

Entre virus y razones

Carlos Paván Scipione

(Universidad Central de Venezuela)



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

Entre virus y razones

Between viruses and reasons

Carlos Paván Scipione*
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo recibido: 30/08/2020

Artículo arbitrado: 30/10/2020

Resumen: Las enfermedades epidémicas —como la viruela, la gripe, el sarampión, la tuberculosis, la malaria, la peste y el cólera— se originaron como consecuencia de la revolución agrícola. Sabemos que una población numerosa es una condición para su aparición, pero no es su causa primera. Esa causa es la estrecha convivencia de los humanos con los animales domésticos. En la medida que el hombre alteró el orden ecológico, la respuesta de la naturaleza fueron novedosos y peligrosísimos microorganismos. El virus SARS-CoV-2 podría ser una consecuencia de nuestras intromisiones en el ecosistema, y podría ser la primera pandemia de muchas otras, aún más letales. Ciertos principios filosóficos resultan muy peligrosos en un mundo en riesgo, dado que ellos impiden encontrar una salida a los problemas: siendo, en realidad, parte de sus causas determinantes. Ninguna filosofía del pasado se ha enfrentado a la posibilidad de la supervivencia planetaria y, por ende, de nuestra especie. Debemos intentar encontrar fines que orienten colectivamente a nuestra especie: esa es la meta de la filosofía de la naturaleza que es preciso elaborar.

Palabras clave: Pandemia, Razón práctica, Revolución agrícola, Estado.

Abstrac: Epidemic diseases —such as smallpox, influenza, measles, tuberculosis, malaria, plague, and cholera— originated as a result of the agricultural revolution. We know that a large population is a condition for its appearance, but it is not its primary cause. That cause is the close coexistence of humans with domestic animals. To the extent that man altered the ecological order, nature's response was novel and extremely dangerous microorganisms. The SARS-CoV-2 virus could be a consequence of our interference in the ecosystem, and it could be the first pandemic of many others, even more deadly. Certain philosophical principles are very dangerous in a world at risk, since they prevent finding a way out of problems: being, in reality, part of their determining causes. No philosophy of the past has faced the possibility of planetary survival and, therefore, of our species. We must try to find ends that collectively guide our species: that is the goal of the philosophy of nature that must be elaborated.

Keywords: Pandemic, Practical reason, Agricultural revolution, State.

* Profesor Titular (jubilado) de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Doctor en Filosofía por la misma universidad. Investigador, conferencista, articulista, jurado, asesor y tutor de tesis de pregrado y postgrado. Ha publicado: *Existencia, Razón y Moral en Étienne Gilson* por la Comisión de Estudios de Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación; *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles* (publicado en Saber-UCV); *La Epistemología de De mundi aeternitate de Boecio de Dacia*” (sello independiente); *Gadamer y el Círculo Hermenéutico*, publicado por Ediciones de la Revista Apuntes Filosóficos, Escuela de Filosofía, UCV (2007).

Virus y agricultura.

Según Esquilo, la mejor salud tiene un límite: ya que la enfermedad siempre la está rondando. Palabras que parecen haber sido escritas para nuestros días. No creo equivocarme si digo que la casi absoluta mayoría de los seres humanos se enfrenta hoy a una pandemia por primera vez. En nuestro caso, la enfermedad ha sido causada por el SARS-CoV-2, virus aparecido en la ciudad china de Wuhan: desde donde la COVID-19 se ha esparcido por todo el planeta.

Por lo general, la pregunta por los orígenes, de ser contestada, nos puede ayudar a tener una idea, bastante precisa, de un fenómeno; entonces, ¿cuál es el origen de los virus? En primer lugar, es preciso saber que un virus es un ente tan pequeño, que necesitamos de un microscopio electrónico para poder observarlo. Es tan ínfimo su ser, que algunos dudan de que pueda ser adscrito a los seres vivos. Se trata de un microorganismo que ni siquiera alcanza el nivel celular; es un parásito de la célula que busca introducirse en ella para hacer lo que le corresponde a todo virus: sobrevivir y multiplicarse cuanto más pueda. Precisamente por esa vida parasitaria, el virus no puede ser combatido, por ejemplo, con antibióticos porque, si son eficientes terminarían por eliminar con el virus, la misma célula. Por ello, lo sensato es producir una vacuna que estimule al aparato inmune a producir los anticuerpos que se encargarán del exterminio del microorganismo infeccioso. Pues bien, volvamos a nuestra pregunta por el origen. Bacteria y virus pandémicos como los siete exterminadores —me refiero a la viruela, la gripe, el sarampión, la tuberculosis, la malaria, la peste y el cólera— se originaron como consecuencia de la más decisiva y fundamental revolución, causa primera de lo que somos hoy día: la *revolución agrícola*. La adopción de esta manera de vivir se ubica hace 12.000 años y su papel incuestionablemente protagónico se debe a varios factores. En primer lugar, nuestra especie dejó el *nomadismo* de las bandas¹ de cazadores y de recolectores y se volvió *sedentaria*. Una banda es un grupo de individuos que varía entre 5 y 80 personas, emparentadas entre ellas y que viven en la más absoluta igualdad. Hoy, los grupos humanos de este tipo se consiguen en dos lugares: en Nueva Guinea y la Amazonía. Es probable que nuestra especie haya vivido en bandas hasta hace unos 12.000 años, cuando, justamente, se inventó la agricultura. La tribu, demográficamente mucho mayor que la banda, es sedentaria, se agrupa en aldeas y es en ella donde se originó la agricultura y, paralelamente, la *cría de animales*

¹ Utilizo este término y los de tribu y *chefferie* en su sentido antropológico.

domésticos. Esta nueva forma de vivir permitió a los hombres el acceso a una cantidad mucho mayor de alimentos, lo cual generó un *incremento demográfico*, que llevó a las tribus a convertirse en *chefferies* y, de estas, en Estados.

