁴¹⁸ Tal como la caracteriza Wallerstein en *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century (The Modern World-System I)* (2011)

⁴¹⁹ Con esta declaración no estoy abrazando los postulados de la psicología evolucionista (o psicobiología), a la que ya he criticado en una referencia anterior (nota 192), sino valiéndome de su nomenclatura por resultar útil para el presente argumento

⁴²⁰ Hermann Burmeister, nacido en 1807 y profesor de botánica, zoología y entomología en Halle-Wittenberg hasta que emigró a Argentina en 1861 era un (en su ámbito) conocido autor prusiano, codificador del nombre de múltiples especies de insectos y plantas tanto locales como recolectadas en sus viajes a sudamérica

⁴²¹ La descripción es voluntariamente caricaturesca. Resulta menos divertida cuando recordamos los recientemente sacados a la luz escritos del hoy eurodiputado Daniel Cohn-Bendit, “Danny el rojo” de fama revolucionaria en el mayo del 68 francés, y sus muy freudianos pensamientos como profesor de una guardería en los primeros 70 (recogidos en su libro de memorias *Le Grand Bazar*, como recoge el artículo de *El País* “Mayo del 68 mata su padre”, publicado el 10 de mayo del 2013: http://elpais.com/elpais/2013/05/10/gente/1368181442_347734.html)

⁴²² Conviene recordar que las referencias a una “naturaleza humana” común deben entenderse como una abreviatura para ahorrarnos una definición que incluya desde impulsos que rara vez son tan universales como se quiere presentar a las variaciones de los mismos que debemos aceptar si nos tomamos en serio, como venimos manteniendo desde el principio que debemos hacer, la realidad de la libertad irreductible de unas criaturas autoconscientes como nosotros

⁴²³ Nos referimos, claro está, a la teoría de dicho nombre originada en la escuela de Francfort, expresada de forma paradigmática en la ya mencionada *Dialéctica de la Ilustración*, de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer (2002). La idea de que la Ilustración es parte inseparable del panorama intelectual que dio lugar al nacionalsocialismo, al menos en el caso alemán, se ha convertido en un cierto lugar común, gracias en parte a la famosa declaración de Eichmann sobre su adhesión a los principios kantianos mientras ejecutaba la “solución final” recogida por Hanna Arendt en su *Eichmann en Jerusalén*, trad. De Carlos Ribalta, de Bolsillo, 2004, págs. 199-200

⁴²⁴ La consideración de parte de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel como una concienzuda respuesta a los postulados del sabio de Königsberg puede rastrearse en *Sources of the Self*, Charles Taylor (1989) pág. 385. El análisis más concienzudo encontrado por el autor es el publicado por Kenneth R. Westphal bajo el título “Hegel’s Critique of Kant’s moral world view”, en el nº 19.1 de *Philosophical Topics* (1991)

⁴²⁵ A pesar de la comparativa debilidad de la “conmoción romántica” en el pensamiento anglosajón, el estudio más perspicaz del mismo se origina en ese ámbito. Se trata del *The roots of romanticism*, de Isaiah Berlin (2001), dando continuidad y profundidad a las ideas ya esbozadas en *The crooked timber of humanity: chapters in the history of ideas* (1990)

⁴²⁶ Sobre la tendencia quiliástica del primer marxismo la obra imprescindible es de nuevo el primer libro del *Main Currents of Marxism (The Founders)* de Leszek Kolakowski (2005), utilizada explícitamente para describir la visión milenarista de Weitling (pág. 174) es extensible a muchos de sus contemporáneos (y de los nuestros)

⁴²⁷ La tesis de que una de las características de la postmodernidad es precisamente el abandono de esa “fe crítica” en el progreso se encuentra en numerosos abanderados de la misma, desde Gianni Vattimo en su archiconocida *El pensamiento débil* (2001), hasta François Lyotard en *La condición postmoderna*, (2008)

⁴²⁸ El más significativo de dichos oráculos es sin duda Oswald Spengler, cuya *Decadencia de Occidente*, ya mencionada, data de 1918 (fecha de publicación del primer volumen, el segundo aparecería en 1922)

⁴²⁹ Para terminar nuestra caracterización de los críticos del progreso previos al inicio de lo que viene conociéndose como postmodernidad nos estamos refiriendo (reconocemos que de forma un tanto oblicua) a los pensadores americanos críticos de la cultura urbana y proponentes de la autosuficiencia y el retorno a un modo de vida más “natural” y sencillo, epitomizados en este caso por Henry David Thoreau, cuyo libro *Walden, una vida en el bosque* escribió entre 1852 y 1854

⁴³⁰ *On the Origin of Species*, Charles Darwin (2008)

⁴³¹ En nuestra esfera cultural, en la que la evolución fue aceptada relativamente pronto (para los estándares eclesiásticos, claro; la aceptación oficial puede considerarse la encíclica *Humani Generis*

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

promulgada por el papa Pío XII en 1950, casi un siglo después de la obra señera de Darwin, en dicha encíclica se recoge que no hay una contradicción entre la doctrina cristiana y la teoría de la evolución), nos resulta a veces difícil comprender la resistencia que el mundo anglosajón todavía presenta a la misma, y las batallas en EEUU sobre su inclusión en el currículum escolar con o sin alternativas más o menos exóticas como el llamado “diseño inteligente”. Hay que tener en cuenta que a principios del S XX todavía se utilizaba como libro de texto en Oxford (uno de los centros del *stabilishment* protestante) la *Natural Theology* de William Paley (de cuya obra hemos tenido ocasión de hablar por su influencia en Hume) construida casi obsesivamente alrededor de la adecuación de la fisiología de los animales (y humanos) a su forma de vida, para el autor inexplicable bajo cualquier justificación distinta de la existencia de un “diseñador inteligente”

⁴³² Traducción algo forzada del original anglosajón *just so stories*, acuñado por el biólogo evolucionista Stephen Jay Gould y el geneticista Richard Lewontin en referencia a las historias poco plausibles de Rudyard Kipling recogidas bajo el título *Cómo el tigre consiguió sus manchas*. Lógicamente, Jay Gould y Lewontin restringen su crítica a la entonces naciente psicología evolucionista, a la que acusan de “determinismo genético”, de cerrar el paso a toda posibilidad de mejora social y por ello de dar argumentos a “eugenicistas, genocidas y fascistas en general” se puede encontrar un ejemplo de la acrimonia del debate en su comentario al artículo “The politics of Sociobiology” en el nº del 31 de mayo de 1979 de la *New York Review of Books* (Vol. 26 Nº 9)

