

## **El conflicto entre amor e interés para una ética de la extensión**

*Leopoldo Márquez Velasco*

*Universidad Centroccidental Lisandro Alvarado*

*Venezuela*

*profesor.leotagoras@gmail.com*

Recibido: 26 de octubre de 2025/Aprobado: 21 de diciembre de 2025

DOI:[10.5281/zenodo.18079378](https://doi.org/10.5281/zenodo.18079378)

*Leopoldo Márquez Velasco es licenciado en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela, magister scientiarum en Lógica y Filosofía de las Ciencias en la misma UCV y doctor en Filosofía Contemporánea por la Pontificia Universidad Católica de Chile.  
Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-7096-5687>*

*Este estudio fue financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) de Chile a través de la Beca de Doctorado Nacional folio [21170654](https://orcid.org/0009-0002-7096-5687)*



e-ISSN 2477-9261

Vol. 14, N° 1, enero-junio 2026

## **El conflicto entre amor e interés para una ética de la extensión**

### **Resumen**

Reflexionamos sobre la posibilidad de una teoría ética de la extensión, propuesta por Francisco Varela y otros autores. Especialmente, considera el papel que puede jugar el amor en la teoría y su compleja relación con la noción de interés. En la sección I, establecemos la propuesta de extensión ética según George Mead y Varela, quien se inspira en Mencio. En la parte II, presentamos el análisis sobre el amor que hace Harry Frankfurt y las dificultades que trae consigo. En el apartado III, revisamos el concepto de interés de Adam Smith y Aristóteles, y su vinculación con el amor. En el capítulo IV, consideramos el dualismo de Ferdinand Tönnies como una crítica a la posibilidad de la extensión, asumiendo un conflicto insuperable entre amor e interés. En la sección V, revisamos la respuesta de Émile Durkheim a Tönnies. Concluimos que amor e interés deben jugar un papel en una teoría de la extensión ética.

**Palabras clave:** Extensión ética, amor, interés.

## **The conflict between love and interest for an ethic of extension**

### **Abstract**

We reflect on the possibility of an ethical theory of extension, proposed by Francisco Varela and other authors. In particular, consider the role that love can play in theory and its complex relationship with the notion of interest. In Section I, we establish the proposal for ethical extension according to George Mead and Varela, who draws inspiration from Mencius. In Part II, we present Harry Frankfurt's analysis of love and the difficulties it brings. In section III, we review Adam Smith and Aristotle's concept of interest and its connection to love. In Chapter IV, we consider Ferdinand Tönnies' dualism as a critique of the possibility of extension, assuming an insurmountable conflict between love and interest. In Section V, we reviewed Émile Durkheim's response to Tönnies. We concluded that love and interest must play a role in a theory of ethical extension.

**Keywords:** Ethical extension, love, interest.

¿Dónde podemos encontrar un contexto en el que la experiencia humana logre superar la dicotomía yo-otros? He hallado en el trabajo de Harry Frankfurt una respuesta satisfactoria: en el amor (Frankfurt, 2004). El amor hace que nuestros intereses sean los de la otra persona, hace que mi obrar por el otro no se diferencie del obrar por y para mí mismo. Sin embargo, el amor es muy limitado. La cuestión es si podemos darle al amor un lugar en una propuesta ética. Aquí es donde entra una importante noción filosófica que tomo de las lecciones éticas de Francisco Varela (1999): la extensión ética. Varela toma la idea del pensador chino Mencio, según la cual, el desarrollo moral consiste en aplicar a una situación nueva (o más general) lo que hemos reconocido de un modo más concreto. Se trata de reconocer una situación “ya dada”, no como un fundamento, sino como algo “ya presente” en nuestra experiencia y, a partir de allí, incorporar, por analogía, situaciones más generales. Las estructuras y relaciones sociales más abstractas (como las institucionales) parecen estar lejos de nuestras consideraciones personales, pero si la noción de extensión tiene sentido, debemos poder incorporarlas a nuestras reflexiones de un modo analógico.

### **I. G.Mead y F. Varela sobre la extensión ética y los tipos de otredad**

*Los otros aparecen aquí como fácticamente vinculados con nosotros: no podemos subsistir solos y estamos ligados a otros seres humanos por localidad, por voto y por nacimiento. Así como la pasión da expresión a la particularidad de estas vinculaciones fácticas, así reafirma la razón la vinculación en general.*

Ezra Heymann,2001.

George Mead vincula la ética al desarrollo del *self* (1) en su artículo “The Genesis of the Self and Social Control” (Mead, 1925). Allí explica cómo la actitud inicialmente limitada del *self*, dispuesta naturalmente hacia los otros significativos, se ve empujada en su trato cotidiano a “crecer”, en la medida en que incorpora a los otros en sus deliberaciones morales. La noción de *self* se basa en la posibilidad de tomar la actitud del otro hacia uno mismo: “Debemos ser otros si vamos a ser nosotros mismos”, sentencia Mead (1925, p. 276). Pero, la actitud del *self* es inicialmente limitada y “nunca abandonará ese sí-mismo [self] hasta que se encuentre entrando en una sociedad más grande y manteniéndose a sí mismo en ella” (Mead, 1925, p. 276). El *self* es un nodo en el entramado de las actividades sociales; su integración comienza con los otros cercanos o familiares (los “seres queridos”) y va “creciendo” o “ampliándose” en la medida en que el individuo va reconociendo sus relaciones de intercambio efectivo con los demás. El *self* va desarrollando –mediante la formación y la cooperación en actividades complejas de interacción– una noción generalizada de la otredad.

---

1 En este trabajo el sentido de término se construye a partir de la filosofía de G. H. Mead, quien parte de la intuición del papel de la individualidad como una conciencia vívida e inmediata de uno mismo como un punto nodal en las operaciones de las fuerzas sociales.

En definitiva, lo que rescataremos como “extensión ética” en Mead se basa en la idea de:

...superar las distancias en el espacio y el tiempo, y las barreras del lenguaje, la convención y el estatus social, para que podamos conversar con nosotros mismos en los roles de aquellos que están involucrados con nosotros en la empresa común de la vida. (Mead, 1925, p. 276)

Una idea similar se encuentra en Varela, F. J., Thompson, E. T., & Rosch, E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (1991) (de ahora en adelante: TEM). Los autores allí sostienen que:

Ya estamos dirigidos a los otros, incluso en nuestro aspecto más negativo, y ya sentimos calidez hacia algunas personas, como familiares y amigos. La aceptación consciente del sentido de vinculación y el desarrollo de una sensación de calidez más imparcial se fomenta en la tradición del mindfulness mediante diversas prácticas contemplativas, como la generación de la bondad amorosa. (1991, pp. 247-248)

Las similitudes con la filosofía ética de Mead saltan a la vista (2). Primero, se reconoce una distinción análoga a la del pragmatista entre el “otro significativo” y el “otro generalizado”, que, en este caso, correspondería a familiares y amigos, por un lado, y un sentido de vinculación y calidez más imparcial, por el otro (“más imparcial”, interpreto, es otra forma de referirse al “otro generalizado”). En segundo lugar, destaca la idea de la aceptación consciente, es decir, el reconocimiento del papel que desempeña la reflexión en este proceso, del mismo modo que en Mead.

