

01083



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

**ETICA Y DIALECTICA**

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
**DOCTORA EN FILOSOFIA**

P R E S E N T A :  
**LUZ MARIA ALVAREZ ARGÜELLES**



**FILOSOFIA Y LETRAS**

ASESOR: DR. MAURICIO BEUCHOT PUENTE



**MEXICO, D. F.**

**2005**

DIVISION DE  
ESTUDIOS DE POSGRADO

m341386



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis hermanos, por ser quienes son.

A Raúl, por su amorosa compañía.

A Alberto, por enseñarme a luchar por un anhelo.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la  
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el  
contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Luz María Alvarez

FECHA: 25 de febrero 2005

FIRMA: Luz María Alvarez Argüelles

Mi profundo agradecimiento a:

Dr. Mauricio Beuchot

Dra. Lizbeth Sagols

Dra. Ma. Teresa Padilla

Dra. Paulina Rivero

Dr. Alberto Constante

Dr. Alejandro Salcedo

Dr. Mauricio Pilatowsky

Por sus valiosos comentarios y sugerencias que, sin duda, contribuyeron al enriquecimiento de mi trabajo de investigación.

ETICA Y DIALÉCTICA

Luz María Álvarez Argüelles

## INTRODUCCIÓN

Al indagar acerca de la idea del hombre y su acción en el terreno ético, encontramos que la historia del pensamiento filosófico muestra una marcada tendencia a presentar dichos temas en perspectivas dualistas, con la inevitable consecuencia de que tenga que subordinarse algún aspecto de la naturaleza humana a otro o que, incluso, se pretenda soslayar alguna de las dimensiones constitutivas del hombre, exaltando otra.

El problema en los pensamientos dualistas es que parecen regirse por la fórmula: lo uno o lo otro, sin reconocer la implicación entre lo uno y lo otro. Así por ejemplo, al abordar el tema del carácter individual del hombre, se tiende a divorciarlo de su carácter comunitario o a la inversa, si se admite su naturaleza social, queda, entonces, comprometida su dimensión individual; en otros casos se plantea la idea de que la acción humana obedece a un determinismo absoluto, versus la idea de una absoluta indeterminación, etc.

El dualismo es excluyente, en la medida en que asume que lo que es, es y lo que no es, no es; se trata de una forma de teorizar en la que rige el principio de no contradicción, introducido por la filosofía parmenídea como el regidor de la comprensión de la realidad, principio que está presente en una vasta parte del pensamiento filosófico de occidente.

Sin embargo, una comprensión más adecuada de lo humano y de la eticidad, ha de plantearse yendo más allá de visiones que presentan en términos de escisión y exclusión aquello que constituye una unidad en tensión: el ser del hombre.

La complejidad en la comprensión de lo que como humano somos, radica en el conflicto inherente a la naturaleza humana, a esa unidad diversa que nos constituye. Pero la dificultad que implica el acercamiento a lo humano no se resuelve, como se ha intentado hacer, confrontando sus aspectos definitorios, sino entendiendo que éstos son relativos entre sí, es decir, que se implican dialécticamente.

Las concepciones dicotómicas o bien absolutistas de los temas humanos que prevalecen en la tradición filosófica, conducen a planteamientos unilaterales que frenan la posibilidad de una mayor comprensión en los terrenos de la ontología y la ética. Es de tal problemática que se origina el interés por desarrollar el presente trabajo.

La investigación que desarrollo en las siguientes páginas se titula ÉTICA Y DIALÉCTICA y su propósito central es poner de relieve la importancia y riqueza de la dialéctica en el análisis de temas de la filosofía moral. En la medida en que éstos implican unidad y diversidad simultáneamente, resulta una abstracción intentar oponerlos de manera excluyente, situación que se presenta con marcada frecuencia en la tradición filosófica.

Tratándose, por ejemplo, de la comprensión de la acción humana, nos encontramos generalmente con visiones dualistas que entienden como radicalmente separadas las dimensiones interior y exterior que se manifiestan en el modo cómo el hombre actúa, sin ver que ambas son relativas entre sí y que la oposición no necesariamente excluye, sino que incluye.

También es frecuente que no se comprenda al hombre como un ser individual y comunitario a la vez, sino que marcan fronteras supuestamente nítidas entre ambos aspectos. Para el dualista el planteamiento es: o lo uno o lo otro, pero nunca lo uno y lo otro; sin embargo, las teorías sustentadas en

oposiciones tajantes, son las que nos conducen a verdades a medias o a aporías en torno a los grandes temas de la Ética.<sup>1</sup>

En la misma tendencia dualista o, a veces monista, el pensamiento tradicional plantea la discusión acerca del carácter libre o necesario de la acción humana; para algunos autores, la libertad del hombre es absoluta y, por consiguiente, no podemos admitir ningún grado de determinación en sus decisiones; otros, en cambio, sostienen que la libertad es una mera ilusión, ya que lo verdadero es que toda acción humana está absolutamente determinada por el ambiente en que cada individuo se desarrolla. Ante semejantes visiones diametralmente opuestas e igualmente absolutistas, se destaca en este trabajo la unidad y tensión de los aspectos contrarios.

Para el desarrollo de esta investigación he elegido a tres autores: J.P. Sartre, B.F. Skinner y Eduardo Nicol, ya que los dos primeros sostienen tesis antidialécticas, si bien lo hacen en sentido opuesto, mientras que Nicol abre horizontes de comprensión más fecundos, a través de su metafísica dialéctica.

---

<sup>1</sup> Dado que el lenguaje ético puede resultar ambiguo, por la complejidad de los temas que aborda, me interesa precisar lo siguiente: la Ética como área de la filosofía es la reflexión o teoría del fenómeno moral; éste no se reduce a normas y comportamientos, sino que tiene un carácter y una estructura diversos. El fenómeno moral es uno y diverso a la vez, esto es, comprende aspectos tan disímiles como son, autoconciencia, individualidad, comunidad, libertad, determinación, exterioridad, valores, responsabilidad, voluntad, deber, acción, razón, emociones, tarea de búsqueda, conflicto, etc. Se trata de un campo de estudio que no se agota en visiones unilaterales o en planteamientos absolutistas, de ahí la dificultad de sus análisis. La investigación que yo presento se inscribe en el ámbito de la Ética o filosofía moral. Pero la ética no es solamente el nombre de una disciplina, sino que es también manera de existir en el mundo. *Ethos* significa lugar en que se habita, morada, carácter, modo de ser, es decir, actitud vital. En este sentido, todo hombre tiene su propio *ethos*, lo cual nos habla de la liga indisoluble entre ética y ontología, liga que constituye la perspectiva desde la que abordo los planteamientos de mi tesis. A toda visión ética, subyace una idea del hombre; el *ethos* es un aspecto constitutivo del ser humano, en la medida en que la libertad es parte inherente de su naturaleza y, en la medida en que hay libertad, hay posibilidad de actuar éticamente. La propuesta de esta investigación es la de una ética ontológica, pues en ella se indaga acerca de principios y fundamentos del *ethos* humano, analizándose temáticas cardinales como son: interioridad-exterioridad, individuo-comunidad, libertad-necesidad, así como la relación indisoluble entre ética y temporalidad. En lo que se refiere al término moral, trataré de evitar su uso, prefiriendo utilizar el de ética, para no dar lugar a confusiones, pues cuando se habla de moral, suele entenderse un aspecto más bien de orden exterior, como un conjunto de normas o una especie de sociología de las costumbres, aspectos que son significativos pero que, considerados como lo central, pueden conducir a un reduccionismo en la comprensión de los temas que nos ocupan.



A continuación me referiré brevemente a las posiciones que cada uno de ellos defiende y al por qué me sugirieron esta investigación.

En lo que concierne al pensamiento sartreano, lo abordaré en los distintos capítulos de este trabajo, refiriéndome siempre a su etapa existencialista, pues, como sabemos, las reflexiones del segundo Sartre<sup>2</sup> tienen derroteros muy distintos a los que se proponen en *El Ser y la Nada*. Justo en esta obra lo que encontramos es la insistencia permanente del filósofo francés en estudiar al hombre como un ser escindido sin remedio; en su propuesta ontológica está siempre como supuesto el carácter ambivalente e irremediamente irreconciliable de la realidad humana. La constitución de ésta es 'en sí' y 'para sí', al igual que la del mundo, pero se trata, según Sartre, de dos mitades que no logran converger jamás, por más esfuerzos desesperados que realiza el hombre, a lo largo de su existencia.

Las implicaciones que supone la ontología fenomenológica de Sartre, en el terreno de la ética son relevantes y por ello me interesa analizarlas. Como ejemplos de aquellas, podemos formular los siguientes problemas: ¿cuáles son las consecuencias de que el filósofo francés conciba a la alteridad como amenazante de la individualidad?, ¿son totalmente ajenas la libertad y el orden de la determinación?, ¿es la angustia inherente a la libertad humana? A través del análisis que iremos desarrollando en los diferentes capítulos de este trabajo, profundizaremos en éstas y otras problemáticas que, al parecer, no

---

<sup>2</sup> Puede resultar problemático referirse a los autores en términos de el primer x y el segundo x, o el joven x y el x maduro, pues tendríamos más bien que reconocer la continuidad del pensamiento de un autor, aunque aquél presente rupturas. Sin embargo, en el caso de J. P. Sartre, encontramos que sus dos obras filosóficas más relevantes se generan desde una perspectiva y un método que guardan evidentes distancias entre sí y es por ello que en mi investigación hago una distinción, aclarando que el análisis que llevo a cabo, en el caso de Sartre, se refiere a la obra *El ser y la nada*, texto en el que asistimos al desarrollo de una ontología fenomenológica existencialista, en la cual surgen una y otra vez planteamientos dualistas que llevan al filósofo francés a grandes aporías, mismas que intentará despejar más tarde con la ayuda de la perspectiva marxista en su *Crítica de la razón dialéctica*, obra cuyo análisis reservamos para ulteriores investigaciones.

encuentran respuesta en el Sartre existencialista, en virtud de la constante perspectiva excluyente con que se aborda allí el tema del hombre.

El dualismo se hace patente como una constante en los desarrollos de *El Ser y la Nada* : lo encontramos en la radical oposición que ve Sartre entre el 'en sí' y el 'para sí', que se esfuerzan por tocarse, sin lograrlo, hasta el punto de horrorizarse entre sí, por la confrontación que ya, por principio, suponen. También hay una visión dualista que subyace a la tesis sartreana, según la cual, el yo y el tú se comunican sobre la base del conflicto, pues se trata de conciencias enfrentadas en una lucha por el dominio y, por ende, condenadas a la posibilidad de vencer o ser vencidas.

La posibilidad de unión, reunión o convergencia, en lo que se refiere a la comunicación interhumana, nos es presentada por Sartre como una situación prácticamente condenada al fracaso, de ahí la relevancia de reflexionar acerca de ello desde la perspectiva de una ética dialéctica.

Por otra parte, las visiones deterministas, como la skinneriana, también nos heredan problemas discutibles, cuando no literales aporías, justamente por aproximarse al estudio del hombre con un solo ojo y con una sola medida. Al reprobar la posibilidad de la libertad humana, por tratarse de un tema con ecos subjetivistas y románticos, Skinner postula una idea del hombre novedosa, distinta y objetiva, según sus propios conceptos, por tratarse de una teoría que cuenta con el respaldo de un método científico. No obstante, veremos en los diversos capítulos de la presente investigación, que el conductismo skinneriano nos conduce a una idea reduccionista y riesgosa del hombre.

Si bien es cierto que B.F. Skinner no es un pensador de gran talla y que su importancia en la historia de la ciencia no es comparable a la de otros autores, considero de gran significado el pronunciamiento de la filosofía y, en particular, de la reflexión moral en torno a los postulados de el autor de *Más*

*Allá de la Libertad y la Dignidad.* En este caso, mi preocupación e interés se centra en que encuentro en Skinner una teoría radicalmente determinista y, por ende, deshumanizante.

El conductismo<sup>3</sup>, entre cuyos representantes se encuentra Skinner, tiene repercusiones de orden antropológico, ético y social que no podemos soslayar. La práctica conductista tiene una innegable operatividad o funcionalidad: puede aplicarse en la familia, en la fábrica, en la escuela, en la vida social en su conjunto. A partir de la relación estímulo-respuesta puede regirse la vida de una comunidad entera; y es cierto que el hombre, efectivamente, responde a una serie de condicionamientos ambientales, pero la pregunta que verdaderamente importa plantear es si la acción humana es el producto sólo de la determinación.

Las tesis conductistas tienen consecuencias sustantivas en el terreno de la ética, desde el momento mismo en que pretenden abolir el significado de dos temas cardinales de la filosofía moral que son: libertad y dignidad. El título de una de las obras de Skinner *Más allá de la libertad y la dignidad*, nos alerta y nos convoca a indagar en el desarrollo del texto qué plantea el autor que hay más allá de esos dos rasgos inherentes al ser del hombre. Ello es un asunto que compromete, por principio, al estudioso del fenómeno moral, más aún cuando la teoría conductista concibe al hombre como máquina o simplemente como organismo físico.

Las teorías de Sartre y de Skinner en torno al hombre nos ofrecen verdades parciales, en virtud de que insisten en destacar aspectos unilaterales de la acción humana. Por su parte, Sartre intenta defender la idea de una

---

<sup>3</sup> Conductismo o behaviorismo es el nombre de una dirección de la psicología, desarrollada principalmente en Estados Unidos. Dos de sus rasgos más sobresalientes son: primero, su rechazo a la introspección, por considerarla un método dudoso y, segundo, el rechazo de hipótesis basadas en la conciencia, ya que le parecen improbables. Propone el estudio de la conducta observable como el método objetivo de la investigación psicológica.

libertad absoluta, cancelando la presencia de cualesquier tipo de determinación o necesidad en el acto de decisión. En la postura cabalmente opuesta, el autor de *Walden Dos* anula el significado de la libertad, postulando, a través de su visión conductista, un determinismo absoluto, en el que el hombre aparece como un organismo físico de especial complejidad, que reacciona ante los estímulos que el ambiente le ofrece. Ambas posiciones yerran en lo mismo, pues ambas defienden posturas absolutistas, en las cuales los aspectos contrarios se conciben necesariamente confrontados, sin la menor posibilidad de conciliación. Justo por ello, la inquietud que originó este trabajo radica en la cuestión de qué hacer ante la radicalidad de tales visiones acerca de la acción humana, inquietud que encontró una respuesta coherente y equilibrada en la perspectiva dialéctica. En la investigación que aquí desarrollo, recupero el pensar dialéctico, pues considero que él nos aproxima a una comprensión mayor de los temas de la ética, esto es, nos permite ir más allá de un entendimiento de los aspectos contrarios como si ellos estuvieran en permanente guerra, para mostrarnos un reconocimiento de la tensión que existe siempre entre los opuestos, pero, simultáneamente su unidad; para reconocer, en suma, la unidad de lo diverso.

Más adelante precisaré con mayor detenimiento el sentido de 'dialéctica' que supone el desarrollo de mi trabajo, pero ahora debo señalar que me interesa contrastar los planteamientos que hacen Sartre y Skinner en términos absolutos, con la visión dialéctica y fenomenológica que desarrolla Eduardo Nicol. Me ha parecido relevante considerar el pensamiento nicoliano en mi tesis, ya que en él se comprende al hombre justamente como unidad compleja, como diverso y uno a la vez, como un ser que cambia y permanece simultáneamente.

A través de su metafísica dialéctica, Nicol nos muestra lo que siendo evidente, no es considerado como tal en las teorías dualistas o monistas, a saber, que los contrarios son relativos entre sí, que hay una dialéctica entre los aspectos que se oponen y que, consiguientemente, la separación y la exclusión que con frecuencia se pretende ver en ellos, conduce a una comprensión equívoca de lo que somos.

Encontramos en la tradición filosófica un sentido multívoco del término ‘dialéctica’, por lo cual resulta indispensable exponer con mayor claridad cuál es la noción de ‘dialéctica’ que está presente en el desarrollo de esta investigación.

Autores como Platón, Kant, Hegel y Marx, entre otros, han hablado de ‘dialéctica’, si bien es cierto que en sentidos diferentes<sup>4</sup>. Pero, además,

---

<sup>4</sup> Es en la obra de Platón, en la que el concepto de dialéctica aparece propiamente con un sentido filosófico. En el libro VII de *La República*, la dialéctica aparece como la representación más alta en la escala de las ciencias, pues sólo ella es capaz de llegar al conocimiento de los principios mismos de las cosas, para así conocer su verdad. La Dialéctica es la ciencia por excelencia, es ciencia suprema, pues sólo ella es capaz de dar cuenta de la realidad en su totalidad. Pero también Platón ve a la dialéctica como el medio para acceder a la verdad, pues los interlocutores se conducen dialécticamente en su conversación, guiados por su *logos*. En el *Menón*, aparece la idea, expresada por Sócrates, de que, al dialogar es preciso hablar correctamente y que, de no ser así, el interlocutor ha de refutar el argumento, pues se trata de encontrar objetividad acerca de determinada cuestión. Al dialogar, los interlocutores pueden ascender al conocimiento de la verdad. Kant, por su parte, entiende la dialéctica negativamente, ya que para él, las oposiciones son siempre planteamientos de carácter aporético. Las antinomias u oposiciones de la razón son, para Kant, ideas falsas, ya que no pueden unirse a fenómeno alguno. En la tercera parte de la *Crítica de la razón pura*, La dialéctica trascendental, Kant define la dialéctica como una lógica de la apariencia o la ilusión, ya que trata acerca de fenómenos que no proceden de la lógica, ni de la experiencia. Se trata de una lógica que no resuelve las oposiciones, sino que las asume simplemente como irreconciliables; de las antinomias de la razón, se sigue que éstas son siempre contradictorias, ya que las tesis son probadas por la refutación de las antítesis y viceversa, existiendo siempre una incompatibilidad entre ellas. Más tarde, Hegel responderá a esta lógica de la apariencia, con un nuevo modo de concebir los contrarios, reconociendo que la dialéctica es la estructura de la totalidad orgánica del ser, es el modo de ser de la realidad. En el párrafo 79 de *La Enciclopedia*, Hegel afirma que lo lógico posee en su forma tres aspectos: el abstracto o intelectual, el dialéctico o negativo racional y el especulativo positivo racional. Pero lo más importante es que allí mismo asevera que no son sólo tres aspectos de la lógica, sino que son momentos de todo lo lógico-real. Tesis, antítesis y síntesis son los distintos momentos en que cada uno de los aspectos de la Idea y la Idea misma son sucesivamente afirmados, negados y superados. La superación es, al mismo tiempo, abolición y conservación de lo afirmado, contiene lo afirmado, porque contiene la negación de la negación. Al reprochar a Hegel que el movimiento dialéctico de la realidad quede planteado en el plano del saber, Marx verá la necesidad de trasladar la dialéctica al plano de lo concreto, esto es, al mundo del devenir histórico de los hombres reales, en tanto que éstos producen sus condiciones materiales de vida. En su “Crítica de la dialéctica y la filosofías hegelianas”, en *La sagrada familia*, Marx plantea la necesidad de analizar el devenir histórico, en el que el hombre es siempre sujeto activo y de explicar cómo es que los hombres producen sus

tenemos el caso de otros filósofos que, aún sin haber hecho uso del término, expusieron su pensamiento bajo una perspectiva dialéctica, tal es el caso de Anaximandro y Heráclito.

Anaximandro pensaba que:

En aquello en que los seres tienen su origen, en eso mismo viene a parar su destrucción, según lo que es necesario; porque se hacen justicia y dan reparación unos a otros de su injusticia, en el orden del tiempo.<sup>5</sup>

En esta visión cosmológica de un filósofo presocrático, encontramos ya una conciencia de los contrarios como aspectos que no necesariamente se excluyen, según pretendería más tarde, al afirmar que el ser es y que el no ser no es:

Necesario es que aquello que es posible decir y pensar, sea. Porque puede ser, mientras que lo que nada es, no lo puede. Esto te pido consideres. De este primer camino de busca, pues, te aparto, pero también de aquél por el que mortales que nada saben yerran bicéfalos, porque la inhabilidad dirige en sus pechos el errante pensamiento, y así van y vienen, como sordos y ciegos, estupidizados, raleas sin juicio, para quienes es cosa admitida que sea y no sea, y lo mismo y no lo mismo, y de todas las cosas hay una vía de ida y vuelta.<sup>6</sup>

---

condiciones materiales de existencia. Para Marx, el espíritu hegeliano es pensamiento enajenado, pues está escindido de toda determinación real, de la naturaleza y de la historia, al estar alejado de la realidad, el espíritu es algo irreal. A Marx le interesa dar razón de los hechos reales, de la existencia histórica del hombre concreto, por lo que reprocha a Hegel que vea al hombre y a su mundo sólo como momentos que sirven a los fines del espíritu, apareciendo en el proceso de manera abstracta. De allí la afirmación marxiana de la necesidad de poner a la dialéctica sobre sus pies, pues se encontraba invertida en la filosofía hegeliana. Al recuperar la dialéctica como el movimiento mismo de los hombres reales y plantearla con relación a sus condiciones de existencia, Marx entiende que se hace posible, entonces, la verdadera transformación de la realidad histórica.

<sup>5</sup> Fragmento consultado en Gaos, J. *Antología de la filosofía griega*, Colegio de México, México 1968, p. 21

<sup>6</sup> Parménides, tomado de Gaos, J. op.cit. p. 36-37

Independientemente de las consideraciones de Parménides, quien no logra dar razón del cambio o devenir, Anaximandro ya veía que los contrarios, aún siendo tales, llegan a un punto en que se reconcilian. El origen y el fin de las cosas coinciden, afirma Anaximandro; la destrucción de las cosas no representa necesariamente la negación de su propio origen; el fin de las cosas no es la cancelación de su principio. Principio y fin, origen y destrucción se reconcilian, se hacen uno.

Otra idea fundamental en torno a la dialéctica que está presente ya en este filósofo es la de justicia, misma que tendrá un lugar central en la visión heraclítica de la realidad. Los contrarios de hacen justicia unos a otros, independientemente de su oposición o, para decirlo más claramente, la oposición de los contrarios implica, al mismo tiempo, la armonía de ellos, el hacerse justicia unos a otros.

Anaximandro reconoce un orden en el cosmos, que subyace a todo aparente desorden. El conflicto entre opuestos no es puro conflicto, no es mera oposición con carácter excluyente, sino que, simultáneamente, equilibrio, justicia.

El origen y la destrucción de las cosas, de las que Anaximandro nos habla en su fragmento, desde una concepción o visión no dialéctica, representarían necesariamente una antítesis, imposible de ser superada. Para decirlo en términos parmenídeos, el origen y la destrucción representarían el ser y el no ser, aspectos excluyentes por necesidad; pero en Anaximandro ellos se encuentran, cabe la posibilidad de que entre los contrarios haya armonía, como verá más tarde Heráclito.

Es cierto que no encontramos en Anaximandro un desarrollo explícito de la manera cómo ve la realidad en su devenir, sin embargo, no hay duda,

que existe ya en él una rica intuición en torno al movimiento del cosmos, sobre la base de aspectos contrarios, que se repelen y, a la vez, se encuentran. Tal intuición tendrá una expresión más clara e insistente en las reflexiones del filósofo del cambio: Heráclito, quién no habla explícitamente de dialéctica, pero la asume en su visión del cosmos, al que percibe y comprende en un constante flujo al que subyace, no obstante, cierta permanencia. En este mutar y conservarse la realidad, los aspectos contrarios representan lucha y, simultáneamente, concordia, se trata, pues, de un “acople de tensiones, como en el arco y la lira”<sup>7</sup>

El pensamiento filosófico de Heráclito versa acerca del modo en que el ser, la realidad, aparece. La guerra y la justicia son aspectos de la realidad misma, constituyen la manera propia en que la realidad se gobierna, pues, según Heráclito, hay un *logos* que regula todo cuanto existe.

Uno de los conceptos más discutidos de Heráclito, entre sus intérpretes, es el de ‘*logos*’. Sabemos que el ‘*logos*’ heraclíteo tiene, cuando menos, un doble significado. El primero de ellos es el que se refiere al ‘*logos*’ como palabra, discurso, etc., interpretación que ha dado lugar a que estudiosos del pensamiento de Heráclito, como Burnet, sostengan que “El *logos* no es más que el discurso de Heráclito, discurso de un profeta o verbo”.<sup>8</sup>

Por otra parte, la idea del ‘*logos*’ como el aspecto rector de la realidad es fundamental en Heráclito, en este segundo sentido el ‘*logos*’ representa una “norma eterna que subyace en el flujo de los fenómenos, la medida y el fin de

---

<sup>7</sup> Heráclito, B 45

<sup>8</sup> Mondolfo, R. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México 1971, p. 158



todas las cosas”.<sup>9</sup> En la realidad todo transcurre de acuerdo a la legislación del ‘logos’. Aún existiendo los contrarios y, por ende, la lucha, el conflicto, el cosmos conserva un equilibrio, una armonía, en virtud del ‘logos’ que la rige, pues él tiene una doble función: es un elemento unificador y, simultáneamente, es un elemento ordenador.

El carácter unificador o conciliador del ‘logos’ consiste en hacer de la guerra, concordia; de la desproporción, proporción; de la separación, encuentro. Por ello, los contrarios como el día y la noche, el calor y el frío, lo seco y lo húmedo etc. aparecen como opuestos que son relativos entre sí. Sin el ‘logos’ como elemento de unificación, la realidad aparecería ante nosotros como algo caótico, desproporcionado, desordenado. Del *logos*, pues,

Procede la unidad y coherencia de las cosas, vinculada por Heráclito con su descubrimiento de la unidad de los opuestos, mutuamente inseparables. La oposición y unidad de los contrarios es un elemento importante del *logos*; es la armonía por tensiones opuestas, coincidencia de convergente y divergente.<sup>10</sup>

La capacidad unificadora del *logos* es también una capacidad ordenadora, ya que la unidad producto del *logos* es siempre equilibrada y justa. Las tensiones se reúnen proporcionalmente a través de esa ley eterna; hay un orden subyacente allí donde pudiera aparentarse un desorden, porque no hay nada, según ve Heráclito, que pueda escapar a esa fórmula o ley universal que él reconoce en el ‘logos’.

El orden del mundo significa proporción y medida, por ello afirma Heráclito que la realidad se halla regida por un principio que se asemeja a “Un

---

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem. p. 164

fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas”.<sup>11</sup>

En la visión cosmológica heraclítea se asume que todas las cosas están en constante movimiento, cambio o devenir; nada permanece igual. Sin embargo, en virtud de que nada existe sin su correlativo contrario, ocurre que el cambio supone también la permanencia. “Cambiando, reposa”, afirma Heráclito, y es que el puro cambio no daría razón del orden y el equilibrio cosmológicos, sino, por el contrario, de una falta de gobierno. El cambio absoluto sería la exclusión de la permanencia, misma que implicaría la ruptura del equilibrio de tensiones, que es lo que constituye al ser.

La realidad es unidad de tensiones, siempre en movimiento, pues si se le concibiera como fija, simplemente no podríamos dar cuenta del devenir; para poder hacerlo tiene que pensarse el equilibrio mismo en una relación indisoluble con su contrario, el desequilibrio. Solamente en la medida en que se admita que la ruptura del equilibrio puede darse, implicando ello un desequilibrio, puede captarse en qué consiste el flujo universal y la permanencia simultáneos, como la idea cardinal del pensamiento heraclíteo.

El equilibrio constante de las tensiones opuestas no sólo llevaría a excluir la sucesión de alternas cosmogénesis y conflagraciones universales, sino también las de día y noche, verano e invierno, calor y frío, seco y húmedo, etc., es decir, la concepción del devenir real, propia de Heráclito.<sup>12</sup>

El paso de un contrario a otro ocurre constantemente, existe un movimiento continuo entre los aspectos opuestos, que revela, a la vez, la permanencia en el cambio, la continuidad en la discontinuidad, la unidad en la diversidad. Hay un tránsito sin fin de lo seco a lo húmedo, de lo frío a lo

<sup>11</sup> Heráclito, B 30

<sup>12</sup> Mondolfo, R. op.cit. p. 178

caliente, del ser al no ser, que nos presentan a la realidad en constante devenir y, a pesar de ello, en una dinámica en que las cosas aparecen ordenadas, ocurren o trascurren haciéndose justicia unas a otras, como muy bien vio Anaximandro.

Para Heráclito es, gracias al fuego-expresión material del *logos*- que la lucha no provoca caos, sino concordia; el fuego que es eterno y que se enciende y se apaga según medidas, regula el flujo de todas las cosas, haciendo una función justiciera. *Pólemos* y *Dike* se hallan indisolublemente ligados en la naturaleza misma de la realidad, donde los opuestos coinciden por legalidad natural. Por ello es que en líneas anteriores que la dialéctica heraclítica no se refiere sólo a cierta estructura del pensamiento, sino a la forma de ser de la realidad. Hay, ciertamente, un *logos* del pensar, pero por encima de él, hay un *logos* natural que todo lo penetra y todo lo anima, constituyéndose en el principio de racionalidad de lo real.

La *Physis*, objeto central de las reflexiones de Heráclito, es unidad y diversidad, a la vez: es la unidad de lo múltiple o la diversidad vuelta una. La riqueza de esta forma de aprehender y comprender la *physis* radica en que hace posible superar aquellas visiones en las que el movimiento no aparece explicado. El flujo universal representa en Heráclito la manifestación del carácter activo de todo cuanto existe, es siempre un proceso racional, gracias al cual lo divergente converge, esto es, lo diverso se hace uno.

La idea del devenir como el tránsito de un contrario a otro no significa, en modo alguno, la identidad de los contrarios y, en este sentido, la posibilidad de sustituir uno por el otro, sino la interacción polémica entre aspectos opuestos que, sin embargo, deviene en armonía. No se trata, entonces, de que lo frío y lo caliente sean una misma cosa intercambiable o sustituible, sino de

que cada uno de ellos contiene virtualmente al otro, lo cual posibilita el tránsito entre ellos. Por consiguiente, decir que lo divergente converge no significa otra cosa que afirmar que todo juego de contrarios supone una implicación recíproca, es decir, significa que aún estando en lucha, los opuestos se necesitan, pues cada uno es lo que es en relación al otro.

Pensar en el acople de tensiones como mero intercambio de identidades, sería pensar en la irracionalidad pura, en el absurdo, puesto que ello implicaría asumir que el bien y el mal son idénticos. Bajo tal interpretación de lo que es la dialéctica en Heráclito, no cabrían ya las diferencias, todo daría igual; sin embargo, para el filósofo de Efeso, las distinciones siempre están presentes.

En virtud de que hay un *logos* que todo lo penetra, imprimiendo orden, medida y proporción a las cosas, sería un sin sentido pretender, como algunos lo han hecho, que los aspectos contrarios son sustituibles entre sí. Cuando Heráclito afirma que bien y mal son una misma cosa, se refiere a que la tensión está siempre presente en el mundo, pero asimismo lo está el equilibrio, la medida, la regularidad. La realidad es, pues, acople de tensiones, mismo en el que se conservan siempre las diferencias como la fuerza del flujo incesante en que la *physis* consiste.

Al captar esa unidad activa de la diferencia, Heráclito ha descubierto la dialéctica, el movimiento interior y espontáneo de las determinaciones, no ya al nivel de conceptos abstractos – al modo de los pitagóricos- sino como dialéctica objetiva, inscrita en la propia *physis*.<sup>13</sup>

Al igual que el filósofo de Éfeso, Nicol reconoce en la dialéctica un dato fenomenológico y no una posición filosófica o una especialidad. La dialéctica es la naturalidad o la normalidad de la filosofía, en tanto que el

---

<sup>13</sup> Eschotado, A. op.cit. p. 69

*logos* es él mismo dialéctico. Quien arrancó a la filosofía de esa naturalidad fue Parménides, por su afirmación radical de la Razón sobre el Ser, imponiéndole a la realidad el principio de no contradicción, mismo que regirá el quehacer filosófico de manera unánime, hasta la restauración hegeliana de la dialéctica, como atributo de la realidad, como la verdadera naturaleza de las cosas.

Para Nicol también es fundamental el vínculo entre ontología y dialéctica; la realidad es dialéctica en su ser, por lo cual es un equívoco referirse a la dialéctica como si ella fuera una herramienta metodológica de carácter externo, de la cual puede valerse el filósofo para aprehender el Ser o una parte de él.

El cambio o el devenir de lo real, nos habla de cosas que siguen siendo, aun cuando se alteran, de modo que los aspectos contrapuestos no implican contradicción, sino unidad, esa unidad de los contrarios que Heráclito plasmó en sus fragmentos y que Nicol recupera:

Es obvio que ninguna cosa real contra-dice nada, puesto que no dice nada. Pero en términos de ontología, ninguna cosa constituye en su ser la negación de otro ser, ni la supresión del propio ser. La contradicción no es más que un legado de la lógica anti-dialéctica. Los contra-puestos están realmente unidos<sup>14</sup>.

La filosofía nicoliana destaca también la estructura dialéctica del ser humano, ya que no sólo le interesa la dimensión de lo externo, sino también de lo interno. El hombre como ser de la razón es un ser dialéctico, pero, además, en cuanto ser comunitario, el hombre está en permanente diálogo con los otros, dialogar es realizar un ejercicio dialéctico, ejercicio que implica un vínculo indisoluble con el ámbito de la ética, en virtud de que sus problemas

---

<sup>14</sup> Nicol, E, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 1982, p. 216

más relevantes han sido abordados precisamente como si se tratara de aspectos contra-puestos y no relativos entre sí.

Justamente esta unidad activa de las diferencias, a la que se le reconoce, por lo menos en una parte de la tradición, como dialéctica, es la que me interesa recuperar en mi trabajo de investigación, para dar cuenta de algunos de los temas cardinales de la ética, como son las siguientes relaciones: individuo-comunidad, interioridad-exterioridad, libertad-necesidad y, desde luego, el poder acceder a la comprensión del carácter temporal del hombre, que constituirá el tema del apartado final de mi tesis.

Cabe insistir en que, el interés por mostrar el carácter dialéctico del fenómeno moral, radica en la necesidad de ir más allá de visiones unilaterales y, por ende, equívocas acerca de la problemática de la acción humana. Es por ello que se eligió a dos autores que representan las posiciones que sometemos a cuestionamiento, en la medida en que defienden de modo radical el dualismo. Las teorías de Sartre y de Skinner surgen en pleno siglo XX, de manera que nos resultan cercanos, al menos en el tiempo. Y aun cuando no desarrollan propiamente una propuesta ética, es indudable que sus análisis en torno a la acción del hombre tienen implicaciones de gran significado en el ámbito de la reflexión moral.

Por último, resulta fundamental reiterar que la relevancia de la comprensión dialéctica se vincula indisolublemente con el hecho de que el fenómeno moral es complejo en el sentido de que es uno y diverso, a la vez. Es decir, se trata de un todo unitario que implica aspectos múltiples: es decisión y es acción; en autoconciencia y relación comunitaria; es libertad en medio del reino de la necesidad; es devenir histórico y finitud.

Atendiendo a todo ello es que no es posible estudiar los temas de la ética, como si tratara de un objeto de estudio hecho de una sola pieza, simple e indivisible, o como si dicho objeto de estudio pudiera separarse en aspectos duales que, además, se confrontan irremediabilmente.

Son cuatro los capítulos que conforman la presente investigación, a saber: Interioridad-Exterioridad, Individuo-Comunidad, Libertad-Necesidad y Ética y Temporalidad. El propósito central en cada uno de ellos es mostrar la tensión y unidad simultáneas que suponen tanto la condición humana como la dimensión de lo moral.

## LA ACCIÓN HUMANA : INTERIORIDAD-EXTERIORIDAD

La investigación que aquí se inicia tiene como título *Ética y dialéctica*. En ella aparece como tema central de mi reflexión el de la libertad, entendida ésta como capacidad de opción frente a una situación vital, pues considero que ella constituye el rasgo que define de manera fundamental al hombre; pero hablar de libertad implica hablar de necesidad y es por ello que me interesa adentrarme en el análisis de dos teorías, ambas surgidas en el siglo XX, que responden de manera radicalmente opuesta a la pregunta ¿hasta qué punto es el hombre un ser libre o determinado?

El estudio de este tema es relevante por varias razones. En primer término, encontramos en nuestra propia circunstancia histórica y social una inquietud en torno a una pérdida o ausencia de valores. Esta preocupación se evidencia tanto en el ciudadano común como en el filósofo de la moral; hablamos con marcada frecuencia de un proceso de deshumanización cada vez más alarmante, mismo que se vincula con la forma cómo se hace presente la violencia en todos los órdenes de la vida comunitaria.