⁴³³ Una buena medida de esa influencia es el libro ya mencionado de Daniel Dennett *Darwin’s Dangerous Idea* (1995). Una medida aún más relevante es la aplicación de lo que originalmente era una explicación de la aparición de nuevas especies y la configuración de la vida en nuestro planeta a la totalidad del universo, según la cual la respuesta al aparente diseño de las leyes de la física para permitir el desarrollo de un mundo en el que puedan surgir seres vivos conscientes de sí mismos es que los universos están también sometidos a un mecanismo de selección que “guía” su evolución y “explica”, en última instancia, el que haya algo en vez de nada (y que ese algo parezca diseñado con el propósito de producirnos a nosotros), véase *The Life of the Cosmos*, Lee Smolin (1999)

⁴³⁴ El autor es plenamente consciente de que esa visión “crítica y desapasionada” no era ni generalizada ni (podemos asumir) fácil de adquirir. Así, aún en la segunda mitad del S XX era frecuente encontrarse con el argumento de que el modo de producción socialista pronto superaría al capitalista, utilizando el ejemplo de cómo era más eficiente producir una sola clase de coche que malgastar recursos en muchos modelos diferentes (los que recurrían a dicho argumento, obviamente nunca debían haberse subido en un Trabant). Algo similar le ocurría a Herbert Marcuse, que en *One-dimensional man* (1968), equiparaba alegremente el nivel de opresión de los ciudadanos de las democracias occidentales y de los regímenes comunistas, o a Hans Jonas, que en *Das Prinzip Verantwortung* (1979) postulaba la necesidad de un régimen de tipo comunista/ totalitario para redistribuir el trabajo a nivel mundial y permitir una transición ordenada del tercer mundo a estándares de vida algo mejores, a costa de una masiva disminución de los que disfrutaba occidente (uno se pregunta cómo habría juzgado la masiva externalización de puestos de trabajo fabriles a las naciones de bajo coste asiático impulsada por los líderes del capitalismo privado sin que los políticos electos hayan podido hacer nada para evitarlo)

⁴³⁵ La mejor descripción de todas las alternativas que se exploraron para intentar paliar esas contradicciones la podemos encontrar en la magistral *Main Currents of Marxism* de Leszek Kolakowsky (2005), a la que ya hemos hecho abundantes referencias. Para una crítica de carácter más filosófico de las mismas, de su génesis histórica y su influencia, es difícil superar *La sociedad abierta y sus enemigos* de Karl Popper (1957)

⁴³⁶ La literatura sobre si no sólo tiene sentido, sino incluso si es éticamente aceptable filosofar después de Auschwitz es extensa y cauta. Entre la más sintomática está el capítulo 20 (“El Holocausto”) del libro *The Examined Life* de Robert Nozick (1989)

⁴³⁷ Realizado por Michelson y Morley en 1887 para determinar la velocidad de movimiento de la tierra respecto al éter inmóvil, (la sustancia que se suponía servía de soporte a las ondulaciones en que consistía la luz, y la radiación electromagnética en general) y que falló en su propósito inicial al descubrir, para su sorpresa, que la velocidad de la luz era la misma en todas las direcciones y en todos los puntos del recorrido anual de la tierra

⁴³⁸ La explicación más clara sobre la relatividad de la simultaneidad que el autor ha encontrado puede leerse en el libro de Brian Greene *The Fabric of the Cosmos* (2004), págs. 55-8 y su consecuencia cosmológica en págs. 134-9. El que la explicación esté protagonizada por el entrañable personaje de Chewbacca sólo la hace más interesante si cabe

⁴³⁹ Es la llamada interpretación del “universo en bloque”, descritas por ejemplo en *Time Reborn*, Lee Smolin, (2013) págs. 59-64

⁴⁴⁰ Para una descripción imaginativa de cómo se percibiría esa bidireccionalidad del tiempo (por una especie cuya constitución psicológica le permitiese esa percepción) véase el discurso de los tralfamadorianos creados por Kurt Vonnegut en *Las Sirenas de Titán*

⁴⁴¹ Empezando por el propio Einstein, cuyo desagrado hacia las implicaciones anti deterministas de la teoría recoge su tópico “Dios no juega a los dados”, y cuya paradoja con Podolski y Rosen para evitar la indeterminación cuántica demostrando la necesaria incompletitud de la teoría tuvo el efecto contrario de reforzarla, hasta todas las teorías que buscan “variables ocultas” que permitan eliminar el aspecto probabilístico y que hasta la fecha no han podido demostrar su coherencia interna

⁴⁴² La descripción más rigurosa de esa visión clásica, acompañada de un análisis igualmente riguroso de sus implicaciones filosóficas, se encuentra en la magnífica *Mind and Brain. A theory of determinism* de Ted Honderich, (1988). Desgraciadamente podemos afirmar con considerable confianza que, a la luz del consenso de los físicos en las décadas desde su publicación, todas las conclusiones de dicha obra son erróneas, como el propio autor reconoce implícitamente en su fracasado intento de invalidar las consecuencias de la mecánica cuántica en las páginas 304-34

⁴⁴³ Tal como expone Honderich en el recién mencionado *Mind and Brain, A Theory of Determinism* (1988), el ejemplo del cortocircuito está tomado de las págs. 55-56, en las que discute la objeción de tener que especificar todas las circunstancias causales de un evento para poderlo considerar “determinado”

⁴⁴⁴ No es fácil identificar el origen exacto del método del doble ciego: La academia francesa ya evaluaba con elementos del mismo el método de Franz Anton Mesmer en 1784 (“ciego simple”) y el inglés H.R. Rivers evaluaba en psicología los tratamientos a los afectados por “Shell shock” en la primera guerra mundial.

⁴⁴⁵ De hecho la presencia en los medios de los “creyentes” de que estamos en el umbral de los descubrimientos que no sólo extenderán enormemente la vida humana, sino que podrían incluso eliminar por entero el proceso de envejecimiento y, finalmente, la muerte, es bastante más conspicua que la de los escépticos: véanse las múltiples declaraciones públicas de Ray Kurzweil (“vive unas décadas más para poder vivir para siempre”) o Aubrey de Grey (Director científico de la Fundación SENS – Estrategias para la Ingeniería de una Senescencia Negligible)

⁴⁴⁶ Enunciada por Gordon E. Moore en 1965 prediciendo que cada año se doblaría el nº de transistores por unidad de superficie en los circuitos integrados producidos por la industria electrónica, y revisada en 1973 prolongando el periodo que tomaba doblar esa capacidad a dos años (lo que lleva a que la velocidad de los chips utilizados en las modernas computadoras se doble cada dieciocho meses, ya que además de su densidad mejora la eficiencia). A pesar de los repetidos avisos de la imposibilidad física de mantener dicho ritmo de avance tecnológico, en 2015 la ley sigue cumpliéndose, y parece tener asegurada su validez hasta bien entrada la próxima década

