PREGUNTAS 100 ESENCIALES

VICENTE CABALLERO DE LA TORRE

LA FILOSOFÍA

EN 100 PREGUNTAS



TODO LO IMPRESCINDIBLE EXPLICADO CON RIGOR

www.100Preguntas.com

nowtilus saber

La filosofía
en 100 preguntas

La filosofía
en 100 preguntas

Vicente Caballero de la Torre

nowtilus

Colección: 100 preguntas esenciales
www.100Preguntas.com
www.nowtilus.com

Titulo: *La filosofía en 100 preguntas*
Autor: © Vicente Caballero de la Torre
Director de la colección: Luis E. Íñigo Fernández

Copyright de la presente edición: © 2017 Ediciones Nowtilus, S.L.
Doña Juana I de Castilla 44, 3º C, 28027 Madrid
www.nowtilus.com

Elaboración de textos: Santos Rodríguez

Diseño de cubierta: eXpresio estudio creativo
Imagen de portada: Jacques-Louis David (1748–1825) *The Death of Socrates* (1787) New York, Metropolitan Museum of Art

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública
o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización
de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO
(Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear
algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

ISBN Digital: 978-84-9967-879-5
Fecha de publicación: Septiembre 2017

Depósito legal: M-20790-2017

A las tres M de mi vida: María, Mateo y Martín
Que una V les sirva siempre de tejado
A mi madre y mi padre

La filosofía sirve para detestar la estupidez,
hace de la estupidez una cosa vergonzosa.
Gilles Deleuze

Índice

Prólogo

I. La filosofía y el filosofar

1. ¿Somos todos filósofos y no lo sabíamos?
2. ¿Por qué tantos filósofos han perdido violentamente la vida (o casi)?
3. ¿Sabías que la palabra académico y el sistema de estudios con horario y clases es un invento filosófico?
4. ¿Qué quiso decir Sócrates con «Solo sé que no sé nada»?
5. ¿Sabías que los primeros filósofos, además de matemáticos, fueron unos genios de la economía?
6. ¿Somos orientales los occidentales?
7. ¿Sabías que la filosofía oriental está tan de moda porque vivimos en tiempos de crisis?
8. ¿Por qué la filosofía es la hija de los herreros y no es la madre de la ciencia?
9. ¿Sabías que todo judío, cristiano y musulmán es «de Platón» o «de Aristóteles»?
10. ¿Imaginas lo polivalente que es un buen filósofo en la actualidad?

II. Materia, espíritu y la imagen del mundo

11. ¿Tenía razón Calderón de la Barca con eso de que La vida es sueño?
12. ¿Sabías que lo que ves no existe y lo que no ves sí?
13. ¿Podemos tomarnos el espiritismo en serio?
14. ¿Quién descubrió los átomos por primera vez?
15. ¿Estarías dispuesto a admitir que hay otros mundos, además de este, dentro de este?
16. ¿Existe Dios o nos lo hemos inventado?
17. ¿Cuál es el sentido de la vida (si es que lo hay)?
18. ¿Es compatible la filosofía con las creencias religiosas tradicionales?

19. ¿Por qué el alma en filosofía no es lo mismo que para las religiones?
20. ¿Por qué la posición del Sol en el universo se convirtió en un campo de batalla en el siglo xvii?

III. Las ciencias, el conocimiento y la filosofía
21. ¿Qué es verdad y qué es mentira?
22. ¿Podemos conocer todo lo que nos propongamos?
23. ¿Es lo mismo ser sabio que saber mucho (o ser listo o ser inteligente…)?
24. ¿Sabías que algunas ciencias paranormales dieron lugar a ciencias muy serias y actuales?
25. ¿Cómo podemos distinguir las paraciencias de las ciencias?
26. ¿Sabes que los científicos fingen saber más de lo que realmente saben (y los filósofos los pillamos)?
27. ¿Cuándo nos engañamos a nosotros mismos al razonar para tener razón?
28. Y si no nos podemos fiar de nosotros mismos, ¿cómo y por qué sabremos que nos equivocamos?
29. ¿Qué quiso decir Descartes con su «Pienso, luego existo»?
30. ¿Sabías que «entender» no es lo mismo que «comprender»?
31. ¿Para qué sirve estudiar Lógica?
32. ¿Por qué Pascal dijo «El corazón tiene razones que la razón no entiende» para referirse a las matemáticas y no al amor?
33. ¿Es cierto que Newton nunca se creyó su propia ley de la gravedad por razones filosóficas?
34. ¿Es lo mismo tener un «sentido» que poseer auténtico «significado»?
35. ¿Sabías que la misma palabra en el mismo momento no significa lo mismo para dos personas?
36. ¿Será verdad eso que dicen de que los filósofos inventaron la informática?
37. ¿Por qué las palabras y las matemáticas no son suficientes para expresar todo lo que podemos saber?
38. ¿Sabes que la fe en la ciencia te puede llevar al silencio y a una actitud mística ante la vida?

IV. El lugar del ser humano en el mundo
39. ¿Sabías que no es lo mismo ser humano que ser persona?
40. ¿Cómo debería tomarme la teoría de la evolución?

41. ¿Darwin no fue un auténtico darwinista?
42. ¿Por qué algunos científicos se amparan en Darwin para justificar la pobreza en el mundo?
43. ¿Por qué la palabra mente no significa nada y se usa tanto?
44. ¿Tenemos un cuerpo o somos nuestro cuerpo?
45. ¿Sabías que la relación entre el cerebro y la mente sigue siendo un misterio?
46. ¿Hay una forma de clasificar y ordenar todas las emociones humanas?
47. ¿Actuamos según sentimos o más bien sentimos según actuamos?
48. ¿Obedece el cuerpo a la mente o es al revés?
49. ¿Somos el único animal que verdaderamente piensa?
50. ¿Pueden (o podrán) pensar las máquinas?
51. ¿Hay un (solo) destino de la humanidad?
52. ¿Está la historia condenada a repetirse?
53. ¿Hasta dónde nos influye la educación para que todo siga igual?

V. Ética y moral
54. ¿Carece de ética una persona profundamente inmoral?
55. ¿De qué manera hacer lo bueno te puede llevar a hacer lo incorrecto?
56. ¿Somos realmente libres o la libertad es una ilusión?
57. ¿Se puede ser feliz sin sentirse feliz?
58. ¿Sabías que las buenas intenciones no te hacen buena persona?
59. ¿Por qué los buenos sentimientos nos dan una imagen equivocada de las personas?
60. ¿Se pueden educar las emociones?
61. ¿Sabías que en los hospitales te pueden ayudar filósofos a tomar una decisión muy difícil?
62. ¿Por qué las grandes empresas tienen un código ético?
63. ¿Vale la pena actuar correctamente o nos perjudicamos a nosotros mismos siendo buenos?

VI. Dios y la cuestión del bien y del mal en el mundo
64. Si Dios existe, ¿por qué permite el mal en el mundo?
65. Si Dios existe, ¿es bueno lo que Dios quiere o Dios quiere lo que es bueno?

66. Si Dios no existe, ¿está todo éticamente permitido?

VII. Filosofía política, teoría de la sociedad y justicia social

67. ¿Somos buenos o egoístas e interesados por naturaleza?
68. ¿Sabías que no es lo mismo la naturaleza humana que la condición humana?
69. ¿Por qué la mayoría obedecemos a una minoría desde siempre?
70. ¿Se puede predecir el curso de la historia?
71. ¿Por qué hay ciertos tabúes en todas las culturas?
72. ¿Cuál es el tabú universal sin el cual la sociedad no existiría?
73. ¿Podemos decir que hay unas culturas superiores a otras?
74. ¿Será verdad que está todo inventado ya en política?
75. ¿Se puede acabar con la corrupción de una vez para siempre?
76. ¿Sabías que la objeción de conciencia la inventó santo Tomás de Aquino?
77. ¿Sabías que hay muchas formas de justicia y que a veces chocan entre ellas?
78. ¿Sabías que lo que es legal puede no ser legítimo?
79. ¿Quién puede ejercer legítimamente la violencia?
80. ¿De dónde procede la autoridad de los que han reinado por siglos (para la tradición monárquica)?
81. ¿De dónde procede la autoridad de los que han reinado por siglos (para la tradición republicana)?
82. ¿Ser maquiavélico es ser malvado?
83. ¿Por qué no puede haber una auténtica separación de poderes?
84. ¿Sabías que a veces la voluntad de la mayoría no es la voluntad general?
85. ¿Será posible la paz para siempre?

VIII. Filosofía de la acción

86. ¿Sabías que aún discuten filósofos y economistas sobre por qué valen las mercancías lo que valen?
87. ¿Somos como los economistas creen que somos (o quizá no y por eso nos va como nos va)?
88. ¿Sabías que los economistas discuten más por filosofía que por economía?
89. ¿Debe, entonces, definirse filosóficamente lo que es la economía?

IX. Estética y filosofía del arte

90. ¿Hay una belleza objetiva o cualquier cosa puede ser bella para alguien y fea para otro?
91. ¿Quién tiene buen gusto?
92. ¿En qué consiste el mal gusto?
93. ¿Es arte o una tomadura de pelo el arte contemporáneo?
94. ¿Por qué está mal visto hablar de genios en el arte contemporáneo?
95. ¿Por qué es esnob hablar de «obras sublimes»?
96. ¿Por qué lo siniestro y lo pop se ganaron en el xix y el xx un lugar en el arte y en el gusto de todos?

X. Para ampliar y contextualizar
97. ¿Cuáles son los autores y obras que permiten disfrutar de la filosofía con rigor?
98. ¿Conoces las dos corrientes filosóficas culturalmente más influyentes de todos los tiempos?
99. ¿Conoces las dos corrientes filosóficas históricamente más influyentes de todos los tiempos?
100. ¿Tiene futuro la filosofía?

Bibliografía recomendada

Bibliografía consultada

PRÓLOGO

Debemos empezar por reconocer, desgraciadamente, la pérdida de importancia de la filosofía en los últimos planes de estudios que la avocan académicamente al precipicio de la indiferencia. No estamos ya en los tiempos de la urbanidad preconstitucional, en los que la moral de la Iglesia era el referente ético del Estado, ni tampoco permanecemos en planteamientos —más cercanos en el tiempo— para los cuales la única relevancia de la filosofía venía dada por ejercer de guardiana de los mejores valores de la ciudadanía (o por su pertinencia para evaluar al resto de disciplinas cual ética aplicada). Bien es verdad que si Nietzsche introdujo en la historia de la filosofía y el pensamiento occidental una terrible sospecha —hemos equivocado el camino y ahora la filosofía debe ser la «mala conciencia de su tiempo»— este planteamiento por sí solo no garantiza hoy la supervivencia de este saber. Una filosofía (mal) entendida como adormidera —alejada de la problemática de la realidad actual— cual joya en la torre de marfil del saber, cual grial para la explicación definitiva de la totalidad del conocimiento e instalada en el culto al rigorismo terminológico más críptico, pierde ella sola el sentido por el que después pide ser valorada socialmente. Tampoco ayuda el menosprecio padecido por los profesores, en permanente fiscalización e injusta valoración por parte de otros *doctos sabios* cuya sede principal no es el aula sino la tertulia o los despachos y su público no son los alumnos, sino ese supuesto ciudadano al que consideran como algo domesticable (*sabios* siempre alineados con el poder).

Necesitamos, como forma de salvar la filosofía, acercarnos desde la pasión a los problemas que nos ocupan, insertándolos en el contexto de una sociedad donde lo digital y lo virtual han cambiado los modelos de vida. Estamos, por tanto, ante un nuevo reto, la necesidad de descubrir nuevos paradigmas docentes, temáticos, intelectuales y de acción práctica. La interrelación entre alumno y profesor se convierte en un factor educador de primer orden, donde los nuevos modelos imperantes en la sociedad de la comunicación exigen que el alumno, en diálogo con el profesor, sea capaz de indagar y responder por sí mismo a las cuestiones que los seres humanos nos planteamos desde antiguo, así como de los nuevos interrogantes que van apareciendo en nuestra sociedad. Las personas que

depositan su confianza en sus profesores necesitan adquirir un criterio propio sobre la vida y su sentido para formar su carácter y personalidad desde la autonomía y la libertad, sintiéndose no solo ciudadanos sino también seres implicados en una comunidad ético-política de orden superior, donde se atiendan las necesidades humanas mediante un justo reparto de los recursos existentes. El alejamiento de los jóvenes de la filosofía, superada por las ciencias y la tecnología, no es sino el reflejo del cambio producido en la sociedad actual y de la (mencionada anteriormente) inacción de los filósofos en su desconexión con el momento presente, donde los nuevos redentores de la humanidad se expresan mediante enunciados basados en el más rancio dogmatismo, posición que legitima el proceso de castración intelectual del que debemos alejar a nuestros alumnos, ya que desde esa perspectiva solo es posible una única visión del mundo. Debemos, pues, plantear una filosofía para despertar de la tradición y animar a nuestros alumnos a buscar (y actuar) con otros valores que los del mercado, estableciendo comunicaciones mediante discursos coherentes, utilizando nuevas técnicas de comunicación con una metodología activa y un lenguaje apasionado frente a la explicación uniforme, editorializada y normativizada. Este procedimiento es el que emplea el profesor Caballero, que irradia pasión y sentimiento cuando investiga, imparte docencia o polemiza tanto sobre temas filosóficos como sobre la sociedad en la que vivimos. Siempre es grato encontrar a un filósofo que quiera filosofar, que nos presente un libro donde se aprecia el gusto por la pluralidad del saber frente a la hiperespecialización profesional, tendencia al alza en nuestro actual mundo globalizado, donde se impone el cortoplacismo. El profesor Caballero, en lugar de afirmar ex cátedra, de forma excluyente, infalible y cerrada, lo hace de manera sugerente, abierta al debate y a la búsqueda crítica de respuestas diferentes que enriquecen el estudio de la filosofía en relación tanto a las preguntas tradicionales propias del corpus filosófico tradicional como a los problemas más actuales relacionados con la teoría evolutiva, las neurociencias, la economía experimental y la psicología, disciplinas a las que acude críticamente, sin dejarse seducir por las modas intelectuales. El profesor Caballero habla con entusiasmo contagioso y con las fuerzas de un apasionado defensor del papel de la filosofía desde una perspectiva crítica. Perspectiva crítica también con respecto a cómo las nuevas tecnologías han cambiado de forma definitiva las costumbres y no siempre para bien, puesto que la conexión digital, al aliarse con la tecnología móvil y portátil, puede ocasionar modelos conductuales de aislamiento social que llegan al extremo de la bunkerización: un gran número de personas se sienten cómodas y seguras en ese atrincheramiento digital que supone quedarse en casa en un espacio seguro, supervigilado,

conectado, hipercomunicado, en *streaming*, donde bien puedo realizar el teletrabajo, un control de las fianzas o recibir *online* múltiples prestaciones como comida, enseñanza, medicamentos, música, etc. (un *delivery business* que no para de crecer). Puede que en este encierro voluntario y a veces inconsciente no haya sorpresas, que no falte de nada, salvo quizás la vida misma, que no es otra cosa que estar en contacto con la naturaleza y con el otro. El profesor de filosofía está comprometido con acometer una apertura del búnker digital pero no con un bombardeo sobre el mismo (lo cual es estratégicamente contraproducente).

Vivimos en una sociedad marcada por una estructura incapaz secularmente de evitar la desigualdad, donde la legislación trasnacional no es capaz de imponerse a tanta barbarie, donde los organismos internacionales, aquellos a los que Kant había encomendado la tarea de mantener una paz perpetua, en no pocas ocasiones legitiman violaciones de los Derechos Humanos. A pesar de todo, tal como plantean algunas respuestas del libro que nos ocupa, debemos aún creer en la posibilidad de mejorar y de mantener vivo el sentido positivo del término utopía —como crítica de la realidad social existente— para posibilitar un nuevo modo de proceder basado en el uso racional de la tecnología y una relación de igualdad para con el medio y el resto de personas. Debemos ser capaces de contribuir a derribar los muros de la intolerancia y la vergüenza que, como decía Galeano, unos son muros altisonantes, como el que se quiere construir en la frontera entre México y los Estados Unidos, y otros son muros mudos, como el de Padua o el que Marruecos construyó en el Sáhara Occidental. Pero también tenemos un muro intergeneracional que nos separa de nuestros alumnos cuando nos alejamos de sus problemas y de las características de la nueva sociedad digital y virtual que nos rodea. Debemos salir al ágora y mediante la tolerancia y el diálogo consensuado buscar las respuestas en una plataforma común práctica o digital en la cual los intereses de los alumnos y de nuestra materia confluyan. Resulta muy interesante para comprender estos temas el bloque de filosofía política, teniendo en cuenta que aún vivimos en una sociedad disciplinaria. Así, se está produciendo un cambio radical en el modelo de actuación, sobre todo de los jóvenes, a los que debemos conocer para deslegitimar una ciega aceptación del modelo actual y, en la medida de lo posible, plantear un punto de resistencia que evite el aislamiento y la pérdida de importancia de las relaciones entre personas como motor del cambio. La barbarie que supone el abandono de la búsqueda de la sabiduría y de las características más nobles de la civilización (como la búsqueda de la virtud y la coherencia) debe ser explicada por la filosofía para que los alumnos se reconozcan y se pongan en el lugar del otro. Para ello es conveniente construir mediante un discurso de preguntas y

respuestas, tal como el profesor Caballero plantea en este libro, un nuevo paradigma de actuación docente o divulgativo que permita integrar a las personas curiosas no expertas dentro del círculo, supuestamente selecto y reducido, de los que *entienden de* filosofía.

Algunos libros pueden servir para reconocer el valor intrínseco de la filosofía en la historia del pensamiento. El que aquí nos ocupa, en cambio, nos ayudará a pensar en muchos de nuestros interrogantes vitales y seguro que despertará en el lector la curiosidad necesaria para adentrarse por su cuenta en el maravilloso mundo del conocimiento filosófico, gracias a una labor rigurosa de investigación acompañada de una exposición clara y efectiva, tal y como hubieran querido hoy aquellos ilustrados franceses del XVIII (quienes, buscando siempre una crítica comunicable del modelo social de su época, no renunciaron nunca a la claridad expositiva).

Enhorabuena, Vicente, por un libro tan interesante y tan bien realizado. Me alegro enormemente por muchas de las ideas que expones y que, con toda seguridad, ayudarán al lector a apreciar y respetar un poco más la materia de nuestra pasión.

«Es necesario que los hombres filósofos sean buenos investigadores de muchas cosas», Pitágoras.

Un abrazo,

Juan José González Velasco
Director de Instituto de Enseñanza Secundaria
Profesor de Filosofía


I

LA FILOSOFÍA Y EL FILOSOFAR

1

¿SOMOS TODOS FILÓSOFOS Y NO LO SABÍAMOS?

En efecto, el origen de la filosofía, que no es otra cosa que el amor por el saber, está en algo común a todos los seres humanos: la capacidad de sorprenderse y admirarse. Así lo expresa Aristóteles claramente, cuatro siglos antes de Cristo, y nadie que se dedique a la filosofía lo ha negado hasta la fecha.

La admiración no debe entenderse como una actitud de veneración hacia personas o dioses, sino como la sorpresa que nos producen los fenómenos del mundo cuando ignoramos las causas.

Hay ciertas leyendas sobre el origen de la filosofía y los primeros filósofos que ilustran a la perfección lo que es la admiración filosófica. Se sabe que Tales de Mileto, admirado por el movimiento nocturno de los astros de la esfera celeste, cavó algo así como un nicho desde donde poder asegurarse un punto fijo de referencia con el fin de contemplar, sentado, la misma parte bien acotada del firmamento. Algo así como un encuadre de una sección del cielo nocturno. La leyenda cuenta que Tales, despistado mirando el cielo, cayó en la zanja y que una esclava se rio de él por estar más pendiente de las cosas de arriba que de las de abajo. ¿Era Tales simplemente despistado y soñador, como cuenta la leyenda? Seguramente no (véase la respuesta a la pregunta 5). Tales era curioso, no se creía el relato mítico acerca del mundo uranio, celeste, y buscaba una explicación racional a aquello que le producía esa suma… admiración.



Tales de Mileto, padre de la geometría y de la filosofía. Predijo un eclipse de sol en 585 a. C. y cifró el agua como elemento natural del origen de todo lo existente. La ilustración procede de la *Historia de la filosofía* de Thomas Stanley.

Kant (1724-1804), más de dos mil años después, escribió que dos cosas le eran dignas de admiración y respeto: «El cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí». Es decir, tanto aquello que está en uno mismo como aquello que nos sobrepasa por sus dimensiones y complejidad, como el universo, nos lleva a realizarnos las preguntas filosóficas fundamentales. En cierto sentido, la infancia a los cinco o seis años es ya la edad de la filosofía, si bien el pensamiento aún no ha alcanzado la capacidad de abstracción suficiente para poder entender ciertas respuestas o para formular con atino la pregunta. Los niños se cuestionan cosas tales como si el universo es infinito o quién creó a Dios (cuando antes se ha propuesto al mismo Dios como toda respuesta a ciertas preguntas sobre quién hizo el mundo) o, también, por qué nosotros, los adultos, hacemos lo que a ellos les prohibimos (cuestión moral verdaderamente interesante y problemática para los padres). Los niños y niñas son auténticos inquisidores, en el sentido literal que la raíz de la palabra tiene: son capaces de llevar al extremo con una minuciosidad implacable sus interrogatorios con el mismo ahínco con el que se involucran en sus juegos.

Algunas de las preguntas filosóficas fundamentales son recurrentes a lo largo de la existencia de cualquier ser humano más allá de la infancia, pero van tomando, por decirlo así, distinta carga de profundidad. Elegir un itinerario académico o laboral que ya no tenga marcha atrás, decidir ser madre (o padre), la ausencia definitiva de los propios padres… Todas ellas son situaciones que nos arrancan por un momento de la inercia cotidiana para ponernos ante la angustiosa cuestión sobre el sentido de la vida de cada cual y de la existencia humana misma en general. «¿Por qué existe algo y no más bien nada?», se preguntaba Leibniz. ¿Por qué es mejor vivir que no haber nacido? ¿Acaso podemos saberlo? Y, sin embargo, es algo en lo que nos ratificamos cada día.



José Ortega y Gasset (1883-1955) consideraba unidas indisolublemente a la subjetividad y la circunstancia vital del individuo. Para él somos fatalmente libres, nuestra libertad lo es en la fatalidad de darse en una circunstancia que no podemos elegir.

Según el filósofo francés Jean-Paul Sartre (1905-1980), los seres humanos no padecemos angustia sino que somos la angustia misma porque si bien el miedo es algo que desaparece cuando no hay amenazas externas que nos acechan, la angustia, en cambio, no puede desaparecer puesto que tiene como raíz a nosotros mismos, a nuestra libertad. Dicho rápidamente: hemos de elegir, estamos condenados a ser libres, somos responsables de tomar decisiones sin poder saber qué hubiera sido de haber tomado otra distinta. Eso no es una coyuntura, una situación determinada, sino que es *la* situación, es decir, la forma en la que estamos puestos ante el mundo. Sin embargo, la modorra de la vida cotidiana encubre esto. Pero no lo puede anular. Como explicaba Ortega y Gasset en un teatro abarrotado en plena Gran Vía de Madrid, estamos decidiendo incluso cuando pasivamente escuchamos una lección y nuestros pensamientos vuelan a otra parte. ¿Cuántas veces hemos pensado qué hubiera sido de nosotros de haber tomado aquella decisión en otro sentido? Incluso recientes estudios en economía estadísticamente bien fundamentados avalan la idea de que más poderoso que el arrepentimiento por lo que hemos hecho lo es por lo que no hemos hecho.

Resumiendo, todos somos filósofos porque en todo ser humano de cualquier época encontramos, en algún momento, la admiración ante la inmensidad de lo desconocido y la angustia ante las decisiones que cabe tomar

para afrontar una vida con sentido. Nos encontramos así con la doble raíz de la doble vertiente de la filosofía: admiración curiosa y angustia vital, teoría y praxis. Para decirlo con Kant, todo humano habrá de preguntarse alguna vez: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? Y, finalmente, ¿qué me cabe esperar?

2

¿POR QUÉ TANTOS FILÓSOFOS HAN PERDIDO VIOLENTAMENTE LA VIDA (O CASI)?

El pensamiento filosófico ha tenido la mayor parte de las veces una gran capacidad de subvertir el orden establecido. Esto lo vemos claramente desde el origen, en dos de los primeros filósofos, Pitágoras y Sócrates.

Pitágoras (570-501 a. C.) consideró que el mundo material en el que nos movemos está atravesado por una realidad superior que no es material. Esa realidad está formada por relaciones y proporciones numéricas. Pitágoras extrajo probablemente sus conclusiones del estudio de la música: da igual que hagamos música con el aire, con recipientes llenos de agua o haciendo vibrar cuerdas; en todos los casos, sea cual sea el material del que esté hecho el instrumento, las proporciones matemáticas por las que se da la armonía son las mismas. Pitágoras se erige así como el primer gran defensor de que la naturaleza solo podría ser comprendida mediante cifras, más de dos mil años antes de Galileo y su célebre expresión acerca de que la naturaleza es un libro escrito con caracteres matemáticos.

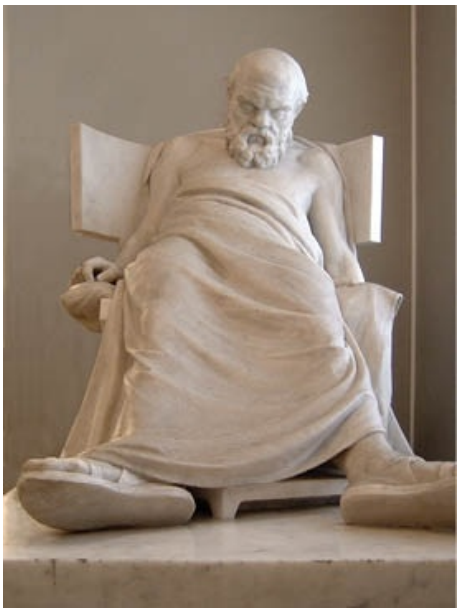
Sin embargo, Pitágoras iba más allá del mero uso instrumental de las matemáticas y su sociedad de discípulos (*matematikoi*) formaba algo así como una secta hermética. La cuestión es que consideraban la existencia del alma como algo espiritual, de una naturaleza similar a la de las armonías, proporciones y relaciones matemáticas. Por lo tanto, el alma es capaz de sobrevivir al margen del cuerpo y, de hecho, es capaz de purificarse. Esto llevó a Pitágoras a tres peligrosas conclusiones de carácter político: el hombre y la mujer son iguales, pues el alma no tiene sexo; el hijo del noble o aristócrata no tiene por qué heredar sus buenas cualidades (su *nobleza*), pues se heredan por naturaleza rasgos materiales, corporales, pero lo espiritual no se transmite de padres a hijos; finalmente, la esclavitud no tiene sentido por las mismas razones que lo anterior, las almas pueden caer en cualquier cuerpo.



Pitágoras concentrado en las razones matemáticas, según Rafael, en *La escuela de Atenas.* Sorprendentemente, será el descubrimiento de los números irracionales lo que le hará perder la razón a Pitágoras, aún más que los ataques de la clase aristocrática contra su escuela.

El influjo de los pitagóricos fue notable y todo esto acabó con una revuelta organizada desde la aristocracia, e instrumentalizando a la facción democrática contra una secta que se presentaba tan peligrosa como selectiva, en torno al 500 a. C. Un gran incendio arrasó sus lugares de reunión y estudio, donde hombres y mujeres trabajaban en pie de igualdad. Pitágoras murió en el exilio pocos años después.

Pero, sin duda, el caso más célebre fue el de Sócrates y fue el que cambió la historia del pensamiento humano para siempre. Sócrates fue el maestro de Platón y este abandonó la carrera política y decidió dedicarse a la filosofía a raíz de la muerte de su maestro. Si tenemos en cuenta que después el pensamiento de Platón será la base filosófica y teológica del cristianismo durante más de mil años (san Agustín), es fácil sacar la conclusión sobre la importancia que este episodio tuvo para nuestra cultura.



Sócrates sucumbe a los efectos de la cicuta, veneno utilizado para las condenas a muerte en la Atenas democrática del siglo IV antes de Cristo. Escultura de Mark Antokolski.

Sócrates fue juzgado por falta de piedad hacia los dioses tradicionales griegos y por inculcar ideas corruptoras en la cabeza de los jóvenes. Pero el asunto era más complejo que todo eso. A Sócrates se le habían multiplicado los enemigos en pocos años: por un lado, dejaba en evidencia que las estrategias retóricas de muchos aspirantes a desempeñar cargos en la democracia ateniense no eran nada más que vacuas florituras verbales sin concepto detrás (opuso, claramente, la dialéctica a la retórica); por otro lado, la clase aristocrática más conservadora, la cual detestaba la democracia de Pericles que les había llevado al desastre económico y al descrédito político (mientras seguían perdiendo poder) creía que Sócrates no se diferenciaba en nada de los maestros de retórica (los sofistas). Además, Sócrates tenía antecedentes. Cuando, unos años antes, unos militares que ganaron una difícil batalla contra los espartanos volvieron a Atenas, fueron condenados a muerte por no haber recogido los cuerpos de los caídos en la batalla para darles sepultura. Algunos oradores que querían medrar en la política ateniense, muerto ya Pericles, aprovecharon esto para ponerse en valor como rectores y candidatos a puestos de poder. Solo una voz se les puso en contra: Sócrates.

Finalmente, Sócrates aceptará la condena con orgullo, hará exhibición de su proverbial falta de miedo a la muerte y hará caer la vergüenza sobre la Atenas demagógica y populista para siempre, en una victoria moral sobre la intransigencia y el poder que no tendrá parangón hasta la muerte de Jesús de

Nazaret, más de cuatrocientos treinta años después.

¿Por qué era Sócrates tan peligroso? Sócrates propuso un método de razonamiento dialógico, entre dos, conocido como método irónico-mayéutico. Es irónico porque comienza negando cualquier conocimiento previo sobre el asunto, lo cual lleva al interlocutor a considerar que tiene un conocimiento superior sobre la materia que el del interrogador. El interrogado responde a las preguntas mostrando un conocimiento superficial, mal fundado, donde se usan términos ambiguos o poco definidos y donde se acude a lugares comunes, a un espacio de discusión lleno de tópicos y prejuicios. El método va dejando todo esto en evidencia, lo cual es sumamente irritante para los temperamentos soberbios. Después de llevar al otro al estado de perplejidad o ignorancia («Solo sé que no sé nada»), ya está en condiciones de ser sometido a la mayéutica: dar a luz la verdad (la mayéutica u oficio de comadrona era el de la madre de Sócrates, a quien homenajeó de este modo).

Como puede observarse, si bien esto está muy lejos de lo que hacen los demagogos y los maestros de retórica, es cierto que, aparentemente, a pie de calle, debía de tener un tremendo parecido con lo que hacían dichos maestros, conocidos como sofistas.

Otros casos de dificultades por problemas con el poder los encontramos en Aristóteles, quien huirá de Atenas «para que la ciudad no pecara dos veces contra la filosofía» (en alusión al caso de Sócrates). Santo Tomás (s. XIII) tuvo problemas con las autoridades por querer introducir doctrinas heréticas que, con el paso de los siglos, se convertirían en la doctrina oficial de la Iglesia católica. Un siglo después, Guillermo de Ockham (que inspiró, junto a Sherlock Holmes, el personaje de Guillermo de Baskerville en *El nombre de la rosa* de Umberto Eco) tuvo que esconderse en la corte del emperador para huir de la tiranía de los papas de Aviñón por defender un sistema conciliar, casi democrático, para la Iglesia.



«La cuchilla (o navaja) de Ockham» (*Ockham's razor*) es una expresión usada por filósofos y científicos para referirse a que la explicación más sencilla suele ser la verdadera.

También estuvo en apuros Descartes, quien, por su forma galileana de entender el universo, se vio obligado a largas y prudentes estancias en Holanda (donde la tolerancia religiosa era ya entonces proverbial) a salvo de una Compañía de Jesús que controlaba la Francia del XVII. Sin embargo, la Holanda del XVII no pudo salvar a Spinoza de la humillación de ser expulsado de la comunidad hebrea por la sinagoga de Ámsterdam a la que pertenecía (a causa de su identificación entre Dios y la naturaleza).

3

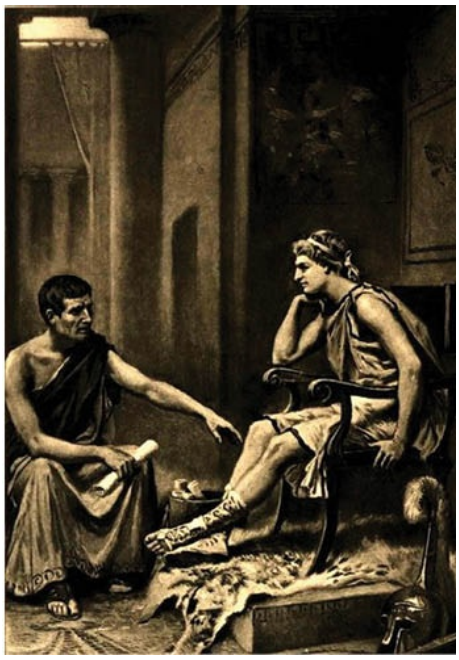
¿SABÍAS QUE LA PALABRA *ACADÉMICO* Y EL SISTEMA DE ESTUDIOS CON HORARIO Y CLASES ES UN INVENTO FILOSÓFICO?

Platón (427-347 a. C.) fundó la primera academia en un lugar donde había una escultura en honor al héroe griego Academos (o Academo), quien, según la mitología, indicó a Cástor y Pólux dónde tenía Teseo oculta a Helena, librando a esta zona a las afueras de Atenas de la destrucción.

La cuestión es que una vez que Platón fundó allí la Academia y puso en marcha sus ideas sobre la educación, entendemos el significado que para nosotros tiene la palabra «académico». En Atenas no había sistema educativo como tal y la educación no era algo obligado, ni legal ni moralmente, sino una decisión del cabeza de familia, quien podía permitir que otros se encargaran de la educación de su hijo hasta la mayoría de edad, cuando serviría militarmente. Las primeras enseñanzas, hasta los siete años aproximadamente, consistían en historias y leyendas tradicionales, mitología y leyendas nacionales, transmitidas por las mujeres, las cuales tenían una instrucción muy pobre (sin mucha diferencia en eso por clase social). Después tenía lugar la *paideia* de profesores particulares, donde se estudiaba gramática, música y gimnasia.

Frente a esto, el modelo que Platón expuso en *La República* es auténticamente revolucionario, pues no solo fomenta la igualdad de oportunidades entre clases sociales (las cuales aspiraba a abolir tal y como eran conocidas en su época), sino entre hombres y mujeres. Para Platón no importan las clases sociales, ni la raza, ni el sexo, sino que los ciudadanos que el sistema educativo forme estén encaminados a conseguir un orden social equilibrado y una clase política libre de corrupción. El propósito general sería que los que gobiernen sean los que hayan superado un sistema educativo público al que todos deberían tener acceso gratuito y que no tiene nada que ver con el sistema tradicional (la educación no puede ser particular, aunque sí privada hasta que el Estado se convenza de que el modelo debe ser implantado). El objetivo final es conseguir que los más sabios gobiernen y redacten las leyes. El sabio será el fruto más exquisito de la educación reglada, dada gratuitamente por el Estado. Los escogidos como candidatos o posibles gobernantes serán instruidos, no solo en armonía musical y en gimnástica, sino también en matemáticas y en astronomía. Sin matemáticas no es posible acceder a la verdad (las ideas o modelos de la realidad), de ahí que en la Academia de Platón, en su frontispicio, se pidiera que nadie que ignorase la geometría ingresara como alumno. Para Platón, como para Pitágoras, el mundo está escrito con caracteres matemáticos,

como dirá Galileo dos mil años después.



Aristóteles tutorizando a Alejandro (1895), por Jean L. Gerome Ferris. El estilo educativo ateniense, además de estar centrado en el varón, consistía en una cadena de confianza patriarcal por la cual un amigo o conocido de la familia era el encargado de la instrucción del niño; siendo aquel, además, un iniciador en la vida adulta a todos los efectos.

Sin entrar en detalles, vale la pena comentar que Platón propuso algo así como una cierta asignación horaria a las materias y advirtió contra el abuso de la música y las artes —por hacer blandos, sensibles y melancólicos a los jóvenes— poniendo sus esperanzas en las matemáticas, la educación física y, sobre todo, en la dialéctica o arte del pensamiento rectamente orientado (en oposición a la retórica, que apela a las emociones del público).

A partir de cierta edad, el sistema iría seleccionando a los que pudieran continuar hasta el final y expulsaría a los que habrían de ir abandonando el sistema; unos, para ocupar puestos militares, y otros, para tomar su lugar en el tejido productivo. Es decir, Platón tiene en cuenta lo que hoy conocemos como rendimiento académico para la selección de los más aptos a los puestos de mayor responsabilidad.

Este proceso educativo, académico, igualitario en el acceso (con excepción de los incapaces para las matemáticas) y selectivo en el resultado, está puesto al servicio de una utopía política y social. Los ciudadanos deben dividirse en dos clases, y la superior de estas subdividirse a su vez en dos, haciendo un total de tres. Los individuos que demuestren controlar sus pasiones serán quienes

constituyan la clase dirigente y militar; de entre esta se escogerá un grupo selecto de guardianes (aquellos que alcancen la plenitud del conocimiento dentro del sistema académico diseñado por Platón). El resto, si bien queda fuera de la política activa y no pueden ser sujetos de sufragio activo ni pasivo, tienen derecho a formar familia y al usufructo de una propiedad privada proporcionada por el Estado, encargándose de producir los bienes materiales necesarios para el sostenimiento material del pueblo. Gobernantes y militares (es decir, todos los guardianes) tendrán descendencia pero no formarán familias, para evitar la corrupción en los gobernantes (no pueden dejar nada en herencia a nadie) y la deserción cobarde en los militares que temen la orfandad o viudedad de sus familiares.

Pero Platón jamás pudo hacer de su Academia un sistema público y obligatorio, como le hubiera gustado. Y, por supuesto, su utopía nunca se realizó en ningún sitio. De hecho, intentó implantarla en una ciudad griega y el resultado fue tan desastroso que sus discípulos tuvieron que rescatarlo comprando su valor como esclavo. Lamentable, si consideramos que tanto Platón, como antes su admirado Pitágoras, pretendían hacer innecesaria la esclavitud. El proyecto de la Academia quedó en algo así como una institución de élite que, no obstante, sobrevivió a muchas adversidades durante unos mil años y que sería abierta de nuevo en la Florencia del Renacimiento. Pero eso ya es otra historia.

4

¿Qué quiso decir Sócrates con «Solo sé que no sé nada»?

Sócrates fue el hijo de un escultor y de una comadrona, y su vida consistió en dar a luz verdades (algo que él presumía de hacer en honor a su madre) y en moldear, dando forma (en honor a su padre) a los jóvenes curiosos para que fuesen capaces de alumbrar la verdad. No escribió nada —como Jesús de Nazaret— ni enseñó de un modo oficial, constituyendo una escuela ni nada semejante.

Entender a Sócrates requiere conocer antes quiénes fueron los sofistas. Por «sofistas» se entiende un conjunto de pensadores griegos que aparecen en torno a la segunda mitad del siglo V a. C. y que tienen en común, por un lado, ser los primeros profesionales de la enseñanza que cobran por sus lecciones y, por otro, incluir un conjunto de disciplinas humanísticas (moral, leyes, política, retórica, etc.) entre sus servicios educativos. Con los sofistas aparece un proyecto definido de educación, alternativo al sistema tradicional expuesto en la respuesta a la anterior pregunta. Las circunstancias que propiciaron la aparición de la sofística fueron, en primer lugar, la propagación en las sociedades de las grandes ciudades-Estado de Grecia de teorías filosóficas (incompatibles entre sí) que intentaban explicar la naturaleza de un modo alternativo a como lo hacía la religión tradicional griega y, en segundo lugar, el sistema democrático ateniense y sus problemas. La primera circunstancia dio lugar a un gran escepticismo y no es una anécdota trivial que el mayor de los sofistas, Protágoras, fuera compatriota de Demócrito, el filósofo que dijo que si lo único real son los átomos moviéndose en el vacío es imposible conocer las infinitas combinaciones y colisiones de aquellos. Se extendió un cierto ambiente de relativismo y escepticismo. Los sofistas consideran que el lenguaje no tiene que ver tanto con la realidad como con los intereses de quienes lo utilizamos. No es que el lenguaje pueda ser usado para manipular sino que, para los sofistas más radicales, el lenguaje es, en sí mismo, manipulación; decía Gorgias que «no hay ser; si lo hubiera, no podría conocerse; si se conociera no podría ser comunicado por el lenguaje». A todo esto se añade, como anticipábamos, la peculiaridad de la democracia ateniense, donde las decisiones las tomaba la asamblea del pueblo, de modo que para muchos jóvenes que querían prosperar socialmente era urgente conseguir una preparación idónea enfocada a mejorar la propia oratoria mediante el arte de la retórica. Aunque eso no bastaba, y de ahí lo atractivo de esos complementos humanísticos de los sofistas (leyes comparadas de diversas ciudades-Estado, nociones de administración, etc.). Finalmente, la conclusión a

la que la mayoría de los sofistas llevaban a sus alumnos era la siguiente: las instituciones políticas y las normas morales son convencionales y, por lo tanto, relativas. A lo sumo, solo podrían reconocerse dos normas naturales de conducta, tal y como podría observarse en niños y animales: la búsqueda del placer y la ley del más fuerte.

Sócrates se opuso a este relativismo de los sofistas. Si cada uno entiende por bueno y por justo algo distinto, la comunicación y posibilidad de entendimiento mutuo entre los distintos seres humanos que pueblan la ciudad-Estado (polis) no será posible. Solo lo será si tenemos confianza en que cabe un uso del lenguaje que sea transmisor objetivo de la verdad. Pero para poder recuperar esa confianza tendremos que encontrar el método adecuado que nos permita definir correctamente los conceptos. Y, para eso, es un requisito imprescindible el reconocimiento de la propia ignorancia ante esos conceptos que han de definirse. No habrá alumbramiento de la verdad, ni definición perfecta de una idea o un concepto importante para la vida de los seres humanos, si no nos volcamos honestamente en una búsqueda de nuestras propias limitaciones. Decía Cicerón (106-43 a. C.) que Sócrates había hecho descender la filosofía de los cielos a la tierra y Hegel (1770-1831) interpretó la actitud de Sócrates como el descubrimiento, por primera vez en nuestra cultura occidental, de que un ser humano ha de encontrar dentro de sí tanto el fin de sus propios actos como incluso el fin último del universo, aquel que dota a este de sentido.

Sócrates se apropió del lema del oráculo de Delfos, ese que dice «Conócete a ti mismo». La sacerdotisa que entregaba los oráculos dijo que Sócrates era el hombre más sabio. Cuando Sócrates se vio obligado a explicar la razón vino a decir algo así como que, al menos, él tenía conciencia de su propia ignorancia, cosa que los demás no tenían pues pensaban saber lo que en realidad no sabían. Esto último fue mostrado sistemáticamente mediante su método irónico-mayéutico y le acabó por costar la vida (ver respuesta a la pregunta 2).

Puede parecer que el propósito de Sócrates era, bajo una falsa modestia, intentar dejar en evidencia a sus adversarios descubriendo, al final de cada discusión filosófica, sus cartas, prevaleciendo siempre sobre ellos. Sin embargo, si nos acercamos a sus posiciones éticas veremos que no es tan sencillo como eso. Para Sócrates no existía más que un bien, el saber, y nada más que un mal, la ignorancia (tal y como nos transmite Diógenes Laercio en su obra *Vidas*). Mostrar a los demás que son unos ignorantes y animarlos a abandonar sus falsas convicciones para que adopten el camino recto del saber es tanto como apartarlos del camino que les conducirá a las malas decisiones, las cuales se convierten en malos hábitos y nos hacen, finalmente, malas personas.

Actúa mal quien confunde un mal con un bien, y por eso lo elige, o quien, en la jerarquía de los bienes, confunde la posición, primando un bien de rango inferior sobre un bien de rango superior. Un ejemplo de lo primero sería el de quien perjudica a su competidor, difamándolo, por conseguir algo que le interesa, ignorando la cantidad de problemas y el envilecimiento personal que eso le generará; valdría, para ilustrar lo segundo, mencionar el hábito socialmente normalizado de la prostitución, el cual perpetúa una forma de explotación del ser humano por el ser humano en aras de la satisfacción egoísta de las necesidades más básicas. El placer es un bien muy importante, la dignidad de las mujeres lo es más todavía.

Concluyendo, podría decirse que la aserción de Sócrates no es una exhibición de falsa modestia de quien sin duda se tenía a sí mismo por alguien brillante y excepcional. El «solo sé que no sé nada» es el camino a un perfeccionamiento ético del ser humano a través de la verdad y de la exploración de uno mismo.

5

¿SABÍAS QUE LOS PRIMEROS FILÓSOFOS, ADEMÁS DE MATEMÁTICOS, FUERON UNOS GENIOS DE LA ECONOMÍA?

En Tales de Mileto encontramos, en el siglo VI a. C., el primer caso documentado de opciones y futuros, tal y como explican George Crawford y Bidyut Sen al comienzo de su obra *Derivatives for Decision Makers: Strategic Management Issues.* En el capítulo XI del libro I de la *Política* de Aristóteles, este cuenta el caso en que Tales —de quien se burló incluso una esclava— decidió demostrar que su actitud filosófica no era una pérdida de tiempo sino que, incluso, podía llegar a ponerle en una posición de poder sobre los que se mofaban de él.

Tales previó mediante sus conocimientos —derivados de la observación y de su repugnancia por la superstición religiosa en lo relativo al clima— que la siguiente cosecha de oliva sería excelente. Arrendó todos los molinos de aceite de su ciudad, Mileto, y de Quíos. Cuando llegó la cosecha los subarrendó a un precio mucho más alto pero no tanto como para que compensara el desplazamiento a molinos más lejanos. El margen de ganancia fue enorme sin apenas trabajar. Los que antes se burlaban de él aprendieron la lección. Aplicó el principio que consiste en asegurarse el monopolio, como bien dice Aristóteles. Pero no se trata solo de eso. Es el primer caso documentado de apalancamiento operativo, que es aquel que se realiza para invertir en tecnologías aplicadas a negocios con altos costos fijos y bajos costos variables. Sea como fuere, Tales hubo de arrendar los molinos, bien en la modalidad de opción o en la modalidad de futuro, como explican Crawford y Sen. En el primer caso, podía echarse atrás, pero se arriesgaba a que le subiesen el alquiler a medida que la meteorología se iba manifestando como benigna y la cosecha se adivinaba como excelente. En el segundo, no podía echarse atrás, pero no podrían subirle el precio.

Cuando Aristóteles nos transmite el caso de Tales, lo hace por un fin más general y abstracto: dar cuenta de la economía política, es decir, de la economía del Estado, de la polis. Y esta economía se construye sobre el respeto a la propiedad privada que propugna Aristóteles frente al comunismo de las clases gobernantes planteado por su maestro, Platón, para evitar la corrupción de los gobernantes y la deserción de los militares.



Aristóteles, frente al idealismo de Platón, su maestro, vendría a reivindicar un cierto realismo moderado. Esto también se refleja en sus ideas económicas; mientras Platón propone el reparto de tareas y la adjudicación de bienes impuestos desde el Estado, Aristóteles defiende la propiedad privada, pero se opone a la productividad del dinero por el interés.

No obstante, aun siendo un defensor de la propiedad privada, su teoría monetaria le llevó a rechazar la productividad como una característica del dinero por sí mismo. De ahí que la noción de «interés» sea desacreditada por Aristóteles, lo cual, siglos más tarde, pasará a santo Tomás de Aquino y los dominicos, gestores de la Inquisición. No es difícil, por cierto, extraer la consecuencia que esta concepción negativa del oficio de prestamista tuvo para la comunidad judía, a la que no se le permitía ser propietaria de bienes raíces.

Aristóteles es tenido por un precedente de la teoría laboral del valor económico, expuesta por Adam Smith y reinterpretada por Karl Marx, según la cual el intercambio es posible solamente si hay cierta igualdad en lo que se intercambia. Pero dicha igualdad requiere de conmensurabilidad, de que pueda medirse del mismo modo el valor de lo que se intercambia. Sin embargo, lo único que hace a cualquier mercancía conmensurable con cualquier otra, por

muy distinta que sea, es el trabajo cuantificado «en tiempo socialmente productivo» que hay detrás de cada una de ellas.

Para concluir, hay que subrayar que Aristóteles, a renglón seguido de la reflexión sobre Tales, sugiere la idea de que sería necesario algo así como una cartera de Economía o Finanzas en la polis pues, refiriéndose a la cuestión del monopolio, juzga que «es provechoso que también los políticos estén al tanto de esto».

6

¿SOMOS ORIENTALES LOS OCCIDENTALES?

Esta pregunta nos pone ante los orígenes más remotos de nuestra cultura. No es fácil dar una respuesta que no sea una simplificación. Es necesario, eso sí, determinar sobre qué pilares se asienta la cultura occidental y, a partir de ahí, examinar la base de esos pilares.

La cultura occidental se asienta sobre la filosofía griega, el derecho romano y la moral judeocristiana. Esta última, ciertamente, es de raíz oriental, pero está claro que no es a eso a lo que la pregunta se refiere. Examinemos los orígenes de una filosofía que se ha convertido en parte de las instituciones que vertebraron Europa primero (mediante la Iglesia y las universidades) y de eso que llamamos «Occidente» después (tras el descubrimiento de América).

La filosofía occidental que fundamenta la teología y la doctrina cristiana a través de los primeros padres de la Iglesia (especialmente de san Agustín) es la platónica. Platón realizó su sistema filosófico asumiendo las premisas fundamentales del pitagorismo: el alma y el cuerpo están unidos, pero son distintas; el alma es, por sí misma, inmortal, ha existido antes de su encarnación y puede vivir tras la muerte del cuerpo; finalmente, el ser humano aspira a algo de orden superior y alcanzarlo es su auténtica misión en la vida. La cuestión ahora es, ¿de dónde proceden las ideas pitagóricas sobre el alma? La respuesta es: muy probablemente de Egipto y, en concreto, del culto al dios Dyehuty, al que los griegos identificaban con Hermes Trismegisto, el tres veces grande.



Hermes Mercurio Trismegisto, contemporáneo de Moisés. Suelo de la catedral de Siena, siglo XV.

Según Antoine Faivre, si hacemos caso a la tradición que proviene del

Renacimiento (cuando se volvió a abrir la Academia platónica) el segundo Hermes, el de Babilonia, habría iniciado a Pitágoras en los misterios de una teología ancestral, cuya genealogía filosófica (confundiéndose lo mitológico) con lo real es la siguiente: Enoch, Abraham, Noé, Zoroastro, Moisés, Hermes Trismegisto, los brahmanes, los druidas, David, los órficos, Pitágoras, Platón y las sibilas.

La cosa es que los textos herméticos, hoy podemos saberlo con seguridad, son muy posteriores a Pitágoras. De hecho, son del siglo segundo o tercero después de Cristo. Por lo tanto, la pista por la cual el origen del pensamiento occidental y oriental sería algo así como una teosofía remota no es fiable, aunque tenga todo el sentido del mundo. De hecho, si nos atenemos a las fechas de aparición de los líderes espirituales del mundo antiguo, son anteriores los que atribuimos a Occidente que a los orientales.

7

¿SABÍAS QUE LA FILOSOFÍA ORIENTAL ESTÁ TAN DE MODA PORQUE VIVIMOS EN TIEMPOS DE CRISIS?

Siguiendo la argumentación del filósofo esloveno Slavoj Žižek, podría afirmarse que la forma occidental de reinterpretación del budismo —entendido no tanto como una religión sin dios sino como una especie de *coaching* de consumo personal— busca aliviar, mediante la meditación y otras técnicas similares, la presión o estrés a que son sometidos ciertos individuos. En efecto, el ritmo implacable, frenético, de una sociedad y una economía que no dan ni un respiro puede ser insoportable. De ahí que donde mayor es la presión, mayor parece ser el porcentaje de adeptos al budismo, al zen y otras formas de espiritualidad sin dios de origen oriental: en los altos directivos (*CEOs*) y consejeros administrativos de grandes compañías de la nueva era posindustrial (economía digital).

Según el sociólogo Zygmunt Bauman, puede decirse que quienes actúan más rápido y más se acercan a la instantaneidad del movimiento serán las personas dominantes, porque la dominación consiste en la capacidad de poder estar siempre en otra parte. El aspecto más atractivo, para estos individuos, del budismo, taoísmo, meditación zen, etc., es que la existencia es algo pasajero y frágil, casi irreal, que en cualquier momento se puede romper, rasgarse, como el velo de Maya del que habla el hinduismo. El mundo, al final, estaría hecho del mismo material que los sueños. Una idea en la que ya ahondó Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*. El budismo y el taoísmo conducen a una indiferencia hacia el mundo. Siguiendo a Žižek, se trata de una solución escapista, tal y como podría desprenderse de las conclusiones del documental, citado por el filósofo, *Sandcastles: Buddhism and Global Finance (Castillos de arena: Budismo y finanzas globales*), dirigido por Alexander Oey.

El budismo enseña que no hay un «yo», sino solamente una sucesión continua de percepciones, del mismo modo que el capital global financiero es un conjunto de movimientos continuos, de apariciones y desapariciones (volatilidad). La exuberancia de la riqueza global es ilusoria, como la reciente crisis económica ha puesto de manifiesto, y el sufrimiento humano de quien no solo vive bajo los designios de estos flujos sino que además ha de encauzarlos en alguna dirección es producto de tal estado de cosas. La negación de la condición de auténtica realidad de lo que genera el sufrimiento en forma de estrés, presión, desarraigo familiar, renuncia a los principios, etc., se presenta como la solución que permite liberar a la conciencia del sufrimiento.

Para Žižek, el budismo crea una distancia con el mundo que favorece la toma de decisiones a velocidad de vértigo en un entorno *líquido,* donde todo es cambiante y donde todo se demanda para ayer.



El filósofo esloveno Žižek ha mostrado una actitud de sospecha ante la supuesta inocencia y neutralidad de las religiones orientales en su versión occidental *yuppie.*

Urge, pues, poner en claro esta complicidad entre espiritualidad oriental y un mundo donde es posible la crueldad, exactamente igual que ha sucedido con cualquiera de las religiones tradicionales occidentales al uso. El budismo, en su vertiente zen japonesa, llegó a predicar la obediencia militar absoluta como forma de escapar de la tiranía del yo. También es conocida históricamente la forma casi esclavista de organización social de los monjes tibetanos con respecto a los siervos, antes de la ocupación maoísta del Tíbet. También, tomando un ejemplo expuesto por el propio Žižek, es sabido que el libro favorito del jefe de la SS hitleriana, Himmler, era el *Bhagavad-Gita* y, en efecto, no deja de ser llamativa la distancia interior con respecto a su yo de la que los soldados nazis hacían gala en sus asesinatos, algo que quedó patente en los procesos penales posteriores al fin de la Segunda Guerra Mundial.

¿Por qué la filosofía es la hija de los herreros y no es la madre de la ciencia?

Uno de los malos entendidos con respecto a la relación entre filosofía y ciencia estriba en que se dice que, al comienzo, la filosofía y la ciencia eran lo mismo y que, con el tiempo, se fueron separando, tomando cada una su camino y especializándose. Esta idea no es falsa sino confusa.

En su origen la filosofía no tenía especialidades porque, realmente, no existía la filosofía como tal sino el filosofar, es decir, el buscar los porqués y las razones últimas de las cosas. Por eso no existen filósofos que fueran solo filósofos en el origen de la filosofía, sino que más bien fueron geómetras (Tales, Pitágoras), médicos naturalistas (Aristóteles), etc. Es un error decir que los filósofos antiguos eran científicos naturales por examinar los astros o clasificar los animales y las plantas. Tales y otros eran astrónomos, sí, pero su astronomía aún carecía de un sistema en el que ser encajada y comprendida. Otros eran médicos, botánicos e incluso zoólogos, como Aristóteles, pero el empleo de razonamientos inductivos (acumulación de evidencia suficiente y generalización) les llevó a errores garrafales por no atreverse a pensar una hipótesis imaginativa y original que contradijera la observación cotidiana. Entre estos errores destacan la teoría de la generación espontánea de la vida a partir de materia inerte y la idea de que la Tierra está en el centro del sistema solar.

Da que pensar el hecho de que filósofos con menor vocación naturalista y más bien idealistas se acercaran más a la verdad. Este fue el caso de Platón, quien defendió el heliocentrismo basándose en una premisa metafísica fundamental: lo bueno, lo bello y lo verdadero son lo mismo; siendo el sistema heliocéntrico más sencillo (navaja de Ockham) y más bello, ha de ser, necesariamente, el verdadero. Sin embargo, Aristóteles, obstinado en eso que llamamos el «sentido común», defendió que tal cosa era imposible, pues de moverse la Tierra —decía— los objetos proyectados hacia el suelo en ángulo de noventa grados caerían trazando una diagonal, al moverse el suelo durante el tiempo de la caída.