¿Qué significa hablar de deshumanización? A mi juicio significa la pérdida de la cualidad humana, la no posesión de lo que le es propio al hombre, de lo que lo constituye como tal, distinguiéndolo del reino de las bestias y de las cosas. Así percibimos la deshumanización cuando somos testigos de cómo, en la vida cotidiana, el hombre se vuelve bárbaro, transgrediendo todo límite o bien se torna mercancía, objeto, cosa.

Es, pues, necesario y urgente recuperar la humanidad del hombre, rescatar aquello que ha quedado empeñado o que él mismo ha enajenado, es



decir, que me parece que resulta una tarea importante dar razón de cómo puede el hombre tornarse algo distinto a lo que es y, a la vez, atisbar la vía, a partir de la cual se pueda rescatar lo humano del hombre. Pero esta tarea implica, entre otras cosas, repensar los temas del humanismo, de los valores y de la libertad. Si el hombre no es libre, por lo menos en alguna medida, entonces carecería de sentido el análisis y la crítica del estado de cosas que priva en la sociedad actualmente, así como proponer vías alternativas para avanzar hacia un horizonte más propio del mundo humano.

La reflexión en el campo de la ética tiene siempre una líga indisoluble con la práctica concreta; si bien es cierto que se trata de aspectos diferenciables que no son susceptibles de ser reducidos uno al otro, también tenemos que reconocer que si teoría y práctica quedan divorciadas, a lo único que podemos acceder es al terreno de la abstracción.

La comprensión de lo que como humanos somos, a través del análisis de algunas teorías, constituye un avance en cuanto a la posible propuesta de vías para humanizar a nuestras sociedades de principios de siglo.

Una segunda razón por la que pienso que es significativo repensar las implicaciones de los determinismos y los indeterminismos, es que no podemos continuar en el intento de aprehender el fenómeno humano en términos dualistas. La insistencia en plantear el tema del ser del hombre y de su acción ética desde la perspectiva de los absolutos, es muy frecuente en la tradición filosófica misma que, desde luego nos enriquece y nos ilumina pero, al mismo tiempo, nos permite ver algunos problemas que han quedado entrampados o detenidos en virtud de la tendencia a no ver que los aspectos contrarios son relativos entre sí, esto es, en virtud de no pensar el fenómeno humano en la perspectiva dialéctica que él mismo representa.

En efecto, a la pregunta ¿es el hombre un ser libre o determinado? se ha respondido en uno o en otro sentido, pero justo allí radica la gravedad del asunto, porque se ha escindido la comprensión del problema. La elección de los autores medulares de esta investigación obedece precisamente a que, en conversación con ellos, intentaré poner de relieve los límites que ofrecen las visiones dualistas en lo que se refiere a los ámbitos de la ética y de la ontología de lo humano.

No es posible, sin embargo, concluir la tarea de búsqueda si sólo me limito a poner las correspondientes objeciones de frente a los dualismos representados aquí por J.P. Sartre, quien, como sabemos, piensa que la libertad es el ser del hombre y es absolutamente indeterminada, y, por otro lado, el de B.F. Skinner, quien sostiene que la libertad es una idea producida por el romanticismo de algunas mentes; limitarme a ello me conduciría al planteamiento de nuevas aporías. Más bien se trata de dialogar con ellos, planteando las objeciones que suscitan en mí y también de exponer críticamente aquella vía teórica en la que veo una alternativa más fecunda para la comprensión de los asuntos humanos.

Los autores que dan soporte a esta investigación no han desarrollado de manera sistemática una propuesta ética, empero, sus planteamientos teóricos en relación con el hombre nos proporcionan un material de primera importancia para la reflexión en el campo de la ética. En el primer caso se trata de una ontología fenomenológica, desarrollada por Sartre en *El ser y la nada*, obra en que el autor nos muestra una realidad humana escindida, que se enfrenta al mundo exterior desde su nada de ser, que busca afanosamente asideros que mengüen su desamparo y angustia; en fin, una realidad humana cuyo desarraigo le conduce a la angustia, a la mala fe o al ejercicio de la violencia con sus congéneres.

En el caso de la segunda teoría, lo que ha llamado mi atención es reflexionar en torno a una serie de consecuencias a las que nos lleva el conductismo de Skinner. Prácticamente de manera contemporánea a Sartre, este pensador sostiene en sus escritos que la conducta humana ha de estudiarse sólo a partir de datos observables, para así obtener un avance real y científico en el campo del conocimiento del hombre. En esta teoría el tema de la libertad es sometido a tela de juicio, concluyéndose que aquellos que tratan sobre el carácter libre del hombre lo hacen por romanticismo o por ignorancia. Lo observable son el ambiente y la conducta humana y es a lo que debe dirigirse la atención del investigador. El hombre es concebido en este marco teórico como una máquina extraordinaria que ofrece respuestas conductuales a los estímulos del mundo exterior.

Libertad absoluta y determinación absoluta es lo que sostienen estos dos ejercicios teóricos; ambos dirigen sus disertaciones a la comprensión de lo que el hombre es. Pero proponer una idea acerca del ser del hombre es algo que siempre nos abre a implicaciones o repercusiones en el terreno ético. Se trata aquí de un camino de ida y vuelta, a la vez: a toda teoría ética subyace una concepción de hombre, del mismo modo que toda idea del hombre lleva implícitas derivaciones de carácter ético, es decir, que resulta legítimo cuestionar a Sartre y a Skinner acerca de los problemas éticos a los que conducen sus respectivas explicaciones.

Los dualismos representados por estas perspectivas teóricas nos invitan y nos obligan a buscar horizontes distintos en los cuales las oposiciones no tengan un carácter rígido y necesario, esto es, donde los opuestos no solamente representen conflicto, sino también posibilidad de convergencia.

En esa búsqueda de posibles vías para trascender las visiones dualistas, he encontrado la necesidad de recuperar el significado del pensamiento

heraclíteo, así como el de los pensadores que siguiendo sus huellas han mostrado la importancia y la vigencia de una dialéctica, capaz de pensar los fenómenos en una simultánea unión y tensión de los opuestos.

Por consiguiente, en un constante diálogo con Sartre y Skinner incorporaré aquellas consideraciones que hacen posible pensar de manera más rica los temas de la ética, en particular, y del hombre en general. No coincido con las tesis absolutistas que aquéllos intentan sostener; no pienso, como ve Sartre, que la libertad humana escape a toda determinación, pues topamos en el mundo con un sinnúmero de ellas: las hay en el orden económico, biológico, psicológico, etc. y todas ponen límites a nuestra constitutiva libertad; la acción nos revela a cada paso que la libertad no es absoluta. Empero, tampoco estoy de acuerdo con el determinismo radical que Skinner propone, sobre todo en su obra *Más allá de la libertad y la dignidad*. Esta me sugiere una serie de problemas que intentaré poner de relieve en el curso de esta investigación; por ahora me interesa destacar que pensar al hombre excluyendo aquellos aspectos que conforman su interioridad, como pretende Skinner, genera serios problemas en el terreno de la eticidad.

Una vez planteado el significado que en nuestros días tiene el estudio de la libertad humana, abordaré a continuación los aspectos de la interioridad y la exterioridad, por su importancia para la comprensión del actuar humano.

Atendiendo a la pregunta ¿es la acción del hombre producto de la libertad o es la consecuencia de la determinación? la teoría desarrollada por B.F. Skinner presenta ciertos elementos interesantes, en la medida en que muestra un decidido interés por resolver problemas graves que aquejan a las sociedades actuales, sin embargo, a pesar de tal virtud, sus planteamientos resultan sumamente discutibles. Como veremos, se trata de uno de los determinismos más radicales en la historia del pensamiento contemporáneo.

Desde la perspectiva de la escuela conductista, el avance en el conocimiento del comportamiento humano depende, en gran medida, de la superación de aquellas concepciones que suponen la existencia de un hombre autónomo o interior. Las tesis tradicionales acerca de la conducta del hombre no hablan de algo sustancial, pues carecen de la objetividad que todo saber científico exige.

El nuevo acercamiento a la explicación de los temas del hombre que se propone tiene como rasgo distintivo el carácter de científicidad de la teoría skinneriana. Pero ¿qué se entiende aquí por ciencia? Se trata, según ve Skinner, de reconocer como científicas exclusivamente aquellas explicaciones constituidas por proposiciones cuyos términos remitan a datos observables. Por consiguiente, una cadena de afirmaciones en las que aparecen términos no observables, no puede considerarse una explicación en torno al tema estudiado, ya que, según el autor, en ese caso estamos ante un discurso precientífico nacido de la incompetencia o de la ignorancia de quien pretende explicar.

Dada esta concepción de ciencia, resulta evidente que prácticamente toda reflexión filosófica acerca de lo humano queda descalificada como aportación para comprender la acción de los hombres. El tema central de nuestra investigación la libertad, es un tema que tiende a quedar cancelado en el marco de la teoría conductista, dado que hablar de la libertad humana es hablar de algo que carece de un referente observable en el mundo real.

Quizás la primera y la mayor de las objeciones que se le puede hacer a Skinner es que su concepto de ciencia es sumamente limitado y que no es soportado ni siquiera por las ciencias experimentales, a las que constantemente remite el autor para justificar su posición.

Al proponer una vía científica para la efectiva solución de los problemas sociales y, en general, de la conducta humana, Skinner toma como modelos de investigación a la Física y a la Biología, lo cual nos lleva inmediatamente a cuestionar la legitimidad de tal proceder. Ciertamente la investigación científica en dichas áreas ha conducido a avances significativos, pero hemos de considerar que los objetos de estudio de la Biología y de la Física no son equiparables al fenómeno humano.

Parece claro que los organismos vivos y los fenómenos físicos presentan en general una regularidad en sus comportamientos y que, consecuentemente, son susceptibles de ser explicados con base en leyes o principios generales; sin embargo, no ocurre lo mismo cuando el tema de estudio es el hombre. En cuanto organismo vivo el hombre está allí para ser estudiado por la Fisiología o la Anatomía, pero la complejidad del hombre implica un acercamiento a su comprensión que rebasa necesariamente el ámbito de una explicación positivista, como la que nos ofrece B.F. Skinner.

El ambiente y la conducta observable son considerados por este autor como los dos aspectos que merecen la atención y el interés del estudioso del comportamiento humano. En ambos casos: ambiente y conducta se está frente a lo que es susceptible de ser medido, sopesado, calculado, etc..

Según el discurrir de este psicólogo conductista, lo observable está siempre vinculado con el reino de la exterioridad, diríamos, que está siempre vinculado con lo que se puede percibir, sin que se haga necesaria ningún tipo de suposición.

Una de las consecuencias objetable de esta teoría radica en que excluye por completo la comprensión de la interioridad del hombre y, con ello, se cierra la posibilidad de acceder a una más fecunda forma de entender lo que como humanos somos.

No se trata aquí de enfrascarnos en una discusión acerca de lo que ha de entenderse por ciencia, ni en un debate acerca de cuáles pueden considerarse proposiciones verdaderamente explicativas, pues considero que todo ello distraería el propósito central de esta investigación. Bástenos con entender que tomamos como puntos de apoyo para nuestra reflexión algunas teorías que han surgido en la historia del pensamiento contemporáneo como intentos de respuesta a la pregunta por la acción humana. Tales propuestas son, como sabemos ya, las de Sartre, Skinner y Nicol.

Dice Skinner que:

La física no avanzó concentrando su atención en el júbilo de un cuerpo descendente, tanto más acelerado cuanto más jubiloso. Ni la biología avanzó, como lo ha hecho, a base de tratar de descifrar la naturaleza de espíritus vitales.<sup>15</sup>

La complejidad inherente al fenómeno humano escapa, a mi juicio, al intento de hacerlo coincidir con otro orden de objetos de estudio. Por ello es necesario atender a las consideraciones que surgen de otras disciplinas y de otros métodos de estudio que tienen al hombre en el centro de su quehacer teórico.

Frente al concepto de hombre que Skinner propone y que tiene como base el conocimiento de aspectos exteriores y observables que rodean al individuo, resulta interesante analizar la tesis sartreana, según la cual, la realidad humana se distingue de toda otra realidad en el mundo, en la medida en que la primera no está ya toda hecha desde un principio, sino que ha de hacerse mediante la elección. En el caso del hombre, ser es elegirse, nos dice

---

<sup>15</sup> Skinner, B. F. **Más allá de la libertad y la dignidad**. Fontanella, Barcelona 1973, p. 24

Sartre, pero elegirse significa ser libre y ello supone, a su vez, ser conciencia, tener conciencia de sí y del mundo.

Hablar de libertad y de conciencia, como lo hace la teoría sartreana, es suponer la existencia de una dimensión interior en el hombre, misma que Skinner no considera significativa para la explicación de la conducta humana. Tenemos, entonces, que considerar si esa conciencia y esa libertad, que tienen que ver, por lo menos en parte, con la vida introspectiva del hombre dan cuenta o no de nuestro modo de ser y de estar en el mundo.

Son varios los textos skinnerianos en los que encontramos un abierto rechazo a que la conducta humana sea explicada a partir de la existencia de factores internos. Tradicionalmente el comportamiento del hombre se ha entendido en función de aspectos como: intenciones, propósitos, objetivos, aptitudes, diferencias individuales, etc.. Sin embargo, el resultado de tales análisis no nos dice nada sustancial, por lo que, según Skinner, se hace necesario superar de manera total ese tipo de consideraciones tradicionales.

Para la ciencia de la conducta no cabe la incorporación de factores innatos o internos en la explicación, sino que se limita a hallar las causas de la conducta humana en relación con las condiciones ambientales bajo las cuales vive el individuo. Una vez que se establece la relación conducta-ambiente, ninguna otra intervención resulta necesaria.

No es posible descartar por completo el hecho de que las teorías conductistas, en general, y la de Skinner, en particular, nos brindan una perspectiva de análisis interesante y no puede dejar de reconocerse la preocupación de estos teóricos por dar razón del fenómeno humano con claridad y precisión. Sin embargo, encuentro discutibles algunos de sus planteamientos, pues considero que está implícita en ellos una comprensión parcial o unilateral de lo que significa el actuar del hombre, es decir, que la



teoría de Skinner contempla sólo una dimensión de lo que incide en la acción humana, conduciéndonos con ello a una visión a medias del objeto de estudio en cuestión, visión de la que se excluye sin un fundamento suficiente el relevante papel que tiene la dimensión interior del hombre, cuando éste se proyecta en el hacer.

Sostiene Skinner que:

Hemos avanzado descartando explicaciones ligadas al hombre autónomo, pero éste no ha hecho *mutis* elegantemente, sin más. Sigue conservando una función amenazadora desde una especie de retaguardia, desde la cual, por desgracia, puede llegar a polarizar una adhesión formidable. Todavía sigue siendo figura importante en el terreno de la ciencia política, en jurisprudencia, religión, antropología, sociología, psicoterapia, filosofía, ética, historia...<sup>16</sup>

Una reflexión cuidadosa del problema humano nos lleva a preguntar ¿en verdad basta con el análisis de lo exterior y observable? ¿está de más el aspecto interior de la condición humana? Para responder a estas cuestiones me interesa recuperar la idea que acerca de la acción presenta E. Nicol en su *Psicología de las situaciones vitales*, obra en la que el autor se propone dar cuenta de cómo se organiza la vida humana en situaciones.

El hombre nos es presentado allí como un ser activo, cuya actividad responde a su propio carácter limitado o finito. Pero esta idea del hombre requiere todavía poner en claro qué se entiende en este contexto por “acción”; para Nicol es de primera importancia entender que la acción no se limita a describir aquello que los hombres son capaces de realizar de manera pragmática y que, por ende, es susceptible de ser cuantificado. Por el

---

<sup>16</sup> Skinner, B.F., *Más allá de la libertad y la dignidad*, trad. Juan José Coy, Fontanella, Barcelona, 1973, p.

contrario, se destaca en la teoría nicoliana la relevancia de la acción introspectiva, para la comprensión de lo que el hombre es.

Las más de las veces, asevera Nicol, nos hacemos a través de nuestras reflexiones, de nuestros recuerdos, de nuestras vivencias o experiencias afectivas. Pienso, con Nicol, que así ocurre en efecto y que la vida humana transcurre en la oscilación entre el hacer pragmático y acciones íntimas que, a veces, se plasman en conductas observables y otras veces no se hacen manifiestas ante los ojos de quienes nos rodean, pero esto último no cancela ni su existencia ni su relevancia.

La tarea introspectiva en el hombre es un tema que ha estado presente en la preocupación de los filósofos desde los orígenes del pensamiento. No pienso que el ocuparse de tal temática se reduzca a la necesidad de dar respuesta a algo “misterioso”, como pretende Skinner, ni mucho menos puedo considerar que las teorías que abordan el tema de la vida interior revelen la ignorancia de quienes las han expuesto.

Conocernos más, saber más acerca de nosotros mismos puede implicar un regreso a los orígenes del pensamiento y no tan sólo avanzar mecánicamente en línea recta, descalificando por principio toda mirada teórica hacia el pasado, asunto que a mi juicio, es cuestionable en la propuesta positivista de Skinner, quien al proclamar la categoría científica de su discurso, denota una grave miopía hacia el pensamiento de la tradición. Pero al contrario de lo que la teoría conductista pretende, pienso que en la actualidad, en este mismo momento, tenemos que volver a reflexionar lo que los antiguos pensaban, pues de ello surge alguna luz que nos ayuda en la difícil tarea de entender qué somos.

Así por ejemplo, en esta búsqueda resulta legítimo releer y repensar a Heráclito, en algunos de sus fragmentos, ya que para el filósofo del fuego, la

indagación de sí mismo tiene un significado sustancial para el hombre y lo entendemos de esta manera cuando afirma “Yo me he consultado a mí mismo” o en otro lugar “Los buscadores de oro cavan mucho y encuentran poco”.

¿Cómo entender el consultarse a sí mismo? ¿Acaso no se trata de un mirar hacia dentro en una tarea de búsqueda que no cesa nunca? Buscamos allí adentro, en nuestra intimidad: qué somos, qué hacer ante las diversas alternativas que el mundo nos ofrece, cómo ser mejores, la respuesta a por qué hicimos tal o cual cosa, etc.. Lo que encontramos no siempre es claro ni definitivo, puede incluso generarse mayor confusión alrededor de lo que se consulta; sin embargo, la búsqueda no cesa, en virtud de que ella es la manifestación de la naturaleza del alma humana. También Heráclito nos ha enseñado que el *logos* del alma es complejo y profundo y que no llegamos a conocerlo del todo, a pesar de los esfuerzos dirigidos a tal propósito.

Por otra parte, las fuentes que nos permiten acercarnos al pensamiento de Sócrates, también destacan la importancia que este filósofo concede a la vida introspectiva. Sócrates hace suya la tarea del conocerse a sí mismo y conversa con sus conciudadanos para que, ellos, a su vez, cuiden de su alma o reflexionen acerca de sí mismos y de los problemas de la *polis*. Ocuparse más de asuntos externos, como la fama o las riquezas resulta cuestionable para el maestro de Platón, pues ello evidencia un descuido de lo sustancial para el hombre: dirigir la mirada hacia el interior, nuevamente con ese afán de búsqueda, de examen o indagación, como rasgo definitorio de la naturaleza humana.

Más tarde Platón, en congruencia con las enseñanzas socráticas, pondrá de relieve el conflicto constitutivo del alma humana. Su teoría a este respecto nos permite comprender que la acción humana tiene su origen en la constitución diversa y unitaria, a la vez, de nuestra *psique*. Como sabemos, es

a través de la imagen o la alegoría que Platón nos aproxima al conocimiento del alma y de otros temas, situación que, a mi entender, revela el reconocimiento del filósofo griego de los límites de la racionalidad, cuando se trata de dar cuenta de asuntos de carácter humano.

Cuando en el *Fedro*, Platón se propone elucidar la naturaleza del alma, a través del discurso de Sócrates, no recurre a conceptos rígidos o a argumentos cimentados en una lógica fría, sino que se vale de la bien conocida imagen del carruaje alado, sus caballos negro y blanco y el *auriga*. La simbología incorporada de esta manera a la reflexión filosófica llama nuestra atención en el sentido de que, el conocimiento del hombre, exige métodos distintos a los que pueden soportar otros objetos de estudio, por lo cual insisto en que no resulta legítimo someter la posibilidad de conocimiento del comportamiento humano a los métodos de la ciencia experimental<sup>17</sup>.

La vida humana se comprende mejor cuando admitimos el importante significado que en ella tiene el ambiente que rodea a los hombres particulares y, simultáneamente, el papel fundamental que desempeña en su existencia la dimensión interior del hombre, en general, y de los individuos, en particular. Ubicados en semejante perspectiva de análisis, podemos ir más allá de los dualismos radicales, mismos que constituyen el interés central de esta investigación.

Interior y exterior interactúan, es decir, el ambiente nos hace en la misma medida en que nosotros hacemos ese ambiente. ¿Cómo lo hacemos? Con las herramientas que nos constituyen: conciencia, emotividad, voluntad, disposición anímica, etc. A este respecto encuentro interesantes las tesis de E.

---

<sup>17</sup> Quiero hacer notar que al referirme a algunos pensadores de la tradición no es mi intención simplemente contraponer sus teorías a la teoría conductista de Skinner, lo que me interesa es poner de relieve que aquéllos, en los que el tema de la interioridad ocupa un sitio preponderante, nos brindan un material fecundo para la comprensión del fenómeno humano

Nicol, quien sostiene que las situaciones vitales del hombre se constituyen por una relación compleja entre azar, destino y carácter. El destino significa, en este contexto, aquello que es dado para el hombre, es decir, se trata de aspectos que el hombre no puede alterar porque son así por necesidad; se reconocen, por ejemplo, determinaciones de orden económico, geográfico, social, etc. En muchas ocasiones, estas determinaciones o aspectos necesarios con los que el hombre se topa en sus situaciones de vida, son factores pertenecientes a una dimensión exterior y observable y, desde luego son datos significativos que influyen en la acción del hombre, con ello se evidencia que las circunstancias nos hacen, en cierta medida, empero, no podemos dejar de considerar la manera como cada uno de nosotros incidimos en esas circunstancias. ¿Qué actividad se genera desde nuestro ser autónomo? ¿Qué plasmamos de nosotros mismos, de nuestra interioridad, en el momento en que actuamos?

Lo significativo y fértil de la teoría de Nicol radica en que en ella no se presentan los aspectos contrarios como necesariamente excluyentes, sino que aparecen dialécticamente comprendidos. Me hago a mi mismo con los materiales que me dio el destino, nos dice Nicol, esto es, tengo capacidad para optar, para elegir, o sea, soy libre en términos relativos a los aspectos de determinación que forman parte de mi entorno.

El hombre es autónomo porque se afana. Podría esto parecer una contradicción, si consideramos, como los antiguos, al hombre libre como libre también de afanes. Pero es que no hay mejor afán que el de ser libre, ni que obligue a una tenacidad mayor y más vigilante. Además, el afán nos lleva a la opción y se resuelve en ella. Estamos en la situación de tener que optar. Lo cual significa que la libertad no nos es dada, y

que no podemos vivir sin esa perplejidad que nos fuerza a decidir, que nos obliga a ser libres.<sup>18</sup>

Para la visión conductista el pasaje anterior no aporta nada en lo que concierne a la explicación de la conducta humana. Es muy probable que el análisis que ofrecería Skinner de este párrafo sería como sigue:

1. Se trata de un discurso precientífico.
2. Está conformado por proposiciones que contienen términos no observables.
3. Hablar de afanes, capacidad de opción, decisión, libertad, etc. es responder a una necesidad romántica del autor.
4. La ignorancia de los avances de la ciencia y la tecnología llevan a los “pensadores” a construir teorías precientíficas.
5. El párrafo analizado puede poseer alguna dosis de belleza, pero es nulo en el ámbito del conocimiento.
6. Asumámoslo como un segmento de creación poética.

De acuerdo con los análisis skinnerianos, la libertad y la dignidad, tal como han sido concebidas por el pensamiento tradicional, constituyen los dos obstáculos más fuertes, para el avance científico, en lo que se refiere a la explicación de la conducta humana. Se trata de dos rasgos supuestamente definitorios del hombre que aluden a la existencia de una dimensión interior en él, pero que, en virtud de que no son observables, carecen de significado, cuando se trata de explicar al hombre a partir de tales aspectos.

Para B.F. Skinner la libertad se reduce a una cuestión de contingencias de refuerzo y no tiene nada que ver con los sentimientos que las contingencias originan. Asimismo, sostiene, que la libertad no obedece a un deseo real del

---

<sup>18</sup> Nicol, E. *Psicología de las situaciones vitales*. FCE. México 1963, p. 112

hombre por ser libre, sino únicamente al rechazo de factores aversivos que existen en el ambiente.

La dignidad, por otra parte, no alude a ningún rasgo definitorio del hombre, que lo diferencie de otros modos de ser en el mundo; tampoco la reconoce como un valor que se origine en una constitutiva estructura de los seres humanos, sino que la considera como la referencia a ciertos refuerzos positivos del exterior. Se trata, afirma Skinner, de la injusticia con relación a lo adecuado o inadecuado de premios y castigos.

Este peculiar planteamiento de lo que son la libertad y la dignidad pretende superar el pensamiento de la tradición, en el que siempre aparecen ambos temas como si se tratara de algo oculto en el hombre. En la teoría conductista la libertad y la dignidad aparecen expuestas como sentimientos que son meros subproductos de un comportamiento observable, dando así cabida a un verdadero análisis científico de la conducta, es decir, a lo que el autor llama la tecnología de la conducta.

El concepto de hombre que sustenta la visión skinneriana deja fuera de juego toda concepción ontológica o antropológica-filosófica, en virtud de las razones ya expuestas. El hombre aparece conceptualizado aquí como un mecanismo único:

El hombre es una máquina, en el sentido de que constituye un sistema complejo que se comporta de modo que podemos expresar en leyes, pero esa complejidad es extraordinaria.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Skinner, B. F. Op. Cit. P.250

Esta manera de concebir al hombre es la que conduce al determinismo ético que me interesa destacar en esta investigación, señalando, sobre todo, sus implicaciones más cuestionables.

Pensar al hombre como máquina, aun cuando sea la más extraordinaria de todas, es, a mi juicio, descualificar al hombre, esto es aprehender al hombre como un fenómeno más entre los diversos fenómenos del mundo, o bien como si fuera un objeto más entre los objetos. Pero ¿no es verdad que la capacidad humana para hacer de las cosas y de los fenómenos sus objetos de estudio y de transformación sitúa al hombre por principio como un ser diferenciable y diferenciado?

Probablemente hay algunos aspectos del hombre que nos sugieren pensar en él como en una máquina compleja, por ejemplo, la observación y el conocimiento de sus funciones fisiológicas, pero del estudio de estos asuntos se ocupan ya la Biología y sus diferentes ramas. El problema es que ello representa una perspectiva de estudio que no basta para la comprensión de la complejidad de lo humano, pues se intenta reducir al hombre a una sola mirada teórica y ello significa acceder a un conocimiento parcial de su ser. De allí la importancia de que la ciencia empírica se nutra de otras formas de conocimiento.

Al hombre no se le puede someter a explicaciones formuladas en leyes, como afirma Skinner, pues el hombre es más que mecanismos fisiológicos. El conductismo es una teoría antihumanista, en la medida en que, orientado por sus propósitos científicistas, pretende descalificar las importantes aportaciones que han hecho las así llamadas Ciencias del Espíritu.

¿Cómo atrapar en leyes o principios generales la diversidad y el dinamismo propios de la condición humana? ¿Cómo capturar en un principio de regularidad el ejercicio de la libertad constitutiva del hombre? A estos



rasgos alude Nicol como definitorios del hombre, cuando en su obra *La agonía de Proteo*, se refiere al carácter proteico de aquél, al considerar que los rostros del hombre son múltiples y que se trata de un ser que puede ocultarse justo cuando se muestra, precisamente porque es libre.

La comprensión del hombre como un ser histórico nos permite entenderlo en sus más diversas transformaciones y en sus innumerables posibilidades; el hombre puede ir ganando o perdiendo ser a través de sus propias elecciones hechas acto. En cuanto ser activo, dinámico, el hombre deviene constantemente y es por ello que presenta múltiples caras.

De los distintos modos de ser hombre nos da cuenta la historia de la humanidad, pero también nos da cuenta de eso mismo la historia personal de hombres y mujeres. Podemos decir, siguiendo a Nicol, que el hombre está llamado a ser, a ser esto o lo otro, con base en su capacidad de opción, como expone con claridad María Teresa Padilla

...por ser el hombre ontológicamente expresión, tiene una forma vocacional de ser: ha de asumir libremente la decisión de formar-se.

Así, el *ethos* surge como la disposición antropológica frente al modo de ser por el que se ha optado responsablemente. Vocación es *areté*: diversidad modal en el hacerse hombre, *plus* antropo-mórfico.<sup>20</sup>

Los rostros que presentan los hombres de la Grecia antigua y los de la Edad Moderna son muy distintos entre sí y, sin embargo, no hay duda de que estamos frente a una presencia humana en ambos casos; de igual manera sucede cuando apreciamos los diferentes modos de ser de un mismo individuo, a sus veinte, cincuenta y ochenta años de edad. En la vida humana hay continuidad y discontinuidad simultáneamente y, justo por ello, tal modo de

<sup>20</sup> Padilla, María Teresa, "La pregunta por la esencia de la filosofía en la obra de Eduardo Nicol", en Juliana González y Lizbeth Sagols, (eds.) *El ser y la expresión*, Fac. de Fil. y Letras, UNAM, México 1990, p. 77

ser no es susceptible de ser captado en leyes meramente naturalistas, al modo como lo hacen la Física o la Biología, con sus respectivos objetos de estudio.

En absoluto desacuerdo con una perspectiva de análisis humanista, la teoría científica de la conducta vuelve a levantar la voz para hacer consistir al hombre en un dador de respuestas, en una máquina compleja y extraordinaria que reacciona a los estímulos de su mundo circundante. La objetividad que se logra una vez que se establece la relación conducta-ambiente, torna innecesaria cualquier otra forma de reflexión. Pero, como vamos viendo, los costos que exige la búsqueda de objetividad, tal como la entiende Skinner, son graves en el terreno del humanismo y de la eticidad.

A pesar de los esfuerzos teóricos de la escuela skinneriana, son considerables las críticas que ella ha levantado en diversas áreas del conocimiento, incluida la propia Psicología.

A lo largo de su existencia, los individuos manifiestan públicamente sólo un porcentaje pequeño de la totalidad de sus conductas. En cambio, las respuestas privadas a medios privados (procesos introspectivos) ocupan un sitio fundamental en la vida del hombre. Dichos procesos nos hacen o nos deshacen en nuestro ser y de allí su importancia. ¿Cuántas veces no tomamos una decisión crucial para nuestras vidas, justamente al término de un prolongado monólogo que tiene lugar bajo la regadera? ¿No es cierto que en muchos casos los ancianos fundan el sentido de su existencia en sus propios recuerdos de juventud? Las líneas que ahora mismo escribo son la consecuencia, son el producto de una serie de procesos mentales que, debajo de mi piel, están trascurriendo, si bien es cierto que de una manera compleja.

El mundo exterior influye en lo que el hombre es y en lo que hace, pero ello sucede sólo en cierta medida, puesto que también las capacidades y facultades propias del hombre inciden en esa dimensión exterior. Entender

dialécticamente la relación que existe entre la dimensión exterior y la interior del mundo es enriquecer los horizontes de comprensión en torno a la acción humana, considero que es válido sostener que de ello depende el poder restituirle al hombre su carácter humano, esto es, plantear frente a lo discutible de la visión skinneriana del hombre, que éste es un ser con capacidad de opción ante las determinaciones y que, justo por ello, es un ser digno y ético. Por supuesto que en el discurrir de Skinner surge siempre una respuesta a los análisis ontológicos, en los que a mi me interesa profundizar. Le doy la palabra:

El hombre autónomo nos sirve para poder explicar cuanto resulte inexplicable desde cualquier otro punto de vista. Su existencia depende de nuestra ignorancia, y va progresivamente descendiendo de status conforme vamos conociendo más y más sobre la conducta. El cometido de un análisis científico consiste en explicar cómo la conducta de una persona, en cuanto sistema físico, se relaciona con las condiciones bajo las cuales vive el individuo.<sup>21</sup>

Lo que Skinner se niega a ver, es que considerar sólo como sistema físico al hombre, es anular su cualidad de ser humano, ya que los sistemas físicos están allí como parte de la naturaleza y ciertamente pueden constituirse en objetos de estudio de la ciencia, pero no todos los sistemas físicos son iguales. Es preciso distinguirlos para no confundirlos.

Entre los diversos sistemas físicos, destaca uno que es el hombre y el hecho de que destaque se debe a que su ser no se agota en ser un sistema físico. El hombre tiene una valía que lo distingue de cualquier otro ser en el mundo; la valía o dignidad humana consiste en que se trata de un ser que hace

---

<sup>21</sup> Ibidem. P. 23

su propio ser, que lo va constituyendo mediante sus propias acciones y elecciones; se trata de un modo de ser que no permanece inerte ante lo dado, sino que se afana siempre por trascenderlo, a pesar de que no lo pueda lograr del todo.

El deseo de ir más allá de los límites afirma, pues, al hombre. Pero entender esta afirmación supone entender al hombre como un ser con libertad. Y ¿en qué términos nos habla Skinner del querer y de la libertad?

El querer, sin embargo, no es un sentimiento, ni es un sentimiento tampoco la razón por la que una persona busca lo que busca. Ciertas contingencias de refuerzo han suscitado la posibilidad de la conducta y al mismo tiempo han originado condiciones que son susceptibles de ser experimentadas. La libertad es cuestión de contingencias de refuerzo, no de los sentimientos que las contingencias originan.<sup>22</sup>

Hablar del carácter libre del hombre no significa, en ningún momento, referirse a un sentimiento, sino a la constitución ontológica de aquél. El propósito de una propuesta ontológica es precisamente penetrar de una manera más profunda en su objeto de estudio, en este caso el hombre, aportando elementos de análisis distintos a los que arroja la investigación experimental. Una tesis ontológica nos permite comprender que cuando el hombre actúa, pone en juego una diversidad de capacidades y peculiaridades que le pertenecen por naturaleza, entre ellas sus sentimientos, su voluntad, su racionalidad, etc.. Esta unidad diversa que es el hombre está en el mundo ubicado espacial y temporalmente y es allí donde actúa, es allí donde las determinaciones también le ponen límite a su libertad inherente, pero no la diluyen.

---

<sup>22</sup> Ibidem. P.53

Por consiguiente, las contingencias de las que Skinner habla, ciertamente están allí en el mundo, en el espacio vital de los individuos y también es cierto que esas contingencias influyen en lo que el hombre hace, lo que parece discutible es la afirmación skinneriana en el sentido de que la libertad se reduce a un asunto de “contingencias de refuerzo”. ¿Dónde quedan entonces la capacidad creadora y transformadora del hombre? ¿dónde su ingenio y su carácter activo? ¿dónde su capacidad crítica?

La unidad diversa y compleja en que consiste el fenómeno humano no puede ser aprehendida de manera causalista o mecanicista, es decir, la acción humana implica aspectos que no pueden quedar sometidos a una regularidad que pueda ser expresada a través de leyes o principios generales, como ocurre con los objetos de estudio de las ciencias fácticas. La complejidad de la acción humana no puede reducirse a la fórmula: a este efecto precede tal causa; la comprensión de lo que como humanos somos, rebasa, con mucho, las fórmulas causa- efecto o estímulo-respuesta. Las contingencias o reforzadores no son las causas absolutas de las respuestas conductuales de los individuos; se trata, más bien, del hombre que asume su ser interactuando con el ambiente que le circunda, modificando así con su acción la figura del mundo.

Pensar la libertad como un asunto de “contingencias de refuerzo” es cancelar la ética, tanto si la entendemos como teoría o reflexión del fenómeno moral, como si la referimos a un rasgo constitutivo del hombre. Si éste es un sistema físico, determinado en su acción de manera absoluta por el ambiente, entonces no hay ya cabida para reflexionar acerca de lo que el hombre quiere o debe hacer, ni acerca de por qué lo quiere de un modo o de otro.