Difícilmente puede subestimarse la importancia de la agricultura, ya que gracias a ella no solo el hombre adquirió la autonomía alimentaria —que producirá el fundamental salto adelante de la expansión demográfica— sino que, también, en su seno se originaron la *estratificación social* y la *propiedad privada*², así como el *incremento de la agresividad* de nuestra especie —un factor de gran importancia desde el punto de vista etológico—. A este respecto, citaré unas palabras de Konrad Lorenz, el padre de la etología: «*Freyer ha demostrado de forma convincente que, con la autoctonía de la agricultura surgió, la hostilidad contra los nómadas, pues, comprensiblemente, el labrador no veía con buenos ojos que un nómada condujera su rebaño por la cuidada tierra de labranza*»³. A lo mejor, lo de Caín y Abel puede ser un recuerdo de todo esto.

La agricultura fue, pues, la causa de la expansión demográfica, del abandono de la igualdad, de la división del trabajo y de la propiedad privada y, como si eso no fuese suficiente, también originó a la institución del Estado. Y ahora me permito una breve reflexión, digamos así, un paréntesis.

* * *

Según los contractualistas, la formación del Estado es el resultado de un proceso de unificación en el que los miembros de un grupo se unen por el bienestar de todos. Pero, en realidad, parece que eso no fue lo que sucedió. El Estado surge porque distintas comunidades se unen para defenderse de las amenazas militares de fuerzas externas. A manera de ejemplo, me referiré a la confederación de los *cherokee*⁴. En su origen ese pueblo estaba conformado por treinta o cuarenta aldeas y cuando decidían atacar a las aldeas de los colonos, estos respondían militarmente y, dado, que ignoraban cuál *chefferie* era la responsable del ataque, se lanzaban en contra de cualquiera de

² «Es muy probable [señala Lorenz] que la estratificación social se halle estrechamente relacionada con la aparición de la *propiedad* individual. En nuestra civilización, el orden jerárquico institucionalizado aparece junto con la agricultura localista y perseverante.» (Konrad Lorenz, *Decadencia de lo humano*, trad. cast. de Manuel Vázquez, Barcelona, Plaza & Janes Editores, 1985, p. 132).

³ Ibid.

⁴ Véase a este respecto, DIAMOND, Jared, *Armi, Acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, trad. it. de Luigi Civalleri, Einaudi, Torino, 2014, p. 229 s.

ellas. Por eso, los *cherokee* decidieron formar una confederación que, en 1730, eligió como jefe a Moytoy, al cual le siguió su hijo en 1741. Por lo tanto, la confederación no nació por un contrato destinado a salir del estado de naturaleza, sino por una serie de unificaciones de *chefferies*, dirigidas a la defensa en contra de la amenaza de fuerzas externas, esto es: en contra de los colonos blancos. Es, pues, la guerra la que produjo al Estado, pero ¿cuál es la razón, en virtud de la cual, los Estados empezaron a aparecer hace 12.000 años? La formación estatal depende no solo de la presión de la guerra, sino también de la densidad demográfica; por tanto, se plantea una nueva interrogante: ¿por qué las guerras originan los Estados solo cuando es alcanzado cierto grado de densidad demográfica? La respuesta radica en el futuro de los vencidos. En el caso de los cazadores-recolectores, la comunidad vencida es suficiente que se mude, pero, en el caso de las tribus agrícolas, el vencido no lo puede hacer simplemente porque no tiene adónde ir. Ahora bien, si la sociedad vencedora no es suficientemente grande, no tiene espacio para los vencidos y esto explica la matanza de los hombres y la reducción de las mujeres y de los niños a esclavos. Sin embargo, si los vencedores forman un Estado, es decir, si el tamaño de su comunidad es suficientemente grande, entonces ya no se necesita matar (más allá de los militares) y, dado el tamaño del Estado, se esclavizan hombres, mujeres y niños. Así se formaron los Estados históricos y la polémica está servida. Volvamos ahora al virus.

* * *

¿Qué tiene que ver todo esto con los virus pandémicos? Sabemos que una población numerosa es una condición para la aparición de los siete virus y bacterias exterminadoras, pero no es la causa primera. Esa causa es la estrecha *convivencia* de los humanos con los *animales domésticos*. Esa relación produjo *mutaciones virales y bacterianas*, las cuales hicieron posible el *salto* de los microorganismos, propios de ciertas especies animales, a la nuestra. Esa es la relación de la agricultura con los siete virus y bacterias: en la medida que *el hombre alteró el orden ecológico* —creando un modo de vida que modifica las relaciones naturales— la respuesta de la naturaleza a ese nuevo orden fue la de novedosos y peligrosísimos microorganismos. Mientras el hombre se dedicaba a la caza y a la recolección de vegetales, el orden natural no había sido intervenido. Cuando, en cambio, la agricultura y la cría de animales aparecen en la escena, la naturaleza es modificada. Ningún animal (incluidos los hombres cazadores-recolectores) siembra

para vivir: come lo que su hábitat le proporciona. El agricultor, en cambio, modifica su relación con el entorno natural y provoca la correlativa respuesta. Cicerón —consciente o no de su deuda aristotélica— decía que el orden es la «*disposición de los objetos en sus lugares adecuados y apropiados*»⁵, y aquello que los distribuyen son la *casualidad y la eliminación*⁶. Pues bien, *la agricultura fue la primera, masiva y determinante intromisión humana en el orden natural* y, en nuestros días, este fenómeno se está repitiendo debido a nuestras constantes alteraciones del entorno ecológico que, además de catastróficos cambios climáticos, pueden dar origen a la aparición de nuevos y letales microorganismos. Ya está sucediendo, a pequeña escala, con las bacterias que se hacen resistentes a los antibióticos —como es el caso de la tuberculosis—. De manera que, el virus de Wuhan podría ser la primera aparición de pandemias mucho más letales.