Así que la filosofía no es la madre de la ciencia natural. Se ha hablado de ciencia griega, y es correcto siempre que se entienda ciencia en un sentido muy amplio, que no debe confundirse con el de la ciencia natural moderna. La ciencia natural no es tal ciencia hasta Descartes y Galileo, en el siglo XVII, pues es cuando se abandona un método fallido (generalización inductiva) y se halla, con mucha dificultad, un método más exitoso que se conoce hoy como método

hipotético-deductivo. En la Antigüedad, solo podría ser considerado como científico-filósofo algún matemático y aun así con mucho cuidado; para Pitágoras los números eran realidades espirituales y el estudio de los números lo puso al servicio de su comunidad religiosa esotérica.

Es históricamente más exacto decir que la filosofía es la hija de algo tan humilde como la forja del hierro que la madre de todas las ciencias. Como es sabido, en torno a los siglos VI y V a. C. en distintos puntos del planeta se dio la aparición de una serie de individualidades sobresalientes que revolucionan el pensamiento para siempre. Siguiendo a John Bernal en su *Historia social de la ciencia*, estos reformadores culturales vinieron a llenar el vacío que el paso de la Edad de Bronce al Hierro habría dejado.

Con el uso de los metales, el Neolítico tocó a su fin y aparecieron las primeras ciudades. Los metales son escasos y requerían el difícil oficio de la minería, en el cual la extracción y separación de metales como el hierro requirió de tres mil años desde la primera obtención del cobre por aleación de estaño y bronce. Puede decirse que los conocimientos físico-químicos, aun no siendo todavía científicos (no lo serán hasta el siglo XVII y en adelante) tampoco eran ya mágicos. Aparece la fragua del herrero propiamente dicho; un oficio, el de herrero, exclusivo de sacerdotes hasta la Edad de Hierro. De hecho, queda prueba de esto último en que lo mítico-mágico permaneció en forma de atribución de un metal a cada uno de los astros: el oro para el Sol, la plata para la Luna, el cobre para Venus, el hierro para Marte, el estaño para Júpiter, el plomo para Saturno y el mercurio para el planeta que lleva su nombre; véase la *Filosofía de las ciencias de la Tierra: el cierre categorial de la geología*, de Evaristo Álvarez Muñoz.

La diferencia entre el bronce y el hierro dio lugar a una mejora de las técnicas de producción agrícola y popularizó el acceso al metal. Esto acabará en una expansión colonial y comercial sin precedentes en el caso griego, pues había ya en Grecia una predisposición geográfica hacia el mar, debido a la gran cantidad de costa que bordea el territorio y la índole montañosa del mismo, que lo hacía pobre para el cultivo. Las circunstancias geográficas empujaron a los griegos al mar y, al llegar a sus destinos, se debieron encontrar con que los sistemas religiosos y morales asumidos por las distintas civilizaciones del Medio Oriente eran claramente incompatibles entre sí y con la propia tradición griega.

Si rastreamos, comparando, la expansión e implantación definitiva y completa de la cultura del hierro (comprendiendo por tal cultura tanto el modo sofisticado de obtención del mismo como su producción masiva) y la aparición de las inteligencias preclaras de la época antigua, observaremos que, en efecto,

se produce un apogeo cultural universal. Numa Pompilio institucionalizó la religión romana alrededor del 700 a. C.; unos setenta u ochenta años después nacerían Tales y el profeta hebreo Jeremías (quien llamó a liberar a los esclavos); en torno al 600 a. C. aparece Zoroastro, el profeta persa de un dios único pero dual (Ahura-Mazda) y en el 500 a. C., aproximadamente, nos encontramos a Lao-Tse, Confucio y a Buda (quien rompió con los brahmanes). Pero la filosofía griega es otra cosa.

La filosofía griega, actividad que nace con Tales y que recibe su nombre (*amor al saber*) de Pitágoras, está inscrita en esta suerte de crisis cultural que tiene como trasfondo y como razón necesaria (en absoluto suficiente para explicarla completamente) este cambio en la Edad de los Metales. Pero decimos que no es razón suficiente, porque si no fuera por las peculiaridades de la religión griega (donde los hombres pueden, como Ulises, vencer a los dioses y donde no hay textos sagrados como tales) hubiera sido, sin duda, imposible superar el choque cultural producido por el comercio, como muy bien explica Benjamin Farrington.

La expansión comercial implicada por dicho cambio da lugar a la colonización griega y, con ella, a la razón de ser de la filosofía griega. La filosofía nacerá en Asia Menor, actual Turquía, en colonias griegas. La colonización había comenzado durante los siglos XI y X a. C., fundándose colonias tales como Mileto (cuna de Tales) y Samos (donde nacerá Pitágoras). Durante los siguientes cinco siglos aumentó el número de colonias, muchas de ellas lugar de nacimiento, pasión o muerte de filósofos: nos referimos a lugares tales como Citio (Zenón), Crotona (sede de la secta de Pitágoras), Elea (Parménides), etcétera.

Como apuntó Gustavo Bueno en *La metafísica presocrática*, la filosofía que nació con Tales de Mileto no es un producto cultural más que pueda añadirse a otros ya existentes, como sí podríamos decir, por ejemplo, que la música se añade a la tragedia griega (o al revés). Tales hizo una reflexión sobre saberes y, por primera vez, tuvo en cuenta los saberes técnicos, considerando que la razón que explicaba la naturaleza era un conjunto de procesos semejantes a los que se daban en la fragua y en el fuego del hogar, procesos de rarefacción y condensación, donde los elementos materiales se transformaban, mezclaban y cambiaban de estado, aun siendo siempre la misma materia la que permanecía y sin ninguna necesidad de la intervención sobrenatural de los dioses.

¿Sabías que todo judío, cristiano y musulmán es «de Platón» o «de Aristóteles»?

La impronta de estos dos gigantes del pensamiento se ha dejado sentir en las tres grandes religiones monoteístas. Por un lado, tenemos las dos versiones del cristianismo que nos ofrecen san Agustín, bebiendo del neoplatonismo, y santo Tomás de Aquino, partiendo de los textos de Aristóteles recuperados por los árabes. Con el tiempo, esto dará lugar a dos formas de entender la relación del alma con el cuerpo y del hombre con Dios, lo cual se puede constatar en discusiones teológicas del más alto nivel como las que hubo cuando Lutero rompió con la Iglesia católica proclamando que solo la fe era lo que podía salvarnos.

En el caso de la religión hebrea hubo, también, diatribas teológicas entre el enfoque idealista neoplatónico y el naturalismo aristotélico.

Las composiciones del judío Ibn Gabirol (s. XI), de marcado carácter neoplatónico, dejaron un rastro en el elenco ritual sefardita y, con los siglos, inspirarán a cristianos franciscanos, sembrando la discordia con los dominicos, que seguirán el aristotelismo de santo Tomás. Para Ibn Gabirol, la espiritualidad es posible en la materia, pero —de acuerdo con la tesis neoplatónica de que hay grados de ser en lo que existe— cuanto más lejos se encuentran los seres del origen que les da la razón de ser, menos capacidad de espiritualidad tienen.

Frente a Gabirol encontraremos a Maimónides, un siglo después, quien explica cómo es a causa de la inteligencia, lo más divino que hay en nosotros, que se dice que estamos hechos a imagen y semejanza de Dios. Es decir, que no se dice porque haya en Dios materia de ningún tipo. Espíritu y materia se excluyen mutuamente en el Ser divino. Y si Dios no tiene materia de ningún tipo, no puede ser la materia algo que emane de Él, ni siquiera por privación de sus perfecciones divinas. Solo cabe que la creara de la nada. Esta es una cuestión esencial que tendrá una trascendencia posterior en el pueblo judío de la larga diáspora europea (siglos XV-XX). La doctrina de esta antiquísima religión se había ido orientando a un cierto materialismo antropomórfico a la hora de entender a Dios, a causa de las homilías de las comunidades hebreas y por algunos textos bíblicos que parecían invitar a ver así al Creador. Maimónides insistió en que allí donde en los textos aparece un dios antropomorfo es solo porque se está aludiendo a Él mediante alegorías, un conjunto de metáforas. La filosofía ayuda, según Maimónides, a poder distinguir lo alegórico de lo literal,

puesto que nos da un sistema ordenado de conceptos que no son metáforas, ni símiles. Este pensador consiguió tener bastante influencia como para imponer su criterio, más racional, y reintegrar la imagen de Dios del judaísmo más puro, lo cual será reivindicado, en los terribles siglos por venir, como el hecho diferencial judío frente al cristianismo.

Otro autor que influirá en la peculiar corriente franciscana del siglo XIV en el mundo cristiano fue el musulmán Ibn Sina, médico y filósofo neoplatónico. Ibn Sina (Avicena, siglo XI) sostenía el «emanantismo», es decir, que suponiendo que todo es eterno, también la materia, la diferencia entre Dios y los seres es de grado (no es trascedente ni debida a un poder de crear desde la nada). El alma humana es, eventualmente, separable del cuerpo y puede entrar en mística unión con Dios (neoplatonismo).

Comentarista y crítico de Ibn Sina será Ibn Rusd (Averroes). Este autor, médico y filósofo, es uno de los orgullos de la cultura de al-Ándalus y su importancia es crucial para el mundo cristiano aún más que para el musulmán. Los estudiosos cristianos de la obra de Averroes (siglo XII), conocidos como averroístas latinos, defendían que las conclusiones de la interpretación aristotélica del andalusí podían resumirse en estos puntos: hay una doble verdad, puesto que algo que es falso según la teología puede ser verdadero para la filosofía y al revés; no existe nada sobrenatural, puesto que incluso Dios es inmanente y no trascendente (es mundano, no de un más allá); el mundo es eterno y no creado; Dios no conoce lo particular del mundo porque no tiene materia y no puede sentir lo concreto, así que no nos conoce a nosotros, nuestros problemas o sufrimientos, ni tiene providencia de ningún tipo; si hay inmortalidad del alma, esta no es personal sino del intelecto universal (somos inmortales en tanto que inteligencia, no en tanto que este o aquel ser humano concreto); no somos libres pues de todo hay una causa, también de nuestras acciones y decisiones.

Todo lo anterior produjo un enorme revuelo intelectual, especialmente en la Universidad de París, y un estado de inquietud en la jerarquía eclesiástica. Finalmente, en el siglo XIII, san Alberto Magno y uno de sus discípulos, santo Tomás de Aquino, responderán a estas acusaciones reinterpretando no tanto a Averroes, quien no extrajo él mismo esas conclusiones, sino a los averroístas latinos (Siger de Brabante y otros). Podemos concluir que no hubiera habido escolástica (doctrina de la *scola*), pensamiento oficial de la Iglesia católica romana durante siglos desde el siglo XIV, sin Averroes y la Escuela de Traductores de Toledo que hizo posible la lectura de su obra.

Sea como fuere, puede decirse que, en las tres religiones del Libro, ha

habido siempre dos corrientes teológicas: la que bebe del neoplatonismo de Alejandría y la que bebe del aristotelismo recuperado por los árabes. La primera está más abierta a considerar el alma y el cuerpo como realidades realmente separables y a Dios como «Alguien»; la segunda, considera el asunto del origen y el orden de la materia como algo que es ineludible explicar por sí mismo, recela del misticismo y es renuente a acudir al poder creador de Dios gratuitamente para explicarlo todo, albergando, además, sus serias dudas sobre si el alma no será, más bien, la función de un cuerpo vivo cuya única posibilidad de supervivencia tras la muerte es la resurrección en cuerpo y alma.

10

¿IMAGINAS LO POLIVALENTE QUE ES UN BUEN FILÓSOFO EN LA ACTUALIDAD?

La cuestión de las salidas laborales de la filosofía causa más de un quebradero de cabeza, tanto al estudiante que considera seguir este camino como a las personas que lo rodean, las cuales intentan hacerle ver, no sin razón, las dificultades con las que se puede encontrar.

No obstante, en las últimas dos o tres décadas está habiendo cambios considerables en cuanto al perfil del egresado de los estudios de filosofía. Efectivamente, sin la realización de un máster va a ser imposible encontrar trabajo relacionado con los estudios, pero esto ya puede decirse de la práctica totalidad de estudios de grado existentes en las universidades europeas.

La salida laboral natural, por decirlo así, de la filosofía fue, además de la docencia en Bachillerato y en la universidad, la carrera diplomática (a la cual era difícil acceder sin un dominio de los idiomas que solo una fuerte inversión de la familia o un ambiente familiar realmente bilingüe desde la infancia podían proporcionar). También es factible entrar en el mundo editorial o crear tu propio sello y, en algunos casos, acceder a la práctica clínica y profesional del psicoanálisis, para la cual suelen recibir formación homologada titulados en Filosofía, Psicología o Medicina (especialidad en Psiquiatría).

Sin embargo, está apareciendo una nueva salida laboral donde el filósofo no tiene por qué dejar de filosofar, necesariamente. Se trata del *coaching*, el cual se va ya abriendo camino fuera del mundo anglosajón, aunque con dificultad. El *coach* rara vez es un trabajador de plantilla, de modo que estamos hablando de autoempleo.

A pesar de cierta resistencia en la Europa continental a la asimilación del *coaching* como salida laboral por los titulados en Filosofía (entiéndase: graduados con una maestría) este perfil de egresado universitario está recibiendo algún apoyo institucional. En 2014, el Ateneo de Madrid acogió la tertulia *Coaching: un retorno a la filosofía y la psicología*, dentro de uno de sus ciclos. El *coaching* filosófico es presentado siempre como una suerte de filosofía aplicada. El *coach* con formación filosófica suele ser un *coach* ontológico o un *coach* ético de empresas.

El *coaching* ontológico está recibiendo duras críticas y puede producir serios problemas de conciencia moral, social e, incluso, política a los egresados de Filosofía o estudios afines, dejando a un lado la cuestión del intrusismo profesional con respecto a profesionales colegiados de la Psicología e, incluso, la

Psiquiatría. Según el doctor Robert Lifton hay varios criterios para saber cuándo una práctica supuestamente profesional es una aplicación de técnicas de lavado de cerebro: eliminar posibilidades de tiempo libre para la reflexión personal; misticismo de la vida cotidiana —se crean atmósferas que aparecen como resultado de la espontaneidad pero que responden a experiencias prefabricadas y efectistas—; redefinición del lenguaje con palabras fetiche y tabú —«cambio» es la palabra fetiche del *coaching* y «no» es la palabra tabú—; dogmas, que en el *coaching* suelen ser del tipo «Eres lo que…» (los puntos suspensivos se rellenan con aquello que sea el monotema del *coach* en cuestión: lo que comes, lo que piensas, lo que haces, etc.); se suele dar algún tipo de confesión de los fallos o errores cometidos; búsqueda de una perfección inalcanzable con la consiguiente culpabilización del que no la consigue; finalmente, se suele seguir como consecuencia lógica una regla del derecho a la existencia digna; los pobres lo son porque se lo merecen, los parados y los despedidos de la empresa a causa del asesoramiento del *coach* lo son porque son tóxicos, porque no han sabido adaptarse al cambio, y los perdedores (*losers*) lo son porque fracasan en su autoconciencia y autocontrol, etcétera.

El *coaching* ontológico no dista tanto del estalinismo, del nacionalsocialismo, de las sectas cristianas peligrosas, del integrismo islámico o de la ultraortodoxia judía. La cuestión es que aquí el templo donde el ser de cada cual despliega sus posibilidades no es otro que los consejos de administración de las empresas o contextos semejantes. Y la comunidad de semejantes está virtualmente congregada y no en un espacio físico determinado.

Luego tenemos otro *coaching* filosófico más inofensivo para sus *coachees* —en este caso son empresas— pero que puede crear problemas de conciencia o, al menos, de disonancia cognitiva (véase respuesta a la pregunta 27) al egresado de estudios filosóficos que decida dedicarse a esto: el *coaching* ético. Aquí se trata de proponer modelos éticos para el equipo que ayuden a mejorar la rentabilidad empresarial. Así, por ejemplo, un modelo ético kantiano (inspirado en la ética de Kant) para una empresa tiene como ventaja que los principios no se negociarían en ningún momento, pero tiene la desventaja de crear malestar entre los miembros de la empresa debido a la rigidez, mientras que un modelo ético utilitarista (inspirado en el pensamiento de Stuart Mill) tiene la ventaja de que se busca el consenso y el respeto a las opiniones de los miembros de la plantilla, pero tiene como desventaja que peligra la autoridad constantemente.

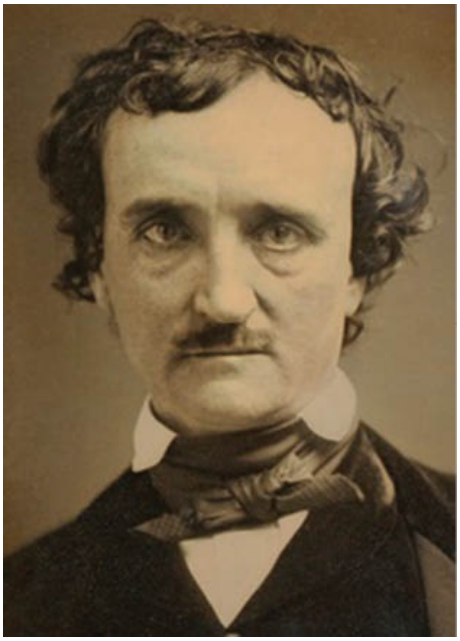
II

MATERIA, ESPÍRITU Y LA IMAGEN DEL MUNDO

11

¿TENÍA RAZÓN CALDERÓN DE LA BARCA CON ESO DE QUE *LA VIDA ES SUEÑO*?

El siglo XVII, el siglo del Barroco, expresó filosóficamente algunas de esas inquietudes que, como extrañas pesadillas, desasosiegan en algún momento a los seres humanos hasta que la vida cotidiana, el día a día, nos hace olvidarlas de nuevo. Una de esas inquietudes es la dificultad para distinguir los sueños de la realidad. Los primeros científicos modernos y los filósofos afines, como Descartes (1596-1650), consideraron que el criterio que nos permite distinguir entre lo que es un producto de la mente humana y lo que existe al margen de ella son las cualidades objetivas que pueden medirse y manejarse matemáticamente. Miremos a nuestro alrededor. Los colores, olores, sensaciones del tacto, etc., aunque parecen objetivos y reales, están hechos del mismo material que los sueños: sensaciones. Pero en esos mismos objetos encontramos cualidades mensurables y objetivas: formas geométricas aproximadas, medidas, proporciones, etc. Eso es lo que existe realmente fuera de mí. Ante la duda de si la vida es o no es un sueño, la respuesta la ofrece la ciencia moderna en tanto que aplicación de las matemáticas a los objetos físicos. Galileo decía que la naturaleza era un gran mecanismo, y para entender este mecanismo necesitamos las matemáticas. Todo sería, para Galileo y para Descartes, materia que funciona como un gran mecanismo de relojería. El papel que le queda a Dios en la filosofía moderna es, tan solo, el de Gran Relojero del universo.



«Sostengo en mi mano granos de dorada arena. ¡Qué pocos! Y se escurren a través de mis dedos […]. ¡Oh,

Dios! ¿Por qué no podré retenerlos…? ¡Oh, Dios! ¿No puedo salvar uno siquiera de la implacable marea? ¿Es todo lo que vemos —o parecemos— solo un sueño dentro de un sueño?». Edgar Allan Poe (1809-1849)

Para algunos filósofos posteriores como George Berkeley (1685-1753) esto es un error; un error nacido de haber creído que gracias a la física se puede dar una afirmación de la existencia de realidades externas al espíritu. Como si las matemáticas aplicadas por la nueva física de Galileo —y, después y mejor, por Newton— fuesen un pasaporte transmental que nos permitiese ir más allá de nuestras representaciones mentales de las cosas. Uno de los principales motivos que empujaron a Berkeley a desarrollar su pensamiento filosófico fue el interés en combatir las corrientes ateas o deístas surgidas a raíz de la ciencia moderna. Debe observarse aquí que Berkeley no niega que haya objetos externos; lo que niega es una cierta interpretación dada a lo «externo» como aquello que es una sustancia, una mera cosa ahí puesta, fuera de mí. Lo que haya fuera de mi mente ha de ser una realidad más compleja que una serie de meras cosas (trozos de materia). Según Berkeley, el término «existencia» debería ser entendido de una manera distinta a la que, demasiado ingenua, precipitada e interesadamente proclaman los científicos físicomecanicistas y los ateos. Berkeley afirmó que también las cualidades primarias (como la figura o la medida de los cuerpos) dependen de la percepción. El triángulo como tal, por ejemplo, es inconcebible; lo que concebimos son triángulos equiláteros, isósceles, escalenos, etc., pero jamás triángulos en general, y los distinguimos por cualidades sensibles.

¿Cómo distinguir lo imaginario y lo real, el sueño y la vida? La respuesta no puede ser que lo imaginario no tiene materia y lo real sí. Para Berkeley la materia es una delgada película que se interpone entre el hombre y Dios que impide al primero la adecuada visión del segundo.

Lo que hizo Berkeley fue reducir al absurdo el materialismo radical: puestos a dudar de que exista el espíritu podemos llegar incluso a dudar de que exista la materia y sospechar, sin solución, que podemos vivir en una ensoñación permanente. Como escribió Edgar Allan Poe —y como ha sido llevado al cine por Nolan en la sorprendente película *Origen* (*Inception*)— soñar es vivir un sueño en un sueño (*A dream within a dream*).

¿SABÍAS QUE LO QUE VES NO EXISTE Y LO QUE NO VES SÍ?

Es un error muy común identificar lo material con lo que puede sentirse o percibirse y lo inmaterial (espiritual o no) con aquello que no puede sentirse. Incluso, en algunos casos, se identifica lo material con aquello que puede sentirse o percibirse como cuerpo. Pero todo esto, pareciendo tan claro, no es más que una fuente de confusiones. Para empezar, la materia no puede identificarse solamente con lo que tiene cuerpo, pues entonces las ondas y las radiaciones difícilmente serían materia. Pero, incluso, aun no identificando lo material con lo corpóreo, es un error considerar que lo que se percibe es lo que existe materialmente (o al revés). Constatar este error fue un descubrimiento del Barroco filosófico.



Como explica magistralmente Michel Foucault, en *Las Meninas* confluyen la mirada del modelo en el momento en que se pinta con la del espectador y la del pintor en el momento en que compone el propio cuadro real. Es como si Velázquez hubiera convertido a cualquier sujeto que contemple su cuadro en el objeto del cuadro que está pintando y que no vemos. Todo espectador es y será siempre pintado por él, invirtiendo así la relación sujeto-objeto, como hizo Berkeley con la oposición idealismo-materialismo (véase respuesta a pregunta 11).

La filosofía barroca será una filosofía cuyo punto de partida es el yo. Ya Montaigne, renacentista y primer ensayista de la historia, reparó en lo paradójico de preguntar por el yo en tercera persona. La realidad se vuelve algo que produce desconfianza. La filosofía se pregunta ahora si será real acaso lo que yo percibo (con cualidades secundarias, como los colores, olores, sabores, sensaciones de temperatura, etc.) o si solo son reales las cualidades primarias

(dimensiones, tamaños, figuras, fuerzas, todo aquello que puede ser sometido al lenguaje de las matemáticas).

En efecto, afirmaba Descartes que «la naturaleza de la materia no consiste en ser dura o pesante o coloreada, sino solo en ser la misma en longitud, latitud y profundidad», es decir, que la materia, a su juicio y al de Galileo, es, sobre todo, lo que puede medirse, es decir, comprenderse por la inteligencia bajo ciertas condiciones racionales. A partir de aquí, ciertos filósofos y científicos tenderán a hacer el siguiente juicio de valor sobre la realidad: las cualidades que pueden capturarse por la inteligencia mediante formas de medida y, por lo tanto, ser sometidas a un método científico moderno son las primarias y corresponden a lo realmente existente al margen del sujeto que conoce; las cualidades que no se ajusten a este riguroso criterio son secundarias y su realidad es subjetiva, psíquica, pero no tienen verdadera existencia (aun pareciendo las más reales por ser las cotidianas y las que más nos impresionan: olores, sabores, sensaciones del tacto, etcétera).

Según esta forma de entender la realidad, lo existente es el movimiento, la condición de ocupar un espacio, la densidad, el encadenamiento de las partículas, la figura real y la extensión medible. A partir de entonces (siglos XVII y XVIII) la nueva ciencia moderna tuvo que preguntarse, desde la filosofía y no desde las ciencias, qué entidad tienen las cualidades secundarias, esas que no se dejan someter al método científico. Pero eso implica pensar el yo, es decir, hacer que el propio sujeto se vuelva sobre sí mismo hasta el extremo.

En cualquier caso, solo el sujeto (el yo, la mente…), bien sea dudando de la existencia de casi todo (racionalistas) o bien afirmándose en sus experiencias de las cualidades secundarias (empiristas), podrá ser el punto de partida de la filosofía para los modernos. Será imprescindible para todos ellos (racionalistas y empiristas) empezar por la teoría del conocimiento (¿qué es conocer y cómo lo hago?) para poder hacer metafísica (¿qué hay en realidad?) y no al revés. Los antiguos y medievales primero esbozaban una teoría de la realidad y del ser de las cosas (metafísica) y después consideraban cómo conoce el resto de la realidad una parte de ella muy peculiar: el ser humano. Pero no es así con los modernos. Los modernos parten de la soledad de la subjetividad para luego buscar la forma de saber qué de lo que a ella llega es real y qué no lo es.

13

¿PODEMOS TOMARNOS EL ESPIRITISMO EN SERIO?

Se entiende por espiritismo la corriente de pensamiento que se funda en la afirmación o creencia de la realidad de las manifestaciones concretas, según las cuales el espíritu se comunica con los seres vivos. Quien suscribe el espiritismo suele aceptar la existencia del periespíritu, una suerte de presencia a mitad de camino entre lo corporal y lo espiritual. Este periespíritu sería lo que se aparece (los fantasmas), pues puede hacerse visible a voluntad del verdadero espíritu. Como esto no puede hacerse a voluntad de los vivos, cuando estos pretenden contactar con los espíritus han de hacerlo a través de quienes tienen la capacidad de hacerlo, es decir, la facultad de mediar entre el terreno espiritual y el mundo de los vivos (médiums). Según el filósofo y psicólogo William James (1842-1910), la inteligencia podría ser un obstáculo (a modo de muro opaco o de pantalla que no permite ver) para este supuesto acceso a lo espiritual. Por eso, tanto los místicos como los médiums serían personas que no destacan por su inteligencia y cuyo comportamiento, especialmente si se ha producido tras una conversión religiosa sorprendente, parece propio de la adolescencia.

Sin embargo, al margen de escasas consideraciones relativamente benévolas, como la de James, el espiritismo (que no debe confundirse con el espiritualismo, como el de Berkeley) es considerado por la filosofía como una superstición resultado de una moda surgida a finales del siglo XIX.

La Iglesia católica —al margen de los escolásticos como santo Tomás y Francisco Suárez, más rigurosos conceptualmente— ha aceptado un cierto espiritualismo anantrópico, es decir, la existencia de seres espirituales no humanos como los ángeles o los demonios pero que, en absoluto, son espíritus de personas que hayan pasado por la existencia corpórea. La filosofía cristiana escolástica (santo Tomás y Suárez) sostuvo un espiritualismo que nunca devino en el sustancialismo de considerar que el espíritu es materia y forma conjuntamente, de modo que la apariencia espiritual se explicaría por sí misma. Como explica Joaquín Robles, una apariencia siempre refiere a otra cosa, pero si nos instalamos en el espiritismo consideraremos, por fuerza, que la apariencia es autorreferente y que se justifica a sí misma, de modo que el espiritista no se considera en la necesidad de justificar cómo, de qué y por qué se produce la apariencia que, supuestamente, el médium constata por la vista, el tacto, el oído o, incluso, por la posesión de su cuerpo. Ya en una época ilustrada, la posición del padre Feijoo es clara al respecto: absolutamente contraria.



Dos años después de esta foto se publicaba este texto: «Las adhesiones, de que se han dado prueba palpable hasta en actos públicos y en comparecencia ante tribunales, son ejemplos vivos de lo que pudiera denominarse "psicología morbosa"»; en el *Diccionario enciclopédico hispanoamericano* de Montaner y Simón Editores, Barcelona.

El único intento serio de poner el espiritismo en una suerte de sistema, por escrito, fue el de Allan Kardec (1804-1869). Kardec sostuvo en diversas obras tesis tan contradictorias y absurdas como: el espíritu está fuera del cuerpo hasta el nacimiento, pero la unión del alma al cuerpo empieza desde el momento de la concepción; Dios permite que los malos espíritus nos persigan hasta en otras reencarnaciones, aunque Dios es bueno e inmutable y como tal no se mete en los tratos que unos a otros de sus hijos se dan desde que les concedió el libre albedrío y les encomendó una ley; la tierra no es el primer punto de partida de la primera encarnación humana, pero no hay regla sin excepción absoluta y podría ser que un espíritu desde su principio humano fuese apto para vivir en la tierra; el Sol es un punto de reunión de espíritus superiores que desde allí irradian, por medio del pensamiento, a los otros mundos que dirigen por mediación de espíritus menos elevados; el hombre ha sido impotente para resolver el problema de la creación hasta el momento en que la ciencia le ha dado la clave. Ha sido preciso que la astronomía le abriese las puertas del espacio infinito y le permitiera entrar en él con su mirada, pero la ciencia, como tal, es incompetente para fallar la cuestión del espiritismo y su juicio, cualquiera que sea, no ha de tener importancia alguna; hay niños que nacen muertos porque no hubo un espíritu destinado para su cuerpo…

Como escribe Joaquín Robles en *Espiritismo, idealismo y empirismo*:

> El desarrollo del espiritismo moderno, cuya sistematización encontramos en Alan Kardec como una doctrina pretendidamente filosófica y científica, solo pudo producirse en el siglo XIX tras el proceso de la inversión teológica, propio del idealismo racionalista y del empirismo y en un contexto histórico en donde la influencia política de la Iglesia estaba muy debilitada. Y para su presentación como doctrina respetable, como contexto de justificación, recuperó tradiciones heréticas que durante siglos estuvieron bloqueadas por la teología dogmática católica.

En cualquier caso, remitimos al lector a las respuestas a las cuestiones 18 y 19 para completar la visión sobre este asunto.

14

¿QUIÉN DESCUBRIÓ LOS ÁTOMOS POR PRIMERA VEZ?

Los átomos, como concepto para explicar la realidad, fueron concebidos por primera vez en la Antigüedad griega por Leucipo y Demócrito de Abdera, en el siglo v a. C. Este último llegó a escribir más de sesenta obras sobre la naturaleza, la ética, música, matemáticas y cuestiones técnicas, pero, por desgracia, solo se conservan unos pocos fragmentos y las fuentes indirectas, especialmente Aristóteles.

La palabra «átomo» significa, literalmente, «sin partes». Para Demócrito lo real no podía haber sido creado ni podía destruirse, sino solo transformarse. Esta última partícula de lo real habría de ser indivisible y homogénea. Dicha partícula existe en un número tal que puede formar el mundo entero, pero como el mundo es diferente en apariencia (hay sólidos, líquidos y gaseosos; hay colores y olores y tactos diferentes, etc.) alguna cualidad objetiva debe dar lugar a tantas diferencias. Demócrito especuló que los átomos más esféricos y lisos, al no poder compactarse, eran los que daban lugar a la apariencia de los gases; átomos similares pero con una forma que les permitía una unión efímera sería lo que hay detrás de los líquidos; finalmente, átomos ganchudos, que encajarían como piezas de un puzle tridimensional, son la estructura real de los elementos sólidos. Hoy sabemos que no es la forma de los átomos sino sus valencias electrónicas lo que determina la fortaleza de la unión y la dureza del objeto, pero hay que reconocer que en lo esencial (reducir una cualidad a algo matemáticamente objetivo) estaba acertado, si lo comparamos con lo que dicen la física y la química actuales.

Una de las razones por las que el pensamiento atomista fue sepultado en el olvido hasta la Edad Moderna (Descartes, Gassendi, Galileo…) es la explicación del cambio de las cosas como resultado del movimiento de los átomos. En efecto, si solo hay átomos y todos ellos están «apelotonados», ¿cómo es posible que la realidad sea cambiante? ¡La realidad tendría que ser una foto fija, algo inmóvil! La solución: no hay nada más que átomos, pero se mueven porque hay un vacío en el cual pueden hacerlo. La mentalidad antigua aborrecía el vacío (*horror vacui*). Pero su papel es imprescindible porque, sin él, no hay pluralidad ni cambio.

Este movimiento atómico no tiene origen ni final, según razona Demócrito, y sigue una ciega necesidad que, al no poder ser rastreada en todo su recorrido por la inteligencia de cada humano en particular, viene a ser entendida

supersticiosamente como el azar. Cuando hablamos del azar estamos en una perspectiva en la que consideramos a la realidad tal y como se nos aparece a través de nuestros sentidos; cuando hablamos de que todo sucede necesariamente, incluso lo que parece azar, estamos ya pensando que cada átomo se relaciona con los otros átomos de un modo particular y preciso, un modo que se comprendería de poder conocer su peso, su velocidad de movimiento y su dirección. Pensaba Demócrito que los átomos más masivos, más pesados, tendían hacia el centro desplazando los más ligeros hacia la periferia y de ahí la relación entre tierra, agua y atmósfera en nuestro planeta.

15

¿ESTARÍAS DISPUESTO A ADMITIR QUE HAY OTROS MUNDOS, ADEMÁS DE ESTE, DENTRO DE ESTE?

Podría admitirse siempre y cuando se acepte lo que los filósofos llamamos «razonamiento contrafactual» (es decir, contra los hechos que se nos presentan). Veamos de un modo sencillo a qué nos referimos. Los seres humanos barajamos una serie de posibilidades no solo con respecto al futuro (que está abierto por definición, al menos en apariencia), sino con el pasado, el cual ya no puede cambiarse. Gracias a este tipo de pensamiento acerca de lo posible, los seres humanos pueden crear, imaginar hipótesis que acaben siendo leyes científicas, aliviarse y sentirse afortunados o arrepentirse de ciertas decisiones tomadas.

Pues bien, pensemos por un momento que todas las posibilidades se estuviesen dando simultáneamente, por decirlo así, en distintos «mundos posibles». No estamos hablando de otros planetas sino de este mismo mundo. El primer filósofo en considerar seriamente esta posibilidad fue Leibniz (1646-1716). Según este autor, la mente de Dios tendría en su seno las ideas de los infinitos mundos que podría haber realizado, pero Dios ha elegido el mejor de ellos, trayéndolo de la potencia al acto de ser. Todos los mundos posibles entre los que Dios eligió han de ser, al menos, lógicamente consistentes (no albergar contradicciones) y comprender el pasado y el futuro aún por venir.

En el siglo XX esta noción de mundo posible se retoma, al margen de consideraciones teológicas, para resolver ciertos problemas lógicos, aunque algunos filósofos los consideran efectivamente reales.

De hecho, para el filósofo David Lewis (1941-2001) las maneras alternativas en las que el mundo podría haber sido son universos reales y concretos. La cuestión es que, cuando se trata de mi mundo y de mi vida (de cada cual, se entiende) nos encontramos con la duda razonable acerca de si ese otro yo soy realmente yo o es otra persona distinta. Para cada posibilidad habría un sujeto contrafáctico. Hay películas que han jugado con esta idea: *Dos vidas en un instante*, de Peter Howitt, por ejemplo. Cuando vemos la película dirigida por Howitt, el personaje protagonista nos transmite la impresión de ser la misma persona. Pero quizá eso es solo la consecuencia de una suerte de psicología del día a día (*folk psychology*) que nos induce a ciertos errores por nuestro bienestar psíquico (del mismo modo en el que opera la engañosa memoria selectiva).

La misma cuestión surge con respecto al aspecto de los mundos posibles o contrafactuales. ¿Serán parecidos al nuestro o no? Es por esto por lo que el

filósofo estadounidense tuvo que matizar sus tesis posteriormente. Pensemos en este desafío que se le propuso a través de la siguiente proposición: «Si Richard Nixon hubiera pulsado el botón nuclear, habría habido una guerra nuclear»; según Kit Fine —quien propuso la siguiente objeción en 1975— esta implicación entre los dos hechos, considerada verdadera por cualquiera con un mínimo de sentido común (si bien, afortunadamente, nadie pulsó el botón y no hubo una guerra nuclear), podría ser falsa en un mundo contrafactual y realmente existente, según Lewis. Un mundo, por ejemplo, en el cual los mecanismos posteriores al pulsamiento del botón fallaran y la vida siguiera como siempre. De ahí que en un artículo de 1979, Lewis argumentó que deben evitarse violaciones de las leyes físicas a la hora de concebir mundos contrafactuales; en un mundo contrafactual no caen las cosas de abajo arriba, por ejemplo, ni se atascan por mágicas razones los mecanismos de lanzamiento de misiles.

¿Pero qué sucede con el asunto de los sujetos humanos en los distintos mundos de Lewis? Para estos filósofos, ciertos enunciados pueden ser verdaderos en nuestro mundo y falsos en otro mundo contrafactual, pero no todo es contrafactualmente posible, como hemos visto. En el caso concreto de que estemos hablando de lo que se dice cuando aparecen términos como yo (o tal persona), no parece quedar claro quién es realmente ese que parece ser yo pero habiendo tomado un camino de la vida alternativo. Otra cosa distinta es decir que mi nombre propio vale para designarme a mí, es decir, para referirse a mi persona y solamente a mi persona en este mundo y en otros posibles, de una manera rígida e inamovible. Pero eso es una cuestión de filosofía del lenguaje, no ya de metafísica.

16

¿EXISTE DIOS O NOS LO HEMOS INVENTADO?

Responder a esta cuestión refiere a una polémica muy concreta que hubo en el siglo XIX. Evidentemente, el ateísmo es una posición con respecto a la cuestión de Dios que es muy anterior a ese siglo, pero sí es cierto que cierta filosofía buscó explícitamente argumentar contra la existencia de Dios, al menos como había sido concebido por la religión cristiana, tradicional, europea.

La doctrina cristiana, sentada sobre los escritos de los padres y doctores de la Iglesia (entre los cuales se cuentan los filósofos Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, respectivamente) venía a decir que los seres humanos estamos hechos a imagen y semejanza de Dios en la medida en que el alma humana se asemeja, en su vida interior, a la vida de la Trinidad. Del mismo modo en que el alma humana posee memoria, entendimiento y voluntad (recordar, comprender y querer), Dios es el Padre eterno (permanencia), el Verbo divino (*Logos* es el término usado por san Juan) encarnado en Jesús y, finalmente, el amor o voluntad de Dios que se da en la historia: el Espíritu Santo.

Los grandes críticos de la religión del siglo XIX venían a sostener las siguientes ideas con respecto a cómo el ser humano había creado a Dios y no al revés: a) este mundo es el único existente, no hay una ciudad de Dios y un mundo terrenal; b) «la conciencia que el hombre posee de Dios es la conciencia que el hombre posee de sí mismo» (Feuerbach); c) el valor de Dios para los hombres es el reflejo del valor del hombre para sí mismo.

Estos autores, quienes consideran que es Dios quien ha sido hecho a imagen y semejanza, tendían a pensar que, no obstante, el sentimiento religioso es algo connatural al ser humano, algo que viene con él y que no es el resultado de unas circunstancias históricas determinadas. Es, de hecho, algo distintivo con respecto a otras especies y lo que le relaciona consigo mismo de una manera más directa.

Podemos hacernos una idea de la seriedad con la que trataron estas cuestiones cuando examinamos sus hipótesis acerca de la encarnación de Cristo, las cuales no dejan de ser sorprendentes. Por ejemplo, David F. Strauss (1808-1874), en su *Vida de Jesús* (1835), hizo una interpretación mítica de los Evangelios y aventuró la hipótesis de que Jesús «es aquel en el cual surgió por primera vez y con energía la conciencia de la unidad entre lo divino y lo humano, y que en este sentido es único e inigualable en la historia del mundo»; al parecer, siguiendo a Strauss, sus discípulos no alcanzaron a entenderlo y consideraron que, en efecto, Dios se había encarnado en Jesús de Nazaret, dando

lugar a un mito.



El Greco reflejó en esta obra, *La Trinidad* (1577-1579) la triple personalidad de Dios en tanto que Padre eterno, Verbo encarnado y Providencia en la historia (el amor de Dios por sus criaturas). Padre, Hijo y Espíritu Santo, un solo Dios, dos naturalezas (humana y divina) y tres personas. Se debe a san Agustín, en buena medida, haber intentado mostrar que la doctrina de la Trinidad no convierte al cristianismo en un politeísmo, del mismo modo que las tres facultades del alma humana no convierten a cada ser humano en un individuo fragmentado («esquizo», diríamos hoy).

Después de Strauss vendrá otra obra del mismo título, *Vida de Jesús*, publicada veintiocho años más tarde (en 1863) por el exsacerdote francés Ernest Renan. Según Renan, lo fundamental de lo que Jesús hizo consistió en dejar la semilla, mediante un afecto de discípulo a maestro, para una doctrina que no era tanto un asunto de fe, de creencias, sino de adhesiones inquebrantables y de un amor que trascendía su muerte física. Es imposible conocerlo y no amarlo, amarlo y no seguirlo. Y de ese modo sigue presente entre nosotros. El reino de Dios, siguiendo a Renan, no es ese acontecimiento sobrenatural que los primitivos cristianos aguardaban del cielo. El cielo fue traído a la Tierra por Jesús en tanto en cuanto ha hecho posible la vida en la Tierra como algo puro y diferente, un reino que no es de este mundo. Por eso, según Renan, aunque quepan todas las dudas razonables de que el cristianismo sea una religión verdadera (en relación con los hechos que transmiten los Evangelios), sí es verdadera religión, puesto que en él se encuentra un principio de separación del ser humano con respecto a sus propias miserias terrenales.

Finalmente, vale la pena abordar la teoría de la religión de uno de los pensadores más influyentes, para bien o para mal, del siglo XIX y del XX:

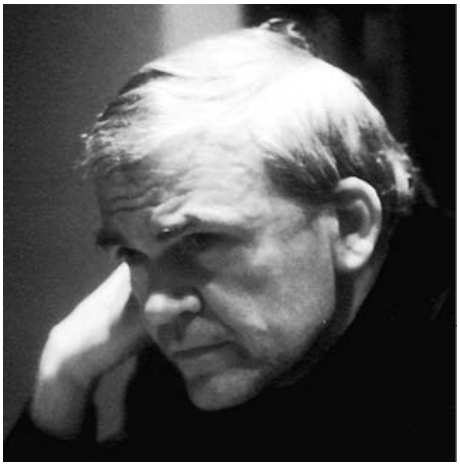
Sigmund Freud (1856-1939). Según el médico austriaco, Dios habría sido la proyección universal que la psique humana habría hecho de la conciencia moral que, desde la infancia, se nutre de la figura paterna. Pues bien, esta figura paterna, ante la inevitable pérdida por cada uno de nosotros de quien la ostenta en carne y hueso en este mundo (el padre biológico, el abuelo, una tía, un familiar, etc.), ha sido amplificada y suspendida en la eternidad como un invento de la psique humana: se trataría del dios monoteísta de la tradición judeocristiana.

Obviamente, todas estas teorías que ponen a san Agustín del revés, diciendo que somos nosotros los autores de Dios y no al contrario, tienen sus críticos. Un caso contemporáneo lo tenemos en Paul Ricoeur (1913-2005). Para este autor, las interpretaciones de los textos sagrados que se hicieron en el siglo XIX adolecen de ciertas deficiencias, a pesar de su formato aparentemente científico: el texto bíblico ha de ser leído como un texto poético. A través del paso del tiempo, de los siglos y la historia universal, el mundo propio del texto bíblico permanece como un testimonio de algo que se manifestó y que supuso su comienzo, su origen. La Escritura es un testimonio y, como tal, puede ser interpretada, pero no tiene sentido someterla a un análisis positivo de factura científico-natural, puesto que ningún testimonio, religioso o no, puede desligarse de las interpretaciones de quienes lo transmiten. Lo divino está en los relatos, cantos, profecías, salmos… El conjunto de todos esos textos sagrados refieren a Dios, pero ninguno lo agota; pueden encontrarse en ellos muchas contradicciones, pues han sido inspirados a muchas manos que los han recogido por escrito, pero la cuestión decisiva no es si esas contradicciones acaban con la imagen de Dios sino si, por el contrario, son un desafío a la capacidad de interpretación de quien busca la verdad.

¿CUÁL ES EL SENTIDO DE LA VIDA (SI ES QUE LO HAY)?

La fuerte crisis de fe del siglo XIX, el avance de la biología con todas las dudas que esta suscitó para el público culto que quiso conocer sus progresos y los momentos revolucionarios decisivos de aquel siglo, entre otros factores, llevó a algunos pensadores a cuestionarse de un modo bien distinto la cuestión del sentido o sinsentido de la existencia humana individual. El término «existencia» lo entendemos aquí en su sentido etimológico: «*ek-sistere*», estar «ahí fuera» de uno mismo, no ser una piedra o un animal cuya vida está, por decirlo así, preprogramada o cerrada (ensimismada), sino la apertura de ser, la indeterminación o falta de preprogramación (que no debe confundirse con la libertad entendida como libre albedrío). En el caso de Nietzsche (1844-1900), la solución que nos regaló al final de su vida para el desasosiego que produce el sinsentido de la vida humana fue la doctrina del eterno retorno. Esta doctrina ha recibido múltiples interpretaciones; aquí haremos nuestra la del novelista Milan Kundera en su obra *La insoportable levedad del ser*:

> La idea del eterno retorno es misteriosa y con ella Nietzsche dejó perplejos a los demás filósofos: ¡pensar que alguna vez haya de repetirse todo tal como lo hemos vivido ya, y que incluso esa repetición haya de repetirse hasta el infinito! ¿Qué quiere decir ese mito demencial? El mito del eterno retorno viene a decir que una vida que desaparece de una vez para siempre, que no retorna, es como una sombra, carece de peso, está muerta de antemano y, si ha sido horrorosa, bella, elevada, ese horror, esa elevación o esa belleza nada significan. Si la Revolución francesa tuviera que repetirse eternamente, la historiografía francesa estaría menos orgullosa de Robespierre. Pero dado que habla de algo que ya no volverá a ocurrir, los años sangrientos se convierten en meras palabras, en teorías, en discusiones, se vuelven más ligeros que una pluma, no dan miedo. Hay una diferencia infinita entre el Robespierre que apareció solo una vez en la historia y un Robespierre que volviera eternamente a cortarle la cabeza a los franceses. Digamos, por tanto, que la idea del eterno retorno significa cierta perspectiva desde la cual las cosas aparecen de un modo distinto a como las conocemos. La muerte no debería dar miedo cuando uno ha consumado su vida, cuando se vive la vida y no es la vida la que nos consume a nosotros. Cada detalle de la vida, cada alegría, cada cosa más o menos importante que en ella nos sucede habrá de repetirse indefinidamente, según la doctrina del eterno retorno…



Milan Kundera es un gran explorador del ansia de sentido de los seres humanos desorientados y desvalidos ante un mundo brutal, donde la guerra, la represión y el desastre es una constante.

Tras la Segunda Guerra Mundial, la cuestión del sentido de la vida pasó a ser uno de los temas fundamentales de la filosofía, especialmente de las corrientes existencialistas cuyo origen está en Pascal y, sobre todo, en Kierkegaard, pensador del siglo XIX, para quien el propio ser, cada uno de nosotros, no puede reducirse a ninguna entidad susceptible de definición; no somos meros animales racionales o sociales, meros eslabones de la cadena evolutiva ni momentos puntuales del devenir de la historia universal… Nada de eso agota mi persona. Mi existencia no colma o cumplimenta una esencia. Por lo tanto, el existencialismo más que una escuela o doctrina filosófica es una actitud desde la cual se intenta hacer una filosofía que aborde temas fundamentales para la existencia humana tales como la subjetividad, la libertad en la elección y la decisión, la certeza de la muerte, la enajenación, el compromiso y el sentido de la propia vida humana. Ha habido corrientes existencialistas cristianas y ateas, pero en todas ellas está presente la cuestión del absurdo. El héroe existencialista tiene plena conciencia de haber sido arrojado al mundo al que no ha elegido venir y, una vez en él, está condenado a elegir y decidir, condenado a la libertad, sin que esta condena le vaya a eximir de dar cuenta por su responsabilidad. Esto no cambia en función de si el existencialismo es cristiano o ateo, tan solo cambia —lo que no es poco— si la propia existencia carece o no de justificación.



Gustavo Bueno, fallecido en 2016, es el fundador de la escuela de pensamiento conocida como materialismo filosófico o Escuela de Oviedo. Desde su Fundación se siguen realizando actividades del máximo interés y actualidad donde los temas son analizados con gran rigor filosófico.

Siguiendo a Gustavo Bueno (1924-2016), esta pregunta por el sentido de la vida, tan llamativa e interesante, no deja de ser una pregunta mal formulada, pues la misma noción de «sentido» no está clara. Lo primero es que pueden distinguirse sentidos aparentes (es decir: no-sentidos o sin-sentidos) de sentidos genuinos. Por otro, la noción de sentido (genuino) se considera sinónima de «finalidad». La pregunta por el sentido de la vida sería la cuestión por la finalidad de la vida humana. Pero esto tampoco es exacto. La finalidad no implica siempre sentido. Alguien puede invertir sus esfuerzos en una finalidad, incluso muy noble, pero que carece de sentido (Gustavo Bueno, en *El sentido de la vida,* pone el ejemplo muy claro de alguien que dedica su vida a fabricar una máquina que pueda estar en movimiento perpetuo y que salve a la humanidad de la pobreza energética, ignorando las leyes de la termodinámica). Es decir, en el concepto de sentido genuino aplicable al asunto de la vida humana podríamos decir que se pide una cierta objetividad o, al menos, una adecuación a un cierto realismo o verosimilitud que no explore imposibles absolutos. Una vida, por ejemplo, dedicada a explorar seriamente la posibilidad de realizar viajes astrales o a descubrir extraterrestres con apariencia humana que supuestamente habitan en la Tierra, aunque sea la finalidad de la vida de una persona y nos pida que lo respetemos.

Otro problema de falta de claridad en los conceptos lo tenemos con la idea

de «vida». Tendría que quedar claro si comprendemos la vida como vida orgánica o como vida espiritual. Richard Dawkins (véase *El gen egoísta*) reduce el sentido de la vida humana, en tanto que vida orgánica, al mero hecho de ser un portador y transmisor de genes, así como «la encina individual, que sale de la bellota, no será la razón de ser de la bellota que existía anteriormente, pero sí es su razón de ser en cuanto clase o especie», escribe Gustavo Bueno en la obra arriba citada.

Podemos escapar de esta dualidad entre lo biológico y lo espiritual —siguiendo a Ortega y Gasset— afirmando que la vida humana es biográfica, no meramente biológica, pero sin que eso nos lleve a tener que asumir obligadamente la existencia de lo espiritual. La vida de los animales se describe, la de las personas se narra.

Ahora bien, una vez que ya sabemos lo que entendemos por sentido y por vida nos quedaría ver si nos referimos al sentido de la vida biográfica en tanto que individuo singular o en tanto que miembro de la humanidad en un momento dado de la historia. Evidentemente, no puede ser el mismo el sentido de la vida humana para quien considera que la historia avanza progresando hacia un fin final (monoteísmo, comunismo, liberalismo clásico, etc.) que para los que consideran que la historia es un ciclo de creación y destrucción que no tiene, en sí misma, un sentido claro (anarquismo, nihilismo, neoliberalismo, etc.). Podría decirse que, si bien nadie tiene derecho de acusar a quienes no tienen fe de tener una vida carente de sentido y nadie debería exigir a otro que exprese cuál es el sentido de la vida, es igualmente cierto que el sentido mismo se nos va apareciendo en el propio transcurso de la vida, de modo que no se le puede imprimir artificialmente a la misma por un acto puntual de la voluntad en un momento dado. Como magistralmente expresó Jean-Paul Sartre en su célebre conferencia «El existencialismo es un humanismo»:

> El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no solo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad. Ciertamente hay muchos que no están angustiados; pero nosotros suponemos que enmascaran su propia angustia, que la huyen.

Para Albert Camus (1913-1960) el sinsentido o absurdo de la existencia se acompaña de una referencia a un valor, al valor de la vida humana, a la solidaridad ante el mal, solo posible desde la lucidez.

¿ES COMPATIBLE LA FILOSOFÍA CON LAS CREENCIAS RELIGIOSAS TRADICIONALES?

Como habrá podido constatarse, ha habido filósofos paganos, cristianos, judíos y musulmanes. Ciertamente, algunos de ellos ponían la filosofía al servicio de su teología, pero también otros hicieron un ejercicio honrado de síntesis entre su fe y la razón filosófica, a la que ponían en pie de igualdad con la primera. Dicho rápidamente: la filosofía no es incompatible con la religión, pero no la necesita (igual podría decirse a la inversa).

Los problemas surgen cuando el hecho religioso viene acompañado de manifestaciones espirituales contradictorias con la razón filosófica e, incluso, con la doctrina teológica misma. Nos estamos refiriendo a supuestos fenómenos tales como las apariciones, los exorcismos, nuevos milagros sobrenaturales (al margen de los que se cuentan en las Escrituras), los extraterrestres angélicos, la santería, el contacto ritual con espíritus (al que ya nos hemos referido en la respuesta a la pregunta 13), etcétera.

La estructura lógica y racional de eso que ha venido en llamarse Ciencias de la religión (y que se estudia en facultades de teología de universidades confesionales) es inasible cuando tratamos de la divinidad en la Prehistoria y la Antigüedad, puesto que hay múltiples religiones que no pueden agruparse en un mismo género (algunas son mágicas, otras no, etc.). No obstante, sí se reconocen dos fases en su aparición en la Prehistoria y su estabilización en la Antigüedad: a) religión primaria, donde los seres a los que los seres humanos quieren *religarse* (de ahí viene la palabra) son animales, los cuales pasarán de ser pintados en las paredes de las cuevas a ser proyectados zodiacalmente en el cielo; b) religión secundaria o filosófica, donde Dios es pensado ya teológicamente, pero desprovisto de cualquier cualidad animal o humana (Dios como el primer motor o primera causa de todo, tal y como se encuentra en Aristóteles).

Otra cosa distinta es la estructura lógica y racional de las religiones monoteístas —judaísmo, cristianismo e islamismo— allí donde hay una revelación interpretable (por eso son religiones *del Libro*) y al respecto nos referimos a la respuesta a la pregunta 16.

Lo que, desde luego, no puede permitirse la filosofía es suscribir las simplificaciones sobre el hecho religioso del tipo psicológico o sociológico, tales como decir que la religión surge del miedo o para conjurar la desdicha humana adormeciendo al pueblo, con el fin de hacerle soportable la desgracia de haber

nacido del lado de los desdichados (pobres, desclasados, explotados, esclavos, siervos, etcétera).

La relación entre humanos y númenes es el núcleo de la religión, al menos para un filósofo que no quiera caer en la vulgaridad de repetir tópicos ya superados o dejarse llevar por los lugares comunes de las discusiones al uso sobre el tema. El filósofo se acerca a la cuestión religiosa evitando mezclar el debate sobre el origen del hecho religioso con la polémica sobre la historia de las instituciones que la canalizan, algo que no es fácil para la mayor parte de la gente.

Un buen ejemplo lo encontramos en David Hume (1711-1776) y en su influencia sobre Immanuel Kant. Según aquel autor, la religión no tiene su principio en la razón, sino en los sentimientos, pero esto tampoco nos lleva inequívocamente a la resolución de este enigma o misterio, de modo que la razón humana queda en suspenso ante la duda y la incertidumbre. Para Kant, este escepticismo puede ser un lugar de reposo tras la lucha contra el dogmatismo religioso, pero no puede ser el punto de llegada de la razón filosófica sobre este asunto. Siguiendo sus argumentos, la relación que los seres humanos de buena voluntad encontramos entre nuestra libertad y el sumo bien realizable en este mundo (aunque no en nuestra vida particular) pide, necesariamente, que haya algo así como un garante de que las buenas acciones no se perderán en el olvido y tendrán su recompensa (si no en esta vida, en otra). Kant llamó a esto «el paso de la moral a la religión» y el lema es el siguiente (lo tomamos de Fichte, un seguidor de Kant): «Lo importante no es ser feliz, sino merecérselo».



Vista de Jerusalén. La capital de las tres religiones, la ciudad de la paz, ha sido y es un foco de conflicto religioso y político entre pueblos con creencias abrahámicas y monoteístas.

Kant rechaza la religión positiva, entendida esta como la religión que se reduce a dogmas y ritos en virtud de la autoridad de una tradición o una institución, donde la autonomía del creyente es negada; por el contrario, Kant apostó por una religión moral o estrictamente filosófica, según los principios de la razón, sin negar la religión revelada una vez despojada de supersticiones, rituales, creencias absurdas (como que lo espiritual puede tener o manifestarse como un cuerpo), etcétera.

19

¿POR QUÉ EL ALMA EN FILOSOFÍA NO ES LO MISMO QUE PARA LAS RELIGIONES?

Puede ayudar, para comprender esta diferencia, la distinción que se hacía en latín (de donde procede la palabra «alma») entre *anima* —el aliento de la vida, el soplo que hace moverse a los seres vivos— y *animus* (pensamiento).