⁴⁴⁷ Experiencia personal del autor, que dedicó los primeros quince años de su carrera profesional al estudio, desarrollo e implantación de sistemas de información similares a los mencionados, y que en los últimos años ha estado enseñando sus entresijos –incluyendo un resumen de su historia- a los alumnos de Ingeniería de Organización Industrial en la Universidad Pontificia de Comillas

⁴⁴⁸ Se podría argumentar que China es un contraejemplo de la incompatibilidad entre economía competitiva (que requiere de una implantación extensiva de los modernos sistemas de información) y planificación centralizada de la economía. La historia tiene la última palabra sobre el resultado final de la incorporación de China al sistema económico mundial, pero es la opinión del autor que las dificultades de la censura china con el creciente porcentaje de su población que es ya “nativa digital” no han hecho más que empezar, y que son las que terminarán por desmontar el monopolio del partido comunista sobre los órganos de decisión de la sociedad

⁴⁴⁹ Su *Pleasure & Desire, the case for Hedonism reviewed* (1969) constituye una crítica de la ética consecuencialista cuando la consecuencia deseada es la obtención de un estado mental definido como “placentero” a lo largo de líneas ya avanzadas por G. E. Moore en su *Principia Ethica*. En las páginas 24-25 de la obra de Gosling podemos encontrar una definición de lo que venimos llamando “razón desiderativa” tan pura como es posible esperar de los años finales de la década en que éste tipo de razón alcanza el apogeo de su dominancia:

En este caso un verdadero placer no se juzga por su intensidad o su refinamiento, sino por su capacidad de aquietar un deseo. Así una actividad que aunque sea en cierta forma satisfactoria al mismo tiempo agrave un deseo no es realmente un placer. Para una perspectiva de este tipo,

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

la mejor vida será aquella en la que los deseos sean tan adecuadamente satisfechos como sea posible

⁴⁵⁰ Hay dos obras fundamentales para valorar la obra de Nussbaum: *Poetic Justice, the Literary Imagination and Public Life* (1995), en el que argumenta a favor del uso de la capacidad de ponernos en el lugar del otro que la gran literatura (el ejemplo que utiliza es el *Tiempos difíciles* de Dickens) nos permite desarrollar como mecanismo de perfeccionamiento ético, lo que articula una defensa de la educación sentimental de carácter estético similar a la que en la presente obra derivamos de la obra de Shaftesbury; la segunda obra es el imponente *Upheavals of Thought, the Intelligence of Emotions* (2001) en la que desarrolla la teoría de Solomon del contenido (y la sujeción a evaluación) racional de las emociones. Se trata de un libro rico y lleno de matices, pero en última instancia insatisfactorio, ya que no podemos evitar cuestionarnos su caracterización de las emociones como una valoración de un estado de cosas acompañada de un elemento físico; incluso aceptando que la emoción del amor sea una valoración enteramente positiva que sentimos en presencia de una persona que nos importa profundamente, no podemos dejar de intuir que dicha valoración no agota el sentimiento, que podría “sentirse” en su misma extensión sin estar acompañada de la misma y que por lo tanto la identificación de ambos no es enteramente legítima.

⁴⁵¹ Solomon expuso su visión de las emociones en *The Passions, Emotions and the Meaning of Life* (1971), en el que adelanta la idea que luego desarrollaría Nussbaum del aspecto evaluativo (las emociones entendidas como un juicio con una valoración anexa de algo que nos importa) y sujeto por ello a escrutinio racional de las mismas. Es en Solomon donde podemos empezar a identificar un rechazo explícito a los postulados psicoanalíticos, desde el papel de la represión en la página 131:

...nuestras emociones a menudo se vuelven más intensas al expresarlas [...] requiere explicación, ya que la teoría freudiana, y la mayoría de teorías psicológicas desde entonces parecen pensar que las opiniones se “ventilan” al expresarse y se intensifican a través de su supresión

Hasta su crítica más abierta al papel central de cierto tipo de comprensión de la sexualidad (entendida alrededor del modelo tradicional masculino) de la página 164:

Mientras centremos nuestra atención en esas pocas instancias de emoción que encajan en el modelo quasi-urológico de Freud la variedad y vicisitudes de la expresión emocional permanecerán un completo misterio para nosotros (salvo que nos sintamos tentados, como Freud, a reducir todas las emociones a esa simple clase de presiones que tan frívolamente identificó como “energía libidinal”, como si las presiones fisiológicas de la sexualidad masculina pudieran servir como paradigma para casi cualquier emoción!)

⁴⁵² James desarrolló su excelente estudio del panorama intelectual en que las “pasiones” eran todavía algo negativo a evitar (antes de que los románticos las tradujesen como “emociones” pasando a entenderlas como algo enriquecedor y que daba sentido a una vida más plena) en *Passion and Action, The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy* (1997), a través de su reflejo en la obra de Descartes, Malebranche, Hobbes y Spinoza

⁴⁵³ Si James se centra por completo en las pasiones, Dixon se ocupa especialmente de la transición que apuntábamos en la nota anterior en su *From Passions to Emotions, The Creation of a Secular Psychological Category* (2003), que prefigura alguno de los temas de esta parte III al identificar como componentes fundamentales de la concepción del mundo de los miembros de la sociedad tres grupos de permisivas sobre la naturaleza de la realidad (compromiso ontológico), cómo adquirir conocimiento de la misma (compromisos epistemológicos) y los particulares recursos metafóricos y textuales para transmitir ese conocimiento (compromiso narrativo y explicativo), y concluir en la pág 240:

Una concepción del mundo científico-secular asumiría la materia o la naturaleza como la realidad última, privilegiaría la experimentación como forma de descubrir esa naturaleza y recurriría a la historia natural y las matemáticas como herramientas narrativas y explicativas

⁴⁵⁴ Si las obras de James y Dixon son fundamentales para entender la visión de las emociones el inicio de la época moderna y su transición a la contemporánea, la de Sorabji nos ayuda a entender su origen en nuestra civilización occidental (entendida como heredera de la cultura greco-romana), en *Emotion and Peace of Mind, From Stoic Agitation to Christian Temptation* (2000), mostrando como desde el principio la formulación de la vida emocional va estar ligada a nuestra comprensión de la libre voluntad (una conexión que para Dixon se rompe precisamente con Hume, págs. 106-107 de la obra mencionada en la nota anterior)

⁴⁵⁵ Debemos a Oatley una manejable historia desde el punto de vista de la psicología, *Emotions, A Brief History* (2004) en la que se recapitulan y ponen en contexto la mayoría de las opiniones previas, si bien se muestra asombrosamente benévolo con el comportamiento del padre del psicoanálisis en el caso de “Dora”, aceptando la versión del analista sin prestar mucha atención a la de la paciente (resultado de su formación psicológica en tiempos en que se daba todavía carta de naturaleza científica a los delirios del vienés, sin duda)

⁴⁵⁶ Incluso en un caso tan aparentemente claro como el de la victoria de Deep Blue, en el que por las características de la máquina resultaría cuando menos arriesgado asignarle la capacidad de “interpretar” o “reconocer” las posiciones sobre el tablero, entre los aficionados al ajedrez existe una interpretación según la cual lo que presenciamos durante el enfrentamiento fue el combate entre Kasparov y un nutrido grupo de jugadores (cada uno de ellos individualmente) mucho menos talentosos, que se sirvieron de la máquina para, gracias a la ventaja en cantidad de jugadas similares analizables y de simulaciones de las consecuencias de cada posible movimiento, acabar ganando al maestro. El grado de involucración de estos jugadores tanto antes (en la fase de programación) como durante la partida (para ajustar los parámetros del programa según ésta iba avanzando) nunca ha sido desvelado por IBM, los fabricantes del sistema.