Alexander Pope, poeta inglés del siglo XVIII, tiene un poema en el que expresa hermosamente la idea de extensión ética:

El amor propio de una mente virtuosa al despertarse  
Como un guijarro agita el apacible lago al desplomarse  
En el centro una perfecta ola en circunferencia  
Se expande una y luego otra tras ella en secuencia  
Al padre, al amigo y al vecino la primera abrazará  
Su país otra luego, y lo mismo otra con la raza humana hará;  
Siendo más amplios siempre los desbordamientos de la mente,  
Incorporando en sí, a la postre, a todo ser viviente (3).  
(Alexander Pope, *An Essay on Man*)

2 Rousseau habla en su *Discurso* de una “piedad natural” que coincidiría también con la misma idea, aunque tiene una concepción más negativa de la razón (Rousseau, 1995).

3 Self love but serves the virtuous mind to wake,/As the small pebble stirs the peaceful lake,/The centre moved, a circle straight succeeds,/Another still, and still another spreads,/Friend, parent, neighbour first it will embrace,/His country next, and next all human race;/Wide and more wide the' o'erflowings of the mind./Take every creature in of every kind. (Traducción propia).

Aunque hermosa, no es una imagen del todo apropiada, como mostraré más adelante. Lo más probable es que Pope haya tomado la idea de Hierocles, el filósofo estoico del siglo II d. C. El poco conocido Hierocles defendió una ética que consistía en el acercamiento de los más lejanos hacia el corazón de nuestras preocupaciones (4):

Así, pues, en general, cada uno de nosotros está circunscrito como por muchos círculos; unos más pequeños, otros más grandes, es decir, unos rodean y otros son rodeados, de conformidad con las diferentes y desiguales relaciones de unos con otros. Hay, en efecto, un primer círculo, el más próximo, en el que uno mismo ha inscrito su propia mente, como estando hacia el centro; en este círculo está contenido tanto el cuerpo como lo que es asumido para el cuerpo. Este círculo es, en efecto, el más pequeño y le falta poco para tocar el propio centro. A partir de este hay un segundo círculo, más separado del centro que, a su vez, contiene el primero y en el cual están colocados los padres, los hermanos, la esposa y los hijos. A partir de estos hay un tercer círculo, en el cual están los tíos y las tías, los abuelos y las abuelas, también los hijos de los hermanos y, además, los primos. Tras este está el círculo que contiene a los demás parientes. Sigue a este el círculo de los habitantes del demos; tras este el de los miembros de la tribu, después el círculo de los ciudadanos, sigue, asimismo, el círculo de los habitantes de los lugares vecinos y el círculo de los de la misma raza. Pero el más extremo y mayor, abarcador de todos los círculos, es el círculo de todo el género humano. Visto esto, entonces, corresponde a quien está dirigido al debido trato de estas personas alcanzar, en cierta medida, los círculos, como yendo hacia el centro, y transferir siempre con diligencia a quienes provienen de los círculos que contienen hacia los círculos que son contenidos. (Hierocles, 2014, p. 119)

Varela toma la idea de una fuente aún más antigua, la del filósofo chino Mencio (372 a. C.-289 a. C), en cuyos pensamientos se inspira para elaborar sus conferencias *Ethical Knowing-How* (Varela, 1999). Allí introduce el término “extender”:

Según Mencio, las personas actualizan la virtud cuando aprenden a extender el conocimiento y los sentimientos de situaciones en las que una acción particular se considera correcta a situaciones análogas en las que la acción correcta no está clara. (p. 27)

Aquí de nuevo vemos una significativa coincidencia entre Mead y Varela. Se trata de la *situación de incertidumbre*, propia del dilema moral. ¿De qué forma habremos de salir de nuestra incertidumbre? No será siguiendo reglas, pues, el sabio, según TEM, “no sigue reglas” (1991, p. 250) y Mead tiene una buena explicación (consistente con TEM) de por qué tiene sentido decir eso. Para él, lo que define a una situación moralmente demandante es la falta de validez en la aplicación de las reglas conocidas, situación que Mead describe como una “desintegración de la experiencia”.

---

4 Agradezco al Dr. Luciano Garofalo por haberme señalado este punto.

Las reglas vendrían a condicionar la acción de un modo artificial, no proveniente de la situación misma. A este respecto, Varela explica cómo el proceso de extensión requiere el apoyo de la reflexión mediante la “percepción inteligente”, la cual logra hallar una salida creativa a la situación problemática. Dicho en modo sentencioso: *la experiencia desintegrada solo puede ser integrada de vuelta con más experiencia*.

Como vemos, una concepción ética como extensión ha sido sostenida por diversos autores en distintas épocas y corrientes filosóficas dispares, aunque no forme parte del canon tradicional de doctrinas éticas. Así reconocida, la ética admite una base orgánica y espontánea. Naturalmente, aceptamos una forma de interacción integradora, amorosa, propia del cuidado, que espontáneamente sentimos hacia los otros significativos. Se parte, por tanto, del reconocimiento de una situación afectiva del *self*: el *self* es ya una constitución social y, por lo tanto, una integración; subyace en él una identificación con los otros. La idea de Mead, de que para ser nosotros mismos debemos ser otros, no constituye un mandamiento, constituye un hecho. Esto se aprecia asimismo en TEM cuando sus autores escriben: “Como el yo siempre es codependiente de otro (incluso en este tosco nivel del que hablamos), la fuerza del interés egoísta siempre está dirigida tanto hacia otros como hacia el yo” (Varela, Thompson, & Rosch, 1991, p. 247).

Dicho esto, no resultará extraño el ejemplo que Mencio y Varela ponen como punto de partida: un niño que está por caer en un pozo. En una situación así, cualquiera se verá impulsado naturalmente a salvar al pequeño. Este es el punto de partida: “la idea es extender los sentimientos que surgen de la situación de un modo apropiado a otras situaciones”, explica Varela. La ética, vista de este modo, no consiste en *impedir* que las personas no sean de cierto modo (egoístas), sino en *promover* la extensión de una disposición ya adquirida (no egoísta).

De este modo, cabe la pregunta: ¿qué tan lejos puede llevarse a cabo la extensión? Nuestros autores parecen comprometerse con alguna forma de *cosmopolitismo*. Mead habla de una “mentalidad internacional” (Mead, 1929) y TEM plantea la idea de una “transformación planetaria”. Hierocles, como otros estoicos y como Epicuro, también defendió el *cosmopolitismo*, y Alexander Pope fue incluso más allá en su poema, pretendiendo abarcar no solo a la humanidad entera sino a “todo ser viviente”. Así las cosas, pareciera que la extensión no tiene límites. El “otro generalizado” de Mead podría interpretarse al menos de un modo tentativo (el punto será evaluado más adelante) como el reconocimiento de la humanidad en cualquier persona indistintamente de su vinculación espacial o temporal conmigo. Esto recuerda la idea cristiana presente, por ejemplo, en el Evangelio de León Tolstoi:

46. Si vosotros os comportáis bien únicamente con vuestros compatriotas, todos se comportarán bien sólo con los suyos; y de eso vienen las guerras. Pero vosotros comportaos como iguales con todos los pueblos y seréis hijos del padre. Todos los hombres son sus hijos; así, todos los hombres son vuestros hermanos. (Tolstoi, 2006)

Desde el punto de vista de Tolstoi, favorecer a los otros significativos por sobre los otros desconocidos o lejanos sería una deficiencia, una estrechez de corazón.

En resumen, tanto Mead como TEM basan su ética en distintos tipos de otredad que representan, por decirlo de algún modo, una *distancia social* entre nosotros y quienes reconocemos como más próximos o lejanos. Podemos distinguir, por tanto, entre dos tipos de otredad y de vinculación con los otros:

El otro *significativo*: una vinculación espontánea en el caso de nuestras relaciones cercanas, principalmente con familiares y amistades.