Según los expertos, la *huella ecológica*, es decir, nuestro impacto en el entramado natural, se mide utilizando esta fórmula: $I = C \times T \times P$. Donde I es el impacto sobre el planeta, C el consumo, T la tecnología y P la población⁷. Pues bien, en cuanto al consumo, íntimamente relacionado con la producción, será suficiente recordar que hoy en día nuestra especie produce, en solo 15 días, todo lo que se produjo durante el año de 1900⁸ y, en cuanto a la tecnología, no hace falta un gran esfuerzo de nuestra imaginación para vislumbrar cuáles consecuencias catastróficas puede tener su enorme poder. En cuanto a la población será suficiente trazar un breve cuadro cronológico. Nuestra especie alcanzó el primer millardo de individuos en 1800, lo cual significa que, para sumar semejante cifra, nos tardamos 12.000 años desde la invención de la agricultura. Ya en 1930 logramos el segundo millardo, es decir, nos tardamos solo 130 años para acumular una cifra que, durante toda la historia anterior de la especie, tomó 12.000. El tercer millardo se registra en 1960; el cuarto, en 1975; el quinto, en 1987, y el sexto se alcanzó en 1999. Ahora la población mundial ronda los 8 millardos. Es evidente que la *huella ecológica de semejante estallido demográfico ha sido profunda y las consecuencias de ello ya se empiezan a notar*. Por otra parte, estas cifras nos permiten desenmascarar una de las tantas mentiras que circulan en organizaciones como la ONU.

⁵ *Tusculanae disputationes*, Pohlenz, Leipzig, 1918, I, 40, 142.

⁶ Lorenz, ob. cit., p. 48.

⁷ Esta fórmula fue introducida por EHRlich, Paul y HOLDREN, J., en *Impact, of Population Growth*, Science, vol.171, 1971, p. 1212.

⁸ GEORGE, Susan, *Informe Lugano*, trad. cast. de Berna Wang, Barcelona, Icaria Editorial, 2002, octava edición, p. 26. «A comienzos del próximo siglo [2100 ya que la publicación original es de 2001], la escala de la actividad ejercerá una presión extrema sobre los límites de la biósfera e incluso sobre la capacidad del planeta para sostener la vida.» (ibid.)

¿¡Cuántas veces hemos leído o escuchado la expresión “países en vía de desarrollo”!? Si con ello se entiende que un país pobre logre el tren de vida de un norteamericano, de un europeo o de un japonés y ahora también de un chino, se nos está «mintiendo» descaradamente. A este respecto me permito citar unas líneas de Laurence Smith:

Supongamos que somos Dios y de poder realizar la acción noble, éticamente justa de elevar el consumo material del mundo en vía de desarrollo al nivel del de los norteamericanos, de los europeos occidentales, de los japoneses y de los australianos de hoy día. ¿Lo haríamos? Espero que no. El mundo que se crearía sería espantoso. El consumo global aumentaría *once veces*. Sería como si la población mundial pasara de repente de los 7 millardos de hoy [estas palabras fueron escritas en 2010] a los *72 millardos*. ¿De dónde provendría toda la carne, el pescado, el agua, la energía, el plástico, los metales, la madera que nos harían falta? Supongamos ahora que esta transformación se diera poco a poco, en los próximos cuarenta años. Los demógrafos estiman que la población mundial podría detenerse en 2050, en una cifra de 9,2 millardos. Entonces, si el objetivo final es que todos en la Tierra vivan como hoy viven los norteamericanos, europeos occidentales, los japoneses y los australianos, el planeta debería mejorar de manera que pudiese brindar recursos suficientes para sustentar el equivalente de 105 millardos de personas⁹.

Esta es la situación. Y si los pronósticos de los expertos tienen razón, *el planeta está en riesgo y, con él, obviamente, nosotros*. Para ser lo más claro posible a este respecto, referiré algunos señalamientos de Hans Jonas. Según este filósofo:

...vivimos en una situación apocalíptica, es decir, en vísperas de una catástrofe universal, si dejamos que las cosas sigan su curso actual¹⁰. En efecto, el éxito económico [...] consistió en el incremento, en cantidad y variedad, de la producción de bienes junto a una disminución del trabajo humano para producirlos: por tanto, un mayor bienestar para muchos, pero también un obligado mayor gasto de todos [...], es decir, un incremento enorme del metabolismo entre el conjunto del cuerpo social y el entorno natural¹¹.

Si a esto le añadimos «*la explosión numérica de este cuerpo colectivo metabólico, es decir, el incremento exponencial de la población*»¹², se origina unas condiciones en las cuales:

⁹ SMITH, Laurence, *The World in 2050. Four Forces Shaping Civilization's Northern Future*, trad. it. de Susanna Bourlot, Einaudi, Torino, 2011, p. 23 s.

¹⁰ JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad*, trad. cast. de Javier Fernández Retenaga, Editorial Herder, Barcelona, 1995, p. 233.

¹¹ JONAS, ob. cit., p. 234.

¹² Ibid.

la explosión demográfica, vista como un problema del metabolismo del planeta, quita el protagonismo a la aspiración al bienestar y obligará a una humanidad empobrecida a hacer por la mera supervivencia lo que podría hacer o dejar de hacer por la felicidad; es decir, la obligará a un saqueo cada vez más brutal del planeta hasta que éste haga valer su voz y se niegue a dar más de sí. La muerte y el genocidio que acompañarán a tal situación de «sálvese quien pueda» escapan a toda imaginación¹³.

Esta es la situación. El virus de Wuhan podría ser una consecuencia de nuestras intromisiones en el ecosistema. Claro está que esta información podría ser falsa: podría ser que el virus fuese un proyecto de investigación que se escapó en los zapatos de alguien. Entonces no habría habido mutación espontánea, pero todo lo demás que apuntamos en estas páginas seguiría siendo cierto. Es *perentorio que la humanidad modifique su manera de relacionarse con el planeta*. ¿Qué decir ahora desde el punto de vista de la Filosofía?

Racionalidad práctica.