Al tomar como punto de partida de una investigación la idea del hombre como un ser que actúa por necesidad, se paraliza automáticamente toda preocupación de orden ontológico y ético, en tanto que el tema de la libertad

ontológica queda excluido de la perspectiva conductista, para ser sustituido por lo observable. El desarrollo de la teoría conductista se había fijado, entre sus propósitos, avanzar en la solución de problemas sociales que aquejaban a la sociedad en su momento y que la aquejan aún en nuestros días, como por ejemplo, el control de la natalidad o los altos índices de contaminación en las grandes ciudades. Pero tales expectativas no se han visto satisfechas.

La teoría y la práctica conductistas generan cuestionamientos en la experiencia cotidiana y, desde luego, en el ámbito de la reflexión ética. No hay ética sin libertad, afirma Juliana González, afirmación que considero indispensable repensar con detenimiento en estos tiempos de globalización y deshumanización que vivimos los hombres y mujeres de hoy.

La reflexión ética, en suma, ha de ser en todo momento consciente de que el reino de la moralidad –ese reino cualitativo, plural, inventivo, siempre abierto y proteico– constituye uno de los horizontes más propios y definitorios de lo humano en cuanto tal. Y en este sentido, la ética resulta inconcebible sin el “humanismo”. No hay manera de separar la misión ética y la humanística; ese humanismo que precisamente en nuestro tiempo requiere una nueva y firme fundamentación.<sup>23</sup>

La tecnología de la conducta ha pretendido aportar una explicación firme y novedosa en torno a los problemas humanos, en nombre de la ciencia, no obstante, lo que su visión nos ofrece, paradójicamente, es un hombre arrancado de su propia humanidad, un hombre extraño a sí mismo al que se le despoja de una parte fundamental de su ser.

El intento de la perspectiva de la ciencia fáctica es fallido, en virtud de que escinde al hombre como objeto de estudio y lo empata con fenómenos con

---

<sup>23</sup> González, J. *Ética y libertad*, UNAM, México 1989, p. 37

lo que su ser no se corresponde, justamente por el carácter siempre abierto y proteico de la condición humana, al que alude J. González. Las múltiples caras de lo humano, su complejidad, implican el rechazo de un método positivista como medio para su comprensión. El hombre no es un ser unívoco, sino diverso y abierto a lo posible, ante lo cual tiene que decidir e ir construyéndose a sí mismo. Es en este sentido que decimos que el hombre es libre y que, por ende, tiene un *ethos* que lo constituye.

El hombre no está en el mundo de manera indiferente, como de hecho lo está el resto de los fenómenos. A aquél, las diferencias y las preferencias no le son ajenas, es decir, para el hombre no todo vale por igual. La vocación humana es una vocación que implica un *ethos*, pues, al elegir, ponemos en riesgo nuestro propio ser, nos jugamos el ser en cada acto de decisión.

Dice Sartre que para la realidad humana ser es elegirse y pienso que en verdad estamos llamados a hacerlo, aún cuando no se trate de un ejercicio absoluto de la libertad, como el filósofo francés propone. Pero frente a las determinaciones que el mundo nos impone, se afirma también nuestra capacidad de opción y de valoración.

Cuando el hombre elige lo hace desde el reino de la no indiferencia, esto es, que la opción que tome puede llevar al hombre a su crecimiento o a su deterioro. En uno u otro caso la responsabilidad es de aquél que ha tomado la decisión, lo cual nos vuelve a dar cuenta de que se trata de un ser (humano) que se distingue de todos los demás por su modo de ser y de estar en el mundo.

El reconocimiento del carácter libre del hombre nos permite entender que el bien y el mal son, ambos, posibilidades humanas; si la alternativa está allí, el riesgo siempre existe, lo cual nos alerta acerca de la fragilidad humana y de lo arduo de la tarea ética.

El impulso primero en el hombre es crecer, perseverar en su ser –como decía Spinoza-, sin embargo, el debate interno existe y ha de resolverse en el momento de la decisión y la acción. La fuerza moral o *areté* se vincula de manera fundamental con el crecimiento humano.

¿Qué otra cosa es originaria y básicamente la condición ética, sino esta *áuxesis*, esta posibilidad de “incremento” interior que, precisamente, genera esa llamada segunda naturaleza en que consiste el *ethos*? ¿En qué otra cosa consiste lo ético si no es en esta posibilidad de “auge”, y en esa necesidad de despliegue de las propias facultades, de expansión, de “maduración” o de literal “realización”, de ejercicio pleno en que se cifra la humana *areté*?<sup>24</sup>

Es en este orden de ideas, es decir, en el reconocimiento de la condición humana como ética, donde puedo hallar horizontes más amplios para el estudio de lo humano. Al comprender que la dimensión ética está presente en la estructura ontológica del ser humano, entendemos que el hombre representa un reino dentro de otro reino, dicho de otro modo, que el hombre no se confunde con el resto de lo que es en el mundo.

Lo que la propuesta skinneriana arroja es, a mi entender, la idea de un hombre vacío al que se le han extirpado sus rasgos definitorios; a los estudiosos de las humanidades nos corresponde cuestionar el carácter artificial y arbitrario de tal concepción de los problemas humanos, a pesar de que los tecnólogos o ingenieros de la conducta al pasear por las verdes praderas de *Walden Dos*, se refieran a sus adversarios como seres retrasados que hablan una mezcla ininteligible de sílabas sin sentido, tales como libertad, elección,

---

<sup>24</sup> Ibidem. P. 45



responsabilidad, etc. Coincido con Trigg cuando, cuestionando de raíz las tesis de Skinner, afirma que

Su tratamiento de los hombres como objetos del mundo físico sometidos a la influencia de las mismas leyes físicas que otros objetos representa, es una versión de cierto tipo de empirismo científico que a menudo se da por supuesto. Su conductismo y su determinismo son, sin duda, más sinceros de lo que muchos filósofos quisieran, pero el enfoque es endémico en gran parte de la filosofía contemporánea.<sup>25</sup>

En la obra skinneriana no queda suficientemente claro que la literatura de la libertad sea la causante de que el hombre crea que es libre, más bien parece que tal literatura constituye una contingencia ambiental que determina la respuesta de los individuos en esos términos. Pero si todo es obra de la determinación, entonces no hay cabida tampoco para plantear el problema de la responsabilidad del hombre ante sus propios actos, problema central de la reflexión ética y ontológica.

En el marco del pensamiento de Skinner es en el ambiente en el que recae la responsabilidad de la conducta de los individuos; el ambiente nos hace, nos moldea, produciendo genios, poetas, dictadores o asesinos, sin que en ningún caso pudiera argüirse que para ello han concurrido significativamente los propósitos, decisiones, aptitudes, tendencias o habilidades de los sujetos en cuestión. Se vuelve, pues, a situar al hombre en la pura exterioridad, en esa dimensión observable y cuantificable que aparece extravalorada en una relación inversa a la desvalorización de lo humano en la que esta teoría desemboca.

---

<sup>25</sup> Trigg, R, *Entre la cultura y la genética*, FCE, Breviario No. 488, México 1989, p. 60

Volviendo a las condiciones externas que conforman y mantienen la conducta del hombre, al tiempo que ponemos en tela de juicio la realidad de las cualidades y las facultades internas, a las que en otro tiempo se atribuyeron las proezas de la humanidad, pasamos de lo mal definido y remoto a lo observable y manipulable<sup>26</sup>

La transferencia de la libertad y la responsabilidad a las condiciones ambientales da lugar a otro problema serio en el campo de la ética y de la ontología, ya que se propone una idea de hombre como lo que es movido y determinado desde fuera. Me lleva a representarme la imagen de una marioneta que cobra vida en el escenario, en virtud de que sus hilos son manejados diestramente por alguien que no se hace presente al espectador; pero si el titiritero suelta los hilos, lo que queda en la escena es un muñeco inerte, hecho de trapo y cartón. Es un objeto que puede llamar la atención por los materiales de que está hecho o por su colorido, pero yace quieto, inactivo, es un objeto.

Ante esta imagen analógica inmediatamente pensamos que el hombre es justamente lo contrario. En primer término porque no es cosa y, además porque el carácter dinámico del hombre se manifiesta en todo aquello que es obra humana y que no requiere necesariamente un estímulo procedente de fuera para hacerse patente.

La cosificación del hombre en la teoría skinneriana parece aún más clara cuando el autor afirma que se da un importante avance en la explicación de la conducta humana, al concentrar toda la atención en lo observable y manipulable. Los objetos son susceptibles de ser manipulados, los hombres no; por el contrario, los hombres se afanan y luchan por no ser confundidos con las cosas, por muy bellas o valiosas que ellas sean. El hombre no quiere

---

<sup>26</sup> Skinner, B. F. **Registro Acumulativo**. Fontanella, Barcelona 1975. p. 20

pertenecer al reino de las cosas, porque éstas pertenecen a la dimensión de lo dado, de lo determinado; las cosas son lo que son de manera necesaria, mientras que el hombre tiene la capacidad para optar, aun cuando algunos aspectos representen para él necesidad o determinación. Lo dado no es ajeno a la vida humana, en la medida en que ello constituye una de las dimensiones dentro de las cuales se desarrolla la existencia; la finitud del hombre es para éste un dato necesario, como pueden también serlo otro tipo de situaciones vitales, tales como una determinación física, geográfica, económica, etc. Sin embargo, lo importante es comprender que, frente a la determinación, el hombre realiza elecciones, es decir, ejerce su libertad constitutiva.

Al manipular objetos, el hombre los transforma, puede incluso crear objetos y utilizarlos para los fines que mejor le parezcan; puede también, como en el caso de la marioneta, darle vida a un objeto. Todas estas posibilidades nos presentan al hombre como un ser imaginativo, libre y creador y nos coloca frente a las preguntas: ¿es válido que un hombre manipule a otro? ¿es válido que los tecnólogos de la conducta manipulen a toda una comunidad? ¿hacia dónde iría dirigida la manipulación? No podemos hacer caso omiso del riesgo que, atinadamente, señala Rogers:

Esperar que el poder que está siendo puesto al alcance por las ciencias conductuales será ejercido por los científicos o por un grupo benevolente, me parece una esperanza que encuentra poca sustentación en la historia, ya sea reciente o remota. Parece mucho más probable que los científicos conductuales, manteniendo sus actitudes actuales, lleguen a estar en la posición de los científicos alemanes dedicados a diseñar proyectiles dirigidos.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Rogers, C, "Algunos temas acerca del control de la conducta humana" en Lafarga, J, Gómez del Campos, J, (comp.), *Desarrollo del potencial humano*, vol, II, México 2003, p. 46

Cabe aquí insistir en que la cuestión no es si las tesis del conductismo pueden concretarse en la práctica o no, porque en los hechos ocurre, sino si se trata de una situación legítima y, en consecuencia, deseable. Kant nos ha enseñado que al hombre ha de concebirse siempre como fin en sí mismo y nunca como medio y, según pienso, uno de los puntos más discutibles de la teoría skinneriana es que sitúa al hombre como un medio que al ser observado, medido y manipulado arrojará los resultados previstos por aquel que conoce y ejerce el poder de la manipulación.

La planeación de una cultura, según la teoría conductista, supone la existencia de sujetos encargados de diseñar los reforzadores, tanto positivos como negativos, que conducirán a logros y beneficios de la vida en común. Por consiguiente, se está asumiendo que existe un grupo de hombres que se constituyen en los responsables de otros, pero, al mismo tiempo, lo que Skinner plantea es la responsabilidad despersonalizada del ambiente que rodea a los individuos. No se trata, en este orden de ideas, de un planteamiento suficientemente claro en el discurso skinneriano, quien admite que entre los críticos del conductismo existe una preocupación en torno a los controladores de las contingencias de refuerzo, a lo cual responde que tal inquietud tiende a diluirse cuando se sabe que se trata en todo caso de orientar al conjunto de la sociedad a la resolución de problemas y al bienestar general.

Atacar problemas y superarlos, así como lograr bienestar son, sin duda, dos propósitos deseables para los miembros de una comunidad, sin embargo, en el marco de la llamada “planificación de la cultura” que pretende llevar a cabo Skinner, los costos en el nivel de lo propiamente humano resultan extraordinariamente altos, a menos que en el pago de los mismos se estuviese dispuesto a enajenar de manera absoluta la propia humanidad, pues detrás del pretendido bienestar a lograr, se oculta amenazante un estado de esclavitud de

la enorme mayoría de los integrantes de la sociedad planificada, como también ve C. Rogers

...si una parte de nuestro esquema es para liberar a algunos “planificadores”, que no tienen que ser felices, que no son controlados y que, por tanto, son libres para escoger otros valores, esto tiene varios significados. Significa que el propósito que hemos escogido como nuestra meta no es suficiente ni satisfactorio para los seres humanos, sino que debe suplementarse. También significa que si es necesario formar un grupo élite para que sea libre, esto muestra entonces claramente que la gran mayoría está constituida sólo por esclavos –no importa con que altisonante nombre les llamemos- de aquellos que seleccionan las metas.<sup>28</sup>

El asunto de la existencia de diseñadores y controladores en la sociedad conductista da lugar a la reflexión acerca de otro tema cardinal de la ética, a saber, el de la relación individuo- comunidad, que abordaremos en el siguiente apartado de esta investigación.

En contraste con una visión del hombre que intenta cancelar el significado de la dimensión interior que lo constituye, procederé ahora al análisis de la propuesta existencialista de Sartre, para quien el tema de la interioridad ocupa un sitio de primer orden.

En su proceder fenomenológico, el autor de *La náusea* parte de dos datos que son: el mundo y el hombre; hay hombre y hay mundo y ambos se relacionan, pero cada uno presenta un modo de ser que se opone cabalmente al otro.

El mundo y el hombre son, según ve Sartre, el ser y la nada respectivamente, en la medida en que el primero es lo que es, tiene esencia, mientras que el hombre es vacuidad de esencia, es existencia que tiene que ir en busca de su ser mediante la elección constante. Lo que Sartre encuentra es,

---

<sup>28</sup> Ibid. 49

pues, que el ser aparece en dos dimensiones a las que se referirá a lo largo de su ensayo como: el ser 'en sí' y el ser 'para sí', esto es, el mundo y la conciencia.

Según la teoría sartreana, la conciencia es conciencia del mundo y de sí misma; pero, además, si hay algo certero para el hombre en el mundo, ello es justamente su percepción de que tiene conciencia y es ésta la que le permite vincularse con esa otra dimensión de la realidad que se sitúa fuera y frente a la conciencia misma. En torno a esta idea afirma Sartre que:

En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: pienso, luego soy; ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma... pues fuera de este cogito cartesiano, todos los objetos son solamente probables.<sup>29</sup>

En la ontología sartreana tenemos que la conciencia, el 'para sí' y la nada son conceptos que se refieren a una misma realidad: la realidad humana. El hombre tiene conciencia de su nada de ser, es decir, es consciente de que tiene que hacerse su propio ser, pues es vacío ontológico, le falta ser, a diferencia del mundo que sí lo tiene. El afuera y el adentro se contraponen de manera radical, a pesar de que se encuentran en una relación indisoluble.

Para que el hombre pueda ir conformando su ser, tiene que elegir y hacer acto su elección; la acción es la manifestación fenomenológica de la libertad, pero ésta implica la existencia de una conciencia que se propone fines, que tiene intenciones y que lleva a cabo procesos de deliberación, dando así lugar a una diversidad de proyectos definitorios de la existencia del hombre.

---

<sup>29</sup> Sartre, J-P, *El Existencialismo es un humanismo*, Ed. Sur, Bs. As. 1960, p. 121

De modo opuesto a la posición skinneriana, Sartre destaca la dimensión interior como lo más fundamental de la realidad humana, pues, a pesar de que ésta se encuentra escindida por principio, por ser 'en sí' y 'para sí' simultáneamente, es su 'para sí' lo que constituye de modo más propio a la condición humana.

Es la carencia constitutiva del hombre la que lo obliga a proyectarse en el mundo como libertad; pues si su ser estuviera dado desde el principio, sus acciones serían la consecuencia de la determinación; la elección, en cambio, sería una idea sin fundamento, una creencia artificial, como la concibe Skinner.

Totalmente alejada de esta última concepción en torno a la libertad, Sartre entiende el ser del hombre justamente como libertad, como elección. Desde la perspectiva existencialista la libertad se vincula de modo indisoluble a la interioridad del hombre, no sólo por los aspectos a los que ya he hecho referencia en líneas anteriores, sino también, de manera decisiva, porque la libertad humana tiene costos que pagar, uno de ellos es la experiencia de la angustia que:

...cuando develada, manifiesta nuestra libertad a nuestra conciencia, es testigo de esa modificabilidad perpetua de mi proyecto inicial. En la angustia no captamos simplemente el hecho de que los posibles que proyectamos están perpetuamente roídos por nuestra libertad por venir, sino que además aprehendemos nuestra elección, o sea, nos aprehendemos nosotros mismos como algo injustificable,...<sup>30</sup>

El significado de la angustia en la teoría sartreana de la libertad es fundamental; la experiencia de la angustia que atraviesa al hombre no es un accidente, sino una actitud existencial inherente al hombre como libertad en el

<sup>30</sup> Sartre, J-P. *El ser y la nada*, p. 573

mundo. Se trata de una experiencia de la conciencia que no ha de confundirse con ningún tipo de temor, ya que éste surge ante fenómenos determinados, mientras que la angustia aparece precisamente ante la indeterminación, ante lo que es pura posibilidad.

Podemos decir que la angustia tiene que ver con la captación de la nada, es decir, con la aprehensión de lo no determinado aún. Pero cabe preguntar ¿cuándo captamos la nada? Nos percatamos de la nada que somos cuando, al elegir, “nihilizamos” nuestro pasado por no poder encontrar en él la justificación de lo que estamos eligiendo, pero, además, nos experimentamos escindidos, ya que el futuro todavía no es. En el momento y, a cada momento en que el hombre tiene que elegir y actuar para modificar su mundo, en ausencia de cualquier tipo de asidero para apoyar su decisión, entonces emerge la angustia justamente como el dato revelador de la libertad constitutiva del hombre. Se trata, literalmente de la experiencia del exilio, como ve, acertadamente, Gorri Goñi

...la libertad, en definitiva, parece ser *l' éxil*.  
Lógicamente, ante tal perspectiva la conciencia siente la angustia y la responsabilidad como ser que no es fundamento ni de su ser, ni del ser del otro, ni de los en síes que forman el mundo, pero que está obligado a decidir sobre el sentido de su ser<sup>31</sup>

La carencia o vacío ontológico en que consiste el ser del hombre, lo impulsa a decidir acerca de su existencia; sólo así puede el hombre proyectarse hacia su esencia. Pero la conciencia de que no hay veredas hechas que orienten sus elecciones, sitúa al hombre como un ser solitario y desarraigado. Tiene auestas la tarea de hacerse a sí mismo, desde la más absoluta soledad, prescindiendo de la más endeble de las barandillas en que

<sup>31</sup> Gorri Goñi, A, *Jean-Paul Sartre un compromiso histórico*, Anthropos, Barcelona, 1986, p. 221



pudiera recargarse, por lo cual resulta también ineludible que la angustia sea compañera de la conciencia de la libertad.

En ausencia de valores que puedan ser transcritos y aplicados a la acción, piensa Sartre que cada uno tiene que inventar sus propios valores al elegir y, por consiguiente, cada uno es el único responsable de su ser. La conciencia de semejante responsabilidad explica, asimismo, la experiencia de la angustia, puesto que no podemos escapar a la condena de la libertad, es decir, no podemos elegir no elegir.

Siendo la libertad una condena para el hombre, se entiende que tampoco puede éste eludir la experiencia de la angustia; pero, además, quien existe con una conciencia lúcida de su ser, puede llegar a tener la vivencia de la náusea. Se trata, desde luego de una experiencia subjetiva que el hombre puede vivir, como consecuencia de la revelación del carácter absurdo de la existencia. La importancia que revisten estas situaciones en la vida del hombre, nos revela el significado que tiene el tema de la interioridad en el pensamiento sartreano.

La conciencia que no se refugia en el mundo firme y seguro de lo ya establecido, evadiendo así su originaria libertad, existe, según piensa Sartre, en la 'buena fe', sin embargo, esta forma de existencia no la transitan todos por igual, sino que:

Sólo "los proscritos", "los intelectuales", "los bastardos" y "los oprimidos" son los que en un momento dado pueden hacerse conscientes de la farsa, y asumir su libertad. Son los que se saben bastardos, comediantes, proscritos, oprimidos y logran asumir su "conciencia desgarrada". Pierden entonces el espíritu de seriedad y sobreviene en ellos la Náusea y el Aburrimiento que produce este mundo "viscoso",

“horrible”, “coagulado”, obsesionante y pesadillesco, como lo cualifica Sartre.<sup>32</sup>

Como podemos apreciar, la dimensión interior del hombre constituye, para Sartre, el centro de su ontología; sin embargo, resulta cuestionable la oposición radical que ve el filósofo francés entre el mundo de la conciencia y el mundo exterior.

El hombre que presenta Sartre en su estudio ontológico, es un hombre entrampado en su propia soledad; el ‘para sí’ es verdaderamente sólo ‘para sí: es consciente de su conciencia, de su libertad, de su desamparo, de su angustia, de sus valores, de su náusea, etc.. Este encierro sin posible salida es la consecuencia del carácter absolutamente irreconciliable del ‘en sí’ y el ‘para sí’. Se trata de un problema serio que es heredado por Sartre al ámbito de la reflexión ética, en tanto que, para ésta, resulta fundamental poder dar razón de la comunicación interhumana más allá del puro conflicto o de la pura violencia. El hombre sartreano tiene conciencia de sí, pero carece de certeza acerca de lo que trasciende su mismidad. Como mundo material el ‘en sí’ aparece a la conciencia y ésta es capaz de actuar sobre aquél y modificarlo. Pero ¿qué ocurre cuando ya no es el mundo material lo que está frente a la conciencia, sino que es otra conciencia?, ¿puede darse el mutuo reconocimiento? ¿es el otro irremediamente objeto ante la conciencia?. Sobre estas cuestiones trataré de manera puntual en el capítulo que trata acerca de la relación entre el individuo y la comunidad, pero resulta claro que la concepción dualista de Sartre, no logra dar cuenta de la dialéctica de las relaciones intersubjetivas, pues el yo y el tú son relativos entre sí, pero el filósofo francés sólo ve confrontación allí donde también puede haber diálogo.

---

<sup>32</sup> González, J. *Ética y libertad*, UNAM, México 1989, p. 216

El carácter dialéctico del hombre y de las relaciones entre hombres, se evidencia de manera destacada en la conversación, ya que se trata de una situación en la que mínimamente se encuentran presentes dos interlocutores distintos, cada uno con su peculiar individualidad, en virtud de lo cual se confrontan y, sin embargo, dialógicamente, pueden ponerse de acuerdo. Hay en el diálogo conjunción y separación simultáneas, como nos hace ver Nicol, cuando explica:

En esta correlación de mismidad y alteridad se basó la dialéctica platónica. En ella podemos basarnos para discernir la función del diá en la dia-léctica. El logos es comunicante. Hablar es conversar. El habla es la forma distintivamente humana de comunicarse con los seres, con la participación del inter.-locutor. El inter. Es lo que expresa el diá. La conversación es una con-vergencia de los distanciados...<sup>33</sup>

Otro aspecto de la teoría sartreana que revela la importancia de la dimensión interior para este autor, es la manera cómo entiende la experiencia de mirar o ser mirado. Según explica Sartre, cuando el otro fija su mirada en mí, es cuando me percato que se trata de una conciencia que, igual que yo, quiere preservar a toda costa su inherente libertad. Ante su mirada me siento en peligro, pues se trata de unos ojos que amenazan con robarme lo que soy, pretenden arrancarme mi libertad. Cuando el 'para sí' es mirado experimenta, según afirma Sartre, algo parecido a una sensación de hemorragia, a través de la cual fluye el ser de la conciencia hacia aquél que la mira. Se trata de una vivencia subjetiva descrita de una manera un tanto extraña, pero que nos remite a la experiencia de sentirse cosificado por el otro, situación que, de hecho, sucede en las relaciones interhumanas, según la concepción sartreana.

---

<sup>33</sup> Nicol, E, *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 1982, p. 192

Es claro, entonces, que Sartre reconoce a la conciencia individual como el centro desde el cual se generan las situaciones fundamentales de la existencia humana. No obstante, permanece como problema no resuelto al interior del existencialismo sartreano el modo cómo puedan dejar de ser puro conflicto tanto la relación hombre-mundo, como la relación hombre-hombre.

Ciertamente Sartre pone al descubierto el conflicto como rasgo definitorio de la condición humana, así como la violencia propia de las relaciones intersubjetivas; sin embargo, el hecho de que los temas más relevantes de esta propuesta aparezcan formulados en términos excluyentes, conduce a que su comprensión del hombre resulte parcial y, por ende, equívoca. El existencialismo sartreano no logró comprender lo que, siguiendo a Nicol, nos explica Ricardo Horneffer

El hombre es un ser que da de sí y recibe de los otros. La complementariedad se basa en la afinidad, en el hecho de que son humanos, y en la diversidad, por la cual el otro es una posibilidad mía. Pero si bien el otro representa al ser que me es próximo, mi semejante, al mismo tiempo no deja de ser precisamente eso, otro, un ajeno, un ser distinto a mí. Esta diferencia es irreductible y por ello es relativa la complementariedad.<sup>34</sup>

El existencialismo sartreano está atravesado de principio a fin por una visión dualista; pero lo más difícil es que allí las oposiciones se presentan como absolutamente irreconciliables: el afán humano porque sus dos mitades coincidan, está condenado al fracaso, representa una pasión inútil, el ‘en sí’ por definición es opuesto al ‘para sí’; el individuo y la comunidad necesariamente se hallan en una relación conflictiva; el proyecto supone la “nihilización” del pasado; lo dado queda excluido de la libertad, etc.. Además,

---

<sup>34</sup> Horneffer, Ricardo, “Metafísica y expresión”, en Juliana González y Lizbeth Sagols (Eds.) *El ser y la expresión* Fac. de Fil. y Letras, UNAM, México 1990, p. 85

en este contexto, la dimensión interior del hombre conformada por su conciencia, sus intenciones, deliberaciones, emociones, deseos, etc. está en el mundo con una radical diferencia y oposición al mundo mismo.

El hombre irrumpe en el mundo e introduce en él la anonadación; es por la irrupción del hombre que el carácter compacto del mundo se fisura y, a su vez, por su condición escindida, la vida del hombre se traduce en un sinsentido, según ve Sartre.

No obstante y, contrariamente a la tesis del filósofo francés, la vida humana es una vocación apasionante, en la medida en que la libertad constitutiva del hombre le permite a éste decidir acerca de su existencia, a pesar de que se le presentan muchas situaciones como no susceptibles de ser alteradas. Pero justo allí radica el sentido de la lucha y el esfuerzo, en la posibilidad de afirmarse, hasta donde los límites de lo dado lo permiten. Esta comprensión de la vida implica, desde luego, ir más allá de las posiciones dualistas, recociendo el carácter dialéctico del mundo, en general y del mundo humano, en particular.

La existencia humana no es un afán inútil, más bien, el afán en que la vida consiste, tiene su sentido en el hecho de que el hombre afirma su libertad, en medio de las determinaciones que, en efecto, lo limitan, pero no lo paralizan. Los aspectos contrarios en la vida del hombre lo dotan de fuerza, dando sentido a su presencia en el mundo.

Cuando Sartre concluye que la vida humana es una pasión inútil, le resta fuerza al hombre mismo, es decir, desconoce el carácter dinámico que lo define, que constituye su *ethos*, su modo de ser. La libertad comprendida desde una perspectiva parcial, en la que no se reconoce la tensión de aquélla con la determinación, conduce a la visión “nihilista” de la condición humana.

Hace falta la otra perspectiva, la que reconoce que la pasión inútil o negativa se halla en tensión con la fuerza creadora de la libertad, como acertadamente explica J. González:

...se trata de reconocer la significación vital y creadora de la libertad misma: su poder generador, realizador y constructor; su potencia vinculadora y verdaderamente liberadora. La libertad como positividad y fuerza vinculatoria, antes que nihilidad y mera soledad. La libertad como fuente de gozo existencial y no sólo de angustia...<sup>35</sup>

Los planteamientos predominantemente dualistas que encontramos en *El ser y la nada*, me llevan a poner en tela de juicio la tesis sartreana, según la cual, “el existencialismo es un humanismo”. A mi juicio, la ontología de Sartre presenta un carácter humanista en la medida en que reconoce la libertad como el ser del hombre y, en ese mismo sentido, da cuenta de la responsabilidad que implica tener que hacerse, partiendo de que se está deshecho. Creo que resulta indudable que al concebir al hombre como un ser libre y responsable, nos habla de aquello que es fundamentalmente humano. Sin embargo, considero que el humanismo del existencialismo se desvanece allí donde las oposiciones nos son presentadas como absolutamente excluyentes.

Si como humanos estamos condenados a experimentar un horror permanente, por estar constituidos por dos mitades que son irreconciliables, entonces creo que ninguna elección podrá representar la trascendencia de ese estado horrorizante que nos acompaña por dondequiera que transitamos. Es aquí donde se pierde el humanismo de la visión sartreana, pues si bien es cierto que la vida humana supone aspectos y episodios terribles y dolorosos,

---

<sup>35</sup> González, J, *Ética y libertad*, UNAM, México, 1989, p. 23

también es verdad que no se reduce a ello; El autor de *Las moscas* se muestra miope en torno a los aspectos luminosos y creadores de la existencia del hombre.

Asimismo resulta evidente que el existencialismo se torna deshumanizante por la manera cómo concibe las relaciones humanas, tema que abordaremos más ampliamente en el siguiente capítulo de esta investigación. Por ahora sólo llamaremos la atención acerca del dualismo radical que en torno a esta temática vuelve a plantear Sartre. Según éste, el otro es siempre conflicto para mí y es, además, un conflicto insuperable; siempre que está frente a mí, me persigue, me amenaza, me pone en riesgo, quiere robarme mi ser más fundamental que es mi libertad. Evidentemente no se da en este autor el reconocimiento de que en el ámbito de la comunicación interhumana el conflicto no es la única forma de relación entre conciencias. Desde luego, la violencia es una de las formas en que los hombres interactúan, empero, las obras de generosidad y de creación son también hechos que se pueden constatar en el mundo que habitamos.

Por consiguiente, tenemos que la propuesta existencialista carece del reconocimiento de la conciliación o concordia que también supone una relación entre opuestos. Sartre sólo vio la guerra, la polémica, la escisión, la fractura y justo porque se limitó a ver esto, es que su existencialismo no accede al humanismo.

## LA RELACIÓN INDIVIDUO-COMUNIDAD.

En el capítulo anterior de esta investigación presenté un análisis del tema interioridad- exterioridad, destacando allí las dificultades que ofrecen las visiones dualistas en torno a este asunto. La acción humana implica una relación dialéctica entre la dimensión interior del hombre y sus circunstancias de vida, por lo cual pensar en estos dos aspectos como si alguno de ellos determinara absolutamente al otro, o bien se intentara reducir el significado de uno de ellos, nos conduciría a planteamientos parciales o aporéticos en el campo de la reflexión moral.

Al explorar la relación que existe entre los aspectos que corresponden a la dimensión interior del hombre y el mundo que le rodea, encontramos una forma de vinculación específica, de fundamental interés para la teoría ética que es: la comunicación interhumana. ¿Cómo nos relacionamos con el otro?

El hombre puede relacionarse con el otro o con lo otro de modos diversos, como cuando establece una relación con Dios, con la bestia, con la naturaleza o con aquél que es su semejante.

El hombre religioso se relaciona con su Dios amándolo, dialogando con él, sea en un templo, sea en su propia intimidad; el hombre acude a Dios, solicitándole ayuda, consuelo o resignación y Dios responde al hombre, quizás mediante señales que éste interpreta. Sin embargo, esa forma de relación con otro que pertenece a una dimensión distinta y superior a la humana, no puede considerarse propiamente como una intercomunicación de carácter ético.

Tampoco resulta procedente reconocer como ética la relación que se establece entre el hombre y la bestia, en tanto que, nuevamente, se trata de dos dimensiones ontológicas que son desemejantes. En este caso, se trata de que



una de las partes de la relación carece de aquello que es definitorio de la condición humana: la conciencia.

Para poder analizar el tema de la comunicación del hombre con el otro y poder extraer las implicaciones éticas de tal comunicación, tenemos que concentrar nuestra atención en aquello que sucede cuando se relacionan un yo y un tú que son ambos humanos. La cuestión es si en estos términos ¿hay manera de reconocer la posibilidad de un diálogo auténtico con ese otro? O si ¿implica la comunicación humana necesariamente algún grado de violencia? Éstas son las preguntas que me interesa responder en las siguientes páginas.

En el pensamiento filosófico tradicional aparece con frecuencia la discusión acerca del carácter individual o social del hombre, pero resalta en dicha tradición la perspectiva del tema en términos excluyentes, esto es, si es el caso que se comprenda al hombre como un ser comunitario, entonces resulta que su individualidad queda prácticamente anulada, si, por el contrario, es el carácter individual el que adquiere relevancia en algún planteamiento teórico, entonces se diluye la posibilidad de crear vínculos sociales libres de conflicto. Tal es la problemática y la limitación de las posiciones dualistas.

La afirmación de la individualidad en contra del reconocimiento del otro, aparece como un tema medular en la ontología fenomenológica que Sartre desarrolla en *El Ser y la Nada*, obra que nos abre a la comprensión de lo humano como una realidad escindida, desarraigada, angustiada y, además, condenada a una existencia solipsista. Considero que el existencialismo sartreano contiene algunos aspectos que no podemos soslayar, en tanto que nos brindan elementos que enriquecen nuestra comprensión de lo que como realidad humana somos; tal me parece el caso del reconocimiento de la libertad que ontológicamente nos constituye, así como la insistencia del autor en que somos responsables de aquello que nos hacemos, es decir, que somos

responsables del crecimiento o del deterioro de nuestro propio ser. Sin embargo, las aportaciones de esta teoría empiezan a resultar cuestionables cuando indagamos acerca de sus implicaciones en el campo social, en general y en el campo ético, en particular.

El problema de la comunicación interhumana en Sartre se origina en los reiterados dualismos que aparecen en su propuesta teórica: ser y nada, en sí-para sí, libertad-necesidad, yo-los otros, etc. La relación del hombre con el mundo es para Sartre desde el principio confrontación, el mundo es lo opuesto al hombre, porque es lo que es, es lo dado, mientras que la realidad humana es lo que no es, lo indeterminado.

Como veíamos en el capítulo anterior, la ontología sartreana parte de la idea de que la conciencia es el único dato cierto e inmediato en el que el hombre puede apoyarse, planteamiento que evidentemente recupera de la visión cartesiana. El hombre, dice Sartre, es conciencia posicional del mundo, es decir, que la conciencia ha de ser siempre conciencia de algo, pues de otro modo sólo representaría una abstracción; la conciencia está en relación con el mundo, los fenómenos que revelan la existencia del mundo, aparecen a la conciencia. Pero, a su vez, sin una conciencia ante la cual aparecer, los fenómenos del mundo también serían abstracción pura.

...es menester que esta conciencia (de ser) se cualifique en cierta manera, y no puede calificarse, sino como una intuición revelante, si no, no es nada. Pero esta intuición revelante implica algo revelado; la inmanencia no puede definirse sino en la captación de un trascendente.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Sartre, J. P. *El ser y la nada*, Losada, Bs. As. 1966, p. 30

Esta manera de concebir la relación entre hombre y mundo, cimienta de la ontología sartreana, es lo que más tarde se traducirá en la imposibilidad del diálogo respetuoso entre conciencias, más aún, se traducirá, según lo ve Sartre, en reconocer toda relación interhumana como necesariamente conflictiva.

El poder constatar cada día que la violencia está presente en nuestro mundo, podría considerarse como la confirmación de las tesis del filósofo francés. Sin embargo, las contundentes evidencias acerca de la violencia pueden también hacernos pensar en una situación enajenada de la condición humana, esto es, que no se trata de que el hombre esté cabalmente determinado a ser violento, sino que ello constituye una posibilidad, junto a la cual coexisten diversas posibilidades, como por ejemplo, que el hombre pueda relacionarse en términos de armonía con sus semejantes.

Pensar al hombre como complemento del hombre, según la perspectiva nicoliana,<sup>37</sup> es comprender el ser del hombre en un sentido creador, pero, además y de manera fundamental es la posibilidad para generar reflexiones en el ámbito de la ética. Entender al hombre como el símbolo del hombre, nos hace advertir que lo ético y lo ontológico tienen un vínculo indisoluble, vínculo que al profundizar en él, nos permite comprender cómo se relaciona el hombre con el hombre. Desde luego, el abanico de posibilidades es diverso, pero ello no significa que el amor, la amistad, el respeto y la armonía queden excluidos del horizonte humano o que sean conceptos vacíos de significado.