El otro *generalizado*: el reconocimiento de la humanidad en cualquier persona indistintamente de su vinculación espacial o temporal conmigo.

Cabe aclarar que, de acuerdo con la ética de Mead y de TEM, el otro generalizado es un logro de la extensión y no una condición de posibilidad ética, es decir, no se trata de una noción abstracta de nuestras reflexiones, sino más bien de *madurar el concepto de otredad*. En las páginas siguientes mostraré una tensión y discontinuidad entre los distintos niveles de sociabilidad que he presentado y los obstáculos que esto puede representar en el desarrollo de una noción de extensión ética, lo que me llevará a modificar en cierta medida esta primera aproximación.

## II. Frankfurt y los límites del amor

Harry Frankfurt, en su libro *The Reasons of Love*, ha llamado la atención sobre la cuestión de si “un favoritismo de un tipo u otro puede ser algunas veces razonable”.

Por lo general, pensamos que es apropiado, y quizás incluso obligatorio, favorecer a ciertas personas sobre otras que pueden ser igualmente dignas, pero con las que nuestras relaciones son más distantes. Del mismo modo, a menudo nos consideramos con derecho a preferir invertir nuestros recursos en proyectos a los que nos dedicamos especialmente, en lugar de en otros que podemos reconocer fácilmente que tienen un mérito inherente algo mayor. El problema que preocupa a los filósofos no es tanto el determinar si las preferencias de este tipo son alguna vez legítimas. Más bien, se trata de explicar en qué condiciones y de qué manera pueden justificarse. (Frankfurt, 2004, p. 35)

Esta poderosa intuición nos exige reconsiderar y precisar el proceso de extensión, pues algún tipo de favoritismo sería válido para los otros significativos a expensas de los otros desconocidos. Podemos replantear ahora el ejemplo del niño que cae en el pozo, solo que complicándolo, de esta forma: son dos niños los que están en riesgo, uno de ellos es tu hijo y el otro es un desconocido. Aristóteles dice en la *Ética Nicomáquea*: “es más grave quitar dinero a un compañero que a un ciudadano, y no socorrer a un hermano que a un extraño, y pegar a un parent que a uno cualquiera” (Aristóteles, 1985; 1160a, p. 339). En efecto, sería sospechoso que alguien prefiriera rescatar a un desconocido si eso implicara dejar morir a un ser querido.

Frankfurt ha desarrollado un concepto de amor sumamente valioso y convincente por varias razones. Para comenzar, asumiré que la vinculación propia que subyace a la relación entre los otros significativos es el amor en un sentido frankfurtiano. El autor lo describe de esta forma:

Amar a alguien o algo significa o consiste esencialmente, entre otras cosas,

en tomar sus intereses como razones para actuar al servicio de esos intereses. El amor es en sí mismo, para el amante, una fuente de razones. Crea las razones que inspiran sus actos de amorosa preocupación y devoción (Frankfurt, 2004, p. 37).

El problema es que no se puede extender el amor de un modo incondicional, generando razones para valorar a todo el mundo. Frankfurt convincentemente defiende que el amor es algo esencialmente personal y se distingue de la preocupación desinteresada hacia los otros, pues la importancia del amor “no es genérica; es ineludiblemente particular” (Frankfurt, 2004, p. 44). Así las cosas, el otro generalizado no puede ser objeto de amor. Además, no es posible desarrollar el amor mediante la deliberación, pues se trata de algo espontáneo: “lo que amamos o no amamos no depende de nosotros”, dice Frankfurt. En esto consiste, diría yo, un importante fallo en cualquier moral que se base en un amor incondicional hacia todo ser humano: no es posible disciplinarnos en el amor.

Más aún, Frankfurt explica convincentemente cómo el amor tiene sus compromisos y riesgos que nos obligan a tomar cierta moderación:

Las criaturas finitas como nosotros, por supuesto, no podemos permitirnos ser tan descuidados en nuestro amor. Los agentes omnipotentes están libres de toda pasividad. No les puede pasar nada. Por tanto, no tienen nada que temer. Nosotros, por otro lado, incurrimos en vulnerabilidades sustanciales cuando amamos. En consecuencia, debemos mantener una selectividad y moderación defensivas. Es importante que tengamos cuidado con a quién y a qué damos nuestro amor. (Frankfurt, 2004, p. 63)

Aristóteles también puede venir a apoyar este punto, pues, según él, no se puede “estar enamorado de muchos al mismo tiempo (pues amar es como un exceso, y esta condición se orienta, por naturaleza, sólo a una persona)” (Aristóteles, 1985, 1158a, p. 333). Por esto no puede haber amor a los extraños o a un grupo.

Ahora bien, como ya he dicho, si reconocemos la vinculación propia entre los otros *significativos* como una vinculación por amor, debemos precisar la idea de extensión. Para ser justos, ni Mead ni Mencio y ni siquiera Tolstoi, parecieran estar hablando de amor. En la cita que traje a colación más arriba, el escritor ruso pedía *comportarnos* bien con todos sin distinción. De hecho, Mead descarta como inapropiado el empeño de despertar en la sociedad un *espíritu* nacional basado exclusivamente en el sentimentalismo, planteando en su lugar el desarrollo de una mentalidad, en la que la conciencia cumple un papel central, no exenta de vinculación afectiva. Varela, por su parte, sí que habla de amor incondicional y “generación de la bondad amorosa”, pero se trata de estados que se logran con prácticas reflexivas, entre las cuales está la “percepción inteligente”. El componente reflexivo y formativo en el caso de la extensión es crucial, pero no parece serlo para el amor (o por lo menos no de la misma manera). No obstante, el mismo Frankfurt acepta que es posible influenciar de un modo indirecto nuestra disposición a amar: “A veces somos capaces de provocar condiciones que nos harían dejar de amar lo que amamos o amar otras cosas” (Frankfurt, 2004, p. 49). Con lo que se admite –este es el punto más valioso, creo– una dinámica compleja entre nuestras disposiciones afectivas a

amar y nuestra conciencia de la situación amorosa.

En definitiva, resulta válido concluir que la extensión no puede consistir en amar a cada vez más personas. Pero esto no acaba con la idea de que la vinculación entre los otros significativos sea por amor, ni tampoco la idea de extensión en sí misma. Es precisamente este amor lo que reconocemos como un aspecto natural y orgánico de nuestro carácter social. Lo que claramente desarrolla Varela, siguiendo a Mencio, es un proceso analógico aunque no literalmente extensivo. Lo mismo ocurre en Mead, quien enfatiza el papel de la conciencia en la cohesión y organización social; pues no somos exclusivamente emocionales, sino que contamos también con la capacidad propia de la reflexión del *self*, la capacidad de ponernos en el lugar del otro, una empatía racional, no irreflexiva. No podemos esperar, por tanto, que las razones surjan espontáneamente para el caso de los otros anónimos como surgen para el de los otros que amamos. Más bien, parece ser que necesitamos reconocer el valor de los vínculos amorosos con el objeto de disponernos a madurar el sentido de nuestras relaciones sociales mediante un proceso analógico.

El amor, en todo caso, no queda excluido de una reflexión sobre los procesos de integración social, no es como un mero término medio que nos permite realizar el tránsito hacia un estadio en que el valor no puede brotar también espontáneamente. Precisamente, se trata de encontrar la forma en que las razones surjan desde la disposición afectiva apropiada hacia el otro generalizado. La imagen de la extensión que debemos purgar es aquella que la representa de un modo lineal, y esta es una modificación muy importante que cabe hacer a la noción de extensión y que vuelve, en cierto modo, inoperante la metáfora de los círculos concéntricos de Hierocles y Pope. Más bien, hay distintos tipos de mecanismos involucrados que se deben alcanzar no mediante un proceso estricto de extensión “expansiva”, sino de un modo más complejo, como rutas alternativas que se cruzan, o como circuitos que se retroalimentan. Piénsese, como analogía, en el desarrollo del lenguaje articulado y en la cuestión de si surge por mera extensión de procesos comunicativos no lingüísticos o si surge por una compleja trama de retroalimentación de distintos subsistemas cognitivos, comunicativos y prácticas socioculturales.