⁴⁵⁷ Véase la descripción del escritor Brian Christian de su participación en el torneo en el libro *The most human human* (2012). Se puede encontrar en resumen del mismo en el artículo de la revista *The New Yorker* “Get Smart”, escrito por Adam Gopnik en el nº del 4 de abril del 2011

⁴⁵⁸ Presentado en el artículo “Minds, Brains and Programs” de John Searle (1980)

⁴⁵⁹ *Consciousness Explained*, Daniel Dennett (1991)

⁴⁶⁰ *Aping Mankind*, Raymond Tallis (2011), en palabras del autor (pág. 103):

La conciencia explicada, un título que debería haber llevado a su autor ante un juez, bajo cargos de violación de la ley de descripciones comerciales, puesto lo que este muy famoso libro ofrece no es *la conciencia explicada*, sino *la conciencia evadida*

⁴⁶¹ No entraremos por el momento en el debate de si Dennett propone una superveniencia “fuerte” o “débil” (la primera postula que para toda propiedad A poseída por dos individuos de forma indiscernible cualquier par de individuos en cualquier mundo *w* tendrían también de forma indiscernible la propiedad B si ésta es superveniente en la primera, mientras que en su versión fuerte se sigue la misma conclusión incluso para pares de individuos en el mismo mundo... la utilidad práctica de la distinción no afecta en modo alguno a nuestro argumento)

⁴⁶² *Das Welt als Wille und Vorstellung*, Arthur Schopenhauer (2009)

⁴⁶³ La dichosa voluntad de poder del “filósofo del martillo” (en expresión propia favorita de Javier Muguerza al hablar del alemán) está definida de forma vaga y a veces contradictoria en la proteica obra del germano, véanse al menos *Also sprach Zarathustra* (2011), *Jenseits von Gut und Böse* (1988) y *Zur Genealogie der Moral* (1988)

⁴⁶⁴ Un hallazgo inesperado de la presente investigación ha sido el constatar como el utilitarismo más craso –no el relativamente matizado de John Stuart Mill para el que “es mejor ser Sócrates descontento que un necio satisfecho”, sino del de Bentham, para el que “a igualdad de placer tan bueno es el parchís como la poesía”- es absolutamente prevalente entre la hornada de admiradores de “la neurociencia” que pretenden ilustrarnos sobre la única ética posible en una época moderna y científica. Véanse las compilaciones de en qué consiste esa ética según Pinker en *The Blank Slate* (2002) págs. 269-80, Deacon en *Incomplete Nature* (2012) págs. 524-5; o de Sam Harris en *The Moral Landscape* (2011) en su totalidad (a pesar de ser un libro garrulo y repelente como pocos)

⁴⁶⁵ Cabe preguntarse si inevitablemente la razón desiderativa debe ser finalmente incompatible con el mantenimiento de tasas de reproducción cercanas al nivel de reposición. Nuestra opinión es que efectivamente lo es: la primera condición para aceptar someterse a las numerosas incomodidades asociadas a la reproducción de la especie (más allá del momento de la concepción, una “trampa” de la naturaleza si alguna vez hubo una) es considerar que dicha reproducción tiene un valor trascendente, por sí misma, que no se puede deducir del sistema de valores actual, para el que, en su estricto naturalismo, lo mejor para el hombre sin duda es “no haber nacido”

⁴⁶⁶ En el verano del 2015 se estrenó en todo el mundo una película que ilustra de manera magnífica esta comprensión del funcionamiento de la mente, *Inside Out* (traducida en España como *del revés*) de los estudios Pixar, dirigida por Pete Docter y Ronnie del Carmen. A través de los homúnculos que personifican las emociones de la pequeña protagonista vemos como cada una de sus acciones está al final dirigida por una emoción o concilio de emociones, sin espacio alguno para ninguna cualidad

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

superior como el raciocinio, la contemplación desapasionada o la planificación a largo plazo. Se podría argumentar que dichas instancias no serían muy plausibles en una niña de 11 años, pero el funcionamiento de la mente de sus padres (adultos) se muestra como enteramente análogo

⁴⁶⁷ *On what matters*, Derek Parfit, (2011) parte 1 capítulo X

⁴⁶⁸ Así en Bernard Williams *Ethics and the Limits and Philosophy* (1985) págs 75-7, donde adopta una postura menos crítica que en su libro con Amartya Sen *Utilitarianism and Beyond* (1999). Véase también la opinión de John Rawls en *A Theory of Justice* (2003) págs. 27-28 en la que presenta una descripción similar a la adoptada en el presente trabajo (identificando el problema de considerar éticamente valiosa la satisfacción de deseos sin disponer de criterios para evaluar el posible valor a ausencia de él de dichos deseos)

⁴⁶⁹ Menos prolijos, sin embargo, de lo que viene siendo la norma histórica, o al menos eso mantiene, haciendo un uso convincente de las estadísticas disponibles de mortandad en las diferentes épocas y culturas, Steven Pinker en el ya citado *The Better Angels of our Nature* (2011)

⁴⁷⁰ Max Horkheimer ya avisó de la dificultad de esa crítica en su *Eclipse of Reason* (1974) págs. 25-35, y en una vena similar podemos interpretar la introducción a la obra *One-Dimensional Man* de Marcuse (1968) págs. ix-xvii

⁴⁷¹ Y esos precedentes históricos, en un mundo de sociedades enfrentadas en las que la debilidad demográfica se veía prontamente acompañada de debilidad militar (por la menor posibilidad de desplegar tropas que defendieran las fronteras de la civilización en cuestión) acababan revertiendo rápidamente al caso antes mencionado de catástrofe o conquista. Es así en la narrativa tradicional del declive del Imperio Romano, en la que la decadencia militar e incluso cultural se vio precedida por un periodo de contracción demográfica, cómo nos recuerda Hume en uno de sus ensayos, "On the Populousness of Ancient Nations, en los *Selected Essays* (1996), págs. 223-273