La idea del hombre vinculado al hombre, puede entenderse a partir de la hipótesis de aquellos seres partidos por la mitad que quedan llamados a buscar la parte de la que están carentes. Sin duda, se trata de una idea

---

<sup>37</sup> La idea del hombre como símbolo o complemento del hombre, la recupera Nicol del pensamiento griego, específicamente de Platón, para quien la relación del hombre individual con la comunidad constituye una preocupación cardinal en tres órdenes de la reflexión: ontológico, ético y político.

riquísima puesta por Platón en boca de Aristófanes que da cuenta, justamente, de la condición siempre insuficiente del hombre. Al no ser plenos, tendemos al otro, vamos hacia él, lo buscamos, y aun cuando el estar en comunicación con ese otro no nos provee de la suficiencia anhelada, de manera absoluta, lo que sí se da y es lo que importa, es el vínculo, haciéndose así relativa la pura subjetividad.

Se trata, pues, de entender al hombre como complemento o símbolo del hombre, como atinadamente nos explica Lizbeth Sagols:

...por esta condición erótica, amorosa en sentido estricto, el otro está en nosotros mismos; estamos literalmente comunicados con el tú. Gracias a que nuestro ser implica el no-ser, somos ambiguos, contradictorios, indeterminados, libres y, por ende, perfectibles...<sup>38</sup>

Sartre no ve esta perspectiva de la comunicación, en virtud de que entiende la totalidad del mundo como aquello que está fuera de la conciencia y es, por tanto, lo opuesto a la propia conciencia. Esta es para Sartre, como hemos visto, oquedad o vacío ontológico, es decir, vacuidad de esencia; en cambio, el mundo es en sí, tiene esencia, es lo dado. Así, encontramos que una consecuencia de esta concepción es que el otro sea para mí un en sí más, ya que es parte de ese mundo que aparece ante mi conciencia.

Los otros son presencias objetivas frente a mí, mi conciencia los toma objetos, de modo que, al menos en primera instancia, no puedo reconocerlos como mis semejantes: “Esta mujer que veo venir hacia mí, ese hombre que pasa por la calle, ese mendigo que oigo cantar desde mi ventana, son para mí objetos no cabe duda.”<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Sagols, L., *¿Ética en Nietzsche?*, UNAM, México, 1997, p. 25

<sup>39</sup> *Ibidem*. P. 328

Cuando el otro está frente a mí lo percibo como cosa entre las cosas, no descubro de manera inmediata que se trata de una presencia que es, como yo, otra conciencia, otro para sí. Se da, entonces, la objetivación del otro o mi propia objetivación, por parte de ese otro, puesto que en ambos casos la subjetividad se constituye, según ve Sartre, en el centro desde el cual se organiza el mundo circundante y, fuera de la única certeza que es la existencia de la conciencia, todo lo demás son sólo objetos probables.

El análisis que presenta Sartre en torno al otro-objeto tiene cierta lógica, si pensamos en la premisa de la que parten sus análisis, a saber, que hay conciencia (para sí) y hay mundo (en sí); más aun, que todo aquello que aparece a la conciencia es distinto y opuesto a ella. Toda realidad externa a la conciencia es captada por ésta como algo que tiene esencia o ser, es una realidad 'en sí'; por ende, el hecho de que el otro sea aprehendido como objeto por la ciencia, es una consecuencia de la manera radicalmente escindida en que Sartre comprende la relación del hombre con el mundo; sin embargo, no deja de resultar discutible la idea de que una conciencia humana aparezca como objeto a los ojos y a la conciencia de otra. La teoría del otro-objeto implica problemas serios para la reflexión ética, ya que uno de los ideales éticos radica justamente en poder lograr un mutuo reconocimiento en lo que concierne a las relaciones humanas. Plantear como deseable y como posible que los hombres puedan apreciarse como iguales, como semejantes y así propiciar una comunicación respetuosa y equilibrada.

Otorgar al otro condición de objeto representa la posibilidad abierta de que ese otro sea 'utilizado' de acuerdo a los propósitos e intereses de una conciencia más fuerte, de una conciencia que resulta vencedora en la lucha por la preservación de la libertad. Justamente esto es lo que me parece objetable y tengo que destacarlo como un problema serio, desde la perspectiva ética,

puesto que el reconocimiento del otro como objeto implica que podamos tomarlo como medio para acceder a nuestros propios fines o a los propósitos de aquél que logre vencer en la contienda. Pero el hombre es siempre fin en sí mismo, tiene una valía inherente, por consiguiente, al tomarlo objeto se le despoja de su dignidad, de lo que lo hace valer como humano.

En contraste con la tesis sartreana del otro-objeto, Eduardo Nicol afirma que el hombre con su sola presencia, expresa. ¿Qué expresa? Que es hombre; la presencia humana es tal que no admite duda, no se la puede tomar por otro tipo de fenómeno. Si lo que está ante nosotros es un ser humano, lo reconocemos así de inmediato, aún antes de que hable, se mueva, ría o llore. Tenemos, entonces, que, en tanto que el hombre es el ser de la expresión, nunca podríamos identificarlo como objeto:

El hecho es que, frente a un hombre, no vemos un cuerpo: vemos una expresión, vemos al ser que expresa. El hecho es que nos comunicamos efectiva y directamente con él. El hecho es que fenomenológica y ontológicamente sólo podemos comprenderlo de manera auténtica como ser de la expresión. El hecho es que la intercomunicación es un hecho y en modo alguno es problema.<sup>40</sup>

En este sentido tenemos que, aquellos casos que Sartre toma para referirse a ellos como objetos para la conciencia, el transeúnte, el mendigo y la mujer, en la ontología nicoliana son, desde el principio, presencias humanas, sin lugar a dudas, pues, según Nicol, la presencia del hombre es en sí misma expresiva. Como lo distintivo del hombre, la expresión es una y diversa a la vez, es decir, ontológicamente la expresión nos constituye, es el rasgo más fundamental del hombre y por ella nos reconocemos como seres semejantes, sin que ello signifique que nos conocemos a fondo. La diversidad de la

---

<sup>40</sup> Nicol, E, *Metafísica de la expresión*, FCE, México, 1957, p. 244

expresión se da en el plano óntico o existencial, y será a través de lo que cada individuo expresa de manera situacional, que podemos comprender quién es, pues, como Nicol afirma:

El hombre se expresa a sí mismo con su mera presencia , lo cual significa que, con cualquier cosa que haga o diga, se presenta a sí mismo. Ningún otro ser puede hacerse presente de este modo, ninguno existe en esta forma de ser que implica y requiere el ofrecimiento y la entrega. Porque éstas son, efectivamente, formas de ser constitutivas y no sólo modalidades del comportamiento. El comportamiento deliberado puede expresar la entrega o la difidencia; puede el hombre mostrarse abierto o receloso, puede darse o rehusarse, evadirse, retraerse. Pero, inclusive en los modos existencialmente negativos, la presencia es ontológicamente positiva siempre y reveladora...<sup>41</sup>

La idea nicoliana del hombre abre espacios fecundos para la teoría de la moral, a diferencia de lo que ocurre con la visión de Sartre, quien, como hemos visto, no admite que la comunicación interhumana pueda prescindir de la violencia o del conflicto. Y no es el caso de que la ontología nicoliana conciba la armonía como modalidad exclusiva de las relaciones intersubjetivas, lo que Nicol sostiene es que la armonía es deseable y, por supuesto, posible, a pesar de que las diversas modalidades en que los hombres pueden relacionarse son muy diversas, diversidad que incluye, desde luego, todas las formas negativas en que los individuos pueden interactuar.

La idea de que el hombre es bueno por naturaleza no está contemplada en la visión nicoliana; en cambio, sí se enfatiza en ella, en todo momento, el carácter libre del hombre. Y justo porque la libertad es constitutiva de la

---

<sup>41</sup> Nicol, E. *Metafísica de la expresión*, FCE, México 1957, p. 349

condición humana, ésta tiene la opción para incrementar lo que es o para disminuirlo.

Según ve Nicol, el bien y el mal no provienen de una divinidad, ni de una instancia meramente exterior, como puede considerarse el ambiente en que se desenvuelve un individuo. Para el autor de *La idea del hombre*, tanto el bien como el mal son posibilidades humanas, en la medida en que ambas se gestan desde la libertad inherente al hombre.

Se desprende, de la anterior tesis nicoliana, que *eros* y *thánatos* son dos aspectos contenidos en nuestra propia naturaleza y que se evidencian según la manera en que elegimos y actuamos.

Dado que nuestro ser no está conformado plenamente desde el principio, sino que lo vamos haciendo a través de nuestros actos, quiere decir que lo que tenemos delante es el ámbito de la posibilidad, misma que se actualiza al optar por un determinado rumbo, al decidir y dejar fuera otras alternativas. Es en este momento en que el acto de elección se torna fundamental desde una perspectiva que ya no es sólo ontológica, sino ética, pues al actualizar la posibilidad se desencadenan consecuencias de índole muy diversa, pero que pueden distinguirse en dos tipos fundamentales, a saber, aquellas que nos conducen a un crecimiento de nuestro propio ser y las que lo disminuyen.

Cuando el hombre elige no lo hace de una manera indiferente, es decir, no todo vale por igual para él; por el contrario, en cada decisión lo que se pone en juego es justamente su ser. Y es justo porque tiene que optar entre lo que vale más o menos, que hablamos ya del carácter ético de la elección.

Potencialmente somos seres creadores y destructivos, podemos tender al bien y al mal, esto es, somos seres eróticos y thanáticos simultáneamente. Lo interesante es que, tratándose de dos potencias opuestas, son relativas entre sí,



coexisten en su polaridad, pero, a la vez, se necesitan mutuamente, ya que sin la existencia de ambas, no cabría hablar de libertad. La relación que hay entre la tendencia al bien y la tendencia al mal es dialéctica: las dos están presentes en el hombre en una permanente tensión, misma que no significa exclusión o cancelación de ninguno de los dos aspectos.

Si bien es cierto que, al hablar de potencias eróticas y thanáticas en el hombre, estamos utilizando categorías freudianas, me interesa poner de relieve que, cuando aludo a la capacidad erótica del hombre estoy pensando más bien en la concepción que nos hereda Platón en torno a este tema, es decir, como fuerza creadora y afirmadora, concepción que más tarde estará también muy presente es el pensamiento de Spinoza, al tratar éste sobre la alegría como el impulso que nos afirma en el ser.

El carácter erótico inherente al hombre está en estrecha relación con la condición carente de la naturaleza humana; es nuestra carencia originaria la que nos impulsa a la búsqueda, al encuentro de aquello de que estamos faltos. La proyección hacia la plenitud, que nunca se logra, está dirigida por *eros*, que conoce muy bien la Pobreza, por su propio origen, según se describe en el mito platónico, pero, a la vez, nace también de la Abundancia, quien lo dota de energía y ansiedad.

Por otra parte, el aspecto thanático del hombre, la posibilidad de que el hombre tienda al mal, no significa, en modo alguno que el hombre sea ya malo por naturaleza, como algunos pensadores han pretendido. Si tal fuera el caso, es evidente que nos enfrentaríamos al reino de la necesidad, estaríamos determinados por naturaleza a conducirnos como bestias salvajes, como lobos unos y otros.

Se trata de comprender, entonces, que crecer o decrecer, construir o destruir, amar y odiar, ser virtuoso o vicioso, son todas ellas posibilidades

humanas. El bien y el mal están ambos potencialmente en la condición humana y será a través del ejercicio de la libertad que se actualice alguno de ellos. El poder dirigirse hacia aspectos negativos y hasta destructivos no supone solamente un asunto de bajeza al que pudiera excluirse, por no tener nada que ver con la humana condición; el asunto es que *thánatos* junto a su contrario *eros* habitan en nuestro ser como dos aspectos que luchan constantemente pero que, no obstante, su situación de guerra, es imposible que se anulen uno a otro, pues de ser así, se anularía a la par de ellos la libertad que nos constituye.

De lo anterior se deriva un planteamiento ético significativo, en el sentido de que ningún hombre es absolutamente bueno ni absolutamente malo, sino que oscilamos entre ambas posibilidades; ser totalmente buenos o malos nos hablaría de un carácter de determinación, es decir, nuestras acciones serían consecuencia de la necesidad y no habría en ellas sitio para la libertad.

Según la perspectiva que venimos defendiendo, el hombre es libre (por lo menos en cierto grado) y, por consiguiente, es también responsable de sus cosas buenas y de sus cosas malas. El doble camino hacia el que abre la libertad humana, la constante alternativa o debate entre el bien y el mal nos pone de frente a aquello en que consiste la vida humana:

El hecho de que la vida humana –en tanto que vida humana– implica “atracción” y “repulsa”, amor y odio, separación-uniión, subjetividad, colectividad, composición-descomposición, vida y muerte; el hecho de que el hombre es el ser del conflicto, de que es y no es al mismo tiempo, de que hay en él, tantas destructivas como constructivas, el hecho de que la estructura fundamental de la psique humana es la tensión de potencias opuestas, y que no son reductibles unas a otras.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> González, J. *El malestar en la moral* Joaquín Motriz, México 1986, p. 214

Parece indudable que el avance hacia la recuperación del humanismo y hacia la construcción de una vía ética, no pueden darse si tomamos como punto de partida la manera cómo Sartre concibió las relaciones interhumanas, pues aun cuando no se limita a plantear tales relaciones exclusivamente en la modalidad del otro-objeto, el siguiente planteamiento que propone en torno al tema de la alteridad, resulta igualmente fallido.

Explica Sartre que la confusión que experimenta la conciencia al captar a los otros como objetos no es una confusión absoluta. Algo alerta a la subjetividad en cuanto a que no son lo mismo frente a sí los palos de golf, el candil y el otro como presencia humana. El encuentro de las conciencias revela algo distinto, sugiere que no se trata de un objeto más ante la conciencia, sino de otro para sí, con su inherente libertad.

En su intento por mostrar cómo se accede al reconocimiento de otra presencia humana, Sartre introduce su ambigua teoría de la mirada, a la que hemos hecho una breve referencia en la sección anterior de esta investigación; según dicha teoría, la subjetividad aprehende presencias distinguibles ante sí, justamente a través de la mirada. Cuando el otro me mira, me comunica que estoy en peligro. Sus ojos me anuncian algo amenazante y es por sentirme amenazado que me entero de que se trata de otro semejante a mí y que pretende apropiarse de mi libertad. Ser mirado es percibir una situación conflictiva, como atinadamente propone Martínez Contreras

...la mirada del otro provoca inmediatamente en mí un sentimiento de violencia, de conflicto: siento que mi libertad se convierte en cosa frente a los proyectos de otro hombre: la libertad de otro se me revela a través de la inquietante indeterminación del ser que soy para él<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Martínez, Contreras, J, *Sartre la filosofía del hombre*, siglo XXI, editores, México 1980, p. 86

El otro, que es también una conciencia activa e inherentemente libre, me torna objeto al mirarme; puede someterme, violentarme y es por ello que representa, para mí, una presencia de la que debo cuidarme.

¿Dónde queda entonces la posibilidad de una relación humana que no suponga necesariamente la violencia? Por lo menos en el marco del existencialismo sartreano, las alternativas son: cosificar o ser cosificado, dominar o ser sometido.

En tanto que soy el instrumento de posibilidades que no son mis posibilidades, cuya pura presencia no hago sino entrever allende mi ser y que niegan mi trascendencia para constituirme en un medio hacia fines que ignoro, estoy en peligro. Y este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para otro.<sup>44</sup>

Este aspecto de la teoría sartreana evidencia, de manera destacada, la agudeza con que el autor penetra en el asunto de la comunicación humana y nos abre a la comprensión de una realidad innegable, una realidad en torno a formas de comunicación entre seres humanos que podemos constatar con frecuencia en nuestra propia cotidianidad. Lo objetable es que Sartre la ve como una situación necesaria, en virtud de la constitución ontológica del hombre.

Los caminos que traza Sartre en su intento por explicar el ser del hombre, nos conducen a lugares cerrados, a aporías que se generan dado que el filósofo francés dirige la agudeza de sus análisis sólo a aquellas partes oscuras o negativas del hombre, mismas que efectivamente son posibilidades humanas y que, podemos constatar en nuestro entorno. Pero es notable la ausencia en esta ontología de la fuerza creadora del hombre, esto es, el autor

---

<sup>44</sup> Sartre, op. Cit. P. 345

no incorpora a sus indagaciones los aspectos positivos y luminosos que también son constitutivos de la condición humana y que, por supuesto, también se evidencian en nuestro cotidiano devenir.

No puede aceptarse como absoluto el planteamiento que hace Sartre, con relación a que el otro es por necesidad la muerte de mis posibilidades o el infierno, como afirma alguno de sus personajes teatrales<sup>45</sup>; ya que el otro puede ser también fuente de crecimiento para mí cuando me mira, cuando dialogamos, cuando me ama, etc..

La idea del hombre como ser dialógico ocupa una parte cardinal en la ontología de Eduardo Nicol. Según su perspectiva de análisis, la expresión es comunicante, empero, expresar no es exclusivamente hablar, el hombre se expresa, además de con su presencia, con sus gestos, con sus ademanes, con lo que dice, hace y produce o crea. La risa, el llanto, la poesía, la ciencia, el arte y la filosofía son todas ellas modalidades de lo que el hombre es: expresión.

En sus situaciones de vida, el hombre elige y decide, lo cual significa que expresa a través de sus actos. El ser expresivo es en el hombre un rasgo constitutivo; no hay hombre que no exprese, y ello es para Nicol una verdad inalterable de la cual ha de partirse para la comprensión del fenómeno humano. Las interpretaciones en torno a la singularidad de los sujetos son variadas, porque variadas son las modalidades existenciales y las formas de comunicación.

La expresión tiene carácter dialógico, según ve Nicol: el hombre aparece como tal a otro hombre, entablando un diálogo, una intercomunicación. Se trata, como nos hizo ver Platón, del constitutivo carácter simbólico del hombre, que al estar escindido, busca su complemento, su reintegración, aunque ésta nunca pueda darse de manera cabal.

---

<sup>45</sup> Sartre, J. P., *A puerta cerrada*,

La comunicación interhumana basada en la violencia es una modalidad óptica del ser expresivo del hombre, esto no está descartado del pensamiento nicoliano, pero no es lo fundamental, por tanto, existen otras alternativas de relación entre los hombres, mismas que no tienen por qué presuponer siempre y de manera necesaria el conflicto.

El amor como modelo de vínculo entre humanos es una opción creadora que propicia el crecimiento de ambas partes o de las partes involucradas. Bajo esta forma de comunicación pueden darse la afirmación y el mutuo reconocimiento, lo cual no significa en modo alguno, la renuncia a la individualidad propia, sino que se trata de un reconocimiento en la diferencia, como acertadamente nos explica L. Sagols:

...esta idea de la amistad apunta al dinamismo propio de la condición erótica, según la cual, en tanto somos a la vez plenitud y vacío, unión y separación, el otro es igual a mí, pero al mismo tiempo no es lo mismo que yo: él es mi ser y mi no-ser, mi no-ser y mi ser. De tal suerte que la auténtica comunicación no se da en la mera uniformidad, sino, como pretende la idea de amistad del propio Nietzsche, en la igualdad-diferencia.<sup>46</sup>

La fuerza de *eros* es fundamentalmente fecunda, pero esto no es considerado así por Sartre, ya que, para él, aun el amor se traduce necesariamente en fuente de conflicto entre conciencias.

La unidad con el prójimo es, pues, irrealizable de hecho... ese proyecto de unificación es fuente de conflicto, puesto que, mientras me experimento como objeto para el prójimo y proyecto asimilarlo en y por ese experimentar, el prójimo me capta como objeto en medio del mundo y no proyecta, en modo alguno, asimilarme a sí mismo.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Sagols, Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?*, UNAM, México 1997, p. 99

<sup>47</sup> *Ibidem*. P. 457

Esta imposibilidad de que los hombres dialoguen de manera libre y creadora cierra de nueva cuenta opciones para la reflexión ética, pues ¿de qué sirve que Sartre reconozca que estamos hechos de libertad, que la libertad es la textura misma de nuestro ser, si el otro es necesariamente una amenaza constante para mí? ¿Qué riqueza representa una libertad que nos condena a la soledad? ¿Puede haber ética en soledad?

Que la ontología de E. Nicol provea bases fértiles para la reflexión ética, tiene que ver, de modo cardinal, con el hecho de que en su idea del hombre se implican dos aspectos inherentes a toda eticidad: el amor y la esperanza, aspectos que, como sabemos, Sartre no está abierto a reconocer más que como parte de lo que el llama ‘mala fe’. Sin embargo, a mi me parece que la presencia de la fe y el amor en el alma humana, es lo que nos permite reconocer en ella eso que se llama ‘fuerza moral’, carácter, *ethos*.

Sin la energía de que dotan al hombre el amor y la fe, éste no podría desplegar la tarea ética, esa misión heroica que emerge de la frágil condición humana, pues cuando preguntamos en qué se cifra la ética, llegamos a la conclusión de que:

La ética se cifra, en efecto, en la posibilidad de afirmación y crecimiento de la vida, a la vez que en la de vinculación y de unión. El *ethos*, como vio a su manera Freud (no sin recordar expresamente a Platón), se funda en el *eros*, entendiendo éste como pulsión de vida...<sup>48</sup>

En la historia del pensamiento ético encontramos con marcada frecuencia tesis en las que se considera al amor como una potencia que promueve el crecimiento humano. El amor al saber, al hermano, a la tierra o al amigo son algunas de las modalidades en que se evidencia la capacidad erótica

<sup>48</sup> González, J. *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*. UNAM, México 1996, p. 108

inherente al hombre. Pero, en todo caso, *eros* es incremento, fortalecimiento, es, inclusive, medio hacia la virtud, como nos lo hizo ver Platón.<sup>49</sup>

La búsqueda y el logro de vínculos interhumanos no es sólo algo deseable, sino factible y es la manera en que confirmamos que no es verdad que el hombre sea, por necesidad, un lobo para el hombre mismo, como algunos pretenden;<sup>50</sup> podemos confirmar en nuestras propias situaciones de vida que no siempre el otro es la muerte de nuestras posibilidades.

La objeción más fuerte que puede hacerse al pensamiento existencialista de Sartre, radica en que los temas que allí se abordan aparecen planteados de manera excluyente. Trátese del ‘en sí’ y el ‘para sí’, del pasado y el futuro o del yo y los otros, Sartre no logró superar su miopía en cuanto a que la convergencia también se da entre los aspectos contrarios.

Si entendemos que el carácter individual y el comunitario nos definen por igual, es decir, que se trata de dos rasgos humanos que no se excluyen, sino que son relativos entre sí, entonces podemos salir de la visión solipsista en la que concluyen los análisis sartreanos. La comprensión dialéctica de la relación individuo-comunidad aporta frutos al campo de la reflexión ética, puesto que la visión dialéctica abre la posibilidad de que el diálogo se haga posible, de que el amor sea posible, de que el reconocimiento sea posible. Y todo ello es posible porque de hecho no estamos tan solos como Sartre pretende.

---

<sup>49</sup> Cfr. *Simposio*, 211c

<sup>50</sup> La idea de que el hombre es un lobo para el hombre, ha sido desarrollada por T. Hobbes, quien en su *Leviatán* sostiene que en su estado natural, el hombre está impulsado por sus ansias de poder, por lo cual es capaz de atropellar a todo aquél que pueda constituir un obstáculo para sus propósitos; atendiendo a su naturaleza, los hombres sólo pueden vivir en constante situación de guerra. De allí, la necesidad de crear un órgano que pueda garantizar la convivencia social: el estado.

Asimismo, Freud afirma, en *El malestar en la Cultura*, que el hombre es un ser que no conoce el menor respeto por los seres de su misma especie, por lo cual se hace necesaria la creación de instrumentos represores de los impulsos destructivos que constituyen a la naturaleza humana.



La comunicación intersubjetiva es parte del ser del hombre; en la propia condición humana se halla el buscar, necesitar y dialogar con el otro. Por ello somos seres complementarios, a pesar de que en el mundo actual veamos la marcada existencia de expresiones violentas.

El yo es el símbolo del tú, o sea, la otra mitad del tú que le permite al yo reconocerse a sí mismo en él, cuando los dos se reúnen en la copresencia dialógica. El mero estar frente a frente un hombre y otro hombre es ya un diálogo, antes de que se inicie el diálogo propiamente dicho, antes de que ninguno de ellos comience a utilizar, para expresarse, los recursos de un determinado sistema simbólico común.<sup>51</sup>

En la obra de Nicol está siempre presente una preocupación por el hombre y una exhortación del autor a recuperar el humanismo, entendido como un rescate de la fuerza humana por excelencia. Pero, además, esa marcada preocupación nicoliana por el hombre revela de manera muy significativa una gran fe de este pensador en el hombre mismo, aspecto prácticamente ausente en la teoría sartreana.

Cuando no existe fe en el hombre o cuando ella es muy frágil, se torna difícil vislumbrar horizontes de carácter ético, pues la ética tiene que ver fundamentalmente con aquello que alienta al hombre.<sup>52</sup> La idea del hombre que Nicol nos presenta hace explícito ese aliento y por ello la encuentro propiciadora de una filosofía moral en la que se logre recuperar un auténtico sentido humanista.

En *Historicismo y existencialismo* su autor se refiere a la teoría ética como una reflexión que cabe intentar:

<sup>51</sup> Nicol, E. Op. Cit. Pp. 349-350

<sup>52</sup> En su *Invitación a la ética*, Fernando Savater concibe la ética como la convicción tradicionalmente humana, de que no todo vale por igual. Sostiene que existen razones, para preferir un modo de actuar sobre otros. También afirma en este breve texto que la ética se ocupa de lo que alienta al hombre, es decir, de lo que lo impulsa, de lo que lo hace crecer, de lo que lo incrementa como hombre.

...no como una teoría de las normas y los fines concretos de la acción, pues todos los fines y las normas son históricos, sino como una teoría del acto en sí, por el cual se acrecienta –o se reduce –el ser del hombre; teoría que ha de fundarse ontológicamente en la esperanza, la fe y la caridad, como existenciales organizados en torno a la temporalidad del ser.<sup>53</sup>

La búsqueda de felicidad como una de las tareas de la vida ética no tiene por qué postergarse o ubicarse en mundos ultraterrenos. El carácter finito del hombre se constituye justamente en aquello que promueve la búsqueda de su crecimiento en un aquí y en un ahora; en su temporalidad el hombre está llamado a incrementar lo que él mismo es, aun cuando, en ocasiones, pueda caer en situaciones que le resten ser.

Siguiendo la idea nicoliana, tenemos que el impulso hacia el crecimiento humano implica, efectivamente, la esperanza, la fe y la caridad, en virtud de que las tres se vinculan con un *ethos* afirmativo y creador. Las tres virtudes cardinales del cristianismo son rescatadas aquí para el reino de la inmanencia, pues tenemos que reconocer que se trata, en los tres casos, de aspectos fecundos en el camino hacia un nuevo humanismo.

Como podemos ver, existe en este punto un marcado contraste con la ontología sartreana y con la ética que de ella podría derivarse. La angustia que necesariamente acompaña a la decisión, en Sartre, prácticamente anula la posibilidad de que el hombre exista en una perspectiva de fe y de esperanza; la conciencia de la condena de la libertad deriva en una situación vital más bien limitante y negativa para el hombre. Me atrevo a decir que veo en el pensamiento existencialista de Sartre una gran desesperanza en torno a la condición humana, desesperanza que surge desde el momento en que estamos

---

<sup>53</sup> Nicol, E. *Historicismo y existencialismo*, p. 417

hechos de dos mitades que no pueden reconciliarse, como afirma algún personaje de la literatura sartreana<sup>54</sup>. Pero, además, esas dos mitades se horrorizan una a la otra, de modo que se trata de una premisa que pone al descubierto la negatividad inherente a la realidad humana y, por ende, la ausencia de caminos esperanzadores.

Por otra parte, en lo que se refiere al tema de la caridad como virtud en la que pueda ser fincada una ética –como Nicol propone –en Sartre, tal posibilidad queda condenada al fracaso, ya que, en el contexto de su teoría, la comunicación interhumana supone siempre confrontación o cosificación de uno de los integrantes de la relación.

En la ontología del filósofo francés el tema de la caridad se trata de manera implícita, en aquella parte de *El ser y la nada* en la que Sartre nos presenta su concepto de ‘mala fe’. El reconocimiento del Bien y el Amor representa para el autor de *La náusea* algunas de las modalidades en las que el hombre se proyecta y se aferra a la dimensión ‘en sí’. Por tanto, se entiende que el ejercicio de la caridad formaría parte de esos medios que el hombre utiliza para evadir su constitutivo vacío ontológico, esto es, para evadir su libertad, pues, como nos explica Celia Amorós

La mala fe no es sino el juego de coartadas éticas que la conciencia se busca para no asumirse como libertad –y traicionar, por ende, su modo de ser en tanto que conciencia-, juego posibilitado por la metaestabilidad de la estructura ontológica de la realidad humana.<sup>55</sup>

Conducirse de ‘mala fe’ significa asirse de lo estable o querer a toda costa confundirse con la dimensión de lo que en el mundo es estable;

<sup>54</sup> Gotees en *Le diable et la bon dieu*, Gallimard, París, 1951, p. 65

<sup>55</sup> Amorós, Celia, “Sartre”, en *Historia de la ética 3, La ética contemporánea*, Camps, Victoria, Ed. Crítica, Barcelona 1989, p. 350

representa la necesidad del 'para sí' de rehuir la angustia de su constitutiva libertad, instalándose en la firmeza, en lo que no tiene fisuras, porque sí es.

La caridad entendida como vínculo humano sería vista por Sartre como un asidero magnífico, pues al carecer de todo elemento en qué apoyarse: ni Dios, ni el pasado, ni la compañía de los otros, el hombre asume su libertad como una condición difícil, pues se sabe el único que puede decidir y el único responsable de sus elecciones.

Ahora bien, no se trata para Sartre de que los valores morales sean solamente invenciones convenencieras para paliar su condición de desarraigo en el mundo. En torno a la 'mala fe' el autor nos explica: "En la mala fe no hay mentira cínica ni sabia preparación de conceptos engañosos. El acto primero de mala fe es para rehuir lo que no se puede rehuir, para rehuir lo que se es."<sup>56</sup>

Pensar la vida ética como un par de muletas en las que el hombre se recarga, para así llevar mejor el peso de su existencia, significa empobrecer al hombre en cuanto tal. Considero que los valores morales emergen de la cualidad humana, del ser del hombre y que no son, en modo alguno, un medio artificial, un útil a la mano que viene bien aprovechar.

Si consideramos cuidadosamente la idea del hombre como un ser que tiende a incrementar lo que es, a pesar de sus posibles caídas, encontramos ya en ello su carácter ético constitutivo.

La búsqueda del aumento de lo que como humanos somos forma parte de nuestra condición, pero ese crecimiento siempre comprende al otro, a los otros, puesto que la dimensión ética se perdería si sólo se considera la conciencia individual proyectando su libertad en el mundo y en permanente conflicto con los demás.

---

<sup>56</sup> Sartre, op. Cit. P.118

La responsabilidad de la elección es de quien la realiza, pero, ¿qué sucede con las consecuencias de dicha elección? ¿cómo repercuten nuestras decisiones en los que nos rodean?

A este respecto, Sartre presenta un planteamiento ambiguo, pues no queda suficientemente claro cómo pasa de la descripción de una conciencia solipsista a la presentación de una conciencia solidaria y responsable de la humanidad entera. En *El existencialismo es un humanismo* sostiene:

En una situación organizada, donde está él mismo comprometido, compromete con su elección a la humanidad entera, y no puede evitar elegir: o bien permanecerá casto, o bien se casará y tendrá hijos; de todos modos, haga lo que haga, es imposible que no tome una responsabilidad total frente a este problema.<sup>57</sup>

Es cierto que el tema de la responsabilidad es de primera importancia en la teoría sartreana de la libertad. Empero, se trata en todo momento del compromiso existencial de la conciencia en el mundo; el hombre es responsable de su ser y de sus elecciones y es conciente de que depende de él, y sólo de él, la construcción de su proyecto de existencia, pues no puede evadir la condena de la libertad. En este orden de ideas, lo que tenemos es el carácter individual de la responsabilidad, a pesar de lo que Sartre intente corregir en su conferencia de prensa.

Resulta incongruente la idea de que alguien pueda responsabilizarse de los otros, cuando esos otros merodean alrededor en calidad de enemigos, según ve el propio Sartre. No queda claro, pues, este salto de las relaciones humanas concebidas como excluyentes a la propuesta incluyente de la alteridad; quizás la única explicación a esta falta de congruencia entre las dos obras tenga que ver con el hecho de que el autor ya había tomado distancia

---

<sup>57</sup> Sartre, J. P. *El existencialismo es un humanismo*, Huascar, Bs. As. 1972, p. 36

crítica de su ontología fenomenológica y era consciente, entonces, de los problemas teóricos y existenciales que ella implicaba.

La derivación de tales problemas surge, a mi modo de ver, del empeño sartreano en una visión unilateral de la realidad humana y de la libertad. Entender ésta en términos absolutos implica grandes dificultades para la ética, del mismo modo que las genera entender la acción humana como el producto de la pura determinación.

Al intentar desentrañar cómo se plantea la relación entre el individuo y la comunidad, en la teoría determinista de Skinner, me encuentro con dificultades para comprender este tema, desde el momento en que la visión conductista propone una idea del hombre en la que éste aparece sumamente devaluado frente a un ambiente que cobra enormes dimensiones.

¿De qué manera está la alteridad presente en la tecnología de la conducta? Los otros son parte del ambiente y es en esa medida que pueden resultar importantes; pero da la impresión de que están ahí como piezas del gran engranaje que opera para producir respuestas conductuales. No son, desde luego, sujetos autónomos o individuos con una dimensión interior; acaso se trata de colocadores de contingencias de refuerzo capaces de ir generando comportamientos eficaces en aquéllos a quienes dirigen los diversos estímulos. En la teoría skinneriana la mejor manera en la que podemos relacionarnos socialmente es siendo eficaces o eficientes, es decir, ofreciendo los comportamientos que mejor correspondan a los estímulos recibidos.

La complicación con la que me topo al tratar de rastrear el tema de la comunicación interhumana en la obra de Skinner es que me encuentro con una especie de gran artificio, en virtud de que toda forma de relación humana reconocida como tal en el pensamiento tradicional, queda aquí cuestionada de

raíz. El amor, el respeto a la dignidad del otro, la lucha por la libertad, el odio, la violencia, la solidaridad, etc. son todas ellas asunto de contingencias de refuerzo y se traducen siempre en conductas observables cuyo origen o fundamento carece de relevancia.

Atendiendo a la explicación científica de la conducta, los hombres se relacionan entre sí, sobre la base de que cada uno de ellos es un organismo físico que emite señales (estímulos) ante los cuales el otro responde (conducta observable).

Ante esta forma de comprensión de lo que el hombre es y, por ende, de lo que su comportamiento representa, no puedo, sino reconocer, una vez más, que el análisis skinneriano cancela de raíz la reflexión en torno al fenómeno moral. Dicha cancelación es la consecuencia de la falta de significado que tiene para Skinner la dimensión interior del hombre; como sabemos, a partir del estudio que se realizó en una sección anterior de esta investigación, todo aquello que se refiere a la interioridad del individuo no son más que subproductos y como tales hay que considerarlos en la explicación científica de la conducta. Pero la gravedad del asunto es que las nociones de 'yo' y de 'autoconciencia' quedan expulsadas de este escenario teórico y con ellas se expulsa también lo que podemos considerar el cimiento de la acción moral: el sí mismo en el cual radica la capacidad de opción y, desde luego, la responsabilidad de tal decisión.