Uno de los aspectos más interesantes y productivos aquí es la clara vinculación entre ética y política que plantea la teoría de la extensión. Cuando tomamos en cuenta el trasfondo *interaccionista* de Mead y el *enactivista* de Varela, reconocemos un valioso intento por insertar la reflexión práctica política en nuestras interacciones cotidianas. La disposición natural del amor es el punto de partida reflexivo para aprehender el sentido de la integración social.

Esta visión, sin embargo, entra en conflicto con una vigorosa concepción de la ética y la política: la de Thomas Hobbes. El escocés negó que el amor hubiera sido una fuerza efectiva en la vida humana. Istvan Hont lo explica así:

Una unión [estado], afirmó Hobbes, crea la unidad política mediante la representación, asumiendo no más que un mínimo absoluto de consenso basado en el temor por la vida y el deseo de autoconservación. (Hont, 2015, p. 7)

Y luego precisa cómo Hobbes deseaba más bien:

...destruir la idea de que los seres naturalmente sociables también podían ser naturalmente políticos. Negó la eficacia política de la sociabilidad natural como base del Estado... En su lugar, construyó una teoría de la soberanía popular indirecta que ofrecía estabilidad y paz sin ningún consenso preexistente o integración social prepolítica... (Hont, 2015, p. 7)

El modelo de Hobbes, desde el punto de vista teórico, es sumamente atractivo, pues logra explicar la unión política asumiendo la menor cantidad de supuestos. Pero notamos también que su postura reduccionista va en serio, por ejemplo, cuando en el *Leviatán*, la *concordia* –algo parecido a nuestra noción de unión con el *otro significativo*– es el resultado de la unión. Es decir, la unión política no puede alcanzarse mediante un proceso de extensión ética, porque esta última es un resultado posterior de la primera (lo mismo sostiene Rousseau).

Desde la perspectiva del *enactivismo*, estamos ante un falso dilema. Por un lado, Hobbes tiene razón en negar cualquier tipo de apelación a una naturaleza benigna en el ser humano que vendría a ser el *fundamento* de la unión social y política (el estado, la ciudadanía, etc.). Sin embargo, resulta igualmente equivocado asumir que es posible partir, aunque sea teóricamente, de una situación de desunión preexistente, completamente prepolítica. Hobbes sostiene una concepción individualista del ser humano, pero esto es tan metafísico como lo que estaría intentando evitar. Precisamente, el valor de la extensión ética es la de partir ya de una situación histórica y natural dada: para bien o para mal, estamos sumidos en un proceso orgánico de integración en tanto que animales sociales. No es posible un punto de partida absoluto, un fundamento, ni individual ni social.

El asunto es que el proceso de integración incurre permanentemente en situaciones conflictivas. No tiene sentido sostener que estas lamentables situaciones de desencuentro, algunas veces patológicas o propias de todo proceso orgánico, son simplemente el producto de una esencia conflictiva subyacente. No somos esencialmente conflictivos o no conflictivos: *hay conflictos*. La integración fluida es un logro temporal que presupone superar múltiples fallos persistentes y que inevitablemente se verá deteriorada por los desencuentros siempre recurrentes en el inagotable desarrollo del proceso social. No se resuelve nada con fundamentos, como muy bien defiende el *enactivismo* de TEM. No somos ni completamente compasivos (5), ni unos lobos sedientos de sangre. Hobbes lleva razón al plantear que la unión familiar, por ejemplo, se debe en gran medida a un contexto social apropiado que la posibilita: en una sociedad enferma, el amor puede resultar escaso. Pero, en la misma medida, es cierto que una sociedad carente de amor no puede generar las condiciones para una fluida integración social. Hay que andar con las dos piernas y reconocer las complejas dependencias que son producto de intrincados actos de acoplamiento dinámico. La política y la doctrina de la extensión ética no están completamente disociadas, pero tampoco son una el fundamento de la otra. Diremos más bien que están acopladas.

5 Esto podría ir en contra de cierta lectura de TEM, pues allí los autores sostienen que existe en el ser humano una compasión incondicional innata que ha sido opacada por hábitos yoicos. Como ya he dicho, interpreto esta compasión como una disposición natural a la unión que se

### III. Interés en el amor: Smith y Aristóteles

Hont muestra cómo Adam Smith insertó un tercer término que es menos fuerte que la concordia (o lo que hemos llamado “amor”), pero puede servir como garantía para la unión. Se trata del *interés* propio de la sociedad comercial:

La sociedad puede subsistir entre diferentes hombres, como entre diferentes comerciantes, por el sentido de su utilidad, sin ningún amor o afecto mutuos; y aunque ningún hombre en él deba tener obligación alguna, o estar obligado en agradecimiento a otro, aún puede ser sostenido por un intercambio mercenario de buenos oficios de acuerdo con una valoración acordada. (Hont, 2015, p. 9)

La idea de Smith es muy importante, pues reconoce la posibilidad de unión sin amor, pero igualmente recíproca y con un importante grado de aceptación reflexiva. No es la unión de Hobbes, basada en cierta hostilidad y miedo, sino en un interés que se presenta a la conciencia como una situación ventajosa para todas las partes involucradas. Aunque Smith lo relaciona en cierto modo con el comercio, pero esta vinculación no parece del todo necesaria. Aristóteles distinguía tres tipos de cosas “amables”: las buenas, las placenteras y las útiles. A estas les corresponden tres tipos de amistades (o “amor”): por virtud, por placer y *por interés*. “En cada una de ellas se da un afecto recíproco y no desconocido, y los que recíprocamente que se aman desean el bien los unos de los otros en la medida en que se quieren” (Aristóteles, 1985, p. 327, 1156a).

La imagen de Aristóteles es la siguiente: las relaciones de amistad basadas en la virtud se dan entre unas pocas personas que conviven juntas, se trataría de algo similar a lo que piensa Frankfurt sobre el amor. Mientras que las relaciones por placer son las típicas de la juventud o, en general, cuando nos vinculamos con otras personas porque nos resultan agradables de un modo casual, pero no convivimos con ellas y no nos identificamos con ellas plenamente, aunque su compañía nos resulta placentera. Luego, tenemos las relaciones por interés o utilidad, en las que las personas se unen para sacar cierto provecho mutuo y consensuado. Este es el sentido de “amistad” que nos interesa. Cuando Aristóteles habla de la amistad por utilidad, dice que “La comunidad política parece haber surgido y perdurar por causa de la conveniencia; a esto tienden también los legisladores, que dicen que es justo lo que conviene a la comunidad” (pp. 339-40, 1160a), y agrega en la misma línea: “Bajo tal amistad se sitúa también la hospitalidad entre extranjeros”. Esto se repite luego cuando se refiere a las ciudades: “Puesto que los hombres llaman también amigos a los que lo son por interés, como las ciudades (pues las alianzas entre ciudades se cree que surgen por conveniencia)” (p. 331, 1157a25).