Nuestra huella ecológica es demasiado profunda como para que el planeta siga soportándola: ¡hay que hacer algo! Sin embargo, antes de seguir, quiero hacer una aclaratoria que considero importante. Personalmente no comparto la vocación de los filósofos demiúrgicos que, desde el rincón en donde la casualidad los ha soltado, pretenden decirle al mundo cómo hay que vivir. Así empezó Platón y no le fue nada bien, y así le paso a los que siguieron esa tendencia. Desde hace más de un siglo, el mundo ha sido devastado por una serie de “profetas de la razón”, que han llevado al planeta al límite del holocausto nuclear (como ocurrió durante la crisis de los misiles en Cuba). El marxismo ha intentado transformar radicalmente las sociedades, por aquello de que *«hasta ahora los filósofos han interpretado el mundo, pero ha llegado la hora de transformarlo»*. En varios lugares y latitudes han intentado construir el hombre nuevo y, cuando por fin el telón se cae, lo que hace ese hombre es abalanzarse sobre un McDonald’s. El comunismo es un experimento sociopolítico fracasado: que se apoya en el *resentimiento social, el voluntarismo de la improvisación y del odio al esfuerzo meritocrático, así como en la represión feroz de las diferencias*. El Estado totalitario se entromete en todo. Esto, a veces, se confunde con una hipertrofia de la política: cuando, en realidad, es la muerte de lo político. Lo extraño es que, después

¹³ Ibid.

de tantos fracasos, algunos (y no son pocos) sigan intentándolo. Corrijo; en realidad no es extraño si conocemos, aunque sea un poco, la naturaleza humana. Creo que esto se debe, en parte, a la carga utópica del marxismo, pero, también, a otros factores que, sin embargo, no viene al caso analizar en esta oportunidad.

Ahora bien, y volviendo a mi anterior pregunta, ¿Qué puede hacer la Filosofía en nuestra época pandémica? *No lo sé*, pero sí me atreveré a criticar ciertos principios filosóficos que considero muy peligrosos en un mundo en riesgo, dado que ellos impiden encontrar una salida siendo, en realidad, causas determinantes del problema. Es importante recordar que *ninguna filosofía del pasado se ha enfrentado a la posibilidad de la supervivencia planetaria y, por ende, de nuestra especie, así que, hasta cierto punto, avanzamos en un terreno desconocido*. Pues bien, y sin ninguna pretensión baconiana, considero que hay unos principios que giran en torno a la teoría de la razón y de los cuales es menester deslastrarnos.

1. En primer lugar, reflexionaré sobre el principio que denominaré *orético*. Según esta manera de entender la racionalidad práctica, *las causas primeras de nuestras acciones racionales son creencias y deseos, de modo que la razón solo tiene que calcular los medios adecuados para alcanzar una interrelación satisfactoria de ambas actitudes intencionales para que se alcancen los resultados requeridos*. Yo creo que esta tesis es errónea y, contrariamente a lo que pregona, solo las acciones irracionales se ajustan a ese modelo. Un drogodependiente (o un alcohólico) se conduce según sus creencias y deseos que lo obligan a ciertas acciones. Estos enfermos saben muy bien que la sustancia que toman es un veneno, pero su conducta se ajusta totalmente al deseo que orienta su actuar. En realidad, deseos y creencias no son condiciones suficientes para realizar una acción, y esto depende de lo que Aristóteles subrayó con mucho énfasis: *la necesidad de la deliberación, la cual no está vinculada, de suyo, al deseo*. Lo que digo es que, *si la acción es libre*, deseos y creencias no son suficientes para explicarla: hay que tomar en cuenta nuestra *libertad*, la cual nos lleva a deliberar no solamente sobre los *medios*, como sostiene, equivocadamente, esta concepción de la racionalidad práctica que estamos considerando, sino —y esto es decisivo— también sobre los *finés*. Ahora bien, ¿por qué algunos —muchos, en realidad— aceptan el modelo *orético*? Muchas son las razones y solamente me referiré a las que considero más relevantes.

En primer lugar, se ajusta a una tendencia general, expresada por Hume:

No hablamos con rigor ni filosóficamente cuando hablamos de una lucha entre la pasión y la razón. La razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones y no puede reivindicar en ningún caso una función distinta de la de servir y obedecer a ellas¹⁴.

Todos nosotros hemos sentido alguna vez la fuerza de una pasión —la akrasía es un fenómeno muy corriente— y esta experiencia es, precisamente, la que está en la base de la aceptación del modelo *orético*. En segundo lugar, tal modelo se apoya en la idea que se conoce bajo la fórmula de *falacia naturalista*, tema que consideraré más adelante. En tercer lugar, está la necesidad de *proteger nuestra libertad* lo cual, por lo que vengo diciendo, luce paradójico; sin embargo, los que vivimos por estos lares desgraciadamente lo podemos entender sin muchos esfuerzos. Cuando un Estado totalitario intenta imponer, a troche y moche, su manera de ver el mundo, es decir: lo que él considera la vida buena, es obvio que la disidencia se aferre a la idea de que los fines son solo una elección personal y, por tanto, no deben discutirse ni deben imponerse, defendiendo, con el modelo *orético* —que, como vimos, descarta la libertad— una libertad que se ve amenazada. Pero esta es una situación límite y no viene al caso discutirla en profundidad. En realidad, *la racionalidad práctica no se mide solamente por los medios que utiliza, sino también por los fines que la orientan*. Volveremos sobre este aspecto al estudiar la falacia naturalista, es decir, la idea según la cual es equivocado derivar un debe de un es. Sin embargo, es posible hacer una observación que me parece importante y es la siguiente: sostener que un debe no deriva de un es, es lo mismo que afirmar que las razones de la acción nunca pueden inferirse de un estado del mundo, es decir, que nada de lo que sucede en la realidad afecta a la acción. Pero, entonces, la acción se convierte en demiúrgica, ya que si no hay hechos que sean razones: cualquier hecho depende solo de los deseos del agente que, como veremos, es un componente fundamental de la concepción fáustica modernista. Por otro lado, aceptar el modelo *orético* nos expone a contrasentidos como el que ejemplifica Searle. Escribe este autor:

usted entra en un bar y pide un vino. El camarero trae un vino y usted lo bebe. A la hora de pagar usted dice: «He repasado la totalidad de mi conjunto de motivaciones y no encuentro ninguna razón interna para pagar este vino. Pedir y beber el vino es una cosa, encontrar algo en mi conjunto de motivaciones es otra cosa distinta. Las dos son lógicamente independientes.