El propósito de este capítulo es mostrar la implicación dialéctica entre el yo y el tú, entre el individuo y la comunidad; pero si no hay yo tampoco existe propiamente comunidad humana en la visión de Skinner. El autor no reconoce la dimensión humana de donde emerge la condición moral del hombre; por tanto, nos presenta un hombre al que se le ha extirpado una parte fundamental de su humanidad, pues como afirma J. González:

Desde luego, la interioridad es, como se ha destacado, una de las notas distintivas del mundo moral. Ella implica, sin duda, el surgimiento (y el ejercicio) de la autoconciencia como una de las características esenciales de lo humano. La norma moral apela al individuo '*por dentro*', exige de él un comportamiento basado en la aceptación y en el acatamiento interno, en la libre asunción de los deberes y los valores. Hay moralidad en el momento mismo que hay un "yo" que responde y por ello mismo se hace responsable de sus actos...<sup>58</sup>

La crisis moral que vivimos actualmente exige, para su superación, una forma de entender el fenómeno moral en conjunto, que no conduzca al terreno de la abstracción, sino que efectivamente logre dar razones teóricas y prácticas y, así, se trascienda la situación de crisis. Sin embargo, no veo en la explicación positivista de la acción humana la vía que pueda llevar a una solución, ni siquiera de una manera aproximada.

El intento skinneriano se dirige, según el propio autor, a un avance en aquello que concierna a la explicación de la conducta del individuo y, por tanto, a un avance en cuanto a la posibilidad de diseñar la vida social. Se trata justamente, según los conductistas, de arrancar los temas humanos del ámbito abstracto en que se habían planteado durante siglos. No obstante, el resultado que arroja la llamada ciencia de la conducta es, a mi juicio, una crisis mayor, puesto que no hay mayor crisis que la que puede representar la descualificación del hombre mismo, es decir, el olvido de la capacidad de autorreflexión y comunicación que simultáneamente forman parte de nuestro ser. Es la crisis que se origina al considerar insignificantes los rasgos más

---

<sup>58</sup> González, J. *El poder de eros. Fundamentos y valores de ética y bioética*, Piados-Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México 2000, pp. 125-6



definitorios del hombre, en nombre del advenimiento de una sociedad controlada, en la que tendríamos que reconocer

...los conceptos de la libertad humana, la capacidad de elección, la responsabilidad de elección y el valor del individuo humano como curiosidades históricas que una vez, por accidente cultural, existieron como valores de una civilización precientífica.<sup>59</sup>

Algunos filósofos de la moral han insistido en el planteamiento dualista que escinde de manera radical egoísmo y altruismo, considerándolos como aspectos necesariamente excluyentes. Considero, siguiendo en este punto a Savater, que el egoísmo puede tornarse en un egoísmo lúcido<sup>60</sup> precisamente cuando se reconoce en su vinculación indisoluble con la alteridad. Ello responde a la estructura ontológica del hombre pero, desde luego, podemos también reconocer la implicación existente entre el yo y el tú, en el plano existencial.

La dimensión interior del hombre, tan desdeñada en la visión conductista, ha de ser recuperada tanto en la teoría como en la práctica. Las reflexiones de los antiguos no pierden significado por ser viejas teorías, como pretende Skinner. El riesgo de que lo humano del hombre se pierda está directamente relacionado con el hecho de que el hombre mismo permita que su interioridad se diluya, desvaneciéndose con ella también su inherente cualidad expresiva.

En virtud de los propósitos y del método propios de la visión conductista, resulta difícil encontrar en sus planteamientos cómo se entiende

<sup>59</sup> Rogers, C, op.cit. p. 51

<sup>60</sup> La expresión 'egoísmo lúcido' la usa F. Savater, para referirse a que la afirmación del yo se da siempre en vinculación con el otro: me reconozco en el otro del mismo modo que el otro se reconoce en mí. El egoísmo implica, desde luego, el amor propio, pero éste no se encierra ni se regocija sólo en sí mismo, sino que está siempre abierto y dispuesto a la relación con la alteridad. Cfr. *Invitación a la ética*. Anagrama, Barcelona, 1982, p. 35

la relación entre el individuo y la comunidad. Se trata de un tema que se desarrolla allí de una manera explícita. Sin embargo, considero que de modo implícito se hallan presentes en esta teoría algunas consideraciones que a continuación expongo. En primer término encuentro que el individuo prácticamente no existe en la perspectiva skinneriana, ya que, aun cuando el autor hace referencia a él, se trata de una entidad que al ser despojada de su 'sí mismo', no representa lo que entendemos tradicionalmente por sujeto individual. De sobra sabemos que para Skinner el significado de la dimensión interior del hombre queda cancelado, pero por tal razón es que el individuo se diluye. ¿Qué implicaciones tiene el concepto de hombre que postula Skinner en su teoría?

En él los individuos no son considerados como sujetos creativos, libres de buscar y comunicar la verdad, y dotados de la facultad de razonar imparcial y objetivamente. Constituyen la función de una mezcla de la dotación genética y el ambiente circundante, los receptores pasivos de un proceso de condicionamiento.

61

En segundo término, tampoco podemos pensar la comunidad, en el contexto conductista, como una integración de individuos, en la que interactúan unos con otros, pues no podemos reconocer allí la existencia de conciencias particulares. Lo que me parece más claro es que la sociedad o la vida cultural aparecen concebidos como un conjunto homogéneo, que se mueve de acuerdo a los intereses de un pequeño grupo, encargado del control de la conducta de esa comunidad.

Lo que ocurre en la propuesta skinneriana es que el hombre y la comunidad se funden y se confunden en lo que conocemos como 'hombre masa'. Se afirma y se exhorta a extender la idea de un sujeto sin identidad

---

<sup>61</sup> Trigg, R, op. cit. p. 55

propia, que se confunde con los demás, al uniformar sus modos de vida: visten igual, opinan igual, buscan lo mismo, responden de modo semejante a los estímulos de su entorno.

La diversidad y la riqueza que ella implica no tienen lugar en la cultura planificada; por el contrario, mientras más homogeneidad, mayor ‘perfección’ y mejores resultados en el ámbito del control. Se trata, al parecer, de impulsar una forma de vida en la que ya no quede espacio para los despiertos, pues ellos generan falta de estabilidad y desorden. El camino queda trazado, en cambio, para los dormidos, que son justamente los que conforman la masa indiferenciada. La cultura progresa, para Skinner, sobre la base del estado adormecido de quienes la conforman. Pero ¿qué es lo que evidencia tal estado de adormecimiento de los sujetos del conductismo? En primer término, estamos ante individuos cuyo rasgo principal es la pérdida de la conciencia, pues, como sabemos, la interioridad no es aquí relevante; además, creo que podemos concebir al hombre de la cultura planificada como un auténtico idiota, semejante a aquél del que ya se ocupaba el pensamiento presocrático, concretamente Heráclito, quien insiste en diferenciar las cualidades del hombre que escucha a su razón y el que vive, como si no la tuviera consigo. El hombre skinneriano resulta indiferenciado, informe, pues como afirma Juliana González:

Paradójicamente, el hombre “masa”, el indiferenciado o no individualizado, *oi polloí*, el que “toma por maestra a la masa”, no está en realidad comunicado, sino al contrario, encerrado en su propio mundo subjetivo, metido en sí mismo, en su mundo particular “como si tuviera un pensamiento propio”. La sociedad masiva no implica comunicación ni comunidad (*koinonía*), sino una aglutinación de sujetos iguales,

uniformes, pero cada uno solitario, ensimismado, dormido,  
“idiota” (*idiótes*).<sup>62</sup>

Las tesis de la tecnología de la conducta me llevan a revalorar una y otra vez el tema de la mismidad y la alteridad. Considero que solamente en la medida en que recuperemos y afirmemos nuestra constitutiva disposición hacia el otro, podremos recuperarnos a nosotros mismos. No creo que lo que aquí se afirma sean tesis abstractas, sino que lo que se pretende es hablar concretamente de la posibilidad de una vida ética y política deseable y valiosa, en tanto que ella puede fincarse en aspectos creadores del hombre como lo son la amistad y el amor.

Ya en la antigua Grecia se reflexionaba de manera fecunda en torno a estos temas; pero aún en el siglo XX Eduardo Nicol, en su diálogo permanente con el pensamiento tradicional, rescata lo humano del hombre, presente ya en las teorías de la antigüedad y, al mismo tiempo, aporta aspectos innovadores en relación al tema del hombre. Dos temas siempre muy presentes en la visión nicoliana son, como vimos en otro momento, la amistad y el amor.

Como ser limitado, el hombre ve en el otro su complemento, la mitad que le fue arrancada en los orígenes, según la narración mítica; pero yendo más allá del mito y reflexionando acerca de la constitución de nuestro propio ser ¿qué significa reconocer en el otro esa mitad de la que carecemos? Significa ver al otro justamente como un ser semejante a mí, es decir, como un ser con su propia subjetividad e igualmente limitado que yo. Este reconocimiento del otro es la posibilidad de comunicación interhumana, pues de otra manera se corre el riesgo de desembocar en un solipsismo, como ocurre en la teoría sartreana. Creo que es importante insistir en que el

---

<sup>62</sup> González, J. *Ética y libertad*, UNAM, México 1989, p. 52

complemento que el hombre busca y reconoce en otro no representa una identidad absoluta de la que podamos apropiarnos, el otro es, en efecto, complemento de mi ser porque es mi semejante; pero esta semejanza es, a la vez, diferencia. No me confundo con el otro, pues ello significaría una ausencia total de distancia entre ambos, cosa que es imposible. Lo que ocurre es que la comunicación interhumana tiene que ver con un anhelo de fusión, que no puede darse de manera cabal; se establecen vínculos, al comunicarnos tendemos lazos, pero la reintegración plena jamás se consigue:

El otro es siempre otro yo, es ser propio; pero, a la vez, es otro, ajeno a mi propia individualidad. La diferencia entre los hombres comunicantes, dice Nicol, puede calificarse como una mismidad en la alteridad, o una alteridad en la mismidad esencial.<sup>63</sup>

Al comprender que el yo y el tú o el yo y los otros se implican dialécticamente, entendemos que el hombre no agota su existencia en la pura soledad, como quiere ver Sartre, pero tampoco se diluye en la alteridad, pues ello significaría su enajenación absoluta. El hombre se mantiene sí mismo, podríamos decir que siempre está dispuesto o abierto al otro; va hacia el otro pero, al mismo tiempo, se queda, permanece en su propio ser.

La relación dialéctica que implican la individualidad y la comunidad, pone de manifiesto que el hecho que ambos aspectos se afirmen y logren, a la vez, un mutuo reconocimiento, no significa la renuncia a la individualidad propia, sino que se trata de un reconocimiento en la diferencia, como nos explica de manera acertada L. Sagols, cuando afirma que:

...en tanto somos a la vez plenitud y vacío, unión y separación, el otro es igual a mí, pero al mismo tiempo no es lo

---

<sup>63</sup> González, J. *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, UNAM, México 1981, p. 254

mismo que yo: él es mi ser y mi no-ser, mi no-ser y mi ser. De tal suerte que la auténtica comunicación no se da en la mera uniformidad sino, como pretende la idea de amistad del propio Nietzsche, en la igualdad-diferencia.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Sagols, L. *¿Ética en Nietzsche?*, UNAM, México 1997, p. 99

## LIBERTAD-NECESIDAD

La pregunta acerca de la acción humana ha tenido diversas respuestas a lo largo de la tradición filosófica. El hombre actúa con base en su conciencia, explican algunos; la acción se genera por la voluntad, sostienen otros; es por su condición menguada que el hombre tiene que actuar, afirman otros más. Pero a la diversidad de teorías en torno al origen de la acción humana, se suma una problemática de mayor relieve que intenta responder si el hombre es un ser libre o si todo cuanto él hace obedece al orden de la necesidad.

No puede dejar de considerarse que se trata de un problema significativo, precisamente porque en la manera cómo se plantea el cuestionamiento aparece ya sugerida, aunque sea de manera implícita, una visión dualista del asunto: o somos libres o nuestras acciones son producto de la determinación. La 'o' es la que da lugar al problema, en la medida en que plantea una disyuntiva radical: o esto o lo otro. Lo que nos pone delante esta forma de plantear la cuestión es una respuesta que no admite situaciones incluyentes, sino sólo una opción que excluye necesariamente la otra posibilidad.

Toda visión dualista tiene como base una lógica parmenídea, en la que el principio de no contradicción es siempre el que rige. Somos o no somos, pero no podemos ser y no ser al mismo tiempo. Por tanto, en lo que a la condición humana se refiere, los dualismos ofrecerán sus respuestas escindiendo de manera radical y excluyente la complejidad que tal tema implica.

Por una parte, el dualismo que supone el existencialismo sartreano, defiende el carácter absoluto de la libertad, sosteniendo que ningún aspecto, cualesquiera que sea su índole, puede determinar un acto libre.

Por otro lado, la visión conductista de Skinner sostiene el carácter absolutamente determinante del ambiente sobre el comportamiento del hombre. En este caso la libertad aparece planteada como un asunto surgido de las mentes románticas de algunos autores, sean éstos filósofos, sociólogos, politólogos, etc..

El asunto es que ninguna de estas dos propuestas teóricas logra dar cuenta de la acción humana, en virtud de que se presentan radicalmente polarizadas, sin penetrar en la dinámica que existe entre la libertad y la necesidad.

En los capítulos anteriores de esta investigación se analizaron los temas: interioridad-exterioridad y el de la relación individuo-comunidad. La reflexión en torno a estos dos temas relevantes de la ética ha intentado mostrar la importancia de la perspectiva dialéctica en lo que se refiere a la comprensión del fenómeno humano. Es cierto que esto último constituye una tesis presente en algunos filósofos de la tradición, desde Heráclito. Sin embargo, la razón por la que a mí me interesa recuperar la visión dialéctica, es que en muchos autores contemporáneos se insiste en presentar los temas humanos, en general, y los de la ética, en particular, en términos excluyentes o bien en términos de absolutos.

En el caso del capítulo que ahora se inicia, a saber, el de la relación libertad-necesidad, vuelve a repetirse esa marcada tendencia a escindir aspectos que, por principio, se hallan implicados dialécticamente. El objetivo de este apartado es analizar la propuesta sartreana en el sentido de que la libertad es pura indeterminación; contrastar esta visión con la teoría



skinneriana, según la cual, la conducta humana es la consecuencia de la pura determinación y, desde luego, examinar cómo estas visiones dualistas pueden superarse desde la perspectiva dialéctica que Eduardo Nicol propone.

Que la acción es un rasgo definitorio del hombre es una idea con la que no es difícil coincidir. Sin embargo, alrededor del tema de la acción humana se genera una polémica que continúa hoy, en relación a la pregunta ¿qué promueve la acción en el hombre, su condición de ser libre o el orden de lo necesario, esto es, de la determinación?

Como se ha planteado en la introducción de este trabajo, el problema medular del mismo radica en el planteamiento y la respuesta a la pregunta antes planteada; ya que si no hay libertad como Skinner pretende, entonces no hay sitio alguno para la ética y prácticamente habría que asumir todo discurso ético como “precientífico”, por carecer de un carácter explicativo. Pero, por otra parte, si la libertad no se entiende en su relación con lo dado, con aquello que es inalterable, entonces concluimos en un planteamiento abstracto de la propia libertad. Veamos, pues, cómo nos conducen a esta problemática las teorías absolutamente contrapuestas de Sartre y Skinner.

La realidad humana es libertad, el hombre está hecho de libertad, ésta es la textura de su ser. En la afirmación anterior encontramos la tesis fundamental de la ontología que Sartre desarrolla en *El ser y la nada*. Es ésta una obra de ontología fenomenológica y, por consiguiente, es en ese orden de ideas que allí se trata de la libertad; pero el asunto es que dicha manera de abordar el tema abre cuestionamientos de carácter ético. A mi juicio, entre los problemas que Sartre deja planteados a la filosofía moral se encuentran los siguientes:

- 1- Si la libertad carece de toda determinación, ¿cómo entender, entonces, aquellos aspectos de la vida humana que aparecen como necesarios?
- 2- ¿Es concebible la libertad al margen de toda determinación?
- 3- ¿Realmente para la realidad humana ser es elegirse?

Probablemente el lector de estas líneas tenga la tentación de objetar la tesis de un Sartre indeterminista, apoyando su objeción en los contenidos teóricos de *La crítica de la razón dialéctica*. Sin embargo, es fundamental aclarar aquí que la etapa del pensamiento sartreano en la que baso mis reflexiones es la etapa existencialista del autor, representada justamente por los análisis que el filósofo francés desarrolla en *El ser y la nada*.

Como sabemos, la filosofía sartreana no se mantiene una y la misma a lo largo de toda su producción intelectual, sino que aparecen en ella cambios sustantivos de premisas y de metodología. Evidentemente en *La crítica de la razón dialéctica*, Sartre no conserva ya la perspectiva existencialista de la realidad humana que anteriormente sostenía.<sup>65</sup>

La libertad humana es un tema que ha estado presente en múltiples teorías filosóficas, así como en reflexiones que pertenecen a otras áreas de conocimiento. En la mayoría de los casos, la libertad ha sido concebida como una facultad o una capacidad del hombre, que éste puede ejercer en mayor o en menor medida, para ir conformando su propia existencia. En otras visiones, la libertad se ha entendido como aquel rasgo humano que tiene por fundamento la razón, la voluntad o un impulso creador.

A diferencia de estas teorías de la libertad que nos ofrecen tanto la filosofía como otras disciplinas, Sartre intenta ir más lejos, al sostener que la libertad

---

<sup>65</sup> Desde mi punto de vista, resulta muy difícil encontrar una continuidad entre las dos obras sartreanas, me parece que más bien lo que se da entre ambas es una ruptura, pero en todo caso, no es mi propósito discutir en este espacio acerca de la continuidad o la falta de ella entre ambos textos, sino dejar sentado que mi investigación, en el caso de Sartre, se circunscribe a su pensamiento existencialista.

no es ni una capacidad, ni una facultad humana entre otras, sino que es el ser mismo del hombre, es de lo que estamos hechos y, por ello se trata de algo de lo cual no podemos escapar. Según Sartre, el hombre está en el mundo con una condena: la condena de la libertad. ¿Cuáles son las premisas en que se funda esta afirmación?

Sartre, siguiendo a Descartes en este punto, piensa que la conciencia es el único dato cierto e inmediato en el que el hombre puede apoyarse, así que al intentar desarrollar una teoría que permita comprender cuál es la relación del hombre con el mundo, el filósofo francés parte de la idea de que el hombre es conciencia posicional del mundo. Para que la conciencia no sea una mera abstracción, afirma Sartre, tiene que ser conciencia de algo, la conciencia está en relación con el mundo, los fenómenos que revelan la existencia del mundo, aparecen a la conciencia. Pero, a su vez, sin una conciencia ante la cual presentarse o aparecer, los fenómenos del mundo también serían abstracción pura.

...es menester que esta conciencia (de ser) se cualifique en cierta manera, y no puede cualificarse sino como intuición revelante, si no, no es nada. Pero esta intuición revelante implica algo revelado; la inmanencia no puede definirse sino en la captación de un trascendente.<sup>66</sup>

En su proceder fenomenológico, Sartre distingue dos dimensiones presentes en el mundo, diríamos dos modos de ser en el mundo: el ser 'en sí' y el ser 'para sí'. Se trata de dos modos de ser que se oponen diametralmente uno al otro; al tener rasgos completamente divergentes lo que tenemos son dos dimensiones que resultan absolutamente excluyentes.

---

<sup>66</sup> Sartre, J.P., *El ser y la nada*. Losada, Buenos Aires, 1966, p. 30.

El 'en sí' es lo que es, es decir, su presencia se da en el mundo de manera necesaria, es un hecho contundente ante el cual no podemos exigir explicación alguna. El 'en sí' es independiente de la conciencia, aún cuando el fenómeno se muestre a través de ella; se trata de una dimensión cerrada en sí misma. Según afirma Sartre, el 'en sí' es una entidad compacta en la que no existen fisuras; son 'en sí' aquellas realidades que son lo que son.

Según la ontología sartreana, lo que en el mundo es 'en sí' representa siempre plenitud, es decir, es aquello que es suficiente porque está lleno de sí mismo y siempre mantiene una identidad absoluta consigo mismo.

... el ser es opaco a sí mismo precisamente porque está lleno de sí mismo...no tiene un dentro que se oponga a un fuera...El en sí no tiene secreto: es macizo. En cierto sentido se lo puede designar como una síntesis. Pero la más indisoluble de todas: la síntesis de sí consigo mismo.<sup>67</sup>

Se comprende, entonces, que el 'en sí' es para Sartre toda entidad externa a la conciencia o para ser más precisos, es el mundo material distinto de la conciencia y en el cual ésta es capaz de introducir la nada, como veremos más adelante.

Por otra parte, la dimensión 'para sí' se distingue por ser inacabada, imperfecta, inconsistente, carente de ser, esto es, por ser nada. A diferencia del "en sí" que es pleno y por ello es positividad absoluta, el 'para sí' sartreano es pura negatividad y ha de considerarse como no sustancial, en tanto que es búsqueda de sí y carece de esencia. El 'para sí' es, pues, vacío ontológico.

---

<sup>67</sup> Ibidem. P. 35

Sartre concibe al ‘para sí’ como esa dimensión de ser a la que el fenómeno aparece; al contrario del ‘en sí’ que es lo que es, el ‘para sí’ es lo que no es, ya que es intencionalidad pura. Consiguientemente, la conciencia se traduce en nada, pero se trata de una nada que tiene que enfrentarse con el ser, según afirma el autor.

Por su carácter no sustancial, al ‘para sí’ se le puede comparar con un “manchón de nada”, con un hueco o vacío, a través del cual el ‘en sí’ se convierte en mundo y también a través del cual el mundo se descompone, introduciéndose en él la anonadación. En contraste con el ‘en sí’ que es cerrado, el ‘para sí’ está siempre en relación con el mundo. “Ser conciencia de algo es ser frente a una presencia concreta y plena que no es la conciencia”<sup>68</sup>

Estando la totalidad del mundo fuera de la conciencia, ésta representa la oquedad total, oquedad o vacío ontológico que no es otra cosa que una vacuidad de esencia. Sólo el ‘en sí’ tiene esencia, en cambio, el ‘para sí’ es siempre existencia.

Un aspecto más que es importante destacar, es que Sartre reconoce que existe una primacía ontológica del ‘en sí’ frente al ‘para sí’, es decir, que el ‘en sí’ es siempre anterior al ‘para sí’, idea que nos resulta más clara si la relacionamos con la tesis sartreana de que la conciencia lo es siempre de algo. Sin embargo, dicha primacía no ha de entenderse como la existencia de una relación causal entre las dos dimensiones del ser en el mundo; el ‘en sí’ no es causa de la conciencia, pues para Sartre “nada es causa de la conciencia”<sup>69</sup>

Los rasgos distintivos que Sartre ve en estos dos modos de ser, son justamente los que constituyen el cimiento de su idea de la realidad humana

---

<sup>68</sup> Ibidem. P. 29

<sup>69</sup> Ibidem. P. 23

como libertad. Siendo la conciencia vacío ontológico, está en el mundo con la responsabilidad de constituir su ser, tiene que proyectar, puesto que es lo que no es, es decir, tiene que elegir.

Resulta evidente, desde el principio, que aquello que sirve de base a la teoría sartreana de la libertad implica una oposición radical. Sartre no admite que el 'en sí' y 'para sí' están en una interrelación dialéctica, sino que para él prácticamente se encuentran en una guerra permanente.

Una reflexión cuidadosa acerca de la confrontación necesaria que el autor de *El ser y la nada* reconoce entre el mundo (en sí) y la conciencia (para sí) nos conduce a ver que para Sartre libertad y necesidad son también dos aspectos de la existencia humana que se contraponen de manera absoluta, en virtud de que se intenta sostener una visión de la libertad como pura indeterminación, esto es, se intenta negar por completo que algo pueda operar como aspecto determinante de la libertad:

Ningún estado de hecho, cualquiera que fuere (estructura política o económica de la sociedad, estado psicológico, etc.), es susceptible de motivar por sí mismo ningún acto. Pues un acto es una proyección del para-sí hacia algo que no es, y lo que es no puede por sí mismo determinar lo que no es...<sup>70</sup>

A diferencia de lo que Sartre pretende defender, la comprensión dialéctica de la realidad nos muestra que aquello con lo que el hombre se encuentra como lo dado para él, como lo inalterable, puede ser justamente lo que promueve el ejercicio de la libertad. Tal es el caso del carácter temporal de la vida humana, la conciencia que el hombre tiene de su condición finita, lo induce a actuar, a crear, a producir. Porque sabemos que un día concluye

---

<sup>70</sup> Ibidem. P.540

nuestra existencia, entonces nos afanamos en afirmar todo cuanto nos define como humanos, mientras tenemos vida. Me parece que justo a través de este caso se evidencia cómo lo necesario y la libertad no se excluyen, sino que se implican. Pero veámoslo con mayor detenimiento desde la perspectiva nicoliana.

La idea del hombre que Nicol desarrolla se inscribe en el marco de una propuesta fenomenológica y, como hemos venido destacando, dialéctica. En su permanente diálogo con la tradición filosófica, el autor cae en cuenta de que existe confusión en lo que concierne a la búsqueda de principios o fundamentos, es decir, cae en cuenta de que hay confusión en torno a aquello que constituye la tarea filosófica.

Nicol coincide en que la metafísica se define esencialmente como ciencia de los principios, empero, considera que el abuso del término 'metafísica', así como su propia tradición, la han conducido al nivel del descrédito. Hablar de metafísica, sostiene el autor de *La vocación humana*, se ha vuelto motivo de recelo y renuencia, ya que para los mismos científicos, la metafísica no es sino aquello que se propone más allá de los límites de la propia tarea científica.

Frente a la situación de crisis de la metafísica, Nicol se propone recuperarla como ciencia del ser y el conocer, a partir justamente de una reconsideración de los fundamentos, a partir de un volver a pensar acerca de los principios de la realidad y de aprehenderlos fenomenológicamente.

Las teorías metafísicas de la tradición conciben el fundamento de lo real como 'algo que subyace a' o que se encuentra 'más allá de', es decir, que para llegar a lo que verdaderamente es, se hace necesario proceder a un desocultamiento del ser, se requiere rebasar el ámbito de la experiencia, en virtud

de que para la metafísica tradicional la experiencia es siempre objeto de desconfianza.

En su afán renovador de la metafísica, Nicol propone volver a la experiencia, fijar la mirada en lo evidente que es justamente el ser; dar razón del ser desde la fenomenología no significa para este autor partir de un supuesto, sino de la exhibición o muestra de algo que está ahí. Pero, además, lo que está ahí no lo está sólo para mí, sino que su aprehensión implica una relación triangular: sujeto-objeto-sujeto. El reconocimiento de la presencia del ser se da mediante una operación del *logos* que es siempre dialógica.

Para el desarrollo de la nueva ontología no basta, sin embargo, proceder fenomenológicamente, sino que es también fundamental que la organización del *logos* se dé según forma dialéctica, ya que, como Nicol ve, sólo a partir de la dialéctica se puede dar razón del ser cambiante. Se trata, en este orden de ideas, de una recuperación de la visión heraclíteica que da cuenta de lo real como un orden que fluye y en el cual la presencia de los contrarios implica oposición y unión simultáneamente.

Siempre la dialéctica versa de alguna manera sobre el *logos*; pero nunca ha sido, ni puede ser, un puro sistema de lógica formal. Este es un *logos* que concierne al ser. En segundo lugar, la dialéctica concierne al ser en tanto que ser cambiante. La razón trata de dar razón del ser del cambio, porque este ser es problema, en el doble significado etimológico de la palabra: es lo que está puesto delante, y representa un obstáculo que debe superarse. La superación consiste en aceptar con el *logos* la contradicción inherente al cambio<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Nicol, Eduardo, *Ideas de vario linaje*, UNAM, México, 1990, p. 106



Nicol entiende la vida humana como una compleja red, en cuyo tejido se implican tres aspectos: el destino, el carácter y el azar. En sus situaciones de vida, el hombre elige, tiene capacidad de opción ante las diversas alternativas que el mundo le presenta. Esta capacidad para decidir, para asumirse de tal o cual manera, es a lo que Nicol llama carácter en su *Psicología de las situaciones vitales*. Resulta de especial interés la manera en que en dicha obra nos explica las distintas posibilidades que tenemos los individuos para afrontar las circunstancias y cómo ello revela el carácter del sujeto, carácter que en este contexto no es otra cosa que la capacidad de decisión, es decir, la libertad del hombre que se hace patente en sus actos.

Ahora bien, la capacidad de optar no es absoluta, sino que siempre se ejerce frente a los límites marcados por lo necesario, frente a hechos o situaciones que no podemos modificar. Lo necesario aparece en este texto nicoliano conceptualizado como destino. La libertad, afirma el autor pugna por trascender los límites que el destino nos significa y aún cuando no se logre tal propósito, lo relevante sigue siendo el impulso humano. Desde luego, existen ciertos límites que son falsos y que nos fijamos por pereza o por comodidad, pero otros son por completo irrebables.

En la perspectiva fenomenológica y dialéctica de Nicol, la muerte es el límite de límites, pues una vez que la vida concluye, se agota con ella toda posibilidad humana. Sin embargo, para este filósofo, a diferencia de lo que nos explican otros autores, saber de la muerte, tener conciencia de nuestra temporalidad, no se traduce en una experiencia angustiante ni paralizante, sino al contrario, la muerte es, en el marco del pensamiento nicoliano, lo que dota de impulso al hombre para vivir, para actuar. Así, a pesar de lo dado, el hombre se proyecta decidiendo el sentido de su existencia.

En contraste con la teoría sartreana, Nicol sí reconoce en lo económico, lo geográfico, lo biológico, lo psicológico, etc. son aspectos con los que la libertad interactúa y, si bien es cierto que no la determinan de manera absoluta, sí influyen en ella significativamente, es decir, se trata de factores que se relacionan dialécticamente con la libertad humana.

La ontología nicoliana no se limita a mostrar la implicación dialéctica que existe entre libertad y necesidad, sino que, además, destaca la importancia del azar en las situaciones vitales del hombre. El azar no es en modo alguno causa de la acción humana, sino que se reconoce como aquello que surge de modo imprevisible en cualquier circunstancia existencial; ante la presencia de lo azaroso, el hombre no queda inerme, por el contrario, el azar suscita en el hombre la emergencia del carácter, es decir, el azar provoca la manera de afrontarlo. El individuo que queda desanimado, paralizado o desquiciado ante la situación azarosa, es el individuo del que podemos decir que no tiene carácter, ya que sólo muestra estabilidad cuando las cosas le resultan de acuerdo a lo previsto.

Hacer frente a las situaciones vitales con fuerza de carácter, significa, en el marco de la filosofía de E. Nicol, ejercicio de la libertad y, por ende, actuar éticamente, como nos hace ver L. Sagols, cuando explica

Nos parece evidente que el carácter forme parte esencial de la vida ética. Ser sí mismo: conquistar una definición existencial a través de la coherencia de los propios actos, es justo el designio básico de todo planteamiento ético. La autarquía socrática: tener el principio en sí mismo lleva implícita la adquisición de un *ethos*. Nadie puede ser independiente y bastarse a sí mismo si no tiene carácter.<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> Sagols, L., "Ethos y logos", en Juliana González y Lizbeth Sagols, (eds), *El ser y la expresión*, Fac. de Fil. y Letras, UNAM, México 1990, p. 136

Desde esta perspectiva de análisis comprendemos, pues, que no existe oposición entre necesidad y libertad, ni tampoco entre libertad y azar, como sí lo reconoce Sartre, cuando insiste en la doble y excluyente constitución ontológica del hombre. Para él lo dado en el hombre choca necesariamente con la proyección libre. Pero ¿qué es lo dado en el hombre, según Sartre? Su pasado, su cuerpo y lo que los otros dicen de él.

En la ontología sartreana el hombre presenta un doble carácter: es 'en sí' y 'para sí', al mismo tiempo; la condición humana es por principio escisión, desgarramiento. Por una parte, siendo conciencia (para sí) la realidad humana está en el mundo como una presencia incompleta, insuficiente. Somos lo que no somos, afirmará Sartre, carecemos de esencia, nos falta ser. Por ello nuestra condición es la de un constante desarraigo con respecto a lo que es positiva y absolutamente. Pero junto a nuestro constitutivo 'para sí', existe una dimensión 'en sí', representada por aquellos aspectos de nuestro ser que sí tienen esencia, que son lo que son.

Para Sartre, el cuerpo, en cuanto presencia material en el mundo, tiene esencia, es compacto y en virtud de ello se opone al vacío ontológico que es la conciencia. En lo que al pasado se refiere, se trata también de un 'en sí', porque el pasado ya fue, ya es de modo que no cabe intervención alguna en él, no es posible modificarlo y, en este sentido, representa lo lleno, lo que no admite fisuras. Nuestro pasado es siempre para cada uno de nosotros, en cuanto realidades humanas, lo determinado. Así, para Sartre, lo dado (el pasado) se opone al proyecto (futuro) que es intencionalidad pura. En cuanto al tercer aspecto en sí, a saber, lo que los otros dicen que soy, se trata de lo que me confiere esencia o ser; la manera cómo los otros me ven y los juicios que me asignan, me aportan la consistencia de la que en realidad carezco,

puesto que soy lo que no soy y tengo que hacerme el ser a cada momento, a través de la elección.

Tenemos, entonces, que en la teoría sartreana el hombre aparece con una constitución dual, en la que es imposible que cada una de las partes se concilie con la otra; la relación entre ambas es de absoluta oposición, a pesar de los esfuerzos que se realicen buscando que las mitades converjan. Sin embargo, según sostiene el propio Sartre, la existencia humana transcurre regida precisamente por el afán de reunir a las partes opuestas y al ser un propósito irrealizable, lo que ocurre es que la vida se traduce en un afán inútil.

La reconciliación entre lo dado en el hombre y su libertad es imposible, en virtud de que se trata de dos aspectos diametralmente opuestos, ellos representan una antítesis imposible de ser superada, en tanto que el planteamiento del filósofo francés está hecho desde una lógica, según la cual lo que es es y lo que no es no es; se trata de una lógica en la que la contradicción no tiene cabida, en cambio sí la tiene la exclusión.

Nuestras partes escindidas son tan opuestas entre sí que se repelen una a la otra; quisieran alcanzarse y el hombre se empeña en que sus partes contrarias armonicen en algún momento, pero ello está condenado al fracaso, debido a que el autor de *La nausea* lleva su visión dualista hasta sus últimas consecuencias.

El conflicto permanente es lo que define a la realidad humana, desde la óptica sartreana, y junto a ese conflicto inherente e insuperable se hacen presentes en la existencia del hombre otras situaciones imposibles de conciliar, como su relación con los otros o la oposición radical entre lo necesario y la libertad.

Es la de Sartre una ontología dualista regida por el principio de no contradicción: lo uno o lo otro, pero no ambos. Justo por esto es que el ‘en sí’ y el ‘para sí’ se encuentran en permanente guerra, sin posibilidad alguna de armonizar. La superación de tal dualismo radica en comprender que la realidad en su conjunto y la realidad humana, en particular implican simultáneamente la unión y la tensión, es decir, que son dialécticas.

Sin embargo, en el marco del existencialismo que Sartre propone, nos encontramos con que una de las consecuencias del carácter excluyente del ‘en sí’ y el ‘para sí’ en el hombre, es que éste vive en permanente conflicto y desgarramiento, situación existencial que expresa dramáticamente uno de los personajes de la literatura sartreana, cuando en *El diablo y el buen Dios* afirma: “Estoy hecho de dos mitades que no pegan entre sí; cada una de las dos produce horror a la otra”<sup>73</sup>

Es evidente que los caminos por los que transita la ontología sartreana nos muestran una idea del hombre fragmentada y que, con ella, su autor deja planteadas cuestiones aporéticas para la ética. El horizonte humano se perfila negativamente desde la óptica del filósofo francés, en tanto que: la vida del hombre consiste en una pasión sin utilidad alguna, estamos en el mundo sin justificación, carecemos de aspectos que pudieran fungir como apoyos, la superación de la antítesis que nos conforma es insuperable, el hombre quiere ser Dios, pero eso es imposible, etc.. Por todo ello considero que la manera en que podemos trascender una filosofía en la que lo que se destaca son más bien las partes negativas de la vida humana, es yendo a un entendimiento inclusivo de las diversas partes que integran el fenómeno humano, esto es procediendo dialécticamente en el estudio de dicho tema.

---

<sup>73</sup> Sartre, J.P., *Le Diable et le bon Dieu*, Gallimard, Paris, 1951, p. 65.

Cuando se reconoce el carácter dialéctico de la vida y del hombre mismo, podemos entender que hay en ellos facetas oscuras, como las que nos muestra Sartre en su obra, pero, junto a esos rasgos negativos, descubrimos también el sentido creador y de crecimiento que sólo la vida humana posee.