⁴⁷² El mejor análisis que puede encontrarse de la explicación de las fases financieras en la parte decreciente de los ciclos de acumulación en el sistema-mundo capitalista se puede encontrar en Arrighi (2010), *The Long Twentieth century. Money, Power and the Origins of our Times*

⁴⁷³ El concepto de producción simbólica como elemento principal del capitalismo tardío fue teorizado principalmente por Pierre Bourdieu de forma dispersa y en ocasiones confusa, puede encontrarse una aproximación razonablemente coherente en *Langage et Pouvoir Symbolique* (2014)

⁴⁷⁴ De hecho, una tendencia señalada con preocupación en numerosos medios estadounidenses es la mucho menor propensión al consumo de las cohortes generacionales que se incorporan al mercado laboral desde la crisis de 2008, especialmente en ítems tradicionalmente asociados a un mayor prestigio social como automóviles o casas. Véase el artículo de Patrick Tucker "The future is not a destination" en el nº de Octubre de 2013 de la revista *Slate*

⁴⁷⁵ Ya en su edición del 3 de enero del 2012 en el artículo "Cuatro horas ante la pantalla" el país alertaba de la superación de la barrera de las cuatro horas de media por habitante. El 1 de febrero del 2015 esa cifra había aumentado hasta las cuatro horas y media, según Europa Press: <http://www.europapress.es/nacional/noticia-cada-espanol-vio-television-casi-cuatro-horas-media-dia-enero-20150201164615.html>

⁴⁷⁶ Por supuesto hay un amplio espectro en lo que a pesimismo se refiere, desde los que consideran que tras unos pocos años el crecimiento volverá a tasas similares a las de la segunda mitad del siglo pasado hasta los que opinan que nunca volveremos a ver el crecimiento medio desde la revolución industrial, que permitía el nivel de vida doblarse en cada generación, de forma que cada humano podía esperar razonablemente vivir con aproximadamente el doble de bienes materiales que sus padres. Los proponentes más destacados de lo que podríamos llamar "pesimismo extremo" son Robert Gordon (catedrático de la Universidad Northwestern) en su artículo "Is US Economic Growth Over?" (su respuesta es un "sí" incondicional, por la imposibilidad de repetir la densidad de innovaciones de la Revolución Industrial) y Stephen D. King, economista jefe del banco HSBC, en su libro *When the Money Runs Out. The End of Western Affluence* (2013)

⁴⁷⁷ La mayoría de las cifras presentadas se han obtenido del excelente (para obtener información económica y demográfica) sitio web de la *Central Intelligence Agency* de los Estados Unidos: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/>, y se han contrastado (a pesar de que los estándares académicos de la agencia superan con mucho sus estándares morales en la modesta apreciación del autor) con los datos del Banco Mundial, accesibles en <http://datos.bancomundial.org/indicador/SI.POV.GINI>

⁴⁷⁸ En la página dedicada al coeficiente de Gini de Eurostat: http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/show.do?dataset=ilc_di12

⁴⁷⁹ Los más conspicuos son Steven Pinker y Antonio Damasio, aunque por su entusiasmo en el alineamiento con los presupuestos de la disciplina los filósofos Daniel Dennett y Patricia Churchland podrían considerarse uno más. La crítica más sólida a la posición neurocientífica, que despectivamente denomina “neurocharlatanería” (*neurobabble*) se puede encontrar en el ya mencionado *Aping Mankind* de Raymond Tallis (2011)

⁴⁸⁰ En su *Happiness. The Making of a New Science*, (2011)

⁴⁸¹ Que denominan a su sistema de limitación de las libertades mediante manipulación del entorno en que se toman las decisiones “liberalismo paternal”, descrito en su libro *Nudge*, (2009)

⁴⁸² *Discurso del Método*, Descartes (2001), página 52, vale la pena reproducir su definición:

Fue el primero no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiera ninguna ocasión de ponerlo en duda

⁴⁸³ Ya mencionamos la evolución de Neurath hacia intereses epistemológicos próximos a la sociología de la ciencia, interrumpidos por su prematura muerte en 1945, lo que junto al asesinato de Schlick en Viena en 1936 dejó sólo a Carnap como portador de la antorcha positivista del círculo de Viena original. Tras unos años de florecimiento tras el fin de la segunda guerra mundial y su incorporación parcial en el canon analítico, su influencia en la ética (nunca tan marcada como en la lógica, y consistente en considerar la meta-ética como un lenguaje a analizar) se iría desvaneciendo, hasta el punto de que en 1977 Gilbert Harman podía enunciar con confianza en el prefacio de su *The Nature of Morality* (1977) que “alrededor de 1960 todo el trabajo en meta-etica había llegado a su fin” con el cuestionamiento (precisamente por W. V. O. Quine, del que hablaremos inmediatamente) de la distinción entre “cuestiones de substancia y cuestiones de significado”

⁴⁸⁴ Denominación que podemos encontrar en la introducción al libro de Hillary Putnam *Philosophy in an age of Science* (2012), página 6

⁴⁸⁵ “Two Dogmas of Empiricism”, Quine (1951), que apuntaba que la distinción entre enunciados analíticos *a priori* y sintéticos (susceptibles de comprobación experimental) era menos estricta de lo que los filósofos del lenguaje habían considerado

⁴⁸⁶ *The structure of scientific revolutions*, Thomas S. Kühn (1996)

⁴⁸⁷ *Against Method*, Paul Feyerabend, (1993) que tras lamentar la ilegitimidad de intentar transmitir ningún conocimiento a gente cuyas circunstancias personales no puede conocer ni compartir termina con un patético

Mi propia perspectiva era diferente de las recién mencionada, pero era todavía una perspectiva, una fantasía abstracta que yo había inventado y que ahora intentaba vender sin haber compartido una onza de las vidas de los receptores. Eso es algo que ahora considero una insufrible arrogancia (págs. 266-7)

⁴⁸⁸ “the strengths of the strong program”, David Bloor, en *Scientific Rationality: the Sociological Turn*, editado por J. R. Brown (1984), páginas 75-94

⁴⁸⁹ En su *Dialectic of Enlightenment* (2002), ya mencionada

⁴⁹⁰ Curiosamente, el propio Kühn, formado inicialmente en el rigor del método científico tradicional, consideraba “obscena” la aplicación de Feyerabend de su historia de la evolución de la ciencia para socavar la validez del método científico y el recién mencionado “programa fuerte” un “ejemplo de deconstrucción rayano en la locura”, como nos recuerda Jesús Mosterín (vecino de despacho del profesor Kühn en el MIT) en su reciente *Ciencia, Filosofía y Racionalidad* (2013) págs. 294-5