¹⁴ HUME, David, *Trattato sulla natura umana*, trad. it., Laterza, Roma-Bari, 1978, vol. II, p. 436.

Pagar el vino no es algo que yo desee por mí mismo, no es tampoco un medio para un fin, ni es constitutivo de algún fin que esté representado en mi conjunto de motivaciones»¹⁵.

Lo único que añadido, es que le recomiendo que lo intenten sobre todo en estos tiempos.

2. La segunda idea equivocada es la que concibe *la práctica racional como un actuar según reglas, lo que denomino el modelo nomotético*. A este respecto, recordaré el conocido argumento de Lewis Carroll, quien relata el encuentro de Aquiles y la tortuga, y su discusión sobre un pasaje de los *Elementos de Euclides*¹⁶. Resumiendo el argumento, podríamos formularlo así: Aquiles dice: “si tienes $((A \& B) \supset Z)$ y tiene $A \& B$, entonces puede afirmar Z ”. La tortuga, entonces, contesta: “lo que dices es que tenemos $((((A \& B) \supset Z) \& (A \& B)) \supset Z)$, ¿cierto?”; con lo cual, el animalito desencadena un proceso regresivo al infinito: por la introducción de una regla de inferencia llamada *modus ponens*. Es decir: si Aquiles —que, desde la antigüedad no pega una— dice que “si hoy llueve, iré al cine; llueve. Por lo tanto, iré al cine”, la tortuga objetará: “no veo cuál puede ser la razón por la cual aseguras lo que sigue a «por lo tanto». ¿Por qué está tan seguro?” Y si Aquiles le contesta “lo hago porque esa conclusión se fundamenta en el *modus ponens*; esto es, en la regla según la cual, si p y si p entonces q , ambas premisas permiten inferir q ”, la tortuga le replicará nuevamente: “muy bien, pero no entiendo de dónde sacas que irás al cine.” Y si el pobre Aquiles —a quien mejor le iría si se dedicara solo a destripar griegos, y no a discutir con tortuguitas capciosas— dice replicándole: “siempre que tengas p , y si p entonces q , puedes concluir q , entonces puedes deducir q ”. Así se abre un regreso al infinito.

Lo dicho muestra que las reglas no justifican la inferencia, sino que, en realidad, sucede lo contrario: *son las inferencias las que justifican a las reglas*. Es verdad que los lógicos (como Russell) sostuvieron la tesis según la cual basta diferenciar los enunciados hipotéticos de las aserciones, e introducir, luego, una regla lógica (como el *modus ponens*)¹⁷ con lo cual se superaría la dificultad. Sin embargo, yo no creo que la tortuga se habría declarado satisfecha. A este respecto, John Searle sostiene lo siguiente:

¹⁵ SEARLE, John, *Razones para actuar, Una teoría del libre albedrío*, trad. cast. de Luis M. Valdés Villanueva, Ediciones Nobel, s.a., Oviedo, 2000, p. 41.

¹⁶ CARROLL, Lewis, «Lo que la tortuga le dijo a Aquiles», en *El juego de la Lógica*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, p. 153-157.

¹⁷ VEGA, Luis, “Relativismo y verdad lógica”, en aa.vv., *El desafío del relativismo*, Editorial Trotta, 1997, p. 45.

El argumento efectivo no toma su validez de ninguna fuente externa: si es válido, solo puede serlo porque las premisas entrañan la conclusión [...] si usted piensa que necesita una regla para inferir de p y (si p entonces q), entonces usted necesitará también una regla para inferir p de p.”¹⁸ Lo cual significa que “en el razonamiento de la vida real el contenido semántico es lo que garantiza la validez de la inferencia, no la regla”¹⁹.

Si esto es cierto, la racionalidad práctica no se reduce a un conjunto de reglas que bien puede seguir una máquina: *la actividad de la racionalidad práctica no se ciñe a la regla, sino que la inventa cuando es necesario y, una vez más, aparece la libertad como ingrediente fundamental de nuestra racionalidad*. Una vez más, en palabras de Searle:

Necesitamos distinguir entre el entrañamiento [se refiere a la relación que media entre las premisas y la conclusión de un argumento; es decir, cuando las premisas son verdaderas es imposible que la conclusión sea falsa] como una relación lógica, y el inferir como una actividad humana. En el caso que hemos considerado [el ejemplo de Aquiles y la tortuga], las premisas entrañan la conclusión, de modo que la inferencia es válida. Pero no hay nada que fuerce a ningún ser humano real a hacer esa inferencia. El fenómeno de la brecha existe tanto para la actividad de inferir como para para cualquier otra actividad voluntaria. [...] Lo que estoy diciendo es que la racionalidad no está constituida como un conjunto de reglas, y la racionalidad en el pensamiento y en la acción no viene definida por ningún conjunto de reglas²⁰.

En resumidas cuentas, la racionalidad como seguimiento de reglas podría defenderse, desde el punto de vista lógico, diciendo: si usted no sigue las reglas lógicas, usted no es racional, pero esto no es cierto. Recordando a Popper:

no hay ningún razonamiento lógico ni ninguna experiencia que puedan sancionar esta actitud racionalista, pues solo aquellos que se hallan dispuestos a reconocer el razonamiento o la experiencia y que, por lo tanto, ya han adoptado esta actitud se dejarán convencer por ellos. Es decir, debe adoptarse primero una actitud racionalista si se quiere que una argumentación o una experiencia dadas tengan eficacia, y en consecuencia esa actitud no podría fundarse ni en el razonamiento ni en la experiencia²¹.

A este respecto, y desde el punto de vista empírico, hay unos hechos interesantes recogidos por Alexander Luria en 1931. Este estudioso se dedicó a investigar la manera de argumentar que

¹⁸ SEARLE, ob. cit., p. 32 s.

¹⁹ SEARLE, ob. cit., p. 34.

²⁰ SEARLE, ob. cit., p. 35.