Desde la perspectiva dialéctica de E. Nicol, la libertad es el motor por excelencia de la vida humana. Así lo entiendo cuando afirma:

Cierto es que el hombre no alcanza nunca a rebasar sus límites. Pero su vida consiste en este afán reiterado por trascenderlos; no porque su existencia se cualifique románticamente como el “afán de lo imposible”, aunque este afán puede darse, sino porque casi nunca sabemos de antemano qué es lo imposible. Esta ignorancia, que nos sume en una fundamental incertidumbre, es a la vez la promotora de todas nuestras aventuras vitales, la fuente de todas las innovaciones.<sup>74</sup>

Los límites que nos ofrece la vida son de distinto tipo, algunos resultan ficticios, como cuando alguien afirma que es absolutamente incapaz de realizar algún oficio o actividad, pues supone que está limitado física o intelectualmente para ello; sin embargo, a través de sus firmes propósitos y esfuerzos puede lograr aquello que le parecía impensable. Y es que con frecuencia ocurre que nos acomodamos a lo ya experimentado y por desidia o temor no nos atrevemos a probar hasta dónde topamos con límites verdaderos. Por otra parte, existen también los límites insalvables como la muerte que, no obstante, es la promotora de la acción vital. Vemos, pues, que el límite no es paralizante, sino productor de movimiento, de movimientos que no son inútiles, sino acrecentadores de lo que como humanos somos. No es el caso para el hombre de plantearse el sin sentido del afán, por ser consciente de su

---

<sup>74</sup> Nicol, E., *Psicología de las situaciones vitales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975, p. 137.

carácter finito, sino de hacer de cada acto de su vida una victoria contra la muerte, como Nicol propone.

La finitud es para el hombre destino, necesidad frente a la que pierde su capacidad de opción, pero también tiene ante sí todo un mundo de posibles, dentro del cual puede ir decidiendo lo mejor o lo peor. Lo dado y lo no dado interactúan permanentemente en la compleja red de las situaciones vitales de los individuos.

Vemos así que el destino del hombre no está formado tan sólo por lo dado en él. Hay en él otra forzosidad: con lo dado su ser no está completo, y para ser tiene que hacerse, que ejercitar su libre iniciativa. Necesidad y libertad no son dos contrarios que se excluyan el uno al otro. La libertad no pone en suspenso a la necesidad.<sup>75</sup>

La teoría sartreana de la libertad sí pretende suspender la necesidad como aspecto fundamental de la existencia del hombre, aún cuando incorpora a sus planteamientos la idea de la libertad en situación a la que me referiré más adelante.

Para el autor de *La nausea*, actuar significa modificar la figura del mundo. Entender el concepto de acción desde la perspectiva sartreana es entender que el hombre se presenta allí como un ser activo, creador, transformador. Cuando el hombre actúa, el hombre deviene otro; el hombre es capaz de cambiar su circunstancia individual y social, y ésta posibilidad implica una tarea no sólo existencial sino ética, pues la ética se hace presente cuando el hombre construye, destruye, reconstruye, etc.. Empero, el carácter ético de la acción no está presente en la visión sartreana. Este filósofo

---

<sup>75</sup> Ibidem.

reconoce al hombre como un ser de posibilidades, en virtud de que es libertad. Libertad y acción son aquí indisolubles; más aún, la condición primera de la acción es, para Sartre, la libertad.

El hombre está en el mundo como una realidad escindida que tiene que forjarse su ser; en este sentido podemos percatarnos de que en el contexto de esta filosofía el asunto de la esencia humana queda postergado, pues el punto de partida es aquí la existencia del hombre, entendido como una realidad que está haciéndose permanentemente, mediante la elección. Por ello es que Sartre afirma que: “la libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad.”<sup>76</sup>

Para entender la tesis sartreana según la cual la libertad precede a la esencia humana, considero que es necesario volver a destacar que en esta perspectiva la libertad no se comprende como una propiedad, facultad o capacidad inherente a la realidad humana, ni como una especie de conquista a la que se pueda aspirar, es más, no somos libres de elegir ser libres, ya que la libertad es de lo que estamos hechos.

Para el filósofo francés, el hombre y su ser libre son una y la misma cosa y, a pesar de que reconoce en el hombre un dualismo insuperable, también asume que es el ‘para sí’ lo que mayormente define la condición humana. Como ya hemos visto, se trata de una forma de existencia a la que le falta ser y la que tiene que elegir para cubrir ese vacío ontológico que la constituye; solamente en el proyectar se puede ir completando ese ser que por principio está deshecho. Pero no hay proyecto sin elección, de ahí que Sartre insista en que “para la realidad humana ser es elegirse”<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> Sartre, J.P., *El ser y la nada*, p. 66-67.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 546.



Lo que se elige es en qué sentido actuar y es por ello que libertad y acción son inseparables; la libertad se hace expresa en el acto mismo y es la proyección de la conciencia hacia lo que no es, es intencionalidad pura dirigida hacia un faltante, así, tenemos que la realidad humana está suspendida entre su propio vacío ontológico y aquello que sí es. El 'para sí' está en el mundo como nada, como libertad.

En la ontología que nos ocupa el hombre es considerado como el que introduce la nada al mundo, por él la nada llega al ser, dice Sartre. El advenir de la nada al mundo no es otra cosa que el advenir de la libertad al mundo, o sea, la llegada del hombre al mundo. Si, según hemos explicado, el hombre es lo que no es, en tanto que ni siquiera se puede establecer una continuidad entre lo que él ha sido y lo que posteriormente devendrá, podemos entonces comprender cómo es que por él la nada llega al mundo. Si no hubiese ruptura entre el pasado del hombre y su presente, quizás podría reconocerse una relación causal entre ambos o, por lo menos, se podría acceder a una mayor comprensión de su existencia; sin embargo, tales posibilidades no tienen cabida en la teoría sartreana de la libertad, ya que su autor no admite que exista algún tipo de determinación en un acto libre.

Si lo que hoy se elige y lo que más adelante se elegirá tuviera una justificación en el pasado de quien actúa, entonces esa experiencia vivida se convertiría en un factor de determinación de la decisión que se tome; por consiguiente, según ve Sartre, ya no se estaría hablando de libertad en sentido estricto.

El planteamiento anterior nos lleva nuevamente a la radical oposición entre el 'en sí', que en este caso es el pasado, y el 'para sí' como proyección o intencionalidad, es decir, como aquello que aún no es (futuro). "La libertad es

el ser humano que deja fuera de juego a su pasado, al secretar su propia nada”<sup>78</sup>.

Cabe hacer un cuestionamiento a Sartre en este punto: ¿realmente el pasado, sea el de un hombre o el de una sociedad, queda fuera de juego cuando se elige? El acontecer histórico implica siempre la interacción entre pasado, presente y futuro; desde luego, no se trata de pretender que el pasado sea un factor que de manera cabal determine al presente y al porvenir, sino de asumir que lo que hoy soy como individuo guarda nexos indisolubles con mis experiencias pasadas, con mi historia personal y que, por ende, ese pasado influye de manera significativa en mis actuales elecciones. Trataremos cuidadosamente acerca de la relación existente entre las tres dimensiones del tiempo, en el último capítulo de esta investigación.

El tema del pasado es analizado por Sartre fundamentalmente en dos momentos: 1º. Cuando lo reconoce como un aspecto ‘en sí’ de la realidad humana, y 2º. Cuando incluye al pasado como uno de los elementos que sitúan la libertad, al lado de otros como son, mi sitio, mi prójimo, mis entornos y mi muerte.

Cuando nos aproximamos cuidadosamente al planteamiento que hace Sartre de la libertad en situación, llegamos a la conclusión de que este autor insiste en el carácter indeterminado de la libertad. Situación y determinación no son, en este contexto, sinónimos.

La libertad como intencionalidad pura se actualiza en un hacer, pero la intención implica para Sartre una ruptura con lo dado.

---

<sup>78</sup> Ibidem, p. 71.

... jamás lo dado podría ser motivo para una acción, si no fuera apreciado. Pero esta apreciación no puede ser realizada sino por una toma de distancia con respecto a lo dado, por una puesta entre paréntesis de lo dado, lo que supone, justamente, una ruptura de continuidad.<sup>79</sup>

La situación que enmarca la acción y con ella la libertad, representa para la realidad humana el reino de lo dado, reino con el que tiene que romper, para iluminarlo a la luz de lo que todavía no es, es decir, iluminarlo a la luz del fin o los fines que se intenta lograr.

La situación (lo dado) no puede condicionar a la conciencia, pues ésta es lo que no es y, además, para ser tiene que negar lo dado y proyectarse hacia la posibilidad que aún no es.

Según los planteamientos anteriores, Sartre reconoce que la libertad siempre es en relación con lo dado, idea que parecería conducirnos a pensar que el autor discurre dialécticamente en sus análisis. Sin embargo, no podemos reconocer la dialéctica allí donde se recalca la necesidad de la ruptura o de la nihilización de lo dado. Al referirse Sartre, a través de sus frecuentes ejemplos, a los aspectos opuestos de la realidad humana como necesariamente excluyentes, no logra que comprendamos de manera cabal el hecho de que sus casos ilustrativos den cuenta de la existencia real de los hombres.

Para que resulte más claro a qué hacen referencia las afirmaciones anteriores, creo que vale la pena retomar el ejemplo que ofrece Sartre en relación a un grupo de excursionistas que se proponen escalar una montaña hasta su cima. ¿Cómo no considerar que tal posibilidad depende, por lo menos

---

<sup>79</sup> Ibidem, p. 589.

relativamente, de diversos factores como la condición física del sujeto, su entrenamiento, su estado de ánimo, etc.? Desde mi punto de vista, la explicación sartreana se torna parcial y abstracta, cuando en ella se afirma que el compañero de ascenso que se deja caer a un lado del camino, desistiendo del propósito original de llegar a la cumbre, se elige fatigado y es por ello que actúa de ese modo. Desde luego, para la visión sartreana no puede encontrarse una justificación del abandono del proyecto del excursionista en cuestión, en términos de que al experimentar cansancio, decidió no continuar el ascenso.

Si intentásemos entender la situación por la que pasa el individuo del ejemplo, de la segunda manera en que se ha expuesto, veríamos con claridad que la elección y el estado de hecho (la fatiga) lejos de excluirse, se implican. Pero al insistir en restarle significado a lo necesario en la vida del hombre, lo que nos queda es una comprensión de ella a medias y, por consiguiente, equívoca de la acción y la decisión humanas. A este respecto Nicol considera que:

Nada puede suspender la vigencia de lo necesario. Necesidad y libertad dependen, en el hombre, la una de la otra, se conjugan la una con la otra. Rehuir eso que la gente llama "lucha contra el destino" es renunciar a ser. Con lo dado, simplemente, el hombre es un ser que puede ser. Tiene potencia de ser; es potente o poderoso, y lo es forzosamente porque está forzosamente destinado a ser libre.<sup>80</sup>

Frente a la teoría sartreana de la libertad y frente a cualquier planteamiento que insista en recocerle a la libertad un carácter absoluto, se hace patente la relevancia de la tesis nicoliana, según la cual: la libertad no pone en suspenso la necesidad, así como ésta tampoco puede suspender a

---

<sup>80</sup> Nicol, E., *Psicología de las situaciones vitales*, pp. 137-138.

aquella. Pero estas dos afirmaciones sólo son congruentes y sustentables desde una perspectiva dialéctica, misma que al ser ignorada, conduce a propuestas dualistas, como se mostró, en el caso de la ontología sartreana y cómo también ocurre en la explicación skinneriana de la conducta, según veremos a continuación.

En el caso de la teoría de la conducta desarrollada por B.F. Skinner, se trata de una concepción que pretende tener carácter científico, a diferencia de un sinnúmero de especulaciones que, según sostiene este autor, han mantenido el tema de la conducta del hombre en la oscuridad y el misterio.

La explicación científica del hombre y de su conducta es diametralmente opuesta a la visión existencialista de Sartre y se opone prácticamente a todo concepto filosófico de hombre y de libertad humana, en virtud de que, en la mayoría de los casos, no se ha partido de datos observables y cuantificables para dar cuenta del comportamiento del hombre. Según Skinner, tenemos una serie de ideas confusas que nos han sido heredadas por distintas áreas del conocimiento, como la Antropología, la Sociología, la Psicología tradicional y, desde luego, la Filosofía.

A pesar de los métodos y las conclusiones tan diversas a las que se ha llegado, el equívoco en todos los casos mencionados radica, según la perspectiva conductista, en que se ha presupuesto la existencia de un “hombre autónomo” u “hombre interior”. Pero esa autonomía y esa dimensión interior no son aspectos humanos que soporten, para su estudio, la aplicación de un método de investigación con fines verdaderamente científicos. En virtud de ello propone Skinner erradicar de la búsqueda y del discurso de la ciencia de la conducta, conceptos que derivan en interpretaciones subjetivas, imbuidas de misterio y romanticismo. Desde esta perspectiva se destacan dos temas que

son los que mayormente entorpecen el avance del conocimiento científico de la conducta; dichos temas son la libertad y la dignidad.

Podemos decir que para esa corriente de pensamiento, la libertad entendida como una cualidad humana que impulsa al hombre a actuar y a crecer, se constituye en un mito, en una fantasía que ha sido promovida por lo que Skinner llama la literatura de la libertad. Según este representante del conductismo, tal literatura ha resultado dañina para el propio hombre, pues le ha hecho forjarse nociones erróneas y creer en situaciones engañosas, además de que no lo ha capacitado para encontrar solución a problemas concretos que aquejan a las sociedades actuales.

Según la teoría skinneriana resulta fundamental tomar los métodos de estudio de la Biología y la Física, para aplicarlos a la investigación de la conducta y entonces poder tener un verdadero avance en este ámbito del conocimiento. Pero el autor de *Walden Dos* no se ha planteado una cuestión insoslayable, acerca de la que llama nuestra atención Trigg, “¿Somos solamente un conjunto de organismos biológicos entre muchos, o es nuestra pertenencia a una especie biológica particular algo de lo que no se puede hacer caso omiso?”<sup>81</sup>

La tecnología de la conducta, aplicada socialmente, tendrá como consecuencias: que los hombres sean felices, productivos, hábiles, que estén bien informados, que conduzcan bien, etc.. Se busca, diríamos, eficiencia terminal, y para lograrla es necesario superar los métodos tradicionales; sólo así se puede desintoxicar el camino que lleva al verdadero conocimiento del comportamiento humano. Éste ha de ser explicado, sostiene Skinner, a partir de las causas de la conducta que van más allá del propio individuo. Al conocer

---

<sup>81</sup> Trigg, R, op. cit, p. 127

y analizar las causas de un esquema de comportamiento, ellas se pueden manipular de manera tal que produzcan efectos deseados.

A medida que van demostrándose más relaciones causales, se va haciendo más difícil resistirse a un corolario práctico: la posibilidad de producir una determinada conducta de acuerdo con un plan que prepare las condiciones adecuadas.<sup>82</sup>

Parecería indudable que se trata de un planteamiento atractivo, del mismo modo que resultaron atractivas para muchos lectores las ficciones que Huxley narra en *Un mundo feliz*. Incluso cabe aquí decir que aquello que fue concebido en una obra literaria, como pura fantasía, se torna realidad, gracias a la ciencia de la conducta. Pero el costo es impagable, pues la libertad queda abolida y, sin ella, el hombre es un ser agonizante.

Skinner defiende la idea de que el conocimiento de las causas de la conducta, conduce al investigador a prescindir de la libertad, pues en lugar de logros y proezas del sujeto autónomo, lo que tenemos es una cadena causal de acontecimientos, cadena en la que se enlazan condicionamientos que provienen del ambiente en que los individuos se desarrollan.

Todo aquello que la tradición ha querido ver como conquistas humanas, sean éstas individuales o comunitarias, puede explicarse –afirma Skinner –en base al estudio de las contingencias de refuerzo que rodearon a las distintas situaciones y que son las que condicionaron los hechos en cada caso. Es el ambiente físico o cultural, sin necesidad de ninguna otra intervención, lo que produce hombres distintos.

---

<sup>82</sup> Skinner, B. F., *Registro acumulativo*, Fontanella, Barcelona, 1975, p.3.

La psicología conductista no admite ya explicaciones que involucren aspectos interiores del hombre como la emotividad, el genio, las aptitudes, las tendencias o las capacidades. Continuar aferrándonos a esta herencia de las concepciones tradicionales, significa continuar generando discursos poéticos que, si bien son una forma de expresión, no contribuyen a nada útil en lo que se refiere a la transformación de prácticas culturales.

En otro espacio de esta investigación se ha afirmado que la negación de la libertad significa la anulación de la ética. Pero, como vemos, desde la perspectiva skinneriana estas tesis carecen de sentido, no dicen nada en cuanto que no remiten a hechos. La Ética, piensan los conductistas, reflexiona acerca de juicios de valor y no de hechos, por ende, no aporta nada significativo en cuanto al conocimiento del hombre.

...la ciencia debe limitarse a lo “que es”, dejando lo “que debería ser” a otros. Pero, ¿de qué especie de sabiduría está dotado el que no es científico? La ciencia no es efectiva más que sabiendo, sin que importe lo que pueda arrastrar consigo.<sup>83</sup>

A pesar de lo que Skinner afirme, a la Ética le importa lo que la teoría conductista arrastra consigo, porque en el centro de su reflexión están el hombre y su acción. Nada más opuesto la tarea ética, como tarea humana, que una visión tan radicalmente determinista como la de este autor. La anulación de la dimensión interior del hombre en la teoría que nos ocupa, se constituye en un tema de primera importancia para la filosofía moral, en la medida en que significa la deshumanización del hombre, esto es, el despojo de sus cualidades más propias. No se trata de retroceder a ciertas etapas del

---

<sup>83</sup> *Ibidem*, p.6.



pensamiento en que el hombre se presentaba sustancializado, pero tampoco se puede comprender al hombre reduciéndolo a aspectos puramente exteriores.

El ambiente es importante, no podemos ignorarlo; ciertamente, estamos rodeados de contingencias que influyen en la manera en que nos conducimos en la vida, pero influir no es sinónimo de determinar, y menos aún si se pretende que la determinación es absoluta. Las circunstancias nos hacen, pero nosotros podemos incidir activamente en esas circunstancias para transformarlas. Justamente en esa incidencia activa podemos reconocer un ejercicio de la libertad y también reconocer claramente la interacción entre el medio externo y la capacidad de opción del hombre.

En la medida en que el hombre puede elegir e incidir en su circunstancia, transformándola, decimos que el hombre es digno, es decir, que su valía radica en que sólo él posee la capacidad para modificar su entorno y para transformarse a sí mismo de manera consciente. Así lo ha reconocido, en una posición crítica frente a Skinner, Carl R. Rogers

El individuo tiene dentro de sí amplios recursos para la autocomprensión, para alterar su autoconcepto, sus actitudes y su conducta autodirigida, y estos recursos pueden ser puestos a la mano, si sólo se provee de un clima de actitudes psicológicas facilitantes.<sup>84</sup>

Dado que nuestra condición es insuficiente, estamos llamados a forjarla, y es esta permanente tarea de tener que hacernos, lo que nos distingue como seres dignos, ya que fuera del hombre existe la dimensión de lo que ya es así por necesidad y que, por tanto, carece de dignidad.

---

<sup>84</sup> Rogers, C. op, cit, p. 85

En la visión conductista no hay sitio para el tema de la dignidad, como no lo hay para la libertad. Los argumentos que la excluyen de la explicación del comportamiento del hombre son los mismos utilizados para expulsar a la libertad de su perspectiva teórica: la dignidad es asunto de la interioridad, allí donde la observación y la medición no pueden penetrar, de modo que no constituye un objeto de estudio relevante para la investigación científica.

Se evidencian limitaciones importantes en la ciencia skinneriana, como consecuencia de su enfoque parcial, que la lleva a presentarse en un claro desequilibrio, pues, en su afán exacerbado de objetividad, privilegia desmedidamente a la parte observable de la acción humana y pretende expulsar por completo a la parte interna, no observable, pero igualmente activa. La dialéctica nos permite ver lo que Skinner desconoce: que sí hay contribución del hombre, que sí se generan cosas desde dentro y que, por tanto, el hombre no es sólo un organismo físico que reacciona a los estímulos ambientales.

Según la concepción conductista, hay un nuevo retrato del hombre, en el cual,

Los tan cacareados dones creadores del hombre, sus originales proezas en arte, ciencia y moral, su capacidad de elegir y nuestro derecho a tenerlo por responsable de las consecuencias de su elección son rasgos que no destacan en este nuevo autorretrato.<sup>85</sup>

En abierta oposición a las teorías que reconocen en la acción humana la capacidad de elección, lo que Skinner propone es el control de la conducta.

---

<sup>85</sup> Skinner, *Registro acumulativo*, p. 8.

Con frecuencia subraya que dicho control apunta a fines positivos, el propósito de la tecnología de la conducta, nos dice, es el progreso cultural. Sin embargo, es evidente que la vida cultural de la que Skinner habla con orgullo tendrá sus planificadores que resultan, al mismo tiempo, controladores de la conducta de los miembros de la comunidad. Ellos serían los encargados de seleccionar los estímulos que puedan producir las conductas más adecuadas, según el propósito. Aquellos que planifican deciden cómo y cuando modificar los programas de condicionamiento; entendidas así las cosas, tendríamos que asumir que en la función de los controladores se da el ejercicio de la libertad que con insistencia se pretende abolir; pero la posición skinneriana es que no se trata de que solamente un grupo de hombres sea libre al interior de la vida social planificada, sino que aún los llamados “ingenieros de la conducta” dirigen sus acciones a partir de causas que provienen del ambiente y siempre los guía el propósito de mejorar las prácticas culturales.

Quizás estamos ante un planteamiento contradictorio, pues el propio Skinner no quiere que su teoría se vea contaminada por juicios de valor y, sin embargo, no desaprovecha ocasión en sus escritos para enfatizar que, a través de la aplicación de su propuesta científica, se vislumbra un mundo mejor y más feliz para los hombres. Pero, además, es evidente que su inclinación hacia un tipo de proceder teórico, implica ya un juicio de valor o una elección valorativa, como explica uno de sus críticos más agudos

elección subjetiva de un criterio valoral. Y en la formulación Probar las consecuencias de un experimento es posible sólo si primero se ha hecho una de Skinner se encuentra implícita una valoración de la fuerza biológica y psicológica. De manera que, aún cuando se trata de evadir tal elección, parece ineludible que para cualquier empresa

científica, o para cualquier conocimiento científico, se necesita una previa elección valoral subjetiva.<sup>86</sup>

Cabe preguntar también ¿qué ocurriría con los éxitos y los fracasos a los que se llegara? ¿se les atribuirían a los tecnólogos de la conducta o controladores? En el caso de que se cumpliera con los programas previstos, ¿se les otorgaría admiración, reconocimiento y aplausos o críticas y sanciones? Skinner considera que la conducta de los individuos puede ser merecedora de reforzadores positivos (premios) o de reforzadores negativos (castigos) y en este sentido resulta evidente que la responsabilidad de los actos que cada uno realiza es un aspecto que también queda desterrado de esta concepción.

Dado que en esta teoría el hombre no se reconoce como libre, tampoco se puede pretender que él sea el responsable de sus acciones, por lo cual, si quisiéramos insistir en la pregunta acerca de a quién adjudicar los méritos y los deméritos de la vida social, topáramos nuevamente con el reino de la pura exterioridad, representado aquí por el ambiente.

En el caso que nos ocupa, dejar que la ciencia se abra paso, puede significar que un buen día ya no seamos capaces de pensar; puede ocurrir que en nombre de la ciencia el hombre se vea despojado de su humanidad, que quede reducido a ser un observador de la grandeza de las condiciones ambientales. Se presenta, entonces, la paradoja: la tecnología, obra humana, puede destruir a su creador.

Las implicaciones de la tecnología conductual resultan preocupantes desde un punto de vista ético, ya que, por principio, la pasividad como rasgo

---

<sup>86</sup> Rogers, C. R. op. cit. p. 48

humano es lo más contrario a nuestra disposición ética constitutiva; también porque la diversidad parece diluirse en una especie de dimensión plana o uniforme de la vida comunitaria, además de que la respuesta programada paraliza el desarrollo de la capacidad crítica. En suma, lo que es preocupante para la ética es la posible muerte del hombre, propiciada por la mecanización a la que puede quedar expuesto. A este respecto reflexiona Nicol en *La Agonía de Proteo*:

Proteo se nos muere por una especie de mecanización interna, de la cual él mismo no puede ser consciente, porque desfalleció el órgano adecuado, que es justamente la conciencia, la que se llamó conciencia moral o retributiva. Mejor se diría que la mecanización no es inconsciente: ella es la inconciencia misma. La fuerza vital se reduce a factores casi cuantificables, como la fuerza militar. Cuando se produce esta militarización espontánea de la convivencia, el resultado es una mecanización existencial, más grave que la externa.<sup>37</sup>

Que el hombre pueda padecer una mecanización interna significa que devenga cosa; la cosificación del hombre es la consecuencia de la pérdida de la libertad; las cosas son lo que son por necesidad, ese es su modo de ser; pero el hombre, como ve Sartre, es lo que no es, pues su ser es inacabado, tiene que hacérselo y se lo hace decidiendo y actuando.

Nicol también piensa que el hombre está en el mundo con un llamado: el de constituirse su ser, intentando ir más allá de sus límites, aún cuando éste sea un afán irrealizable. Como hemos señalado, la determinación no es ajena a la vida humana, como no lo es el impulso a transgredir la determinación misma; este ímpetu es constitutivo de la condición humana y es lo que

---

<sup>37</sup> Nicol, E. *La Agonía de Proteo*, UNAM, México, 1981, p. 104

posibilita el ejercicio de la libertad, entendida justamente como lo que Nicol llama la vocación humana.

El llamado a ser del hombre es un llamado a actuar, pero la acción no se vincula exclusivamente a aspectos exteriores y observables; por el contrario, cuando actuamos se ponen también en juego experiencias que emergen de nuestra interioridad. Justo porque nuestro ser no es pleno, sino insuficiente, la insatisfacción nos acompaña permanentemente y nos conduce al anhelo. Anhelar, desear, proyectar son acciones que tienen que ver con la introspección, pero, desde luego ninguna de ellas permanece en el encierro, sino que se plasman en comportamientos concretos, susceptibles de ser observados. Consiguientemente, el carácter libre del hombre se comprende tanto a partir de su dimensión interior, como de sus condiciones exteriores de existencia.

Para la escuela conductista resulta obsoleto intentar comprender temas humanos, a través de teorías como la nicoliana, por ejemplo, ya que ella se incluye en lo que Skinner denomina la concepción tradicional o la literatura de la libertad, siempre equívocas para este autor, puesto que dicho discurso:

...sostiene que un hombre se comporta de una determinada manera debido a sus deseos, impulsos, emociones, actitudes, etc.. Su conducta importa únicamente como expresión de una vida interior. Todavía hay muchos psicólogos que suscribirían este punto de vista. Los buenos freudianos atribuyen la conducta observable a un drama representado en un espacio no físico por un triunvirato inmanente que apenas puede distinguirse de los espíritus y los demonios del animismo primitivo.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> Skinner, B. F. *Registro Acumulativo*, p. 57

Lo que la teoría skinneriana pone de manifiesto es una posición dualista que no da respuestas suficientemente sustentables acerca del fenómeno humano. Desde mi propia perspectiva, el hombre no es un ser hecho de una sola pieza; la condición humana implica conflicto y, a la vez, posibilidad de conciliación. A diferencia de los dualismos que sólo ven una cara de la problemática humana, pienso que el hombre es una unidad diversa en la que convergen los aspectos contrarios, en virtud de que ellos son relativos entre sí.

Hablar del hombre como unidad diversa significa que en él coexisten aspectos contrarios que no se cancelan o se destruyen, sino que representan una situación de unión y tensión simultáneas. Así, tenemos que el hombre es, a la vez, erótico- tanático; que es individual y comunitario, que es libre y determinado, al mismo tiempo, etc.

Desde luego, ha de considerarse que los impulsos y las emociones son significativos para la comprensión de la acción del hombre, pero no se trata, como afirma Skinner en el texto anterior, de reducir la explicación de dicho tema a causas internas exclusivamente, sino de reconocer la interacción entre un dentro y un fuera, de ver la dialéctica libertad-necesidad.

Lo más discutible del pensamiento conductista es su carácter excluyente: si el ambiente determina la conducta de los individuos, entonces la libertad queda abolida; como sólo es objeto de estudio de la ciencia aquello que es observable, entonces lo que no lo es (la dimensión interior) no es significativo. Es en este sentido que los análisis del psicólogo norteamericano plantean una antítesis insuperable entre la experiencia interior y la exterior; parecería que su preocupación central es definir quién determina: lo invisible o lo susceptible de ser medido.

Skinner no duda que su argumentación es válida en la medida en que se basa en lo observable que es, por ende, cuantificable; a esto se debe que incluso ataca de manera frontal al psicoanálisis freudiano. Sin embargo, lo que no alcanza a entender es que no se trata de oponer aspectos o hasta de anularlos, ni tampoco de sacar al determinismo del interior del hombre, sino justamente de comprender que, pese a las determinaciones, el hombre dota de sentido a su existencia, porque es capaz de decidir y actuar. No se trata, pues, de indagar si la determinación de la conducta humana procede de dentro o de fuera, sino de entender que nuestros actos no son sólo la consecuencia de una cadena de elementos determinantes. El interior y el exterior interactúan, como reconoce Roger Trigg

...el hombre es un ser consciente de sí mismo, capaz de reflexionar acerca de esa misma biología. Todos somos influidos por nuestra sociedad, imbuidos por suposiciones que aprendimos sobre el regazo de nuestra madre y, sin embargo, el hecho mismo de que podamos percatarnos de ello nos da la capacidad de poner en duda estas suposiciones.<sup>89</sup>

Negar la libertad del hombre es negar la cualidad ética del mismo. Y cuando hablamos del *ethos* como rasgo constitutivo de la condición humana no nos referimos a una entidad misteriosa que habita en la intimidad del sujeto, ni tampoco a una especie de demonio o espíritu semejantes a los del animismo primitivo, como Skinner afirma, el *ethos* es un modo de ser en el mundo que sólo al hombre define, se trata de una disposición vital que conduce al hombre a aumentar lo que él es o bien a disminuirlo y es, en virtud de ello que el bien y el mal no se reducen a un asunto de premios y castigos que refuercen el comportamiento de los individuos. Si el asunto consistiera tan

---

<sup>89</sup> Trigg, R, op. cit. pp. 249-250



sólo en la respuesta humana a la estimulación, entonces ya no estaríamos hablando del hombre, con toda la complejidad que éste implica, sino de un organismo físico superior a cualquier otro o de una máquina, la más extraordinaria de todas. La cuestión sigue siendo si tales conceptos responden a nuestra indagación en torno a lo humano o bien si la comprensión de lo que como humanos somos se agota en ellos.

## ETICA Y TEMPORALIDAD

La temporalidad del Ser es un tema que ya está presente en la filosofía, desde las reflexiones que nos deja Heráclito en sus fragmentos. En ellos encontramos reiteradamente la referencia a aquello que, para el efesio, era una evidencia: el cambio, el devenir, el tiempo. Pero, sin olvidar, que dicho cambio implica, simultáneamente, permanencia, en virtud de que el Ser es el absoluto que funda la existencia de los entes cuya condición es siempre relativa al transitar entre el ser y el no ser.

Para E. Nicol, lo mismo que para el filósofo de Éfeso, el Ser no tiene un otro con el cual relacionarse, es decir, no hay el Ser y la Nada, pues ésta es sólo un pseudo-concepto. Lo que hay es puro Ser que, en su devenir, implica el no ser, en la medida en que hay movimiento siempre entre entes contrarios; por consiguiente, tenemos que el no ser, la contradicción, es un dato que se presenta en el Ser.

El cambio no tiene por que implicar la Nada, al reconocer el no ser, lo que se reconoce es un modo de ser, siempre relativo, fundado en el Ser mismo. El no ser es, pues, una faceta del Ser. Y el continuo tránsito de los entes de lo que ellos son a lo que no son, no significa que se anulen o se esfumen, sino que se trans-forman, como nos hace ver con claridad Nicol:

Que el Ser es, o sea que permanece, se percibe en el hecho mismo de sus eternas mutaciones, en su naturaleza temporal. El Ser es metabólico: el cambio no es un desvanecimiento del Ser, sino una transformación. Pase lo que pase, todo es Ser y siempre hay Ser.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Nicol, E. *Los principios de la ciencia*, FCE, México 1974, p. 505

En los tres primeros capítulos de esta investigación, hemos tratado de la conjugación dialéctica del ser y el no ser, a través del análisis de las relaciones yo- el otro, interior-exterior, libertad-necesidad. Nos resta ahora, en este cuarto capítulo examinar el no ser, con relación a la temporalidad especial del hombre, pues en éste, toma una forma específica que es, como veremos, la historicidad.

Se ha insistido, en diferentes momentos de este trabajo, en que hablar del hombre implica, entre otros de sus aspectos constitutivos, hablar de su carácter ético. Considerando que el ser del hombre no está hecho desde el principio, sino que ha de irse conformando a través de la acción y, desde luego, de la decisión, es como podemos comprender esa segunda naturaleza del hombre que es su dimensión ética.

El *ethos* constitutivo del hombre radica en que éste es un ser siempre abierto a lo posible, es decir, que puede ser esto o aquello, que está siempre en disposición para optar, para decidir cómo hacerse a sí mismo. No obstante, esa disposición vital no es ilimitada, sino al contrario, la capacidad de elección se agota irremediablemente con la muerte; la vida humana es finita y, por ello, el hombre se esfuerza en vida, por conformarse su propio ser. A esto alude Nicol cuando afirma que a la muerte se le vence a través de cada una de nuestras acciones vitales<sup>91</sup>.

El hombre es constitutivamente temporal, lo cual no significa solamente que con la muerte culmina su posibilidad de ser, sino que ella, la muerte, está presente desde el principio mismo de la vida. La vida humana implica la muerte, es decir, que somos seres contingentes, estamos siempre frente a la posibilidad de no ser más. De hecho, el no ser nos define en varios sentidos: En primer término, nuestro ser no está hecho desde el principio, sino que lo

---

<sup>91</sup> Nicol, E. *Historicismo y existencialismo*, México FCE

vamos forjando mediante la acción y la elección; en este sentido decimos que nos falta ser, que somos y, a la vez no somos, pues estamos en constante devenir.

El no ser es el ser (mejor dicho, el ente) que no es aún: el que llegará a ser o puede venir a ser. Aunque este ente “no es todavía”, es ya poseedor de una forma, y sólo como tal cabe decir que es posible. Su no realidad actual es, por consiguiente, tan determinada como lo será su existencia cuando llegue a ser.<sup>92</sup>

Por otra parte, el no ser nos es inherente en el sentido de que óptica y ontológicamente el otro es nuestro complemento, nuestro símbolo, como afirmaba Platón. El no ser seres plenos nos impulsa a buscar siempre el vínculo comunitario, a través del cual nos completamos, aunque no de manera absoluta.

La muerte es el límite por excelencia para el hombre, es la forma definitiva en que ya no se es, pero, justo por ello, es la promotora de la acción vital; por ella, el hombre despliega su fuerza vital.

La diversidad y complejidad del no ser del hombre implica, por tanto, su condición temporal inherente y, al mismo tiempo, su disposición vital, entendida como búsqueda de lo posible. ¿Por qué el hombre busca lo posible? Porque ha de hacerse su propio ser, decidiendo siempre ante diversas alternativas y, finalmente, porque siendo consciente de su finitud, está llamado a existir orientado fundamentalmente hacia su propio crecimiento, es decir, desplegando su carácter ético constitutivo. Esta tarea, en la cual consiste la vida humana, revela la liga indisoluble entre ética y temporalidad.

La vida humana es dinamismo, movimiento, acción y, por ende, eticidad. Todo acto humano sucede en un lugar y en un tiempo específicos, es

---

<sup>92</sup> Nicol, E. *Los principios de la ciencia*, FCE, México 1974, p. 348

decir, supone las dimensiones del espacio y el tiempo. En esta sección nos interesa destacar el vínculo necesario que existe entre ética y temporalidad.

El tema del tiempo será analizado desde la perspectiva de los autores que vengo trabajando desde el inicio de la investigación, con el propósito de mostrar las dificultades que surgen cuando se privilegia alguna de las dimensiones del tiempo: pasado, presente y futuro, o hasta se intenta menospreciar el significado de la temporalidad. Asimismo, resultará significativo tratar de desentrañar cuáles son las implicaciones de que un autor no le conceda mayor importancia al tema del tiempo en el desarrollo de su teoría, como parece ocurrir en el caso de Skinner. Paralelamente, examinaremos la dialéctica inherente al flujo temporal.