⁴⁹¹ Apuntado en *Proofs and Refutations. The Logic of Mathematical Discovery* (1999)

⁴⁹² Este escepticismo cuestiona precisamente la ideología internacionalista dominante en la época (“sabiduría”) ante su incapacidad para explicar el mundo como evidentemente se observa, en el que los hombres justos sufren y los malvado son recompensados, *How to Read the Bible*, (2007), James L. Kugel, págs. 511-514 y 636-643

⁴⁹³ *The Social Construction of What?*, Ian Hacking (1999); *Fear of Knowledge*, Paul Boghossian (2006)

⁴⁹⁴ Aunque ya apuntaba una crítica al paradigma científico en su *God, Freedom and Evil* (1974), la articula de forma más clara y completa en su reciente *Where the Conflict Really lies. Science, Religion and Naturalism* (2011)

⁴⁹⁵ *Mind and Cosmos*, Thomas Nagel, (2012)

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

⁴⁹⁶ *What Money can't buy, The moral limits of markets*, Michael Sandel (2012); *How much is enough? Money and the good life*, Robert y Edward Skidelsky (2012)

⁴⁹⁷ *The Idea of Justice*, (2009) de Amartya Sen y *Justice for Hedgehogs* (2011) de Ronald Dworkin serían los dos libros de referencia de autores en los que la preocupación por la justicia y, potencialmente una redistribución que no abe fiar a las leyes del libre mercado, acaban encuadrándose en un sistema global de vuelta a valores absolutos

⁴⁹⁸ Hablamos de las elecciones presidenciales en EEUU de 2012, en las que el demócrata Barack H. Obama resultó reelegido, y en la que una de las principales líneas de ataque de su oponente republicano fue precisamente su compromiso con la continuidad de la *Affordable Care Act* (ACA), bautizada como "Obamacare" y que para los conservadores constituye una inconfundible instancia de estatismo (o en su retórica más encendida –y menos ligada con la realidad- directamente de socialismo), y que identificaron una y otra vez en la campaña como un primer pero irreversible paso a lo que Hayek llamaba "el camino de la servidumbre"

⁴⁹⁹ Esa es sin duda la hipótesis avanzada en el magisterial estudio en tres tomos de Johnathan Israel *Radical Enlightenment* (2001). *The Enlightenment Contested* (2006) y *Democratic Enlightenment* (2013): no hay más ilustración verdadera que la que se rebeló contra el antiguo régimen y, principalmente, contra la visión tanto Deísta como Teísta heredada, ni hay más héroes de la Ilustración que los que llevaron esa rebelión a sus últimas consecuencias, pagando en ocasiones con su vida, y con independencia ed la claridad o de la coherencia de sus obras

⁵⁰⁰ *The Rise and Fall of the Roman Empire*, Edward Gibbon (1993), Vol 1, véase todo el capítulo XV (págs. 487-567) y la forma en que tras reconocer la "indubitable verdad" de la religión cristiana pasa a denunciar su implausibilidad (y su nociva contribución a la caída de la civilización clásica)

⁵⁰¹ *On what matters, Volume 2*, Derek Parfit (2011). En el capítulo final el autor nos confiesa de manera conmovedora su preocupación por mantener una posición (el cognitivismo tanto sobre la materia como sobre los valores) que considera no solamente minoritaria, sino abiertamente despreciada por autores a los que respeta y admira, y se pregunta cómo es posible esa divergencia de opiniones y cómo puede no ser una validación de la postura que rechaza (precisamente, que no hay nada "real" sobre lo que versen las opiniones, y que toda opinión no es en última instancia más que la expresión del estado mental de un individuo, sin ninguna referencia a una realidad externa que pueda validarla)

⁵⁰² En su libro *Exploring reality* (2005) págs. 35-36

⁵⁰³ Desde dos puntos de vista radicalmente opuestos podemos mencionar *A Monetary History of the United States 1867-1960* de Milton Friedman y Anna Jacobson Schwartz (1971) y *Late Capitalism* de Ernest Mandel (1980) pág. 141-142 para las tasas de crecimiento agregadas en el mismo periodo cubierto por Friedman.

⁵⁰⁴ Podemos encontrar una clara explicación de la teoría de R. Luxemburgo sobre la necesidad de decrecimiento de la tasa de beneficio en el imprescindible *Main Currents of Marxism* de Kolakowski (2005) págs. 407-15

⁵⁰⁵ *The Human Condition*, Hannah Arendt (1998). El análisis de la influencia de la civilización industrial de postguerra en la actividad del espíritu (que desarrollaría más adelante en su incompleta *Life of Mind*) por la autora es más legible que el análisis sorprendentemente paralelo que a través de una prosa más enredada hasta el punto de llegar a ser escasamente inteligible realizaría su mentor Heidegger en los apéndices de su monumental estudio sobre Nietzsche del mismo título (2005), especialmente en la parte VII, "La determinación del nihilismo según la historia del ser" donde encontramos estas proféticas palabras:

La esencia, según la historia del ser, de la indigencia de esta época se basa en la necesidad de la falta de necesidad. Más inquietante [*unheimlich*] que la falta de Dios... (pág. 837)

⁵⁰⁶ De acuerdo con las estadísticas de la OECD, que es necesario interpretar, pues si bien los datos muestran un mantenimiento (o incluso un ligero decrecimiento) de las horas medias anuales por trabajador (en EEUU de 1836 en el año 2000 a 1789 en 2014), esta media oculta que el nº de trabajadores a tiempo parcial que querrían estar a tiempo completo (y que rebajan la media) no ha dejado de aumentar, del 3.7 al 8.3% de ellos involuntariamente: <https://stats.oecd.org/Index.aspx?DataSetCode=ANHRS#> es importante resaltar que dichas estadísticas se elaboran a partir de las horas reportadas por las empresas (y abonadas a los trabajadores), por lo que no recogen el importantísimo aumento en horas extras no declaradas en todas las economías (tanto avanzadas como en desarrollo)

⁵⁰⁷ Es necesario aclarar que la incorporación de la mujer al ámbito del “trabajo” (en términos arendtianos) no supone en la mayoría de los países una liberación equivalente de su participación en las tareas agrupadas por Arendt bajo la categoría de “labor”

⁵⁰⁸ El debilitamiento de la acción y su sustitución por un trabajo que cada vez tiene más características propias de la labor (se utiliza en la creación de bienes perecederos que deben ser continuamente reemplazados) se encuentra en las págs. 230-34 de *The Human Condition*, Arendt (1998). En la opinión de la autora sería necesario un creciente totalitarismo para mantener a la población “trabajando”, en lugar de “actuando” –el creciente rechazo a la figura laboriosamente construida del “otro” como componente necesario de ese totalitarismo es, como resulta obvio, el argumento central de su anterior *The Origins of Totalitarianism* (1976)