Diríamos que, a partir del inicio de la filosofía moderna con Descartes, la connotación de alma como *anima* va sufriendo una paulatina sustitución por la de *animus*. Es decir, la filosofía se empieza a interesar más por cómo el pensamiento humano interpreta el mundo, lo capta, siendo bien parte de él o algo diferente a él, según las distintas teorías filosóficas. Pero lo que empieza a entrar en crisis con la filosofía moderna es el concepto de alma como *anima*. No nos confundamos: nadie negará que, desde el punto de vista del funcionamiento corporal, existen las tres almas de las que habló Aristóteles (384-322 a. C.), a saber, el alma vegetativa (reino vegetal, animal y seres inteligentes), el alma sensitiva (reino animal) y el alma intelectiva (seres dotados de lenguaje). Pero esta acepción refiere a las funciones de la vida, los niveles de conciencia sobre las funciones de la vida: nadie puede hacer cesar las funciones vegetativas (respirar, digerir, etc.) ni, en parte, las sensitivas, mientras que sí parecemos ser soberanos de nuestros propios pensamientos o funciones intelectuales.

Vamos llegando a la respuesta a la pregunta. La pregunta que se hicieron los filósofos modernos a partir de Descartes, en el siglo XVII y hasta el XIX, es si hay un sustrato común, una sustancia pensante, que fundamenta el alma como *anima* y como *animus*. Es decir, si existe una realidad, una suerte de «cosa-que-soy-yo» que es diferente del cuerpo, que puede vivir sin él, aunque lo gobierne cuando está en contacto con él. La sustancia pensante o alma parece vivir en un mundo y un cuerpo de cuya existencia, no obstante, puede dudar. Como nada de lo que uno siente o percibe es garantía de la existencia del propio cuerpo y del mundo, e incluso la propia lógica con la que uno razona podría estar pervertida por una fuerza maligna que me llevara al error creyendo que estoy en la verdad, Descartes tendrá que aferrarse a algún contenido del pensamiento que sea verdadero sin resultar de un razonamiento y que no proceda de los sentidos.

Un contenido así es innato y su origen puede ser el alma misma o un origen sobrenatural. Descartes halla tal contenido en su pensamiento: la idea de infinitud. Considera que una idea así no puede proceder del propio pensar que es limitado y finito en duración y alcance. Ha de proceder, por fuerza, de fuera de sí, de algo más allá de la idea misma de infinito y que sea, no obstante, capaz de

producirla: la sustancia infinita, el dios del filósofo moderno.

Sin embargo, al filósofo moderno David Hume no le vale el argumento de Descartes sobre la idea de infinito. Primero, porque pensaría que ni Descartes ni nadie entiende la idea de infinito y lo que sucede es que se confunde operar con signos matemáticos con entenderlos. Pero, en segundo lugar, porque aunque Descartes y cualquiera de nosotros entendiéramos la idea de infinito no vale el argumento por el cual Dios ha de existir, ya que el efecto o consecuencia en nosotros, los seres pensantes, (la idea de infinito) no puede tener más realidad que la causa (Dios, supuestamente). ¿Por qué no es válido este argumento? Porque Hume demuestra que la relación causa-efecto, cuando la usamos adecuadamente, se basa íntegramente en la experiencia. Pues bien, si esto es así, que lo es, habrá que suponer que solo funciona fiablemente cuando la aplicamos a objetos y hechos de la experiencia. Como de Dios no tenemos experiencia directa alguna (y en esto estaba de acuerdo el mismísimo santo Tomás de Aquino), la conexión que Descartes pretende realizar es ilegítima.

Pero ahora que vemos que la «sustancia pensante» o «alma» es una realidad que puede suponerse razonablemente pero no demostrarse definitivamente en su existencia, cabe una cuestión final: ¿por qué aparece con tanta fuerza esta idea de alma como sustancia o sustrato de nuestro ser último? Según Kant la razón humana, en su afán de sistematizar y unificar toda la experiencia que durante la vida acumulamos, se deja llevar por un optimismo desmedido que la conduce, imprudentemente, a caer en ciertos razonamientos falaces o paralogismos. Estos paralogismos que no se pueden evitar y que se seguirán produciendo en todos los sujetos humanos son «paralogismos trascendentales». El paralogismo trascendental del alma nos lleva a concluir, por un afán desmedido de la razón, que cada uno de nosotros somos una sustancia simple y personalmente constante a lo largo de nuestra duración temporal.

¿Por qué la posición del Sol en el universo se convirtió en un campo de batalla en el siglo XVII?

Hay tres interpretaciones fundamentales desde las cuales se han hecho tres relatos distintos respecto a la revolución científica que hubo lugar en el XVII de nuestra era:

1. Interpretación que pone la clave de la revolución científica en el regreso al misterio de los números (enfoque pitagórico-platónico); es una interpretación que se da a través de Kepler y que fue propiciada por la reapertura de la Academia (de Platón) en Florencia; aquí el nombre propio es Galileo y también Leonardo da Vinci (por Hermes Trismegisto).

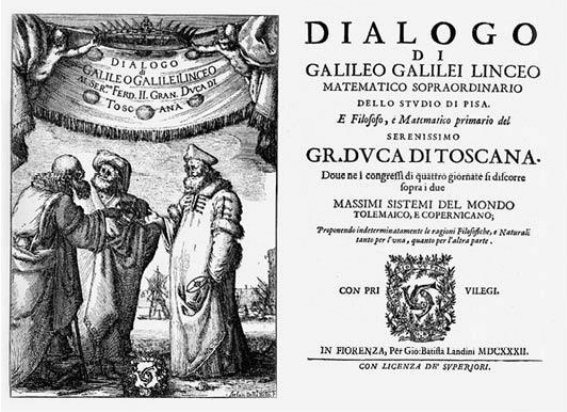
   Interpretación continuista, que ve la raíz de la revolución científica en planteamientos originales sobre la física que se encontrarían ya los franciscanos oxonienses (de Oxford) del siglo XIV, como Scoto y Ockham (esta es la interpretación del filósofo de la ciencia Pierre Duhem).
2. Interpretación rupturista: es la de aquellos que defienden que hubo un auténtico cambio de paradigma en la revolución científica: el sociólogo Thomas S. Kuhn es su mayor exponente.

Sea como fuere, la cuestión es que el heliocentrismo era una hipótesis muy antigua, ya fue defendida por los pitagóricos, por Aristarco de Samos y por Platón y, después de Cristo, por otros posteriores a él en Alejandría (véase la película dirigida por Alejandro Amenábar, *Ágora*). La cuestión aquí es por qué se perdió la batalla, durante siglos, contra el geocentrismo de Aristóteles (sistematizado para la astronomía por Claudio Ptolomeo). La razón interna —es decir, puramente científica— es el desconocimiento del principio de inercia. Un sistema inercial es aquel que, estando en movimiento, permite, por decirlo así, que los fenómenos físicos sucedan como en el reposo. En la actualidad viajamos en avión y, si no hay turbulencias, podemos vaciar el contenido de nuestra lata de refresco en el vaso como si estuviésemos en reposo. Sin embargo, este principio no fue descubierto y demostrado hasta más tarde, y gracias a él el heliocentrismo se podía defender con argumentos físicos y no metafísicos, como hasta entonces. Porque cuando los pitagóricos o Platón quisieron defender el heliocentrismo tuvieron que dar argumentos de orden metafísico: en efecto, si lo verdadero, lo bueno y lo bello son lo mismo, según Pitágoras y Platón, entonces

el sistema más bello (el heliocentrismo) ha de ser el verdadero, y el más caótico y feo será falso (el geocentrismo). Pero estos razonamientos perdieron la batalla dialéctica ante sencillas preguntas meramente físicas de los aristotélicos tales como: si la Tierra se mueve, ¿por qué algo que lanzo en vertical (en ángulo de 90 grados) cae sobre el mismo punto y no trazando una diagonal? La respuesta llegaría con Galileo: porque la Tierra «lo transporta inercialmente».

Podríamos decir que la cuestión del heliocentrismo y el geocentrismo —con independencia de qué interpretación de este asunto asumamos— llevaba detrás dos asuntos más peligrosos para la cosmovisión que sostenía, durante siglos, la tradición occidental: a) el mundo no responde a una finalidad según la cual la Tierra está en el centro y con respecto a ella se ordenan todos los demás objetos celestes y los cuatro elementos naturales (tierra, agua, fuego y aire), que van buscando su lugar natural en un ciclo eterno; el mundo físico funciona como un reloj, aparenta un sentido para nosotros, pero su mecanismo es automático, carente de un fin; b) si la Tierra no está en el centro, cabe la duda de que el Sol tampoco lo esté, lo cual abre la puerta a la idea de que el universo es infinito y de que el ser humano no es el centro de la creación de Dios. Sostener esta idea, entre otras, le costó la vida a Giordano Bruno en 1600.

Vamos a ver a continuación qué argumentos aportados por Galileo removieron realmente a la Santa Sede y lo vamos a hacer de la mano del mismo Galileo Galilei. Leamos un fragmento de *Diálogos sobre los dos máximos sistemas del mundo*, publicado en Florencia en 1632, el cual desató tal controversia que acabó en acusación formal por sospechas graves de herejía ante la Inquisición. Galileo fue condenado y a continuación el libro incluido en el índice de publicaciones prohibidas, del cual no fue eliminado hasta 1822 (en la actualidad, todo lo concerniente al caso Galileo puede consultarse libremente en los archivos de la Congregación para la Doctrina de la Fe). Galileo utiliza tres personajes que discuten en italiano (no en latín, que era lo usual) durante cuatro días sobre las visiones aristotélico-ptolemaica y copernicana del universo. Los protagonistas del diálogo son: Salviati, defensor del sistema copernicano; Simplicio, en quien el papa —antaño amigo de Galileo— quiso verse a sí mismo, aunque también fue el nombre de un aristotélico antiguo; Sagredo, que es neutral e intenta seguir los razonamientos de los dos oponentes. Léase el texto a continuación extraído de los *Diálogos* de 1632 y complétese la respuesta a esta pregunta leyendo la que corresponde a la pregunta 22.



Portada de los *Diálogos* galileanos. Galileo caracterizó al papa como Simplicio, él se identifica con el agudo Salviati. La polémica estaba servida. Este asunto tuvo una rehabilitación mediática con la obra de Dan Brown, *Ángeles y demonios*.

Simplicio: No hay duda de que un cuerpo, moviéndose en un medio, tiene una velocidad fija determinada por la naturaleza, la cual no puede incrementarse si no es por la acción de una cantidad de movimiento (*ímpeto*) o disminuida por alguna resistencia que le retarde.

Salviati: Entonces, si tenemos dos cuerpos cuyas velocidades naturales sean diferentes es claro que, unificando a ambos, el más rápido ser retardado por el más lento y este apresurado por el más rápido. ¿No estás de acuerdo con esta opinión?

Simplicio: Es una razón incuestionable.

Salviati: Pues si esto es cierto y una piedra grande se mueve con una velocidad, por ejemplo de ocho, y otra más pequeña con una velocidad de cuatro, cuando estén unificadas, el sistema se moverá con una velocidad menor que ocho; sin embargo, cuando las dos piedras están atadas juntamente forman una piedra mayor que la que antes se movía con velocidad de ocho. Por tanto, la piedra ahora más pesada se mueve con menos velocidad que la más ligera; este efecto es contrario a vuestra hipótesis. Es decir, de tu hipótesis de que el cuerpo pesado se mueve más rápido que el más ligero, yo deduzco que el cuerpo pesado se mueve más lentamente.

Simplicio: Estoy hundido… Esto es, ciertamente, superior a mi comprensión...

III

LAS CIENCIAS, EL CONOCIMIENTO Y LA FILOSOFÍA

21

¿QUÉ ES VERDAD Y QUÉ ES MENTIRA?

Se entiende por verdad el carácter de lo que es verdadero material o formalmente.

Es materialmente verdadero aquello que sucede o acontece, aquello que es el caso. Por lo tanto, se dice que es materialmente verdadero un fenómeno, un acontecimiento, un hecho, un suceso, etc., pero no una cosa, un objeto, una propiedad… Para esto último se prefiere, por cuestiones de rigor, decir que es real. El objeto que tengo en mi mano no es verdadero o falso, sino real (está aquí) o irreal (lo estoy soñando, por ejemplo). Es verdadera la proposición que anuncia el hecho: tengo este objeto en mi mano, aquí y ahora.

Es formalmente verdadera una cadena de razones en virtud de que, partiendo de proposiciones que se entienden como verdaderas (supuestamente, al menos), la forma en la que están encadenados esos razonamientos conduce necesariamente a conclusiones igualmente verdaderas.

En resumen: reales son las cosas, verdaderas las proposiciones que dicen algo sobre hechos, acontecimientos o procesos, y formalmente verdaderos los razonamientos en virtud de que su forma conserve la verdad material de partida.

Otros conceptos relacionados con la verdad son la veracidad, la verosimilitud y la mentira. Veraz es la persona de la que se espera, por ser costumbre en ella, la verdad en las proposiciones que afirma sobre hechos (sin que eso signifique que esa persona pueda separar los hechos de la forma particular que tiene de interpretarlos). Verosímil es aquello que se asemeja a la verdad. Es lo que podemos esperar de una buena novela histórica: los hechos quizá no fueron exactamente así, ni las conversaciones fueron exactamente esas, pero esperamos que se parezcan razonablemente a lo que el rigor histórico nos invita a pensar que, efectivamente, fue. Mentira es decir lo que es falso a sabiendas de que es falso.

Profesionales de la filosofía discuten sobre si puede reconocerse, dentro de la verdad material (verdad como contenido), una verdad por desvelamiento (esto significa la palabra «verdad» en griego) y una verdad por correspondencia con los hechos. A continuación, se presentan dos casos de razonamientos materialmente verdaderos que resultan formalmente falsos:

Supongamos que, efectivamente, ha llovido, pero usted no lo ha podido observar. Usted sabe también que es materialmente verdadero el hecho de que la calle está mojada (lo está viendo con sus propios ojos) y todos damos por

verdadero que en caso de que llueva la calle se mojará necesariamente. Pues bien, si usted al ver la calle mojada saca la conclusión de que ha llovido, estará pensando algo que es materialmente verdadero pero que no se sigue formalmente de las premisas de su razonamiento (premisa 1: la calle está mojada; premisa 2: cuando llueve, necesariamente la calle se moja). Puede haber llovido, pero no lo puede deducir con certeza.

Otro caso: suponga que sabemos positivamente que algunos mamíferos son nadadores y suponga que sabemos también que algunos mamíferos son voladores. Es muy posible que su razón, en su ansia de unificar y sacar conclusiones, le lleve a pensar finalmente que hay algunos mamíferos nadadores y voladores. Ciertamente, esto es materialmente verdadero, pero el razonamiento que le ha llevado a esa conclusión es formalmente falso. Las tres proposiciones son verdaderas en virtud de su contenido, por lo que dicen, pero la conclusión se ha deducido de modo no válido; el razonamiento es formalmente falso.

Por otro lado, se puede razonar con verdad formal manteniéndonos en lo materialmente falso. Un niño puede ser educado en que todas las mujeres son inferiores a todos (cualesquiera de) los varones. Cuando madure y constate que es un hombre, sacará probablemente una conclusión formalmente válida: yo, varón, soy superior a cualquier mujer que conozca. Por supuesto, es falso lo que afirma, pero ha razonado correctamente.

Un último ejemplo: sabemos que un colibrí no es un insecto y que un insecto no es un mamífero. Corremos la tentación de sacar la siguiente conclusión materialmente verdadera: un colibrí no es un mamífero. Sin embargo, habremos razonado de modo formalmente falso (no válido).

En la ficción se razona bien la mayor parte de las veces, aunque partiendo de planteamientos que son materialmente falsos (este es el pacto implícito entre autor y lector o espectador). Los elfos son inmortales, Galadriel es una elfo, en conclusión Galadriel es inmortal. Este es un razonamiento correcto con base en proposiciones materialmente falsas todas ellas. Sin embargo, puede haber algún tipo de verdad como desvelamiento en esto; quizá el autor de *El señor de los anillos* nos quiso hacer pensar sobre lo diferente que podría llegar a ser el planteamiento y sentido de la vida para seres semejantes a nosotros pero inmortales.

¿PODEMOS CONOCER TODO LO QUE NOS PROPONGAMOS?

En las ciencias naturales reconocemos dos tipos de límites a nuestros conocimientos: el límite lógico o formal y los límites específicos, materiales, del campo de estudio de cada ciencia particular.

I. LÍMITE LÓGICO

En las ciencias naturales nos encontramos con teorías que explican globalmente aquel campo de la realidad que es parcialmente explicado por las leyes. Por ejemplo, las leyes de la genética (desarrolladas por Mendel y otros) explican parte de la biología mientras que la teoría evolutiva pretende explicar toda la biología. Otro ejemplo: cuando Halley descubre que las múltiples estrellas fugaces son un cometa, formula una ley acerca de la trayectoria de cualquier cometa (no solo del que lleva su nombre) y esa ley, que ya es por sí misma general, forma parte de una teoría aún más general: la que Newton expone en su obra *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Una teoría no puede comprobarse directamente, por ser demasiado general, y solo pueden comprobarse las consecuencias de la teoría. La relación lógica entre una teoría y las proposiciones que se siguen de ella es la implicación material. El significado de dicho tipo de implicación puede expresarse en una tabla de valores de verdad como la siguiente:

p	q	$p \rightarrow q$
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	F	V

Tabla de verdad de la implicación material. Esta tabla no debe malinterpretarse como relaciones entre hechos que son causa de otros hechos que son sus consecuencias. La implicación es una relación más débil. Podemos decir que el rayo implica el trueno y con eso no estamos diciendo que sea su causa. Para establecer la relación causa-efecto necesitamos de criterios y métodos científicos.

Lo que se está expresando en esta tabla es que cuando decimos que una proposición verdadera o un conjunto de proposiciones (todas ellas verdaderas) implica otra proposición, estamos diciendo que (véase la segunda fila horizontal) no puede ser que sea verdad esa primera proposición (o ese primer conjunto de proposiciones) y no se dé la segunda proposición. Sin embargo, obsérvese la tercera fila: puede ser que una proposición falsa implique con verdad algo que sucede. Este sería el caso del modelo geocéntrico de Aristóteles. Que la Tierra esté inmóvil (falso) implica verdaderamente que los objetos lanzados hacia el aire en ángulo de 90° caigan sobre el mismo punto (verdadero). De modo que hasta que no se dieron cuenta de que la teoría predecía también falsedades (la posición de los planetas por la noche no era la que debía ser) no hubo manera ninguna de saber que la teoría era falsa. Solo se tiene experiencia de las predicciones, no de las teorías (por eso son eso, teorías) y sus leyes más generales. Si una teoría falsa predice algo verdadero y no nos conduce a ninguna falsedad no podremos saber jamás si tenemos la teoría definitivamente verdadera.

La cuarta fila nos dice que algo falso y algo igualmente falso pueden estar verdaderamente implicados (ejemplo: si los dinosaurios son una invención de un grupo de conspiradores, entonces los restos fósiles encontrados que se les atribuyen pertenecieron a dragones).

II. Límites constitutivos de la ciencia natural

En la física atómica y subatómica, Werner Heisenberg (Premio Nobel de Física en 1932) enunció el llamado principio de incertidumbre o principio de indeterminación, según el cual es imposible medir simultáneamente, y con precisión absoluta, el valor de la posición y la cantidad de movimiento de una partícula. La incertidumbre no se deriva de los instrumentos de medida, sino del propio hecho de medir. Con los aparatos más precisos imaginables, la incertidumbre en la medida continúa existiendo. Así, cuanto mayor sea la precisión en la medida de una de estas magnitudes, mayor será la incertidumbre en la medida de la otra variable complementaria.

En biología, sin poner en duda la teoría de la selección natural de Darwin, aún no se conoce correctamente el papel de la conducta de los animales en el marco de esta teoría y si eso tiene que ver con que haya saltos evolutivos (tiempos de enorme duración en los que no sucede nada y tiempos relativamente cortos en los que suceden muchas mutaciones y cambios evolutivos). Un límite constitutivo aquí es la imposibilidad de comprender las pautas de conducta que pudieron influir en el decurso evolutivo de especies ya extintas.

III. Límites predictivos de las ciencias sociales

En ciencias sociales las matemáticas son tan solo auxiliares (la estadística, la probabilidad y la programación lineal son las matemáticas aplicadas a las ciencias sociales propias de la psicología, la sociología y la economía). Esto lleva a una serie de interpretaciones que son a veces incompatibles entre sí. Los problemas de las ciencias sociales tienen que ver con el hecho de que estudian la conducta humana y la afectan. Es decir, el comportamiento que estudian las ciencias sociales se ve afectado por ellas mismas muchas veces, sobre todo desde que existen los medios de comunicación de masas. Un caso paradigmático es la profecía autocumplida, por la cual por repetición de su interpretación, esa disciplina puede producir efectivamente que eso ocurra. Esto sucedió en cierta medida en Argentina y una década después en Grecia, cuando la gente se dirigió en masa a retirar sus depósitos alarmada por un rumor, de modo que los bancos, por estas retiradas masivas de efectivo, sufren aquellos efectos que se pronosticaban en virtud de la ciencia económica misma.



Pigmalión y Galatea, de Lagrenée. Tanto deseaba Pigmalión que Galatea se convirtiese en real que su deseo le fue concedido. El efecto Pigmalión supone algo importante de conocer y estudiar para los profesionales del ámbito educativo, laboral, social y familiar. Por ejemplo, una cierta psicopedagogía puede producir un tipo de infante o estudiante (el que se cree ver en él) como el material en bruto sobre el que trabajar, realimentando un espejismo de saber-poder.

Otro caso curioso que nos pone ante la dificultad de saber si realmente estamos ante un conocimiento objetivo o hacia una intervención sobre la realidad misma es el conocido como efecto Pigmalión, según el cual la creencia que tiene una persona o un conjunto de personas puede influir en el rendimiento y actividad de otra persona; la amplificación del efecto Pigmalión por parte de una predicción relevante para un determinado colectivo realizada por una

autoridad competente da lugar a que sea la misma predicción la que se haga cumplir a sí misma para ese colectivo determinado. Esto sucede, por ejemplo, con las encuestas electorales realizadas por los centros de investigación sociológica de prestigio cuando vaticinan que el pronóstico favorable de una tendencia extrema movilizará el voto de los abstencionistas.

23

¿Es lo mismo ser sabio que saber mucho (o ser listo o ser inteligente…)?

Una primera distinción importante es la que debe hacerse entre entendimiento e inteligencia. Siguiendo a Xavier Zubiri, llamamos inteligencia a la capacidad de aprehender algo como esencialmente real y entre las actividades de la inteligencia (inteligir) encontramos que entender es un acto de la misma por el cual se produce una categorización en forma de proposiciones o juicios que pueden formar parte de un discurso racional. El fundamento del entender estaría en inteligir, no al revés. La inteligencia presenta dos facetas y, al menos, cuatro sentidos. Sus dos facetas son la teórica y la práctica. Solo distinguiendo bien estas facetas podremos responder a la cuestión de si ser sabio equivale a saber mucho.

La inteligencia teórica es la que capta la esencia de las cosas, según Aristóteles. Esta inteligencia se despliega mediante el estudio, a partir de la madurez. La inteligencia tiene dos facetas con respecto a las esencias: a) captarlas a partir de la experiencia, adquiriendo los conceptos abstractos; b) reconocerlas donde se hallan nuevamente, aplicando esos conceptos a las nuevas realidades del mismo tipo. La inteligencia consiste en captar lo que es esencial y común a las realidades que la sensibilidad nos descubre. Lo esencial es aquello que a esas realidades no les puede faltar (lo sustancial) y, dentro de lo sustancial, lo que es puramente formal. Ejemplo: La inteligencia capta el concepto de número porque distingue los números independientemente de cómo estén escritos (tamaño, tipo de letra, caligrafía, etc.) y separa lo formal del número de las cosas materiales a las que se asocia normalmente (los objetos que se suman o se restan, que se dividen o se multiplican… todo eso llega un momento en el que es irrelevante). Otro ejemplo: La inteligencia capta el concepto de árbol. Ese concepto se capta cuando ya no se piensa en las cosas no sustanciales, no importantes del árbol (el color de la hoja, si se cae o no se cae en otoño, si es grande o pequeño, etc.); pero no basta con esto, dentro de lo que es sustancial o importante necesitamos a su vez distinguir lo que es formal y no material: aunque en todo árbol la madera de la que está hecho es sustancial (es imprescindible), esa madera no entra en su definición sustancial.

La inteligencia práctico-ética es la que nos lleva a mejorar como personas, a buscar una vida feliz, a ser lo más excelentes que podemos ser. Es inteligente desde un punto de vista práctico aquel ser humano que, a la hora de tomar una decisión, lo hace con miras a hacer lo prudente. Siendo inteligente desde el punto de vista práctico (es decir, prudente) se llega a ser sabio (en un sentido

igualmente práctico), porque se dice que obra sabiamente quien de forma natural, casi espontánea, es capaz de tomar las decisiones más acertadas. Cuando estas decisiones refieren a terceros (como a la hora de juzgar) es distintivo de la persona sabia la ecuanimidad (las soluciones por decisiones ecuánimes adoptan el calificativo de salomónicas, por el sabio rey israelita). Esta sabiduría no requiere de un gran saber teórico. No obstante, la sabiduría es completa y digna de admiración cuando se desarrolla hasta el máximo el potencial de ambas facetas de la inteligencia, la teórica (por el conocimiento de lo esencial) y la práctica (por una conducta excelente).

Para responder ahora a la cuestión por la diferencia entre ser listo y ser inteligente es necesario aclarar los diversos sentidos en los cuales se comprende la inteligencia, y se entremezclan las dos facetas (teórica y práctica). La inteligencia puede comprenderse como: a) capacidad o competencia; b) como procedimiento o estrategia; c) como conocimiento adquirido y d) como adaptación al medio. En el sentido de capacidad o competencia, la inteligencia tiene que ver con la dotación biológica y, en principio, puede considerarse independiente del conocimiento adquirido por esa persona (sin que estemos negando que haya un círculo virtuoso entre inteligencia como competencia y el nivel de conocimientos). En el segundo sentido, estaríamos considerando la capacidad de planificación, control y evaluación de las actividades que realizamos, de modo que se considera inteligente a quien reconoce y define un problema determinando el procedimiento más adecuado para su resolución, a quien selecciona y combina los componentes para esa resolución, controlando los procesos y resultados logrados (aquí «inteligente» sí puede considerarse equivalente a «listo» en un sentido libre de connotaciones negativas). Por otro lado, sería imposible que la inteligencia adulta pueda operar sin una serie de conocimientos estructurados e integrados, tanto práctico-técnicos (pericia, *expertisement*) como puramente teóricos (saber, conocimiento). Finalmente, podemos decir que también es inteligente quien se adapta al medio, consiguiendo asimilarse y acomodarse (este sentido de la inteligencia hace que pueda hablarse de inteligencia en el resto de animales superiores). Cuando —en el caso de los humanos que nos rodean— por la palabra «medio» entendemos también contextos muy concretos en los que la persona se tiene que desenvolver adaptativamente y selectivamente para conseguir ciertos fines —incluso, muchas veces, contra sus principios o criterios— se puede escuchar el término «listo» con una cierta connotación peyorativa como sinónimo de «oportunista» y, en tal uso, el término, normalmente, va sustantivado y precedido del artículo indeterminado («Es un listo»).

¿SABÍAS QUE ALGUNAS CIENCIAS PARANORMALES DIERON LUGAR A CIENCIAS MUY SERIAS Y ACTUALES?

Nos estamos refiriendo a la alquimia. Como decía Jünger, en *El libro del reloj de arena*, «Los grandes sueños —como la piedra filosofal y el *perpetuum mobile*— en los que ha venido ocupándose a lo largo de los siglos el espíritu de invención son sueños que han dejado marginalmente muchos beneficios, sin que estuvieran dirigidos a ellos. La historia de la química se halla repleta de azares de ese género». A veces el paso entre un pensamiento paranormal o, mejor dicho, paracientífico a un discurso propiamente científico, consiste en un cambio de enfoque y de actitud que no es tan evidente como puede parecer sino mucho más sutil. Kant, en el prólogo a la segunda edición de su celebérrima *Crítica de la razón pura*, menciona el caso del médico Stahl, en relación con la química. Sin embargo, cualquier manual actual —a diferencia de los que comenzaron a redactarse a finales del XVIII— pone a Lavoisier (1743-1794) como padre de la química y Stahl (1660-1734) queda, normalmente, ignorado o mencionado como el autor de una teoría errónea. Remitimos, antes de continuar con este caso, a nuestros lectores a que relean la conversación del diálogo de Galileo, en la respuesta a la pregunta 20.

Pues bien, el predecesor de Stahl, Becher, consideraba —de un modo acorde con la alquimia medieval cuyas raíces ahondan en el hermetismo (véase respuesta a la pregunta 6)— que los elementos químicos (recordemos que aún estamos muy lejos de su sistematización en la tabla periódica) están compuestos por tres tierras: la tierra base, la tierra sulfurosa, fuego en potencia (en términos aristotélicos) o lo que se consideraba entonces azufre según Paracelso (azufre filosófico); y, finalmente, la tierra de mercurio, relacionada con la densidad y el brillo de los metales. Esta composición justificaba el empeño de los alquimistas en cambiar la composición de unos metales para que estos resultaran en otros, a ser posible, en oro, el más noble de todos los metales. Stahl no sigue en este último planteamiento al maestro, pero queda un residuo hermético-alquímico en su forma de plantear una teoría para la combustión. Dicha teoría se sustenta sobre la suposición de la existencia de un elemento denominado «flogisto» (del griego *phlos*, llama). Según los defensores de la existencia de este misterioso y alquímico flogisto, este elemento, sumado a la cal metálica, daría lugar al metal, mientras que sumado al ácido vitriólico produce el azufre. Hasta Lavoisier, azufre y metales son considerados cuerpos compuestos. El azufre, recuérdese, se asocia con las brujas. Estos alquimistas-químicos consideraban la acción del

fuego sobre los metales como reversible, de modo que la acción del carbón sobre la cal hace que un metal reaparezca, «des-quemándose», por decirlo de algún modo. Se consideraba que se daba, en este caso, un trasvase de flogisto y la cualidad de la inflamabilidad era, por lo tanto, mágicamente transportable.

Además, con el paso de los años, se le atribuirán al flogisto las cualidades de color y olor de las sustancias e, incluso, la de ser la sustancia misma de la luz. El propio Kant, como ya se ha apuntado anteriormente, considera que Stahl está poniendo a la química en el mismo carril en el que Newton ya había puesto a la física: el del camino seguro de una ciencia respetable. Había nacido la química. Sin embargo, la magia del flogisto para explicarlo todo y que parecía haber resultado en un tránsito suave de la alquimia a la química, se desvanece —como el propio flogisto— ante la evidencia de las mediciones. No puede ser que los metales pesen más después de haber perdido flogisto o cualquier otro elemento, por muy mágico que este resulte ser. Esto fue lo que constató Lavoisier. Poco después se consiguió aislar el oxígeno, el responsable de ese aumento de peso durante la calcinación.

Otro conocimiento paranormal que desembocó en un saber que encaja en algún marco científico reconocido y de gran utilidad es el magnetismo animal o mesmerismo. Por supuesto, también tiene sus raíces en la alquimia, pues atribuye poderes a metales y maderas. Finalmente, este magnetismo animal acabaría siendo desechado públicamente por una comisión investigadora en 1784 (de la cual formaban parte Lavoisier, Guillotin y el mismísimo Benjamin Franklin), pero sí contribuyó a poner las bases para el desarrollo de lo que hoy conocemos como técnicas psicológicas y psiquiátricas de modificación de estados de conciencia y ciertas terapias de relajación basadas en la sugestión, tales como la actual sofrología.

¿CÓMO PODEMOS DISTINGUIR LAS PARACIENCIAS DE LAS CIENCIAS?

Siguiendo al sociólogo Gérard Chevalier, se entiende por paraciencias una suerte de prácticas y doctrinas rechazadas tanto por las confesiones dominantes como por las ciencias oficiales (aquellas reconocidas institucionalmente en forma de facultades universitarias y centros de investigación homologados). Estarían emparentadas con el ocultismo por su visión del mundo, por las lógicas con las que se desempeñan y buscan legitimarse mediante la presentación de sí mismas como saber científico aún no reconocido. Se mueven en cierta ambivalencia, pues quieren ser reconocidas como ciencias, pero por otro lado suponen una forma de contestación a los valores jerárquicos reconocidos culturalmente. Estamos hablando de la parapsicología y la astrología, fundamentalmente, pero también de la quiromancia, el tarot, la numerología, la homeopatía, la programación neurolingüística (PNL), etcétera.

La cuestión es que su presencia o no en el entramado universitario puede acabar por no ser un criterio para distinguir las paraciencias de las ciencias. Cursos de verano, cesión sin control de instalaciones, cátedras financiadas por laboratorios homeopáticos, etc., están sirviendo de puertas traseras por donde se van introduciendo este tipo de supuestos saberes.

En primer lugar, vamos a caracterizar —siguiendo a Sami Rozenbaum— los rasgos que confieren el aire de familia que comparten las paraciencias actuales en su casi totalidad, especialmente aquellas que parecen hoy más un discurso científico que otras viejas conocidas (la astrología o el tarot se contarían entre estas últimas). Los rasgos que dan un aire de familia a estos discursos y prácticas paracientíficas son: preterismo, orientalismo, naturismo, holismo, sincretismo, simplismo, emocionalismo, dualismo, idealismo y relativismo. Se exalta lo antiguo, los saberes perdidos, Oriente se ve como el reverso positivo de nosotros mismos, dotado de una sabiduría ancestral, op uesta a un Occidente en decadencia. La naturaleza se entiende toda ella como un organismo vivo donde todo está relacionado y de la que nos hemos desvinculado traumáticamente. Se mezclan los saberes y terapias sin criterio definido, se habla de un modo simple de asuntos complejos (cerebro de hombre y cerebro de mujer, etc.), las emociones se cargan de capacidad curativa (la sanación está en uno mismo) y reinterpretativa de la realidad (una persona es lo que cree ser), lo bueno y lo malo no se entienden como lo positivo y su privación o negación (tradición judeocristiana occidental), sino como dos principios igualmente reales enfrentados; finalmente, se considera que todo discurso orientado a legitimar las

ciencias y deslegitimar las paraciencias es relativo, desmontable, y, por lo tanto, no debe ser tenido demasiado en cuenta: la verdad es mi verdad.

Nada mejor ahora para caracterizar las ciencias positivas en oposición a estas paraciencias que la prueba del algodón que nos viene de la mano del célebre divulgador científico, y amante de la filosofía, Carl Sagan, en *El mundo y sus demonios*:

> La pseudociencia es distinta de la ciencia errónea. La ciencia avanza con los errores y los va eliminando uno a uno. Se llega continuamente a conclusiones falsas, pero se formulan hipotéticamente. Se plantean hipótesis de modo que puedan refutarse. Se confronta una sucesión de hipótesis alternativas mediante experimento y observación […]. La pseudociencia es justo lo contrario. Las hipótesis suelen formularse, precisamente, de modo que sean invulnerables a cualquier experimento que ofrezca una posibilidad de refutación, por lo que, en principio, no pueden ser invalidadas.

26

¿SABES QUE LOS CIENTÍFICOS FINGEN SABER MÁS DE LO QUE REALMENTE SABEN, Y LOS FILÓSOFOS LOS *PILLAMOS*)?

En la actualidad, hay ciertos científicos que están recayendo en los errores metafísicos que, desde Kant, se creían superados. Si nuestros lectores quieren saber por qué Stephen Hawking puede y debe ser criticado, a pesar de su enorme genialidad, que nadie pone en duda, es necesario que nos sigan en la siguiente exposición acerca de la filosofía del conocimiento científico según Kant. Prometemos ser claros, que nadie se asuste.

Para Kant la metafísica cae en errores y callejones sin salida para el pensamiento cuando se refiere a los tres temas de la metafísica: el alma como principio espiritual, el mundo en tanto que universo y Dios. Kant partía de la misma convicción que estos científicos modernos: solo el conocimiento estrictamente científico puede ser auténtico conocimiento (y no mera opinión probable). Por lo tanto, preguntarse si es posible rectificar el rumbo de la metafísica para que haya verdadero conocimiento metafísico equivale a preguntarse si es posible que la metafísica pueda llegar a ser una ciencia. Pero ahora nos encontramos ante un nuevo problema: averiguar cuáles son los elementos que caracterizan a un conocimiento científico, sea el que sea.

La filosofía de Kant realiza la síntesis entre el racionalismo y el empirismo. Según el racionalismo, la razón se basta para conocer los principios del conocimiento, a partir de ciertas ideas innatas que poseemos desde que tenemos uso de razón. Según el empirismo, sin experiencia el conocimiento es imposible y la razón, simplemente, desvaría. Sin embargo, aunque Kant hace una síntesis brillante, su pensamiento siempre queda dentro de una forma de entender el conocimiento característica de todo el pensamiento moderno —tanto racionalista como empirista— desde Descartes: la ciencia es un conjunto de juicios (proposiciones) que representan la realidad. Curiosamente, esta forma de entender el conocimiento científico es bastante similar a la de los científicos contemporáneos que hacen sus incursiones metafísicas, como veremos luego. Y por eso mismo, esta digresión sobre Kant es fundamental para que nuestros lectores comprendan lo legítimo de nuestra crítica hacia dichos científicos.

¿Cómo consigue Kant realizar la síntesis? Kant niega que existan ideas innatas como la idea de Dios y eso es contrario al racionalismo de Descartes, según el cual todos los seres humanos disponemos de una idea de lo infinito cuyo único origen solo podía ser Dios. Para Kant, tal idea de infinito es una útil noción matemática, pero no representa concepto alguno que pueda entenderse

cabalmente. Para Kant, sin embargo, el sujeto de conocimiento no es un mero papel en blanco, como decían los empiristas, como Hume. En ese papel no hay escrito nada antes de la experiencia, pero el mismo papel, por seguir con esta metáfora, está configurado de tal modo que impone una estructura al conocimiento. La tesis puede resumirse con una frase del mismo Kant: «Todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia pero no todo él procede de ella».

Para entender esta tesis hay que diferenciar entre estructuras y contenidos. Las estructuras las posee sin necesidad de adquirirlas el sujeto que conoce y todos los sujetos de conocimiento posible, es decir, cada uno de nosotros y cualquier ser que pueda tener hipotéticamente conocimiento científico de la realidad. En cambio, los contenidos a los que se aplica esa estructura los suministra la experiencia. Sin las estructuras no habría conocimiento, sino que el sujeto se encontraría ante un caos que no podría entender. Sin embargo, eso no es así: los fenómenos se nos manifiestan con un orden y, además, somos capaces de establecer relaciones de identidad entre ellos que desbordan lo meramente evidente.

El conocimiento, tanto si es matemático como si es natural, se basa en juicios sintéticos *a priori*, es decir, proposiciones, que aportan información (sintéticos) pero que no son contingentes sino necesarios y universales. «El triángulo tiene tres ángulos» es un juicio analítico (el predicado está en el sujeto), pero «El triángulo es el polígono cuyos ángulos suman 180 grados» o «La fuerza es igual a la masa por la aceleración» son juicios sintéticos que dan cuenta de algo que es así necesariamente. Un juicio sintético *a posteriori* es aquel cuya validez depende por completo de la recopilación de los datos de la experiencia hasta el punto de poder variar su valor de verdad si esos datos varían estadísticamente; un ejemplo de juicio sintético *a posteriori* sería: «La temperatura media de tal país es de 15 grados».

Pues bien, la pregunta ahora es: ¿son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la metafísica, del mismo modo que lo son en las matemáticas y en la física? La respuesta está en el estudio de las estructuras *a priori* que el sujeto del conocimiento impone a los datos de la experiencia. Esas estructuras sin los datos quedan vacías y no tienen capacidad por sí mismas de producir juicios sintéticos. Kant estudia dichas estructuras en su obra más importante: *Crítica de la Razón Pura*. Estas estructuras se dividen en tres tipos, según pertenezcan a cada una de las tres facultades del conocimiento (véase respuesta a la pregunta 30): las estructuras de la sensibilidad se llaman intuiciones sensibles puras; las del entendimiento se denominan conceptos puros o categorías; finalmente, las de la

razón (por la cual unimos unos juicios con otros) reciben el nombre de «ideales de la razón pura». Kant, mediante una compleja demostración que ha dado mucho que escribir después (la deducción trascendental de las categorías), procuró dejar claro, de una vez por todas, que tanto las intuiciones sensibles (espacio y tiempo tal y como los vivimos) como las categorías (unidad, sustancialidad, causa-consecuencia, etc.) solo se pueden aplicar a datos y conceptos que procedan de la experiencia. La demostración de Kant es compleja y adolece de varios puntos débiles. Sin embargo, aunque no tiene por qué asumirse la demostración (véase *Kant y el problema de la metafísica*, de Heidegger), sí puede decirse que hoy nadie que conozca en profundidad la historia de la filosofía se aventuraría a volver a pontificar *sub specie aeternitatis* del alma espiritual, del universo en su totalidad ni de Dios, pues de ninguna de estas tres ideas tenemos ninguna experiencia, directa ni indirecta, ni concepto empírico basado en ella. La metafísica es una ciencia imposible y no es un conocimiento seguro ni probable. Alma, cosmos y Dios son ideales de la razón pura, no son invenciones históricas de las que nos podemos deshacer así como así, sino que son nociones vagas, incompletas, pero que se le imponen a la razón en la medida en que todos los sujetos aspiramos a referir toda la experiencia interna, externa y ambas a una última instancia que las explique: alma, cosmos y Dios, respectivamente.

Por fin estamos en disposición de hacer ver a quien nos lee por qué los filósofos podemos, hasta un cierto punto, detectar los devaneos metafísicos de ciertos científicos que, aprovechando su repercusión mediática, intentan hacer valer como resultado de su criterio científico lo que no es más que (mala) metafísica. Así, por ejemplo, constatamos cómo Stephen Hawking se ha enredado en populares disquisiciones metafísicas acerca de Dios y el cosmos: si el universo no tiene bordes o límites en el espacio-tiempo y tampoco presenta límites (aunque sea finito). Hawking establece que si se cambian las reglas de nuestro universo solo un poco, hubiese sido imposible la aparición de la vida humana ni otras formas de vida semejantes a las que nos son conocidas. Una vez establecido esto científicamente por el entendimiento, parece que la razón vuela cada vez más por libre en el caso de Hawking, lo cual le lleva a postular o dejar de postular a Dios en el sistema del cosmos en distintos momentos de su obra. En cualquier caso, nos cabe la duda razonable de si la misma hipótesis del *Big Bang* no es más que un recurso metafísico —invitamos a los lectores a buscar en la red la apasionante polémica entre Carlos Madrid y Javier Pérez Jara, apoyándose ambos en la base de lo sostenido por Gustavo Bueno en los *Ensayos materialistas*— en tanto en cuanto interpretar la ley de Hubble como una prueba

de que las galaxias se alejan y, por ende, de que proceden de un mismo punto de origen espacio-temporal no es más que una interpretación perfectamente criticable (como lo es la forma en la que se encajó la supuesta radiación de fondo detectada con dicha teoría).



Grabado de William Blake, *Ancient of days,* de 1794 (British Museum) para el frontispicio de su obra *Europe a prophecy.* Este es un dios arquitecto del universo, en la línea de la francmasonería o del deísmo ilustrado de los *philosophes.*

Algo similar con respecto a la cuestión del comienzo del universo le sucede al físico Lawrence M. Krauss, quien, como si Kant no hubiera pasado por la historia del pensamiento, se cuestiona *perplejo* quién creó al creador del universo si asumimos su existencia. Por supuesto que tiene razón Krauss al decir que es indemostrable que Dios sea increado. Krauss, a diferencia de Hawking, considera que el universo puede ser infinito en espacio y tiempo y se ratifica en la convicción de que pudo surgir de la nada sin necesidad de (un) Dios.

Y es que, como dijo Kant, cuando se trata de la cuestión del origen del universo llegamos a las antinomias de la razón pura, por las cuales nos cabe afirmar con el mismo grado de racionalidad una tesis y su contraria mostrándonos que estamos ante un límite del pensamiento mismo y no ante una frontera (superable) de las ciencias física y cosmológica. Así formulaba ya Kant, en su *Crítica a la Razón Pura* (1781), la cuarta antinomia (la T significa tesis y la A, antítesis), sacando racionalmente consecuencias perfectamente asumibles de la tesis y la antítesis:

T. Al mundo pertenece algo que, sea en cuanto parte suya, sea en cuanto causa suya, constituye un ser absolutamente necesario.

A. No existe en el mundo ningún ser absolutamente necesario, como tampoco existe fuera de él en cuanto causa suya. Las dos posiciones en conflicto pueden ser ambas verdaderas al mismo tiempo si las consideramos desde dos puntos de vista distintos. Puede ser verdad, por ejemplo, por una parte, que todas las cosas del mundo sean enteramente contingentes y no posean más que una existencia, por tanto, empíricamente condicionada, mientras que, por otra parte, exista también una condición no empírica, es decir, un ser incondicionado y necesario…

Gustavo Bueno, en los *Ensayos materialistas*: «Si no se quiere negar la misma actividad racional, si no se quiere recaer en el más absurdo nihilismo (“El Mundo procede *ex nihilo*”) es necesario pensar como real una materia real»; y con esto las ciencias naturales ya tienen más que suficiente.

27

¿CUÁNDO NOS ENGAÑAMOS A NOSOTROS MISMOS AL RAZONAR PARA TENER RAZÓN?

La respuesta a esta pregunta pasa por entender la diferencia entre razonar y racionalizar. Puede ser conveniente (aunque no imprescindible) leer la respuesta a la pregunta 30, antes de proseguir, donde se expone la diferencia entre entendimiento y razón.

Racionalizar es un mecanismo de defensa de segundo orden que sirve para ajustar la conducta de los mecanismos de defensa primarios (cuyo objeto es reducir la ansiedad) con el fin de paliar los efectos de la disonancia cognitiva. Según Sigmund (1856-1939) y Anna Freud (1895-1982) los mecanismos de defensa frenan la ansiedad; esta se podría definir como una sensación general de tensión, angustia y malestar, similar al miedo, pero producida por una percepción de pérdida del control interno, más que por un peligro externo. Frente a estas situaciones las personas utilizan alguna medida correctiva. Por otro lado, según Leon Festinger (1919-1989), la disonancia y la consonancia cognitiva son relaciones entre opiniones y el conocimiento del medio así como el conocimiento de las propias acciones y sentimientos. Dos opiniones o creencias son disonantes la una respecto a la otra si no concuerdan, es decir, si son inconsistentes o si, cuando se trata solamente de dos opiniones, una no se sigue de la otra en el orden del discurso racional. La disonancia produce un malestar psíquico poderoso, que es también, como el malestar ansioso, persistente y que nos pone en guardia.

Los mecanismos de defensa distorsionan el conocimiento de la realidad que tiene el sujeto psíquico. Es conveniente, sin entrar en mucha profundidad (no es este un manual de psicología), dar un repaso rápido a algunos de los distintos mecanismos de defensa que a veces aparecen vinculados al que aquí nos compete, los cuales son: la represión (consciente o inconsciente) de recuerdos o deseos, la fijación en (o regresión a) una etapa del desarrollo que debiera superarse, la identificación con otra persona (usualmente figura paterna o materna, pero no necesariamente) o grupo de personas (normalmente bajo un líder carismático), la proyección por la cual se proyectan los propios deseos u odios sobre objetos externos o sobre otras personas (atribución del deseo o el rechazo que experimentamos por alguien con respecto a nosotros), la compensación, por la cual encubrimos frustraciones, deseos, incapacidades con el afán de destacar en otra área de la vida, y, finalmente, la sublimación, el más maduro de los mecanismos de defensa, por el cual las personas altamente productivas tienen que sublimar energía primitiva (restándola del monto de

energía destinado a necesidades básicas tales como sexo, comida y agresión) para convertirla en una conducta socialmente aceptable: esta sería la razón de que personas civilizadas tuvieran conductas infantiles ocasionales (berrinches, trifulcas, etcétera).

La racionalización se conoce en ocasiones como la defensa de las uvas amargas, por la fábula de la zorra y las uvas, de Esopo. La zorra viene a decir, cuando ha de resignarse a no conseguir el objeto de su deseo, que seguramente estaban amargas y no valían la pena. Pues bien, en personas con cierta capacidad para la disertación y capacidad argumentativa, la racionalización y la intelectualización son mecanismos de defensa que aparecen en combinación con uno o alguno de estos otros, a su servicio, por decirlo así. Se envuelve la problemática emocional que estos complejos encierran en una serie de argumentaciones que mitiguen la ansiedad o sentimiento de culpabilidad que produciría asumir conscientemente lo que hay detrás. Imaginemos que intentamos probar que el resultado de un odio injustificado hacia un colectivo de personas es el resultado de que estamos seguros de que las personas de ese colectivo odian a la gente que es como uno; evidentemente, esta proyección no es fácilmente defendible si no se usa un arte de persuasión de uno mismo y de los demás (suele funcionar mejor con uno mismo, realmente) muy sofisticado, como estamos viendo: la racionalización. Esa racionalización, además, puede estar trufada de una intelectualización que permita al sujeto autoconvencerse de su superioridad intelectual sobre aquellos que lo censuran, mediante el uso innecesario y exuberante de tecnicismos, de jerga o de expresiones cuya complejidad no pueden seguir aquellos que le están poniendo en situación de desvelarle lo que el sujeto procura ocultarse. La intelectualización conlleva una suspensión de la emoción de las experiencias fuertemente emocionales, de modo que se puedan tratar las mismas con un falso analiticismo supuestamente aséptico que no ayuda a entender mejor las implicaciones que para uno tienen dichas experiencias, tomando una fuerte distancia con las mismas, a modo de coraza protectora.



Anna Freud pasea con su padre, Sigmund. Anna desarrolló la teoría sobre los mecanismos de defensa sobre la base de la triple disección de la personalidad psíquica postulada por su padre. En la canción del grupo estadounidense The National titulada *Anna Freud*, encontramos algo así como la expresión de la dificultad de conllevar la ansiedad ante ciertas circunstancias.

A veces la diferencia entre la racionalización y la propensión a la fantasía es, en algunos sujetos, casi nula (véase el *film* de Sam Mendes, *Revolutionary Road*). Por la fantasía, el sujeto crea un mundo interior cuando su circunstancia vital llega a ser demasiado dolorosa, difícil o estresante; esto (las ensoñaciones, soñar despierto, etc.), en principio, nada debería tener que ver con racionalizar, pero sí pueden llegar a combinarse en la práctica ambos fenómenos (fantasear racionalizando/racionalizar fantaseando) cuando se fantasean los elementos de juicio que se emplean en la racionalización misma y, para esto, suele usarse también la proyección.

Otro mecanismo de defensa que se combina de una forma perversa con la racionalización y la intelectualización es el síndrome del impostor por el cual personas con talento, experiencia y reconocimiento sienten serias dudas sobre su valía, piensan que son un fraude y temen ser desenmascaradas. Se exigen saberlo todo acerca de su ámbito y una ejecución perfecta de su praxis profesional y consideran que estos son los estándares mínimos que han de cumplirse para merecerse el reconocimiento o cualificación que ya tienen. La racionalización aquí se pone al servicio infatigable de encontrar toda clase de carencias, defectos

de ejecución, errores de planteamiento, etc., hasta extremos psicopatológicos.

28

Y SI NO NOS PODEMOS FIAR DE NOSOTROS MISMOS, ¿CÓMO Y POR QUÉ SABREMOS QUE NOS EQUIVOCAMOS?

Es necesario, para responder a esta cuestión, delimitar correctamente qué es el autoengaño. Por autoengaño se entiende la acción intencional para evitar verdades desagradables y asuntos dolorosos (sobre uno mismo o sobre el mundo); procesos no intencionados de negación; estados psíquicos resultantes de estas acciones y procesos, como la ignorancia, la creencia falsa, el espejismo, la opinión injustificada o la ausencia de una conciencia clara.

Claramente, a lo que nos referimos en nuestra pregunta es a las dos últimas acepciones. Podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que lo que los Freud descubren (ver respuesta a la pregunta anterior) es algo como que hay mentira sin mentiroso. Inconscientemente, urdimos una serie de proposiciones que pueden guardar, desde el punto de vista formal, una relación lógica implacable entre sí, pero esas proposiciones no son, a su vez, veraces, puesto que están al servicio de la ocultación de lo que está realmente en juego. Esto ya había sido subrayado por Kierkegaard varias décadas antes, en referencia al asunto de esquivar la angustia de la propia existencia humana.

Es necesario, pues, para responder a esta pregunta, poner a Sartre frente a Freud. La racionalización está al servicio de lo que Sartre llamará mala fe, es decir, una posición inauténtica (fraudulenta y cobarde) a enfrentar la verdad cuando es especialmente dolorosa porque concierne a aspectos relativos a la libertad, la responsabilidad y la muerte. Partiendo de una noción de libertad que es radical —no hay excusas, siempre se podría haber tomado otra decisión distinta de la que se toma— y de que uno no puede aprehenderse a sí mismo como lo hacen los demás (uno no está ante sí mismo como sí lo están los otros), la forma en la que me apropio de mi propia vida requiere de las decisiones y los fines que se persiguen, todos los cuales (decisiones y fines) definen las situaciones como significativas, amenazantes, llenas o no de oportunidades, etc. Esto nos va haciendo, colmando un ser-vacío que, cual recipiente abierto y translúcido, se llenará sin saber cuándo rebosará. Un ser-vacío a través del cual los demás no ven lo mismo. Cuando obramos de mala fe, mediante racionalizaciones destinadas al autoengaño y al engaño de los demás, realmente el destinatario principal de esta mentira urdida por el inconsciente somos nosotros mismos; este es un ejemplo maravillosamente elocuente de lo que Sartre trata de decirnos en *El ser y la nada* (referido al coqueteo de una mujer casada que se siente halagada de saberse objeto de deseo de otro):



Kierkegaard, Dostoievski, Nietzsche y Sartre. Cuatro autores que se ocuparon de la cuestión del autoengaño y la mala fe.

> La mujer sabe cuáles son las intenciones del hombre y sabe también que tendrá que tomar una decisión al respecto. Pero a lo único a que se atiene es a aquello que se limita al presente y no mira esas relaciones en su duración temporal, es decir, se limita solo a lo que de respetuoso y discreto hay en la actitud de su compañero. La mujer es profundamente sensible al deseo que inspira a su acompañante, pero el deseo liso y llano la humillaría y la causaría horror. Sin embargo, no halla encanto alguno en un respeto que fuera respeto únicamente. Para satisfacerla sería menester un sentimiento que se dirigiera por entero a su «persona», es decir, a su libertad plenaria, y que fuera un reconocimiento de su libertad. De pronto, le cogen la mano. Este acto de su interlocutor arriesga el cambiar la situación provocando una decisión inmediata, una doble actitud: si abandona la mano entre las de su compañero, es consentir; el retirarla supone romper el encanto de ese momento. La joven abandona la mano, pero «no percibe» que la abandona. Y no lo percibe porque en ese instante ella es puro espíritu: arrastra a su interlocutor hasta las regiones más elevadas de la especulación sentimental; habla de la vida, de su vida, se muestra en su aspecto esencial: una persona, una conciencia. Y entre tanto se ha cumplido el divorcio del cuerpo y el alma: la mano reposa inerte entre las manos cálidas de su pareja; ni consentidora ni resistente: una cosa.

Herbert Fingarette desarrolló a finales de los años sesenta del pasado siglo el planteamiento de Sartre, defendiendo que las personas podemos llegar a ser explícitamente conscientes de algo, sencillamente por el hecho de decírnoslo a nosotros mismos, dirigiendo así la atención al asunto en cuestión. Quien se engaña a sí mismo puede ser descrito, según Fingarette, como una persona que no puede (en términos freudianos: inconscientemente, no se lo permite a sí mismo) formular para sí un compromiso consigo mismo. No es capaz (en términos freudianos: inconscientemente, no quiere) porque el compromiso en cuestión desafía su concepción de sí mismo. No puede reconocer (confesarse)

este rasgo amenazante de sí mismo o del mundo, de modo que evita activamente comprometerse. Que todo este ejercicio de escapismo salga bien requiere evitar, precisamente, el hecho de decirse a sí mismo que, en efecto, no está formulando ese particular compromiso consigo mismo, o con el mundo que le rodea. Se trata, pues, de una estrategia de autoencubrimiento.

¿Cómo sabremos que nos equivocamos, que nos estamos autoengañando? El autoengaño tiene raíces emocionales. La primera de ellas es la raíz que vincula el autoengaño con los cambios corporales, ya que algunos de los cambios aparecen vinculados a nuestras decisiones y, disimulando la emoción o fingiendo una distinta, encubrimos la libertad de la que proceden las mismas. Sin embargo, podemos, a su vez, quedar al descubierto en el fingimiento si no nos lo creemos nosotros mismos. Debemos observar si nuestras reacciones son, por lo tanto, psicodramáticas. La segunda raíz tiene que ver con el papel de las emociones a la hora de determinar la relevancia de aquellos asuntos, temas, personas, objetos, etc., entre otros que están en nuestro campo de interés (lo cual es muy claro cuando se trata de emociones extremas, tales como el amor o el odio). Si lo que parece una disertación racional y neutra siempre viene al caso de algo o alguien que nos produce una reactividad emocional extrema, deberíamos estar alerta y poner la autocrítica a funcionar. Una voluntad fuerte con una inteligencia penetrante será capaz de enfocarse hacia aspectos o realidades diferentes de aquellas hacia las que las emociones le inclinan y contrapesar la argumentación verborreica y aparentemente convincente (para uno mismo) acerca de la situación, asunto o persona en cuestión que origina la racionalización. Sin embargo, hay más dificultad en dejar de pensar en algo que en pensar en otra cosa, como todos sabemos por experiencia propia. Y aquí es donde la cuestión del inconsciente, tal y como vieron los Freud (véase la respuesta a la pregunta anterior), se nos muestra como determinante: una situación, una escena dada, una persona que puede, en virtud de una asociación, evocar otras situaciones, escenas o personas de las que no es consciente en ese mismo momento y, en ese caso, no podra predecir todas sus reacciones, aun cuando haya aprendido a controlar electiva, consciente y selectivamente su atención.