²¹ POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1957, p. 414.

utilizaban algunos campesinos de Uzbekistan: a continuación, resumiremos el resultado, que me parece decisivo para aclarar lo que estamos analizando. Luria propuso este enunciado: «*En el Norte, donde hay nieve, todos los osos son blancos. Terranova está en el norte y es un lugar donde siempre hay nieve. ¿De qué color son los osos allí?*» Y Abdurajmán, de 37 años, le contesta: «*Hay distintos animales*». Luria insiste con el enunciado, y Abdurajmán le responde: «*Yo no sé, yo solo he visto osos pardos, otros no he visto... Cada región tiene animales del mismo color: si la región es blanca, los animales serán blancos también; si es amarilla, amarillos*.» A lo que Luria le inquiriere: «*Y en Terranova ¿de qué color son los osos?*» Y Abdurajmán le insiste: «*Nosotros siempre decimos lo que vemos; lo que nunca hemos visto no lo decimos*.» Entonces, Luria le propone el mismo enunciado a Rustman, de 47 años, y esta fue su respuesta: «*si hubiera una persona con gran experiencia, que viajase por todas partes, le sería fácil contestar esa pregunta*.»
¿Qué nos dicen estas entrevistas? Según Vega:

los interlocutores uzbekos de Luria parecen reconocerlo [se refiere al *modus ponens*] pero se niegan a concederle un valor de prueba concluyente porque, según todos los vivos, solo atribuyen este valor de prueba a su experiencia personal o al testimonio de personas conocidas y autorizadas. En su forma de cultura oral, nuestra lógica discursiva, por sí misma, carece de autoridad suficiente a efectos cognitivos²².

Dicho esto, consideraré lo que se conoce como falacia naturalista.

3. El tercer error, del cual es preciso deslastrarnos, si queremos desarrollar un concepto de razón en la acción adecuado a nuestros tiempos, es el conocido como la *falacia naturalista*²³ y, otra vez, tendremos que recordar a Hume:

Detengámonos en una acción considerada viciosa, por ejemplo, un homicidio premeditado; examinémosla desde todos los puntos de vista y veamos si logramos descubrir el hecho o la existencia real que llamamos vicio. De cualquier manera que lo consideren, encontrarán solo ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos; **no habrá otros hechos. El vicio desaparecerá completamente hasta que consideremos el objeto.** No podrán nunca descubrirlo hasta que no centren su reflexión en vuestro corazón, en el que encontrarán que ha surgido un **sentimiento de desaprobación** respecto de tal acción²⁴.

²² VEGA, Luis, “Relativismo y verdad lógica”, ob. cit., p. 44.

²³ Esta expresión fue acuñada por Moore en su *Principia Ethica* (1903).

²⁴ HUME, ob. cit., II, p. 495. Negrillas añadidas.

El argumento parece sólido, pero hay que avanzar con cuidado. Según Hume y los filósofos que se remiten a él, no hay que confundir el lenguaje descriptivo con el normativo. El primero se refiere a estados o entidades externas, el segundo se circunscribe en los linderos de nuestra subjetividad. *Las razones para la acción, en cuanto se refieren a los medios para alcanzar nuestros deseos y voliciones, pertenecen a la primera categoría. En cambio, los fines (deseos, voliciones etc.) son reflejos de nuestra subjetividad.* En fin: *no confundamos el ser con el deber ser. Lo cual nos devuelve al modelo orético.* Pues bien, ¿Es esto cierto? Según Searle:

decir que algo es verdadero, ya es decir que uno debe creerlo [...]. La noción de inferencia válida es tal que, si p puede inferirse válidamente de q, entonces alguien que asevere p no debería negarse a aceptar q, que cualquiera que esté comprometido con p debería reconocer su compromiso con q²⁵.

Esto que el mismo Searle denomina *imperativo categórico semántico*, y que supone que es una objeción a la falacia naturalista: a mí no me convence del todo. Sin embargo, hay otra observación crítica que luce mucho más contundente y que nos devuelve de lleno a nuestro tema. Vamos a detenernos en ella.

Mi formación filosófica ha ido articulándose a partir de autores como Aristóteles, Tomás de Aquino y Heidegger de manera que para mí es connatural empezar por el principio: el ser (no viene al caso ahora distinguir entre “el ser” y “ser”). La falacia naturalista discute el tema del valor y todo valor es un fin para nosotros; así las cosas, discutir el tema axiológico nos remite al tema teleológico y, de allí, al ontológico. *¿Es el ser teleológico?* Desde que la ciencia moderna se ha impuesto como el verdadero y único saber (dejo de lado la discusión sobre el tema popperiano de la falsación como criterio epistémico), la teleología ha sido abandonada y no sólo abandonada, ha sido execrada. Hablar de teleología a un epistemólogo es suficiente para causarle una subida de la tensión arterial. La ciencia no necesita de la teleología, más bien, la teleología es para ella un lastre, pero, ¿qué hacemos con el hombre? Nadie duda que el hombre sea un ser natural; sin embargo, también somos seres teleológicos. Y esto tampoco nadie lo duda (salvo el materialismo: sobre todo en su versión practicada por ciertos autores que estudian el tema de la filosofía de la mente). A veces decimos que entes inertes —un martillo, una computadora o un termostato— son

²⁵ SEARLE, ob. cit., p. 171.

teleológicos, y en cierto sentido lo son, pero se trata de un *espejismo semántico*. Decimos que un alicate sirve para apretar cosas, y podemos mostrar cómo cada uno de sus componentes se articula con los demás para este “fin”, pero *ese fin se lo atribuimos nosotros*. Yo, por ejemplo, utilizo un viejo alicate como pisapapeles y otra persona podría usarlo como martillo, de manera que, si es que el alicate tiene un fin: ese fin depende de quién lo usa. En cuanto a una computadora pasa algo semejante. Escribe Searle:

Supongamos [...] que tenemos un perfecto análisis causal, y externalista, de la creencia de que el agua es tibia. Se proporciona este análisis estableciendo un conjunto de relaciones con el agua y con la humedad y se especifican completamente esas relaciones sin ningún componente mental. El problema es obvio: un sistema podría tener todas esas relaciones y, sin embargo, no creer que el agua es húmeda²⁶.