⁵⁰⁹ “Is Food the New Sex?”, Policy Review de la Hoover Institution, N° de Febrero y Marzo del 2009

⁵¹⁰ Es interesante, por ceñirnos a una forma de expresión artística de una cultura determinada, comparar cómo presentan dos películas italianas (ambas merecedoras de numerosos galardones) un personaje protagonista que no necesita trabajar para vivir: mientras que el príncipe interpretado por Burt Lancaster en *Il gattopardo* de Luchino Visconti es un personaje trágico en su grandeza, el escritor “retirado” que protagoniza Toni Servillo en *La grande bellezza* de Paolo Sorrentino es una mezcla de cómico y despreciable, un ejemplar que forma parte del diagnóstico de una sociedad decadente y enferma con el que al espectador le resulta más difícil identificarse

⁵¹¹ Mencionamos libros dirigidos al gran público y en general fáciles de digerir (aunque a menudo no especialmente rigurosos u originales en su análisis) por considerar que en esta época de decrecientes intervalos de atención de los lectores llegan con más facilidad y ejercen más influencia en la conciencia colectiva que las obras más académicas. En lo relativo a rigor y profundidad del análisis es difícil superar la formulación de sistema-mundo (*world-system*) de Immanuel Wallerstein, que lleva casi cuarenta años pronosticando el fin inminente del capitalismo víctima de sus propias contradicciones (en los cuatro volúmenes publicados hasta la fecha de *The Modern World System*)

⁵¹² El autor es consciente de estar abrazando lo que la mayoría del pensamiento económico denomina “la falacia de que existe una cantidad de trabajo limitado”. Aunque concede que la cantidad de trabajo que se puede “crear” (en forma de servicios que unos miembros de la sociedad prestan a otros) es ilimitada, mantiene que la cantidad de servicios que en ausencia de coerción (en forma, por ejemplo, de amenaza de deportación o de denegación de acceso a servicios básicos como la educación o la sanidad para aquellos que no tienen un “trabajo” formal) la gente estaría dispuesta a hacer (renunciando por ellos a su tiempo de ocio) es no sólo limitado, sino considerablemente inferior a la tasa de ocupación actual en la mayoría de las sociedades occidentales. Es a la luz de esta limitación bajo la que debemos entender los actuales debates sobre el salario mínimo y la posibilidad de establecer una renta vital universal con independencia de la situación laboral.

⁵¹³ Una buena recensión del planteamiento metafísico de Alvin Plantinga, profesor de filosofía en la Universidad de Notre Dame se puede encontrar en su *Warranted Christian Belief* (2000) (tercera parte de su “trilogía epistemológica” tras *Warrant: the Current Debate* y *Warrant and Proper Function*), actualizado recientemente en el ya mencionado *Where the conflict really lies* (2011). En cuanto a Peter Van Inwagen, profesor en la misma universidad, las opiniones del autor de la presente obra han sido considerablemente estimuladas por su *Metaphysics* (2009)

⁵¹⁴ Buena parte del mérito de haber desplazado el interés en el estudio económico a la desigualdad en el reparto del producto social se debe al seminal artículo de Saez y Piketty “The Evolution of Top Incomes: A Historical and International Perspective” (2006), desarrollado por este último en su magistral *Le Capital dans le XXI siècle* (2011)

⁵¹⁵ *System of Logic Ratiocinative and Inductive* (2005), John Stuart Mill

⁵¹⁶ *The Basic Writings of John Stuart Mill* (2002), John Stuart Mill, dentro de *Utilitarianism*, pág. 236

⁵¹⁷ Como él mismo reconocería en su *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979)

⁵¹⁸ Así en *After Virtue* (1984) podemos leer (págs. 45-6):

De hecho en cualquier caso, incluso para acercarse a una apariencia de demostrar eso [N. del T: que las máximas morales pasan la prueba de la universalizabilidad] tiene que utilizar argumentos notoriamente malos [...] no solo sus propios argumentos incluyen considerables equivocaciones. Es muy sencillo ver que muchas máximas inmorales o trivialmente no morales son reivindicadas de forma igual de convincente –o incluso más convincente- por esa prueba

Mientras que en *Whose Justice, Which Rationality?* (1988) encontramos el más matizado comentario en la pág. 11 de que la tradición prusiana (iniciada por Kant y continuada por Fichte y Hegel) es de tanta

Parte III: Emociones, Determinismo y Modelo de Sociedad

importancia como la escocesa (a la que va a dedicar mucho más espacio en el libro), si bine más adelante todavía observará (pág. 334):

Ha habido por supuesto intentos recurrentes de refutar esto [N. del T: que las máximas abstractas susceptibles de universalizarse al margen de una determinada tradición sean demasiado insustanciales para fundamentar la moral], de los que el más grandioso ciertamente ha sido el de Kant. Pero la historia de los intentos de construir una moral para individuos libres de tradición, sea apelando a una de las varias concepciones de la universalizabilidad o a una igualmente variada concepción de utilidad o a intuiciones compartidas o a alguna combinación de las tres ha sido en sus resultados, como observamos al inicio de nuestra investigación, una historia de disputas no resueltas

⁵¹⁹ Así en *Reasons and Persons* (1984) en las págs. 330-39 explica minuciosamente los ajustes a realizar al utilitarismo general para que sea correcto, mientras en que *On What Matters* (2011) ya en la primera página del prefacio nos confiesa que sus dos maestros son Sidgwick y Kant, al que a continuación describe como “el más grande de los filósofos morales desde los antiguos griegos”. Eso sí, unas pocas páginas después matiza:

Aunque Kant tiene algunas cualidades importantes de las que Sidgwick carece, también carece de algunas de las cualidades que Sidgwick posee. Sidgwick escribe con claridad, es del todo consistente y comete pocos errores. No podemos decir lo mismo de Kant (pág. xli)

Nos parece una valoración esencialmente correcta del gran maestro de Königsberg

⁵²⁰ Literalmente, el autor considera el *The Economic Approach to Human Behavior*, (1990), uno de los libros más detestables que ha leído nunca (eso sí, a poca distancia de las obras del Marqués de Sade, y del *Beyond Freedom and Dignity* de Skinner (1971) e indudablemente bastante peor que el *Mein Kampf* de Hitler –lo que demuestra que la falta de probidad intelectual no necesariamente implica las peores consecuencias), lo cual habiendo alcanzado literalmente varios miles de volúmenes con que compararlo no es en ningún caso un logro menor