Aristóteles considera, por tanto, la solidaridad en las ciudades mismas o de las ciudades entre sí como una unión por interés. Así que, para el Estagirita, el interés (la utilidad) es la fuerza que mantiene unida a la sociedad, no así a los amigos o familiares que se aman. Sin embargo, reconoce al interés como un tipo

---

expresa en el trato amoroso.

de amistad, concordia o de amor (la palabra griega que usa, *philos*, tiene estas connotaciones). Con lo cual, no es cierto, como a veces se dice (el mismo Hont cae en esto) que Aristóteles basara la unidad política en una unidad prepolítica como la concordia. De hecho, en la *Política* dice que la *ciudad es anterior a la casa*. Más específicamente, en la *Ética* agrega: “Todas las comunidades, entonces, parecen ser partes de la comunidad política, y las distintas clases de amistad se corresponderán con las distintas clases de comunidad” (Aristóteles, año p. 340, 1.160a). Lo cual es consistente con las ideas de Hobbes, pero también con Mead y los *enactivistas*.

Habiendo reconocido este tipo de unión, la unión por interés, cabe indagar si el proceso extensivo no sería más que un reconocimiento del otro por interés, en cierto modo indiferente al amor. En este punto vale también un iluminador pensamiento de Adam Smith, quien comenta que:

Donde la ayuda necesaria se brinda recíprocamente desde el amor, la gratitud, la amistad y la estima, la sociedad florece y es feliz. Todos los diferentes miembros de ella están unidos por los agradables lazos de amor y afecto, y son, por así decirlo, atraídos hacia un centro común de buenos oficios mutuos. (Hont, 2015, p. 9)

Entonces, aunque Smith acepta la idea central de Hobbes, al plantear que “La beneficencia, por tanto, es menos esencial para la existencia de la sociedad que la justicia” (p. 9), también admite que, aunque sea menos esencial, no es menos conveniente. Aristóteles, de nuevo, parece sostener el mismo punto:

La amistad también parece mantener unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia... Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad... y hasta algunos opinan que hombre bueno y amigo son la misma cosa. (Aristóteles, 1985, 1.155a20, p. 324)

Si en lo que estamos interesados es en el florecimiento y el bienestar, en la unión de los buenos oficios mutuos que potencien, en diversas formas de motivación recíproca, los lazos de reconocimiento y el desarrollo de nuestras capacidades –y ese es precisamente el interés del presente trabajo–, entonces no podemos dejar de lado al amor o la concordia. Una vez más, Aristóteles encuentra palabras certeras:

Sin amigos nadie querría vivir, aun cuando poseyera todos los demás bienes; hasta los ricos y los que tienen cargos y poder parecen tener necesidad sobre todo de amigos; porque ¿de qué sirve esa clase de prosperidad si se la priva de la facultad de hacerlo bien, que se ejerce preferentemente y del modo más laudable respecto de los amigos?” (Aristóteles, 1985; 1.155a 1-10, p. 323)

Tal como lo leo, el amor y la amistad tienen un potente efecto motivacional que, de ser frustrado, dejaría sin sentido gran parte de nuestras actividades. En esto hay que darle todo el mérito a Frankfurt, quien explica cómo sin amor colapsarían todos nuestros propósitos:

La importancia de todo para nosotros dependería de la importancia de algo más. Realmente no nos importaría nada de manera inequívoca y sin condiciones... Nuestras vidas serían pasivas, fragmentadas y, por lo tanto, se verían afectadas drásticamente. Incluso si tal vez pudiéramos seguir manteniendo algún exiguo vestigio de autoconciencia activa, estariamos terriblemente aburridos. (Frankfurt, 2004, p. 53)

Incluso, si este estado de reconocimiento y afecto no hace posible a la política (asociada en este caso con la justicia), es algo deseable en la vida. Para decirlo de un modo algo tendencioso: según cierta lectura de Hobbes, *en teoría* (esto no está demostrado) no se necesitaría del amor para que existiera la sociedad; ahora, en la práctica, una sociedad con escasez de amor es un *problema*. Aunque no sea esencial para la sociedad (e insisto, esto no está demostrado), es beneficioso y deseable. Tiene un efecto motivador importante no solo para el florecimiento, como dice Smith, o para la motivación en general, como dice Frankfurt, sino también para afrontar los cambios necesarios que nos permitan recuperarnos de situaciones adversas.

La cuestión que surge en este punto ataña a las relaciones entre amor, unión política e interés. Consideraríamos reduccionista una visión que haga de alguno de estos tipos de solidaridad un fundamento último para los otros. El amor, el interés y la justicia podrían crecer proporcionalmente, o simplemente ser relativamente indiferentes o solidarios, etc. Aristóteles, por ejemplo, no presenta sus ideas de un modo reductivo, ni parecen hacerlo los otros autores considerados. Parece más bien que entre estos tres tipos de empatía, y muy posible otros más, hay complejas relaciones de interdependencia. De cualquier manera, no tendría por qué haber un conflicto esencial entre el amor y el interés, ¿o sí?

#### IV. El dualismo anti-extensionista de Tönnies

En el sentido más notorio se habla de power como capacidad de dominio y de imposición... Pero en otro sentido es un poder para Hobbes toda capacidad socialmente apreciada, y en este orden el poder de un carpintero no desaparece por el poder igual de otro carpintero, y menos aun por el poder comparable de un albañil.

Ezra Heymann, 2001.

La distinción que he hecho entre lo que podemos considerar distintos tipos de sociedad, solidaridad, unión, empatía, otredad o reconocimiento, es bien conocida en sociología y, muy particularmente, en un trabajo de Ferdinand Tönnies titulado *Gemeinschaft und Gesellschaft*, el cual se suele traducir al español como *Comunidad y sociedad* (Tönnies, 2001). Tönnies desarrolla argumentos a favor de un *dualismo* entre dos tipos de sociedad y empatía, con base en una correspondiente distinción entre voluntad racional y voluntad natural. La obra es sumamente detallada y convincente en muchos aspectos, especialmente en su afán por defender una visión de la sociedad alternativa a la de Hobbes, autor que el alemán estudió durante toda su vida y que, por tanto,

conocía muy bien. Hasta cierto punto, se puede decir que su pensamiento ofrece una visión *dualista* contraria al reduccionismo de Hobbes. Para Tönnies, lo que el escocés llamaría concordia es la única unión verdadera. A esta unión la llama *Gemeinschaft* (comunidad) y la opone a la *Gesellschaft* (sociedad). La agudeza de Tönnies agrega algunos elementos importantes a nuestra discusión, que nos obligará a dirimir ciertos puntos cruciales.

En términos generales, la *Gemeinschaft* es una unión natural, basada en relaciones de afecto y reconocimiento espontáneas, donde todas las personas están integradas de tal modo que son inseparables de su grupo: “la teoría de *Gemeinschaft* se basa en la idea de que en el estado original o natural hay una unidad completa de las voluntades humanas” (Tönnies, 2001; p. 22). Para Tönnies es muy clara la idea de “cercanía” en el caso de la *Gemeinschaft* y la vincula explícitamente con el amor y la familia:

La unidad de las voluntades humanas y la posibilidad de comunidad se basa, de hecho, ante todo en la estrecha relación de sangre y la mezcla de sangre, luego en la proximidad espacial y, finalmente, para los seres humanos, en la cercanía mental y espiritual. La raíz de todo entendimiento se encuentra en esta secuencia, por lo que ahora podemos establecer las leyes fundamentales de toda comunidad: 1. Los familiares y los cónyuges se aman o se acostumbran fácilmente el uno al otro. A menudo piensan el uno en el otro y les gusta conversar juntos. Lo mismo ocurre con los vecinos y otros amigos. 2. Existe un entendimiento mutuo entre quienes se aman. 3. Quienes se aman y se comprenden permanecen juntos y organizan su existencia conjunta. (Tönnies, 2001, p. 34)