En efecto, *la computadora no cree nada*. Pero, en el caso del hombre, nadie puede dudar de que somos seres teleológicamente orientados: tan orientados, ¡que hasta le atribuimos fines a un martillo o a una máquina! Mientras que en un martillo o en una máquina los fines son externos, en nuestro caso, *son constitutivos de nuestra manera de ser*. Pues bien, seguiré ahora el itinerario de Jonas quien se refiere a un artefacto especial: no se trata de un martillo o un termostato sino de un tribunal. El tribunal es un artefacto, es decir, es un resultado de la acción humana, pero, en este caso, como señala Jonas:

los conceptos de derecho y administración de justicia están en la base de la existencia de esa identidad. [...] el concepto no solo precedió causalmente a la cosa; tuvo también que introducirse en ella para que esta pudiera ser aquello *para lo que* fue creada; traído a la existencia por la causalidad final, un tribunal es conservado en la existencia únicamente por ella en cuanto operante en él²⁷.

¿A qué se refiere Jonas? En el caso del alicate el fin es *externo*, en cuanto se lo atribuye quien lo usa. En el caso del tribunal, en cambio, el fin es *inmanente*: de manera que, si una sola de sus salas ha dejado de aplicar correctamente la justicia, el tribunal, en cuanto tal, pierde su identidad, y deja de ser la institución que *debería ser*. *La existencia de un tribunal es su fin, es decir: su fin intrínseco es su causa ontológica*. Dicho esto, y tomando en cuenta que en el mundo material no

²⁶ SEARLE, *El redescubrimiento de la mente*, trad. cast. de Luis Valdés Villanueva, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1996, p. 64 s.

²⁷ JONAS, *El principio de responsabilidad*, ob. cit., p. 105.

hay espacio para la teleología, debemos determinar a qué dimensión pertenece el fin en cuanto carácter ontológico humano. La respuesta es a la *subjetividad*. Con lo cual volvemos al tema de la mente, tal y como lo señala Searle:

Los estados y procesos mentales conscientes tienen un rasgo especial no poseído por otros fenómenos naturales, o sea, la subjetividad. Es ese rasgo de la conciencia el que hace su estudio tan recalcitrante a los métodos convencionales de la investigación biológica y psicológica, y una fuente de extrema perplejidad para el análisis filosófico²⁸.

«Subjetivo» es un término polisémico: podemos utilizarlo para expresar una creencia totalmente doxástica como, por ejemplo, cuando decimos «prefiero el chocolate a la leche». Pues bien, este juicio se opone a «el chocolate es una pasta hecha de cacao», que es un juicio objetivo. Mientras no podemos determinar cuál es el hecho que verifica el primer enunciado, en el segundo, tal comprobación es del todo posible. Ahora bien, cuando hablo de la conciencia como de una realidad subjetiva no me refiero al aspecto epistemológico sino al *ontológico*. Supongamos que tengo una preocupación o cualquier otro estado intencional. ¿En qué sentido existe ese estado mental? Sin lugar a dudas debe existir una serie de modificaciones cerebrales que lo causan, pero lo que algunos denominan conciencia fenomenal (y cuyas formas «*son las de “la forma en que las cosas nos aparecen”, el “carácter cualitativo”, “el qualia”, “las cualidades fenomenológicas inmediatas”, el “como qué es ser”*»²⁹), es *subjetiva*. Ahora bien, tales estados pertenecen a alguien de manera que *su realidad es de carácter ontológico, de una ontología de primera persona*: no meramente epistemológico. *Mi apertura ontológico-hermenéutica al mundo es siempre subjetiva*, en este sentido fundamental, y reducirla a la dimensión causal-material es un error. Pues bien, la conciencia es una realidad tan real como una montaña: aunque no sea objetiva.

Es, pues, necesario distinguir entre *objetividad y realidad*. *Un hecho no tiene que ser necesariamente objetivo para ser real*. Si la conciencia es real, porque lo es la subjetividad, *los fines, en cuanto condiciones constitutivas de la modalidad existencial del ser humano, son igualmente reales, de manera que, desde este punto de vista, la falacia naturalista no se aplica*. Además, ¿cómo dudar de la realidad del fin? A manera de ejemplo, los fines que concibió Hitler

²⁸ SEARLE, *El redescubrimiento de la mente*, ob. cit., p. 105.

²⁹ VILLANUEVA, Enrique, *Conciencia*, en aa.vv., *La mente humana*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Editorial Trotta, Madrid, 1995, p. 391.

se convirtieron en la gran pesadilla de millones de personas y en otros tantos millones de muertos. El “espacio vital”, la “superioridad de la raza aria”, la necesidad de acabar con los otros que no somos nosotros, fueron fines que, mediados por Hitler, fueron aceptados por una nación entera: con las consecuencias catastróficas que todos conocemos. Pero, entonces, ¿cómo distinguir entre los fines que solo corresponden a la dimensión individual de una persona y los fines que, además, se convierten en universalmente compartidos por algunos pueblos? La capacidad de seguir un fin es un reflejo de nuestra libertad. Pero, si esto es cierto, entonces *podemos intentar encontrar fines que orienten colectivamente a nuestra especie, y permitan su sobrevivencia (junto con la del planeta): esa es la meta de la filosofía de la naturaleza que es preciso elaborar, pero, quizá sea una meta posible.*

Dicho esto, no quiero terminar este apartado sin antes mostrar la *concatenación intrínseca de los tres principios* (el *orético*, el de la *normatividad* y el de la *falacia naturalista*), para evitar el peligro de introducir en su elección una relación de carácter azaroso. Para lograr este acometido, haré un ejercicio de aplicación dialéctica hegeliana, así como nos lo enseñaron, y nos lo pedían algunos profesores algo sádicos en los exámenes, que entonces eran orales.