¿Cómo podemos traer a la conciencia la constatación de que racionalizamos de mala fe? ¿Puede esto cambiarse? La mala fe es una clase de autoengaño cuya forma más frecuente en el mundo de la vida cotidiana es actuar como si uno fuera algo acabado, que haya que tomar tal y como es, negándose a uno mismo la capacidad de haber hecho o de poder hacer aún algo diferente de su propia persona. Las personas a veces se nos presentan como cobardes y nos quieren

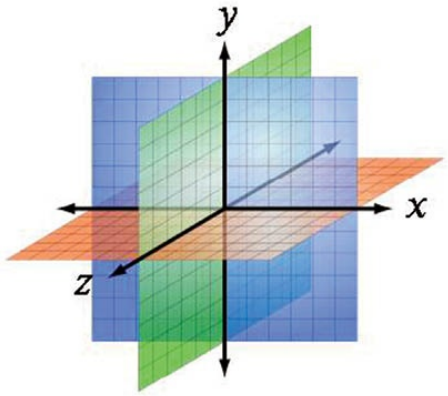
convencer de que así son y de que nada puede hacerse al respecto: se ponen fuera de la posibilidad de hacer algo libremente por cambiar sus formas de conducta. Se etiquetan, se marcan y, por tanto, se cosifican voluntariamente, lo cual supone una mengua en su propia consideración como personas y en la que pueden acabar mereciendo por parte de los demás.

Una autoconciencia lúcida nos muestra que en el acto de tomar una decisión no podemos jamás cerrar completamente el compromiso, porque el mismo hecho de haber tenido que mover nuestra voluntad hacia el compromiso conlleva ya una distancia con lo comprometido, como cuando se dice que «A partir de ahora creo en mí», o este tipo de lemas propios de los manuales de autoayuda, *coaching*, etc. Creer en uno mismo, como creer en Dios, conlleva una fragilidad estructural en la propia relación con aquello en lo que se cree. Consideremos una persona muy atractiva, por belleza y carácter, que no es consciente de que lo es. Cuando toma conciencia de ello pierde parte de su atractivo, que consistía, precisamente, en su espontaneidad y no puede ni quiere evitar sacar ventaja de su belleza y carisma en las relaciones personales. En un segundo nivel de autoconciencia se percata de esto y ahora querría no ser consciente, volver a ser auténtica. Ya no puede. Su buena fe será otra forma aún más sofisticada de mala fe. Considerar que ha recuperado la inocencia primigenia es una forma de autoengaño. Esto hace que adoptar una conducta de buena fe sea imposible, aunque sí podamos evitar vivir instalados en la mala fe.

29

¿QUÉ QUISO DECIR DESCARTES CON SU «PIENSO, LUEGO EXISTO»?

Para entender por qué esta extraña frase ha pasado a la historia (no solo de la filosofía, sino de la cultura occidental en general) es necesario contextualizar mínimamente la aparición de su autor. Para ello es importante conocer el pensamiento de Michel de Montaigne (1533-1592), autor de los *Ensayos*. Con este autor se produce, por primera vez en una obra literaria, una radicalización de la experiencia de la individualidad. Hizo un ejercicio literario de introspección, de exploración de sí mismo. En la obra de Montaigne constatamos que el yo es, sobre todo, gusto por sí mismo, resultado de una cultura cada vez más profana y mundana, donde no es la autoperfección y la virtud lo que importa, sino ocupar una posición de prestigio, ponerse uno a sí mismo en valor en la medida en que se encuentra consigo mismo. Sin embargo, Montaigne se percata de que ese yo al que persigue es esquivo, inconsistente. Además, Montaigne, como Maquiavelo (1469-1527), se hace cargo de la cuestión de la fortuna, del azar y el capricho del destino, de modo que entiende que otros, en virtud de lo que les ha tocado en suerte en la vida, tengan puntos de vista diferentes. Nuestra manera de ver a los otros no es la manera en que los otros se ven a sí mismos, y al revés. Acceder a los sentimientos, consideró Montaigne, será más sencillo atendiendo a la relación con los otros que mirando en nuestro interior. La obra de Montaigne acabará en un escepticismo cuya finalidad es luchar contra los dogmatismos y predicar la tolerancia. «¿Qué soy yo?», se pregunta Montaigne. A la postre, recomienda la práctica de los placeres moderados, al estilo de los hedonistas antiguos, y una cierta dosis de estoicismo para poder soportar los sufrimientos y la muerte. Se convierte así en maestro de los racionalistas, en símbolo del libre pensamiento.



La geometría analítica se debe a Descartes y Fermat. Lo novedoso de la geometría analítica es que permite representar figuras geométricas mediante fórmulas del tipo f(x, y) = 0, donde f representa una función u otro tipo de expresión matemática.

Con el cambio de siglo, del XVI al XVII, la estética clásica, renacentista, da paso al racionalismo matematizante. Descartes verá en Montaigne lo muy razonable que es dudar, pero intentará superarlo buscando en esa vida interior, en la que Montaigne se retiró, una evidencia que le permita abandonar el escepticismo aplicando un método rigurosamente matemático. Introduce orden en la introspección.

El famoso «Pienso, luego existo» enunciado por Descartes,no es la conclusión de un razonamiento consistente en unas premisas de las que se deduce otra cosa. Descartes no quiso decir algo tan absurdo como un razonamiento secuencial de dos premisas y conclusión (un silogismo): «Todo lo que piensa existe; yo pienso; luego, en conclusión, yo existo». No se trata de esto. Lo que Descartes plantea es una evidencia inmediata, que no es el resultado de un proceso de razonamiento sino que está por encima y por delante de cualquier razonamiento posible.

Para combatir la ola de escepticismo —que se estaba adueñando del saber, tras la crisis del siglo XIV, y de la fe, tras la escisión luterana— y conseguir nueva luz para una época oscura, Descartes propone la reducción al absurdo de la duda escéptica radical mediante la duda metódica. Esta duda metódica incorpora la duda escéptica disolviéndola. Pero ¿a qué método se refiere Descartes? A un método nuevo que permite separar los elementos claros y distintos (evidentemente verdaderos) de algo complejo para volver a componerlos deductivamente (*Discurso del método, Los principios de la filosofía*).

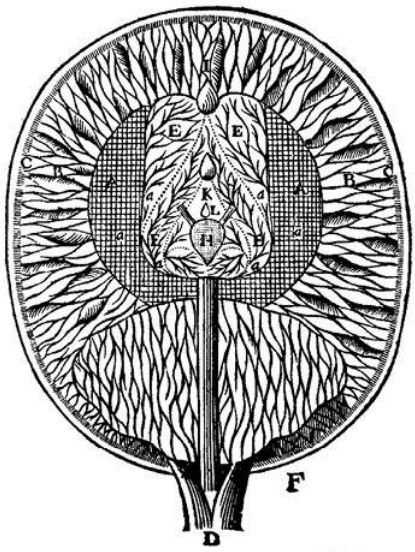


Diagrama de una sección del cerebro procedente del *Tratado del hombre*, de René Descartes. A pesar de este regreso no justificado a épocas anteriores de la historia de la filosofía con una versión nueva del dualismo alma-cuerpo, Descartes ha dejado claro para siempre que la escolástica y la teología no pueden ser el fundamento del pensar filosófico, porque el pensamiento filosófico es autónomo o no es filosofía.

El método consta de cuatro momentos: evidencia tras la duda, descomposición de lo que se está estudiando en elementos más simples (análisis), recomposición racional de estos elementos (síntesis) y enumeración de lo anterior con el fin de que, recapitulando, nada haya sido dejado sin analizar y componer por el método. No cabe justificación para el método, sus reglas son evidentes por sí mismas. Si no acudiéramos a la evidencia, según la primera de las reglas, caeríamos en una contradicción interna.

La duda deja en suspenso el juicio sobre la existencia o inexistencia de cualquier cosa. Descartes encuentra que, aunque cualquier contenido puede ser objeto de duda, formalmente es necesario que se dé el dudar mismo, el pensar que duda: «Pienso, luego existo». No obstante, Descartes da una paso más y otorga categoría de sustancia al proceso de pensar llamándolo sustancia pensante e identificándola con un alma separada del cuerpo, al estilo platónico (*Fedón*). La sustancia tiene una autonomía operativa, es una estructura que nos sostiene en la existencia en tanto que seres pensantes, pero no nos otorga autosuficiencia. El contenido de la sustancia pensante es una serie de representaciones, las cuales son la forma del pensamiento. Unas representaciones de mi pensamiento son más consistentes que otras. Descartes se vuelve consciente de que no vemos ni tocamos ni oímos ni olemos ni sentimos un ente, sino una representación de un supuesto objeto externo al pensamiento mismo. Desde Descartes, la filosofía —

hasta el siglo XX, con Heidegger— ya no va a considerar al ser humano un ente entre otros entes sino una conciencia, un pensar, que sostiene en ese pensamiento una serie de representaciones. Descartes clasifica las representaciones en función del supuesto origen de las mismas: hay pensamientos cuyo origen parece ser el mundo externo, otros cuya raíz soy yo mismo pero que se construyen a partir de los anteriores y, finalmente, habría representaciones en mi pensamiento que no proceden de fuera de mí ni tampoco de mí mismo (ideas innatas).

Esto abre dos problemas nuevos en el pensamiento de Descartes: el origen del mundo y la relación pensamiento-extensión física (nueva versión del problema alma-cuerpo). Con respecto al primero escribió un tratado que, al llegar a algunas conclusiones similares a las de Galileo, tuvo que ver la luz póstumamente. La cuestión del dualismo se resuelve cartesianamente apelando a la intervención en el cerebro de la glándula pineal donde se produciría el encuentro entre ambas sustancias a través de los espíritus animales, unos seres pequeños, sutiles, de naturaleza ígnea, que podrían pertenecer a ambos planos de la realidad: extensión y pensamiento.

Se recupera así la distinción, fundamental para la física nueva, que ya se estaba abriendo camino con Galileo, entre cualidades primarias y cualidades secundarias. Las primarias son las que le corresponden al mundo externo y se tiene constancia de ellas mediante ideas innatas de carácter matemático (tales como la noción de infinito, fundamental para las matemáticas modernas). La extensión se puede cuantificar, someter a una homogeneidad, como ya estaba haciendo Galileo en la práctica negando cualquier importancia para la física de la diferencia entre los cuatro elementos y demostrando que los objetos en caída libre se comportan idénticamente con independencia de aquello de lo que están hechos (véase respuesta a la pregunta 20).

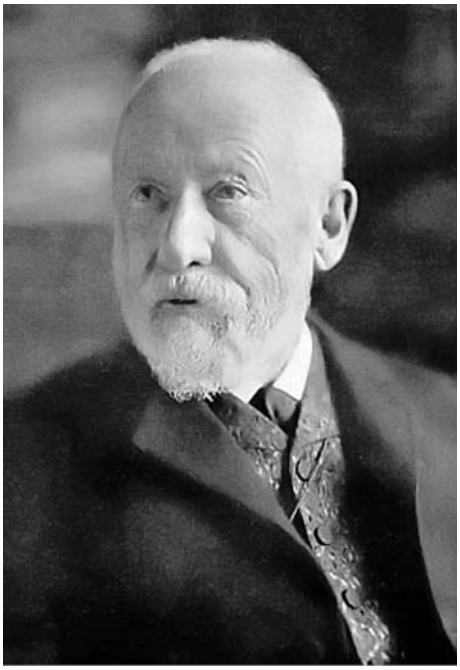
¿SABÍAS QUE «ENTENDER» NO ES LO MISMO QUE «COMPRENDER»?

Antes de establecer la diferencia y las razones que la justifican, es necesario hacer un rápido repaso por el estudio de las facultades que se necesitan para adquirir conocimiento de la mano de Kant (1724-1804) en su *Crítica de la razón pura*. Las facultades se ordenan según el grado de conocimiento que nos proporcionan:

La facultad de la sensibilidad o percepción nos da el conocimiento sensible. Consiste en saber, mediante sentidos externos e internos, aquello que nos rodea y de nuestro propio cuerpo. Todos los estímulos que nos impresionan en la sensibilidad son temporales y, algunos, también espaciales (siguiendo a Kant). Ejemplo: los sentimientos solamente duran en el tiempo; las sensaciones (externas e internas) ocupan un lugar en el espacio, además de durar en el tiempo.

Entendimiento o inteligencia. A partir de lo que conocemos por la sensibilidad elaboramos conceptos abstractos que podemos aplicar a situaciones o cosas semejantes. Esos conceptos nos permiten emitir juicios o proposiciones, algunas de carácter general fundadas en la investigación científica se nos presentan como universales y necesarias.

Razón o raciocinio. Consiste, como dice su nombre, en dar razón de algo o parte de razón a alguien (razonar y racionar tienen la misma raíz; pensemos en los números racionales). Se unen de modo lógico las proposiciones resultantes del entendimiento, elaborando cada vez razonamientos más complejos.



Dilthey (1833-1911) propone un método de comprensión para las ciencias humanas donde es imprescindible hacerse cargo de la situación social e histórica de forma intuitiva. Las épocas y las sociedades tienen una visión del mundo en la cual, muchas veces, el arte y la filosofía son su máxima expresión. El científico social tiene que ser capaz de hacerse con esa cosmovisión y describirla.

El conocimiento tiene como fuente la sensibilidad y el entendimiento, mientras que la razón teje las proposiciones, por decirlo así, llegando a conclusiones verdaderas unas veces y otras no (pues, como se ha visto, se puede razonar conservando la verdad o cayendo en falacias que nos pueden llevar al error a partir de la verdad).

Con el regreso a Kant, que se dio a finales del siglo XIX y principios del XX, se abrió un interesante debate sobre dónde y cómo colocar las ciencias que hoy llamamos sociales —y que en época de Kant aún no existían— dentro del sistema del filósofo alemán. Cuando uno se acerca al pensamiento de Kant le queda claro que una ley de la ciencia natural, como cualquier proposición verdadera sobre la realidad, es una afirmación sobre hechos de experiencia (que la sensibilidad nos ofrece) donde se produce un entendimiento de la realidad como tal realidad, es decir, no como un conglomerado de percepciones sin sentido. La ley científica está dotada, además, de una universalidad y una necesidad que la hace superior a cualquier proposición verdadera de otro tipo, pues se refiere a lo que no puede ser de otro modo (necesario) para todos los casos (universal) semejantes. Pero las proposiciones verdaderas de las ciencias sociales no son exactamente así. Y aquí se presenta un problema: ¿podemos

admitir, desde el sistema de Kant, una ciencia de lo particular y de lo no necesario (como lo son la historia o la sociología)?

Se comenzó a distinguir entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, afirmando que la finalidad de las primeras no es entender regularidades que den cuenta de forma universal y necesaria de los fenómenos, sino comprender singularidades que puedan ser descritas; de forma que sociedades y épocas históricas diferentes pueden captarse sin extrañeza, pero sin que caigamos en el autoengaño de proyectar el presente en el pasado, malinterpretándolo. Para esto se requiere una suerte de intuición o penetración psicológica similar a la que se tiene para comprender la problemática de nuestros semejantes contemporáneos. Como resume perfectamente claro Carmen Revilla: «Comprender es, ante todo, insertarse en el acontecer de una tradición en el que la distancia proporciona las condiciones de posibilidad de mediación entre pasado y presente y elimina la escisión establecida».

La hermenéutica como disciplina metodológica de la comprensión, en ciencias sociales y en historia, ofrece una caja de herramientas que permite, de un modo eficaz, abordar problemas de interpretación de las acciones humanas, de los textos o de cualquier material que pueda resultar significativo. Interpretar es una actividad omnipresente que se despliega allá donde haya seres humanos que aspiren a captar aquello a que remiten los significantes, sean cuales sean. La cuestión fundamental de la hermenéutica es el círculo hermenéutico: encontrar lo que alienta el todo de referencia en el caso individual y a través del todo aprehender lo individual. Podemos encontrar una precomprensión del todo que fue la Europa y la Francia de finales del XVIII acercándonos a la figura de Robespierre y a través de ese todo que contextualizó al sujeto dar cuenta comprensivamente del significativo legado del mismo. Una cierta lectura de textos, documentos o expresiones solo es posible fundamentarla desde otras lecturas. Incluso en relación con un mismo texto o documento, establecemos una lectura para el texto completo y, aun atendiendo solo a expresiones parciales, estas solo tendrán sentido en referencia al todo. Evidentemente, este círculo hermenéutico no solo se da en el caso de textos, documentos, iconografía, etc., sino también en ciertas escuelas antropológicas. Algunos filósofos, como Martin Heidegger, han defendido que esta circularidad interpretativa no es solo un modo de atacar científicamente la realidad que no pertenece al campo de las ciencias naturales, sino que está en la raíz misma de la existencia humana en la medida en que nuestro propio «ser-en-el-mundo» es algo en constante reinterpretación en virtud del *tiempo*, el cual en su transcurso abre horizontes de sentido nuevos para interpretar nuestro propio ser (*Ser y tiempo*).

¿PARA QUÉ SIRVE ESTUDIAR LÓGICA?

Aún hay quien, a estas alturas, les dice a los jóvenes que no desean ser ingenieros informáticos, ni matemáticos ni filósofos que aun así deben estudiar Lógica porque nos enseña a razonar correctamente. Cada vez que uno escucha esta afirmación puede evocar este pasaje de Muriel Barbery, al respecto de la gramática, que encontramos en la novela *La elegancia del erizo*:

> «Alumnos tan incompetentes en gramática como vosotros, desde luego, es como pa' pegarse un tiro», ha añadido luego, mirando especialmente a Achille GrandFernet […]. «Pero la gramática, ¿para qué sirve?», le ha preguntado Achille. «Deberías saberlo», le ha contestado doña Me-pagan-para-que-os-lo-enseñe. «Pues no», ha replicado Achille con sinceridad, por una vez, «nadie se ha tomado nunca la molestia de explicárnoslo». La profesora ha dejado escapar un largo suspiro, en plan «encima tengo que tragarme estas preguntas estúpidas», y ha respondido: «Sirve para hablar bien y escribir bien». Entonces he creído que me iba a dar un infarto. Nunca había oído tamaña ineptitud. Y con esto no quiero decir que no sea verdad, digo que es una ineptitud como una casa. Decir a unos adolescentes que ya saben leer y escribir que la gramática sirve para eso, es como decirle a alguien que se tiene que leer una historia de los cuartos de baño a través de los siglos para saber hacer bien pis y caca. ¡No tiene sentido!

Efectivamente, responder que la lógica formal desarrollada por matemáticos, lingüistas, filósofos e ingenieros informáticos sirve para pensar bien es una necedad tan grande como decir que la gramática sirve para hablar y escribir bien. No es esto. No, al menos, exactamente esto.

La función fundamental del estudio de la lógica es, como ya se expuso en la respuesta a la pregunta 20, conocer en virtud de qué se produce la conservación de la verdad en un razonamiento. Para eso hay que tener claras nociones relativas a la pertenencia a conjuntos (en razonamientos silogísticos aristotélicos, del tipo «Todo A es B, x pertenece a A, en conclusión x pertenece a B») y muy claro el significado de las conexiones lógicas (la conjunción, la disyunción, la implicación, etc.), el cual se expresa en las tablas de verdad. Parafraseando a mi primer profesor de filosofía, Antonio R. Álvez, cuando uno está ante la lógica —en este caso, ante las tablas de verdad y la relación que hay entre ellas y las reglas lógicas del razonamiento correcto— es como quitarse unas gafas que uno hubiera llevado siempre puestas sin saberlo y mirarlas por primera vez. Pero quitarnos las gafas no nos hace ver mejor, precisamente, aunque sí nos permite constatar de modo plenamente consciente el funcionamiento de algo que antes dábamos por hecho sin más.

El estudio de la lógica permite mostrar (que no demostrar) por qué ciertas secuencias de razonamiento son reglas válidas y otras no son reglas, aunque lo parezcan en un momento dado, sino falacias formales, falacias lógicas en virtud

de la estructura del razonamiento.

Ejemplo. Pensemos en estas dos secuencias de premisas y conclusión. Una de estas secuencias es una estructura de razonamiento lógico válida, es decir, conserva la verdad de las premisas; otra no lo es:

1. Si llueve (p) *entonces* la calle se moja (q).

La calle está mojada (q).

En conclusión, ha llovido (p).

2. Si llueve(p) *entonces* la calle se moja (q).

Ha llovido (p).

En conclusión, la calle se moja (q).

Podemos formalizar 1 diciendo que *p implica q, q, en conclusión p*. Podemos, asimismo, formalizar 2 diciendo *p implica q, p, en conclusión q*. Después podemos sustituir *implica* por una flecha y *en conclusión* por una línea que da lugar a un resultado, como en una operación aritmética.

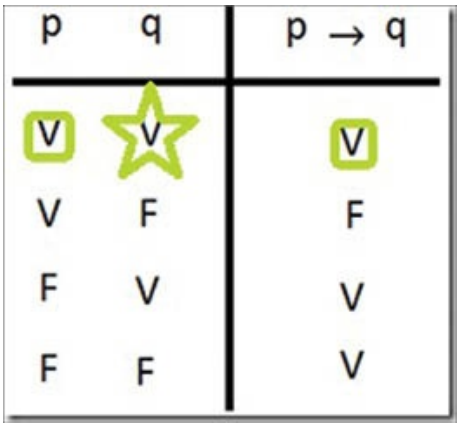
Si volvemos a la tabla de verdad que se expuso en la respuesta a la pregunta 22 (y cuyo sentido se explicó allí) podremos darnos cuenta de cómo se nos muestra con claridad que 1 encubre una falacia. ¿Por qué? Porque si vamos a la tabla, la cual expresa el significado de la implicación o condicional lógico, comprobamos que cuando la premisa «p implica q» es verdadera y la otra premisa «q» es verdadera, la verdad no se conserva necesariamente, puesto que la conclusión puede ser verdadera o falsa.

p	q	p → q
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	F	V

Tabla de la implicación material. En la primera fila se encuentra cuando se cumple el antecedente y en la tercera cuando no es el caso. El consecuente puede darse en ambos casos. No se sigue que, por suceder el consecuente, tenga que darse el antecedente.

Sin embargo, en la secuencia 2 estamos ante un razonamiento válido. Para el caso lógico (único) en el que todas las premisas (dos) son verdaderas, la

conclusión (q) solo puede ser verdadera:



p	q	p → q
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	F	V

Tabla de la implicación material. Necesariamente, dándose el antecedente se dará el consecuente.

¿Por qué Pascal dijo «El corazón tiene razones que la razón no entiende» para referirse a las matemáticas y no al amor?

El auge del interés por la inteligencia emocional lleva a citar a las autoridades de un modo equivocado o, al menos, parcial. Este es el caso de la célebre cita de Pascal sobre el orden del corazón, la cual viene a decir que el corazón tiene razones que la razón no entiende. Siguiendo a Frederick Copleston en su canónica *Historia de la filosofía*, sería un tremendo error interpretar la sentencia de Pascal como un alegato de irracionalismo puesto al servicio del culto a las emociones, especialmente las románticas y pasionales. Pascal estaba discutiendo con los cartesianos, es decir, con el afán del método cartesiano (véase la respuesta a la pregunta 29) por entender absolutamente todo, por recubrir el saber entero con su filosofía. La prueba la tenemos, citando a Copleston, en que «según Pascal, es por el corazón por el que conocemos los primeros principios a partir de los cuales derivamos, por la razón, otras proposiciones. Y es bastante obvio que en ese contexto "corazón" no puede querer decir emoción».

Pascal se refiere a la intuición. Y en este sentido, la corrección que hace a Descartes es que la intuición no solo es la captación de verdades claras y distintas, evidentes por sí mismas (como el célebre «Pienso, luego existo») sino de verdades confusas, no claras ni distintas y ni siquiera seguras. La intuición, el corazón, nos dice que un axioma matemático o lógico es verdadero sin necesidad de una demostración que no puede darse, pero también nos conduce a cuestiones que no son evidentes y que tampoco pueden ser demostradas o deducidas, como pretendió hacer Descartes con la existencia de Dios. Es el amor quien capta a Dios, según Pascal. Como es también el amor en forma de intuición intelectual el que capta el resplandor de la verdad de un axioma geométrico del tipo «solo puede delimitarse un espacio con, al menos, tres líneas no paralelas entre sí». Nos dice Copleston:

> Al nivel de la «geometría» tenemos un conocimiento inmediato de los principios; y aun cuando esos principios no pueden ser demostrados, nuestra certeza es legítima y constituye la base de nuestro razonamiento deductivo. Al nivel de la vida moral hay una aprehensión inmediata y directa de valores, aunque esa aprehensión puede estar oscurecida o corrompida. Y al nivel de la vida religiosa el creyente devoto posee una aprehensión amorosa de Dios, que es inmune a los ataques del escepticismo.

Hay una intuición del corazón en favor de la existencia de Dios que se expresa en la conocida apuesta de Pascal. El argumento plantea que, aunque no se conoce de modo seguro si Dios existe, lo racional es apostar que sí existe. Según Pascal, la razón es que, aun cuando la probabilidad de la existencia de

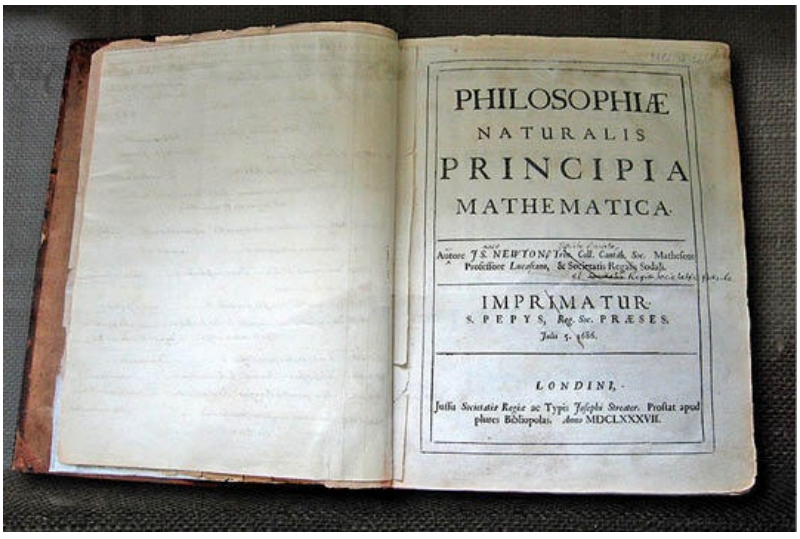
Dios fuera extremadamente pequeña, tal pequeñez sería compensada por la gran ganancia que se obtendría, o sea, la gloria eterna. Básicamente, el argumento plantea cuatro escenarios: se puede creer en Dios y, si existe, entonces ganar la vida eterna; se puede creer en Dios y, si no existe, entonces no ganar nada; se puede no creer en Dios y, si no existe, entonces tampoco ganar nada; finalmente, se puede no creer en Dios y, si existe, entonces perder la vida del mundo futuro.

33

¿Es cierto que Newton nunca se creyó su propia ley de la gravedad por razones filosóficas?

Para Newton (1643-1727), aceptar que los cuerpos se atraen a distancia fue algo muy difícil, por no decir imposible. Tuvo que exponerlo así y así lo expresó matemáticamente en su célebre fórmula de la ley de la gravitación universal (la cual ratificaba la medición de la gravedad en la Tierra efectuada por Galileo Galilei). Como es sabido, Newton enunció los tres principios fundamentales del movimiento y, además de la ley de la gravitación universal, estudió la naturaleza de la luz proponiendo una teoría nueva, denominada corpuscular («corpúsculo» significa algo así como cuerpo pequeño), que se oponía a la teoría según la cual la luz era solo onda (Huygens). Estos son los tres principios de la mecánica clásica:

- Primer principio: Todo cuerpo persevera en su estado de reposo o de movimiento rectilíneo uniforme y su estado muda obligado por fuerzas exteriores.
- Segundo principio: El cambio del movimiento, proporcional a la fuerza motriz que se imprime, se efectúa según la línea recta en dirección de la cual se imprime dicha fuerza.
- Tercer principio: A toda acción se opone siempre una reacción contraria e igual.


PHILOSOPHIÆ
NATURALIS
PRINCIPIA
MATHEMATICA
IMPRIMATUR
S. PEPYS, Reg. Soc. PRÆSES.
LONDINI,

Copia personal de Newton de la primera edición de los *Principios matemáticos de la filosofía natural*, con sus anotaciones manuscritas.

Siguiendo la filosofía de la ciencia de Gustavo Bueno (1924-2016) la razón de que haya tres principios y no dos o cuatro está en los términos que forman parte del campo de la física: cuerpos, movimientos y fuerzas. Es lógico que de estos tres términos quepa esperar tres conexiones binarias, de dos términos cada una: entre cuerpos y movimientos (primer principio); entre movimientos y fuerzas (segundo principio) y entre cuerpos y fuerzas (tercer principio). Hasta aquí, ningún problema. Pero la gravitación universal supone una forma de acción a distancia que era muy difícil de asumir. Quienes hemos sido educados en la física clásica —las aplicaciones de la mecánica de Newton son las que se imparten en los centros de enseñanzas medias, generalmente— tenemos como una idea de sentido común esta suerte de atracción que hace que los grandes cuerpos puedan moverse sin salirse de sus órbitas. Sin embargo, desde los antiguos griegos, hay algo que repele en la idea de que los cuerpos se comuniquen a distancia; se trata de un prejuicio que es conocido como *horror vacui* (horror al vacío). Este rechazo a los espacios vacíos supuso un verdadero error imposible de vencer incluso por lúcidos filósofos como fueron los atomistas griegos Demócrito y Leucipo. Los átomos, según estos autores, se moverían en un espacio vacío porque si no hay vacío, si no hay intersticios, nada podría cambiar (el cambio es la expresión perceptible para nuestros sentidos del movimiento de los átomos). Sin embargo, su teoría será desechada.

Para Newton es Dios quien comunica los cuerpos a distancia, siendo el espacio y el tiempo en los que estos cuerpos se ubican su sensorio: Dios percibe las cosas en el espacio y en el tiempo absolutos sin que estos se identifiquen con Él. El dios-arquitecto (no trinitario y, por tanto, herético) aparece aquí como razón de la armonía del sistema solar en el pensamiento de Newton. Como expone Sergio H. Orozco-Echeverri al hilo de la conexión histórica de esta cuestión físico-teológica con los estudios alquímicos de Newton en *Isaac Newton y la reconstrucción del palimpsesto divino*:

> Los resultados satisfactorios, que nunca llegaron, en la alquimia/química proporcionarían completud a su *Sistema del mundo* y, de este modo, un conocimiento más perfecto del modo en que el Creador estructuró este mundo y lo gobierna constantemente. Al igual que en otros campos, especialmente la mecánica, la teología y las matemáticas, Newton creyó que las verdades fundamentales de la alquimia eran conocidas por los antiguos. Se presenta, entonces, un movimiento del estudio de sus contemporáneos en el tema […] al de los antiguos, especialmente Moisés, Hermes Trismegisto, Zoroastro, Empédocles, Pitágoras, Parménides, Platón, Lucrecio y Virgilio.

¿Es lo mismo tener un «sentido» que poseer auténtico «significado»?

No lo es. Para comprender la diferencia es fundamental distinguir, de la mano del lógico y matemático Frege (1848-1925), entre sentido y referencia. En la *Conceptografía* (1879) intentó crear un sistema lógico universal donde pudieran formularse y resolverse todos los problemas conceptuales que crea el lenguaje natural, cotidiano, a través de las lenguas que hablamos. Esta investigación le conduce a la filosofía del lenguaje, haciéndose cargo del problema de la significación en textos breves como *Función y concepto* (1891), *Sobre sentido y referencia* (1892) *y Concepto y objeto* (1892).

Seguramente quien lee esto conoce perfectamente la diferencia entre la connotación y la denotación; sin embargo, no debe confundirse esta diferencia con la diferencia entre sentido y referencia. La tesis de Frege es la siguiente: cuando, mediante el lenguaje, decimos algo (recuérdese que no siempre lo usamos para referirnos a algo sino que tiene otras funciones), eso que decimos puede ser referido a un concepto o a un objeto. Pero la forma en que nos referimos a un concepto o a un objeto puede ser bien diferente y esa es, precisamente, la diferencia de sentido.

El sentido de una proposición enunciativa es el pensamiento y su referencia es un estado de cosas. ¿Cuál es el sentido y la referencia de las proposiciones subordinadas que dependen de otras proposiciones que enuncian algo? Cuando decimos una proposición que lleva una subordinada de las que funcionan como un nombre (ejemplo: «Quiero que [te vayas]»), el sentido es el modo de determinar (recuérdese, cuando se estudian lenguas extranjeras, aquello de los verbos modales) un concepto abstracto pero individual (el irse [de alguien]) y la referencia es el propio concepto individual mismo. Cuando la proposición principal que lleva la subordinada como un nombre expresa una actitud ante el conocimiento de lo que se dice, el sentido y la referencia son lo mismo. Por eso, muchas veces no aportan nada desde el punto de vista del significado (es lo mismo decir «Pienso que estás guapa» que decir «Estás guapa»). La cuestión de que se use o no el «pienso que» tiene que ver más con la pragmática, es decir, con aquello que se consigue con las palabras al margen de capturar un significado, y aquí es pertinente apelar a la noción de «uso lingüístico». Strawson en 1952 publicó una *Introducción a la teoría lógica* donde plantea que la lógica formal, con la que se pretendió fundamentar las matemáticas, no permite clarificar completamente todas estas cuestiones referidas al lenguaje y que, por lo tanto, hay que meterse en el charco, si se nos permite la expresión,

del lenguaje natural.



Las ideas de Saussure influirán decisivamente en lingüistas como Chomsky, en fenomenólogos como Merleau-Ponty (véase la respuesta a la pregunta 44, acerca del predominio de la estructura corporal sobre sus partes) y, sobre todo, en la corriente estructuralista que inundó la antropología, la sociología y el psicoanálisis: la cultura está en relación con cada individuo como la lengua con sus signos.

Esta fue siempre la convicción de Ferdinand de Saussure (1857-1913) cuyos alumnos, después de investigaciones sobre lenguas indoeuropeas y de enseñar lingüística histórica, dieron a la imprenta su célebre *Curso de lingüística general* (impartido en 1907). Allí define la lengua como un sistema de diferencias y demanda que se renuncie de una vez a las investigaciones infructíferas sobre su origen y se investigue su funcionamiento. El lenguaje, para Saussure, se entiende como un modo de expresión simbólica, el conjunto de signos empleado por una comunidad. Este conjunto tiene un armazón (una estructura) que no es obvio para los propios hablantes de una lengua. Esos hablantes realizan, mediante su habla (forma de emplear los signos aquí y ahora), la propia lengua. Partiendo de aquí, la cuestión de Saussure con respecto al significado, el sentido y la referencia, interroga por la razón por la cual un vocablo tiene un sentido y responde categóricamente lo siguiente: el sentido de ningún vocablo reside en el significante (los sonidos o los caracteres escritos que conforman el vocablo) ni en el referente, sino en el propio lenguaje, en la estructura misma que soporta el vocablo. Y esto es así porque hay un ámbito exclusivamente lingüístico que no es ni material ni psíquico sino, simplemente, lenguaje. Para que lo podamos entender, Saussure parte del estudio del fonema, de la unidad más elemental: un fonema no dice nada pero permite la diferenciación, pues es una unidad indivisible que se articula con otras unidades,

sin identidad aislada o independiente de otras unidades. Solo el resto de unidades de pronunciación hacen a cada fonema diferenciable. Pues, del mismo modo, la lengua completa —también en el terreno de los vocablos y sus sentidos— se cierra sobre sí misma siguiendo este orden jerárquico, de menor a mayor: fonema, palabra, oración, discurso. La posición de cada signo en la estructura se define en el sistema y solo en el sistema entero de la lengua natural de la que se trate (castellano, francés, inglés, etc.). Esta estructura tiene unas leyes de composición que no han sido pactadas por nadie (no es convencional) ni decididas por ninguna autoridad (es autónoma).

¿SABÍAS QUE LA MISMA PALABRA EN EL MISMO MOMENTO NO SIGNIFICA LO MISMO PARA DOS PERSONAS?

Siguiendo a Frege, si estamos con las ciencias naturales —y también sociales, en ciertos casos— en que hay un cierto conocimiento objetivo del mundo; entenderemos perfectamente, con el siguiente ejemplo extraído del conocimiento del mundo antiguo sobre los astros, lo que este filósofo quiso decir. Los antiguos griegos identificaron en el cielo la estrella que más brilla al amanecer y la que más brilla al atardecer. A cada una le dieron un nombre diferente pues para ellos significaban algo distinto aunque referían a lo mismo. A cada nombre le estaba vinculado el mismo objeto, sin que ellos lo supieran (el planeta Venus), pero dos sentidos diferentes. Esos sentidos son el modo de determinar lingüísticamente el objeto, pero no coinciden necesariamente con el significado, entendido como referencia. El significado es el sentido y la referencia. La referencia es un concepto, un objeto o un estado de cosas; cuando se trata de esto último, el sentido es el pensamiento que encierra. Captar el sentido a veces no es fácil, requiere interpretación: sabemos que aquellos antiguos griegos miraban a Venus, pero no es tan sencillo saber lo que tenían en mente cuando decían «Hesperus» o «Phosphorus» al señalar con el dedo aquel planeta a una hora u otra del día y pensando que se trataba de dos estrellas diferentes. Habría que conocer todo el horizonte de sentido que propiciaría una adecuada hermenéutica o comprensión.

Pues bien, esta misma diferencia de sentido que se da para un griego antiguo entre *Hesperus* y *Phosphorus*, aun teniendo la misma referencia, puede darse y se da entre personas que están hablando el mismo idioma a la vez y usando las mismas palabras. Cada cual ha podido ir asociando a los términos sentidos diversos, en función de cómo ha ido conformándose el significado para cada cual, aunque eso no les impida reconocer una misma referencia mediante el significante, en un momento dado. Según Donald Davidson en *Truth and meaning* (*Verdad y significado*, 1967), cualquier teoría filosófica del significado ha de explicar cómo los significados de las oraciones dependen de los significados de las palabras en virtud de un principio de composicionalidad ya formulado anteriormente por Frege. Pero si descendemos a las palabras que componen la oración será difícil que podamos encontrar ahí la necesaria coincidencia de sentidos que sería precisa para explicar algo que, de hecho, ocurre: nos entendemos. El mismo Frege afirmó que los significados de las partes de las oraciones emergen únicamente a partir de su rol en esas oraciones. Por eso Davidson apuesta por centrar la cuestión del significado en la oración (y

no tanto en los objetos y los conceptos a que se refieren las palabras sueltas) y, por lo tanto, está apostando también por considerar decisivo situarse en el terreno de la verdad como correspondencia con los hechos, alejándose de la tradición estructuralista que dominaba en esa época en la Europa continental, que bebía de Saussure y que hacía residir el sentido en la lengua misma, entendida como un sistema cerrado.

No parece probable, siguiendo a Davidson, que un hablante mantenga que conoce el significado de una oración sin que sepa describir el hecho o conjunto de hechos (el estado de cosas) que harían verdadero o falso a dicho enunciado. Ciertamente, sostiene Davidson, la ambigüedad en el lenguaje natural no puede disolverse y ciertas paradojas filosóficas llamativas siempre podrán plantearse. Pero la cuestión pragmática está resuelta por el lenguaje natural desde el principio y quizá no se trata tanto de ver cómo es posible hacer un lenguaje perfecto y aséptico (libre de ambigüedades y paradojas), sino de investigar analíticamente y con rigor las construcciones lingüísticas con el fin de entender cuáles son las condiciones de verdad de las mismas que concuerdan con las intuiciones semánticas de los hablantes; por ejemplo, Frege se percató de que el valor de verdad (verdadero o falso) de las oraciones que contienen una subordinada que funciona como un nombre no es la función de sus componentes, sino que más bien la partícula que introduce la oración subordinada (que) ahí hace las veces de un deíctico (como este, ese, eso, aquello, etc.) y la oración subordinada es un nombre de lo que esa oración diría de ser una oración simple. Ejemplo: «Quiero que te vayas»; el valor de verdad de esta oración y, por lo tanto, parte de su significado (la referencia a un estado de cosas) no tiene nada que ver con el valor de verdad del efectivo irse o no irse de la persona de la que se está hablando en ella sino que, en todo caso, es equivalente a lo siguiente: «Quiero esto: [tú te vas]».



Es célebre la paradoja de Epiménides el cretense o paradoja del mentiroso. Un individuo oriundo de Creta

llega a otra ciudad y, hablando de sus compatriotas, dice: «Todos los cretenses mienten siempre». Esta paradoja no puede ser resuelta con una mera lógica formal que no tenga en cuenta cuestiones pragmáticas, la diferencia entre lenguaje y metalenguaje, etcétera.

Una importante contribución de la filosofía de las últimas décadas a la cuestión del sentido, la referencia y el significado en relación con la objetividad de las ciencias naturales fue el artículo de Hilary Putnam, «El significado de *significado*», donde propone una interesante hipótesis sociolingüística, la división del trabajo lingüístico con relación a las palabras que acaban cayendo bajo el dominio de ciencias tales como la química, la física y la biología:

> Consideremos a nuestra comunidad una *factoría*: en esta *factoría* algunos hacen el *trabajo* de llevar anillos de boda que sean de oro, otros hacen el *trabajo* de vender anillos de boda que sean de oro, otros hacen el *trabajo* de decir si algo es realmente o no de oro. […] Todo aquel para el cual el oro sea importante por cualquier razón tiene que aprender la palabra *oro*; pero no tiene por qué aprender el método de determinación de si algo es o no es oro. Puede fiarse de una subclase especial de los hablantes […]. Con el aumento de la división del trabajo en la sociedad y con el alza de la ciencia, más y más palabras comienzan a exhibir este tipo de división del trabajo. […] ¡Un hablante [bilingüe] puede tener en su vocabulario dos expresiones sinónimas y no saber que sean sinónimas!

¿SERÁ VERDAD ESO QUE DICEN DE QUE LOS FILÓSOFOS INVENTARON LA INFORMÁTICA?

Es verdad si estamos dispuestos a asumir que la base de la informática es el código binario. Entre 1854 y 1879 se dio una auténtica revolución en la lógica y las matemáticas. En 1854 apareció el libro de George Boole *Las leyes del pensamiento* y, un cuarto de siglo después, como ya vimos, Frege publicará su *Conceptografía* (a Boole le inspiró la enorme expansión del álgebra durante el XIX, mientras que Frege buscaba una revisión del concepto de número).

A	B	A+B	A·B
0	0	0	0
0	1	1	0
1	0	1	0
1	1	1	1

A	A'
0	1
1	0

Tabla de la disyunción (suma lógica, «OR») y conjunción (producto lógico, «AND») y tabla de la negación. En notación booleana, la V es 1 y la F es 0.

Hasta 1825 el álgebra era una teoría de ecuaciones, es decir, de proposiciones matemáticas que establecen una igualdad. La pregunta de Boole va por el lado de saber qué reglas fundamentan las operaciones algebraicas y ver si es posible matematizar la lógica (mientras que Frege se preguntará qué lógica hay detrás de las matemáticas). En 1847 Boole publica un libro sobre el análisis matemático de la lógica aplicando el álgebra a entidades que no fuesen números mediante la suposición de que letras como «x», «y», «z»… representan conjuntos y que el signo = representa que esos conjuntos tienen los mismos miembros. Si sustituimos la notación numérica por la binaria (1, 0) entonces la analogía entre lógica y matemáticas se vuelve más clara. Esto, que para el ser humano es muy pesado y poco intuitivo, es extremadamente simple para una máquina.

En el álgebra de Boole se asignan a A y a B los valores 0 y 1 en cada subcolumna de la izquierda, de modo que surjan todas las combinaciones posibles (por eso en una subcolumna aparece el mismo valor dos veces consecutivas y en la otra subcolumna aparece de forma alterna). La suma lógica es la función OR (ejemplo: la que aplica el buscador Google por defecto) y viene a decir que basta con que se dé un término para que la función sea satisfecha,

mientras que el producto lógico es la función AND (ejemplo: se usa en Google usando comillas) y requiere, para ser satisfecha, de la concurrencia de todos los términos (A y B en la tabla). La otra función es la negación.

Hollerith había desarrollado las tarjetas perforadas entre 1890 y 1900 para facilitar la elaboración del censo de los Estados Unidos. Después se les encontraría muchas más utilidades: el procedimiento consistía en escribir el programa fuente en hojas de codificación que un perforista transformaba en tarjetas perforadas (tantas como líneas) mediante una suerte de máquina mecanográfica construida para este menester; una vez el programador disponía de un taco de tarjetas perforadas las pasaba por el lector, el cual transmitía al computador el programa y el computador devolvía por la impresora un listado de errores en caso de que los hubiera o bien se ejecutaba el programa.

El inventor alemán Konrad Zuse construyó entre 1936 y 1938 su primera máquina computadora. Este primer prototipo (que recibiría el nombre de Z1) era muy diferente a las máquinas que usaban ruedas y engranajes para representar el sistema decimal (como las máquinas de Hollerith para IBM) pues era una máquina completamente binaria. El movimiento lineal hacia delante de una varilla o de una placa representaba el 1 y la ausencia de movimiento el 0. La Z3, de 1941, ya será un computador en el sentido completo (una máquina universal de Turing), tal y como ha demostrado Raúl Rojas, de la Universidad Libre de Berlín (véase la bibliografía).

¿POR QUÉ LAS PALABRAS Y LAS MATEMÁTICAS NO SON SUFICIENTES PARA EXPRESAR TODO LO QUE PODEMOS SABER?

Recomendamos una (re)lectura de la respuesta a la cuestión número 34 antes de proseguir y, también puede ser útil (aunque no necesario), la lectura previa de la respuesta a la cuestión siguiente, la número 38.

Vamos a seguir aquí la línea de pensamiento de Gilles Deleuze en *La lógica del sentido* (1970), donde hace su contribución a los problemas del lenguaje, de la expresión y el significado, constatando que ni la lógica simbólica o formal ni las Matemáticas permiten solucionar de una vez para siempre la cuestión filosófica del sentido. Deleuze combate la posición (véase respuesta a cuestión 35) según la cual el significado de una proposición se identificaría con el estado de cosas que describe así como el de la palabra (Saussure) tampoco lleva unívocamente al objeto al que refiere. Según Deleuze, estas teorías —cuya raíz es Frege pero que han prosperado al otro lado del Atlántico y en las islas británicas— se basan en una teoría de la verdad como adecuación (véase la respuesta a la pregunta 21) y en un pretender que el principio lógico de no contradicción (no es posible que A y no-A) reina sobre el discurso lingüístico permanentemente. Las proposiciones remiten a otras proposiciones para deshacer su ambigüedad o los malos entendidos que producen y así indefinidamente. Las teorías del significado que proceden de la filosofía anglosajona (Davidson, Putnam, etc.) ningunean lo falso como carente de sentido, pero esto no es así. Si lo falso no tuviese ningún sentido no podríamos decir nada sobre su ausencia de verdad, se nos escaparía. ¿Dónde está el sentido de lo falso? Si miramos a la lengua y a su realización (el habla) resulta que encontramos una proliferación de significantes pero una carencia de significado unívoco.

No podemos resignarnos a considerar que el sentido es un estado interno, psíquico o una mera cuestión psicológica porque, al fin y al cabo, hay comunicación, hay algún entendimiento entre quien habla/escribe y quien escucha/lee. El sentido anda por ahí, entre el emisor y el receptor del mensaje. El sentido no está ni dentro ni fuera del lenguaje y por eso ni la lógica clásica aristotélica, ni las matemáticas, ni tampoco la lógica simbólica que pretendió fundamentar las matemáticas (Frege, Russell, Whitehead, Wittgenstein…) pueden dar con él. La lógica es necesaria para comprender cómo es posible dar con la referencia pero el sentido muchas veces se escapa. Esto se puede constatar a diario en el fenómeno de los eufemismos vinculados a la corrección política,

algo que nos anega en las últimas décadas, desde que los poderes públicos cuidan de cuestiones que antes les eran ajenas y los medios de comunicación se hacen cargo de difundir las expresiones eufemísticas y silenciar las ofensivas, velando en todo momento por dicho cuidado y produciendo un desplazamiento del sentido mismo de los términos (convirtiendo, incluso, en tabú a algunos de ellos).

38

¿SABES QUE LA FE EN LA CIENCIA TE PUEDE LLEVAR AL SILENCIO Y A UNA ACTITUD MÍSTICA ANTE LA VIDA?

Se entiende por misticismo la doctrina según la cual se puede llegar a un conocimiento de la realidad que no es accesible a la percepción por los sentidos o al pensamiento racional mediante conceptos. Suele ir vinculado a una fe religiosa pero no ha de ser necesariamente así. Hay un misticismo teísta (como el que se ha dado en las religiones judía, cristiana e islámica) y un misticismo no teísta (budismo y algunas variantes del hinduismo).

Quien defiende que tiene experiencias místicas también defiende que esto es imposible sin alguna suerte de adiestramiento espiritual que conlleva o implica la meditación, la oración, el recogimiento, la disciplina del cuerpo e ignorar las preocupaciones mundanas vinculadas a la vida cotidiana. Aun así, en el misticismo teísta, la experiencia dependerá de la voluntad divina y no de todos estos factores, los cuales, no obstante, la facilitan o propician. En el misticismo no teísta (como el budismo) se tiene a la experiencia mística como algo en lo que el yo y la realidad es una diferencia ilusoria que se desvanece. Cuando tienen que describir estas experiencias necesitan de comparaciones, metáforas, etc., puesto que el lenguaje conceptual no les sirve para dar cuenta de las mismas.

A principios del siglo XX, una corriente filosófica muy afín a la ciencia y seguida por científicos y filósofos, conocida como positivismo lógico, consideró que las ideas compuestas están, precisamente, compuestas de ideas simples que pueden referirse a un hecho de la experiencia, un hecho concreto e identificable. Cualquier creencia justificada sobre la realidad (por ejemplo, que todos los metales se dilatan con el calor) descansa, sin embargo, en creencias que no están completamente justificadas. Además, ha de considerarse el interés de estos positivistas lógicos por la Física teórica —especialmente la teoría general de la relatividad (1915)—, la cual supera con creces el campo de lo que podemos observar y verificar por nosotros mismos, por nuestros propios medios. Pero incluso en el caso de que nosotros podamos tener constatación por la percepción propia de ciertos fenómenos, es igualmente imposible derivar las verdades de las ciencias naturales sobre el mundo físico tan solo a partir de sensaciones. Como es fácil ver, el positivismo lógico le deja a uno un tanto perplejo.

Esto fue lo que le sucedió a uno de los más importantes filósofos del siglo XX y, probablemente, de la historia de la filosofía: Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Este filósofo austriaco, nacionalizado británico más adelante, tras estudiar Lógica en 1913, redactó un extraño y sorprendente libro en las trincheras de la

artillería austriaca durante la Gran Guerra: el *Tractatus logico-philosophicus*. En ese libro, compuesto de siete proposiciones principales que se van descomponiendo en proposiciones derivadas, encontramos una conclusión anonadante.

Cuando Wittgenstein redactó este libro estaba bajo el influjo del estudio reciente y exhaustivo de los estudios sobre lógica formal de Bertrand Russell y Gottlob Frege. En la primera década del siglo XX, Russell y Whitehead elaboraron una obra denominada *Principia Mathematica* que publicaría Cambridge University Press en 1910, y en esa obra se intentaba dar cuenta de problemas matemáticos y filosóficos bajo el siguiente planteamiento fundamental: toda la matemática pura se sigue de premisas puramente lógicas, premisas cuyos conceptos son definibles por términos lógico-formales. Era como darle la vuelta, cual calcetín, a la filosofía de las matemáticas de Kant, quien planteó el espacio y el tiempo (newtonianos) como la raíz sensible de la geometría y la aritmética (la geometría es la ciencia pura del espacio puro y la aritmética la ciencia pura de la sucesión temporal pura). Pronto surgieron las dificultades, pues de premisas que todos los lógicos habían aceptado siempre podían deducirse contradicciones; estos problemas llegaron al maestro del maestro de Wittgenstein, es decir, a Frege; lo cuenta el mismo Russell en *La evolución de mi pensamiento filosófico*:«Como los pitagóricos cuando tropezaron con los inconmensurables, buscó [Frege] refugio en la geometría y al parecer consideró que el trabajo de su vida hasta aquel momento había estado mal orientado. Por mi parte me di cuenta de que la dificultad residía en la lógica más que en las matemáticas, y era la lógica lo que había de reformarse».

La solución que dio Wittgenstein en su obra fue tan genial, a juicio de Russell, que este se convirtió en discípulo de su discípulo. Wittgenstein estudió, en ese empeño por reformar la lógica, las condiciones necesarias para un lenguaje lógicamente perfecto: «Wittgenstein compara la expresión lingüística a la proyección en geometría. Una figura geométrica puede ser proyectada de varias maneras: cada una de estas corresponde a un lenguaje diferente, pero las propiedades de proyección de la figura original permanecen inmutables, cualquiera que sea el modo de proyección que se adopte», nos explica Russell en la introducción al *Tractatus* de Wittgenstein. Si esto es así, el lenguaje consiste en figurar la realidad en tanto en cuanto las proposiciones que dicen algo de la realidad y la realidad misma tienen una misma forma lógica; esto nos hace prisioneros del lenguaje, los límites del lenguaje son los límites mismos del pensamiento y de la representación del mundo. Pero, como sucede en el ejemplo de la proyección geométrica, la semejanza misma entre figura geométrica y una

manera de su representación no puede ser proyectada sino mostrada. Si volvemos a la respuesta a la pregunta 31 de este libro, podemos constatar que la validez misma de una regla lógica no es algo que se pueda «de-mostrar» sino solo mostrar.



Elijah Wood, en la presentación en Madrid de la película dirigida por Álex de la Iglesia, *Los crímenes de Oxford* (2008). En este *film*, la obra cumbre de Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, es clave para entender el misterio que el personaje protagonizado por este actor se empeña en resolver.

El problema con el que se había topado Russell con relación a la filosofía de las matemáticas, y que tanto consternó a Frege, es el problema de querer decir lo que solo puede mostrarse. Y este problema no afecta solo a los fundamentos de las matemáticas sino a otros asuntos filosóficos de interés más general, como la cuestión de Dios: «Según Wittgenstein la pregunta: ¿Existe Dios?, no solo no puede ser contestada sino que ni siquiera puede ser formulada, puesto que está más allá de los límites de la lógica y es, por tanto, sin sentido», explica Paul Strathern en *Wittgenstein en 90 minutos*. De modo que ya estamos en disposición de comprender el salto a la mística del filósofo austriaco, al final de su *Tractatus*:

> 6.522. Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico.
>
> 6.53. El método correcto de la filosofía sería propiamente este: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía—, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos […].
>
> 7. De lo que no se puede hablar hay que callar.

IV

EL LUGAR DEL SER HUMANO EN EL MUNDO

39

¿SABÍAS QUE NO ES LO MISMO SER HUMANO QUE SER PERSONA?

Las personas no son necesariamente individuos humanos. Ni los individuos humanos han sido considerados siempre como personas. Tampoco puede decirse que la pertenencia a la especie humana en cualquier época y lugar debiera ser considerada como la condición necesaria y suficiente para dar lugar al derecho a ser tratado como una persona. Para explicar todo esto es necesario definir bien los términos.

El término «individuo» identifica a aquello que no se puede dividir. Un individuo es una unidad elemental de un sistema mayor o más complejo. Respecto de dicho sistema no tiene sentido algo menor que un individuo. Por ejemplo, respecto de una sociedad humana no tiene sentido algo menor que una persona singular, porque la persona es lo menos que puede pertenecer a la sociedad; no tiene sentido decir que una parte de esa persona (sus sentimientos, sus pensamientos, etc., expresados mediante su voz, su mirada…) pertenece a esa sociedad. Pues con el individuo y la especie ocurre igual: el individuo biológico completo pertenece a la especie y no sus partes (sus brazos, sus piernas, su cerebro… no son miembros de la especie). En ciencias naturales (en la biología) se denomina «especie» (del latín *species*) a cada uno de los grupos en que se dividen los géneros. No hay una sola definición de especie, sino dos: a) definición biológica, según la cual se trata de un grupo de poblaciones naturales, genéticamente similares, interfértiles y aisladas reproductivamente; b) definición evolutiva, también biológica y compatible con la anterior, según la cual son especies aquellos grupos de individuos que evolucionaron separadamente de otros y se mantienen como una unidad resistiendo a las mismas presiones con los mismos recursos que su dotación natural les proporciona.

Con respecto al término «persona» en el *Diccionario de la Real Academia* aparecen las siguientes entradas: 1. f. Individuo de la especie humana. 2. f. Hombre o mujer cuyo nombre se ignora o se omite. 3. f. Hombre o mujer distinguidos en la vida pública. 4. f. Hombre o mujer de prendas, capacidad, disposición y prudencia. 5. f. Personaje que toma parte en la acción de una obra literaria. 6. f. *Der.* Sujeto de derecho. 7. f *Fil.* Supuesto inteligente. 8. f. *Gram.* Accidente gramatical propio del verbo y de algunos elementos pronominales, que se refiere a los distintos participantes implicados en el acto comunicativo. 9. f. *Gram.* Nombre sustantivo relacionado mediata o inmediatamente con la acción del verbo. 10. f. *Rel.* En la doctrina cristiana, el Padre, el Hijo o el Espíritu

Santo, consideradas tres personas distintas con una misma esencia.