En los capítulos precedentes hemos puesto de relieve la importancia que Sartre le concede al futuro en el devenir existencial del hombre, en virtud de que la realidad humana es, para el filósofo francés, vacío ontológico, intencionalidad pura, proyecto. El pasado es, en cambio, para Sartre un 'en sí' en el que no podemos apoyarnos cuando elegimos, pues, de hacerlo, estaríamos rehuyendo nuestra constitutiva libertad.

Siendo intencionalidad pura, la libertad no puede apoyarse en una dimensión 'en sí', como es el pasado del hombre; justificar el acto de decisión en experiencias vividas nos conduce, según Sartre, a tomar aspectos determinados como causa o fundamento de nuestro ser original que es la libertad, pero ello se opone de manera absoluta a la concepción de la libertad como pura indeterminación que esta teoría existencialista sostiene.

La conciencia es fundamentalmente proyecto y, como tal, intencionalidad pura de modo que, según plantea Sartre, el pasado lo llevamos a costas sin remedio: se trata de un pesado fardo que necesariamente nos acompaña y, sin embargo, no hemos de aducirlo o incorporarlo al acto de

decisión, pues éste carece de todo asidero, dándose a manera de invención, cada vez que elegimos.

Es, justo, por la concepción que tiene Sartre del pasado, que se erige como un agudo crítico del psicoanálisis, ya que, desde la perspectiva de aquél, dicha teoría implica un determinismo, dado el significativo peso que en ella tiene el pasado, pues éste representa la dimensión determinante de las futuras decisiones del individuo, condicionando, por ende, su libertad. En oposición a tal forma de determinismo, Sartre propondrá lo que ha llamado psicoanálisis existencial, en el que lo relevante en la acción del hombre es lo no dado aún, lo posible, es decir, el futuro. Pero ¿realmente puede darse una ruptura entre pasado, presente y futuro? ¿No nos conduce Sartre a una abstracción cuando pretende que el pasado tiene que dejarse fuera de juego, en el momento de la elección? A estas cuestiones trataremos de dar respuesta en las páginas que siguen.

Skinner, por su parte, no concede en su obra un sitio específico para teorizar sobre el hombre y su carácter temporal, por lo cual habrá que deducir algunas consecuencias de su visión positivista en torno al tema del hombre. ¿Cabe hablar de devenir en el tiempo cuando los actos humanos son explicados en términos causalistas? Ésta será la cuestión central que trataremos de elucidar en el caso de la teoría conductista.

Contrariamente a lo que hace Sartre, cuando sobrestima la dimensión del futuro, podríamos pensar que, para Skinner, tiene un mayor significado el pasado; éste puede ser incluso el factor determinante de la vida del hombre, puesto que la historia personal del individuo, es decir, el ambiente en que se ha desarrollado, operará como propiciador del tipo de sujeto de que se trate. Dicho de otro modo, la explicación de la conducta humana se basa en el conocimiento de las causas (estímulos ambientales) que generan determinados

comportamientos. Así, al conocer la historia personal de un individuo, el conductismo puede explicar por qué aquel es como es. Sin embargo, aquí cabe otro cuestionamiento: ¿el pasado es inherente al hombre o al ambiente? ¿es el carácter temporal un rasgo ontológico del hombre o es una característica ambiental?

En la propuesta conductista, la importancia que tiene conocer la historia personal del individuo, para, así, explicar su comportamiento, implica una concepción del tiempo como un dato empírico que es susceptible de ser medido, ya que se trata de lapsos o episodios en los que transcurre la vida de los hombres.

En este contexto, el tiempo entendido, por ejemplo, como vivencias que están presentes en la memoria del individuo, no importa para la explicación de su comportamiento, en virtud de que ello pertenece a nuestra dimensión interior que, según Skinner, no aporta elementos válidos para la explicación de la conducta, pues no son cuantificables.

Lo que ocurre es que presente, pasado y futuro conforman una amalgama inseparable, pero esto sólo puede comprenderse cuando reconocemos que el devenir de la vida humana implica un movimiento dialéctico. La temporalidad supone una dialéctica; ninguna de las tres dimensiones del tiempo puede considerarse como determinante en la vida del hombre, se trata más bien de reconocer la interacción que se da entre la existencia pasada, el momento presente y lo que aún está por venir. Desde la perspectiva dialéctica comprendemos que no existe una ruptura absoluta entre lo que fuimos y lo que seremos o lo que hoy somos. Desde luego, nada permanece idéntico, somos seres cambiantes, pero las decisiones presentes tienen que ver con una historia personal y con ciertos proyectos que los hombres particulares se proponen lograr. Esta última manera de concebir el

tema de la temporalidad, la examinaremos desde la propuesta ontológica y dialéctica de E. Nicol.

En *La agonía de Proteo*, Nicol sostiene que:

También la temporalidad es una ambigüedad. El tiempo presente presenta dos caras. En rigor no mira hacia el pasado y el futuro, sino que los contiene: el presente tiene cara de pasado y cara de porvenir. Sin estas otras dimensiones del tiempo no se puede constituir un presente. Existencia es promoción o pro-yecto. Actualidad es actividad: la agonía tiene una dimensión que apunta al futuro. Pero hay que reconocer que el proyecto apunta también hacia el pasado. Por su intención de lograr algo distinto, lo tiene *presente*<sup>93</sup>

Para el hombre, lo que hoy es, contiene, como afirma Nicol, lo que fue y ha sido, pero también es a partir de eso que ha sido y es, que proyecta el sentido de su vida. La acción y la decisión humanas implican el devenir (temporal) en el que no se rompe con ninguna de las dimensiones del tiempo. Se trata justamente de un constante flujo, en el que el hombre va construyéndose a si mismo, lo cual supone cambio y, a la vez, permanencia. Somos y no somos, como Heráclito nos ha enseñado: hoy, viviendo mi presente no soy la misma que fui, he cambiado evidentemente, pero es claro que contengo en mí experiencias pasadas que me conforman y que hacen posible que continúe decidiendo acerca de mis nuevos proyectos.

La dialéctica comprende el tiempo como una unidad diversa, tal diversidad radica en que las tres dimensiones temporales son diferenciables, no se confunden entre sí. Pasado, presente y futuro poseen una autonomía relativa, pero solamente relativa, ya que existe entre los tres continuidad y ruptura simultáneamente, es decir, se relacionan dialécticamente.

---

<sup>93</sup> Nicol, E. *La agonía de Proteo*, México 1981, UNAM, p. 43



El tema de la temporalidad aparece planteado de modo distinto en la ontología sartreana en la que sí se pretende la existencia de una ruptura con el pasado y en la que se le concede una marcada importancia a la dimensión del futuro. Los motivos que un hombre tiene para actuar son parte de la acción misma, empero, no puede tomárseles como si ellos determinaran la elección, pues se trata, según ve Sartre, de elementos objetivos que pertenecen al 'en sí', el cual también incluye o define al pasado.

Así, por ejemplo, un obrero, cuya intención es lograr cambios en su forma de vida, no actúa, según la teoría sartreana, a partir de las dificultades que padecen él y su familia; no son la situación precaria en que vive, ni el hambre, ni el hacinamiento los que determinan su decisión, sino la conciencia de la posibilidad de unas condiciones distintas de existencia. Es decir, lo no dado, el proyecto es lo verdaderamente significativo en el momento en que se elige. Como afirma B. H. Lévy:

En contra de lo que dicen el sentido común y la mayoría de las filosofías anteriores a él, en vez de prepararme para ser lo que seré a partir de lo que he sido, es lo que soy, aquí, ahora, lo que depende de lo que seré, y es él, pues, el futuro, el que da al presente y al pasado su fuerza, su sentido, su sabor...Lo que cuenta es el proyecto que, en cada momento, trasciende ese pasado, lo transfigura y puede volver a representarlo.<sup>94</sup>

El significado del futuro en Sartre aparece en su ontología fenomenológica como una parte fundamental de su teoría de la libertad. Siendo ésta concebida como intencionalidad pura, tenemos que, para Sartre, la elección abre a lo posible, a lo no determinado, a aquello que aún no es. Por consiguiente elegir es proyectar. Para el hombre, la existencia cobra sentido por los fines proyectados y no por los motivos o móviles; de modo que el

---

<sup>94</sup> Lévy, B.H. *El siglo de Sartre*, ediciones B, Barcelona, 2000, p. 270-271

pasado del hombre adquiere sentido según el fin o los fines que aquél tenga intención de realizar.

Cabe recordar que, Sartre, reconoce el pasado como una dimensión ‘en sí’ y que, como tal, el pasado tiene una esencia, es lo que es, está ya determinado, por lo cual no puede incidir en aquello que todavía no es. Aún más, elegir auténticamente supone no apoyarse en ningún tipo de determinación como son: el cuerpo, el pasado y el ser que nos es otorgado por los otros, tríada que representa lo dado en el hombre, según Sartre.

La libertad sartreana es proyección hacia un fin; proyectarse es dirigirse hacia lo no determinado, en cambio, el pasado, posee ya su propia determinación, es lo ya dado. Pero Sartre no acepta que algo ya dado pueda determinar la libertad, ser razón de ella, ni, mucho menos, ser una condición necesaria de la misma. Es por esto que para el filósofo francés, el pasado sólo adquiere sentido por el futuro, por el fin; y es necesario que ese pasado quede nihilizado en el momento de elegir, pues de otro modo tendríamos que admitir que la causa de nuestras decisiones se halla en esa dimensión de lo dado, constituida por nuestra historia personal.

Lo dado no entra para nada en la constitución de la libertad, puesto que ésta se interioriza como negación interna de lo dado. Es, simplemente, la pura contingencia que la libertad niega haciéndose elección; es la plenitud de ser que la libertad colorea de insuficiencia y negatividad iluminándola a la luz de un fin que no existe...<sup>95</sup>

Es evidente, entonces, que el autor de *La náusea*, no reconoce la interacción implícita entre las distintas dimensiones de la temporalidad. Para él, la relevancia del porvenir es tal que el significado del pasado, e incluso del

---

<sup>95</sup> Sartre, J. P. *El ser y la nada*, Bs. Ar. Losada 1972, p. 599

presente, quedan subestimados, lo cual me parece cuestionable y explico a continuación por qué.

La propuesta sartreana acerca de que la libertad sólo lo es, en la medida en que ella escapa a toda posible determinación, nos conduce a una comprensión a medias de la existencia humana. Estoy de acuerdo con Sartre en que nuestras elecciones no son la consecuencia necesaria de nuestra vida pasada, pues, de ser así, ni siquiera cabría hablar de libertad, sino de un determinismo absoluto, en el que el pasado condicionaría inevitablemente el presente y el porvenir del hombre. Pero no coincido con el autor cuando sostiene que la elección es siempre innovación y que, por ende, no podemos volver la mirada hacia el pasado, para decidir acerca de lo posible. A mi juicio, lo que hemos sido (en el pasado) nos acompaña siempre al lugar y al momento en el que estamos presentes hoy, y este hoy es la dimensión temporal desde la que estamos previendo lo que haremos en el tiempo venidero. Hay, pues, unidad y diversidad simultáneas en la temporalidad.

El hecho de contener el pasado en el presente y, consiguientemente, en el futuro, no significa aceptar al primero como la dimensión determinante de la vida humana, ya que no se trata de reproducir mecánicamente las experiencias vividas en el pretérito; sino de innovar sin necesidad de romper o cancelar lo dado, de reconocer que lo que somos implica esas otras dos caras de la temporalidad que son el pasado y el futuro. Así, por ejemplo, un hombre se encuentra en la situación de tener que decidir si desconecta a su padre, con muerte cerebral, los aparatos que lo mantienen con vida. Haga lo que haga, la acción de este individuo involucra su pasado, su presente y su futuro. Sus valores, creencias y convicciones se hacen presentes e influyen la elección que tomará y, a la vez, está consciente, por lo menos aproximadamente, de las consecuencias que implica la forma en que actuará. Si la elección es

desconectarlo, de antemano sabe que lo extrañará y le dolerá no verlo más, pero también constata que su familiar ya no es un ser humano, sino un vegetal, situación que lo hace optar por ayudarlo a morir, influido, hasta cierto punto, por su conocimiento y experiencia vividos.

Dialécticamente comprendido, el tiempo es un continuo siempre en tensión con un adelante y un atrás, de modo que el carácter temporal del hombre no puede entenderse de manera discontinua, como propone Sartre. El presente mismo es dialéctico, en la medida en que contiene en sí el ayer y el mañana. Al respecto nos explica Nicol que:

La ambigüedad dialéctica del presente es la de esa tensión del hacia delante y el hacia atrás; la cual no paraliza la actualidad, no es como un equilibrio mecánico de fuerzas opuestas. La tensión es dinámica, o sea que el pasado también es factor operante.<sup>96</sup>

Al desconocer la dialéctica del tiempo, Sartre concentra el significado de la existencia humana en la dimensión futura, en lo no dado aún, en lo indeterminado. Pero esta visión de la temporalidad menosprecia aquello que ya es o que ya fue, es decir, menosprecia la dimensión 'en sí' que es el pasado. Este queda, entonces, distanciado del acto de elección; justamente para que la decisión pueda ser verdaderamente libre.

A diferencia de lo que Sartre propone, cuando enfatiza la importancia del porvenir, autores como Freud, por ejemplo, le otorgan un enorme significado a la experiencia pasada, caso en que evidentemente tampoco está presente la dialéctica inherente a la temporalidad. Probablemente B. F. Skinner pueda considerarse entre los defensores de la relevancia de la experiencia pasada para explicar el comportamiento humano, pues, de acuerdo

---

<sup>96</sup> Nicol, E. *La agonía de Proteo*, p. 43

con una de sus tesis centrales, las causas de la conducta de un individuo emergen del conocimiento de su historia personal.

Vale la pena destacar que, en el caso de la teoría skinneriana, resulta ambiguo el interés por el pasado vivido, pues todo parece indicar que no es su propósito desentrañar los contenidos de la experiencia pasada del sujeto, sino más bien, los contenidos de una entidad, hasta cierto punto impersonal, que es el ambiente operante. Esta última afirmación tiene como base el hecho de que a Skinner, como psicólogo conductista, no le interesa el hombre como tal, pues considera que si se hace de él un objeto de estudio, tendría que suponerse que se trata de un ser que posee interioridad y que, además, tiene una cierta autonomía. Pero ninguno de estos aspectos es reconocido por este autor como rasgos propiamente humanos, sino como rasgos que una tradición romántica le ha atribuido al género humano.

Justamente por el rechazo que asume el autor de *Walden Dos* hacia la concepción del hombre como ser libre, es que no queda suficientemente claro que esté incorporando a su teoría el carácter temporal del hombre. Afirmar que la temporalidad es inherente a la vida humana, a la luz de la perspectiva skinneriana, es un enunciado carente de significado, se trata de una afirmación que no explica nada y que, por tanto, pertenece al ámbito de la pre-ciencia. Ello es así en virtud de que dicha tesis supone una estructura ontológica del hombre, misma que, según Skinner, es necesario expulsar de una explicación científica de la conducta humana.

En la obra de carácter conductista que nos ocupa, cada vez que encontramos alguna referencia al tiempo, hemos de entenderla de modo absolutamente distinto a las comprensiones de la temporalidad de Nicol o de Sartre, pues ambos autores hacen ontología. En el caso de Skinner el asunto del tiempo tiene que ver más bien con lo que él llama 'renovación de

prácticas', es decir, con la manera cómo en el ambiente social determinado, se van generando reforzadores (positivos o negativos) que logren condicionar la conducta de los individuos y, además, hacer que tal conducta permanezca.

Es indudable que las tesis de la tecnología de la conducta, según las cuales el hombre carece de una condición propia, de un ser propio, resultan cuestionables y, al mismo tiempo, es objetable el hecho de que, en el marco de dicha teoría, el ambiente se presente con un significado exacerbado. Todo nos lleva a pensar que en esta visión del comportamiento, el hombre está desanimado, esto es, se le ha extraído el alma para transferirla al ambiente operante que, en efecto, parece tener vida propia: es dinámico, es cambiante, es generador de situaciones eficaces y hasta puede manipular, a su conveniencia, las conductas individuales y sociales.

El traslado de las cualidades del hombre a las contingencias ambientales, conduce a que no podamos considerar que los sujetos particulares poseen cada uno, de manera irrepitible, una experiencia de vida, es decir, que aquí no tienen significado las vivencias pretéritas contenidas en cada individuo y asimiladas por él de tal o cual modo; lo que tiene sentido y ha de recuperarse son las condiciones ambientales en que el sujeto se ha desarrollado. El tiempo no es inherente al hombre, se halla fuera de él, es cualidad del mundo exterior, tiene que ver con las contingencias de refuerzo. Para Skinner el tiempo se define como el tránsito de una etapa a otra, es una sucesión de momentos, a través de las cuales puede medirse, por ejemplo, la evolución de una cultura. Al respecto sostiene que:

En un ambiente *standard* un niño puede adquirir conceptos en un orden *standard*, pero el orden queda determinado por contingencias susceptibles de ser cambiadas. De manera semejante, una cultura puede desarrollarse a través de una secuencia de etapas conforme las contingencias se

desarrollan, pero se puede orquestar un orden diferente de contingencias.<sup>97</sup>

Lo que se pone de manifiesto en la teoría conductista es una concepción mecanicista del tiempo, misma que no logra dar razón del carácter dinámico y mudable del hombre. En la medida en que el psicólogo estadounidense niega la capacidad de decisión del hombre, niega ya con ello el carácter temporal y polémico de aquél, proponiéndonos no sé que clase de idea artificial del tiempo, según la cual ‘alguien’ o ‘algo’ orquesta las acciones de los miembros de una comunidad.

- Nada más contrario a las filosofías de Sartre y de Nicol que la idea de que alguien o algo pueda decidir o dirigir desde fuera la vida del hombre. De reconocerlo así, se estaría considerando que las acciones humanas son el resultado de la determinación; sin embargo, sabemos que aún cuando el pensamiento filosófico de E. Nicol y el de Sartre difieren en muchos aspectos, ambos coinciden en la idea de que el hombre es un ser libre.

En contraste con Skinner, Sartre se propone superar toda comprensión de la realidad humana que se plantee en términos deterministas. En consecuencia, el pasado no puede determinar ni el presente ni el porvenir; la existencia del hombre no consiste en la acumulación de etapas, en la que una sucede necesariamente a la anterior. La vida humana no puede ser vista como una cadena de causas y efectos, en la que ambos pueden ser provocados y, por consiguiente, el tiempo representa el paso de una etapa a otra.

Para el autor de *A puerta cerrada*, establecer una relación causal en la acción del hombre sólo puede ocurrir cuando nos situamos en lo que él llama ‘mala fe’, es decir, en el caso en que el hombre evade su libertad constitutiva y se refugia en lo dado. Por ejemplo: un sujeto que se muestra cobarde ante

---

<sup>97</sup> Skinner, B. F. *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona, Fontanella 1973, p. 177

una situación de riesgo, intenta justificar o excusar su cobardía, aludiendo a la forma cómo sus padres lo sobreprotegieron, durante su niñez. La fórmula que rige esta forma de conducirse parece sencilla: sobreprotección = causa y cobardía = efecto; también podría expresarse del modo siguiente: sobreprotección = estímulo y cobardía = respuesta. Esta última expresa la explicación de carácter mecanicista de Skinner, para quien la acción del hombre es el resultado de la determinación; en cambio, en la ontología sartreana la libertad, que es de lo que estamos hechos, es pura indeterminación, es estar siempre abierto a lo no definido, al futuro. Es en este sentido que el presente que es fugaz y el pasado que es ya inamovible, aparecen en el pensamiento existencialista de Sartre con un significado opaco, comparados con el enorme peso que este autor le concede al porvenir.

Cabe aquí recordar que en *El ser y la nada*, Sartre nos muestra el vínculo indisoluble que existe entre libertad y acción; pero, además, sostiene que la acción constituye una unidad en la que se comprenden tres elementos que son: motivos, móviles y fines. La tesis que defiende es que la condición primera de la acción es la libertad, pues actuar implica siempre proponerse fines, a través de lo cual se modifica la figura del mundo.

Cuando el acto no presupone una intención, en realidad no podemos hablar de acción en sentido estricto, ya que las consecuencias de ciertos modos de conducirse pueden ser totalmente azarosos, es decir, consecuencias que no obedecen a una elección premeditada. Por ello, Sartre critica las teorías que defienden el determinismo o el libre albedrío, que no toman en cuenta la estructura de la acción.

En la acción intervienen aspectos diversos, haciendo de ella una unidad compleja; Sartre distingue los motivos, los móviles y los fines como



componentes de la libertad hecha acción. Por medio de su actuar en el mundo, el hombre está permanentemente transformando la realidad.

Recordemos que la libertad constitutiva del hombre implica un faltante, un *desideratum*, como también lo expresa Sartre. Eso que falta, porque es todavía intencionalidad pura, tiene que ver justamente con los fines pre-vistos por quien elige y actúa en consecuencia. En ausencia de propósitos preconcebidos, se diluye la acción en sentido estricto, ya que, en ocasiones, las cosas suceden por casualidad o por inconsciencia.

Al actuar nos proponemos lograr fines y éstos se hallan vinculados a situaciones o experiencias que pueden ser objetivas y/o subjetivas. Las primeras las identifica Sartre como motivos las segundas como móviles. Así tenemos que, por ejemplo, el propósito (fin) de cambiar de vida de un obrero, guarda una relación indisoluble con las condiciones de pobreza en que subsiste, así como con el deseo que experimenta de poder vivir mejor.

El ejemplo nos permite ver la unidad constituida de tres partes en que la acción consiste: motivos, móviles y fines. Al sostener esta tesis, Sartre nos hace ver que ni los móviles, ni los motivos pueden producir, por sí mismos, los fines, es decir, que no existe una relación causal entre los primeros y los últimos, sino que es justamente a través de los fines (futuro) que adquieren sentido los motivos y los móviles (pasado y presente). La acción y con ella la libertad carece de antecedentes causales.

Es preciso, pues, defenderse contra la ilusión que hace de la libertad original una *posición* de motivos y de móviles como objetos, y después una *decisión* a partir de estos móviles y motivos. Muy por el contrario, desde que hay motivo y móvil, es decir, apreciación de las cosas y estructuras del mundo, hay ya posición de los fines y, por consiguiente, elección.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> Sartre, *El ser y la nada*, p. 570

De acuerdo con las tesis que Sartre defiende, podríamos poner el siguiente ejemplo: un individuo enfermo que proyecta curarse, actúa en consecuencia para lograrlo; el fin que persigue es el que verdaderamente promueve las decisiones que este sujeto realiza. Según la visión sartreana, el enfermo no decide hacer todo cuanto corresponda para sanar, impulsado, por ejemplo, por el dolor que experimenta o porque su mal lo obliga a llevar una vida limitada, lo cual lo mantiene deprimido; lo que realmente promueve la elección y las acciones de este paciente es la posibilidad de recuperar la salud y tener una calidad de vida superior a la que hoy tiene. La fuerza de la elección procede, pues, del proyecto; elegir es proyectar. De modo que es cuando el enfermo concibe la posibilidad de una situación distinta a la actual, cuando se proyecta hacia ella, aun cuando en su presente no sea todavía algo definido, sino mera intencionalidad.

La manera cómo Sartre entiende la relación entre motivos, móviles y fines resulta endeble, pues un examen cuidadoso del ejemplo anterior, nos permite ver que las decisiones no se llevan a efecto como pretende el filósofo francés, sino que ellas implican las tres dimensiones del tiempo. Pienso que una auténtica elección no tiene porque suponer la nihilización del pasado, pues ¿cómo arrancar del ahora la experiencia vivida? Es cierto que actuamos y nos movemos constantemente, es decir, que somos deviniendo, pero lo que ya fuimos permanece y nos acompaña a donde quiera que vamos. El pasado nos constituye en parte, lo cual no significa que nos determina absolutamente.

El no ser es el ser (o sea el ente) que ya no es: el que fue y dejó de ser. Su “no ser ya” mantiene todas las determinaciones positivas y negativas que poseyó su existencia efectiva. Sin la implícita afirmación de tales determinaciones

sería imposible una proposición negativa del tipo: “esto ya no existe”<sup>99</sup>

Cuando decidimos, asumimos en el acto de decisión gran parte de lo que hemos aprendido a lo largo de nuestra vida, al considerar que ello puede reforzar o hacer más prudente o conveniente la elección que se ha hecho. Reconocemos alrededor nuestro a quienes se desempeñan muy bien en su oficio o profesión, precisamente porque tienen una gran experiencia al respecto. El mismo modo, cuando alguien tiene un mal desempeño, lo explicamos en términos de que “le falta experiencia”.

Por otro lado, aunque siempre en relación con la experiencia es significativo considerar el tema de la memoria, cuando se aborda la problemática del pasado. Éste no puede quedar al margen como pretende Sartre, pues los recuerdos emergen en todo momento y, en ocasiones, el recuerdo invade el presente. Desde luego, no hay repeticiones idénticas, las experiencias son únicas e irrepetibles; sin embargo, la memoria está allí como un aspecto que puede iluminar, ayudar, resolver o trabar, perjudicar y oscurecer.

La experiencia y la memoria son también temas centrales cuando, yendo más allá del ámbito individual, las comprendemos comunitariamente, como cuando reconocemos la importancia de la memoria histórica, a la cual nos referiremos más adelante.

De la misma manera que no podemos soslayar la importancia del pasado para el acto de decisión, tampoco podemos restarle importancia al presente, aun considerando su fugacidad. En relación con el caso particular del hombre enfermo al que nos referimos en párrafos anteriores, me parece evidente que una persona que ha perdido la salud y está decidida a hacer lo

---

<sup>99</sup> Nicol, E. *Los principios de la ciencia*, FCE, México 1974, p. 348

procedente para recuperarla, tendrá que actuar en ese sentido, pero justamente las acciones dirigidas a la recuperación de algo, en este caso, la salud, implican la deliberación que sucede en el presente y, sin duda, la apreciación de la dimensión pretérita, en la que se gozaba de cabal salud. Asimismo, podemos pensar que el sujeto enfermo experimenta su propio ánimo deteriorado, en virtud de la pérdida sufrida, pero ello sólo es posible en la medida en que tiene presente la experiencia pasada de su estado saludable, mismo que proyecta recuperar.

Comprender de esta forma el acto de decisión nos conduce a reconocer que tiempo y dialéctica se hallan vinculados, por consiguiente, no cabe hablar de etapas que se cancelan unas a otras, sino de unidad y diversidad simultáneas. En cuanto humanos, somos seres temporales, seres del cambio, pero éste implica, a la vez, permanencia; cambiamos y conservamos nuestra mismidad, somos y no somos. En esto radica la dialéctica de la temporalidad.

Ahora bien, es importante aclarar que el hecho de tener presente la experiencia del pasado no significa, en modo alguno, intentar repetirla, ya que por principio ello es imposible. Sin embargo, lo que sí es posible es renovar lo viejo, es decir, sin renunciar al pasado constitutivo, innovar en la acción presente, para transformar nuestros proyectos, transformándonos así a nosotros mismos.

La transformación es inherente al hombre, pero ocurre que en la diversidad de modos en que el hombre puede presentarse, hay, a la vez, mismidad; un mismo individuo es joven, maduro y viejo; el mismo sujeto se muestra hoy alegre, la semana pasada apareció colérico y mañana puede amanecer deprimido; cualquiera puede ser compasivo un día y mezquino otro. Reconocemos, pues, que se preserva la mismidad, a pesar de los distintos rostros que como humanos podemos mostrar.

Transformarse es devenir (temporalmente) sin que para ello represente un fardo o un obstáculo lo ya vivido. La renuncia al pasado o el menosprecio de él implicarían una auténtica pérdida del tiempo en el plano ontológico, así como una relación vital con lo que uno ha sido. Sin embargo, el hombre, siendo tiempo, no puede perder el tiempo, esto es, que el hombre, haga lo que haga, no puede dejar de contener su pasado en su presente. El autor de *Metafísica de la expresión* nos lo explica del siguiente modo:

El hombre pierde el tiempo cuando suelta las amarras y queda a la deriva. Si no hace nada nuevo de sí mismo. ¿Y cómo puede pensar siquiera en lo nuevo, si no tiene presente lo que fue? Este cotejo de los tiempos indica que la novedad no es un desprendimiento; que la transformación requiere forma previa, pues sale hoy, pero sale de ayer; en fin, que la innovación es radical cuando tiene raíces.<sup>100</sup>

La comprensión dialéctica del tiempo, nos permite ver que en la teoría skinneriana el tema de la temporalidad no es presentado de manera relevante, justamente porque el hombre queda también perdido en dichos planteamientos. ¿Cómo abordar la condición temporal del hombre en una propuesta teórica, en la que se rechaza toda estructura ontológica de aquél?

Para la ciencia de la conducta el tiempo es objeto de estudio de otra ciencia que es la física, pero cualquier otro intento de aproximarse teóricamente a dicho tema, queda condenado al fracaso.

Nicol afirma que el hombre se pierde a sí mismo cuando no hace nada nuevo de sí mismo. A mi juicio, el hombre del conductismo está cabalmente ausente o muerto, ya que allí no existe el 'sí mismo' y no existiendo éste, no puede haber ni conciencia de la temporalidad, ni mucho menos condición temporal como rasgo ontológico del hombre. Inmediatamente surge un

---

<sup>100</sup> Nicol, E. *La agonía de Proteo*, p. 106

cuestionamiento: ¿cómo entender los cambios de comportamiento de los individuos en una comunidad, desde la perspectiva skinneriana? Desde luego, no es el caso de que en dicho contexto la respuesta a esta interrogante pueda ofrecerse en términos de la capacidad de transformación del hombre. En cambio, sí es posible reflexionar en torno a la cualidad transformadora del ambiente operante.

Cuando hablamos de crecimiento, desarrollo o evolución, estamos refiriéndonos, indudablemente, a tres conceptos que implican tiempo. En la visión conductista se rechaza abiertamente hablar de crecimiento humano o social, pues se considera que se trata de una noción que supone valores y es éste un tema que, según Skinner, no conduce sino a una concepción subjetivista o pre-científica de la conducta humana.

Así, el autor de *Walden Dos* opta por referirse al ‘desarrollo’ de un individuo y a la ‘evolución’ de una cultura. En ambos casos, lo que se reconoce es una secuencia de etapas, en la que una fase supera a otra; además, los efectos de los diferentes momentos son previsibles, es decir, lo que ocurrirá en la siguiente etapa es algo ya predeterminado, fijo.

De acuerdo con la tesis anterior, resulta evidente que para el psicólogo estadounidense, no tiene cabida la idea nicoliana y sartreana, según la cual, el hombre está abierto a lo posible, en virtud de su inherente libertad. Contrariamente a esta comprensión, la teoría skinneriana sostiene que el comportamiento se puede calcular, medir y prever, en la medida en que se puede condicionar y hasta manipular, según los efectos que se pretenda obtener. Tal previsión y manipulación operan tanto en el caso de los individuos particulares, como en una situación social; la conducta del sujeto o de los miembros de toda una comunidad se va orientando, a partir de los

reforzadores ambientales (contingencias de refuerzo) a los que esos individuos estén expuestos.

Por tanto, el hombre de la visión conductista no decide en grado alguno el rumbo de su existencia, sino que va respondiendo a una cadena de estímulos que moldean su comportamiento, desde que aparece en el mundo como organismo físico, hasta que muere. El desarrollo de un hombre, según esta perspectiva, puede medirse según la etapa en que él se sitúa: niñez, adolescencia, madurez o vejez. En esta clasificación encontramos un claro ejemplo de cómo el tecnólogo de la conducta concibe el tiempo: como un asunto de tránsito y superación de episodios o etapas.

En relación con la forma en que un individuo avanza en su desarrollo, afirma Skinner que:

Las contingencias se desarrollan en la misma medida que la conducta que ellas generan. Si las etapas de desarrollo se siguen unas a otras de acuerdo con un orden fijo, ello se debe a que una etapa proporciona las condiciones responsables de la siguiente. Un niño deberá aprender a andar, antes de que pueda correr, o saltar...<sup>101</sup>

Distanciándose del pensamiento filosófico, en el que se habla con frecuencia de crecimiento humano, a través del ejercicio de la libertad, Skinner sostiene que lo que ocurre en relación con la conducta es un desarrollo de contingencias ambientales. Es, entonces, la concepción científica del tiempo la que se incorpora a la explicación del comportamiento del hombre, expulsando así otros horizontes de comprensión de la temporalidad.

No obstante los intentos científicistas de la escuela skinneriana, considero que ellos resultan insuficientes, en virtud de su exagerado propósito

---

<sup>101</sup> Skinner, B. F. *Más allá de la libertad y la dignidad*, p. 176

de reducir el estudio de la conducta humana al examen del comportamiento de un organismo físico.

Justamente ante tal reduccionismo del fenómeno humano, es que destaca el significado de la ontología, cuyo propósito sustantivo es dar razón del ser del hombre, diferenciándolo de otros modos de ser y de estar en el mundo. Tal es el caso del tratado de ontología fenomenológica que es *El ser y la nada*, en el que su autor se propone dar cuenta de cuál es la relación que se establece entre el hombre y el mundo, es decir, se parte allí del dato fenomenológico de que hay mundo y hay hombre, pero tal distinción implica precisamente que hay un ser, cuyo modo de ser, no puede confundirse con el de ningún otro. En el mundo encontramos una gran diversidad de organismos físicos, entre los cuales podemos contar al hombre, pero no es en ello en lo que radica su ser fundamental.

Pensar al hombre sin su condición libre en el mundo, es concebirlo como un 'en sí', en el sentido de ser algo ya determinado. Pero sabemos que, para Sartre, la libertad es pura indeterminación, por lo que la existencia humana es sustantivamente proyección. Ciertamente el hombre al proyectar, delibera y elige, pero ello no significa que sus propósitos y las acciones que conducen a ellos, dependan de las contingencias que operan en el ambiente. Entenderlo así sería, desde la perspectiva sartreana, justificar, a través de aspectos externos, lo que hacemos o lo que dejamos de hacer y hasta suponer que la vida consiste en ir superando etapas de manera progresiva, cuando lo que ocurre es que, al elegir, podemos aumentar nuestro ser o disminuirlo. El transcurso del tiempo por sí mismo no garantiza, en modo alguno, la afirmación de la vida del hombre, ni el crecimiento de él, lo que es decisivo, en cambio, es cómo se va conformando la existencia con su inherente temporalidad.



En su discurrir, Sartre nos muestra que el hombre se distingue del resto del mundo en que sólo él tiene conciencia de la mundanidad y, desde luego, de la temporalidad. Los organismos físicos, en efecto, reaccionan al ambiente circundante, pero el hombre, además, es consciente de su entorno, se puede mostrar polémico ante él y transformarlo. La libertad define al hombre y a nada más y, por eso mismo, es que sólo pueden atribuírsele al hombre dignidad y responsabilidad. El hecho de transferir esta última a una entidad exterior al hombre, como pretende Skinner, es arrancarle al hombre su ser más propio, es deshumanizar al hombre.

Para Sartre la elección, además de ser siempre fenoménica, se temporaliza, es decir, la elección no 'está en el tiempo', pues, pensarlo así, sería concebir el tiempo como una dimensión separada de la conciencia, situación que no tiene lugar en el existencialismo sartreano.

"... en su propio surgimiento, la elección se temporaliza, puesto que hace que un futuro venga a iluminar el presente y a constituirlo como presente dando a los 'data' en-sí la significación de preteridad."<sup>102</sup>

A diferencia de todo cuanto conforma el mundo, el hombre temporaliza sus decisiones necesariamente, puesto que la temporalidad es el modo de ser propio del 'para sí'. Para este autor el acto de decisión se temporaliza, porque es desde la libertad constitutiva del hombre que se elige lo que es para la conciencia intencionalidad pura, es decir, lo no dado aún. Volviendo al ejemplo anterior, el disfrute del año sabático es hoy para mí pura posibilidad, misma que, según ve Sartre, no queda determinada por la experiencia pretérita. Por tanto, no se trata de que mi derecho laboral 'esté' en agosto o 'esté' en el año 2005, ya que entenderlo así implicaría una escisión de situaciones: por un lado, la dimensión del tiempo y, por otro, algo que se da

---

<sup>102</sup> Sartre, J. P. *El ser y la nada*, p. 591

dentro de ese continuo o secuencia. La elección es siempre temporal, en virtud de que la temporalidad es una estructura ontológica del 'para sí', del hombre.