Para Tönnies, “la individualidad de los seres humanos es una construcción artificial tan imaginaria como la existencia aislada e individual de un punto geométrico y sus ejes relacionados” (Tönnies, 2001, p. 130). Aun así, desde la perspectiva emocional, todos somos únicos, pues todos ocupamos un lugar reconocido dentro de este campo de intercambio afectivo y normativo que es la comunidad, y somos valorados y respetados por ello. Ahora bien, la comunidad está relacionada con la tierra y los vínculos naturales entre la familia, los seres queridos, vivos o muertos, y el entorno natural en el que se desarrollan. El respeto y culto a los antepasados y la tradición del grupo constituyen un poderoso contexto de unión y reconocimiento cara a cara que es solo posible en una pequeña población, en la aldea, donde todos se conocen y donde todo es (en cierto sentido) común:

La comunidad de la aldea, incluso cuando incluye al señor supremo, es como un solo hogar indiviso en su relación ineludible con la tierra. La tierra común es objeto de su cuidado y actividad, en parte para los fines colectivos de la unidad social, en parte para los mismos fines relacionados de sus miembros. (Tönnies, 2001, p. 46)

De esta manera, las personas están esencialmente unidas entre sí y con su tierra de un modo homogéneo. Si se quiere, Tönnies desarrolló una idea de “comunismo” (nótese las comillas), pues, “La vida comunitaria significa posesión y goce mutuos, y posesión y goce de bienes en común” (Tönnies, 2001, p. 36); pero dicho “comunismo” no es el punto de llegada de un complejo proceso de

desarrollo social y revolucionario, sino más bien el basamento natural de la unión entre los seres humanos, que tenía su máxima expresión en la aldea, donde no hacía falta el dinero ni los contratos ni las leyes. En definitiva, la *Gemeinschaft* es una unión *orgánica* y *enraizada*, basada en el amor y la homogeneidad.

En directo antagonismo está la ciudad y su organización: la *Gesellschaft* o sociedad, basada en las leyes y los contratos. A cada rasgo de la *Gemeinschaft* le corresponde una contraparte antagónica en la *Gesellschaft*. Si la *Gemeinschaft* es orgánica, la *Gesellschaft* es *mecánica* y *artificial*:

Comunidad significa una vida en común genuina y duradera, mientras que la sociedad es algo transitorio y superficial. Por lo tanto, *Gemeinschaft* debe entenderse como un organismo vivo por derecho propio, mientras que *Gesellschaft* es un agregado y un artefacto mecánico. (Tönnies, 2001, p. 19)

Tönnies es explícito al señalar que lo que opera en este caso es el interés. Se trata de la sociedad del contrato, del dinero, en fin, del Estado (capitalista). Es también una concepción internacional de la sociedad, que él mismo reconoce como “cosmopolita”. Allí la noción de individuo que opera es artificial, como si todas las personas fueran átomos idénticos que merecen la misma consideración sin distinción. De este modo, los individuos están esencialmente separados entre sí, aislados en sus propios intereses egoístas de autorreconocimiento (en el sentido de Hobbes). Es precisamente por este carácter abstracto y autoconsciente que el autor vincula a la unión de la *Gesellschaft* no solo al comercio, sino también a la ciencia. Así pues, las personas en estos casos no se relacionan de un modo orgánico, sino mecánico, en el sentido de frío, interesado, abstracto, científico y calculador, como lo sería la física teórica si la comparáramos con la experiencia física cotidiana. Los individuos tienen la oportunidad de desarrollar su personalidad, pero siempre a expensas de los otros, como si la personalidad fuese también una riqueza que se acumula:

(En la *Gesellschaft*) se supone que todos los bienes están separados entre sí, al igual que sus propietarios. Todo lo que alguien tiene y disfruta, lo tiene y disfruta con exclusión de todos los demás; de hecho, no existe el “bien común”. Tal cosa sólo puede existir por medio de una ficción por parte de los individuos involucrados. Solo es posible cuando inventan o fabrican una personalidad común con su propia voluntad, con quien tiene que relacionarse el sistema de valores comunes. (Tönnies, 2001, p. 53)

De especial interés es el modo en que Tönnies asocia para los distintos tipos de unión social, distintos tipos de voluntad. A la *Gemeinschaft* le corresponde una *voluntad natural*, mientras que a la *Gesellschaft* le corresponde una *voluntad racional* en un sentido artificial. Estas dos *voluntades* son antagónicas: lo que quiere la una no lo puede querer la otra. Una es local, la otra, cosmopolita; una es espontánea, la otra, interesada y reflexiva; una se basa en la homogeneidad, la otra en la diferencia, etc. De acuerdo con lo que ya he desarrollado, es posible decir que cada *voluntad* representa dos actitudes éticas distintas que pujan en direcciones opuestas. La vinculación entre la *voluntad natural* y una *reflexión corporizada* inicialmente salta a la vista:

La voluntad natural o esencial es el equivalente psicológico del cuerpo humano; es el principio unificador de la vida, concebido como el patrón de

la realidad material al que pertenece el pensamiento mismo. (Tönnies, 2001, p. 95)

La *voluntad racional*, por su parte, es un claro antecedente de lo que TEM reconoce como reflexión *descorporizada*:

Por el contrario, la voluntad racional o arbitraria o calculadora es un producto del pensamiento en sí mismo, y surge sólo a través de la agencia de su autor, la persona que piensa, aunque su existencia puede ser reconocida y enjuiciada como tal por otras personas. (Tönnies, 2001, p. 96)

Constantemente, aunque no de forma exclusiva, Tönnies asocia lo positivo a la tradición y la *Gemeinschaft*, y lo negativo a la tecnología y el “progreso” propio de la *Gesellschaft*:

No ocurre nada en *Gesellschaft* que sea más importante para el grupo más amplio del individuo que para él mismo. Por el contrario, todo el mundo está para sí mismo y vive en un estado de tensión contra todos los demás. Las diversas esferas de poder y actividad están claramente delimitadas, de modo que todos se resisten al contacto con los demás y los excluyen de sus propias esferas, considerando cualquier propuesta como hostil. Esta actitud negativa es la forma normal y básica en la que estas personas conscientes del poder se relacionan entre sí, y es característica de *Gesellschaft* en cualquier momento dado. Nadie quiere hacer nada por nadie más, nadie quiere ceder ni dar nada a menos que reciba algo a cambio que considere al menos una compensación equitativa. (Tönnies, 2001, p. 52)

Un mérito de la reflexión de Tönnies reside en rescatar los valores tradicionales de la organización feudal, reconociendo en ella una fuente de unión natural que se desarraiga cuando perdemos nuestro contacto con la tierra y las tradiciones. Su valor reside, pues, en mostrarnos el sentido de la unión comunitaria en contraste con visiones intelectualizadas de la solidaridad. La ética pragmatista y extensiva, como tampoco una ética de otro tipo, no puede consistir en un abandono de las tradiciones y las relaciones cercanas en aras de conseguir una noción generalizada de solidaridad. Esto resultaría alienante y no corresponde a lo que quiero defender. La actitud ética correcta no es la que está dispuesta a romper con todo el trasfondo cultural, espontáneo y orgánico que la soporta, sino la que logra superar los conflictos, consiguiendo abarcar lo máximo que pueda: más valiosa es cuanto más logre integrar y menos logre sacrificar.