En lo concerniente a su origen etimológico, Franz Altheim, después de comparar en etrusco *Persius*, *-inius*, *-anius*, el gentilicio *Personnius* y el topónimo *Perusia*, llega a la conclusión de que la palabra etrusca *phersu* (φersu) procede del griego *Persephóne* (περσεφόνη), que designaría originariamente en etrusco la personificación de una diosa del inframundo que guiaba a las almas al Hades. *Persona* en latín significaría 'pequeño *phersu*', 'máscara' como parte del disfraz que se utilizaba para el teatro. Es decir: «persona», en principio, tiene que ver con representar un papel.



El retorno de Persephone, de Frederic Leighton (1830-1896)

La palabra adquirió una gran importancia en el derecho romano, en sus leyes. Los romanos, a pesar de su crueldad en muchos aspectos, propusieron por primera vez un principio fundamental que hoy se considera esencial para la libertad de los individuos: la presunción de inocencia, formulada en la expresión *in dubio, pro reo* (en caso de duda, a favor del procesado). Es quien acusa quien debe probar la culpabilidad del acusado y no el acusado quien ha de probar su inocencia. No obstante, tal principio solo se aplicaba enteramente a las personas. Durante la Edad Media, este principio se perdió durante bastante tiempo y en muchos lugares de Europa. El caso de las acusaciones ante la Santa Inquisición es el más conocido, pero no es el único. La cuestión de la persona dio lugar en el derecho a unas tipificaciones de seres humanos en la República y el Imperio romanos: la primera, que es la más extensa en número de afectados, distinguía

los esclavos y las personas libres (parte de algunas diferencias en detalle, todos los esclavos tienen en derecho, poco más o menos, la misma condición. Las personas libres, por el contrario, se subdividen por una parte en ciudadanos y no ciudadanos); la segunda división se aplica a las personas consideradas en la familia. Las unas son *alieni juris,* o sometidas a la autoridad de un jefe; las otras, *sui juris,* dependiendo de sí mismas.

¿Quién era una persona entre todos estos seres humanos? Pues quien era libre, ciudadano y jefe de familia (paterfamilias). Esclavos, extranjeros, niños y mujeres no eran personas, aunque eso no significa que estuvieran desprotegidos frente a la ley. Lo que significa es que no podían hacer valer sus derechos por sí mismos, sino a través de otro ser humano que sí lo era. Con el tiempo aparecerá la distinción entre persona natural (o física) y persona jurídica, que toma en el derecho romano parte de su fundamento. Las personas jurídicas no pueden actuar por sí mismas en la vida jurídica ya que les falta el sustrato material necesario para ello, debiendo hacerlo por medio de sus órganos, integrados por personas físicas, a través de los cuales actúan para la consecución del fin que pretenden. La estructura interna de las personas jurídicas varía de unas a otras según el tipo de que se trate.

La persona física se extingue con su muerte mientras que la persona jurídica se extingue con su disolución y liquidación. Estas son las causas de extinción de la persona jurídica: a) por expiración del plazo establecido para funcionar legalmente; b) por haber realizado el fin para el que se constituyó la persona jurídica o c) por ser imposible ya aplicar al fin de que se trate la actividad y los medios de que disponían. El Estado es la personalidad jurídica más importante pero hay muchas más. Toda persona física en plena posesión de sus facultades, cuando cumple la mayoría de edad, es enteramente una persona jurídica.

¿CÓMO DEBERÍA TOMARME LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN?

En serio. Como una teoría científica respaldada de la que no cabe dudar en mayor ni menor medida de lo que cabe dudar de la teoría de la relatividad de Einstein o de la física cuántica. Esta es la única manera en que uno puede tomarse la teoría de la evolución siempre y cuando uno se tenga por una persona que reconozca el conocimiento científico como verdadero conocimiento, aunque no siempre estemos seguros de que sea conocimiento verdadero (debido a sus limitaciones estructurales y específicas, expuestas someramente en las respuestas a las cuestiones 22 y 25). La teoría de la evolución es, además, la teoría más importante de la biología, pues sirve de principio organizador de todos los campos de esta ciencia.

Lo primero que hay que tener meridianamente claro es que evolución, progreso y selección natural no son lo mismo. Evolución se opone a fijismo (o *fixismo*), progreso añade una connotación positiva a la evolución (sería algo así como evolución que incorpora mejoras) y selección natural es un mecanismo que opera en la naturaleza y que forma parte, entre otros, de los que dan lugar a la evolución de las especies.

¿Cómo funciona la evolución por selección natural? El mecanismo de la evolución por selección natural reposa sobre un abc que es, asimismo, el pilar sobre el que se puede construir cualquier desarrollo o variación de la teoría:

a. Variación al azar. Esta última expresión no refiere a que lo que hoy conocemos como alteraciones genéticas sea algo azaroso, sino que no guarda relación con las condiciones del entorno que rodean al ser vivo en cuestión (ejemplo: hay escarabajos verdes y marrones).

b. Presión selectiva. El medio establece ciertas condiciones donde unos son aptos para la vida y otros no (ejemplo: los pájaros tienden a comerse a los escarabajos verdes).

c. Adaptación y reproducción diferencial, como resultado de lo anterior (ejemplo: proliferan los descendientes de los escarabajos verdes).

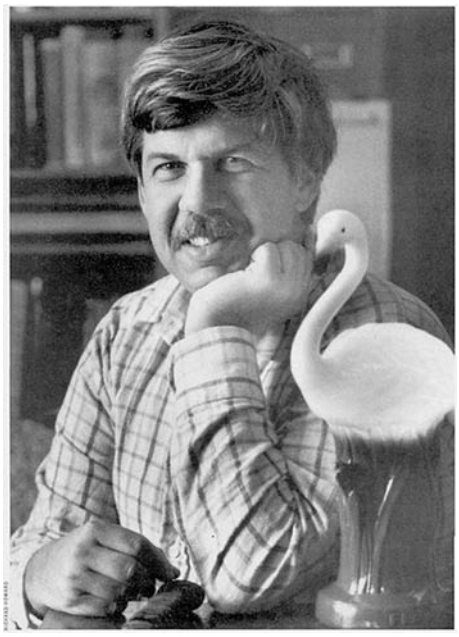
La selección natural es uno de los mecanismos básicos de la evolución, junto con la mutación, la migración y la deriva genética, la cual afecta a la constitución genética de la población pero de un modo completamente aleatorio, lo cual tiene graves consecuencias evolutivas en las poblaciones pequeñas sin que la selección natural desempeñe un papel relevante en absoluto. Un ejemplo real bien conocido se da cuando, en una especie determinada, se produce una

reducción drástica del tamaño de su población por causa de una caza excesiva o por una catástrofe natural, de modo que la reproducción puede llegar a ser monopolizada por uno o unos pocos miembros, dando lugar a una descendencia genéticamente casi idéntica, con los problemas que eso comportará en el futuro para su supervivencia.



Caricatura de Darwin siendo abroncado por una mujer a causa de su disertación sobre las emociones, en su obra *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales.* La señora le dice al científico: «Darwin, piensa lo que quieras de los animales, pero deja mis emociones en paz» (en la publicación *Fun*, 1872).

En cualquier caso, la selección natural es el pilar sobre el que reposa cualquier teoría evolutiva que no recaiga en el lamarckismo —desgraciadamente, este se desliza muy a menudo en las aulas cuando se pretende explicar a Darwin— según el cual los cambios evolutivos serían el resultado de una incorporación o eliminación de rasgos en la especie a modo de resultado de los intentos de mejora de sus individuos. El caso célebre que ejemplifica esta errónea teoría evolutiva es el de suponer que las jirafas desarrollaron sus largos cuellos por medio del esfuerzo continuado por acceder, en un contexto de alimentos escasos, a la vegetación en altura. Lamarck consideró que el medio exterior es capaz de modificar o suscitar una necesidad duradera que actúe sobre el órgano o que, incluso, lo llegue a crear. Gracias a Weissmann, la ley de la herencia de lo adquirido fue refutada completamente (un profesor, o una profesora, que pretenda explicar la teoría darwinista debería evitar expresiones del tipo «los pájaros tienen alas para volar»*;* a lo sumo podría decir que «los pájaros vuelan porque tienen alas»).



Stephen Jay Gould (1941-2002) defendió su versión de la teoría de la evolución, según la cual esta consiste en un equilibrio puntuado por el cual las modificaciones en las especies se producen no de forma gradual sino en intervalos cortos en el tiempo evolutivo, dándose periodos prolongados de calma evolutiva. Gould decía —tal y como recuerda el prestigioso biólogo neodarwinista y teólogo Francisco Ayala— que los ateos no lo son porque la ciencia les haya hecho negar la religión, sino por otras razones. Ayala no suscribe la teoría del diseño inteligente.

Volviendo al evolucionismo darwinista, es preciso ahora distinguir las versiones de la teoría que se han ido dando desde la publicación de *El origen de las especies* en 1859. Habría dos grandes clases: teorías monistas, que dan importancia a un solo factor, y teorías sintéticas, para las cuales hay varios factores que explican el mecanismo evolutivo.

Aquí estamos ya en el campo de la polémica donde se puede tomar partido, sin salirnos del campo científico mismo de la biología. Se trata de la controversia entre los partidarios de las tesis de los paleontólogos Stephen Jay Gould y Niles Eldredge, por un lado, y las del filósofo Daniel Dennett y el etólogo Richard Dawkins, por otro. Aquellos consideran a estos dos últimos neodarwinistas como ultradarwinistas, en tanto en cuanto estos comparten la convicción de que la selección natural regula todo lo que tenga alguna importancia en la evolución y que la adaptación surge como resultado universal y prueba definitiva de que la selección funciona de modo ubicuo. Dennett escribe en *La peligrosa idea de Darwin* (véase la respuesta a la cuestión 45):

> Y si la evolución inconsciente puede dar cuenta de los artefactos maravillosamente llenos de inteligencia de la biosfera, ¿cómo podrían quedar exentos de una explicación evolucionista los productos de nuestras propias mentes «reales»? Así, la idea de Darwin amenazaba con esparcirse

hacia arriba sin fin, disolviendo la ilusión de nuestra propia creatividad, de nuestra propia chispa divina de genialidad y de entendimiento.

41

¿DARWIN NO FUE UN AUTÉNTICO DARWINISTA?

Darwin no fue un auténtico darwinista cuando se trató de extraer las consecuencias de su planteamiento al caso de la especie humana.

Para comprender bien esto, conviene repasar las tres características de la evolución en tanto que proceso: a) la evolución es un proceso irreversible, de modo que puede decirse que hay una historia natural y no hay marcha atrás. Nada se repite, las especies no recuperan los órganos atrofiados o desaparecidos y las especies extintas no resurgen; b) la evolución es progresiva en su conjunto en el sentido de que —aun considerando la teoría del equilibrio puntuado y fenómenos como la deriva genética— las especies nuevas que han ido apareciendo más tempranamente se instalan en puestos superiores en la jerarquía adaptativa, son más autónomas funcionalmente frente al medio (ortogénesis); c) mejora del sistema nervioso en las especies de más temprana aparición que da lugar a una mayor capacidad de respuesta frente a los estímulos.

La especie humana actual recibe el nombre científico de *Homo sapiens* subespecie *sapiens*, nombre que significa 'hombre sabio', en referencia a su característica más peculiar, que es tener una inteligencia muy superior a la del resto de las especies. En el Paleolítico fabricaban instrumentos con mango (cultura auriñaciense). Construían tumbas funerarias y realizaban pinturas y grabados en las piedras. Es muy importante recalcar que la diferencia fundamental entre el ser humano y los primates superiores (gorila y chimpancé) no es el uso de las herramientas sino: a) la conservación de las mismas para las futuras generaciones; b) la capacidad de hacer herramientas de segundo orden (herramientas a partir de herramientas).

Una vez tenemos claras estas premisas (incluido lo expuesto en la respuesta a la pregunta anterior, la número 40), podemos evaluar hasta qué punto Darwin recayó en el lamarckismo en lo que concierne a la especie humana.

Según Darwin, la diferencia entre los monos antropomorfos y los humanos es inmensa pero es cuantitativa o, mejor dicho, progresiva, no es cualitativa y, por lo tanto, no es inconmensurable. Admite medida y comparación.

Tales monos pueden componer un plan para resolver un propósito encaminado a satisfacer una necesidad pero no serían capaces, dice Darwin, de hacer una herramienta con un útil (como una piedra) que ya usan como tal herramienta (tal y como hemos avanzado antes). Los monos admiran la belleza del sexo contrario, si bien no parecen admirar la belleza de la naturaleza

desinteresadamente. Ni hablar de que sean capaces de hacer metafísica o pensar en la idea de dios, aunque, según Wittgenstein (respuesta a pregunta 38), ni siquiera nosotros pensamos realmente en algo cuando decimos que Dios (no) existe. No articulan fonéticamente el lenguaje como nosotros, aunque se expresen mediante sonidos a los que atribuyen un significado. Son capaces de ser solidarios entre sí y mostrar empatía con sus semejantes, pero no encontraríamos en ellos asomo alguno de amor por todas las criaturas vivientes.

«Sin embargo, por considerable que sea la diferencia entre el espíritu del hombre y el de los animales más elevados, es solo una diferencia de grado y no de especie», nos dice coherentemente Darwin en *El origen del hombre*; pero prosigue de un modo asombroso afirmando lo siguiente:

> Es sabido que en el individuo el uso fortalece los músculos, mientras que su falta de uso o la destrucción de su nervio propio los debilita. Se ignora si las modificaciones precisadas llegarían a ser hereditarias en el caso en que los mismos hábitos se continuasen durante muchas generaciones, pero es probable que así sería. Rengger atribuye la delgadez de las piernas y el grosor de los brazos de los indios payaguas a que sus generaciones sucesivas han pasado la vida en embarcaciones, sin servirse casi de sus miembros inferiores. Otros autores han formulado opiniones parecidas sobre otros casos análogos. Según Cranz, que ha vivido mucho tiempo entre los esquimales, los indígenas dicen que el talento y la habilidad para la pesca de la foca (arte en el que sobresalen) es hereditario; sin duda, algo hay de cierto en esto, porque el hijo de un pescador de focas célebre se distinguirá entre los demás, aunque haya perdido a su padre durante la infancia.

Esto es, dicho lisa y llanamente, lamarckismo.

42

¿Por qué algunos científicos se amparan en Darwin para justificar la pobreza en el mundo?

Basta con continuar a renglón seguido la cita un poco más para entender las razones en las que se amparan algunos científicos, desde Herbert Spencer, para considerar la pobreza como una cuestión natural:

> Se asegura que al nacer los hijos de los obreros, tienen, en Inglaterra, las manos más fuertes que los de las familias acomodadas. Sin duda, a la correlación que existe, al menos en algunos casos, entre el desarrollo de las extremidades y el de las mandíbulas, se ha de atribuir la reducción de dimensiones que estas últimas presentan en las clases acomodadas, cuyos individuos solo someten sus miembros a un débil trabajo. Es positivo que las mandíbulas son generalmente más pequeñas entre las personas civilizadas o de buena posición, que entre los obreros ocupados en trabajos mecánicos, o los salvajes
>
> *El origen del hombre*

En efecto, el evolucionista inglés Herbert Spencer (1820-1903) propuso con gran éxito, especialmente en Estados Unidos, lo que viene a llamarse el darwinismo social. La obra de Michael Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945: Nature as Model and Nature as Threat* (*Darwinismo social en el pensamiento europeo y americano, 1860-1945: la Naturaleza como modelo y como amenaza*), expone con claridad las premisas de este planteamiento. La noción spenceriana de evolución se deriva del principio de conservación de la energía o persistencia de la fuerza por la cual el movimiento y la materia están siendo constantemente redistribuidos por el universo. El cambio evolutivo consiste, según Spencer, en la integración simultánea de la materia y la disipación del movimiento mientras que la disolución implicaría la desintegración de la materia y la absorción del movimiento. De lo homogéneo indefinido a lo heterogéneo definido, ese es el camino del progreso evolutivo natural. Aunque Spencer —quien se consideró a sí mismo filósofo— concibiera la evolución en términos cósmicos, fue la evolución orgánica la que centró su atención, empleando analogías y metáforas a la par que buscaba antecedentes de las facultades y la conducta humana en el reino animal. Criticó la comparación efectuada por Darwin entre la selección natural y la selección artificial (la cría y el cultivo) pues la primera puede aislar rasgos específicos mientras que la segunda actuaría sobre individuos los cuales están, por agregación de rasgos, sin aislarlos, mejor dotados para la vida en el medio. La selección natural declina en su importancia a medida que los organismos son más avanzados y tienen más autonomía.

Podemos ir concluyendo sobre la base de la idea, ya expuesta, de que hay

un progreso de lo homogéneo incoherente a lo heterogéneo coherente (tomada del estudio de los embriones de K. E. Ritter von Baer) que el principal criterio para organizar la sociedad es la eficiencia, la lucha por la existencia de los más aptos o mejor dotados. Se inspira en el principio de la población de Malthus (1766-1834), según el cual —sin tener en cuenta guerras ni hambrunas— debería darse una catástrofe puesto que la población crece exponencialmente mientras que la capacidad de alimentarla lo hace, en un mismo periodo de tiempo, geométricamente. El orden y la integración sociales no pueden explicarse a partir de las acciones y la racionalidad de las personas individuales, sino que se da un proceso de selección y adaptación social de grupos, sociedades, pueblos y etnias —experimentado en cada individuo particular como lucha por la existencia— que da lugar a nuevos equilibrios.

En el caso concreto de las sociedades occidentales industrializadas, las bolsas de pobreza son consideradas por el darwinismo social como el resultado de una incapacidad manifiesta para la adaptación por parte de ciertos individuos. El mismo John D. Rockefeller insistía en esta idea, comparando las rosas más bellas (conocidas como rosas del tipo American Beauty) y los brotes sacrificados para conseguir aquellas con los exitosos y los fracasados (o perdedores) de estas sociedades, respectivamente.

¿POR QUÉ LA PALABRA *MENTE* NO SIGNIFICA NADA Y SE USA TANTO?

La palabra mente proviene del latín *mens*, *mentis* y esta, a su vez, de una raíz indoeuropea (*men*-) que se encuentra en palabras castellanas también procedentes del latín tales como «mentir». Esta palabra, en su acepción latina, parece oponerse complementariamente a cuerpo: *Mens sana in corpore sano*, decía Juvenal. De modo que parece suponer un cierto dualismo (mente-cuerpo).

En el siglo XX, con la escuela psicológica conocida como conductismo (*Behavioralism*), la mente es dada de lado como objeto de investigación por ser considerada inaccesible al control experimental; algunos filósofos (Churchland y Dennett) van más allá de esta eliminación metodológica y llegan a declarar que la mente no existe; eso que llamamos estados mentales no son experiencias subjetivas y privadas que vivamos solo en primera persona, sino que son un error de interpretación por el cual consideramos como una representación interna lo que son disposiciones a actuar de un cierto modo. Una versión menos radical de esta negación de la existencia de la mente consiste en admitir que hay estados mentales y conscientes pero que se identifican con el cerebro (mente y cerebro son la misma realidad física contemplada desde dos puntos de vista).

La obra filosófica que, sin duda, se ha hecho cargo de este espinoso asunto fue escrita por un profesor de Oxford y director de tesis de Daniel Dennett, Gilbert Ryle, y su título es *El concepto de lo mental*. Ryle explica que el dualismo cuerpo-mente que parece entenderse tan bien por el sentido común es ininteligible en cuanto queremos pensarlo con un poco de calma y lo es, precisamente, porque descansa en un error categorial o de atribución. Tomemos un ejemplo inspirado en otro propuesto por Ryle para explicar a qué se refiere con la expresión «error categorial». Supongamos que usted quiere mostrarle su hogar a un buen amigo y después de haberle mostrado las alcobas, el salón, el cuarto de estar, los baños, la cocina, la terraza, etc., su amigo le dijera que le ha gustado mucho cada una de esas estancias pero que aún está esperando que le enseñe la casa (ese mismo amigo buscará quizá al Ejército, porque no lo encuentra, una vez que se ha producido el desfile de todos los cuerpos, con su representación de soldados, animales, vehículos y armas que lo componen). Esto es un error categorial. Decir, pues, que un estado mental causa una conducta cuyo vehículo es el cuerpo (el enfado causa el grito, por ejemplo) es erróneo pero no enteramente falso; se diría que realmente el enfado no es la causa que produce eficientemente el grito (como sí diríamos de un objeto pesado que puede causar la rotura de otro objeto) sino que el estado es condición necesaria del

grito (como la fragilidad del segundo objeto comparado con el primero lo es de su rotura). De este modo escapamos de esa falta de significado de las palabras que refieren a los estados mentales como a la mente misma y que da lugar a razonamientos circulares frustrantes (¿alguien está enfadado porque grita o alguien grita porque está enfadado?).

Otra cuestión en relación con la controversia acerca de la naturaleza (o existencia misma) de la mente y que produce una cierta perplejidad es que, si bien podemos debatir filosófica y científicamente sobre si existe la mente, los seres humanos adultos solemos tener, al fin y al cabo, una teoría de la mente. Esto no es tan raro. Al fin y al cabo, como ya vimos, Stahl tenía una teoría del flogisto y este no existía (y Aristóteles del éter, el cual tampoco existe). La cuestión es que no es una teoría explícita, como una teoría científica, sino que es una teoría implícita, una especie de kit de creencias sobre los supuestos estados de conciencia ajenos, un kit que se nutre de la reflexión sobre las propias vivencias y pensamientos.



Gilbert Ryle, por Rex Whistler. Mediante un ejercicio filosófico analítico, el profesor Ryle mostró claramente la inconsistencia semántica del término *mente* a pesar de su recurrente uso como cajón de sastre conceptual: «La gente tiende a identificar su mente con el lugar en el que lleva a cabo sus secretos pensamientos. Supone, además, que hay algo misterioso respecto de cómo se hacen públicos nuestros pensamientos, sin darse cuenta de que empleamos artificios especiales para mantenerlos reservados para nosotros».

Esta cuestión surgió de nuevo con fuerza cuando David Premack, en 1978, observó que los chimpancés ajustaban su conducta a los estados de ánimo de los experimentadores, lo cual le hizo preguntarse si tenían un modelo de eso que llamamos mente. Un modelo que permitiría entender a otros, atribuyéndoles

pensamientos, deseos, intenciones, emociones y que, de ese modo, nos hace capaces de ordenar nuestras conductas. Cuando decimos cosas de alguien tales como que su mentalidad o forma de pensar le está haciendo daño, estamos efectuando una representación de una representación —un pensamiento sobre el pensamiento— pero también encontramos manifestaciones de esta teoría en algo tan cotidiano como considerar que otro opina como yo. Esto sería, precisamente, lo que se echa en falta en los autistas: no poder pensar en los estados mentales mismos. Esto explica —mucho mejor de lo que lo hicieron los psicoanalistas *hippies* en los años sesenta, culpando a los padres severos del autismo de sus hijos— las importantes deficiencias en las capacidades imaginativas que les impide ficcionar y jugar atribuyéndose roles, mentir, gastar bromas, entender chistes, entonar irónicamente una frase, etcétera.

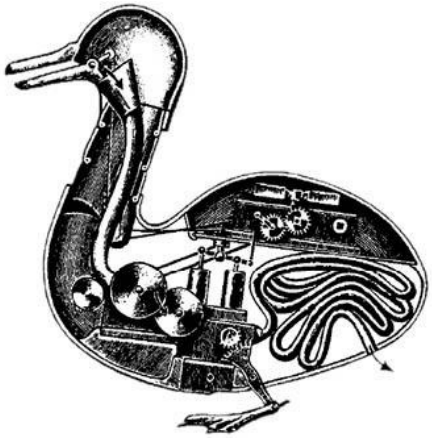
44

¿TENEMOS UN CUERPO O SOMOS NUESTRO CUERPO?

Descartes defendió que el hombre es esencialmente su alma, es decir, una sustancia pensante, y que eso basta para explicar sus funciones y características. Su unión a un cuerpo es tan solo accidental, como en Platón. Esta distinción le permite defender la inmortalidad del alma a la vez que reduce todo el mundo exterior a una extensión sin cualidades. Descartes reconoce, no obstante, que la experiencia cotidiana no se ajusta a la metáfora. De hecho, repara explícitamente en que un daño en la barca no lastima al barquero, mientras que un daño en el cuerpo afecta a todo su ser. Sin embargo, no considera esto una contraprueba suficiente de su tesis dualista.

Descartes quiere salvar la libertad humana y no se resigna a verla como un espejismo, pero la terrible consecuencia lógica del dualismo cartesiano es el ocasionalismo de Malebranche (1638-1715), quien da una explicación del funcionamiento en paralelo de ambas sustancias (pensamiento y materia extensa) en el hombre de modo que el alma y el cuerpo se corresponden en sus movimientos en virtud de cierta armonía preestablecida pero sin influirse realmente, como dos relojes sincronizados dan siempre la misma hora sin comunicarse entre ellos. Sin embargo, Descartes, empecinado en salvar la libertad como sea sin renunciar al dualismo psico-físico, intenta una doctrina mucho más ambiciosa a partir de una singular hipótesis: la existencia de los espíritus animales, componentes sutiles de la sangre que hacen de intermediarios entre ambas sustancias en la glándula pineal. Tales espíritus animales son un término poético y contradictorio, ya que por más sutiles que sean tendrán que ser materiales y, por definición, un cuerpo material no puede ser espiritual.

Spinoza (1632-1677) aborda el problema desde un paralelismo no dualista, sino monista. Solo hay una sustancia, lo que cambia es el punto de vista desde el cual se la contempla, es decir, en cuál de los dos atributos (pensamiento/extensión) de esta sola sustancia se pone la atención.

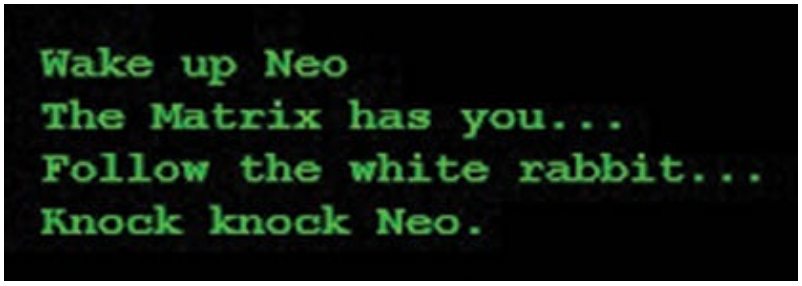


Pato mecánico de Jacques de Vaucanson (Francia, 1738). La corte de Versalles se llenó de relojes y de autómatas como este. Y no solo Versalles. Como señala Michel Foucault, Federico el Grande de Prusia, en la segunda mitad del XVIII, gustaba de rodearse de estos artefactos. La concepción mecánica de la naturaleza (mecanicismo) había triunfado.

En cambio, Malebranche sí parte, como se ha expuesto antes, de presupuestos cartesianos. Es por ello que, para eludir el problema de suponer unas entidades contradictorias como los espíritus animales, debe negar la libertad y postular un *Deus ex machina*: un Gran Relojero del universo que está sincronizando constantemente los movimientos de la voluntad junto a los estados de conciencia (*res cogitans*) con lo que hacen externamente los cuerpos vivos materiales (*res extensa*). Para Malebranche, quien saca así las estrictas consecuencias del dualismo cartesiano, lo que parece una acción libre del alma sobre el cuerpo es una ocasión de la acción divina. También lo es así para Leibniz (1646-1716), con la diferencia de que, según este autor, la sincronía está garantizada desde un principio y el Relojero habría hecho su trabajo en el origen de todo. Para Malebranche y Leibniz no somos actores de nuestra vida sino meros espectadores que viven la ilusión de estar decidiendo y eligiendo, cuando todo lo que pasa está en manos de Dios (bien en cada ocasión o desde el principio, respectivamente).

Frente a todo este dualismo moderno inspirado en Descartes, la filosofía del siglo XX fue capaz de ofrecer una alternativa que rescata en parte la visión hilemórfica de Aristóteles (el alma es la forma y el cuerpo es la materia) pero venciendo las dificultades que surgían a raíz de ciertos conceptos de su pensamiento, como el de sustancia. Esa alternativa, conocida en términos genéricos como fenomenología o filosofía fenomenológica, requiere de una nueva mirada sobre el propio cuerpo que esté libre de los prejuicios adquiridos a lo largo de la tradición, tanto de la tradición estrictamente filosófica (dualismo

mente-cuerpo), médica (anatómico-fisiológica: el cuerpo como objeto) como de la tradición del sentido común de la gente corriente, plagada de lugares comunes con respecto a la cuestión (nos referimos a frases como: «El cuerpo no me acompaña» y otras expresiones semejantes): «El cuerpo detenta y despliega un tipo de espacialidad que, contrariamente a la espacialidad "posicional" cartesiana, se muestra bajo la forma de una "espacialidad de situación"; así, el propio cuerpo, al cual, por cierto, no puedo observar como un objeto y, por lo tanto, en una posición clara y distinta (cartesiana) se experimenta siempre bajo la modalidad de la orientación», escribe F. J. Robles en *Para aprehender la psicología*.



En la película de los hermanos (ahora hermanas) Wachowski, *The Matrix*, se juega con esta idea (el Gran Relojero del universo) de Malebranche y de Leibniz cuando se interpretan los *déjà vu* como resultado de un fallo de sincronía entre la representación mental de la realidad de los sujetos encapsulados y la realidad genuinamente material que la soporta, al reprogramarse esta inesperadamente.

Es decir, el cuerpo propio no lo experimentamos en primera persona como una sustancia autónoma, es decir, como un mero objeto de disección anatómico-fisiológico ni en absoluto como «algo que me acompaña». El cuerpo propio se confunde con la conciencia que va abriéndose un espacio propio, de forma orientada hacia un propósito, una conciencia que no es una sustancia autónoma y cerrada (de naturaleza mental o espiritual) sino una forma de ser en el mundo. El fenomenólogo Merleau-Ponty lo explica perfectamente al hilo de estos dos fenómenos relacionados con la percepción del propio cuerpo, a saber, la anosognosia (el des-conocimiento de una parte de nuestro cuerpo) y el miembro fantasma (el «re-conocimiento» de una parte mutilada). ¿Qué dualismo psicofísico (filosófico) puede explicar tal cosa? Solo nos cabe recurrir a la fenomenología, en filosofía, y al estudio del cerebro para entender mejor tanto estos fenómenos como la auténtica imbricación entre los estados de conciencia (mentales) y el cuerpo. Esto nos conduce a la siguiente cuestión.

¿SABÍAS QUE LA RELACIÓN ENTRE EL CEREBRO Y LA MENTE SIGUE SIENDO UN MISTERIO?

Ciertos científicos y filósofos consideran que el estudio del cerebro acabará por explicar fenómenos relativos a todo eso que —a pesar de Ryle (véanse las respuestas a las dos preguntas anteriores, la 43 y la 44)— viene a llamarse mente: la autoconciencia, la apropiación de uno mismo como un yo, los estados específicos de conciencia, etc. En las dos últimas décadas ha mejorado sustancialmente el elenco de técnicas y aparatos tecnológicos que permiten monitorizar el cerebro y obtener imágenes del mismo. La arquitectura y funcionamiento de la actividad cerebral puede ser la conciencia misma, no su causa (nuevamente nos remitimos a las respuestas a las dos preguntas anteriores) según Daniel Dennett, lo cual daría carpetazo definitivamente a la cuestión cartesiana (el dualismo psicofísico) y encarrilaría el asunto dentro del proyecto neodarwinista (ultradarwinista para algunos, véase la respuesta a la pregunta 40).

Cabe ahora la pregunta acerca de si sabemos tanto del cerebro como para extraer conclusiones filosóficas de tan alto nivel. El psicólogo Jerome Kagan afirma que los neurocientíficos, al explorar los correlatos neurales de la conciencia, parecen pensar con demasiada frecuencia que la conciencia es un estado en lugar de la relación de una multitud de ellos. Considerando que el todo es mayor que la suma de las partes, pide que se tenga en consideración cada observación puntual como una forma emergente que depende de fundamentos elementales, pero que no se identifica con ellos; de ahí que los significados de las palabras que refieren a la percepción, los sentimientos, las creencias, las intenciones y hábitos diferirán de aquellos que describen los hechos biológicos que permiten la actualización de esas funciones. La tecnología ha avanzado enormemente, pero este avance no ha sido acompañado por una necesaria cautela sobre lo que las neuroimágenes significan. Una terminología descuidada, que usa las mismas palabras para los procesos psicológicos que para los correlatos neurales pero que no denota lo mismo para psicólogos y neurocientíficos, está en la raíz del problema (remitimos a las respuestas a las preguntas 34 y 35).



La ignorancia sobre el cerebro ha conducido a fantasear sobre el mismo. Ese fue el caso de la frenología de Francis Galton (1822-1911) pero también, mucho antes, del alquimista y médico Robert Fludd (1574-1637), miembro de los rosacruces, sociedad secreta de inspiración hermética.

El biólogo y filósofo Alva Noë tampoco tiene tan claro que sepamos todo lo que parece a la luz de la tecnología de imagen cerebral:

> Se localizan [sucesos cerebrales] en regiones cúbicas de entre 2 y 5 mm, esto es, en regiones en las cuales hay cientos de miles de células. Si hay especialización o diferenciación entre estas células, no aparecerá en la imagen. Ni podemos estar seguros, a este respecto, de exactamente cuándo están ocurriendo los sucesos. Los sucesos celulares son circunscritos a la escala de milésimas de segundo, pero pueden requerirse muchas más escalas temporales (grandes porciones de minuto) para detectar y procesar señales para hacer imágenes. Por estas razones, los científicos han desarrollado técnicas de normalización de datos. Usualmente, se promedian los datos procedentes de distintos sujetos. El proceso de realización de promedios conlleva una pérdida considerable de información. Después de todo, los cerebros no se diferencian menos unos de otros que los rostros o las huellas dactilares. Tal y como el americano promedio que paga impuestos no se encuadra en la misma altura y peso, del mismo modo la actividad neuronal promedio no tiene lugar en un cerebro particular. Por esta razón, los científicos proyectan sus descubrimientos en un cerebro idealizado.
>
> *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness* [*Fuera de la cabeza: por qué no somos el cerebro y otras lecciones de biología de la consciencia*]

El planteamiento de Noë es conocido como *embodied cognition* (cognición situada) y entronca con la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty (véase respuesta a la pregunta anterior), apuntalándola desde la biología y el conocimiento de los trabajos neurocientíficos de laboratorio que se están realizando. Sin embargo, esta objeción de Noë puede ser quizá salvada en un futuro próximo debido a nuevas tecnologías que están apareciendo en el campo

del estudio de las neuronas, como las derivadas de la optogenética. Esta permite controlar la actividad de poblaciones de neuronas muy delimitadas mediante una determinada longitud de onda por la introducción en aquellas de proteínas seleccionadas. En los últimos cinco años estas técnicas han contribuido a aumentar el conocimiento de funciones tales como el sueño, toma de decisiones, formación de recuerdos y percepción subjetiva del tiempo, en suma, de importantes fenómenos y estados de conciencia de los que se habían hecho cargo, desde la filosofía, la fenomenología y, desde la psicología, la escuela cognitiva.

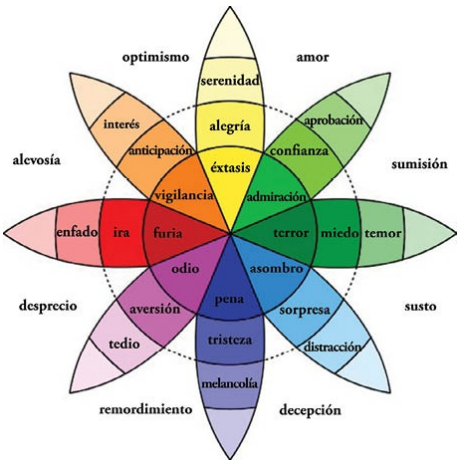
¿HAY UNA FORMA DE CLASIFICAR Y ORDENAR TODAS LAS EMOCIONES HUMANAS?

Seguiremos aquí la perspectiva de Lev Vigotsky (1896-1934) quien, mucho antes de que lo hiciera Antonio Damasio (n. 1942), recuperó las acertadas consideraciones de Spinoza sobre la cuestión de cómo clasificar y ordenar las emociones humanas. Vigotsky acude a las obras de Spinoza para combatir una teoría de las emociones que considera profundamente errónea pero que había penetrado con fuerza en el ámbito de la psicología: la teoría de James-Lange (de James se dijo algo en la respuesta a la pregunta 13). Según esta teoría, la esencia de la emoción es la percepción sobre los estados del propio cuerpo (se desarrollará con detalle esta teoría en la respuesta a la siguiente pregunta). Frente a esta propuesta teórica —la cual se resume con la expresión: «Estoy triste porque lloro»— Vigotsky quiere dejar claro, en primer lugar, que no es correcto, como se afirmaba en su momento, que sea esta la teoría psicológica más fiel a la concepción filosófica de Spinoza y, en segundo lugar, que cabe una concepción alternativa para entender y clasificar el fenómeno psíquico de las emociones que sea verdadera y que haga justicia a la acertada visión de Spinoza: «creemos que la única manera de sacar a la teoría moderna de las pasiones de su atolladero histórico es con ayuda de una gran idea filosófica», escribe en su *Teoría de las emociones.*

Según Spinoza hay tres emociones-raíz (pasiones fundamentales de las que derivan las demás): alegría, tristeza y deseo. De la composición de estas entre sí surgen todas las emociones complejas: la admiración, el desprecio, la propensión, la aversión, la irrisión, esperanza, miedo, seguridad, gozo, remordimiento, conmiseración, aprobación, indignación, sobreestimación, menosprecio, envidia, misericordia, satisfacción de sí mismo, humildad, arrepentimiento, soberbia, abyección, gloria, nostalgia, ira, deseo de venganza, agradecimiento… Una emoción supone siempre una cierta idea del objeto que la suscita o al que se orienta; así, por ejemplo, la esperanza es una alegría inconstante nacida de la idea de una cosa futura o pretérita de cuyo suceso dudamos hasta cierto punto (pensemos, concretamente, en la alegría de quien acaba de saber, porque la otra persona se lo ha dicho, que es amado por quien ama).

Para Vigotsky, el acierto de Spinoza consiste en que al ir desmenuzando en definiciones las emociones derivadas de las tres raíces (amor, odio, deseo) se va constatando cómo la relación entre emoción y reacción orgánica no responde al esquema causa-efecto, ni en una dirección ni en la opuesta.

Seguiremos este hilo ahora de la mano de Antonio Damasio, según el cual, en virtud del aprendizaje asociativo que se da en nosotros desde nuestra más tierna infancia, «determinados pensamientos evocan determinadas emociones, y viceversa. Los niveles cognitivos y emocionales de procesamiento están continuamente conectados de esta manera […]. Es más, las propias expresiones faciales evocan sentimientos y pensamientos que se han aprendido como adecuados a aquellas expresiones emocionales» (*En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*). Según Damasio, las emociones pueden clasificarse en: a) emociones de fondo, las cuales dan cuenta del estado anímico puntual de una persona; b) emociones primarias o básicas: miedo, ira, asco, sorpresa, tristeza y felicidad, las cuales se identifican interculturalmente sin dificultad y se constatan en otras especies; c) emociones sociales o secundarias: simpatía, turbación, vergüenza, culpa, orgullo, celos, envidia, admiración, gratitud, desdén…



En la rueda de Plutchik las emociones primarias más intensas son ocho —que al perder intensidad (simbolizado por la degradación del color) van cambiando de nombre— y se combinan dando lugar a otras ocho compuestas (amor, sumisión, susto, decepción, remordimiento, desprecio, alevosía y optimismo).

Con respecto a las emociones primarias o básicas es de justicia referirse a la clásica obra de Darwin, publicada en 1873, *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre* (donde recae, de nuevo, en el lamarckismo; véase la respuesta a la pregunta 41). Darwin investigó la expresión de los rostros y las caras (del cambio en las facciones, humanas y de animales, evolutivamente próximos al ser humano), siendo especialmente interesante, para apoyar su idea de que las emociones primarias son innatas, la observación de los ciegos de nacimiento, niños que no habían podido aprender la expresión de la emoción investigada y la comparación entre etnias diferentes. Las emociones primarias no

se aprenden, pero sí se puede aprender a dominar su expresión.

Para finalizar, invitamos a echar un vistazo a la rueda de las emociones de Plutchik (1927-2006), la cual dispone de un modo visual y muy intuitivo su forma de clasificar las emociones.

¿ACTUAMOS SEGÚN SENTIMOS O MÁS BIEN SENTIMOS SEGÚN ACTUAMOS?

Las teorías que se hacen cargo de la relación entre las emociones y las conductas que se les asocian vienen a dividirse en tres: a) teorías evolutivas, las cuales interpretan esta relación en clave adaptativa, considerando que la emoción funciona como señal, bien sea de un peligro o de cualquier otra cosa; b) teorías que ponen el énfasis en el modo en que es procesada, por así decirlo, la información de la que la emoción es portadora en relación con los planes de acción que se ponen en marcha con la misma; c) teorías fisiológicas, la cuales ponen el acento en la relación causal entre emoción y expresión corporal de la misma.

Dentro de estas últimas hay que señalar la enorme importancia que tuvo la teoría de James-Lange, propuesta independientemente por cada uno de ellos a comienzos del siglo XX. Según estos autores, la emoción es dependiente de la percepción que tenemos de nuestras propias alteraciones corporales. «Estamos tristes porque lloramos». Según James y Lange, cuando una reacción a un estímulo emocional conlleva una estructura corpórea o visceral, la reacción es percibida como un sentimiento emocional. Así pues, la teoría de James-Lange pertenece a la base de la experiencia emocional y sugiere que las respuestas viscerales y somáticas periféricas son necesarias para añadir una cualidad emocional a la percepción de un evento. No lloramos porque estamos apenados, sino que vemos algo que nos hace llorar y nuestro sentir que lloramos es la propia pena. Hay pruebas intuitivas de carácter introspectivo (mirando en nuestro interior) que apoyan la teoría de James-Lange; en efecto, según James, cuanto más escrutamos nuestros propios estados de ánimo, más nos persuadimos de que cualquier estado de ánimo, cualquier afecto o afección, cualquier pasión que podamos tener están constituidos por —y hechos de— los cambios corporales a los que solemos llamar su expresión o su consecuencia pero que, en efecto, no son sino las emociones mismas. Una implicación interesante de esta posición es que si nos comportamos de una manera que sea diferente de nuestros sentimientos, nuestros sentimientos cambiarán. Se trata de poner música alegre cuando tenemos miedo o estamos tristes, por ejemplo.

Cannon criticó severamente a James y Lange. Para Cannon el tálamo es el centro de las emociones, de modo que el córtex cerebral estaría ejerciendo constantemente una inhibición sobre el tálamo; así pues, cuando los estímulos que provocan la emoción afectan, a través de vías sensoriales, al córtex, este cesa en su acción inhibitoria. El tálamo enerva los músculos viscerales y del

esqueleto, provocando las reacciones por todos conocidas, a la par que devuelve al córtex la señal que dará lugar al sentimiento. A esto acompañaría una descarga de adrenalina, procedente de las glándulas, lo cual es determinante en los estados fisiológicos que acompañan a las emociones. Los estados fisiológicos que acompañan a las distintas emociones serían relativamente similares, en la medida en que todos los estímulos que provocan las emociones conducirían en un momento dado a un incremento en su secreción.

Aunque estas dos teorías, la de Cannon y la de James-Lange, se han visto históricamente como opuestas la una a la otra, esto no es exactamente así. El punto de desacuerdo atañe a la cuestión secuencial: James concedió importancia a los estados fisiológicos «previos» a la toma de conciencia de la propia emoción, mientras que Cannon se la dio a los estados fisiológicos «posteriores». Investigaciones de las últimas décadas muestran que ambos son relevantes para comprender el fenómeno de la emoción. Realmente, la diferencia entre las reacciones fisiológicas fuertemente emotivas y las que no lo son es más de grado que de tipo.

Este es un libro sobre filosofía y, por lo tanto, aunque de algún modo hayamos respondido a la pregunta, no podemos dejarlo aquí. Parece insoslayable acercar al lector a la visión que de las emociones con relación a la conducta tuvo la psicología fenomenológica del filósofo y literato francés Jean-Paul Sartre. Al fin y al cabo, lo importante no es si lloramos porque estamos tristes o estamos tristes porque lloramos, sino qué ocurre a raíz de la fuerte emoción de la tristeza en nuestra determinación ante la vida. Emociones fuertes, que son matrices de la vida sentimental de los sujetos, tales como la alegría y la tristeza, son clara muestra paradigmática de que en las emociones intensas la conducta que conlleva no resuelve la situación-problema, no es eficaz.

¿OBEDECE EL CUERPO A LA MENTE O ES AL REVÉS?

Contestar a esta cuestión requiere de abordar si el determinismo causal, que a continuación se va a exponer con la mayor claridad posible, afecta a la cuestión de la libertad con la que se supone gobernamos nuestro cuerpo (hasta un cierto punto, claro está). El determinismo causal viene a defender que cada hecho, suceso o fenómeno requiere de otro hecho, suceso o fenómeno que lo produce en consonancia con las leyes de la naturaleza. El determinismo está asociado con una idea de ciencia natural que proviene del siglo XVII y su ansiedad epistemológica (del conocer) por recubrir el terreno del saber acerca de todos los fenómenos. No obstante, entra en conflicto con la vivencia de que hay acciones que hacemos libremente. Ya vimos cómo la palabra «mente» produce más equívocos que otra cosa (ver respuesta a la pregunta 43), sin embargo, el hecho de negarle significado no nos permite eludir el problema que aquí se nos presenta. Hay otra forma de esquivarlo, que es identificar la mente con el cerebro.

Esta teoría (la teoría de la identificación) viene a sostener que los estados y los procesos mentales son idénticos a los estados y procesos del cerebro. Esto no significa que se trate de una identidad material porque, obviamente, si bien podemos decir de alguien que tiene un buen cerebro o una buena mente como expresiones que vienen a afirmar lo mismo, no podemos decir que la mente pese lo que pesa el cerebro o que la mente esté hecha de neuronas. Se trata, claro está, de los procesos y, quizá, también de los estados en los que se dan esos procesos. Las experiencias no serían un correlato mental de la actividad cerebral, sino que son, ellas mismas, procesos cerebrales. Normalmente, los defensores de esta teoría dan un análisis conductista (en términos de conducta observable) de estados supuestamente mentales tales como los deseos, las creencias (las conductas, al fin y al cabo, son públicamente observables y tienen un canal perfectamente material: el cuerpo del sujeto).

La teoría de la identificación ha tenido sus críticos. El filósofo Saul Kripke, a finales del pasado siglo, nos hace reparar en el problema que esta teoría supone mediante un ejemplo que podemos seguir fácilmente. Consideremos la identidad entre el calor y el movimiento molecular una identidad ofrecida por la física y a la que podemos dar todo el crédito científico (ignoren los expertos en física, por favor, las excepciones a esta identidad como es el calor radiante, etc.). Pensamos que esto es así (movimiento molecular = calor) en todo mundo posible. Lo que dice este pensador es que cuando pensamos que el movimiento molecular podría

existir en ausencia del calor estamos confundiendo esto con pensar que el movimiento molecular podría haber existido sin ser sentido como calor y se pregunta si es posible, por analogía, hacer una misma identificación —en virtud de esa ansiedad epistemológica que antes mencionábamos— entre el dolor y la clase de proceso cerebral relacionado con él sin haber sentido el dolor. La respuesta es no.

Una respuesta intermedia, por decirlo así, es el emergentismo de Searle (véase la respuesta a la pregunta 50). Se entiende como emergente un nivel del ser que posee una cualidad irreductible a un nivel anterior (e inferior). Esos niveles o capas serían la materia inerte físico-química, los organismos vivos, la conciencia, etc. Ya Stuart Mill, en el siglo XIX, defendió que las verdades químicas y fisiológicas no pueden deducirse de los elementos y las propiedades de las sustancias más simples. Con la emergencia a un nivel superior aparece una nueva serie de efectos que no pueden explicarse con los mismos términos que los efectos del nivel anterior. La biología, incluso la bioquímica, está en otro nivel explicativo porque, en realidad, aborda otro nivel de lo real superior a lo meramente físico-químico. Según Searle, si bien la mente emerge del cuerpo, posee una subjetividad que se resiste a ser conquistada y reducida por explicaciones de corte conductista (psicología), funcionalistas (inteligencia artificial), evolucionistas reduccionistas (biología), etcétera.

Churchland (n. 1942) considera, en cambio, que apelar a términos de intenciones, deseos, motivos, razones, etc., para explicar lo que llamamos vida mental no es más que el resultado de la ausencia de una forma mejor de explicación. Considera psicología popular (*folk psychology*) a las explicaciones en esos términos, una psicología popular que tendrá que ir siendo eliminada —de ahí que su posición se denomine materialismo eliminativo— a medida que progrese el conocimiento neurocientífico. El cerebro es entendido como una computadora orgánica que procesa información en paralelo, de modo que la representación está distribuida en la disposición de las conexiones sinápticas, como patrones de activación. Siguiendo a Evan Thompson, Antoine Lutz y Diego Cosmelli en «Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers» —contenido en la obra de Andy Brook y Kathleen Akins (eds.), *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement* (*Cognición y cerebro: la filosofía y el movimiento neurocientífico*)— uno de los mayores desafíos que afronta la neurociencia hoy es proporcionar un marco explicativo que dé cuenta de la subjetividad tanto como de la neurobiología de la conciencia. Aunque los neurocientíficos han proporcionado modelos neurales de varios aspectos de la conciencia y han hallado evidencias de correlatos neurales

de conciencia (qué patrón de actividad cerebral se corresponde con tal fenómeno de conciencia) permanece, no obstante, un salto explicativo en nuestra comprensión de cómo relacionar las características neurobiológicas y eso que llamamos «lo mental».

¿SOMOS EL ÚNICO ANIMAL QUE VERDADERAMENTE PIENSA?

Podríamos responder que sí si limitamos el pensamiento humano al pensamiento a través del lenguaje. Pero esto excluye no solo a los animales sino también a los infantes hasta aproximadamente los dos años de edad, lo cual no parece muy sensato. Responder a esta cuestión nos remite al fenómeno, estudiado por la psicología y la filosofía, de la inteligencia animal. Con respecto a este fenómeno hubo una monumental polémica entre los defensores de su existencia y sus detractores, a mitad del siglo XX.

En efecto, según Köhler y su defensa de la existencia del *insight*, sí. Hay inteligencia animal. José Luis Pinillos, en *La mente humana*, pone el ejemplo del perro que no quiere mojarse y se queda pensando cómo rodear la piscina antes de tirarse por su pelota que ha caído en ella. Köhler, en sus famosos experimentos en Tenerife, quiso mostrar que, en efecto, los chimpancés resolvían situaciones problemáticas de acceso al alimento sin necesidad de someterse a pruebas de ensayo y error, a diferencia de los animales en las cajas de Thorndike y de Skinner. Según Thorndike, quien ponía a los animales en cajas-problema de las que tenían que aprender a escapar para conseguir el alimento, estos eran capaces de hacerlo por ensayo y error: una acción ejecutada de un modo ciego resulta eficaz (por ejemplo, abre una puerta de la caja) y esas acciones tienden a repetirse en los sucesivos intentos. Aquí no hay inteligencia aunque sí, por supuesto, aprendizaje. Thorndike formuló dos leyes del aprendizaje sin inteligencia: ley del ejercicio y ley del efecto. Según la primera, las conexiones entre un estímulo y una respuesta son reforzadas por la práctica y la repetición y, según la segunda, la consecución de una recompensa (efecto) hace que la conexión entre el estímulo y la acción ejecutada como respuesta se vea aumentada. Posteriormente, Skinner perfeccionó estos planteamientos, dotándolos de un mayor respaldo científico y eliminando algunas consecuencias equivocadas —y muy desgraciadas para la psicopedagogía— que había extraído Thorndike, tales como que el castigo es efectivo para eliminar completamente la conexión entre estímulos y respuestas no deseadas o que la repetición ha de ser el pilar del aprendizaje (aunque este no sea significativo).

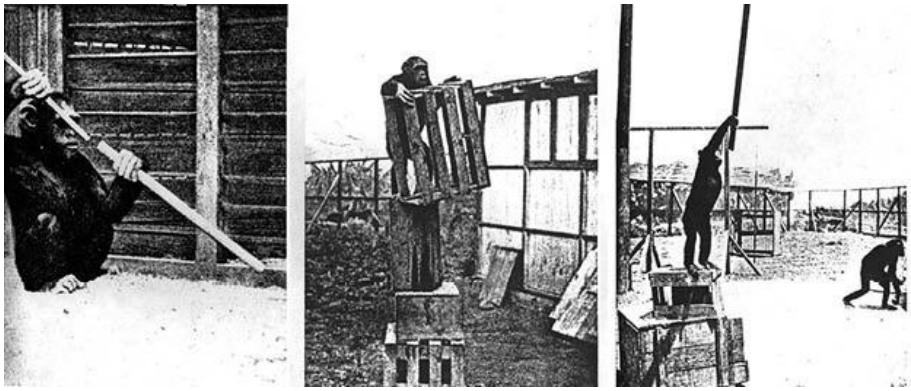
Las críticas no tardaron en llegar por parte de otra escuela psicológica, la escuela de la forma (Gestalt) cuyo lema es que, se trate del asunto de la psicología del que se trate (percepción, memoria, inteligencia, imaginación, atención, personalidad…), la comprensión del todo ha de ser anterior a la de las partes. Köhler pertenecía a esta escuela y lo primero que constató fue —

partiendo de la teoría de la percepción de la escuela de la Gestalt según la cual hay una anticipación perceptiva que da sentido a lo que percibimos— que probablemente Thorndike diseñó sus experimentos mediante sus cajas-problema procurando que sucediera lo que anticipaba: que la única salida resolutiva posible para los animales fuera el procedimiento por ensayo-error. Si cambiamos las situaciones-problema y ponemos entre paréntesis nuestros prejuicios sobre la inteligencia animal o la ausencia de la misma, quizá, pensó Köhler, seamos capaces de descubrir algo nuevo al respecto.

Köhler consiguió dirigir un centro de investigación, durante los años de la Primera Guerra Mundial, en las Islas Canarias, siendo conocedor del trabajo de Thorndike. Allí tuvo la oportunidad de constatar lo que él consideró algo así como la perspicacia (*insight*), comprensión, penetración (o intuición) animal a la hora de hallar relaciones entre objetos y acontecimientos, lo cual los ponía en disposición de actuar conforme a esto para lograr las metas que se proponían. Fueron especialmente significativas las proezas de Sultán, uno de los chimpancés con los que realizó sus experimentos. Sultán era especialmente brillante, pues aprendió a alcanzar y atraer hacia él, a través de las barras de su jaula, un plátano que estaba fuera de la misma, empleando como herramienta un bastón; posteriormente consiguió unir punta con punta dos bastones demasiado cortos para hacer uno que le permitiera resolver la tarea. Sin embargo, y aquí está el objeto de la polémica posterior con Skinner, lo que pasó no es clara y distintamente un caso de aprendizaje por ensayo-error pero tampoco de perfecto *insight.* El plátano estaba más lejos de la jaula que anteriormente, el chimpancé disponía de dos largos bastones de bambú, pero al comienzo intentó alcanzar la fruta con un solo bastón, luego con el otro y como ninguno le sirvió, empujó el más largo de los dos hacia el plátano, después el otro, poniéndolo en línea con el anterior y así consiguió, empujando este último hacia el primero, tocar el plátano. No podía arrastrarlo hacia sí. Köhler intervino, dándole el bastón más largo. El chimpancé, durante más de una hora, no hizo nada relevante, jugó con los bastones en su jaula. Después ensambló los bastones y se dirigió en el mismo momento hacia las barras de la jaula, los bastones se separaron, Sultán volvió a meterlos dentro de la jaula, los ensambló de nuevo y finalmente consiguió el fruto. Esto llevó a Köhler a suponer que el chimpancé discernía y reorganizaba el mundo perceptual en una nueva totalidad con un sentido resolutivo. Esto no implicaba quitar importancia a la repetición y al efecto, pero sí ponía de manifiesto que hay conducta inteligente animal.

Posteriormente, Tolman, de la Universidad de Berkeley (California), puso en cuestión el planteamiento de Thorndike y sus cajas-problema. En una serie de

nuevos experimentos se adiestró a ratas en una suerte de laberintos que eran una red de trayectorias, caminos, callejuelas cerradas a imitación de los laberintos que se pusieron de moda en los jardines reales de los siglos XVII y XVIII. Los animales disponían de diversas trayectorias para alcanzar la recompensa, la primera vez seguían la más corta; una vez el experimentador bloqueaba ese camino, las ratas cambiaban a la siguiente forma más eficaz de obtener el alimento y si, finalmente, se cambiaba el alimento de lugar, las ratas respondían inmediatamente al cambio de un modo eficaz como si tuvieran una suerte de visión global (a modo de un mapa) del laberinto. Otro caso experimental que vino a respaldar la hipótesis de la existencia de una inteligencia animal que no fuese mero moldeamiento de la conducta por leyes de efecto y repetición nos lo proporcionó Maier, de la Universidad de Michigan. Una de las ratas fue adiestrada para ascender por una escalerilla y obtener su alimento; entre ella y el alimento se interponía una barrera, la rata se sentó y se frotó la cara, después el animal dio un salto, rodeó la mesa y ascendió por otra escalera que llevaba directamente al alimento sin dificultad. Esta última trayectoria jamás había sido realizada por la rata.