⁵²¹ En este caso, llevado sin duda al extremo de la caricatura, es posible argumentar que el directivo ha fallado en obrar moralmente puesto que no ha maximizado la utilidad generada por su distribución de incrementos salariales, ya que de acuerdo con la ley de rendimientos decrecientes, el plus de utilidad generado por el quinto coche de lujo será menor que la suma (en un escenario de reparto alternativo) de utilidades generadas por incrementos de menor nivel en rentas previamente más baja (para las que la pendiente de la curva de utilidad por renta será mayor). Ciertamente, pero el autor considera que los casos egregios de compensación a los máximos ejecutivos de las multinacionales anglosajonas que se vienen produciendo en la última década demuestran suficientemente que las personas realmente encargadas de tomar decisiones similares no han entrado en la práctica en esas consideraciones más sutiles

⁵²² En las palabras de Bentham que se han hecho clásicas, “everybody to count for one, and nobody for more than one” (todos cuentan como uno, y nadie como más que uno) recogida por John Stuart Mill en su *Utilitarianism* dentro de *The Basic Writings of John Stuart Mill* (2002), pág. 299

⁵²³ Aunque véase la denuncia de Marx de su objeción a prestar juramento en un caso de flagrante explotación infantil en *Capital*, Vol. I, pág. 351-2

⁵²⁴ La asignación de culpa de esos crashes (alrededor de 1850) a la codicia de los industriales, que les llevaba a sobreproducir, se encuentra en su forma clásica y muchas veces repetida de nuevo en *Capital*, Vol. I págs. 209 y 236 y Vol III págs. 357-8 y 620-25, el análisis alternativo y a nuestro juicio más correcto que las achaca a un tipo de interés excesivamente bajo que lleva a un nivel de endeudamiento injustificable se encuentra en la obra canónica de Kyenes, *General Theory of Employment, Interest and Money*, (2012)

⁵²⁵ De nuevo la mejor referencia histórica sobre las primeras grandes crisis financieras del capitalismo moderno las encontramos en *This Time is Different* (2009), Reinhart y Rogoff páginas 152-153

⁵²⁶ Op. Cit. páginas 3-4

⁵²⁷ Aunque los términos del debate entre disciplinas científicas y humanísticas estaban suficientemente cristalizados alrededor de 1900, es una muestra de la falta de formación histórica característica de algunos autoproclamados “paladines de la ciencia” (ignorancia que la forma de enseñar la mayoría de las disciplinas científicas incentiva, algo en lo que tenemos que estar de acuerdo con Kühn) el volverlos a descubrir y a proclamar con la fe del converso. Resulta sintomática la “polémica” mantenida en las páginas de *The New Republic* entre Steven Pinker, a cuyos libros ya hemos tenido ocasión de referirnos,

y el crítico Leon Wieseltier. Resulta entre enternecedora y repelente la salva de abertura de Pinker, en la que recurre a todos los tópicos imaginables para reprochar a las humanidades su falta de progreso y recomendar en un tono de rijosa displicencia el uso más extensivo de “métodos numéricos”, ajeno evidentemente a que el uso (y abuso) de dichos métodos ha sido el causante directo de la inanidad y deshonestidad intelectual de buena parte de la peor filosofía de los últimos años (véase la pobreza argumentativa la llamada “filosofía experimental” de Joshua Knobe en el libro del mismo título de 2008, que si bien no puede atraer la admiración de ningún pensador serio, si suscitaría sin duda la displicente aprobación de los Pinkers de este mundo)

⁵²⁸ Siempre que aceptemos la definición de “ciencia” como conjunto de conocimientos que describen el mundo y disponen de un criterio claro para diferenciar los enunciados verdaderos de los falsos. Si en lugar de esta definición restrictiva, en la línea del Popper de *Logic of Scientific Discovery* (2005), utilizamos la definición de Collingwood en *The Idea of History* (2005), pág. 9 como “formas de pensamiento en que nos hacemos preguntas y las intentamos responder” y en la pág. 249 como “cuerpo de conocimiento organizado” debemos conceder el carácter científico a los escritos de Sombart, Weber y Marx. A los de Freud, ni bajo ese criterio más laxo (inmediatamente después, págs. 249-54, al discutir la evidencia histórica, añade a las características necesarias el apoyarse en una evidencia que se pueda compartir)

⁵²⁹ Así, en la pág. 144 del *System of Logic* declara el carácter “experimental” (y no todavía “deductivo”) de la disciplina, al no haberse podido aún establecer “marcas de marcas” que permitiesen por una cadena de “raciocinaciones” llegar de los enunciados más generales a los más particulares

⁵³⁰ No es coincidencia que podamos encontrar las primeras referencias a las “ciencias sociales” a principios del S XIX, en los escritos de Comte y los positivistas (su *Course de philosophie positive* se publica entre 1830 y 1842), ni que los padres de la moderna sociología (Weber, Durkheim y Marx) se formen en este mismo periodo: todos absorben de la atmósfera intelectual dominante la idea de que los grupos humanos y las organizaciones siguen unas leyes igual de identificables, igual de universales e igual de epistémicamente válidas que las que Newton formuló doscientos años antes

⁵³¹ Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (2002)

⁵³² En *The Long Twentieth Century*, Arrighi (2010) págs. 219-21

⁵³³ Si bien ese vínculo es a su vez el resultado de la diferente dinámica de desarrollo de las sociedades del centro y de la periferia del sistema-mundo que nace en estos años, como explora Immanuel Wallerstein en *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century (The Modern World-system I)* (2011)

⁵³⁴ Resumido en el ya mencionado *The ideas that conquered the world*, de Michael Mandelbaum (2002)

⁵³⁵ De nuevo la fuente más fiable por la extensión y la completitud de las fuentes utilizadas es el libro de Rogoff y Reinhardt *This time is different. Eight Centuries of financial folly* (2009)

⁵³⁶ El más vocal entre ellos el empresario e inventor americano Ray Kurzweil, en libros como *The Age of Spiritual Machines* (1999)

⁵³⁷ Según datos del US Bureau of Justice Statistics a finales del 2011 había 2.266.800 adultos encarcelados (entre prisiones y centros de detención locales), a los que hay que sumar más de 4.800.000 pendientes de juicio y en libertad bajo fianza. Siendo estrictos el porcentaje de población reclusa es el segundo mayor del mundo, detrás del de las islas Sheychelles, con 786 encarcelados sobre una población de poco más de 90.000 personas

⁵³⁸ En *Juegos de la Edad tardía*, Luis Landero (1989), se presenta el “afán” como una enfermedad que afecta a todos los Olías, la familia de uno de los protagonista (y que podríamos asimilar a que perciben como necesidad el tener deseos aún más grandes de los que pueden satisfacer, muy en línea con la razón dominante en la que se encuadran)

⁵³⁹ *Capital*, Vol. I págs. 875-6 y todo el capítulo 27 (“la expropiación de la tierra de la población agrícola”), rico en ejemplos de la violencia que acompañó a dicha expropiación