En definitiva, para Tönnies, entre la *voluntad racional* y la *voluntad natural* hay un dualismo inexorable, aunque en constante negociación. El asunto es que el autor nos pone en una difícil situación porque plantea que hacer uso del *otro generalizado*, si lo entendemos como una noción abstracta de otredad, es *contradicitorio* con la idea del *otro significativo*. De este modo, brinda lo que parecen razones contundentes para negar la posibilidad de la extensión. Ser racional implica abstraernos de nuestros lazos afectivos, argumenta Tönnies, mientras que respetar nuestras disposiciones orgánicas naturales implica limitar el uso de la razón. Debemos repensar, por tanto, la noción de extensión si es que esta implica la existencia de dos actitudes contrarias.

Tönnies tiene un punto aquí, pues parece explicar por qué nos quedamos algo incómodos cuando pensamos que está bien salvar al familiar a expensas del desconocido: nuestra razón se quebranta. En su visión, interpreto, la razón niega que salvar a nuestro familiar se encuentre más justificado que salvar al desconocido. Del mismo modo, cuando decimos “todos somos iguales”, nuestra (otra) *voluntad* se doblega, porque “sabe” que discriminamos entre las personas en base a inclinaciones emocionales espontáneas. En los términos en los que está escrito este trabajo, la situación en la que nos deja Tönnies es la siguiente: hablar de una “extensión ética” sería una *contradictio in adiecto*, pues toda extensión acarrea inevitablemente un uso abstracto de la razón y, por tanto, una alienación de nuestra *voluntad natural*. La máxima extensión ética implicaría la pérdida de los lazos afectivos. En una frase, la visión de Tönnies nos cuestiona así: *extender es contraer*.

**Tabla 1**

*Rasgos distintivos entre Gemeinschaft y Gesellschaft.*

<b>Gemeinschaft</b>	<b>Gesellschaft</b>
Voluntad natural	Voluntad racional (artificial)
Relaciones de afecto y reconocimiento espontáneas	Interés
Todos somos únicos	Todos somos idénticos
Número pequeño de personas, pueblo	Ciudad
Tierra común	Relaciones foráneas/internacionales
Personas esencialmente unidas	Individuos esencialmente separados
Homogeneidad	Diferencia
Cooperación/Intercambio (trueque)	Competencia (dinero)
Persona concreta	Persona abstracta
Tradición	Contrato, tecnología
Cotidianidad	Racionalidad científica y comercial
Orgánico	Mecánico

Elaboración propia a partir de Tönnies (2001)

## **V. Sobre la superación del dualismo y la necesidad de la extensión (y el aporte de Durkheim)**

En su obra *La división del trabajo social* (Durkheim, 2007), Emile Durkheim atiende la distinción de Tönnies, pero, en una movida conceptual magistral, intercambia los términos “mecánico” y “orgánico”, rompiendo de este modo con el marco dualista. En lugar de la unión de la *Gemeinschaft*, habla de una solidaridad mecánica en el sentido de automática e irreflexiva, destacando cierto aspecto compulsivo en el proceso (que es como también la consideraba Spencer). Mientras que interpretó el equivalente de la unión en la *Gesellschaft* como una solidaridad orgánica, esta vez connotando el sentido de órgano, como una parte funcionalmente unida a un todo, propio de la división del trabajo. Así, logra desdibujar el dualismo de Tönnies, reconociendo a ambas uniones como naturales, pues la vida de las grandes aglomeraciones es tan natural como el de las pequeñas: son especies del mismo género, dice Durkheim. Y aclara aún más:

Si, desde ciertos puntos de vista, hay entre ellas un verdadero antagonismo, no es porque sirvan a fines diferentes; al contrario, conducen al mismo fin, pero por caminos opuestos. En consecuencia, no es necesario elegir entre las mismas de una vez para siempre, ni condenar la una en nombre de la otra; lo que hace falta es procurar a cada una, en cada momento de la historia, el lugar que le conviene. (p. 417)

Para Durkheim, no son fines opuestos, sino caminos distintos para arribar a un mismo fin: la unión, la solidaridad, el reconocimiento, la integración o como queramos llamarlo. La racionalidad no consiste en hacer triunfar al pensamiento por sobre los afectos ni tampoco en rendirse a los valores tradicionales del respeto y la tradición; más bien consiste en encontrar la forma más integradora de resolver nuestros conflictos. Es la parálisis de la *voluntad* lo que obliga a la conciencia y la *razón* a intervenir y, en el sentido contrario, la desconexión de nuestras razones y elucubraciones con el mundo de la vida lo que el amor intenta traer de vuelta a nuestros corazones. Andar sobre la cuerda floja de la sensatez nos obliga a abandonar el presupuesto de una situación de conflicto subyacente. *Razón* y *voluntad* no se contradicen per se, todo lo contrario, son solidarias entre sí, pues ambas son naturales (de acuerdo a nuestro marco naturalista). Cuando están alineadas nos sentimos *fluyendo*, pero, cuando entran en conflicto, sentimos un profundo cisma en nuestra vida, nuestra interioridad y nuestro entorno social.

Durkheim también llama la atención en otro punto importante con respecto a los dos tipos de solidaridad en cuestión:

No basta haber mostrado que la segunda no es de naturaleza diferente a la primera, sino que también es moral, y que, además, ese deber se hace cada vez más importante y más apremiante porque las cualidades generales [...] se bastan cada vez menos para socializar al individuo. (Durkheim, 2007, p. 421)

La idea nos sirve, primero, para señalar como fundamento del dualismo de Tönnies la tesis de que la *razón* levita por encima de nuestros propósitos de un

modo amoral e indiferente en una especie de *hyperuranion egocéntrico*, que es lo propio de la reflexión descorporizada según TEM. De hecho, a esta “desmoralización” de la voluntad racional en Tönnies le corresponde una “sacralización” de la tradición y su voluntad correspondiente. Esto es literal, pues la *Gemeinschaft* es, en esencia, una comunidad religiosa. La cita precedente señalaba además una segunda cuestión: el debilitamiento del poder de la unión comunitaria. La comunidad está ligada a las organizaciones sociales de un grupo pequeño de personas relativamente aisladas, que no se corresponde con los procesos demográficos contemporáneos. Durkheim (2007) aclara la situación:

A medida que se avanza en la evolución, los lazos que ligan al individuo a su familia, al suelo natal, a las tradiciones que le ha legado el pasado, a los usos colectivos del grupo, se aflojan. Más móvil, cambia más fácilmente de medio, abandona a los suyos para marcharse a otro sitio a vivir una vida más autónoma, se forma, además, él mismo sus ideas y sentimientos. (p. 419)

En lugar de interpretar al individuo “metropolitano” como un ser alienado de su lugar natural, debemos reconocer las nuevas posibilidades de solidaridad y florecimiento que ofrece la vida moderna. Hemos perdido mucho, no hay duda, pero, para una mentalidad como la de Durkheim, “bien poca cosa es [lo que se ha perdido], ¡sobre todo si se piensa en la extensión cada vez mayor de la vida social y, por repercusión, de las conciencias individuales!” (Durkheim, 2007; p. 419). De hecho, la mentalidad conservadora en un mundo globalizado y rápidamente cambiante pierde una parte importante de su carácter benigno y unificador. Durkheim penetra fino en el asunto:

Si, pues, no se han formado otros [lazos] que los que derivan de las semejanzas, la desaparición del tipo segmentario sería acompañada de un descenso regular de la moralidad. El hombre no se encontraría ya suficientemente contenido; no sentiría lo bastante alrededor de él, y sobre él, esa presión beneficiosa de la sociedad, que modera su egoísmo y le convierte en un ser moral. He ahí lo que da el valor moral a la división del trabajo. Y es que, por ella, el individuo adquiere conciencia de su estado de dependencia frente a la sociedad. (p. 420)

De este modo, Durkheim nos ofrece una explicación convincente de por qué una ética de la extensión se vuelve necesaria: *la sociedad se ha hecho extensa*. De hecho, podemos leer el planteamiento moral de Tönnies como un fundamento ético antiextensionista, como un intento de recuperar un modo de vida que, aunque es perfectamente posible, valioso y bello cuando funciona bien (haciendo la vista gorda a ciertas afirmaciones de Tönnies como la de tratar a ciertas personas como objetos, esto es, los sirvientes, o que el valor de la mujer consista en “dar a luz y criar a hombres fuertes”, etc.), simplemente no es viable para la sociedad actual de un modo extensivo. Todo nuestro esfuerzo debe residir en la posibilidad de reinventar los lazos de un modo creativo: aferrarnos a los valores del pasado no es una opción, pues han perdido su fuerza de unión. Necesitamos encontrar la manera de lograr cohesión, entendimiento e integración de un modo reflexivo, pero a la vez, empático.