Sultán en acción. Tenerife.

Skinner intentó mostrar que ni los chimpancés de Köhler ni las ratas de Tolman o Maier habían tenido algún tipo de entrenamiento que a los experimentadores les hubiera pasado inadvertido. A partir de ese entrenamiento informal, supusieron Pavlov (con respecto a Köhler) y Skinner (con respecto a todos), por generalización (mismas respuestas a situaciones estimulares semejantes), se explicaría lo que estos autores consideraban *insight*. A estas críticas se respondió que el descubrimiento inteligente de una relación que antes pasaba inadvertida (como el caso del chimpancé con los palos o el de la rata que salta de la mesa) es en sí mismo un refuerzo positivo muy poderoso, pues no es neutro, sino que se le puede suponer como una experiencia positiva desde el

punto de vista emocional. Juzgue quien esto lee, observando la conducta animal, si estima que tal inteligencia existe o no.

50

¿PUEDEN (O PODRÁN) PENSAR LAS MÁQUINAS?

En 1950, Alan Turing (ver respuesta a la pregunta 36) publicó un artículo donde establecía una serie de requisitos que una máquina debía cumplir para considerar que, efectivamente, tal máquina podía pensar. Pensemos en tres salas aisladas donde se distribuyen dos personas y un ordenador, los cuales podrían mantener una comunicación sin verse, a través de mensajes escritos. Cada uno de los humanos ignora si su interlocutor es una máquina o un ser humano, de modo que si no hay forma de identificar al interlocutor, la máquina debería ser considerada inteligente. Una máquina de Turing, en teoría de autómatas e informática, es un dispositivo manipulador de símbolos de acuerdo a unas reglas que, gracias a su simplicidad, puede simular a cualquier computador que aplique un algoritmo. La máquina podría alterar el símbolo leído y su propio «comportamiento» podría estar determinado por ese símbolo, pero no así por los símbolos que estén en otro lugar de la cinta sobre la que operaría la máquina, cinta que puede moverse hacia delante y hacia atrás, por lo que cualquier símbolo es accesible a la lectura (piénsese que aún no había dispositivos de memoria para las primeras computadoras).



Durante la Segunda Guerra Mundial, los alemanes usaron esta máquina de cifrado de mensajes, *Enigma.* La máquina ofrecía cientocincuenta trillones de soluciones posibles y aun así, Turing y su equipo, al servicio del Ejército británico, pudieron descifrar el código. Al final de la guerra el diez por ciento de las comunicaciones, usando *Enigma,* pudieron ser descodificadas en Inglaterra en lo que podría denominarse el primer computador electromagnético.

Turing jamás dijo que esta inteligencia pudiera ser identificada con algo así

como la mente, la vida mental o la conciencia subjetiva, o lo que fuere. Pero con el tiempo tal identificación fue inevitable en un nuevo caso de eso que venimos en llamar, en filosofía, ansiedad epistemológica (un afán por dar cuenta de todos los campos científicos distintos desde un único foco explicativo). Turing era consciente de las limitaciones. Como ya expusimos en otro lugar («Conexionismo: una útil herramienta para otras ciencias y un problemático modelo para la psicología»), junto al profesor Francisco Robles:

> En los años cincuenta, cuando el modelo para abordar la cuestión mente/cerebro era la máquina de Turing, la misma estructura de esta dejaba en un estado de provisionalidad irresoluble la cuestión acerca de si un computador sería capaz de ejecutar cualquier algoritmo; para que esto fuese posible necesitaríamos un teorema que probase que cualquier algoritmo pudiera reducirse a un «algoritmo-Turing». La irresolubilidad de la cuestión no radica en la dificultad de hallar el teorema en cuestión, sino en la imposibilidad lógica de su consecución debido a la indefinición de la noción misma de algoritmo. De modo que lo máximo que puede conseguirse es un respaldo empírico, a base de éxitos sucesivos, para la reducción de cualquier algoritmo al procedimiento propio de una máquina de Turing, pero no podría haber una prueba matemática definitiva de que los algoritmos de cualquier índole pueden ser susceptibles de cómputo por una máquina de Turing.

Al fin y al cabo lo que Turing pretendía era algo tan sencillo como ampliar nuestra noción de inteligencia, abrirla, pero no suponer que una máquina pudiera llegar a ser un sujeto.



La máquina Bombe de los británicos, con la cual consiguieron *crackear* el artefacto alemán.

John Searle (n. 1932) es, sin duda, uno de los filósofos que más duramente ha batallado contra la identificación entre superación del test de Turing e inteligencia como propiedad de la conciencia (o vida mental). El interés de Searle para la psicología es máximo debido a ser un especialista reputado en ciencia cognitiva y filosofía de la mente. Su impacto real en psicología, filosofía y neurociencias ha sido muy grande, solo hay que buscar en Google Académico (*scholar.google.com*) y advertir el número de citas. Searle es célebre por su

criticismo hacia la hipótesis —defendida por una corriente de científicos cognitivos y filósofos de la mente— que es conocida como IAF (Inteligencia Artificial Fuerte). Los argumentos fundamentales de ese criticismo se dirigen directamente, como se ha adelantado, contra la consideración del test de Turing como una prueba de que la inteligencia artificial que superase dicho test es inteligencia en el sentido de vida mental o conciencia. Searle desplegó dos argumentos (*La habitación china* y *Simular no es duplicar*) los cuales están dirigido a demostrar, respectivamente, que:

a. La supuesta inteligencia artificial no es auténtica vida mental.

b. La supuesta inteligencia artificial no es genuina vida mental.



La ilustración recrea la situación expuesta por Turing.

Veamos los argumentos, réplicas y contrarréplicas.

Que la supuesta inteligencia artificial no es auténtica vida mental lo argumenta Searle con el conocido experimento mental de la habitación china. Quiere mostrar que pasar el test de Turing no significa que la máquina piense. La computación artificial de los ordenadores consiste en la manipulación de símbolos (por ejemplo, sistemas binarios, de unos y ceros) en función de unas reglas o programas. Según Searle los programas son una sintaxis, son funciones, aplicaciones, algoritmos, etc., pero carecen de contenidos semánticos, algo que sería propio de la mente humana. Searle propone un experimento mental, pidiéndonos que imaginemos que un sujeto, enclaustrado en una habitación, recibe un fajo de papeles escritos en chino, pero que esa persona no sabe ni una palabra en esta lengua. Pongamos que recibe un segundo fajo de papeles con caracteres chinos y además unas reglas en la lengua que sí comprende donde se explica cómo poner en correlación el primer conjunto con el segundo conjunto.

Después recibe un tercer y último taco de hojas con caracteres con unas nuevas instrucciones donde se le dice cómo correlacionar este último fajo con los dos anteriores así como el modo en que ha de devolver ciertos caracteres como respuesta a otros caracteres del primer fajo. La persona no tiene ni idea de que el primer fajo es, para los suministradores, un fajo de guiones, el segundo de historias y el tercero de preguntas. Esos mismos suministradores llaman «programa» a las instrucciones y a la devolución realizada por el sujeto, «respuesta». Imaginemos, también, que a ese mismo sujeto experimental se le proporcionaran una serie de historias y preguntas en su lengua materna sobre esa historia para que responda a las mismas. Ambas respuestas, las que ha dado en chino y las que ha dado en su lengua, están bien construidas y tienen perfecto significado. Quien manipula símbolos mediante reglas en el interior de la habitación china, ¿es acaso consciente de lo que se le pregunta y de lo que responde? No.

Según los Churchland, el argumento de la habitación china vendría a ser algo así:

- Axioma 1: Los programas informáticos son formales (sintácticos).
- Axioma 2: Las mentes humanas tienen contenidos mentales (semántica).
- Axioma 3: La sintaxis, de suyo, no es constitutiva de semántica ni suficiente para la misma.
- Conclusión 1: Los programas no son constitutivos de la mente ni suficientes para la misma.

Y, para intentar reducir al absurdo lo anterior, proponen lo que irónicamente llaman «La sala luminosa»:

- Axioma 1: La electricidad y el magnetismo son fuerzas.
- Axioma 2: La propiedad esencial de la luz es la luminancia.
- Axioma 3: Las fuerzas, de suyo, no son constitutivas de luminancia ni suficientes para la misma.
- Conclusión 1: La electricidad y el magnetismo no son constitutivos de la luz ni suficientes para la misma.

En efecto, siguiendo esta analogía y sabiendo, como sabemos en la

actualidad, que las fuerzas electromagnéticas oscilantes constituyen luz aun cuando un imán agitado por una persona no parezca producir luz en absoluto, habría que deducir que una manipulación de símbolos basados en reglas bien pudiera constituir inteligencia, aunque el sistema ubicado en la habitación china parezca carecer de auténtica comprensión.

Veamos ahora el segundo argumento, es decir, por qué la actividad computacional no es genuina vida mental, según Searle. Esto lo defiende mediante la distinción ente simular y duplicar una mente humana. Para demostrar esto apela al argumento de los poderes causales: para duplicar la vida mental serían necesarios los poderes causales que la hacen posible. Tales poderes, según Searle, no se encuentran en las máquinas de la I. A. F. Lo característico de lo psíquico con respecto a aquello de lo cual emerge es la intencionalidad: «La intencionalidad es aquella propiedad de muchos estados y eventos mentales en virtud de la cual estos se dirigen a, o son sobre o de, objetos y estados de cosas del mundo. Si, por ejemplo, tengo una creencia, debe ser una creencia de que tal y tal es el caso; si tengo un temor debe ser de algo o de que algo ocurrirá; si tengo un deseo, debe ser un deseo de hacer algo, o de que algo suceda o sea el caso; si tengo una intención, debe ser una intención de hacer algo. Y así con muchos otros casos», dice Searle en *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*.

La posición de Searle se asienta sobre dos supuestos que él mantiene y defiende conscientemente: primero, la ontología (teoría del ser, de lo que hay, de lo que existe) y la epistemología (teoría del conocimiento y, en especial, del conocimiento científico) son perfectamente diferenciables y separables porque hay hechos que son siempre los mismos hechos, independientemente de la teoría que los interprete (ejemplo: la caída de los objetos graves, la gravedad, es un hecho previo, igual da que sea visto desde la teoría de Aristóteles, la de Galileo, la de Newton o la de Einstein); segundo, que hay tal cosa como la mente (véase la respuesta a la pregunta 43, donde se expone la tesis de Ryle).

Dennett, cuya tesis fue dirigida por Ryle, considera que, cuando a partir de los argumentos de Searle contra la hipótesis fuerte de la inteligencia artificial se da ese paso (en falso, según Dennett) por el cual se postula algo así como que la mente emerge del cerebro pero no se identifica con él, se está cayendo de nuevo en el dualismo de Descartes, en lo que Dennett denomina «teatro cartesiano». ¿A qué se refiere Dennett al decir que se supone aún la existencia de un teatro cartesiano? Se refiere a una especie de miopía teórica que impide a los investigadores ver que sus modelos aún presuponen que, en algún lugar, oculto en el oscuro *centro* de la mente-cerebro, hay un «lugar al que todo va a parar» y

donde se produce la conciencia, lo cual no deja de ser una ilusión, como la que producen las agradables interfaces diseñadas por los programadores de *software*: «Cuando interactúo con el ordenador, tengo un acceso limitado a los acontecimientos que se producen en su interior. Gracias a los esquemas de presentación ideados por los programadores, me veo invitado a participar de una elaborada metáfora audiovisual […]. Tecleando diferentes mandos y presionando diversos botones, puedo hacer que ocurran todo tipo de cosas en el interior de mi ordenador sin que yo tenga que conocer los detalles. […] El usuario que fija la perspectiva desde la cual la máquina virtual se hace visible tiene que ser un observador externo» (*La conciencia explicada*).

Una de las pruebas para John Searle de que sí hay tal cosa como una vida mental «no replicable» por una máquina es la experiencia propia del libre albedrío. El libre albedrío es (según su obra *Rationality in Action*, de 2001) una brecha o laguna (*gap*) entre aquello que da origen a la acción humana y la propia acción, en el sentido de que lo que desencadena la acción no constituye una condición suficiente por sí misma para la producción de la acción. Habría una laguna entre las razones para tomar una decisión y la decisión misma; hay otra entre la decisión y el inicio de la acción y, finalmente, otra tercera brecha o laguna entre el inicio de la acción y su terminación. Las razones para la acción habituales no son deseos simples (del tipo «voy a alargar un brazo para alcanzar…»), sino compromisos basados en actos de habla públicos, es decir, en conducta verbal que compromete a conducta (verbal y no verbal). Para este asunto, remitimos a la respuesta a la pregunta 56.

La revolución, a finales del siglo XX, de la inteligencia emocional, abre una nueva vía de interpretación a un problema que, en el ámbito de la filosofía anglosajona, se quedó enquistado. Debe decirse que para la filosofía fenomenológica (tradición continental), como la de Sartre o Merleau-Ponty, el problema es un pseudoproblema porque está mal planteado. ¿Por qué? Porque identificar pensar con «tener una mente» es un error (Ryle, como se expuso en la respuesta a la pregunta 43, no estaría lejos de este planteamiento, realizado en su caso desde el pensamiento analítico anglosajón).

Es interesante, con respecto a esta nueva vía, centrarnos en la obra de Antonio Damasio, concretamente en *La sensación de lo que ocurre*:

> Sea cual fuere la respuesta, la idea de que la consciencia humana depende de los sentimientos nos ayuda a enfrentar el problema de la creación de artefactos conscientes. ¿Podemos acaso —con el socorro de los datos neurobiológicos y tecnologías avanzadas— crear un artefacto con consciencia? Tal vez no sorprenda que yo tenga dos respuestas, y que una sea no y la otra sí. No, tenemos pocas posibilidades de crear un artefacto con algo semejante a la consciencia humana, conceptuada desde una perspectiva de sensación íntima. Sí, podemos crear artefactos con los mecanismos formales de

consciencia propuestos en este libro, y tal vez sea posible decir que esos artefactos poseerán cierta índole de consciencia. Ciertas conductas externas de artefactos equipados con mecanismos formales de consciencia imitarán conductas conscientes y podrán aprobar una versión del test de Turing. Ahora bien, pese a las buenas razones aducidas por John Searle y Colin McGinn respecto de la conducta, mente y test de Turing, aprobar el test nada dice de la mente del artefacto.

Damasio da una oportunidad más a la representación como forma en la que los sujetos captamos la realidad externa y el propio cuerpo (cartografiándolo, según este autor). De ahí su ambigua respuesta. Sin embargo, esto no puede ser así de ningún modo para otros filósofos que siguen la estela de la fenomenología y de la analítica existenciaria de Heidegger, fuertemente antirrepresentacionista; este es el caso de los Dreyfus, para quienes «lo que hay en el pensamiento objetivante y calculador, y en la suposición heurística del seguimiento de reglas discretas en que confiaban los investigadores pioneros en inteligencia artificial, no es más que lo que el joven Heidegger había llamado desmundanización (*Ent_weltlichung*), privación de vida (*Ent_lebung*), deshistorización (*Ent_geschichtlichung*) y designificación (*Ent_deutung*)» (Jethro Masís, «El mito de lo mental: el proyecto de investigación de la inteligencia artificial y la transformación hermenéutica de la fenomenología»).

¿Nos harán los androides de nueva generación reconsiderar toda esta problemática?

¿HAY UN SOLO DESTINO DE LA HUMANIDAD?

La filosofía de la historia procedente de Hegel fue duramente recusada por los acontecimientos trágicos del siglo XX. Los filósofos vinculados a la sociología marxista (no soviética) de la Escuela de Frankfurt, como Theodor Adorno, atacaron esta visión de que la historia universal camina en una sola dirección, es decir, progresivamente «hacia lo mejor» para la propia humanidad. El ataque se produjo en dos direcciones: por un lado, poniendo de manifiesto la enorme dificultad de que los hechos terribles relacionados con el Holocausto y los demás horrores de la Segunda Guerra Mundial pudieran encajar en los bailes dialécticos de «tesis-antítesis-síntesis», por los cuales la historia caminaría hacia lo mejor (se insiste en la lectura de la respuesta a la pregunta 71 para complementar la presente); por otra parte, aunque Hegel defendiera que hay que hacerse cargo de la negatividad, de lo antitético, a la postre salta rápidamente al momento de síntesis o superación, restándole entidad a las oposiciones y confrontaciones históricas. Muchos de estos vicios hegelianos pasaron a algunos marxistas, como el joven Lukács quien, en *Historia y conciencia de clase*, defendía la raíz hegeliana del marxismo porque, en efecto, el proletariado sería la autoconciencia de la historia en la que la razón se encontrará a sí misma tras sus extravíos; pues bien, precisamente contra estos vicios se posicionaron los miembros de la Escuela de Frankfurt y Louis Althusser, dentro del respeto a los textos de Marx.

Por otro lado, al margen de la compleja tradición marxista, Samir Amin, en su obra *Eurocentrismo*, pretendió criticar una concepción particular del progreso de la humanidad que viene a caracterizar a todas las innovaciones históricas de mayor calado como productos europeos, a la democracia de mercado (capitalista) como el sistema social ideal y al colonialismo como el instrumento para su propagación por todo el mundo, por lo que las desigualdades económicas habrían sido causadas por características propias de los países que pueden ser modificadas. Amin no desecha enteramente el marxismo, pero pide que el eurocentrismo sea sustituido por una visión más ajustada a la realidad histórica global de la humanidad. Para esto habría que poner el foco también en las contribuciones no europeas y asumir que solo el desmantelamiento del capitalismo acabaría con las desigualdades, apostando por alguna forma de socialismo como el único sistema político estable, humano, pero al que no considera, en absoluto, como el desenlace inevitable de la historia.

Los teóricos posmodernos o críticos de la Ilustración, autores de la de-colonialidad (el proceso de deconstrucción cultural que habría hoy de acompañar

a la descolonización política, especialmente en América Latina) ofrecen una crítica feroz, incluso comparada con la ya fuerte contestación de Amin, a lo que ellos llaman narrativas del progreso eurocéntricas. Lo decolonial estudia el fenómeno de la herencia colonial como un elemento indisociable de la formación del moderno sistema mundial (no debe confundirse con lo poscolonial, que hace referencia a los estudios de las consecuencias que en la India tuvo la presencia británica, los cuales se desarrollan en universidades de habla inglesa). En Michel Foucault encontramos la propuesta de que los discursos constituyen y empoderan a quienes hacen la historia, de modo que estos discursos deben ser estudiados como piezas de arqueología, nunca como registro incontestable de los hechos.



Los atentados del 11 de septiembre de 2001 supusieron un mazazo a la tesis de Fukuyama comparable, quizá, con el que supuso para los incondicionales del progreso humano el descubrimiento de los campos de concentración nazis, primero, y las purgas y *gulags* estalinistas, después. En los mismos años en los que Fukuyama planteaba sus tesis, se estaba preparando algo decisivo: la expulsión de los soviéticos de Afganistán por parte de los talibanes con el apoyo de Estados Unidos.

No obstante, si bien los acontecimientos del siglo XX han ido dando lugar a una gran cantidad de críticas de la narrativa del progreso de todo el género humano hacia lo mejor en la forma del Estado liberal (¿y social?) de derecho de factura europea, también es cierto que la caída a finales de los ochenta y principios de los noventa de la URSS y sus satélites inspiró un pensamiento que, sin ser completamente hegeliano, sí que, al menos, reivindicaba la vieja idea de que la historia universal progresa hacia un solo destino para todos. En un artículo de 1989, Francis Fukuyama proclamó que aquello de lo que se estaba siendo

testigo en aquellos días no tenía por qué ser simplemente el fin de la Guerra Fría, sino el fin de la historia como tal, es decir, el punto final del desarrollo ideológico de la humanidad y la universalización de la democracia occidental liberal como la forma final de gobierno para todo el género humano.

Al artículo lo acompañaría la obra *El fin de la historia y el último hombre* (1992), donde incorpora la teoría social de Hegel, que es interpretada por Fukuyama como una teoría idealista del cambio social según la cual la última fase del proceso histórico comenzó con la Revolución francesa, inspirada por los principios democrático-liberales. Tras este punto de inflexión en el decurso de los acontecimientos de la historia, no habría habido desarrollos de mayor envergadura o calado histórico, sino una gradual difusión del ideal democrático-liberal en su realización. Siguiendo a Fukuyama, los grandes rivales ideológicos del liberalismo fallaron en el largo plazo por dos razones: el comunismo estaba profundamente equivocado en su teoría de la gestión económica, de modo que era incapaz de crear auténtica prosperidad económica, por lo que adolecía del mismo mal (inestabilidad) que Marx había diagnosticado para el capitalismo; por otro lado, en conformidad con el pensamiento hegeliano, Fukuyama defiende que únicamente el liberalismo puede satisfacer el deseo humano de reconocimiento de un modo estable. En sus últimas obras Fukuyama no sostiene, quizá, un hegelianismo tan marcado, pero la democracia liberal en los confines del Estado de derecho sigue siendo el horizonte de sentido político e histórico de su pensamiento: «Para que la democracia liberal tenga éxito es necesario un Estado fuerte, unido y capaz de imponer el cumplimiento de las leyes en su propio territorio» (*Los orígenes del orden político. Desde la Prehistoria hasta la Revolución francesa*). Sin embargo, como expone uno de los autores más significativos del pensamiento decolonial, Walter D. Mignolo, en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*:

> Ese «otro mundo» que empezamos a imaginar ya no puede ser solo liberal, cristiano o marxista, ni una mezcla de los tres que aseguraría que la burbuja moderno/colonial, capitalista e imperial triunfara; triunfo que marcaría lo que Francis Fukuyama celebró como el fin de la historia. Así me imagino qué pensaría Fukuyama: toda la población de China; toda la población islámica desde el Oeste Medio hasta Asia Central y desde allí hasta Indonesia; todos los indígenas de las Américas desde Chile a Canadá; Australia y Nueva Zelanda; toda la población africana del sur del Sáhara, más la diáspora en las Américas, todos los latinos/as y otras minorías en Estados Unidos; en fin, todos esos millones de personas, que cuadruplican o quintuplican la población de la Europa atlántica y la América del norte, se rendirán a los pies del modo de vida paradisiaco del Occidente capitalista y el Estado-liberal democrático […]. Pero, nos guste o no, después del «fin de la historia» llegaron Afganistán, Irak, Katrina y Francia 2005. Literalmente, empezó otra historia.

Por último, consideramos de justicia exponer algunas ideas con relación a una de las últimas propuestas sobre ese supuesto último y común destino del

género humano. Se trata de la obra de Yuval N. Harari, *Homo Deus.* Antes de la época moderna los humanos pensaban que desempeñaban un papel en el plan cósmico divino que daba sentido a su existencia. Pero una vez que el avance de la ciencia y de las ideas ilustradas socavó la creencia en un plan dirigido, ya no hay nada que nos limite y está al alcance de nuestro esfuerzo y de nuestra inteligencia derrotar a todos los males que nos aquejan. Seremos lo que queramos ser. Después de la parte de Dios, llega al fin la parte de la humanidad. Las ideas fundamentales de las democracias liberales con las que estamos familiarizados, como «un hombre, un voto», en un mundo con castas biológicas, ciborgs e inteligencia artificial pueden quedar completamente obsoletas. Los superricos podrán conseguir para sí mismos o para sus hijos capacidades que les harán superiores a la población media, que no podrá competir, y la brecha se hará cada vez mayor. Hoy no, y por eso el hijo de un pobre aún tiene alguna oportunidad. Cuando haya estas diferencias biológicas no tendrá ninguna. Según Harari, los seres humanos perderán el control por el empuje de la biotecnología, que transformará nuestros cuerpos convirtiéndonos en superhumanos, y la inteligencia artificial que, a modo de prótesis invisible, podrá potenciar nuestras capacidades, siempre que nos la podamos permitir (*Google glasses* sería una experiencia piloto en este sentido). Cuestiona el diagnóstico de Fukuyama, porque con el fin del hombre correrá riesgo el liberalismo, la democracia, el mercado libre y un pilar fundamental de lo que ha sido la lucha por la justicia social, la igualdad de oportunidades, pues solo los súperricos tendrán acceso a las mejoras artificiales de su estirpe.



Logo del movimiento transhumanista. Empresarios del sector cibernético que opera desde la Costa Oeste de Estados Unidos están apostando muy fuerte por conseguir traer a la realidad a este *Homo Deus* o superhombre.

Juzguen los lectores si esto es ciencia ficción recubierta de una aureola de seriedad académica —y promovida por Mark Zuckerberg (Facebook, WhatsApp) a través de su poder de catapultar a quien quiera al éxito mediático — o si, a pesar de lo anterior, hay un viso de credibilidad en este planteamiento. De momento, además de *Calico* y otros proyectos (como el de Larry Ellison para acabar con las enfermedades usando, entre otros medios, nanotecnología implantada en el interior del cuerpo), Dimitry Itskov está invirtiendo en el Proyecto 2045 (*2045.com*), donde la meta es crear robots que puedan emular el cerebro de una persona tras su muerte, consiguiendo así una inmortalidad cibernética. Todos estos proyectos entran dentro de una aspiración o movimiento común conocido como transhumanismo.

52

¿ESTÁ LA HISTORIA CONDENADA A REPETIRSE?

«Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa» (Karl Marx, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*).

El historiador grecorromano Polibio (200-118 a. C.) consideró la posibilidad de escribir una historia universal porque ya había algo, por fin, universal: La República de Roma, la cual había unificado el Mediterráneo. Por primera vez no solo se relatarán las batallas, sino que se buscarán causas estructurales. Dentro de la historia universal, Polibio advirtió tres enfoques: las genealogías familiares de las castas que han regido, supuestamente, los designios de sus pueblos; la historiografía de las fundaciones (tomas de tierra, fundación de colonias, etc.) y, finalmente, la que más le interesa: la historia pragmática, donde la política y la guerra como su instrumento prioritario son el centro temático fundamental. Esto inspirará a Maquiavelo.



Fernando de Aragón, El Católico. Capilla real de Granada. Inspiró la obra que ha hecho inmortal a Maquiavelo como gran padre de la filosofía política separada de la ética.

Como explica Sabino Fernández Campo, «El embajador florentino, Francesco Guichiardini, en sus informes alababa al rey Fernando porque cuando

meditaba una empresa nueva, lejos de anunciarla primero para justificarla enseguida, se las arreglaba hábilmente de modo que se dijera por las gentes: “El rey debía hacer tal cosa por estas y aquellas razones”».

En efecto, el florentino Nicolás Maquiavelo (1469-1527) afirmó, siguiendo a Polibio y a Aristóteles, que existen tres instituciones políticas virtuosas (porque en ellas se da el bien para el mayor número, evitando la polarización de la riqueza y dejando aflorar la virtud): monarquía, aristocracia y democracia; estas tres instituciones son susceptibles de degenerar cíclicamente en otros tantos Gobiernos intrínsecamente corruptos, viciosos, donde reina la polarización, el extremo y el descuido del término medio social: la monarquía degenerará en tiranía; la aristocracia en oligarquía; la democracia en demagógico populismo. La diferencia con Aristóteles es que, mientras que el griego estaba haciendo una taxonomía de diversos Gobiernos que sincrónicamente se darían en distintos lugares, Maquiavelo consideró que estas formas constituyen un ciclo al que ningún Estado difícilmente podrá escapar. Es una suerte de eterno retorno histórico-político donde, con nuevos contenidos, las estructuras volverán a repetirse. Invita al pesimismo, pero no a la inacción. El deber es retrasar la decadencia tanto como sea posible. Como vemos, se trate de uno, varios o muchos (monarquía, aristocracia o democracia) los que gobiernen, cíclicamente o repetitivamente, todas estas formas de gobierno se desvirtúan. Lo que en principio es la búsqueda del bienestar para la comunidad, acaba convirtiéndose en el beneficio egoísta de un tirano, de una oligarquía o termina en un Gobierno de demagogos con tendencia a la oclocracia (satisfacción de la muchedumbre). Maquiavelo creía que la mejor forma de gobierno era una combinación de todos estos sistemas, como en la antigua Roma, pero tampoco se muestra excesivamente optimista. Para Nietzsche, siguiendo en cierto modo esta línea, cuando una cultura se cimienta sobre valores ascendentes (asociados a la voluntad explícita de poder, lo cual se acompaña del ejercicio de la crueldad), estos valores acaban inexorablemente por decaer siendo sustituidos por las cargas morales propias de etapas decadentes asociadas al sentimiento de culpa e, inevitablemente, habrá que revolverse con fiereza contra ellas de nuevo para, otra vez, volver a dar la vuelta al sistema de valores decadentes y recuperar la inocencia y la crueldad, y así sucesivamente. Esto es un proceso de siglos, incluso de milenios.



El eterno retorno de Friedrich Nietzsche ha recibido múltiples interpretaciones. Algunas ponen el énfasis en la cuestión de la historia de la cultura occidental. Según una interpretación en clave histórica del eterno retorno, este es un ciclo de los valores nobles donde la crueldad es vista como necesaria y la compasión como debilidad y manipulación encubierta; los momentos del ciclo son: consumación, descenso, decadencia, rebelión de los espíritus nobles, etcétera.

Joseph Alois Schumpeter (1883-1950) expone cómo algunas innovaciones tecnológicas (muy en particular las que refieren a transportes y comunicaciones), debidas a descubrimientos científicos decisivos, tienen una fuerte repercusión en forma de inversiones, demanda y empleo entrando en fases expansivas de la economía, la cual empezará a contraerse con la saturación del mercado y así sucesivamente.

Reinhart Koselleck (1923-2006), discípulo de Hans-Georg Gadamer, pretendió detectar las estructuras duraderas que revelan y distinguen todas las historias humanas, con independencia de las épocas o los ámbitos culturales en los que las inscribimos al definirlas. Afirma Koselleck que si todo se repitiera siempre de la misma manera, no habría cambios pero si, por el contrario, todo fuera nuevo e innovador, la humanidad perdería cualquier orientación o propósito. En la historia nos encontramos la repetición de lo igual trufada de acontecimientos únicos, la repetición y la innovación. ¿Cuánta repetición hay en la innovación que se ha ido presentando en la historia? No podemos fiarnos en una investigación como esta ni de la memoria individual ni de la memoria colectiva. Koselleck orilla el concepto de memoria colectiva, aunque haya sido fuertemente reivindicado en las últimas décadas, porque la memoria real (que no realista) es independiente de la misma, pues depende de las propias experiencias.

La memoria colectiva supone una abdicación de la historia objetiva en favor de la historia subjetiva, y darle prioridad implica asumir que la historia subjetiva es mucho más importante que el análisis objetivo de los historiadores, algo con lo que no se puede estar de acuerdo. Lo que viene a defender Koselleck es que, a pesar del carácter único e irrepetible de los hechos, estos están contenidos en premisas que se repiten, lo mismo que las estructuras lingüísticas que permiten expresarlos y dotarlos de un sentido para la posteridad. Incluso aunque esos hechos pertenezcan a la categoría del acontecimiento, el cual, por definición, vendría a ser singular e irrepetible. Para comprender esto último, de la mano de Koselleck, nos acercaremos al estudio de Crane Brinton (1898-1968) sobre los acontecimientos revolucionarios. En *Anatomía de la revolución*, Brinton compara la revolución con una suerte de estado febril, por lo que no sería algo positivo en el sentido de que nadie quiere sufrir fiebre, pero, claro está, la fiebre es algo bueno para el organismo que la sobrevive del mismo modo que la revolución destruye a los malvados y liquida las instituciones dañinas e inútiles. Desde esta metáfora, Brinton descompone las revoluciones en tres episodios: síntomas, la fiebre en sí misma y la remisión, que es cuando las cosas van retornando a la normalidad. Los síntomas pueden adoptar distintas formas, problemas económicos, el surgimiento de los que se autoproclaman revolucionarios, la ineficiencia gubernamental y el derrocamiento del Antiguo Régimen, seguido de la ruptura de la coalición revolucionaria. En las fases primeras de la revolución los moderados toman el poder, pero pronto les es arrebatado por los extremistas. Esto sería así para la Revolución francesa, la americana y cualesquiera otras de la época contemporánea, siempre y cuando se tenga en cuenta la diferencia sobre la que se da la repetición: es el caso de las revoluciones de independencia (caso americano) con respecto a las revoluciones contra el Antiguo Régimen.

La cuestión de la repetición en la historia es abordada por Koselleck en relación con la cuestión del lenguaje con el que se escribe la misma. La repetición en la historia, para ser comprendida, requiere de la estructura de repetición, una estructura que la proporciona el propio lenguaje con el que se escribe la historia. Pero existe también un elemento extralingüístico: ciertas instituciones sociales juegan un rol fundamental en que los conceptos que usan los historiadores y las gentes comunes cuando se hacen cargo de asuntos históricos sean estables, signifiquen más o menos lo mismo. Gracias a esa estabilización semántica de los conceptos históricos es posible que las estructuras de repetición, las experiencias y expectativas puedan mantenerse durante un tiempo prolongado. Según Koselleck, a veces los estados de cosas se

transforman de un modo acelerado y los conceptos que las nombran no llegan a registrar inmediatamente sus cambios; otras veces son los conceptos los que se transforman alejándose de las realidades que nombraban y allegándose a otras nuevas. La cuestión es compleja porque las estructuras de repetición en la historia se dan en varios tipos de fenómenos, cada uno de los cuales tiene su propio ritmo temporal: uno cosmológico (la regularidad de los astros, día, noche, estaciones), otro biológico (regularidad del comportamiento animal, alimentación, reproducción, vida-muerte) y otro netamente humano (regularidad de las instituciones, cultos, rutinas).

¿HASTA DÓNDE NOS INFLUYE LA EDUCACIÓN PARA QUE TODO SIGA IGUAL?

Si respondemos que nos influye mucho (o demasiado) estaremos con Rousseau y su obra *Emilio, o De la Educación* y con los que han seguido esa estela. Rousseau, al inicio de la obra: «Todo está bien cuando sale de las manos del autor de las cosas, todo degenera entre las manos del hombre». Para evitar la dañina influencia de la sociedad sobre el niño, este —y el adolescente que acabará siendo— necesitará una educación sin libros y alejado del mundo de los adultos, de modo que tenga a la naturaleza como maestra. Un discreto tutor, que todo lo observa pero que nada censura, organizará alrededor del niño (sin que este se percate) un mundo propio donde nada es casual, aunque al niño le parezca que todo ocurre de modo espontáneo.

Forjar un ser humano no corrompido moralmente es la meta fundamental de este estilo educativo. Ser hombre/mujer de familia o ciudadano ejemplar es secundario. Rousseau reivindica que se hable a los niños de modo adecuado a su edad y no se les haga aprender lo que no están en disposición de comprender. La mecánica memorización no se transforma, según Rousseau, en verdadero conocimiento y lo único que hace es crear sujetos sin ninguna originalidad (la cuestión de la creatividad y la escuela está siendo reivindicada por sir Ken Robinson en la actualidad). Si los signos no son interpretables, no deben ser instruidos hasta muy posteriormente. Las reprimendas morales o charlas con moralina han de evitarse, es mejor hacer ver al niño las consecuencias negativas de sus malos actos (como la pérdida de credibilidad por parte de los amigos que conlleva la mentira). Los niños, además, han de aprender un oficio manual, se vayan o no a dedicar a él finalmente.

Para el conocimiento del autor de las cosas no le harán falta intermediarios, sino que bastará con que sienta en su interior a Dios, sin necesidad de Biblia, sacerdote o catecismo alguno. El ateísmo es antinatural y, dice Rousseau, enciclopedistas e ilustrados se equivocan al querer orientar su pedagogía hacia él. El sentimiento religioso no se le puede negar al niño, pero acabará reproduciendo todo lo nocivo de la sociedad si se le permite que aquel siga siendo manipulado por las manos del clero.

La influencia de Rousseau, aunque paulatina y lenta, ha sido creciente. El ejemplo paradigmático es el Instituto Rousseau de Ginebra, en Suiza, el cual catapultó al psicólogo evolutivo Jean Piaget, cuya influencia ha sido enorme. A este instituto acudieron becados muchos de los pensionados de la Junta para la

Ampliación de Estudios (JAE) —precedente del CSIC— con la repercusión que esto tuvo en forma de estudios, traducciones, etc., en lengua española y en el estrechamiento del vínculo entre la JAE y la Institución Libre de Enseñanza (ILE). Tal y como exponíamos en «Genealogía de los lastres que invalidan para la calidad los proyectos educativos», en *El Catoblepas*:

> El Instituto Rousseau era, además de un centro de enseñanza e investigación todo, un movimiento de renovación pedagógica y de mejora de la labor del docente. La *Maison des Petits* proporcionaba el lugar idóneo para las prácticas en educación infantil. Allí vio la luz la Oficina Internacional de Educación en calidad de institución de proyección internacional y a la que arribaron muchos becarios españoles. El Instituto sirvió como lugar de conferencia para algunos pensionados de la JAE. El director del Instituto pronto se acercará a Piaget ofreciéndole el puesto de jefe de investigación. En el 1929 será el director de la Oficina Internacional de Educación y de allí saldrá su célebre texto, publicado en colaboración con Inhelder, *Psicología del niño.* Ese mismo año se traducen y publican en España las obras anteriores del suizo. Y desde ese momento y hasta 1934 no cesará la traducción de las siguientes. Pero, además, su introducción en la Escuela Superior de Magisterio y en las Escuelas Normales españolas fue contundente.

Frente a Rousseau encontramos la experiencia brutal del pedagogo ucraniano Anton Makarenko (1881-1939), autor del famoso *Poema pedagógico*. Makarenko se hizo cargo de la educación de un grupo de personas en la colonia Gorki, en una recién nacida URSS. Makarenko —como luego también tuvo que hacer en Nueva York Frank McCourt en *Teacher Man* (*El profesor*)— comenzó hablando a un alumnado problemático de su propia vida. Se trataba de un material humano refractario y resistente a cualquier método pedagógico al uso, de extrema dificultad. Se dispuso a hacer *role-playing* (una suerte de obras teatrales) pero el alumnado, aunque reaccionó positivamente a todo esto, empezó a mostrar cierta pereza. Esto lo animó a encomendarles tareas manuales que conllevaran cierto esfuerzo físico. Se hizo imponer y respetar, respetando él a su vez. Pero aún así las malas conductas seguían apareciendo, especialmente los robos. Así que decidió probar nuevos métodos, de carácter disciplinario, basados en la colectividad. No se trataba de una técnica pedagógica en sí misma, sino de una serie de trabajos o tareas adaptadas al contexto que promovieran las habilidades del alumnado, potenciando el desarrollo de la persona por la *praxis*. No obstante, sí puede decirse que surgió una diferencia de enfoque que lo convierte en un antagonista de Rousseau.

Veamos con detalle por qué.

Para Makarenko la escuela proviene de las necesidades sociales y está al servicio del trabajo. Si esto lo dijera un neoliberal de la Europa contemporánea muchos pondrían el grito en el cielo. Pero lo dijo un funcionario de la educación al servicio de la Unión de los soviets. La educación no está al servicio del culto a la individualidad, pero sí al servicio de una persona cuyo lugar en el mundo no

se comprende sin su contexto histórico y social (niega, pues, el naturalismo pedagógico). Por otro lado, la presión del grupo es importante para que la educación funcione puesto que la escuela es una colectividad con una meta común, no un dispensario a la carta de fórmulas personalizadas. Colaboración, respeto, autoridad compartida y disciplina son fundamentales. Es necesario que se impliquen, pero eso necesita de la discusión, de la participación en el propio proceso de enseñanza-aprendizaje. La disciplina es importante, pero no es el método, sino el resultado mismo de la educación. Cuando los sujetos que están siendo educados han admitido el moldeamiento y lo han incorporado a su persona, se ha producido un éxito educativo, sin que esto tenga que ser considerado una corrupción por parte de la sociedad de la bondad natural de los niños y niñas.



«La indisciplina es educación de bribones: esto lo digo en respuesta a aquellos que dicen que los castigos crían esclavos», afirmó Makarenko.

En cualquier caso, Rousseau y Makarenko no estaban, casi con toda seguridad, pensando en las mismas edades. Además, Rousseau no parecía ir más allá del estilo de enseñanza uno-a-uno mediante institutriz o preceptor, propio de su época en los contextos sociales en los que él se movía. Makarenko, en cambio, ya tiene el foco puesto en la escuela. Con Rousseau, podríamos decir que es posible que tenga perfecto sentido prolongar el aprendizaje por descubrimiento, el contacto con el entorno, las salidas al aire libre, etc., hasta

una edad mucho más avanzada de aquella a la que ya empezamos, desgraciadamente, a someter a niñas y niños a esquemas muy rígidos (postura sentada durante horas, estilos de aprendizaje memorísticos, obsesión enfermiza con las letras y los números, etc.). Pero, con Makarenko, consideramos igualmente prudente pensar que en algún momento tendrán que adoptar una conducta que les permita entrar en el mundo de los adultos. Además, en los adolescentes, el grupo de iguales tiene un poder de influencia que madres, padres y profesorado no puede igualar. Por eso el colectivo es importante, la intervención socioeducativa debe darse ahí para que pueda producirse una maduración. A no ser que tal maduración se considere indeseable y que el sueño pedagógico de nuestra era sea convertirnos también a los adultos en adolescentes perpetuos (en estado de agitación constante y desnortada). Esto, desde luego, parecería algo así como una siniestra maniobra de ingeniería social espontánea —cuya autoría se debe a *la* mano invisible de la industria del espectáculo, las telecomunicaciones y el entretenimiento— por la cual la adolescencia empezaría cada vez antes y terminaría cada vez más tarde. Y, si esto es así, no habrá pedagogía naturalista ni antinaturalista que nos salve de la repetición de *lo peor.*


V

ÉTICA Y MORAL

54

¿CARECE DE ÉTICA UNA PERSONA PROFUNDAMENTE INMORAL?

No tiene por qué. Y la historia de la filosofía nos proporciona un ejemplo perfecto en la figura de Diógenes de Sinope, el Cínico (no debe confundirse con Diógenes Laercio, el autor de las *Vidas y opiniones de filósofos ilustres*). Diógenes es un brillante exponente ético, incluso puede ser un referente en nuestros días. Sin embargo, su conducta fue profunda e intencionadamente inmoral.

¿Cómo es esto posible? Debemos distinguir entre vida moral y saber moral. La primera es mucho más ancha que el segundo, que es un constituyente de aquella. «Vida» debe tomarse aquí en el sentido biográfico y no exclusivamente biológico. Proyectamos en lo que hacemos ahora lo que nos ocurrió en el pasado: eso es vivir, desde el punto de vista biográfico. La moralidad de nuestra vida es la semejanza (o desemejanza) con lo que se considera que debiera ser. No podríamos, sin embargo, explicar con facilidad el fundamento de por qué debiera ser así, pero sí somos agentes y testigos, actores y espectadores, de nuestra propia vida moral.

Hacemos teorías sobre nuestro conocimiento moral implícito cuando se nos presentan dificultades prácticas o teóricas (por ejemplo, cuando discutimos con otra persona acerca de qué se debería hacer o cuando hábitos de unos y otros colisionan). El conocimiento moral implícito que todos tenemos es el punto de partida a la vez que la piedra de toque de toda teoría ética (si un especialista en ética nos hiciese una demostración impecable de la licitud de la tortura, esta teoría se nos manifestaría como inaceptable). Pero, una vez dicho esto, nos cabe otra pregunta: ¿es todo nuestro conocimiento moral espontáneo el que ha de juzgar una teoría ética? La respuesta es: No, no todo. Si así fuera tendríamos que aceptar las propias contradicciones morales como válidas, lo cual no tiene sentido. ¿Cómo discriminar qué parte de nuestro conocimiento moral espontáneo vale para la teoría? Esta fue la pregunta que de un modo extremo Diógenes contestó con su propia vida, regalando algunas ideas teóricas en forma de frases célebres que ahora reproduciremos.

Cuando le preguntaron a Platón qué clase de persona era Diógenes, respondió que era un Sócrates que se había vuelto loco. Esto se debe, precisamente, a su ausencia de moralidad: comía donde y cuando sentía hambre, aunque estuviera mal visto; se masturbaba en lugares públicos y, cuando era preguntado, decía que ojalá fuera tan fácil quitarse el hambre solo con frotarse el

estómago. Y, sin embargo, fundó una de las escuelas éticas más trascendentes de todos los tiempos, tanto que su nombre es conocido por todos: los cínicos («secta del perro», en griego). Para poder entender ese descaro o falta de vergüenza de Diógenes, debemos hacernos con el contexto de lo que supone el cinismo como teoría ética y escuela de vida moral (recogemos, a continuación, las perlas ético-teóricas que nos regaló Diógenes).

Para Diógenes, cada individuo tendría que permitir a la razón guiar su conducta; de no ser así, merecería ser conducido por el látigo, cual animal de carga. Frente a sus críticos, Diógenes defendió que la beligerancia contra las normas morales es una actitud cínica auténtica que no busca meramente la subversión, la negatividad por la negatividad, sino la promoción de la razón y de la excelencia o virtud. Es conocida la anécdota según la cual Diógenes iba por las calles de Atenas con una lámpara encendida, a plena luz del día, y ante el asombro y las risas de la gente él dijo que estaba buscando a un ser humano. Para Diógenes, como para Sócrates, quien no deja de ser su referencia, actuar humanamente es actuar conforme a la razón, dominando la pasión, la superstición y las convenciones. Solo una vida conforme a la razón vale la pena ser vivida. Contra la desgracia, la valentía; contra la convención, la naturaleza y contra la pasión, la razón. Esa es la teoría ética de Diógenes el Cínico, el inmoralista.



Achilles Vasileiou realizó esta escultura titulada *Encuentro entre Diógenes y Alejandro Magno.* Ambos fallecerán en el mismo año (323 a. C.). Cuenta la anécdota que Alejandro, conocedor de la inteligencia y fama de Diógenes, le ofreció su ayuda en lo que necesitase, a lo cual Diógenes respondió que se echara a un lado, pues le estaba privando del goce de la luz del sol.

La vida según la naturaleza es más simple: comer, dormir, conversar, allí

donde surja, y llevar consigo lo necesario. Se cuenta que cuando Diógenes vio a un niño bebiendo de su propia mano se deshizo de su taza, ya que no podía ser que un pequeño le superara en frugalidad. Los dioses hicieron para nosotros una vida fácil, según los cínicos, pero los humanos nos habíamos complicado con lujos y accesorios innecesarios (y con convenciones morales sobrantes, molestas y que dificultan las relaciones humanas auténticas). Para Diógenes es fundamental el desapego con respecto a los supuestos bienes que la convención señala como tales. El desapego proporciona calma, paz de ánimo, quietud y serenidad. Ya otras escuelas éticas como los estoicos y los epicúreos sostuvieron posteriormente que la felicidad depende del desapego. Entre felicidad y tranquilidad hay una relación necesaria. Esto debería darnos pie a una reflexión sobre nuestros tiempos presentes.

55

¿DE QUÉ MANERA HACER LO BUENO TE PUEDE LLEVAR A HACER LO INCORRECTO?

Considerar que hacer lo correcto es hacer aquello que tiene buenas consecuencias (y lo incorrecto, malas consecuencias) nos lleva a unas tremendas complicaciones que seguramente la persona que nos está leyendo habrá experimentado. La cuestión del problema de atenerse a las consecuencias para hacer lo correcto tiene que ver con situaciones tales como que en circunstancias terribles —como explica Philip Pettit en el *Compendio de Ética* editado por Peter Singer— la violación, la tortura, el asesinato, etc., pueden resultar ser correctos en la medida en que traigan un gran bien o nos eviten un mal terrible. Sin embargo, como observa Pettit, esto tampoco es un argumento tan poderoso porque abstenerse de torturar o asesinar también puede tener terribles consecuencias en ciertos casos (por ejemplo, en estos momentos que vivimos de amenaza terrorista trasnacional).

La cuestión, en cualquier caso, no es el problema de lo correcto y lo bueno a la hora de tomar grandes decisiones (guerra, terrorismo, epidemias, etc.), sino en el día a día de nuestra vida ordinaria. Según Singer: «La cuestión es esta: supuesto que el consecuencialismo sea una teoría de la justificación, y no una teoría de la deliberación, ¿qué diferencia práctica —qué diferencia en la estrategia de la deliberación— supone ser consecuencialista, es decir, practicar la ética propia de quienes consideran que es correcto lo que trae un bien o algo bueno que es distinto de la propia acción correcta?».

Kant nos puede ayudar a entender el asunto, aunque uno no tenga que comprometerse con el rigor de su propuesta de filosofía moral (o teoría ética). Kant pone el foco en el concepto del deber, frente al concepto de bien. Luego diremos qué es para Kant el deber pero ya, de momento, conseguimos dejar a un lado el asunto del bien o lo bueno (muy complejo de definir: véase la obra de Ross, *Lo correcto y lo bueno*) para retomarlo después con un aire nuevo. Kant, al exponer el tipo de acciones éticas posibles, clasifica estas del siguiente modo: hay acciones que se realizan conforme al deber (por ejemplo, cuando hacemos algo porque nos obligan a hacerlo o por miedo al rechazo); hay acciones que se realizan contra el deber (sobra cualquier comentario) y, finalmente, hay acciones que se realizan por deber (por respeto al deber mismo). Para Kant las únicas acciones correctas desde un punto de vista estrictamente ético son las acciones por deber. Es decir, «lo correcto coincidirá siempre con lo bueno cuando lo bueno no sea la consecuencia de lo correcto, sino que se identifique con el deber, cuando este es querido por sí mismo». No robar, teniendo una buena ocasión

para hacerlo, por miedo a ser represaliado o a pasar vergüenza carece de valor desde un punto de vista ético. Lo tiene por respeto al deber. El valor ético de nuestras acciones no echa su raíz más profunda en los fines o propósitos sino en el móvil que determina su realización, siempre y cuando este móvil sea el deber por el deber. Solo así lo correcto se convierte en sí mismo en lo bueno y resulta éticamente irrelevante que hayamos conseguido un bien o no fuera de la acción misma.

De este modo, el problema sobre cómo hacer lo correcto y lo bueno conjuntamente se disipa. Pero el precio que debemos pagar es muy alto: un rigor extremo. Kant era consciente de esto, pero decía que renunciar a valorar como éticamente buena a la acción que consigue ciertos fines es lo que nos permite juzgar las acciones propias y las de los demás de un modo justo. Las éticas que ponen su razón de ser en la consecución de ciertos bienes (autorrealización, placer moderado y dolor controlado, indiferencia ante la adversidad, etc.), al fin y al cabo, se hacen a sí mismas irrelevantes para aquellos que no quieren o no pueden perseguir esos fines. Es cierto que a Kant se le puede objetar que para muchas personas que obremos conforme al deber o por deber también es indiferente, con tal de que cumplamos el deber mismo. Pero igualmente es verdad que no consideramos que tenga el mismo valor una acción por deber (correcta y buena en sí misma, aunque no dé frutos buenos) que conforme al deber (simplemente correcta, dé o no como resultado un bien o algo bueno). Esto nos lleva a la respuesta a la pregunta 58.

¿SOMOS REALMENTE LIBRES O LA LIBERTAD ES UNA ILUSIÓN?

En filosofía se puede distinguir entre libertades (un término político que no tiene nada que ver con el asunto que aquí tratamos), libertad de acción y libre albedrío (libertad de la voluntad). La distinción entre estas dos últimas está en relación con el hecho de que el éxito en la consecución de nuestros fines depende de factores que no siempre están bajo nuestro control. Aunque Descartes en el siglo XVII (siguiendo la línea de pensadores como Scoto o Suárez) y Sartre, en el siglo XX, parecen considerar que la libertad de decisión es absoluta o no es libertad —desde el punto de vista de que puede sobreponerse a toda constricción interna—, parece más acorde con el estado del conocimiento de nosotros mismos propio de nuestra época considerar que el libre albedrío, si existe, tiene muchas dimensiones que considerar y no es un poder absoluto de la subjetividad humana.

El libre albedrío puede entenderse como la decisión/elección sobre la base de los propios deseos, es decir, la capacidad para seleccionar un curso de acción como medio para la satisfacción de un deseo. Hume consideró, en efecto, la libertad (*liberty*) como el poder de actuar o no en consonancia a la determinación de la voluntad. Pero esto nos llevaría a considerar como seres dotados de libre albedrío a agentes animales no humanos que eligen, en efecto, entre cursos de acción alternativos para satisfacer sus deseos, si bien no tenemos noticia de que reflexionen sobre sus propios actos. Spinoza matiza en su *Ética*:

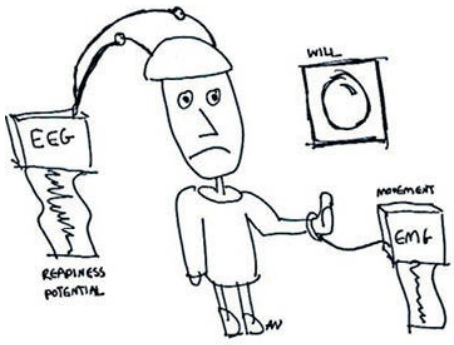
> Quien procura regir sus afectos y apetitos conforme al solo amor por la libertad, se esforzará cuanto pueda en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo con el gozo que nace del verdadero conocimiento de ellas, pero en modo alguno se aplicará a la consideración de los vicios de los hombres, ni a hacer a estos de menos, complaciéndose en una falsa apariencia de libertad [...]. Cuanto más nos esforzamos en vivir según la guía de la razón, tanto más nos esforzamos en no depender de la esperanza, librarnos del miedo, tener el mayor imperio posible sobre la fortuna y dirigir nuestras acciones conforme al seguro consejo de la razón.

En cierto modo, Spinoza está en sintonía con la fórmula estoica para la libertad: «La libertad es la conciencia de la necesidad». Es más libre quien sabe por qué hace lo que hace y por qué ocurre lo que ocurre, lo cual lo pone a cierta distancia de juzgar de un modo simplista la conducta de los demás: «He cuidado atentamente de no burlarme de las acciones humanas, no deplorarlas, ni detestarlas, sino entenderlas».

Desde esta perspectiva se puede afinar más la comprensión de lo que es libre albedrío si se capta como la «elección deliberativa sobre la base de los deseos y los valores», los cuales entran en conflicto, en la deliberación misma,

sobre qué es lo mejor en ciertas circunstancias. Independientemente de que hagamos lo deliberado o nos dejemos llevar por los deseos, se podrá decir de nosotros que actuamos conforme a nuestro libre albedrío. Los dos problemas que asoman con respecto a la cuestión del libre albedrío tienen que ver con la capacidad para la deliberación acerca de los cursos de acción posible en función de la propia concepción que de lo bueno tiene cada uno. Una acción deliberada puede estar motivada por un deseo que posee compulsivamente al individuo y en este caso no pensamos que el individuo esté haciendo uso de su libre albedrío. Incluso podría ser que los neurocientíficos manipulen de modo remoto, en un futuro no muy lejano, a agentes-pacientes voluntarios de modo que estos vivan un proceso deliberativo idéntico al de cualquier otro pero que, en efecto, esté siendo manejado por el experimentador.

Uno de los experimentos neurocientíficos que mayor revuelo ha causado en cuanto a la cuestión de si el cuerpo obedece a la mente —o acaso esto es solo una mera ilusión— fue realizado por Benjamin Libet, quien dirigió una serie de ensayos experimentales diseñados para determinar el tiempo que toman las decisiones conscientes («por voluntad propia», diríamos en términos de *folk psychology*) en relación con la actividad cerebral asociada con la iniciación física de la conducta. En los experimentos iniciales de Libet, se instruyó a las personas para que presionasen un botón con uno de sus dedos mientras él monitoreaba su actividad cerebral. Libet descubrió que antes del conocimiento de una persona de su decisión de presionar el botón, ya había ocurrido una señal del cerebro, la cual resultó en que su dedo hizo un movimiento más tarde. Así que la secuencia es: (1) ocurre una señal del cerebro alrededor de 550 milisegundos antes de que el dedo se mueva; (2) el individuo tiene un conocimiento de su decisión de mover su dedo acerca de 200 milisegundos antes de que su dedo se mueva; (3) el dedo de la persona se mueve. La interpretación de los resultados es controvertida. El propio Libet viene a decir que los estudios nos proporcionan prueba empírica de que tales acciones están ya en camino de realización antes de que el agente, el sujeto experimental, tenga la voluntad de hacerlas. De modo que no seríamos conscientes de iniciar nuestras acciones, aunque sugiere que podríamos retener la capacidad para vetar las acciones iniciadas por estructuras psicológicas inconscientes y, de hecho, este veto y control conscientes, a su vez, no están precedidos experimentalmente de ese adelanto cerebral con respecto a la conciencia de estar actuando voluntariamente.



Caricatura de Andy J. Wills sobre el experimento de Libet sobre el libre albedrío (*free will*). Una máquina conectada al cerebro mide el tiempo que se toma el potencial de disposición mientras que la otra registra el movimiento del dedo.

¿SE PUEDE SER FELIZ SIN SENTIRSE FELIZ?