Según la falacia naturalista, el ser y el deber deben mantenerse rigurosamente separados. Por tanto, el fin (o valor) no es objetivo: lo cual implica que no es real. Sin embargo, la razón práctica no puede llevar a cabo su tarea si no tiene una finalidad (un fin o un valor), por lo cual, dado que acabamos de señalar que ese fin no es real (y considerando la necesidad teleológica de la razón) el fin (valor) será entonces subjetivo; pero eso significaría que, subjetivamente, ese fin (valor) es real (por el principio *orético*). A partir de estas dos conclusiones (para los amantes de los esquemas, tesis y antítesis) se produce una oposición de carácter correlativo, que se supera en el tercer paso: según el cual, dado que a *la razón en sí* le corresponde la dimensión de la universalidad, a *la razón para sí*, en cuanto razón práctica, no le corresponderá referirse a los fines (valores) —reales pero subjetivos y, por ende, no universales— sino que solo podrá desarrollarse en su función instrumental, esto es: como mera regla lógica. En fin, y cumplido con el saludo a los viejos maestros, saludo, sin embargo, necesario para evitar la yuxtaposición protológica, sigamos nuestro itinerario.

A manera de conclusión

Fausto —filósofo, jurista, médico y teólogo— está meditando sobre el libro de Nostradamus. El saber no le concede ni la paz ni la alegría que buscaba y, entonces, no queda más que la magia: invoca al Espíritu de la Tierra, quien, al final, se despide de él burlándose y llamándolo *Ubermensch*, superhombre. Fausto está desesperado y, cuando piensa en suicidarse, tocan las campanas: es el Domingo de Resurrección y Fausto recapacita. Entonces hace su aparición Mefisto, quien le explica que su tarea ha sido la de realizar lo que la creación no se atrevió a materializar: él es el lado oscuro de la divinidad o, acaso, ¿cree en serio Fausto que el mundo ha sido creado de la nada? Nada de eso: la creación es el resultado de «*todo lo que vosotros llamáis pecado, destrucción, mal*». Y estas son sus palabras: «*¡Soy el espíritu que todo lo niega! y con razón porque todo lo que llega a ser merece morir miserablemente.*» Pues, entonces, si Fausto quiere en verdad construir, si Fausto quiere en realidad desatar su poder demiúrgico, tendrá que aceptar formar «*parte del poder que no haría sino el mal y, sin embargo, crea el bien.*» Solo aceptando este postulado —que es el primero del modernismo—, Fausto podrá emprender su propio y proyecto. En palabras de Berman:

El mensaje de Mefisto es no culparse de los accidentes de la creación, pues, justamente, la vida es así. Acepta la destructividad como tu parte de creatividad divina y podrás liberarte de tu culpa y actuar libremente. Ya no tiene por qué detenerte la pregunta ¿debo hacerlo? En el camino del autodesarrollo, la única pregunta es ¿cómo hacerlo?³⁰

Y esta es justamente lo que he llamado razón orética. Dicho sea de paso, no hay que olvidar que una de las lecturas preferidas de Goethe era el *Globe*, periódico parisino, órgano oficial del movimiento saintsimoniano, en cuyas páginas, por cierto, apareció por primera vez la palabra «socialismo» y, en este periódico, el desarrollismo encontró su tribuna ideal. Pero, ¿es verdad que la destrucción nos lleva a la creación? ¿O ese sería un poder exclusivamente divino? Una vez más, citaré a Berman:

¿por qué han de permitir los hombres que las cosas sigan siendo como han sido siempre? ¿No es ya hora de que la humanidad se imponga a la tiránica arrogancia de la naturaleza, para hacer frente a las fuerzas naturales en nombre del «espíritu libre que protege todos los derechos»?³¹

³⁰ BERMAN, Marshall, *All that is solid melts into air. The experience of modernity*, trad. cast. de Andrea Morales Vidal, Siglo XXI editores, Madrid, 1988, p. 40.

³¹ Ibid.

Y esto es justamente lo que, al fin, está pasando: solo tenemos derechos y ningún deber o, por lo menos, actuamos como si así fuese. Sin embargo, el sueño de llevar a la naturaleza ante el tribunal de la razón se acabó: es la naturaleza la que está llevando ante su tribunal a la razón fáustica. Y la naturaleza no sabe qué es el perdón.

Desde este rincón del universo, en el que hombres arrogantes y vanidosos llamaron estiércol del diablo a lo que habría podido transformar para bien su mundo atrasado, y en el que individuos llenos de sueños utópicos han dado rienda suelta a su resentimiento (arrasando toda decencia y todo mérito), veo gestarse en el horizonte una tormenta que nada sabe de racionalidad práctica: ni de economía, ni de desarrollo sustentable. Es una tormenta que amenaza con arrasar a toda nuestra especie y, con ella, al planeta, así como lo conocemos y en ello es muy, pero muy eficiente.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *El desafío del relativismo*, Editorial Trotta, 1997.

AA.VV., *La mente humana*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Editorial Trotta, Madrid, 1995.

BERMAN. M, *All that is solid melts into air. The experience of modernity*, trad. cast. de Andrea Morales Vidal, Siglo XXI editores, Madrid, 1988.

CARROLL. L, «Lo que la tortuga le dijo a Aquiles», en *El juego de la Lógica*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

DIAMOND. J, *Armi, Acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, trad. it. de Luigi Civalleri, Einaudi, Torino, 2014.

EHRlich. P y HOLDREN, J, *Impact, of Population Growth*, Science, vol.171, 1971.

GEORGE. S, *Informe Lugano*, trad. cast. de Berna Wang, Barcelona, Icaria Editorial, 2002.

HUME. D, *Trattato sulla natura umana*, trad. it., Laterza, Roma-Bari, 1978.

JONAS. H, *El principio de responsabilidad*, trad cast. de Javier Fernández Retenaga, Editorial Herder, Barcelona, 1995.

LORENZ. K, *Decadencia de lo humano*, trad. cast. de Manuel Vázquez, Barcelona, Plaza & Janes Editores, 1985.

POPPER. K, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1957.

SEARLE. J, *El redescubrimiento de la mente*, trad. cast. de Luis Valdés Villanueva, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1996.

SEARLE. J, *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, trad. cast. de Luis M. Valdés Villanueva, Ediciones Nobel, s.a., Oviedo, 2000.

SMITH, L, *The World in 2050. Fous Forces Shaping Civilization's Northern Future*, trad. it. de Susanna Bourlot, Einaudi, Torino, 2011, p. 23 s.