Tanto Mead como Durkheim creen que esto es posible con ayuda de la

conciencia y el entendimiento de que debemos reconocernos en los demás, si queremos que la acción social sea exitosa. Para Mead, la tensión clásica entre la sociedad y el individuo puede ser exitosamente superada con un entendimiento orgánico de las actividades humanas: “el órgano individual presenta a su modo propio particular al organismo entero [...] Es solo en una actividad orgánica que el individuo puede ser completamente individualizado y aun así presentar al todo de un modo simple” (Mead, 1897, p. 789). La reflexión puede trabajar con esto en mente, con una actitud de integración, abierta a los cambios y en atención a la resolución de conflictos. A diferencia de lo que piensa Tönnies, la reflexión no solo actúa de un modo egocéntrico.

Pero no solo Durkheim y Mead, sino también Frankfurt ofrece buenos argumentos para contradecir la tensión que Tönnies desarrolla entre interés y amor. Todo el asunto de Frankfurt es que el amor es una *fuente de razones*. Aunque su propuesta parecía poner en tela de juicio la propuesta de una ética por extensión, también nos da la clave para romper definitivamente con la ilusión de antagonismo que nos presenta Tönnies entre amor e interés. Para Frankfurt, en el amante los intereses egoístas y los intereses por su ser amado colapsan:

En virtud de esta identificación, proteger los intereses de su ser amado está necesariamente entre los propios intereses del amante. Los intereses de su ser amado no son en realidad otros que los suyos. También son sus intereses... En la medida en que se invierte en lo que ama y de esa manera se identifica con ello, sus intereses son idénticos a los suyos. No es de extrañar, entonces, que para el amante coincidan el desinterés y el egoísmo. (Frankfurt, 2004, pp. 61-62)

Mientras que Durkheim, en la interpretación propuesta, tiene la sensatez de aclarar que no es necesario elegir de un modo absoluto entre *voluntad racional* y *voluntad orgánica* –esto es, entre amor o interés–, pues ellas pueden ser solidarias entre sí y trabajar para un mismo fin, Frankfurt deshace frente a nosotros esa misma tensión con un grácil movimiento conceptual que vuelve irrelevante la oposición razón/amor o interés propio/interés por el otro. Entra directamente en la zona oscura donde cualquier dualismo normativo se torna inoperante y esto resulta muy valioso para una filosofía *enactivista* o *pragmatista* como la que intento desarrollar.

## Conclusión

En definitiva, interés y amor no se contradicen porque hay momentos en que no se diferencian y porque pueden trabajar en conjunto. Más aún, es necesario que lo hagan, pues las estructuras de organización actual que nos competen son extensas y sus conflictos no pueden ser solucionados con una vuelta al pasado feudal. Tönnies se equivoca al pensar que existe un camino prefijado, una unión prepolítica *a priori* que oficia como garante de unidad y estabilidad social, en la misma medida en que parece estar equivocado al ver en el desarrollo social un estadio de llegada predeterminado en el que una sociedad de individuos separados y egocéntricos se unirán irremediablemente de un modo alienado. De hecho, para Tönnies es inevitable el triunfo de la Sociedad (*Gesellschaft*), haciendo del estado de naturaleza de Hobbes un punto de llegada

histórico, no un inicio. Tönnies se equivoca nuevamente, y del mismo modo en que lo hace Hobbes, solo que en un sentido inverso. Mucho valor tiene al hacer consistente e interesante una reflexión tan contrastante, pues nos permite ver cómo el supuesto estado de naturaleza realmente corresponde a una mentalidad desarrollada y no originaria (como pensaba también Rousseau) del mismo modo como el estado de máxima comisión no tienen por qué entenderse como un punto de llegada, sino también podría ser visto como un punto de partida. Es sobre la base de estas ideas que tiene sentido desarrollar una ética corporizada de la extensión.

Nos hallamos, hoy igual que ayer, sumidos en complejas tensiones sociales que nos exigen. La sociedad se ha hecho cada vez más extensa, los individuos están sumidos cada vez más en situaciones que los superan moralmente o en instituciones cuyo funcionamiento aún no terminamos de entender (por ejemplo, las redes sociales). No podemos pensar en huir de esta situación para refugiarnos en la idea utópica de que una comunidad menor, más organizada y aislada de las presiones globales, nos permitiría deshacernos de los problemas. Estamos obligados a crear nuevas condiciones de extensión social o fallaremos en el intento y seremos consumidos por la desintegración social, que se manifiesta, entre otras formas, con el triunfo de la demagogia y, peor, de la guerra (incluida la guerra civil).

## Referencias

- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*. Gredos.
- Durkheim, É. (2007). *La división del trabajo social*. Colofón.
- Frankfurt, H. (2004). *The Reasons of Love*. Princeton University Press.
- Hierocles. (2014). *Elementos de ética, extractos de Estobeo y glosas de la suda de Hierocles el estoico*. Universidad Pontificia de Salamanca.
- Hont, I. (2015). *Politics in Commercial Society, Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*. Harvard University Press.
- Heymann, E. (2001). Monismos y dualismos en Descartes y en Nietzsche. *Cuaderno Gris*. Época III, 5: 239-245. (Monográfico: Nietzsche y la "gran política": antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano / Alfonso Moraleja (coord.).
- Mead, G. H. (1897). Review of Untersuchungen zur Phaenomenologie und Ontologie des Menschlichen Geistes by Dr. G. Class. *American Journal of Theology* 1, 789-92.
- Mead, G. H. (1929). National-Mindedness and International-Mindedness. *International Journal of Ethics*, 39, 385-407.
- Mead, G. H. (1925). The Genesis of the Self and Social Control. *International Journal of Ethics*, 35, 251-277.

Mead, G. H. (1934). *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist.* (C. Morris, Ed.) The University of Chicago Press.

Rousseau, J.J. (1995). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.* Gredos.

Throop, R., & Ward, L. (2007). *The Mead Project.* <https://brocku.ca/MeadProject/>

Tolstói, L. (2006). *El evangelio abreviado.* KrK Ediciones.

Tönnies, F. (2001). *Community and Civil Society.* Cambridge University Press.

Varela , F., Thompson, E., & Rosch, e. (1997). *De cuerpo presente: Las ciencias cognitivas y la experiencia humana.* Gedisa.

Varela, F. (1999). *Ethical Knowing-How. Action, Wisdom, and Cognition.* Stanford University Press.

Varela, F. J., Thompson, E. T., & Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience.* MIT Press.