Sí. Pero sentirse feliz importa. Vamos a justificarlo de mano de los filósofos que, a nuestro juicio, mejor se han encargado del asunto. Comenzamos por Aristóteles, cuyo pensamiento ético afirma que el fin último de todos los seres humanos es la felicidad. No tiene sentido preguntar para qué queremos ser felices: en la felicidad se detienen las preguntas por la causa final o propósito de nuestras conductas. No cabe duda de que ningún ser humano reniega de su propia felicidad. Otra cosa distinta es que no pueda alcanzarla. La cuestión es qué contenido dar a la felicidad, definirla, dotarla de un significado común verbalizable. Savater, en *El contenido de la felicidad* en 1993 escribió:

> De la felicidad no sabemos de cierto más que la vastedad de su demanda. En ello reside precisamente lo que de subversivo pueda tener el término, pues, por lo demás, resulta ñoñería de canción ligera o embaucamiento de curas. La felicidad como anhelo es así radicalmente un proyecto de inconformismo: de lo que se nos ofrece nada puede bastar. Se trata del ideal más arrogante, pues descaradamente asume que tacharla de «imposible» no es aún decir nada contra ella. Imposible, pero imprescindible: irreductible.

Hay quienes dirán que la felicidad es la que cada cual considere como tal para sí mismo y otros piensan que puede darse una definición de la felicidad si nos volcamos en investigar la naturaleza humana (remitimos aquí a las respuestas a las preguntas 63 y 98, donde la lectora o lector de este libro encuentra la fundamentación a la ética aristotélica). Aristóteles concluye que la felicidad no es un estado de ánimo, ni una emoción prolongada o sentimiento, es una actividad, un conducirse en la vida, y tiene que ver con la excelencia de la persona en su autorrealización como ser inteligente y racional. La inteligencia no se aplicará solo al saber, claro está, sino a la toma de decisiones y a las elecciones que nos conduzcan a una conducta virtuosa o excelente, sin la cual no puede darse una vida feliz.

Gustavo Bueno en *El mito de la felicidad*, con respecto a la cuestión de la posibilidad de la felicidad humana, afirma que la felicidad es un mito en el sentido de que hay algo ideológico en la obsesión por la búsqueda de la felicidad en su versión contemporánea, muy alejada de la aristotélica (ser felizmente excelente) y más bien cercana a una psicologización de la felicidad (sentirse feliz). Un síntoma de esta ideologización (la obligación del sentirse feliz) es el hecho de que quien rehúsa sentirse feliz sin tener una razón convincente —para la gente común— nos parece alguien que debe ser medicado o que requiere de técnicas de autoayuda o algo similar. Sin embargo, antes de la adolescencia, la

felicidad no significa nada. En la infancia aparece como el final de las narraciones o cuentos infantiles (y ni siquiera esto es común a todas las sociedades). Y es que, en un momento dado de nuestra historia, la felicidad se convirtió en un ideal, una idea-fuerza con capacidad para mover a multitudes. A juicio de Gustavo Bueno, esto tiene su origen en la mentalidad estadounidense en cuya Declaración de Independencia y la Constitución la felicidad aparece ya como un derecho y un deber de la ciudadanía. La felicidad se vuelve una obsesión de las clases medias que tienen acceso al mercado, posibilidad de cambiar de nivel de vida y que anhelan la felicidad que suelen identificar con el estilo de vida de la clase superior. Esto conlleva una gran frustración. Así ha respondido recientemente el neurofisiólogo Francisco Mora a la pregunta sobre si nuestro cerebro está hecho para la felicidad: «No. Sí lo está para obtener momentos, "parpadeos de felicidad". La gente confunde placer con felicidad y son cosas muy distintas» (*El Cultural*). ¿Dónde está el origen teórico de esta confusión y por qué la felicidad ha acabado siendo una cuestión que concierne a economistas y políticos?

La concepción hedonista y utilitarista de la felicidad está en la base de toda esta mitología, realimentada constantemente por esa factoría de los sueños que es la industria del entretenimiento y la del *marketing*. El hedonismo vulgar que late bajo este utilitarismo igualmente vulgar (es decir, no estamos ya hablando de Epicuro ni de Jeremy Bentham, respectivamente, sino del sucedáneo de su pensamiento) sostiene implícitamente que la felicidad se nos tendría que presentar como la maximización del placer y la minimización del displacer (en sentido muy amplio de ambos términos, placer y displacer). En efecto, según Epicuro, la ley fundamental de la naturaleza es la búsqueda del placer —frente a los estoicos, para los cuales la naturaleza humana pide vivir conforme a la razón — de modo que habrá que suprimir los miedos que no permiten el disfrute moderado del mismo: el miedo al destino, pues no existe; el miedo a la muerte, porque mientras ella está yo no estoy (y viceversa) y, finalmente, el miedo a los dioses, pues estos son indiferentes a nosotros. La administración del placer debe ser inteligente, puesto que los excesos conllevan dolores. Igualmente, desde el punto de vista cualitativo, es preferible acostumbrarse desde joven, para ser feliz, a los placeres menos apegados a las sensaciones corporales puesto que estos placeres intelectuales (la conversación, la lectura y, en nuestra época, el cine, etc.) pueden ser disfrutados durante más etapas de la vida. Epicuro no ignoró que, además de esos tres grandes miedos que impiden alcanzar la felicidad por el placer, hay otra gran amenaza para los que aspiran a ser felices: la política y sus vaivenes. Por eso recomendó el retiro: dar la espalda a los asuntos públicos (sin

renunciar a las obligaciones inexcusables).

Por su parte, Jeremy Bentham, dos mil años después, cuando la política empieza a desfondarse (crisis de legitimidad de las monarquías y de las teorías del derecho natural) viene, partiendo de bases semejantes, a concluir lo contrario que Epicuro, es decir, que la felicidad es el asunto de la política:

> ¿Cuáles son las cosas físicas y tangibles que conforman la política? Si la política ya no tiene que ocuparse de problemas abstractos como «la justicia» o «el derecho divino», ¿de qué va a ocuparse entonces? De la felicidad, fue la respuesta de Bentham, lo que por consiguiente llevaba a asumir que esta entidad tenía su anclaje en algo «real». Pero ¿cómo? ¿En qué sentido la palabra «felicidad» es menos ficticia que, por ejemplo, la virtud? A la hora de responder a esta pregunta, Bentham recurrió a una aserción de tipo naturalista. «La naturaleza ha situado a la humanidad bajo el Gobierno de dos soberanos, el dolor y el placer», lo que no deja de ser un hecho. La felicidad en sí misma quizá no sea un fenómeno físico y objetivo, pero sí que es el resultado de varias fuentes de placer, lo que tiene una firme base fisiológica.
>
> William Davies, en *La industria de la felicidad*

¿SABÍAS QUE LAS BUENAS INTENCIONES NO TE HACEN BUENA PERSONA?

Quien cree que las buenas intenciones nos hacen buenas personas está confundiendo dos conceptos muy distintos: la buena voluntad y la buena intención. La buena voluntad es un concepto propio de la filosofía práctica (ética y filosofía moral) mientras que la buena intención es un concepto que está impregnado de connotaciones emotivas.

¿Qué se entiende por buena voluntad? Kant decía:

> La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena solo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada por sí misma es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos verificar en provecho o gracia de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aun cuando, por particulares enconos del azar o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y solo quedase la buena voluntad —no desde luego como un mero deseo, sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder—, sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor.
>
> *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

Lo que habitualmente consideramos como buenas intenciones pertenece al dominio de las inclinaciones y no de la buena voluntad en el sentido en que la considera Kant, tal y como acabamos de exponerlo. ¿Cómo encontrar la diferencia entre una inclinación bondadosa (una buena intención) y un acto de mera buena voluntad? La piedra de toque está en el deber. Más exactamente, en la relación que con el deber mantiene la acción realizada, tal y como expone brillantemente Kant en la misma obra:

> Ser benéfico en cuanto se puede es un deber; pero, además, hay muchas almas tan llenas de conmiseración, que encuentran un placer íntimo en distribuir la alegría en torno suyo, sin que a ello les impulse ningún movimiento de vanidad o de provecho propio, y que pueden regocijarse del contento de los demás, en cuanto que es su obra. Pero yo sostengo que, en tal caso, semejantes actos, por muy conformes que sean al deber, por muy dignos de amor que sean, no tienen, sin embargo, un valor moral verdadero y corren parejas con otras inclinaciones; por ejemplo, con el afán de honras, el cual, cuando, por fortuna, se refiere a cosas que son en realidad de general provecho, conformes al deber y, por tanto, honrosas, merece alabanzas y estímulos, pero no estimación; pues le falta a la máxima contenido moral, esto es, que las tales acciones sean hechas, no por inclinación, sino por deber.

Kierkegaard profundizó en este asunto con lo que él llamaba «pureza de corazón», la cual consiste en querer una sola cosa (la ausencia de «doblez» en la voluntad). Sin embargo, le dio un enfoque diferente al kantiano, pues no la fundamentaba en la razón pura, al margen de las inclinaciones y deseos, sino en

un principio religioso. Pero esto no entra en contradicción enteramente con el planteamiento de Kant puesto que para Kierkegaard la bienaventuranza que promete la fe religiosa cristiana coincide con un hipotético reino de seres humanos que obran con el corazón puro.



En su película *Dogville*, el director Lars von Trier pone el dedo en la llaga de lo engañosas que son las buenas intenciones y de la gran diferencia que hay entre ellas y un corazón puro (Kierkegaard) o una buena voluntad (Kant). El protagonista masculino (Tom Edison) da buena muestra de esta estafa moral que es la buena intención impregnada de «doblez».

En Unamuno encontramos la traslación literaria de estos pensamientos de Kant y Kierkegaard en su magistral obra *Niebla*. Merece la pena reproducir el pasaje porque habla por sí solo (se encuentra al comienzo del capítulo decimonoveno):

> Le anunciaron a Augusto que una señora deseaba verle y hablarle. Salió a recibirla y se encontró con doña Ermelinda, que al «¿usted por aquí?» de Augusto, contestó con un «¡Como no ha querido volver a vernos…!»
>
> —Usted comprende, señora —contestó Augusto—, que después de lo que me ha pasado en su casa las dos últimas veces que he ido, la una con Eugenia a solas y la otra cuando no quiso verme, no debía volver. Yo me atengo a lo hecho y lo dicho, pero no puedo volver por allí…
>
> —[…] Ayer me llamó, me dijo que estaba arrepentida de cuanto le había dicho a usted, que se excedió y fue con usted injusta, que reconoce la rectitud y nobleza de las intenciones de usted y que quiere no ya que usted le perdone aquello que le dijo de que la quería comprar, sino que no cree semejante cosa. Es en esto en lo que hizo más hincapié. Dice que ante todo quiere que usted le crea que si dijo aquello fue por excitación, por despecho, pero que no lo cree…
>
> —Y creo que no lo crea.

—Después… después me encargó que averiguase yo de usted con diplomacia…

—Y la mejor diplomacia, señora, es no tenerla, y sobre todo conmigo…

—Después me rogó que averiguase si le molestaría a usted el que ella aceptase, sin compromiso alguno, el regalo que usted le ha hecho de su propia casa…

—¿Cómo sin compromiso?

—Vamos, sí, el que acepte el regalo como tal regalo.

—Si como tal se lo doy, ¿cómo ha de aceptarlo?

—Porque dice que sí, que está dispuesta, para demostrarle su buena voluntad y lo sincero de su arrepentimiento por lo que le dijo, a aceptar su generosa donación, pero sin que eso implique…

—¡Basta, señora, basta! Ahora parece que sin darse cuenta vuelven a ofenderme…

—Será sin intención…

—Hay ocasiones en que las peores ofensas son esas que se infligen sin intención, según se dice.

59

¿POR QUÉ LOS BUENOS SENTIMIENTOS NOS DAN UNA IMAGEN EQUIVOCADA DE LAS PERSONAS?

Los buenos sentimientos propios y ajenos nos hacen depositar en nosotros mismos y en los demás unas esperanzas con respecto a nuestra conducta futura que en muchas ocasiones desembocan en un desengaño. Para anticiparse a esas reacciones propias y ajenas puede ser útil el saber de los médicos y filósofos de la Grecia antigua, el cual reinterpretaremos en términos de psicología contemporánea en la respuesta a la siguiente pregunta. Nos estamos refiriendo a la teoría de los humores, por la cual se clasifican los temperamentos humanos. Pero ¿qué quiere decir, exactamente, temperamento?

El temperamento es un don natural que condiciona, sin determinar unilateralmente, nuestra actuación. En filosofía es una cuestión muy importante, aunque pertenezca también a la psicología, en especial por la necesidad de evitar ciertos círculos viciosos a la hora de razonar sobre el comportamiento humano. Zagal y Aguilar Álvarez, en *Los límites de la argumentación ética en Aristóteles*, llegan a la conclusión de que para evitar círculos viciosos (véase respuesta a la pregunta 63) en la ética hay que admitir que el temperamento está ahí y no podemos ponerlo entre paréntesis y presentar un camino de vida o una guía de decisión y conducta, especialmente a los jóvenes, sin tener en cuenta este hecho:

> La capacidad de influir sobre las pasiones resulta decisiva para la ética. Si durante la juventud las pasiones representan un gran enemigo de la virtud, también pueden convertirse en un gran aliado. El placer juega un gran papel en todas sus decisiones, por eso sus amistades se atan y se desatan con extrema facilidad. De ahí que no solo sea cuestión de presentar la verdad del bien, sino también hacer del bien una realidad atractiva para los apetitos sensibles.
>
> Héctor Zagal, *¿Vale la pena argumentar en ética?*

«Temperamento» se opone a carácter mientras que «rasgo» se opone a estado (dentro de ese conjunto difuso y complejo al que le damos el nombre de personalidad o forma de ser). El temperamento viene de nacimiento, pero eso no significa que tenga que ser similar al de los progenitores: la genética es lo bastante diversa como para que pueda sorprendernos con ciertos saltos aparentemente aleatorios. El carácter es susceptible de cambio por factores ambientales. Un temperamento suave puede tener un mal carácter y un temperamento fuerte puede llegar a tener buen carácter. Los rasgos son las características estables, disposiciones o tendencias a una forma de comportarse similar en situaciones diferentes (ser ordenado, ser comunicativo, ser histérico, ser introvertido, etc., son rasgos). Los estados son puntuales (estar desanimado,

estar muy alegre, etcétera).

La teoría de los cuatro temperamentos o humores (líquidos fisiológicos) del cuerpo humano empezó a desarrollarla, antes de Aristóteles, Hipócrates de Cos (460-370 a. C.). Este médico griego vinculó los temperamentos a la sangre, pues desconocía el funcionamiento del sistema nervioso. La cuestión es que, aunque erró en las causas, atinó en la descripción de los temperamentos puros (su pensamiento ha sido objeto de interés recientemente en la Universidad de Yale, por su actualidad). Hipócrates descubrió la parte roja de la sangre fresca, la cual es muy líquida, así como unas partículas blancas de material mezcladas con la sangre (a las que denominó flemas) y, finalmente, separó la espuma amarilla (bilis amarilla) y la parte más densa (bilis negra). Estos humores serían la base fisiológica del temperamento o carácter.

Combinando los humores con los cuatro elementos que distinguían los griegos y las cuatro estaciones del año nos da una clasificación que carece de todo rigor científico, pero que es sumamente explicativa para quien quiera interpretar ciertos tópicos culturales: los sanguíneos, en los que el humor dominante es la sangre, la estación en la que este humor se acentúa es la primavera y el elemento que les caracteriza es el aire; los coléricos, cuyo humor dominante es la bilis amarilla, la estación en la que se acentúan los rasgos coléricos es el verano y el elemento característico es el fuego; los melancólicos, cuyo humor dominante es la bilis negra, el otoño es su estación y la tierra su elemento; los flemáticos, cuyo humor o temperamento es la flema, su estación es el invierno y su elemento, el agua. Se entienden ahora algunas expresiones comunes del tipo «¿Qué aire te ha dado?», «Estoy de mal humor» o cuando se dice de los ingleses y escoceses que tienen «flema británica» (que no se alteran fácilmente) y también es cierto que en verano aumentan los crímenes pasionales y que las personas calmadas, serenas, son de las pocas que no aborrecen el invierno.

Pues bien, visto que, a pesar de la falta de rigor científico, hay un atisbo de criterio válido en Hipócrates, ¿qué papel decisivo jugó la medicina hipocrática en el saber de la Grecia clásica?

> Desde el punto de vista gnoseológico, la «medicina hipocrática» es un cuerpo muy grueso, artesanal, es una artesanía, una artesanía muy tosca; pero lo importante es que, probablemente, sea mucho más que una artesanía. Porque, probablemente, la medicina hipocrática sea un momento crítico de transición entre las grandes metafísicas presocráticas y la propia filosofía platónica; y que su característica consista en lo siguiente: en ser, si no el primero (que yo tampoco estaría seguro, pues no soy especialista) sí un momento crítico en el que, precisamente, las metafísicas presocráticas están haciendo «crisis» unas con las otras, a partir de, y brotando desde, la propia vida social de la ciudad-Estado griega. De manera que, bajo la apariencia de una técnica de curación de los cuerpos individuales, en realidad, la medicina hipocrática lo que está es conformando, de algún modo, la

> filosofía política de la sociedad ateniense del siglo v. De manera que, aún cuando aparentemente —diríamos: en el orden de la intención— se parte del estudio y de la sanación del cuerpo humano individual, y desde el cuerpo humano se vea al cuerpo de la sociedad, yo creo que lo que en realidad está en ejercicio es tratando el cuerpo de la sociedad y, a través suyo, viendo al cuerpo humano; y eso es lo que, precisamente, le da la importancia que tiene a la medicina hipocrática.
>
> Juan Bautista Fuentes Ortega, en la tercera mesa de discusión dentro del curso «La filosofía de Gustavo Bueno», 1999.

Veamos, pues, lo que dijo Hipócrates.

I. Temperamento sanguíneo

Son los sentimientos los que conducen a este temperamento a la toma de decisiones, y su extraversión es tal que a veces resulta excesiva para los que le rodean. Poca fuerza de voluntad y tendencia al desorden, no planifican, aceptan y saben vivir según les vienen los acontecimientos. Tienen miedo al fracaso o a no gustar más que a los accidentes, enfermedades o la muerte. Su conciencia moral es flexible, se ajusta a sus deseos. Normalmente en el temperamento sanguíneo el fin justifica los medios y normalmente el fin es el suyo propio.

II. Temperamento flemático

Carácter agradable, buen conversador, fácil de llevar, resulta encantador con facilidad, no se involucra demasiado en lo que no le concierne, pero en el fondo es indiferente e incluso apático, al que no le interesa en absoluto el liderazgo pero que, debido a su facilidad para mantener la compostura, a veces se ve obligado a asumirlo por las circunstancias. Carece de ambición y no hace más de lo necesario. No discute fácilmente.

III. Temperamento melancólico

Sensible e introvertido (aunque, por orgullo, pueda parecer extrovertido en una circunstancia determinada). La gente va a este temperamento, le resulta fácil hacer amistades sin proponérselo activamente. Perfeccionista, constante, digno de confianza. Valora los pros y contras de las decisiones y suele tener tendencia a priorizar los contras. Minuciosos, obsesivos, analíticos. Sensible, tendente a la depresión, disfruta en extremo de las artes, especialmente de la música. Empático. El melancólico es capaz de experimentar el arrepentimiento antes de tomar la decisión de la que arrepentirse, no como los otros que la experimentan tiempo después. Egocentrismo explicativo: todo gira en torno a su persona. Se compara con los demás y tiende al complejo de inferioridad. Ciclotímico, casi bipolar. Poco práctico, por idealista, prefiere trabajar solo a trabajar en equipo.



Sanguíneo por el aire (izda.), *colérico por el fuego* (dcha.). Según la teoría clásica de los humores, el sanguíneo y el colérico son temperamentos hermanos, es decir, que se asemejan en los rasgos dominantes (proactividad) pero no se complementan a la hora de compartir su tiempo. El complemento o primo del sanguíneo es el flemático (juego y distracción) y el del colérico, el melancólico (tareas complejas que requieren firmeza y determinación). La antítesis del sanguíneo es el melancólico (no pueden hacer nada juntos que prospere) y del flemático, el colérico.

IV. Temperamento colérico

Independiente y autosuficiente, resulta también extrovertido. Ambicioso. Rígido y decidido, resulta obstinado e intransigente en ocasiones. Las cosas son blancas o negras. No tiene reparo en imponer sus opiniones si considera que está en lo correcto (algo de lo que apenas duda). Es capaz de poner a los demás en movimiento fácilmente. Hostil, se enoja fácilmente, no controla la ira y acaba por dar miedo a los que quiere, lo cual le resulta frustrante. Usa la ira para conseguir lo que quiere en el corto plazo. Sarcástico, no se ríe con los demás sino de los demás. Poco considerado con los sentimientos ajenos. Tiene opinión sobre todo y casi siempre es tendente a un extremo. Puede parecer suave en ocasiones porque la astucia le guía a conseguir lo que quiere. Una vez conseguido, aparece la ira de nuevo. Maquiavélico, como el sanguíneo.

Esta teoría se basa en tipos puros, sin mezcla. Pero los tipos puros no existen, del mismo modo que es falsa, como sabemos por la ciencia actual, la base de que el carácter o temperamento está en la sangre o en una parte concreta del cuerpo (tampoco está en el cerebro ni, menos aún, en el corazón, aunque este se use como metáfora, como cuando se dice «tienes un gran corazón»). Por eso, a continuación, en la respuesta a la próxima pregunta, se expone la teoría contemporánea que, partiendo de esta misma base humoral (o temperamental), propone unos tipos mezclados (psicótico, extrovertido y neurótico: teoría PEN).

¿SE PUEDEN EDUCAR LAS EMOCIONES?

No. Podemos cambiar las reacciones que solíamos tener cuando sentimos ciertas emociones, pero es imposible (a no ser que sea con ayuda artificial, tal como la que proporcionan las drogas, legales e ilegales) que dejemos de sentirnos como nos sentimos ante ciertos estímulos o situaciones. De ahí la importancia de la inteligencia emocional. Tal como sucede con las matemáticas o la lectura, la vida emocional constituye un ámbito que se puede dominar con mayor o menor pericia. Quienes gobiernan adecuadamente sus sentimientos, y saben interpretar y relacionarse efectivamente con los sentimientos de los demás, gozan de una situación ventajosa en todos los dominios de la vida, desde el noviazgo, las relaciones íntimas o el manejo de las situaciones complicadas de la vida en pareja, hasta la comprensión de las reglas tácitas (ocultas) que determinan el éxito en el ámbito profesional o en los estudios. Es evidente que la inteligencia emocional (interpersonal e intrapersonal) aporta, con mucha diferencia, la clase de cualidades que más nos ayudan a convertirnos en auténticos seres humanos.

No obstante, la punzada emocional, previa a la intervención gestora de nuestra inteligencia emocional, es una cuestión de raíz temperamental —como se expone en la respuesta a la pregunta anterior— que tiene que ver con esa parte de la personalidad que no es modificable (el temperamento) y que tiene, casi con toda seguridad, una raíz en la disposición del propio sistema nervioso de los individuos.



Melancólico por la tierra (izda.), *flemático por el agua* (dcha.). Según la teoría clásica de los humores, el melancólico y el flemático son temperamentos hermanos, es decir, que se asemejan en los rasgos dominantes (suavidad y amabilidad), pero no se complementan a la hora de compartir su tiempo. El melancólico tiene los pies en la tierra, aunque se recree mucho en sus recuerdos y sus ensoñaciones. El

flemático también, pero su voluntad está en constante movimiento, como el agua, por eso puede conllevar bien al sanguíneo.

Según Hans Eysenck (1916-1997) y su teoría PEN, las tres dimensiones de la personalidad pueden ser dispuestas a modo de ejes, de modo que se puede, mediante una serie de pruebas objetivas (test), atribuir un valor numérico en un continuo a cada una de esas dimensiones. En función del rasgo dominante de nuestra personalidad así será el inevitable colorido emocional dominante a lo largo de nuestra existencia. Podremos aprender a reaccionar de otro modo. Podremos aprender a interpretar mejor los estímulos y situaciones. Podremos aprender a disimular. Pero no podremos dejar de sentir la punzada del orgullo o la envidia, la rabia por la (supuesta) injusticia, etcétera.

El eje de la extraversión (o extroversión) recoge la puntuación obtenida en cuestiones que buscan captar el grado en el que la persona es sociable y abierta a la experiencia. El eje del neuroticismo recoge puntuación que va aumentando a medida que se detecta en las preguntas la ansiedad, el perfeccionismo, la facilidad para obsesionarse, la irritabilidad, etc. El eje del psicoticismo viene a captar la falta de empatía, tendencia a la crueldad, conducta solitaria, dureza del carácter, etcétera.

Eysenck especuló con algunas hipótesis biológicas acerca de la razón por la que somos diferentes. Consideró que en el caso de las personas neuróticas lo que sucede es que poseen una gran facilidad para estimularse a sí mismos, mediante el recuerdo, la imaginación y un pensamiento que no cesa de elucubrar, mientras que en los sujetos extrovertidos con poca puntuación en neuroticismo lo que ocurriría es que esta capacidad está ausente, requiriendo una casi constante estimulación externa.

Los cuatro tipos de la teoría clásica quedan así constituidos en casos límite de las múltiples combinaciones posibles entre estos tres ejes. El colérico es psicótico y extrovertido en gran medida, con puntuación muy baja en neuroticismo. El sanguíneo es extrovertido en gran medida, con puntuación media o baja en neuroticismo y psicoticismo. El melancólico es neurótico en gran medida, con puntuación media o baja en extraversión y muy baja en psicoticismo. El flemático es extrovertido, con puntuación media en psicoticismo y baja en neuroticismo. Por regla general, el neuroticismo y el psicoticismo guardan una relación inversa aunque hay excepciones, como la personalidad autoritaria.

¿SABÍAS QUE EN LOS HOSPITALES TE PUEDEN AYUDAR FILÓSOFOS A TOMAR UNA DECISIÓN MUY DIFÍCIL?

Los comités de bioética, tanto los hospitalarios como los nacionales, están formados por doctores y doctoras en Medicina, Biología, Derecho, Economía y, por supuesto, Filosofía.

La bioética nace de la conjunción de la ética filosófica y las Ciencias biomédicas, concretamente en la década de los setenta —con el artículo de Potter, *Bioethics. Bridge to the future* (1971)—, con el fin de dar respuestas a la sociedad ante importantes problemas y dilemas en un contexto de relación entre paciente y profesional sanitario muy distinto del de épocas pretéritas, las cuales se caracterizaban por el paternalismo médico. La causa de este paternalismo era el pensamiento, desde Aristóteles, de que el dolor neutraliza la autonomía moral del enfermo y de que, al fin y al cabo, médico y paciente comparten ambos el mismo código de valores. El médico, antes, podía decidir por el enfermo, pero se retiraba cuando la batalla estaba perdida (recordemos cómo muere Alonso Quijano en la obra inmortal de Cervantes). Ahora el médico está ahí, hasta el final, pero esto le lleva a hacerse preguntas tales como «¿Es realmente esto lo mejor para este paciente?». En nuestras sociedades, el profesional de la medicina debe tener por fin en cuenta los valores del paciente y toda decisión que tome tiene un componente valorativo, por muy técnica que esta sea. Esto se complica aún más en sociedades culturalmente diversas y plurales.

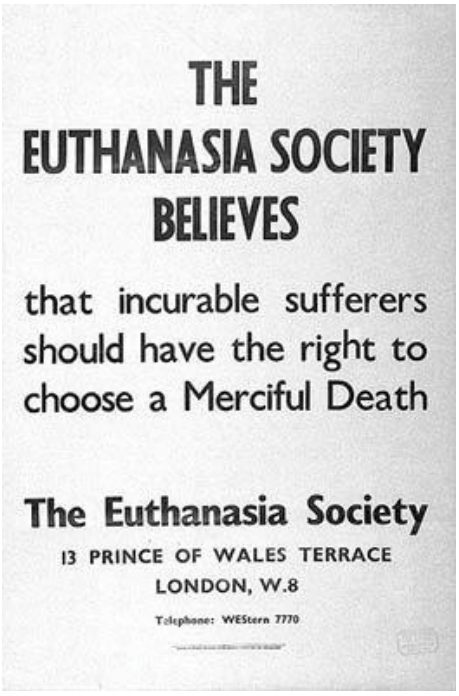
El término «bioética» es ambiguo: hay quien lo ha visto como una eticización de la Biología; otros, como una biologización de la ética. En cualquier caso, se trata de una disciplina que tiene por objeto analizar y resolver cuestiones éticas, problemas que surgen en el ámbito de la biología. Si la física perdió su inocencia en Hiroshima y Nagasaki, la medicina la perdió en Auschwitz. No obstante, ya en el siglo XIX, con Francis Galton, comenzó una corriente eugenésica de mejoramiento de la especie que será, con altos y bajos, imparable hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial. En 1923 Hitler leyó *Los principios de la herencia humana y de la higiene racial*, de Fischer y, al año siguiente, publica *Mi lucha*. En diez años, como es sabido, ya estaba en marcha la esterilización de «tarados». Por otro lado, en Estados Unidos se cometerán experimentos con mujeres, negros, judíos y deficientes en los años sesenta y setenta, lo que conllevará que el Congreso de aquel país determine la creación de una comisión para la protección de los sujetos humanos. Tal comisión discutió durante cuatro años sin ponerse de acuerdo hasta el Informe Belmont: una vez

que abandonan la discusión sobre principios, decidieron discutir sobre casos y eso dio mucho mejor resultado. Como la comisión solo se hacía cargo de casos relacionados con la investigación y experimentación, se constituyó posteriormente (1982-1983) una comisión presidencial para el estudio de problemas éticos en medicina y para la investigación biomédica y comportamental. En las últimas décadas el asunto se ha ido complicando cada vez más, debido al descubrimiento del código genético y a la ingeniería asociada con este descubrimiento, sin dejar de lado la complicada gestión de un recurso escaso —del que antes no se podía disponer— como el de los órganos para los trasplantes, donde la demanda es muy superior al número de órganos disponibles.

La cuestión clave que aborda la bioética es: ¿es todo lo técnicamente posible éticamente correcto? Todo ello forma parte del debate público, puesto que la relación entre profesionales y pacientes es una relación pública, de la que toda la sociedad toma parte. En 1980 dos especialistas en ética pertenecientes a distintas escuelas, Beauchump y Childress, publicaron su *Principles of biomedical Ethics* (*Principios de Ética biomédica*), el cual será el libro de cabecera de los bioeticistas. Allí se proponen cuatro principios de idéntico valor jerárquico, de modo que en caso de conflicto entre dos o más de ellos, han de mirarse las consecuencias. Los cuatro principios son: autonomía, no hacer daño, ser justo, hacer el bien. Los principios primero y último refieren a lo «bueno», mientras que los principios centrales son principios de la «acción correcta». Estos cuatro principios están dentro del canon kantiano, según el cual los seres humanos tienen dignidad y todos ellos son iguales en tanto que todos ellos son dignos de ese respeto. Obviamente, surgen muchos problemas de interpretación de los principios; por ejemplo, cuando se trata de ser justo podemos estar pensando en dar a cada persona una parte igual de algo o en dar a cada persona según sus necesidades, o bien en dar a cada cual según lo que ha contribuido previamente a que su atención médica sea materialmente posible, etc. A partir de los principios, se consideran las consecuencias y las circunstancias del caso particular del que se trata.

Con respecto a la toma de decisiones hay varios modelos. Muchos de ellos no dicen cómo hacerlo. En España ha sido muy influyente el modelo de Diego Gracia en sus *Fundamentos de bioética*, el cual propone tener en cuenta la historia clínica de los pacientes por problemas y, una vez identificados los problemas (diferenciando, enumerando y definiendo todos los problemas éticos de la historia clínica), analizarlos y discutirlos separadamente. Veamos dos casos que nos pueden ayudar a comprender mejor este procedimiento de toma de

decisiones. Pensemos en el caso de un niño conectado a un respirador artificial, con probabilidades nulas de sobrevivir a la desconexión del mismo. Los padres deciden consultar al comité de bioética del hospital donde está su hijo, pues no saben qué decisión tomar entre las siguientes: desconectar el respirador, ir a casa con el respirador, estar en una habitación en planta, sin los cuidados (pero en su ciudad), ser trasladado a otra ciudad muy lejos pero con mejores medios, seguir en la UCI sin más o seguir en su localidad pero recibiendo tratamiento en la otra ciudad puntualmente. Aquí los únicos problemas que pueden ser dignos de análisis y discusión separada son la ubicación del enfermo y la limitación del esfuerzo terapéutico. Otro caso (uno concerniente a los propios profesionales, quienes son los que tienen el dilema): consideremos un hipotético violador depresivo que, herido tras un intento fallido de violación, al pasar a manos médicas, resulta ser portador del virus del sida. El comité de bioética del hospital tendrá que considerar una serie de problemas tales como si deben guardar el secreto profesional o denunciar el delito, el daño a terceros que puede hacer este sujeto, la veracidad de la violación, la información a la familia y, especialmente, a la novia, a la que podría infectar, etc. Desde luego, el posible daño a terceros rompe el deber de secreto profesional. De ahí se sigue la conveniencia de llamar a la novia.



Póster de la Sociedad de la eutanasia voluntaria (Reino Unido). La cuestión de la eutanasia ha sido fundamental en los debates bioéticos, en un sentido amplio. Se puede distinguir entre eutanasia activa y eutanasia pasiva, siendo esta última la que tiene implicaciones éticas menos complejas, pues consiste en cesar la asistencia cuando esta no es más que mero encarnizamiento terapéutico.

Finalmente, no puede dejar de decirse algo sobre una de las cuestiones más candentes en relación con la bioética, especialmente a raíz de las consecuencias de la crisis económica de los últimos años, es la concerniente a la distribución justa del sistema sanitario. Clásicamente la justicia se entendió como proporcionalidad (justicia distributiva) y como reposición (justicia conmutativa); esta última se consideraba, ya en Grecia y Roma, imposible entre paciente y médico, puesto que ningún dinero es bastante para pagar el enorme beneficio recibido cuando se ha recuperado la salud (de ahí que se use el término honorarios para las retribuciones). En cualquier caso, hasta el siglo XIX la salud seguía siendo un asunto privado y no fue hasta el XX cuando se empezó a considerar como algo que pertenece al dominio público, naciendo la política sanitaria con la consiguiente cuestión de la justicia distributiva. Esta cuestión enfrenta a ciertos especialistas en bioética, en función de la forma de entender esta: hay quienes consideran que la asistencia sanitaria debe regirse por las leyes del libre mercado y que la salud es un derecho en sentido negativo (el Estado debe protegernos frente a quien nos la quiere o puede imprudentemente arrebatar), pero no un derecho positivo; por otro lado, están los que consideran que la asistencia sanitaria se rige en virtud de la justicia distributiva según el principio de exigir a cada cual según sus capacidades y ofrecer a cada cual según sus necesidades.

¿POR QUÉ LAS GRANDES EMPRESAS TIENEN UN CÓDIGO ÉTICO?

Responderemos a esta cuestión por el camino seguro que nos proporciona un experto en la materia, el catedrático Domingo García-Marzá. Complementaremos su punto de vista con el de Adela Cortina, también catedrática de Ética, y el profesor Emilio Martínez.

En 2007, Díaz-Marzá escribió en «Responsabilidad social de la empresa: una aproximación desde la ética empresarial», en la revista *Veritas*:

> Hace diez años hablar de responsabilidad ante un foro empresarial era casi menos que imposible, no interesaba. Nadie quería hablar de un concepto que implicaba, intuían todos, la adquisición de compromisos más allá de los resultados económicos. Lo más asombroso es que ocurría lo mismo en los ámbitos sindicales, ante el temor de la entrada en el juego de otros actores empresariales. El reparto del poder en el seno de la empresa corría peligro. Ambas intuiciones eran ciertas, pero se equivocaban en ver en ellas solo un peligro, un pasivo o lastre para la satisfacción de los intereses en juego. La significación actual de la responsabilidad social responde más bien a un cambio en esta comprensión de la empresa, cuando ya es evidente que el beneficio económico no es separable del beneficio social y ecológico. Ahora bien, lo novedoso es ver en esta integración una de las claves para la competitividad de nuestras empresas.

En esta misma línea, Adela Cortina y Emilio Martínez exponen en su *Ética* que tanto entre el común de los ciudadanos como entre los empresarios ha estado muy extendida la convicción acerca de que las cuestiones relacionadas con el negocio tienen su propia racionalidad práctica, que no es ética precisamente (aunque tampoco inmoral, por supuesto). *Business is business.* El problema, subraya Cortina, es que la credibilidad de las empresas ha llegado, en algunos casos, a un punto tan bajo a partir de los años setenta que, por fuerza, han tenido que hacerse cargo de la racionalidad práctica en un sentido amplio: eficiencia y compromiso ético, así como la incorporación de una gestión medioambiental que minimice el impacto negativo de la actividad productiva:

> La empresa es una parte de la sociedad que necesita legitimar su existencia y sus comportamientos tanto como los Gobiernos, y esta legitimación no puede obtenerla hoy en día más que de esa confianza que infunde en el público y en sus propios miembros. Es importante notar que la adopción por parte de las empresas de semejantes valores morales como guía de su política interna y externa no responde solo ni especialmente a una moral del deber, sino también a una voluntad de supervivencia.

En otro lugar (*Psicoeconomía: estudio gnoseológico y ontología del presente*) enfocamos este asunto —con relación a la aplicación de la Teoría de la motivación y la psicología humanista de Maslow y Frankl al mundo de la empresa— no como un verdadero giro ético sino como una psicologización emotivista de la vida empresarial en tiempos de crisis del modelo económico

taylorista-fordista. Es decir, una suerte de «buenismo» (conducta basada en la creencia de que los problemas pueden resolverse a través del diálogo, la solidaridad y la tolerancia) apoyado en una teoría (no psicoanalítica ni conductista) de la motivación humana y laboral:

> En los años 60 la psicología humanista de A. Maslow, afín a esta escuela [humanista] —fundada, como es sabido, por un superviviente de los nazis, V. Frankl— adopta en pleno apogeo del fordismo un carácter crítico con respecto a las relaciones fomentadas por el capitalismo en el seno de las organizaciones y empresas. Desde luego, el alcance de la crítica al *management* al uso perpetrada por Maslow no llega a las cuestiones de estructura económica —alienación, sociedad de clases, etc.—, pero supone un intento visionario que ha valido la edición reciente de sus escritos al respecto, en los tiempos actuales donde hay que «buscar el queso» como sea y donde sea, haciéndose necesario mediante el constante reciclaje, el dinamismo y la cooperación.

El *neomanagement* de Maslow está enfocado a los empleados, pero lo que realmente funciona ahora con respecto a la ética empresarial en todas sus nuevas facetas —ser *ecofriendly* (respeto medioambiental), compromiso con el usuario o cliente, etc.— es la aplicación de la Ética del discurso de Jürgen Habermas. Esto aparecería recogido en el tercer y cuarto requisito de los planteados por Cortina en *Ética*, que se enumeran a continuación (mientras que lo apuntado por nosotros acerca de los modelos posfordistas y postayloristas lo encontramos en el quinto):

> Una ética empresarial que no sea una pura operación cosmética debería cumplir los siguientes requisitos, al menos: 1) que no sea una ética de la convicción, sino una ética de la responsabilidad por las consecuencias de las decisiones que en ella se tomen; 2) que puesto que la actividad empresarial tiene una finalidad legítima y de la que cobra todo su sentido —servir a los consumidores…— queda deslegitimada la que olvide esta finalidad; 3) que los consumidores son interlocutores válidos […]; 4) que los miembros de la empresa son también interlocutores válidos, cuyos derechos tienen que ser respetados al nivel de una conciencia moral como la que socialmente hemos alcanzado; 5) que, en general, atenerse al marco posconvencional de justicia supone un cambio real desde una concepción taylorista de la empresa (piramidal, autoritaria) a un modelo postaylorista (horizontal, participativo, atento a desarrollar la responsabilidad, la creatividad y la calidad).

¿VALE LA PENA ACTUAR CORRECTAMENTE O NOS PERJUDICAMOS A NOSOTROS MISMOS SIENDO BUENOS?

Considerar que nos perjudicamos es un error de enfoque. Como defendió Sócrates, nunca nos perjudicamos buscando el bien en nuestras acciones. Esto puede aceptarse aunque no asumamos su intelectualismo moral, según el cual quien hace el mal lo hace por ignorancia de lo que es el bien. Incluso aunque esto nos chirríe porque consideremos que se puede hacer un mal absoluto a sabiendas, se puede igualmente asumir lo que dice Sócrates. La idea de que ser bueno vale siempre la pena es, en cierto sentido, una conquista definitiva de la filosofía occidental. Veamos el asunto más detenidamente.

Sócrates defendió que nadie puede desear lo malo a sabiendas, entendiendo por «malo» aquellas cosas que dañan al propio sujeto; un sujeto que desearía, supuestamente, tales cosas. Nadie perseguiría en el decurso de su vida, absolutamente nadie, algo de lo que piensa que es malo en lugar de bueno. Obrar mal es resultado de la ignorancia. Esto tiene dos consecuencias fundamentales que nos proporcionan la línea de respuesta a la pregunta. La primera es que la virtud que está en la base de las buenas acciones es, esencialmente, conocimiento; la segunda consecuencia sería que la virtud es la condición necesaria y suficiente para la felicidad, puesto que la sabiduría es felicidad y viene inevitablemente de la mano del conocimiento. El conocimiento nos proporciona las herramientas pero la sabiduría es el *know-how* sin el cual esas herramientas sirven de poco. La belleza, la salud y la riqueza no son tan importantes como esta sabiduría del que es bueno, porque la sabiduría es capaz de poner en juego incluso otros bienes de los que estamos dotados para suplir la desventaja en la que nos pone la ausencia de otros. De hecho, incluso sin ese saber práctico —sin esa maestría o sabiduría en el decidir lo bueno— tales ventajas pueden convertirse en inanes o, incluso, perjudiciales. La sabiduría es el bien incondicional. Sin ella no hay felicidad posible, porque no hay dominio de la propia vida, no podemos manejarla desde lo que tenemos y sucumbiremos a ella como marionetas.

Aristóteles dirá que la virtud ética se distingue por ser eso, ética, práctica, y que por eso no es un mero conocimiento como otro cualquiera, sino que se debe constituir en hábito o costumbre del sujeto, aunque efectivamente la inteligencia desempeñe un papel esencial en forma de prudencia (la virtud es el centro de la diana, la prudencia, la puntería), la cual sería la virtud intelectual que asiste al sujeto para alcanzar las virtudes morales. Una virtud moral siempre es el punto

medio (no geométrico, sino conforme a las características del individuo y de la situación que se le plantea) entre dos extremos menos deseables. El valor, por ejemplo, es el punto intermedio entre la cobardía y la impetuosidad irreflexiva, pero el valor en unas ocasiones puede estar en la huida y en otras en darlo todo en el campo de batalla; la generosidad, por su parte, constituiría el punto intermedio entre el derroche y la tacañería, pero no se puede reprochar a quien es pobre que no dé nada diciendo de él que es un tacaño. El término medio en tanto que bien no es mediocre sino excelso: hay muchas formas de equivocarse y solo una de acertar. Quien considera que la búsqueda de la embriaguez o la práctica del sexo son su único bien debe considerar igualmente que para ser excelente habrá de mantenerse lejos del extremo vicioso que no le traerá más que perjuicios, corporales y en sus relaciones personales. Quien considera que matar al cónyuge de su amante le reportará la felicidad habrá de tener en cuenta, en virtud de la prudencia, que eso hará de esa persona (al margen de la cuestión legal, suponiendo que nunca fuera detenido por la justicia) alguien de quien no podrá esperarse confianza ninguna, de modo que aquella persona a la que ama dejará de hacerlo por temer que haga con ella lo mismo en el momento en el que la pasión desaparezca. Todo lo cual reduce al absurdo la acción misma del asesinato y aconseja un término medio, muy cerca del extremo por defecto: no hacer nada al respecto, ni siquiera seguir viendo al objeto del deseo.

La virtud o excelencia no puede alcanzarse, pues, sin la inteligencia práctica. En esto Sócrates estaba acertado. Pero la inteligencia práctica no es la virtud ética, sino su condición de posibilidad. La prudencia (inteligencia práctica) descansa sobre cinco pilares: la experiencia (por eso no suele darse en los jóvenes); el buen consejo (la rectitud y prontitud en la deliberación); la penetración o sagacidad a la hora de evaluar las situaciones; la intuición, que capta si la situación dada es un caso para una virtud determinada (esto es un caso de ser generoso, un caso de ser valiente, un caso de ser templado…); y, por último, la destreza o pericia para llevar a cabo la acción (se puede pagar lo de los demás elegantemente o de un modo torpe que a veces empeora las cosas e incomoda a quienes invitamos; se puede ser contenido en la valentía o víctima del nerviosismo y acabar siendo excesivo; se puede ser disimulado en la templanza o parecer forzado, etc.). En la propia biografía de Aristóteles se ve claramente cómo funcionan estos pilares de la prudencia y se invita a la lectora o al lector de esta obra a que la conozca. Aristóteles tenía muy claro que el camino de la sabiduría era su bien y por eso pronto se resolvió a emprender el camino a Atenas pues supo ver, atinadamente, que él valía para seguir ese camino y eligió al mejor de los maestros: Platón. Ciertamente todo esto es posible solo si se

cumplen unas condiciones de las que hablamos al final.

Como ya se adelantó páginas atrás, encontramos en la teoría del bien de Aristóteles el peligro de un círculo vicioso. Allí decíamos que el único modo de salvar este círculo vicioso es aceptar que hay rasgos temperamentales no modificables en los individuos. Veamos por qué. Las virtudes éticas se adquieren, hemos dicho, por repetición de actos; también se ha dicho que la prudencia es la condición de posibilidad de la virtud ética y que es, ella misma, una virtud (intelectual); cierto es que la prudencia, al ser virtud, también se adquiere por repetición; sin prudencia no hay virtud ética… En conclusión, pareciera que la prudencia requiere de la prudencia. La única manera de salvar este aparente círculo vicioso es ver si podemos romper la cadena del razonamiento en alguno de sus eslabones. El primer eslabón no puede ser eliminado, porque no tiene ningún sentido la propia teoría si decimos que la prudencia no es condición para la virtud; podríamos decir que la prudencia se adquiere por la educación en lugar de por repetición de actos (el sueño de quienes promulgan la Educación para la ciudadanía, la Religión o los Valores Éticos como fin de la perenne crisis de valores de la juventud), mas ¿cómo adquirieron la prudencia los educadores de los educadores? Descartado; quizá es que la prudencia es cuestión de aceptar y recibir consejos, pero para eso uno ya debe saber que tiene que pedir consejo y a quién; finalmente, por descarte, lo único que nos queda es que las virtudes no se puedan adquirir única y exclusivamente por repetición de actos, sino que sea necesario un poso temperamental para que estas arraiguen en nosotros mediante la repetición.

Es, pues, inteligente desde un punto de vista práctico quien, a la hora de tomar una decisión en busca de la excelencia, sabe encontrar el término medio. Este término medio entre el exceso (pasarse) o el defecto (quedarse corto) no es matemático, sino que varía respecto a la circunstancia. Esas variaciones son lo que capta la prudencia o inteligencia práctica gracias a la experiencia, el buen consejo, la sagacidad y la intuición. Ser valiente es un término medio que puede estar más cerca de ser cobarde (vicio por defecto) que de ser temerario (vicio por exceso) cuando está todo perdido en el campo de batalla. Igualmente, ser generoso puede estar muy cerca de ser tacaño si las personas con las que se supone hemos de ser generosos no lo merecen o no lo necesitan. Y otras veces, sin embargo, no somos derrochadores sino generosos cuando esas personas lo merecen y lo necesitan. Y así sucesivamente con todas las excelencias o virtudes humanas. La templanza al satisfacer los deseos es otra virtud, como también vio Platón, pero a veces satisfacer un deseo de forma excelente es algo que hay que hacer con pasión mientras que otras veces lo único excelente es reprimirlo.

Dar con la virtud es como para el arquero dar en la diana: hay solo una forma de acertar y muchas de equivocarse. No obstante, siendo inteligentes desde el punto de vista práctico (es decir, prudentes) vamos convirtiendo nuestras decisiones en hábitos que se van haciendo parte de nuestra forma de ser. Al principio es difícil cometer un primer acto de valentía o ser generoso cuando no se tiene costumbre de serlo, pero con la repetición eso va normalizándose y se incorpora a nuestro ser. Estos hábitos, resultado de elegir lo bueno entre esos extremos que pasan muchas veces por serlo, nos irán conduciendo con el tiempo a un estado de felicidad (de dicha) que no tiene que ver con un sentimiento pasajero. La dicha la proporciona la satisfacción de quien sabe que obra conforme a lo que es propiamente humano: dar «lo mejor de lo mejor» de uno mismo. Además, la excelencia suele tener una respuesta positiva —a veces de contagio, incluso— por parte de quienes nos rodean y la vida se torna más gozosa, las oportunidades aparecen más frecuentemente y los que nos rodean se prestan a ayudarnos sin desconfianza, pues esperan de nosotros lo mejor.

La práctica de la virtud requiere de tres condiciones sin las cuales no es posible:

- No vivir miserablemente, teniendo lo básico para una vida digna.
- No caer en desgracia gravemente, perdiendo la libertad o el juicio.
- Vivir entre semejantes. Esos semejantes son los amigos, la familia, pero también los otros ciudadanos.

VI

DIOS Y LA CUESTIÓN DEL BIEN Y DEL MAL EN EL MUNDO

64

SI DIOS EXISTE, ¿POR QUÉ PERMITE EL MAL EN EL MUNDO?

Esta es una cuestión fundamental de una rama de la teología conocida como teodicea, la cual viene a significar algo así como «juicio a Dios». La pregunta refiere a Dios-Creador como responsable o, incluso, culpable del mal. Un dios como el de Aristóteles o el dios de los deístas ilustrados no puede ser responsabilizado ni culpado por el mal en el mundo puesto que ni creó el mismo ni lo dispuso, tan solo le da un orden final, una arquitectónica.

Pero el dios de judíos, cristianos y musulmanes sí puede suscitar esta cuestión. Si un dios es omnipotente podrá hacer todo lo que quiera; si es sumamente bueno querrá eliminar todo el mal posible y real. Esta cuestión que ya había expuesto Platón en el diálogo titulado *Eutifrón*, es sumamente problemática (diremos algo de ella en la respuesta a la siguiente cuestión). La cuestión de la relación entre Dios y el mal en el mundo es importante, no tanto para los creyentes (véase la respuesta a la siguiente cuestión, la número 65), sino para el ateísmo filosófico más militante: el que defiende no solo que Dios no existe, sino que no puede existir. La bondad divina sería esa característica esencial (formalmente sustancial) del Ente divino —tal y como lo conciben las tres grandes religiones monoteístas— que, de demostrarse su imposibilidad, dejaría en evidencia que la existencia de Dios es un absurdo inadmisible. En ausencia de una demostración de este tipo se apela a argumentos basados en hechos de la experiencia, en la propia experiencia del mal. El razonamiento del ateísmo filosófico obedece a la estructura lógica siguiente: Si hay un ser sumamente bueno y sumamente poderoso, entonces no hay mal; el caso es que existe el mal; en conclusión, no hay tal Ser. Quien pretenda desarmar este argumento tendrá que desmontar, al menos, alguna de las premisas, a saber, la de que Dios es omnipotente, la de que Dios es sumamente bueno o la de que no es cierto que no hay mal en el mundo.

¿Qué entendemos por mal? ¿Es el mal, acaso, un ente de algún tipo? En nuestra tradición, el autor que más sutilmente argumentó a favor de la bondad de Dios y la inexistencia del mal y el sufrimiento como entes fue san Agustín de Hipona (354-430 d. C.). ¿Qué ha de entenderse por «mal», según san Agustín? Para san Agustín, el maniqueísmo o doctrina por la cual el mal existe con la misma entidad con la que existe el bien es un enorme error que lleva a la confusión y a problemas teológicos y morales innecesarios. Esta doctrina procede de un profeta babilonio del siglo tercero después de Cristo, según el cual —tras una revelación que le situaba como seguidor de Buda, Zoroastro y Jesús

— hay un reino de la luz y un reino de la oscuridad, de modo que el alma humana es una porción de luz encerrada en un cuerpo del que necesita desencarnarse para su liberación y regreso al reino al que pertenece. San Agustín fue, durante un tiempo, maniqueo y acabó rechazando esta doctrina, considerándola herética. Siguiendo a Copleston (*Historia de la filosofía*) en su interpretación de nuestro autor, puede afirmarse que, según san Agustín, si la perfección moral consiste en amar a Dios, el mal consistirá en alejar la voluntad de Dios. El mal moral no puede ser positivamente existente en el sentido de algo creado por Dios. Ni siquiera el mal físico es atribuible a Dios, sino a las limitaciones mismas de la propia materia. La respuesta de san Agustín a la cuestión del dolor y la muerte es que el mal natural o físico no es «ser» sino «ausencia de ser» y se debe a la imperfección de los seres creados. Si contemplamos el universo desde una perspectiva general, observamos que está bien hecho y que funciona como un todo ordenado. El mal y el sufrimiento serían necesarios para conseguir el bien superior, aunque este se nos escape…

La causa del mal moral no es el Creador, sino la voluntad. El mal no puede ser llamado en sentido estricto una «cosa», ya que esa palabra implica una realidad positiva, y si el mal moral fuese una realidad positiva tendría que ser atribuido al Creador, lo cual es absurdo. Los escolásticos de la filosofía cristiana más tardía tomarán la doctrina de san Agustín y esta se incorporará a la ortodoxia. San Agustín distingue, como hemos visto, entre el mal físico —producido por catástrofes naturales, la enfermedad y la muerte— del mal moral, provocado por el pecado. El primer mal, el mal natural o físico, como se dijo, es fruto de la propia materia, de su «ser como materia», y es absurdo indignarse contra Dios por haberla hecho así, perecedera, desgastable, corruptible y mortal cuando se trata de materia viva. Es lo que es. Es lo que hay. Ahora bien, es distinta esta indignación a la que sí nos pueden producir las injusticias relativas al mal moral. El mal moral es provocado por el libre albedrío (libertad) y si Dios nos ha dado el libre albedrío es para premiarnos cuando lo usemos correctamente.

¿Por qué corrió Dios ese riesgo, el riesgo de traer el mal al mundo de este modo indirecto? Cabe la respuesta de que el bien moral traído al mundo por la voluntad de los hombres es, en sí, un bien superior a los males traídos por la mala voluntad de otros (o de esos mismos) hombres. Más aún, desde un punto de vista estrictamente lógico, no tiene sentido llamar «bien» o «bueno» a aquello para cuyo concurso en el mundo no ha intervenido una decisión libre.

En el individuo se dan dos principios de conducta general por los que la voluntad libre debe decantarse: el amor a uno mismo y el amor a Dios. Usa

Agustín una metonimia (la parte por el todo) para referirse a dos tipos de órdenes políticos en función de cada uno de esos principios: Jerusalén, cuyo testigo habría sido tomado por la Iglesia católica (*La ciudad de Dios*) y el decadente Imperio romano como relevo de Babilonia. No obstante, las ideas de «ciudad de Dios» y «ciudad terrenal» son ideas morales y espirituales que pueden valer para cualquier época de la historia de la humanidad: un hombre puede ser cristiano y pertenecer a la Iglesia, pero si su principio de conducta es el amor a sí mismo y no el amor a Dios, entonces su reino es de este mundo y no habita en la ciudad de Dios («Incluso los hijos de la pestilencia», escribe Agustín, «se sientan a veces en la silla de Moisés»). Del mismo modo, si un jefe de Estado se conduce bajo la dirección del amor de Dios, se propone la justicia y la caridad, pertenece espiritualmente a la ciudad de Dios. Este es el sentido de lo que dice el Evangelio, según san Agustín, en esta célebre expresión: «A Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César». La sociedad se define, según Agustín, como «una multitud de criaturas racionales asociadas de común acuerdo en cuanto a las cosas que aman». Tal definición puede ser aplicada incluso a un Estado pagano hasta el punto de que, cuando sus miembros persigan lo bueno, tal Estado, aunque infiel a Dios, puede ser un Estado donde reine cierta justicia.

SI DIOS EXISTE, ¿ES BUENO LO QUE DIOS QUIERE O DIOS QUIERE LO QUE ES BUENO?

Este problema se hace patente al comienzo del Antiguo Testamento, en un pasaje que es reconocido por las tres grandes religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. Nos estamos refiriendo a lo que relata el libro del Génesis acerca del sacrificio de Isaac —quien será padre después de Jacob (quien en el futuro será Israel)— a manos de Abraham. El pasaje merece ser reproducido en su totalidad (Gn. 22: 1-19) pues ha provocado —y sigue haciéndolo— uno de los mayores y más difícil de resolver de entre los diversos problemas de la teodicea:

> Pasado cierto tiempo, Dios puso a prueba a Abraham y le dijo:
>
> —¡Abraham!
>
> —Aquí estoy —respondió.
>
> Y Dios le ordenó:
>
> —Toma a tu hijo, el único que tienes y al que tanto amas, y ve a la región de Moria. Una vez allí, ofrécelo como holocausto en el monte que yo te indicaré.
>
> Abraham se levantó de madrugada y ensilló su asno. También cortó leña para el holocausto y, junto con dos de sus criados y su hijo Isaac, se encaminó hacia el lugar que Dios le había indicado. Al tercer día, Abraham alzó los ojos y a lo lejos vio el lugar. Entonces les dijo a sus criados:
>
> —Quédense aquí con el asno. El muchacho y yo seguiremos adelante para adorar a Dios, y luego regresaremos junto a ustedes.
>
> Abraham tomó la leña del holocausto y la puso sobre Isaac, su hijo; él, por su parte, cargó con el fuego y el cuchillo. Y los dos siguieron caminando juntos.
>
> Isaac le dijo a Abraham:
>
> —¡Padre!
>
> —Dime, hijo mío.
>
> —Aquí tenemos el fuego y la leña —continuó Isaac—; pero ¿dónde está el cordero para el holocausto?
>
> —El cordero, hijo mío, lo proveerá Dios —le respondió Abraham.
>
> Y siguieron caminando juntos.
>
> Cuando llegaron al lugar señalado por Dios, Abraham construyó un altar y preparó la leña. Después ató a su hijo Isaac y lo puso sobre el altar, encima de la leña. Entonces tomó el cuchillo para sacrificar a su hijo, pero en ese momento el ángel del Señor le gritó desde el cielo:
>
> —¡Abraham! ¡Abraham!