Como se expuso al dar inicio al presente capítulo, hablar de temporalidad, implica hablar del carácter finito del hombre. La finitud humana ha sido tema de reflexión de muchos autores y las diversas teorías han aportado conclusiones, en ocasiones, opuestas. Para Heidegger, por ejemplo, el saber de la muerte es inseparable de la experiencia de la angustia, ya que este filósofo ve la muerte como el cese de las posibilidades de seguir siendo ahí. La conciencia de su propia finitud es para *dasein* absolutamente intransferible, como lo es también la experiencia de la angustia ante la muerte. Según el autor de *Ser y Tiempo*, nos curamos de la angustia, a través de la acción mundana; ésta puede ser trivial o sumamente elevada, pero, de cualquier modo, hagamos lo que hagamos, estamos evadiendo nuestro modo de ser constitutivo.

Por su parte, la ontología nicoliana no vincula el carácter finito del hombre con la angustia existencial; por el contrario, Nicol considera que la conciencia de su finitud, promueve en el hombre la afirmación de la vida, a través de la búsqueda de crecimiento, a través de acciones que incrementen su ser, aun cuando pueda también incurrir en situaciones que lo mengüen en su condición.

Desde la perspectiva de Nicol, la angustia es, desde luego, posibilidad humana, pero no es un aspecto constitutivo del hombre. Podemos ver que para la ontología nicoliana, en vez de la angustia es el amor lo que tiene un lugar central en la vida del hombre. El llamado a aumentar lo que somos, en lo cual consiste nuestro modo de ser en el mundo, representa una tarea de crecimiento, es decir, erótica.

La muerte representa el límite insuperable de la existencia humana; pero siendo aquélla ineludible, no tiene que asumirse necesariamente como un aspecto paralizante de la situación vital. Por el contrario, justo porque se sabe mortal, el hombre se empeña en su actuar cotidiano, se esfuerza, como afirma Spinoza, por perseverar en el ser. El impulso y el esfuerzo son signos de afirmación; podemos decir que la conciencia de la muerte nos dota de fuerza para ser; la conciencia de la finitud se constituye en ímpetu de vida. Por consiguiente, existe una relación dialéctica entre vida y muerte; se trata de dos aspectos que no son absolutamente opuestos, sino que se implican entre sí: la vida contiene a la muerte y ésta es promotora de la vida misma.

La promoción de la disposición vital en el hombre, a partir de que se sabe un ser finito, revela, sin lugar a dudas, la liga indisoluble que existe entre ética y temporalidad. El dato de su mortalidad hace del hombre un ser libre; su limitación temporal lo fuerza a elegir, a decidir acerca de su existencia.

Su capacidad de decisión conduce al hombre a ser innovador, ya que no puede haber dos decisiones idénticas; aun cuando la situación en que nos encontremos sea muy semejante a otra ya vivida, siempre existen aspectos que innovan la circunstancia actual. En la vida humana no tienen lugar las repeticiones mecánicas o automáticas, ya que su condición libre abre al hombre a lo posible y el horizonte de lo posible es infinito. Con respecto a las oportunidades humanas, nos dice Nicol lo siguiente:

Aunque este ser es proteico, no acabaríamos de comprenderlo si no reparásemos en algo que lo distingue del Viejo del Mar: en lo imprevisible de sus mutaciones. Por ser mortal, el hombre es más libre que Proteo. Los dioses pueden hacer y deshacer a su antojo; pero sólo pueden ser como ya son. Esta perfección ontológica les quita oportunidades. El oportunismo del hombre es su soberanía en el mundo.<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> Nicol, E. *La agonía de Proteo*, México, UNAM, 1981, p. 36

Desde luego, las oportunidades del hombre se agotan con la muerte, pero justo por ello, resulta decisivo concentrar la atención y el esfuerzo en la afirmación de la vida y no en la ausencia de ella. La vida implica una constante tarea de construcción. ¿De construcción de qué? Del ser mismo del hombre; y para tal misión se pone en juego, a cada paso, nuestra constitutiva libertad. En este sentido coincido con Sartre, cuando afirma que para la realidad humana ser es elegirse, pero me distancio de su idea de la libertad como pura indeterminación.

La vocación humana que consiste precisamente en el hecho de que el hombre está llamado a hacerse su propio ser, es, sin duda, una vocación ética, en la medida en que forjarse el ser significa para el hombre proyectarse en el mundo como un ser activo, como un ser cuyas acciones están precedidas por la elección. Por ello, para el hombre ser es elegir, pero también al elegir nos jugamos el ser, puesto que nada garantiza que la opción tomada incrementalmente lo que somos; por el contrario, el riesgo de disminuimos está siempre presente. La presencia del riesgo revela la fragilidad de nuestra naturaleza ética.

Otro aspecto que vincula a la ética con el tema de la temporalidad, es el que se refiere a la comunicación interhumana en el tiempo, es decir, a la historia. Cuando hablamos de la temporalidad como estructura ontológica del hombre, puede ello conducir a un equívoco, en el sentido de que se consideraría al hombre en su ser puramente individual. Sin embargo, cuando tratamos en torno a la relación individuo-comunidad, en un capítulo anterior, asumimos la idea de que el hombre es, simultáneamente un ser individual y comunitario. Concebirlo de esta manera es lo que nos permite comprender ese modo de ser propio del hombre, que es su devenir histórico.

El hombre no permanece siempre el mismo, sino que muda su forma de ser; las situaciones vitales de los hombres particulares son irrepetibles, pero ellas se inscriben en la circunstancia histórica, lugar donde se vinculan unos y otros hombres, compartiendo experiencias comunes, pero sin perder por ello, su mismidad. La producción de obras y la participación comunitarias, sobre todo cuando hablamos de obras creadoras y de tareas edificantes son reveladoras del *ethos* del hombre en su doble carácter: individual y social. No podemos perder de vista que la historia de la humanidad contiene un sinnúmero de sucesos violentos y destructivos y que todos ellos son, desde luego, obra del hombre mismo, ya que el mal es también su posibilidad. Sin embargo, las obras que muestran el crecimiento del ser que se transforma son las que mayormente son portadoras de ese carácter ético constitutivo del hombre.

La historia la hace el hombre, a través del ejercicio de la libertad, de modo que él es productor y actor de esa continuidad temporal comunitaria que conocemos como historia. A este respecto sostiene Nicol que:

La historia es efectivamente especial: la acción transforma al ser que la ejecuta. Vemos en la historia el cambio de las cosas que hace el hombre. Tenemos que mirar más a fondo y descubrir que la historia es el cambio del hombre. Los sucesos que llamamos fenómenos históricos son manifestaciones de cambios reales en el hombre. El hombre es ser histórico. Esto no significa sólo que hace la historia, sino que se hace a sí mismo históricamente.<sup>104</sup>

La comprensión dialéctica de la historia da razón de la permanencia y el cambio del hombre, a través del tiempo. Dicha comprensión nos permite entender por qué los hombres de hoy podemos reconocernos en los personajes de Shakespeare, reírnos con las comedias de Aristófanes o emocionarnos con

<sup>104</sup> Nicol, E. *Critica de la razón simbólica*, México, FCE, 1982, p. 104

las tragedias de Sófocles. No pertenecemos a aquellos tiempos, no somos griegos ni ingleses; las cosas han cambiado, se han transformado. Sin embargo, hay algo que permanece: el hecho de que ellos y nosotros compartimos el ser humanos.

Pero ésta no es la única manera en que se ha intentado dar razón del acontecer histórico; algunos autores no aceptan la idea del hombre como el sujeto de la historia, más aún, pensar al hombre como autor y actor de los procesos históricos es, para algunos, sólo el deseo de dotar de privilegios inexistentes a los individuos. En esta última posición reconocemos la idea que de la historia tiene B. F. Skinner.

El tema de la historia no ocupa un sitio preponderante en la teoría conductista; empero, de sus tesis en torno al comportamiento del hombre, se deduce que lo que subyace a sus planteamientos es una visión determinista de la historia. En la medida en que Skinner cuestiona radicalmente la libertad humana, resultaría incongruente, desde su perspectiva, reconocer que los acontecimientos históricos son consecuencia de la interacción del hombre con el mundo y con la comunidad, interacción que se da con base en la capacidad de opción que define al sujeto de la historia.

El determinismo skinneriano está presente en el plano de la conducta individual, cuando afirma que basta prestar atención a la relación conducta-ambiente, para explicar por qué un sujeto actúa como lo hace; pero también se traslada la misma visión determinista al ámbito de la vida social, pues, según Skinner, la historia de una cultura específica o la de la humanidad entera responden a un orden causal, que se puede estudiar a través del método positivista del conductismo.

Frente a esta posición, surge una pregunta obligada: ¿cabe el determinismo, aplicado a la historia? Pienso que, si bien en el reino natural

tiene lugar la causalidad y, por ende, pueden ofrecerse allí explicaciones que implican un determinismo, en el caso del hombre, que no se agota en lo puramente natural, el determinismo resulta una visión limitante y parcial, justo porque deshumaniza al hombre y, con él, a la historia.

Sabemos del hombre por sus obras, contrariamente a lo que intentan defender los argumentos conductistas; el hombre se autoconstruye por medio de sus acciones y, a la vez, por sus vínculos comunitarios, construye la historia. En ambos casos, reconocemos la cualidad trans-formadora del hombre y con ella su naturaleza ética. Como individuo, el hombre tiene que hacerse su ser y como miembro de una comunidad, está en una constante interacción con sus congéneres, para producir los cambios culturales que son cambios históricos.

El *ethos* humano presenta formas diversas, es decir, es histórico. Pero también la ética, entendida como teoría de la moral, tiene su propia historia, hecha de innovación, de crítica y, desde luego, de un permanente diálogo con la tradición. De ninguna manera pueden la Etica y el *ethos* ser comprendidos como repetición costumbrista, a menos que nos persuada una visión mecanicista en torno al bien y al mal, como la que a continuación nos es sugerida:

Los individuos que conviven dentro de unos determinados grupos ejercen un control mutuo de acuerdo con una táctica que no sin razón adopta el nombre de “ética”...Esta práctica se encuentra tan profundamente arraigada en nuestra cultura que a menudo no advertimos que se trata de una técnica de control.<sup>105</sup>

Según la perspectiva skinneriana, la conducta reconocida como ‘buena’ por los miembros de una comunidad, se refuerza de tal manera que resulta

<sup>105</sup> Skinner, B. F. *Registro acumulativo*, Barcelona, Fontanella, 1975, p.

merecedora de premios y de admiración. En cambio, cuando la conducta es ‘mala’, el individuo topará con el rechazo o la reprobación de su comunidad. Resulta claro, pues, que bajo esta concepción, el tema de la ética queda reducido a un asunto de costumbres o de técnicas de control, es decir, a aspectos meramente exteriores.

Sin embargo, tenemos que advertir que esta manera de entender la vida ética es sumamente pobre, ya que prácticamente consiste en la fachada que los hombres particulares presentan ante los demás. La atención de Skinner se concentra, como sabemos, en aquello que es observable, cosa que no es un equívoco del todo, pues, ciertamente, hacemos manifiesto nuestro *ethos* o modo de ser en nuestras acciones, de modo que aquellos con quienes convivimos reconocen y aprecian nuestra cualidad ética, se enteran de ella por nuestros actos. Pero el hecho de que el *ethos* se haga patente en el modo cómo actuamos, no lo reduce a un aspecto meramente exterior, como Skinner pretende. Hemos tratado acerca de la implicación dialéctica que existe entre interioridad y exterioridad en otro capítulo de esta investigación.

Se evidencia una especie de miopía de este autor en lo que se refiere a la vida comunitaria, revela asimismo su limitada comprensión acerca de los procesos históricos; tal limitación puede confirmarse en los abundantes ejemplos que el psicólogo estadounidense ofrece en sus escritos. Uno de estos casos se halla en *Más allá de la libertad y la dignidad*, cuando su autor sostiene que tanto en el desarrollo de un sujeto, como en el de una cultura, podemos percibir un orden secuencial que va de lo más simple a lo más complejo. Así como el niño no puede mostrar una conducta que suponga conceptos complejos, sin antes exhibir conductas simples, en el caso del desarrollo cultural, los procesos rudimentarios, como la recolección de frutas, preceden a los procesos más elaborados, como por ejemplo, la agricultura.



El determinismo histórico y psicológico de la escuela skinneriana presenta también problemas en lo que respecta al tema de la muerte del hombre. En el desarrollo de su teoría no existe discriminación alguna entre los comportamientos de un cuerpo físico, el de una cebra y el del hombre. Skinner piensa que el comportamiento de todos ellos puede explicarse a partir del uso y la aplicación del mismo método.

Anteriormente hemos hecho ya algunas referencias al interés que muestra el autor en vincular la tecnología de la conducta con los desarrollos de la física y la biología. Pero es justamente a partir de esta aproximación de objetos de estudio, que el tema de la finitud del hombre se explica como la fase final de un ciclo de vida, mismo que ha seguido un proceso o bien que ha entrado a una etapa de descomposición y, por tanto, concluye necesariamente con la muerte.

Así, resulta que el hombre fenece de la misma manera en que lo hace una fruta podrida o un jabalí herido. En efecto, tal es nuestro destino en el orden biológico, pero la condición humana no se limita a dicho aspecto. ¿Cómo expulsar de las teorías que intentan comprender al hombre las repercusiones que en él se generan por saberse mortal? ¿Acaso alguno de nosotros se conforma con la explicación biológica de la vida y la muerte, ante la pérdida de un ser querido o la conciencia propia de la finitud?

Es claro que el intento skinneriano de desconocer toda vía de aproximación teórica al hombre, que no sea la suya, nos conduce a una concepción unidimensional y, por ende, fallida del tema de lo humano y de la ética. Más allá de la visión científica, hemos de considerar que la muerte del hombre no se agota en el ámbito de la facticidad, sino que se constituye en el desafío para la acción, para el ejercicio de la libertad. A este respecto, coincido con Fullat cuando afirma que:

La tecnociencia, incluida la pedagógica ha perdido a la muerte humana. Así, la vejez en manos tecnocientíficas es únicamente el ámbito formal en cuyo seno hacen aparición los accidentes de enfermedad, los cuales sí causan la defunción. La muerte acaba en contingencia, en azar, en eventualidad y en algo accesorio en vez de ser necesidad metafísica. Quienes des-simbolizan el acabamiento convierten la muerte en cosa u objeto o cachivache perdiendo de tal guisa su “ser-acontecimiento”.<sup>106</sup>

Después de examinar los aspectos más relevantes de la temporalidad en Sartre, Skinner y Nicol, pienso que es verdaderamente significativo insistir en que no podemos quedarnos en una visión dualista o excluyente de las dimensiones del tiempo, en la medida en que la experiencia misma pone de manifiesto el carácter dialéctico de la temporalidad.

En el caso de la teoría sartreana de la libertad, se ha puesto de relieve la oposición que se plantea entre pasado y futuro, apareciendo en todo momento una primacía del porvenir en la existencia del hombre. Prácticamente se plantea que el hombre actúa de manera más auténtica o es más fiel a su condición originaria, cuando es capaz de poner fuera de juego su pasado, quedando así suspendido en la pura indeterminación. La vida humana es para Sartre fundamentalmente proyección y es por ello que, para cada existencia particular, lo más decisivo es el futuro; por el contrario, el pasado se constituye en una especie de fardo al que no es válido recurrir, ni, mucho menos, escudarse en él para la elección actual; por consiguiente, se hace necesario proceder a su nihilización. Sin embargo, como pudimos ver en el desarrollo del presente capítulo, la ruptura no permite dar cuenta del devenir de la vida.

---

<sup>106</sup> Fullat, O. *El pasmo de ser hombre*, Barcelona, Ariel 1995, p. 166

Por otro lado, la idea del tiempo como algo separado de la condición humana<sup>107</sup>, que Skinner pretende defender, nos lleva a una concepción artificial de la acción del hombre. Asimismo, considero insuficiente la tesis skinneriana, según la cual lo central es volver la mirada hacia la historia personal de los individuos, con el propósito de recuperar todos los elementos objetivos que explican su comportamiento.

En oposición a Sartre, Skinner hace radicar la relevancia de la conducta en el pasado: conocer las condiciones ambientales en las que un sujeto se ha desarrollado, conduce al científico a poder explicar por qué se comporta cómo lo hace.

Sin embargo, la dificultad del dualismo vuelve a surgir, pues, en ambos casos, se proponen verdades a medias o teorías unilaterales acerca de esa unidad compleja que es la temporalidad. Referirnos a ésta como unidad compleja significa reconocer en ella un flujo constante, una continuidad en la que todo pasa y, a la vez, queda.

La dialéctica del tiempo implica el reconocimiento de que todo presente, a pesar de su fugacidad, contiene las experiencias pasadas y, al mismo tiempo, contiene los prospectos que están ya potencialmente considerados en la conciencia del hombre. La temporalidad es una porque es continuidad, flujo, devenir; pero, a la vez, la temporalidad es diversa, en tanto que la constituyen distintas dimensiones. Cambio y permanencia son inherentes a la condición temporal del hombre.

En síntesis, lo que el hombre es y sus diversas posibilidades existenciales tienen siempre un carácter histórico-social. Comprender al

---

<sup>107</sup> Es decir, como una sucesión de momentos en la que transcurre la vida del individuo, pero, en modo alguno, como un aspecto constitutivo del ser del hombre, pues, como hemos visto, Skinner rechaza toda concepción que involucra en su discurso términos alusivos a una ontología, en virtud de que todos ellos son términos no observables y, por tanto, pre-científicos

hombre es comprenderlo en su ser histórico; la vida humana se forja en lo que Nicol llama situaciones vitales, complejamente conformadas por el azar, el destino y el carácter, ninguno de estos aspectos es causa o efecto del otro, sino que se relacionan dialécticamente. Esta dialéctica existencial supone la dialéctica de la temporalidad.

Al reconocer la temporalidad como estructura ontológica del hombre, considero que quedan atrás las concepciones que afirman la existencia de una naturaleza o esencia humana dada desde un principio e inmutable.

Finalmente, tenemos que la comprensión dialéctica del tiempo es también una respuesta al relativismo, según el cual, si todo es un constante fluir, no hay nada que permita una identificación entre los hombres de un período histórico y los de otro. Empero, es importante destacar que lo que existe es una implicación dialéctica entre el cambio del hombre y su propia permanencia. Del hombre podemos afirmar lo mismo que sostenía Heráclito en relación al fuego, a saber, que “cambiando, reposa”, es decir, que los procesos históricos no están hechos de rupturas, sino de continuidad en la que la diversidad y la mismidad son relativas entre sí.

## CONCLUSIONES

El interés por desarrollar esta investigación titulada *Ética y dialéctica*, surge al constatar la abundante presencia de teorías dualistas en torno al hombre y al fenómeno moral, en la tradición filosófica.

En virtud de que a toda teoría ética subyace una idea del hombre, así como de que de toda concepción del hombre, podemos desprender consecuencias de carácter ético, la perspectiva que asumo en este trabajo es la de una ética ontológica.

La recuperación de la comprensión dialéctica de la realidad es fundamental en los análisis que aquí llevo a efecto, ya que pienso que ella abre una posibilidad más amplia y fecunda en el estudio del hombre y su actuar en el mundo.

En mis reflexiones no pretendo presentar a la dialéctica como una especie de solución acabada a los complejos problemas de la naturaleza humana, pero sí considero que el reconocimiento de que los diversos aspectos constitutivos del ser del hombre se implican, en cuanto que son relativos entre sí, mas no se excluyen, es una comprensión menos parcial que aquéllas que nos ofrecen los dualismos o absolutismos del pensamiento tradicional.

La elección de los autores que fundamentan esta investigación, obedece a que dos de ellos, Sartre y Skinner, defienden tesis diametralmente opuestas, se trata de dos propuestas teóricas confrontadas radicalmente. En el caso de E. Nicol, como el tercer autor que analizo, tenemos una perspectiva de análisis en la cual la confrontación no es tal, sino que entre los diversos aspectos

constitutivos del hombre y en las relaciones intersubjetivas, lo que rige es una relación dialéctica.

En el primer capítulo de esta tesis analizo el tema de la vida humana, en la que se conjugan la dimensión interior y la exterior. La idea central radica en comprender que las circunstancias hacen al hombre, en la misma medida en que el hombre es capaz de transformar dichas circunstancias. Esta dialéctica entre interioridad y exterioridad resulta desconocida e irrelevante para Skinner, cuando éste afirma que todo cuanto el hombre hace es la consecuencia de la determinación absoluta del ambiente en el que el individuo se ha desarrollado. En contraposición, la dialéctica también se diluye cuando en sus análisis, Sartre reconoce a la conciencia y a su libertad constitutiva como la creadora de la figura del mundo y de toda acción en la que no hay sitio alguno para las determinaciones.

En el segundo capítulo examino la relación individuo-comunidad, tema que ha sido estudiado de manera abundante en la historia del pensamiento filosófico, pero que con gran frecuencia es presentado en términos excluyentes, es decir, se considera que la afirmación del carácter individual del hombre significa necesariamente la confrontación con el otro o los otros. Inversamente, se piensa que la afirmación del interés común, tiene como consecuencia la anulación de la individualidad del sujeto.

El problema suele plantearse como: yo o el otro, pero casi nunca como: yo y el otro.

El carácter necesariamente conflictivo de las relaciones intersubjetivas, es una de las tesis centrales del existencialismo sartreano. En virtud de que Sartre parte de la premisa de que hay mundo y conciencia, reconociendo en ésta el único dato cierto con el que el hombre cuenta, se deriva de ello que el

otro puede ser para la conciencia otro-objeto. Pero aun en el caso en que se reconozca al otro como semejante a aquél que lo percibe, lo que surge, entonces, es una lucha por la afirmación de la libertad de cada una de las conciencias que se encuentran frente a frente.

Lo que no encontramos en *El ser y la nada* es que su autor se adentre en una comprensión del carácter dialógico del hombre, que nos muestra al otro como complemento y no necesariamente como amenaza de mis posibilidades. Y aun cuando las relaciones interhumanas tienen modalidades negativas, comprendemos que, ontológicamente, el yo y el tú se implican, no se excluyen.

En el capítulo tres de este trabajo analizo el tema de la relación: libertad-necesidad, con el propósito nuevamente de mostrar que los planteamientos dualistas al respecto, conducen a una visión unilateral del problema. La intención central del capítulo, ha sido profundizar en la idea de que la acción humana no nace de una libertad absoluta, pero tampoco responde a la mera determinación. Sartre y Skinner defienden, respectivamente las anteriores tesis.

Para el filósofo francés, la libertad es absoluta indeterminación, es la nada que el hombre segrega al actuar, es la anonadación que llega al mundo por el hombre. En el extremo opuesto y, de manera excluyente, Skinner sostiene que la libertad no es otra cosa que las contingencias de refuerzo que provocan el comportamiento del hombre. Éste no posee mérito alguno, pues todo lo que hace tiene en el ambiente al único responsable de sus respuestas conductuales; según el autor, en la medida en que tal hecho se reconoce, el hombre autónomo de la literatura de la libertad se diluye cada vez más.

Se trata, pues, de dos teorías absolutistas contrapuestas, que dejan fuera la consideración de que libertad y necesidad se implican dialécticamente, ya que, ciertamente, en la vida del hombre hay situaciones y aspectos que son para él dados, que no puede alterar, pero ante lo necesario, se ejerce la capacidad de opción, es decir, la libertad.

Por último, en el cuarto capítulo de la investigación, he desarrollado el tema: ética y temporalidad. He considerado relevante analizar esta relación, ya que es justamente la condición finita del hombre la que lo constituye en un ser ético, en un ser que ha de afanarse en la conformación de su propio ser, en virtud de que su vida tiene un límite radical que es la muerte.

Una doble dialéctica aparece planteada en el último capítulo de este trabajo. La primera es la que se refiere a la relación vida-muerte, como dos aspectos relativos entre sí, pues la vida contiene, desde su inicio, a la muerte y ésta, a su vez, no es exclusivamente la negación de la vida, sino también su promotora.

La segunda dialéctica es la que existe entre las tres dimensiones del tiempo: presente, pasado y futuro, las cuales aparecen imbricadas en la vida humana, sin carecer, ninguna de ellas, de significado en el momento de decidir, como pretende, por ejemplo, Sartre en su concepción del pasado como un 'en sí' que, por ser tal, tiene que dejarse fuera de juego, cuando el hombre elige.

No se trata, tampoco, de considerar al pasado como la dimensión de la vida humana que determina todo cuanto hacemos, pues en él se recogen todas las peculiaridades de nuestro ambiente, como parece desprenderse del planteamiento skinneriano. La absoluta determinación del pasado o del



ambiente niega toda posibilidad de hablar de ética, pues la libertad ha quedado cancelada.

Las consecuencias más relevantes a las que me ha conducido el desarrollo de esta investigación, son las siguientes: existe una gran fragilidad en el acercamiento a los temas de la ética, en virtud de que ella involucra aspectos diversos y complejos que, además no pueden ser aprehendidos en una visión unilateral. Si optáramos por un camino semejante, las cosas se simplificarían, sin embargo, los costos de la simplificación se traducen generalmente en comprensiones parciales de los grandes problemas de la ética como son la libertad, la autoconciencia y la comunidad.

Entender y reconocer la vida ética como una unidad en tensión, no significa, en modo alguno, que en ello radica ya la respuesta firme y sólida o hasta definitiva a los cuestionamientos y reflexiones del fenómeno moral. Los temas entorno al hombre y a su naturaleza ética no se agotan por el hecho de ser recuperados en su devenir dialéctico, no obstante, proceder de tal manera puede colocarnos en una situación de mayor fecundidad, por abrir el horizonte de lo uno y absoluto a lo múltiple y cambiante.

Ética y ontología están indisolublemente vinculadas, pues desde el momento en que reconocemos que la libertad, entendida como capacidad de opción, es inherente a la naturaleza del hombre, entonces entendemos que se trata de un ser, en el caso del hombre, cuyo ser no está hecho desde el principio sino que es a través de la opción y del actuar que va forjándose o constituyéndose a sí mismo. El ejercicio de la libertad –siempre en interacción con la necesidad- sitúa al hombre en el mundo como un ser que tiene que asumir la responsabilidad de sus actos y, por ello, como un ser ético, tanto en el plano óntico o existencial, como en el ontológico.

Por otro lado, es innegable que toda teoría ética supone una concepción de hombre así que en el desarrollo de esta investigación, he podido reafirmar la idea de que se trata de un ser hecho de contradicciones y que, consiguientemente, tiene que ser estudiado así, sin intentar ignorar, cancelar o subordinar ningún aspecto de dichas contradicciones.

Las contradicciones constitutivas del hombre son justamente las que nos revelan que él es una unidad en tensión, pues su ser implica razón-pasión, libertad-necesidad, lo individual y lo comunitario, *eros-thanatos*, etc. se trata, pues, de una estructura ontológica en la que se contiene una segunda naturaleza que es una naturaleza ética.

Como consecuencia de la anterior postura, tenemos que ética y dialéctica también tienen una liga indisoluble, pues se trata justo de dar razón del hombre cuyo ser es dialéctico y ético simultáneamente. De allí el título de la presente investigación.

La dialéctica no aparece en mi trabajo como una herramienta o un método del cual me valgo para, desde fuera, plantear y sistematizar temas capitales de la ética, como si superponiéndole un ropaje a los problemas, pudiera darles solución definitiva. De lo que se ha tratado es de mostrar que la condición ética del hombre y su acción son en sí mismos dialécticos, por ser unidad de lo diverso.

Al ir penetrando en el hecho de que la realidad en general y la realidad humana en particular, son dialécticas, es decir, que suponen lucha y concordia de aspectos contrarios, entiendo con mayor claridad que la lógica parmenídea (regida por el principio de no contradicción) no basta para profundizar en la comprensión del acople de tensiones que es el hombre. Por su parte, la lógica dialéctica concilia lo que es, en apariencia, irreconciliable; reúne lo que se

presenta como necesariamente escindido. Por ello hay un camino fértil y un ensanchamiento de perspectiva cuando no nos quedamos atrapados en el principio de no contradicción.

El desarrollo de un estudio en torno al carácter dialéctico del hombre y de su modo de obrar, podría parecer poco significativo, por tratarse de cosas obvias, pero tal obviedad no existe, como lo muestran los casos analizados de J.P. Sartre y B.F. Skinner, en los que la tensión inherente al hombre y a la ética queda ignorada, cuando no, menoscabada.

Siendo la comprensión de la lucha y armonía de los contrarios tan antigua como el filósofo de Éfeso, esta tesis, cuyo título es *Ética y Dialéctica*, tiene hoy sentido y vigencia y nace justamente del asombro de que, aún en el siglo XX, filósofos y científicos insisten en plantear teorías unilaterales, dualistas o absolutistas acerca del hombre y su acción en el mundo.

Asimismo, la reflexión acerca del hombre, de su acción y su libertad es de fundamental significado, ya que vivimos hoy una tendencia hacia la deshumanización, misma que no se limita a ser una frase gastada, sino que constituye una evidencia preocupante, que requiere de un análisis atento y cuidadoso. El tránsito por la vía deshumanizante plantea la necesidad de volver nuevamente a la pregunta por el hombre y su ser en el mundo, es decir, se hace necesario insistir en que el hombre afirme su humanidad.

Siendo los actuales tiempos de grandes avances científicos y tecnológicos, escuchamos a los hombres de ciencia hablar de progresos significativos, por ejemplo, en las indagaciones acerca del genoma humano. Por otro lado, la internet nos posibilita situaciones no hace mucho insospechadas. En el ámbito económico y político, la globalización va ganando terreno y, prácticamente hacia donde volteemos, topamos con el

reinado de la tecnología, con el predominio de la tecnocracia. Incluso las guerras de hoy en día no son simplemente una más en la historia de la humanidad, de sobra sabemos que la “tecnología de punta” presente en el armamento utilizado en estos conflictos bélicos, implica la posibilidad de la extinción del planeta.

Es justamente ante tal panorama de la realidad actual que el análisis ético-ontológico cobra relevancia, pues puede ser que, a través de él, se sugieran alternativas o vías paralelas al avance desbocado de la carrera tecnológica, alternativas que propicien la preservación de una existencia humana humanizada, es decir, en la que el hombre no aparezca como un ser automatizado o cosificado.

Es indudable que toca a la filosofía llamar la atención acerca de los riesgos de la tendencia a la deshumanización que hoy en día nos rodea, como consecuencia de una exacerbada tecnologización. Pero, más específicamente, corresponde a la ética insistir en el significado de nuestra libertad constitutiva, con el propósito de comprender que, a pesar de las determinaciones propias de los tiempos que corren, pueden renovarse y fortalecerse las facultades y disposiciones del hombre.

La investigación aquí desarrollada, se inscribe en el contexto descrito y pretende, en lo posible, aportar algunos elementos para la comprensión del fenómeno moral y llamar la atención acerca de la importancia de éste, en medio de un mundo invadido por botones, artefactos y maquinaria de todo tipo, invasión que, por cierto, será siempre bien recibida, en la medida en que la tecnología represente un medio al servicio de quien la creó, sin desplazar al hombre de su sitio y su categoría de fin, que sólo a él pertenece.

## BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, L. M. y otros, *En torno a la obra de Eduardo Nicol*, Seminario de Metafísica, FFyL, UNAM, México 1999
- Beauvoir, S, *Para una moral de la ambigüedad*, Shapire, Buenos Aires, 1960
- Brun, Jean, *Héraclite*, Shers, París, 1969
- Camps, V, *Historia de la ética*, 3 T, Barcelona, Crítica, 1988
- Escotado, A, *De Phycis a Polis*, Barcelona, Anagrama, 1975
- Fullat, O, *El pasmo de ser hombre*, Barcelona, Ariel, 1995
- Gaos, J, *Antología filosófica*, FCE, México, 1940
- Gonzalez, J, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, UNAM, FFyL, México, 1981
- --- *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética*, Joaquín Mortíz/Planeta, México, 1986
- --- *Ética y libertad*, UNAM, FFyL, México, 1989
- --- *El héroe en el alma*, Aquesta Terra, UNAM, FFyL, 1994
- --- *El ethos, destino del hombre*, UNAM, FFyL/FCE, México, 1966
- --- *El poder de Eros. Fundamentos y valores de ética y bioética*, UNAM, FFyL/Paidós, México, 2000
- ---y Sagols, L. *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, UNAM, México 1990
- Gorri Goñi, A, *Jean-Paul Sartre un compromiso histórico*, Anthropos, Barcelona, 1986
- Heidegger, M, *El ser y el tiempo*, Trad, José Gaos, FCE, México, 1974

- Heráclito, *Fragmentos*, trad, José Gaos, Ed, Crítica de Enrique Hülsz, Asociación Filosófica de México, México, 1982
- Jaeger, W, *Paidea: los ideales de las cultura griega*, Trad, Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, FCE, México, 1980
- Kosik, K, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1963
- Lévy, B, H, *El siglo de Sartre*, Ediciones B, Barcelona, 2000
- Linares, J. *En torno a la obra de Eduardo Nicol*, Seminario de Metafísica, FFyL, México 1999
- Marcuse, H, *Eros y civilización*, Joaquín Motriz, México, 1985
- Martínez Contreras, J, *La filosofía del hombre*, Siglo XXI, México, 1980
- Mondolfo, R, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México, 1971
- Nicol, E, *La vocación humana*, Colegio de México, México 1953
- ---- *Metafísica de la expresión*, FCE, México, 1957
- ---- *El porvenir de la filosofía*, FCE, México, 1972
- ---- *Los principios de la ciencia*, FCE, México, 1974
- ---- *Psicología de las situaciones vitales*, FCE, México, 1975
- ---- *La idea del hombre*, FCE, México, 1977
- ---- *Historicismo y existencialismo*, FCE, México, 1978
- ---- *La agonía de Proteo*, UNAM, México, 1981
- ---- *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 1982
- ---- *Ideas de vario linaje*, UNAM, FFyL, México, 1990
- Padilla, M. T. *El humanismo griego y la filosofía de Eduardo Nicol*, Tesis de maestría, FFyL, México 1995

- Platón, *Obras completas*, trad, de Francisco de Samaranch, Aguilar, Madrid, 1979
- Ricoeur, P, *Si mismo como otro*, trad, Agustín Neira, Siglo XXI, México, 1996
- Rogers, C. R. “Algunos temas acerca del control de la conducta humana” en Lafarga, J. Y Gómez del Campo, J. (comp.), *Desarrollo del potencial humano vol. II*, Trillas, México 2003
- Sagols, L, *¿Ética en Nietzsche?*, UNAM, FFyL, México, 1997
- Sartre, J-P, *Le diable et le bonDieu*, Gallimard, París, 1951
- ----*El ser y la nada*, trad, Juan Valmar, Lozada, Buenos Aires, 1966
- ---- *El existencialismo es un humanismo*, Huáscar, Buenos Aires, 1972
- ---- *La náusea*, Época, México, 1979
- ---- *Los caminos de la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1983
- ---- *El muro*, Alianza Editorial, Madrid, 1984
- ---- *A puerta cerrada y la puta respetuosa*, Alianza Editorial, Madrid, 1984
- Savater, F, *La tarea del héroe*, Taurus, Madrid, 1981
- ---- *Invitación a la ética*, Anagrama, Barcelona, 1982
- ---- *Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid, 1988
- Skinner, B, F, *Walden dos*, Fontanella, Barcelona, 1968
- ---- *Ciencia y conducta humana*, Fontanella, Barcelona, 1970
- ---- *Tecnología de la enseñanza*, Labor, Barcelona, 1970
- ----, *Más allá de la libertad y la dignidad*, Fontanella, Barcelona, 1973
- ---- *Registro acumulativo*, Fontanella, Barcelona, 1975
- ---- *Sobre el conductismo*, Fontanella, Barcelona, 1975

- --- *La conducta de los organismos. Un análisis experimental*, Fontanella, Barcelona, 1975
- Trigg, Roger, *Entre la cultura y la genética. Aspectos filosóficos de la sociobiología*, FCE, Breviario 488, México 1989



## ÍNDICE

1. Introducción.....	2
2. La acción humana: interioridad-exterioridad .....	20
3. La relación individuo-comunidad.....	60
4. Libertad- necesidad.....	91
5. Ética y temporalidad.....	126
6. Conclusiones.....	161
7. Bibliografía.....	170