—Aquí estoy —respondió.

—No pongas tu mano sobre el muchacho, ni le hagas ningún daño —le dijo el ángel—. Ahora sé que temes a Dios, porque ni siquiera te has negado a darme a tu único hijo.

Abraham alzó la vista y, en un matorral, vio un carnero enredado por los cuernos. Fue entonces, tomó el carnero y lo ofreció como holocausto, en lugar de su hijo. A ese sitio Abraham le puso por nombre: «El Señor provee». Por eso hasta el día de hoy se dice: «En un monte provee el Señor».

El ángel del Señor llamó a Abraham por segunda vez desde el cielo, y le dijo:

—Como has hecho esto, y no me has negado a tu único hijo, juro por mí mismo —afirma el Señor— que te bendeciré en gran manera, y que multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo y como la arena del mar. Además, tus descendientes conquistarán las ciudades de sus enemigos. Puesto que me has obedecido, todas las naciones del mundo serán bendecidas por medio de tu descendencia.

Abraham regresó al lugar donde estaban sus criados, y juntos partieron hacia Berseba, donde Abraham se quedó a vivir.

Extraído de *Bible Gateway*

Al acercarnos a este texto nos caben dos interpretaciones, al menos, acerca de la voluntad de Dios. Podría ser que, simple y llanamente, no matar a Isaac fuera lo correcto porque Dios se dio por satisfecho con la prueba de lealtad de Abraham (cuya mujer había sufrido lo indecible por darle un hijo legítimo), de modo que si Dios hubiera dejado a Abraham continuar, lo que sucediera hubiera sido igualmente la voluntad de Dios. Pero también podríamos pensar que jamás fue la voluntad de Dios que un padre matase a su hijo, que Dios no podría permitir un mal tan atroz nunca pero que, simplemente, quiso poner a prueba a Abraham. En este último caso surgen dos problemas diferentes que desbordan el ámbito estrictamente filosófico que aquí nos ocupa: si Dios puede permitirse mentir sobre sus intenciones en aras de un bien superior y si para Dios es más importante que le mostremos fidelidad que obediencia a los principios morales que Él mismo dicta (*No matarás*).

Volviendo a lo que aquí nos concierne, debemos acotar mejor aquello de lo que estamos tratando. La primera opción que ofrece la pregunta a la que intentamos responder («es bueno lo que Dios quiere») recibe el nombre de voluntarismo moral divino y consiste en sostener que es el acto de querer de Dios el que confiere bondad a las acciones que realizamos libremente (esto último lo concedemos si seguimos el argumento de san Agustín expuesto en la respuesta a la pregunta anterior).

Cabría refutar esta primera opción —dando paso a la segunda: «Dios quiere el bien»— diciendo que, de ser cierta, no podría haber vida moral. Solo alguna suerte de revelación nos permitiría saber qué acción agradaría a Dios, antes de que decidamos realizarla. Pero para elegir hay que tener algún criterio moral,

incluso tomando como verdad desvelada (véase la respuesta a la cuestión 21) y revelada una revelación determinada de entre las varias de las que hemos tenido noticia (la Torá, los Evangelios, el Corán, etc.). En efecto, todas estas revelaciones están impregnadas de detalles históricos y la jerarquía en caso de conflicto no aparece clara; juzgar que no es lo mismo acatar la prohibición de matar que muchas otras que se nos dan en el Antiguo Testamento refuta el voluntarismo. Dios no desea que mate ni que mienta. No debería hacer ninguna de las dos cosas pues su des-querer ambos actos los presenta como males terribles. No hay males menores para el voluntarista. A no ser que el voluntarista teológico diga que no es por la revelación a través de unas u otras Escrituras por lo que sabe qué agrada a Dios sino por otras vías tales como una inspiración interior o una suerte de voz de la conciencia teológica que le inspira. La cuestión es que esto nos lleva de cabeza al relativismo moral: basta con que Dios troque caprichosamente su criterio para que lo que era bueno deje de serlo.

Parece que todo invita al entendimiento a tomar la otra opción: Dios quiere lo que es bueno. Pero el problema con el que racionalmente nos encontramos aquí es el de la limitación a su omnipotencia que esto implica. Una vía de solución al problema lo ofrece una distinción de diferentes sentidos de omnipotencia divina: a) omnipotencia total, defendida como la propia de Dios por Guillermo de Ockham y por Descartes; b) omnipotencia lógica, según la cual Dios solo puede hacer algo si, y solo si, ese algo es un estado de cosas lógicamente consistente (santo Tomás de Aquino y la ortodoxia católica); c) Dios puede hacer algo si, y solo si, es lógicamente consistente que Dios lo haga (por ejemplo, Dios no faltaría a su palabra); d) Dios puede hacer algo si, y solo si, es lógicamente consistente y posible hacerlo en el futuro (Dios no puede modificar el pasado). Un análisis lógico exhaustivo de estas cuatro formas de entender la omnipotencia nos lleva a problemas filosóficos muy serios. Y es que, como apuntaba en sus clases el profesor J. J. García Norro, de la Universidad Complutense de Madrid, la cuestión es que quizá Dios no es omnipotente sino todopoderoso. Nada creado podría vencer a Dios en el sentido de hacer algo que Dios no permitiera que ocurriese. Dios es pancratés, pero no pantocrátor. El mismo Tomás de Aquino, haciendo ya más de apologeta cristiano que de filósofo, recuerda que lo que Dios lógicamente no puede como Primera Persona de la Trinidad (ser cuerpo, sufrir por alguna pasión, la corrupción y la muerte) lo pudo ser materialmente como Segunda Persona de la Trinidad (véase la respuesta a la cuestión 16). Pero esto ya nos conduce a una cuestión que no es filosófica, sino de la doctrina específica de una de las tres religiones monoteístas y que, por tanto, excede el ámbito estricto de la filosofía.

SI DIOS NO EXISTE, ¿ESTÁ TODO ÉTICAMENTE PERMITIDO?

Dostoievski, en *Los hermanos Karamazov* (1880), escribió:

> Yo he creído, y quiero ser testigo del resultado, y si entonces ya he muerto, que me resuciten. Sería muy triste que todo ocurriese sin que yo lo percibiera. No quiero que mi cuerpo, con sus sufrimientos y sus faltas, sirva tan solo para contribuir a la armonía futura en beneficio de no sé quién. Quiero ver con mis propios ojos a la cierva durmiendo junto al león, a la víctima besando a su verdugo. Sobre este deseo reposan todas las religiones, y yo tengo fe. Quiero estar presente cuando todos se enteren del porqué de las cosas.

Léase ahora este texto extraído de la célebre conferencia de Sartre, *El existencialismo es un humanismo*:

> Cuando hacia 1880 [fecha de publicación del libro de Dostoievski] algunos profesores franceses trataron de constituir una moral laica, dijeron más o menos esto: Dios es una hipótesis inútil y costosa, nosotros la suprimimos; pero es necesario, sin embargo, para que haya una moral, una sociedad, un mundo vigilado, que ciertos valores se tomen en serio y se consideren como existentes […]. Dostoievski escribe: Si Dios no existiera, todo estaría permitido. Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y, en consecuencia, el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse.

La cuestión, que queda así claramente formulada, procede de las consecuencias del pensamiento de Nietzsche.

Uno de los argumentos fundamentales de Nietzsche era que los valores tradicionales (representados en esencia por el cristianismo) han perdido su poder en las vidas de las personas, lo que llamaba nihilismo pasivo. Lo expresó en su tajante proclamación: «Dios ha muerto». Este pensador estaba convencido de que los valores tradicionales representaban una moralidad esclava, una moralidad creada por personas débiles y resentidas que fomentaban comportamientos como la sumisión y el conformismo porque los valores implícitos en tales conductas servían a sus intereses. El superhombre, estoico y hedonista a la vez, vivirá con intensidad, pero sus pasiones están frenadas y reprimidas por la razón: un equilibrio ya conseguido por los griegos anteriores a Sócrates entre lo apolíneo (las formas, la razón, el discurso, el poema cantado) y lo dionisíaco (el espíritu exultante, la fiesta, la tragedia y la música sin necesidad de palabras). Centrándose en el mundo real, más que en las recompensas del mundo futuro prometidas por las religiones en general, el superhombre afirma la vida, incluso el sufrimiento y el dolor que conlleva la existencia humana. El superhombre es un creador de valores, alguien emancipado de las ataduras de lo humano, envilecido por la docilidad esclava, judeocristiana. Esa moral de esclavos es miserable, según Nietzsche, porque se vale del perdón por el arrepentimiento como arma oculta para dominar las voluntades fuertes. Se basa

no en el reconocimiento de la excelencia, nobleza y superioridad del otro (moral aristocrática) sino en la deuda que se contrae con él. Solo un superhombre es capaz de sobreponerse a esto y restaurar una moral aristocrática.

Esto supone una crítica radical a la idea de dignidad humana de la ética kantiana, puesto que la humanidad no es un fin en sí misma, como afirmaba Kant, sino un puente entre los simios y el superhombre. El superhombre ya no cree en un mundo trascendente y superior al mundo terrenal, invirtiendo así el esquema platónico, judeocristiano, agustiniano y luterano del odio al mundo y al cuerpo (la «carne pecadora»). Aunque Nietzsche afirmó que todavía no había existido ningún superhombre, citó a algunos personajes históricos que podrían servir como modelos: Julio César, Jesucristo (libre su legado de la decadente influencia de san Pablo y, posteriormente, de Lutero), Leonardo da Vinci y Napoleón. En *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida,* como bien expresa el título, Nietzsche reniega del historicismo, ya sea el de Hegel, el de los positivistas, socialistas utópicos, utilitaristas o marxistas. El superhombre del futuro no puede dejarse someter a la idea del progreso. La historia no es un drama, con planteamiento, nudo y desenlace, que se resuelve al final, progresiva y felizmente. La historia es trágica, como entendieron los poetas trágicos y los presocráticos antes de la contaminación pitagórico-platónica-cristiana del pensamiento griego, según Nietzsche.

Ahora puede comprenderse perfectamente cómo continúa Sartre su disertación:

> El existencialista no cree en el poder de la pasión. No pensará nunca que una bella pasión es un torrente devastador que conduce fatalmente al hombre a ciertos actos y que por consecuencia es una excusa; piensa que el hombre es responsable de su pasión. El existencialista tampoco pensará que el hombre puede encontrar socorro en un signo dado sobre la tierra que lo oriente; porque piensa que el hombre descifra por sí mismo el signo como prefiere. Piensa, pues, que el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre.
>
> *El existencialismo es un humanismo*

Una respuesta alternativa —tanto al vano intento de retener «artificialmente flotando» unos valores que requerirían de una Europa con una auténtica fe en Dios así como al desolador panorama del existencialismo ateo— la ofreció la filosofía personalista neoescolástica surgida a raíz de la encíclica de León XIII (*Aeterni Patris*), la cual defendía que Tomás de Aquino aún era pertinente para la posteridad, además del representante de la filosofía perenne que también se encontraría en su maestro Alberto Magno y en los franciscanos posteriores como Duns Scoto. Se produjo un cierto renacimiento escolástico en seminarios, escuelas y universidades católicas. Dado que la ética tomista descansa sobre la de Aristóteles, que era una ética pagana, el tomismo podía proporcionar una

filosofía moral común para ateos consecuentes y para creyentes comprometidos con su descreída época: la doctrina de las virtudes, la búsqueda de la excelencia. Sin embargo, la cuestión problemática desde el punto de vista del existencialismo ateo radica en su negación de cualquier forma de acotar o definir la naturaleza humana, no obstante, al hacer descansar la ética sobre la noción lógico-racional de coherencia (autenticidad), tampoco hay una incompatibilidad manifiesta en la práctica con la concepción aristotélica por la cual la naturaleza humana descansa en su ser racional; otra vez Sartre:

> El existencialismo no es de este modo un ateísmo en el sentido de que se extenuaría en demostrar que Dios no existe. Más bien declara: aunque Dios existiera, esto no cambiaría; he aquí nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia; es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada pueda salvarlo de sí mismo, así sea una prueba válida de la existencia de Dios.
>
> *El existencialismo es un humanismo*

VII

FILOSOFÍA POLÍTICA, TEORÍA DE LA SOCIEDAD Y JUSTICIA SOCIAL

67

¿SOMOS BUENOS O EGOÍSTAS E INTERESADOS POR NATURALEZA?

El gran defensor de la bondad natural del ser humano fue el ginebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). En la época de Rousseau la sociedad civil sufrió tres grandes transformaciones: la primera revolución industrial y el apogeo económico de la burguesía; la concentración de mano de obra en las ciudades; y el declive de la nobleza, eclipsada por las monarquías absolutas.

Para Rousseau, a diferencia de lo que defienden los enciclopedistas ilustrados franceses de su época, la ciencias y las técnicas no nos conducen al progreso hacia lo mejor. La vida civilizada, a diferencia de la inocencia de los salvajes, es demasiado compleja. Así pues, Rousseau afirma en el célebre *Discurso sobre las ciencias y las artes* que, si bien fue la necesidad de seguridad la que creó los tronos de los reyes absolutos, las ciencias y las artes los habían fortalecido. Los seres humanos han perdido la inocencia, se han vuelto amantes de la comodidad y del lujo y esto los esclaviza sin saberlo.

Posteriormente Rousseau publicó un *Discurso sobre la desigualdad* donde se acusa directamente a la sociedad de la pérdida de la bondad natural de los seres humanos. Es el afán por mejorar en las condiciones de vida el que les llevó a progresar en las técnicas. Finalmente, las mejoras en la producción agrícola dieron lugar al surgimiento de la propiedad privada. Para Rousseau reconocer la propiedad privada como un derecho fue el auténtico pecado original de la humanidad. Casi todas las desgracias humanas se podrían haber evitado de no existir tal derecho (no deja de tener interés que la obra autobiográfica de Rousseau reciba el mismo nombre que la de san Agustín: *Confesiones*; san Agustín fue el gran defensor de la compatibilidad del pecado original bíblico con la bondad de Dios y la libertad humana).

Realmente, lo que Rousseau se propuso con la idea de la bondad natural del ser humano es contrastar críticamente la neutralidad moral de los «salvajes» con todo aquello que la civilización se ha ido llevando por delante. De hecho, Rousseau no usa el término «buen salvaje», sino que su concepto de salvajismo está lejos de cualquier noción de bondad moral. Para Rousseau, el salvaje no es ni bueno ni malo ni tiene vicios ni virtudes. El hombre en estado de naturaleza fue emplazado por la naturaleza a permanecer a la misma distancia de la estupidez de los brutos (animales) y la fatal ilustración del hombre civilizado de modo que, aunque dotado de lenguaje, su mente sería incapaz de formar ideas abstractas. La idea de que el ser humano es bueno por naturaleza fue, por tanto,

una suerte de artimaña conceptual para defender ciertas posiciones políticas muy determinadas, críticas con la sociedad de su momento histórico. Con los avances tecnológicos, el sedentarismo, el comienzo de la agricultura y los asentamientos, así como la propiedad privada y los roles y estatus asociados a las diferencias con respecto a la misma, nuestros antepasados comenzaron a salir de ese estado salvaje (bondad natural) y fue el inicio de los problemas de la humanidad con relación a la desigualdad.

Llegamos así a las tesis de *El contrato social*. Rousseau enlaza aquí con el pensamiento utópico pues pretende —contra los contractualistas ingleses que hemos expuesto en la respuesta a la pregunta anterior— encontrar la forma de convivencia donde la seguridad y la libertad sean posibles a la vez sin que todo el sistema social gire necesariamente alrededor del derecho de propiedad sino sobre la igualdad. Algo así es posible si la soberanía reside en la voluntad general (ver respuesta a la pregunta 85). La libertad es el sometimiento a la ley. Si no hay súbditos ni vasallos los ciudadanos son, en cierto sentido, como hermanos: fraternidad.

La cuestión de la bondad natural de los seres humanos ha resurgido con fuerza durante los últimos años. En su obra, *Natural Goodness* (*Bondad natural*), de 2001, Philippa Foot defendió una teoría naturalista de la ética según la cual los juicios morales son similares en su estructura a las evaluaciones que hacemos de las características y operaciones de los seres vivos, por lo que el vicio puede considerarse un defecto natural y la virtud una suerte de bondad natural. Las proposiciones relacionadas con la bondad o la maldad en el carácter humano (y la acción) no pueden entenderse en términos psicológicos como algo de carácter meramente psíquico, sino que tendría raíces naturales. No obstante, hablar de bondad natural en estos términos ya queda muy lejos de la defensa de algo así como una bondad universal «de nacimiento» que habría sido corrompida por la sociedad.

¿SABÍAS QUE NO ES LO MISMO LA NATURALEZA HUMANA QUE LA CONDICIÓN HUMANA?

Según Hannah Arendt (1906-1975), «la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituyen nada semejante a una naturaleza» (*La condición humana*). La naturaleza humana sería aquella cualidad esencial o formalmente sustancial de nuestra especie: aquello que no siendo un componente material de lo humano —sino su configuración— no le puede faltar a un ser para recibir el calificativo de «humano». Se puede entender atendiendo a dos rasgos sustanciales, uno material y otro formal, de la especie humana. En efecto, igualmente sustanciales son el cerebro y el lenguaje (social) para que a este ser lo consideremos un humano y no ninguna otra cosa, pero la naturaleza o esencia de lo humano recae en lo que es formalmente sustancial (ver respuesta a la pregunta 98): en su lenguaje abstracto, inteligente, y no en su cerebro (que es la condición material, necesaria pero no suficiente para que haya lenguaje y sociabilidad a través del mismo). Esto último —que ha sido muy discutido, véase la respuesta a la pregunta 17— es la teoría de la naturaleza humana, o antropología filosófica, de Aristóteles. Arendt, consciente de las críticas propias de la época en la que escribe a cualquier esencialismo que pueda dejar fuera de la definición de lo humano a un colectivo determinado (deficientes mentales, judíos, etc.) vistas las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial (de la cual fue heroína y víctima), deja bien claro que la cuestión de la que se trata cuando se habla de la condición humana es otra bien distinta.

Según Hannah Arendt, la condición humana no es una esencia o naturaleza, sino que tiene que ver con las actividades que despliega el ser humano en su vida activa (la cual se opone a la vida de estudio y meditación, la vida contemplativa), las cuales son tres: labor, trabajo y acción, tal y como expuso en su conferencia de 1957 así titulada (*Labor, trabajo y acción*) y que citaremos extensamente:

I. Por medio de la labor, los seres humanos producen lo vitalmente necesario que debe alimentar el proceso de la vida del cuerpo humano. Y dado que este proceso vital, a pesar de conducirnos en un progreso rectilíneo de declive desde el nacimiento a la muerte, es en sí mismo circular, la propia actividad de la labor debe seguir el ciclo de la vida, el movimiento circular de nuestras funciones corporales, lo que significa que la actividad de la labor no conduce nunca a un fin mientras dura la vida; es indefinidamente repetitiva. A diferencia del trabajo, cuyo fin llega cuando el objeto está acabado, listo para ser

añadido al mundo común de las cosas y de los objetos, la labor se mueve siempre en el mismo ciclo prescrito por el organismo vivo, y el final de sus fatigas y problemas solo se da con el fin, es decir, con la muerte del organismo individual. Es el laborar la otra cara del consumir y viceversa, como dice Arendt: no son más que dos etapas del siempre recurrente ciclo de la vida biológica. Cobra pleno sentido la expresión castellana «sus labores» para referirse al trabajo de los amos de casa y de ahí las dificultades de tipificación y conceptualización que suscita pedir un salario para ellos equiparable al de los empleados del hogar.

II. El trabajo consiste en elaborar/dispensar un producto/servicio final en el doble sentido de que el proceso de producción termina allí y de que solo es un medio para producir tal fin. A diferencia de laborar, la fabricación y el uso son dos procesos enteramente distintos. El fin del proceso de fabricación se da cuando la cosa está terminada, lo cual no requiere repetición:

> El impulso hacia la repetición procede de la necesidad del artesano de ganarse su medio de subsistencia, esto es, del elemento de la labor inherente a su trabajo, o puede también provenir de la demanda de multiplicación en el mercado. En ambos casos, el proceso es repetido por razones externas a sí mismo, a diferencia de la compulsiva repetición inherente a la labor, en que uno debe comer para poder laborar y debe laborar para poder comer. No se debe confundir la multiplicación y la repetición, que una máquina podría ejecutar mejor y más productivamente. La multiplicación realmente multiplica las cosas, mientras que la repetición simplemente sigue el recurrente ciclo de la vida en el que sus productos desaparecen casi tan rápidamente como han aparecido. Tener un comienzo definido y un fin determinado predecible es la característica de la fabricación, que a través de este solo rasgo se distingue de todas las demás actividades humanas.

La labor está atrapada en el ciclo de la vida, su tiempo es circular (la jornada, la temporada, etc.) y funciona sobre la base de la repetición; el trabajo se dispone en una línea de tiempo (dentro de la cual está la circularidad de las rutinas):

> Cada proceso de fabricación produce cosas que duran considerablemente más tiempo que el proceso que las llevó a la existencia, mientras que en un proceso de labor, que da a luz a estos bienes de corta duración, las herramientas y útiles que se usan son las únicas cosas que sobreviven al propio proceso de la labor. Son cosas de uso para la labor, y como tales no son el resultado del mismo proceso de la labor. Lo que domina la labor que hacemos con el propio cuerpo, e incidentalmente todos los procesos de trabajo ejecutados según el modo de la labor, no es ni el esfuerzo intencionado ni el mismo producto, sino el movimiento y el ritmo que el proceso impone a los que laboran. Los utensilios de la labor son atraídos hacia este ritmo en el que el cuerpo y la herramienta giran en el mismo movimiento repetitivo hasta en el uso de las máquinas, cuyo movimiento está más adaptado a la ejecución de la labor, ya no es el movimiento del cuerpo el que determina el movimiento del utensilio, sino que es el movimiento de la máquina el que fuerza los movimientos del cuerpo, mientras que, en un estadio más avanzado, lo substituye del todo.

En efecto, advierte Arendt cómo las herramientas de labor siempre están hechas en virtud de su adaptación a la mano, a la que asisten, mientras que los medios de producción requieren de la adaptación de los sujetos a ellos.

Siguiendo a Arendt, la experiencia más fundamental de la relación instrumental entre medios y fines vino de la mano de la fábrica, dándose una organización de los medios en relación con los fines:

> El fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, tal como la madera justifica que matemos el árbol, y la mesa justifica la destrucción de la madera. Del mismo modo, el producto final organiza el propio proceso de trabajo, decide los especialistas que necesita, la medida de cooperación, el número de participantes o de cooperadores. De ahí que todo y todos sean juzgados en términos de su utilidad y adecuación al producto final deseado y a nada más. De forma bastante extraña, la validez de la categoría medio-fin no se agota con el producto final para el que todo y todos devienen un medio. A pesar de que el objeto es un fin con respecto al medio a través del cual ha sido producido y es el fin del proceso de fabricación, nunca se convierte, por así decirlo, en un fin en sí mismo, al menos no mientras sigue siendo un objeto de uso. Este inmediatamente se sitúa en otra cadena de medio-fin en virtud de su efectiva utilidad; como mero objeto de uso se convierte en un medio para, digamos, una vida confortable, o como objeto de cambio, es decir, en la medida en que se ha atribuido un valor definido al material usado en su fabricación, se convierte en un medio para obtener otros objetos.



El servicio postal alemán (*Deutsche Post*) dedicó este sello a Hannah Arendt en el centenario de su nacimiento, en 2006.

III. La acción nos permite comenzar algo nuevo, arrojar al mundo algo no aparecido antes y esto solo es posible en la comunidad de los hombres entre los que habitamos, entre aquellos con los cuales me relaciono. Esa red de relaciones hace que las consecuencias de cada nueva acción arrojada al mundo sean nunca del todo previsibles:

> Vivir siempre significa vivir entre los hombres, vivir entre los que son mis iguales. Dado que siempre actuamos en una red de relaciones, las consecuencias de cada acto son ilimitadas, toda acción provoca no solo una reacción sino una reacción en cadena, todo proceso es la causa de nuevos procesos impredecibles. Este carácter ilimitado es inevitable. Sin embargo, en claro contraste con esta fragilidad y esta falta de fiabilidad de los asuntos humanos, hay otra característica de la acción humana que parece convertirla en más peligrosa de lo que tenemos derecho a admitir. Y es el simple hecho de que, aunque no sabemos lo que estamos haciendo, no tenemos ninguna posibilidad de deshacer lo que hemos hecho.

Hannah Arendt deshace, en *La condición humana,* ciertos malentendidos que genera el concepto de praxis. Marx (1818-1883) llamaba praxis a la capacidad que tiene el ser humano para transformar el medio y organizar su vida. Pero Hannah Arendt distingue la praxis de la toma de decisiones o realización de

acciones y, además, subdivide aquella en, por un lado, la que se destina a la reproducción de los medios de vida (cocinar, lavar, etc.) y, por otro, la producción de mercancías (con o sin ayuda de máquinas).

Las condiciones de la labor, del trabajo y de la acción son la condición humana, la cual nada dice de una supuesta naturaleza o esencia de lo humano.

¿POR QUÉ LA MAYORÍA OBEDECEMOS A UNA MINORÍA DESDE SIEMPRE?

La política es una actividad orientada a la toma de decisiones de un grupo para alcanzar ciertos objetivos. También puede definirse como una manera de ejercer el poder con la intención de resolver o minimizar el choque entre los intereses encontrados que se producen dentro de una sociedad. La utilización del término ganó popularidad en el siglo V a. C., cuando Aristóteles desarrolló su obra titulada justamente *Política*. El término proviene de la palabra griega polis, cuyo significado hace alusión a las ciudades griegas que formaban los Estados donde el Gobierno era parcialmente democrático.

La disciplina encargada del estudio de las actividades políticas se denomina ciencia política; los profesionales en esta ciencia reciben el nombre de politólogos y no deben confundirse con las personas que ocupan cargos profesionales a cargo del Estado o aspiran a ellos, que se definen como políticos.

La rama de la filosofía denominada *filosofía política* es aquella que estudia racional y reflexivamente temas políticos como el poder, el Estado, el Gobierno, el bien común, la autoridad, los derechos, la justicia, las formas de gobierno y las leyes. De todos estos temas interesan su origen, esencia, límites, legitimidad, naturaleza, necesidad y alcances.

La cuestión del origen del Estado es la cuestión, por lo tanto, del porqué del dominio de una minoría gobernante sobre una mayoría gobernada. Para responder a esta cuestión ha habido una gran corriente en la Filosofía política: el contractualismo. Pero el contractualismo se comprende por oposición al naturalismo clásico.

Según el naturalismo clásico, el Estado es como un organismo natural del que cada ser humano no es más que una parte. No podemos pensar en la existencia individual de personas anteriores al Estado, igual que no podemos pensar en la existencia de hormigas anteriores al hormiguero. Los seres humanos sin vida política no son humanos sino bestias, animales. Esta era la forma habitual de pensar de los filósofos clásicos griegos:

> No puede ponerse en duda que el Estado está naturalmente sobre la familia y sobre cada individuo, porque el todo es necesariamente superior a la parte, puesto que una vez destruido el todo, ya no hay partes, no hay pies, no hay manos, a no ser que por una pura analogía de palabras se diga una mano de piedra, porque la mano separada del cuerpo no es ya una mano real… Lo que prueba claramente la necesidad natural del Estado y su superioridad sobre el individuo es que; si no se admitiera, resultaría un animal o un dios.
>
> Aristóteles, *Política*

Para Aristóteles la vida política depende del lenguaje. Los animales tienen voz, pero no lenguaje. Sin palabra no hay forma de establecer ninguna comunidad política. Y, para Aristóteles, quien no adquiere el lenguaje no es humano. Por lo tanto, el ser humano es un animal político: *zoon politikón*.

Para la posición contractualista, vivir en el Estado fue el resultado de un pacto —más o menos tácito o explícito— y no ha de ser la forma humana original de convivencia en absoluto. Los seres humanos, según estos autores del siglo XVI, XVII y XVIII, antes de ir fundando las primeras comunidades que acabarían siendo sociedades políticas (comunidades tribales, estados, imperios, etc.), no eran meros salvajes, sino que vivían en hordas. Las hordas consisten en un estado intermedio entre la naturaleza y la cultura (desde el siglo XX sabemos gracias a la antropología estructuralista que para pasar de la horda a las sociedades fue esencial la instauración del tabú del incesto, véase respuesta a la pregunta 72).

Algunos autores, cuando reconstruyen este momento originario de la fundación de las primeras comunidades políticas donde se produjo una transferencia, reconocimiento de poder y sumisión al mismo, consideran que están suponiendo una ficción que les es útil para fundamentar algún tipo de carta fundacional de derechos (un proceso constituyente), aunque otros no lo consideran ficticio, sino una hipótesis probable. Sea como fuere, en el contractualismo clásico moderno encontramos los siguientes autores con interesantes diferencias en su enfoque (seguramente quien nos lee pronto se identifique más con alguno de ellos). La diferencia entre los distintos autores que vamos a ver radica fundamentalmente en el problema por el que, según ellos, decidieron vivir juntos, la forma política correcta que daría solución al problema y la cuestión sobre si ese pacto es un pacto legítimo o es el resultado de un engaño o coacción.

Para Thomas Hobbes (Inglaterra, siglo XVI), el problema fue que el ser humano en el estado de horda era un lobo para otros seres humanos (*homo homini lupus*). Violaciones, raptos, asesinatos, robos, etc., eran inevitables. La forma política correcta es la monarquía absoluta, la única capaz de garantizar la seguridad. El pacto es legítimo, pues resulta de un contrato social por el cual muchos entregaron su libertad a cambio de la seguridad que unos pocos eran capaces de ofrecerles.

Para John Locke (Inglaterra, siglo XVII), el problema no fue que el ser humano en el estado de horda fuera especialmente malo o bueno con los demás, sino que no encontraba una garantía para el respeto a la propiedad. El derecho a la propiedad es, para Locke, algo sagrado y muy fácil de comprender para

cualquier ser humano, pues todos somos propietarios, al menos, de algo: nuestro propio cuerpo. La forma política correcta es la monarquía parlamentaria, la única capaz de garantizar la seguridad de la propiedad privada sin acabar con la libertad natural de los seres humanos. El pacto es legítimo pues resulta de un contrato social, pero, a diferencia de la idea de Hobbes, en Locke no se cede toda la libertad jamás.

Para Rousseau (Suiza y Francia, siglo XVIII), el problema fue que el ser humano se creyó el engaño por el cual otros seres humanos dijeron que tenían derecho a la propiedad de la tierra que ocuparon. La propiedad privada no es lo que hay que respetar, sino el origen de la desgracia de los seres humanos. El pacto fue la monarquía absoluta y luego derivó en parlamentaria, pero ambas causan gran sufrimiento a los pueblos, a los que reprimen y no dejan ser libres. El pacto es ilegítimo, un fraude. Hay que hacer un nuevo contrato social donde se recupere la libertad y se ponga límite a la propiedad.

¿SE PUEDE PREDECIR EL CURSO DE LA HISTORIA?

Kant construyó su filosofía de la historia sobre tres premisas: la historia es racional; el género humano es susceptible de mejora, es decir, perfectible; la historia progresa. Por «género humano» Kant entiende un concepto material: se trata de un conjunto de individuos que viven en sociedad esparcidos por la Tierra. Este género tiene una historia natural que luego se ha ido conociendo mejor, con los enormes avances de la biología en el siglo XIX.

A partir de estos tres supuestos se nos abren tres interpretaciones de la historia: el terrorismo moral (la historia progresa hacia lo peor); el eudemonismo (progresa hacia lo mejor); abderitismo o situación estacionaria. La primera interpretación, a juicio de Kant, es increíble porque, así vistas las cosas, un día la humanidad se autodestruiría cuando, al fin y al cabo, todas las especies tienden a sobrevivir; la última es entender la historia como una «farsa de locos»; es la segunda la que le parece razonable siempre y cuando se entienda como el desarrollo de la libertad. La noción de progreso en Kant se entiende como el desarrollo auto-desenvolvente de las disposiciones humanas con vistas a alcanzar un fin. El sujeto de ese progreso es la especie humana como tal. La especie humana es la única especie moral capaz de llevar a cabo su destino. La razón es de la especie, no del individuo. El estudio de la historia no es ni puede ser una ciencia porque es imposible hacer predicciones con certeza, debido a que no es buena voluntad todo lo que hay —ni lo que abunda— entre los individuos.

No obstante, en ciertos textos de Kant pareciera que la historia es mecánica, es decir, como si la naturaleza tuviera un plan oculto para nosotros, humanos. Pero, puestos en este caso, el sujeto de la historia sería la propia naturaleza. Esta es una contradicción que quedó sin resolver en la filosofía kantiana aunque introdujera la idea de finalidad para interpretar la historia afirmando que tal idea no es más que eso, una idea que regula el pensamiento, ayuda a la interpretación, pero que no puede esquematizar y conceptualizar los conocimientos empíricos de los hechos históricos como lo hacen los conceptos propios de las ciencias naturales con los fenómenos de los que estas se ocupan. Esta idea favorece la predicción de los cambios políticos y abre una perspectiva consoladora ante los fracasos del género humano. Este plan de la naturaleza funcionaría por un mecanismo particular para llevarse a cabo: el antagonismo de las diversas disposiciones humanas, la «insociable sociabilidad». Por un lado existe la voluntad de asociarse, pero a la vez también hay deseo de individualizarse, de favorecer los intereses propios; en una república esta tensión debería dar lugar a

la competencia (no solo como competitividad sino como ser competente), fuente de madurez y de bien social.

La tensión, aún sin resolver en Kant, entre hombre y naturaleza (¿quién hace en verdad la historia?) queda interpretada de un modo nuevo en Hegel. Para Hegel la historia camina necesariamente hacia lo mejor. Evoluciona y progresa. Sin embargo, el fin de la historia no es un término sino una meta que se va desplazando. ¿Por qué? Para Hegel el discurso histórico tiene una gran relación con la consecución de la libertad. En Kant quedaban varios problemas sin resolver, entre los cuales afectan a la cuestión de la historia el problema sobre cómo hacer compatible la libertad humana y el determinismo que las ciencias naturales de la época atribuían a la naturaleza y la cuestión sobre cómo conciliar la conciencia moral personal con el Derecho. La solución a todas estas cuestiones pasa por asumir que toda la realidad en general es el despliegue de la naturaleza a la que interpreta como un sujeto cuya vida se va realizando a través de contradicciones que se van resolviendo en superaciones.

La historia es la «historia» (el relato) de cómo el espíritu se abre camino hacia su total libertad (espíritu absoluto), un espíritu que comenzó siendo una naturaleza que en su origen no se comprende a sí misma y que, alimentándose de las propias contradicciones conceptuales y materiales, lógicas e históricas, va alcanzando niveles superiores, donde el Estado de derecho, los valores de la libertad, la igualdad y la fraternidad, así como la dignidad humana son hitos a partir de cuyo alcance podemos afirmar con certeza esta evolución progresiva hacia lo mejor por parte de la naturaleza-espíritu. El espíritu que se realiza a través de la historia es una totalidad viva, es real y comprensible. La forma en la que se despliega responde a la constatación de que el error es necesario para progresar históricamente.

El sujeto de la historia no son los individuos puesto que estos, según Hegel, solo se entienden en su contexto; por eso la voluntad general no puede ser la suma mecánica de voluntades individuales (aquí está más cerca de Rousseau que de Kant, véase la respuesta a la pregunta 85). De hecho, los actores históricos no son individuos de carne y hueso, sino los espíritus de los pueblos (*Volkgeist*); los pueblos no son sociedades (sumas de individualidades) sino comunidades (totalidades integradas por individuos). Los espíritus de los diversos pueblos les lleva hacia la libertad, una libertad que es la síntesis de la voluntad individual con la voluntad general, «hacer lo que se quiere es querer lo que se debe» en el ámbito de una legalidad racional. Cada espíritu de cada pueblo está configurado por tres determinaciones que permiten predecir cuál será su avance en el decurso histórico, en función de si han realizado o no la síntesis: el arte que le es propio,

donde el pueblo expresa exteriormente su ser; la fe religiosa, donde el espíritu se repliega en la interioridad del ser individual de los miembros de la comunidad; y la filosofía en cada época histórica en un pueblo dado, que viene a reconciliar en una síntesis superior (racional) lo que con el arte y la fe religiosa tan solo se expresa y se intuye, respectivamente.



La cruz de la victoria en Cangas de Onís (Asturias, España). En la cruz están alfa y omega, la primera y última letra del alfabeto griego, el principio y el fin de la historia. Hegel y Marx comparten con las religiones monoteístas la concepción lineal del tiempo histórico.

El pensamiento de Hegel es fundamental para comprender la filosofía de la historia que consideró a esta predecible con más predicamento e influencia de todas las que ha habido: el marxismo. Marx no solo realizó una filosofía de la historia, sino una teoría general de la misma que constaría de un estudio empírico (basado en la experiencia) de la misma y de unas reflexiones filosóficas acerca de ella. Esta teoría general recibe el nombre de materialismo histórico, frente al materialismo dialéctico, elaborado por Engels. Marx y Engels dieron sus primeros pasos como filósofos criticando a la llamada izquierda hegeliana: tres autores que aparecen mencionados en *La Ideología alemana* y que fueron apodados irónicamente por Marx y Engels como *La Sagrada Familia*. Estos habían ejecutado una severa crítica a la religión, considerando que era el factor más alienante (en el sentido aún hegeliano de «alienación») para el ser humano. Para Marx y Engels esto es aún demasiado abstracto: no existe el ser humano en general y, además, la religión es un síntoma de la alienación, pero no es su causa. Para entender qué es entonces la alienación hay que estudiar a los hombres y las mujeres en su realidad histórica concreta. De este estudio se desprenderá una conclusión (*El Manifiesto comunista*): en efecto, se da una dialéctica en los acontecimientos históricos (como Hegel vio en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*), pero no es la dialéctica abstracta e idealista de Hegel y

los hegelianos de izquierda, sino que es la resultante de las distintas formas en las que se ha dado la tensión entre una clase dominante y otra dominada, es decir, entre quienes han poseído y poseen los medios de producción y los que no.

Esta obra presenta al capital como el sujeto de la historia, frente al «espíritu-sujeto-que-se-autoconoce» de Hegel. De hecho, el capital, lejos de desvelársenos, consigue enmascarar eficazmente la realidad. En efecto, si solo nos atenemos a la circulación de dinero y mercancías —como los economistas burgueses británicos anteriores a Marx—, la diferencia entre pobres y ricos, así como el desempleo, es tan solo una circunstancia lamentable y superable que nada tendría que ver con la estructura misma del sistema capitalista. Sin embargo, desde el punto de vista marxista, ha de haber siempre una cierta tasa de desempleo que refleja un ejército de trabajadores de reserva de modo que, si la producción tiende a aumentar, dicho aumento sea realizable a la par que se consigue que los trabajadores no puedan forzar un reparto de las ganancias empresariales, cosa que sí podría suceder si existiese pleno empleo estable. Según Marx, se debe atender a la esfera de la producción, pues allí están la infraestructura y el motor de la historia.

La historia comienza estrictamente cuando las relaciones económicas dejan de ser interpretables desde el esquema mercancía-dinero gastado-otra mercancía (M-D-M’) para tener que ser interpretadas desde este otro esquema: dinero adelantado-mercancía (bien o servicio, es indiferente)-incremento de dinero (D-M-D’). Con este cambio de esquema comienza la historia porque hace posible la evolución en los medios y modos de producción. Aquí, a diferencia del esquema anterior, ya no hay un fin exterior (mantener la vida de una comunidad, por ejemplo), sino que el fin mismo es el incremento del valor. El incremento de valor es el plusvalor o plusvalía. El plusvalor (o plusvalía) no es ni el beneficio bruto (que incluye la suma de capital adelantado) ni la ganancia empresarial (lo que resta una vez devuelto el capital adelantado y abonados los intereses). «El plusvalor es la valorización del valor que resulta de la aplicación de la fuerza de trabajo». Los capitalistas no son los sujetos de la historia, pero tampoco ya los trabajadores exactamente (a diferencia de las tesis defendidas en *El manifiesto comunista*), sino «el valor que se valoriza». Pero esta valorización requiere necesariamente de la fuerza de trabajo porque esta es la única mercancía que no es sustituible por cualesquiera otras sin que el sistema se paralice.

El sistema requiere de capitalistas que pongan a circular el capital y de trabajadores que produzcan mercancías (sean bienes o servicios). Toda consideración moral sobra: ni el capitalista es un malvado codicioso ni el trabajador un virtuoso sufridor. Eso es irrelevante. La razón de la plusvalía y, por

lo tanto, de la explotación es estructural: en el primer esquema la mercancía ha de ser distinta cualitativamente para que el intercambio tenga sentido. En el segundo esquema, siendo la mercancía cualitativamente idéntica por definición (el dinero) la diferencia entre D y D' solo puede ser cuantitativa.

La teoría de la explotación dice, pues, que el valor añadido por el trabajador no recae en el propio trabajador sino que, por pura lógica, debe recaer en el capitalista en forma de ganancia y beneficio. Pero ese plus de valor procede de la fuerza de trabajo, no del propio capital en tanto que mero capital. La explotación solo acabará de modo radical por la revolución obrera y la posterior dictadura del proletariado. La dictadura del proletariado es el socialismo real, con un Estado fuerte (puesto que el Estado de derecho es una ficción de la ideología burguesa) cuyo fin es asegurarse de que la superestructura flotante (ya sin base) acabe de derrumbarse y de que la revolución no quede en un mero reemplazo nominal de los elementos de la infraestructura. La historia está en un punto más avanzado cuando más fuertes son las contradicciones entre los medios de producción de la sociedad capitalista en un alto nivel de desarrollo y las escasas condiciones de posibilidad de una vida soportable y digna a causa de los modos de producción propios de esta sociedad.



Graffiti en la Universidad de Lyon, tras las revueltas estudiantiles de Mayo del 68 francés

El filósofo francés Jean-François Lyotard sostuvo, tras el mayo del 68 francés, que el relato de los ilustrados (como Kant), la dialéctica romántica o especulativa (Rousseau o Hegel) y el relato marxista despliegan la misma historicidad que el cristianismo, porque conservan el principio escatológico o redentor: la ley de Dios en el paraíso cristiano, la ley de la Naturaleza en el derecho natural divagado por Rousseau, el Estado de derecho en Hegel y la sociedad sin clases en el marxismo. Lo que late siempre es la esperanza en un

porvenir. Sin embargo, debe decirse que no todos los marxistas han sostenido que la sociedad sin clases sea un destino inevitable, como sí debe ser sostenido necesariamente por los cristianos con fe que la redención habrá de llegar al final de los tiempos, o como Hegel sostuvo con firmeza, que el final de la historia es ese Estado de derecho donde la eticidad, imperio de la ley emanada de la voluntad general, y la moralidad privada pueden convivir con el libre juego de los intereses particulares en una sociedad civil de mercado.

¿POR QUÉ HAY CIERTOS TABÚES EN TODAS LAS CULTURAS?

La palabra «tabú» proviene del polinesio *tapu*, que viene a significar ‘sagrado’. El tabú es un objeto o una persona a las que se les reconoce un poder peligroso que conlleva prohibiciones en forma de rito que no deben ser transgredidas; por extensión, se considera tabú a toda prohibición (especialmente en materia sexual) impuesta por las costumbres morales.

El tabú fue objeto de interés por parte de Sigmund Freud, en la segunda década del XX, en su obra *Tótem y tabú*. Para entender a dónde quería ir a parar en esta obra el padre del psicoanálisis, debemos tener en cuenta que el enfoque de Freud fue el propio de un conservador subversivo, de alguien que fue un ilustrado no progresista y que por eso acepta como un mal menor el sufrimiento o malestar que producen las instituciones sobre las que se ha cimentado la cultura en sentido antropológico, tales como la familia, las normas, la moral, etc. El tabú por antonomasia es el tabú del incesto.

La cuestión del incesto aparece en el primer capítulo, donde se plantea una ecuación entre el desarrollo psicológico de los primitivos, los salvajes contemporáneos de Freud (Lévi-Strauss repudió esta denominación posteriormente) y ciertos pacientes neuróticos, especialmente niños. La ecuación pretende disolver la perplejidad producida por la situación de cómo, aun cuando cabría esperarse que las sociedades primitivas y salvajes tendrían una suerte de ética sexual acorde a su primitivismo y salvajismo, resulta que respetan escrupulosamente (y se castiga severamente el no hacerlo) el tabú del incesto hasta el punto de que toda la organización social parece servir a ese propósito o guardar alguna relación con él. Las sociedades primitivas y las salvajes disponen de formas equivalentes de organización social y religiosa, denominadas totemismo. En cada tribu se da una identificación con un particular animal totémico del cual toman el nombre que lleva a los individuos de la tribu a formas de identificación social más intensas que los lazos de sangre. Este tótem funciona como espíritu padre y guardián de la tribu, de modo que todos los miembros están bajo la prohibición de no comerlo ni matarlo exceptuando las ocasiones ceremoniales. Para Freud lo más importante en relación con el totemismo es la forzosa exogamia, es decir, la prohibición de relaciones sexuales entre individuos que están bajo el mismo tótem. La violación de la exogamia (incesto) es castigada por toda la comunidad, algo que no sucede con otras violaciones, lo cual sugiere que está poniéndose en peligro a toda la comunidad y se castigan por igual tanto las relaciones pasajeras con poca probabilidad de

resultar en descendencia como los matrimonios clandestinos (todas las mujeres de la tribu son tratadas como si fueran familiares consanguíneos).



Tótem de madera, situado en las proximidades de Puerto Saavedra, en Chile.

Malinowski (1884-1942) sostuvo que el impulso sexual es, en general, una fuerza muy perturbadora y socialmente corrosiva. Si las pasiones eróticas entrasen dentro del hogar no solo aparecerían problemas por celos, sino que la estabilidad de la familia sería inexistente. Esto nos lleva a la respuesta a la siguiente pregunta.

¿CUÁL ES EL TABÚ UNIVERSAL SIN EL CUAL LA SOCIEDAD NO EXISTIRÍA?

A comienzos del pasado siglo, en lo que ahora es Israel, se dio una forma social y económica de organización y convivencia conocida como *kibutz* (comunas agrícolas). Allí unas cuidadoras se hacían cargo de chicos y chicas de la misma edad pero de distintas familias, solo los gemelos coincidían bajo las mismas cuidadoras, por una cuestión de edad. La incidencia del matrimonio entre los que habían estado bajo la misma cuidadora era mínima. Fenómenos como este abrían la puerta a interpretaciones alternativas del tabú del incesto.

En 1949 se publicó *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss, el cual supuso el lanzamiento de un nuevo paradigma teórico que arrojó una luz fundamental sobre cómo se produce el paso de la naturaleza a la cultura a través de este tabú: el tabú del incesto. Se suele decir que el incesto es tabú en todas las culturas conocidas, pasadas y presentes, porque, por razones naturales, los hijos surgidos de estas relaciones nacen con deficiencias con mayor frecuencia. Sin embargo, esto no explica por qué se permiten unos casamientos entre familiares y otros no, cuando el grado de consanguinidad es el mismo. Según Lévi-Strauss, «La prohibición del incesto presenta, sin "el menor equívoco" y reunidos de modo indisoluble los dos caracteres en los que reconocimos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad». El fenómeno natural de la consanguinidad queda articulado con el fenómeno cultural fundacional de la alianza, de un modo irrevocable y universal.

En efecto, en ciertas culturas mal llamadas «salvajes» se ha comprobado que la descendencia de una cierta pareja se puede unir con su primo hermano solamente si:

a. Es hijo de la hermana de su padre. La razón es desconocida por las propias culturas, que lo hacen por tradición. Los antropólogos han descubierto que la razón, en este caso, es que la hermana del padre, al haber sido «pedida» por otro varón, ha constituido una familia diferente con propiedades diferentes. De este modo, el matrimonio crea una nueva alianza y no queda perjudicada en sus propiedades.

b. *Solamente si es hijo del hermano de su madre.* La razón es la misma. Son sociedades patriarcales, donde son los hombres los que constituyen familias separadas. De modo que se establece una alianza beneficiosa.

Sin embargo, es tabú entre primos hermanos (igualmente consanguíneos y endogámicos desde el punto de vista genético) cuando es hijo de la hermana de la madre o del hermano del padre. Si una mujer se casa con el primo, hijo de su tío paterno, se está desaprovechando la oportunidad de establecer una alianza con otro patriarca; igualmente si se casa esa mujer con el primo hijo de su tía materna. Si un varón, tanto si se casa con su prima hija de su tío paterno como si se casa con su prima hija de su tía materna no se establece un nuevo clan familiar y la mujer pasa a consumir recursos, siendo una carga en lugar de un don que, ofrecido a otro, aumenta el poder del clan, la paz y la estabilidad mediante las alianzas. Explica Pedro Gómez García, de la Universidad de Granada («El parentesco como sistema en la interfaz biocultural»):

> Según la teoría antropológica de Lévi-Strauss, la alianza matrimonial se efectúa entre linajes o familias, al efectuarse un intercambio entre ellas, por intermediación de los cónyuges; si esto es así, entonces el concepto de alianza, referido estrictamente al matrimonio, no se restringe a él, a una alianza entre los cónyuges, puesto que sus efectos se extienden en realidad al conjunto de los parientes de cada cónyuge, los llamados afines […]. El parentesco se constituye, así, como una emergencia de la articulación entre estos dos tipos de relación, que son la alianza y la consanguinidad, siendo condición la primera (de índole sociocultural) para garantizar la continuidad de la segunda (de naturaleza biosocial).

Solo en las dinastías reales se encuentran excepciones al tabú, como explica Murdock en su obra, aparecida también en 1949, *Social Structures* (*Estructuras sociales*).

Con la negación del incesto se dio, como la otra cara de la misma moneda, la afirmación del derecho del grupo al control y disposición del bien escaso más preciado: las mujeres. Hoy todos somos conocedores de las consecuencias.

¿PODEMOS DECIR QUE HAY UNAS CULTURAS SUPERIORES A OTRAS?

Cuando nos ponemos en posición de contestar, aunque sea con evasivas, a una pregunta como esta nos estamos, necesariamente, situando en el centro de la polémica entre relativismo cultural y etnocentrismo (o eurocentrismo, en nuestro caso). Pero, a su vez, esta polémica debe ser contextualizada en el fortísimo cambio que sufrió la antropología en el paso del siglo XIX al XX.

En el XIX, la antropología había sido entendida como una disciplina en la cual se encontraban los datos de la anatomía humana comparada, la arqueología, la etnografía y otras, con el fin de proporcionar una base que permita la clasificación de pueblos y etnias. Inicialmente, se trataba del estudio de razas en un sentido muy amplio (lenguas, culturas, etc., de sociedades tradicionales sin escritura), en el cual se consideraba que las civilizaciones debían recorrer diferentes etapas antes de llegar a la fase culminante que es a la que habría llegado la sociedad europea de la época (evolucionismo cultural).

Con el cambio de siglo, la antropología cultural anglosajona dominante recubrió el espectro de la etnografía y la etnología clásicas proponiendo nuevos modelos alternativos al evolucionismo cultural, pero al avanzar el siglo ya no se trató solo de proponer modelos alternativos (difusionismo, etc.) al evolucionismo cultural, sino de una revolución metodológica: el estructuralismo, para el cual la labor de la antropología consiste en observar y analizar la vida de los grupos humanos en tanto que realidades particulares con toda la fidelidad que sea posible. A partir de aquí aparece, de la pluma de Lévi-Strauss, el término «etnocentrismo».

El etnocentrismo es el acto cotidiano y permanente de entender y evaluar las otras culturas según criterios provenientes y propios, aún (no desechados históricamente), de nuestra propia cultura. Según Lévi-Strauss es una actitud de rechazo a las formas morales, religiosas, sociales y estéticas que consideramos más alejadas de aquellas con las que nos identificamos. Su apogeo tuvo lugar desde el descubrimiento de América hasta el fin de la colonización de África y Asia. No obstante, no es patrimonio de la cultura occidental (el etnocentrismo occidental recibe el nombre de eurocentrismo, por razones históricamente obvias). El etnocentrismo se dio entre los colonizados en América, justificando sus luchas intestinas, de las que el Imperio español supo hábilmente valerse en ocasiones (véase la conquista de México) y también se encuentra en nuestro Occidente poscolonial y posmoderno, disfrazado de un cosmopolitismo que

enaltece una supuesta cultura universal de la aldea global que empieza a quedar en entredicho por el fenómeno del terrorismo yihadista internacional. El cuestionamiento del etnocentrismo está directamente relacionado con el respeto, pero no necesariamente con el relativismo. El lema de este cuestionamiento nos lo regaló el antropólogo Lévi-Strauss: «Salvaje es quien llama a otro salvaje». Se trata de no caer en el relativismo, pero sí de estar en guardia ante un etnocentrismo que conduzca al genocidio, al racismo o a la destrucción de la identidad cultural de un grupo étnico (etnocidio).



El antropólogo Claude Lévi-Strauss en Holanda, recibiendo un premio, en 1973.

El relativismo cultural es la postura opuesta al etnocentrismo. El relativismo cultural concibe la cultura de cada grupo social como un sistema cerrado sobre sí mismo, equiparable moral y funcionalmente a cualquier otro. Por eso, considera enteramente discutible escamotear el reconocimiento de racionalidad a las formas de pensamiento (mágicas y supersticiosas, en muchos casos) del resto de culturas. Consiste en entender y juzgar una cultura según los criterios y las normas propias de la cultura evaluada.

Una de las cuestiones de hecho que pone contra las cuerdas al relativismo es (además del matrimonio infantil o la poligamia) el fenómeno de la ablación del clítoris —así como la escisión o la infibulación genitales— la cual en ciertas culturas es una pauta cultural normal. Los nativos tienen a estos ritos como una parte irrenunciable del núcleo duro de su cultura y los intentos de combatir las mutilaciones sexuales de las mujeres son considerados como agresiones contraculturales destinadas a destruir su identidad. Según el relativismo cultural, tendríamos que admitir que estas prácticas, en tanto que fuertemente arraigadas en la cultura, son tan dignas de existir como cualesquiera otras, formando parte de la diversidad cultural. Las razones que dan los nativos para justificar estas

mutilaciones son muy variadas, aunque se repiten en culturas muy diversas pero ninguna —como puede suponer quien nos lee y comprobar con una sencilla búsqueda de información— resiste el menor análisis científico.

Es cierto que lo que sucedió tras las dos guerras mundiales fue el fracaso del proyecto imperialista-colonizador y la negación de que Occidente pueda ponerse como modelo de progreso hacia lo mejor. Pero con la misma fuerza con la que pudo extraerse la consecuencia de que ya no podríamos dar ninguna lección sobre legitimidad a los demás acerca de cómo vivir o acerca de por qué vale la pena morir (y matar), con esa misma fuerza pudo extraerse la consecuencia de que ningún ser humano es quién para colonizar el cuerpo de otro ser humano, por muy jefe de la tribu, patriarca o depositario de un acervo ancestral que este sea. En palabras de Gustavo Bueno, en una entrevista concedida en 1997 a la revista *Doxa*:

> El fundamento de las normas éticas es el cuerpo, por eso aparecen en la familia, que es una organización que tiene sobre todo en cuenta el cuerpo del otro: el nacimiento, el entierro, la enfermedad, la alimentación… son las relaciones familiares, las llamadas relaciones íntimas, son los cuerpos. Pero el cuerpo es lo más universal que hay, es lo que todo el mundo tiene, el cuerpo desnudo […]. Cuando el individuo, aunque sea un individuo orgánico, es lejano, se le tiende a ver como de otra raza y de otra especie. Sencillamente, las relaciones éticas no funcionan. Empiezan a funcionar cuando el tráfico de unos y otros se hace mayor. Las relaciones éticas, según esto, se van desarrollando históricamente, a medida que lo hacen las sociedades.

¿SERÁ VERDAD QUE ESTÁ TODO INVENTADO YA EN POLÍTICA?

Decía recientemente, en el periódico español *El Mundo*, el que fue asesor del presidente del Gobierno de España en el periodo comprendido entre 1977 y 1981, José Luis Sanchís: «Los tiempos han cambiado, pero en política está todo inventado desde hace más de 2000 años. Las técnicas y las estrategias son siempre las mismas» (*Cómo ser Adolfo Suárez*).

En efecto, Lourdes Martín Salgado, en su obra *Marketing político*, encuentra en los sofistas —véase respuesta a la pregunta 4— a los predecesores de lo que hoy conocemos como asesores políticos:

> Algunas técnicas de persuasión que parecen particularmente modernas, porque las usan los profesionales del *marketing* contemporáneo, han sido en realidad conocidas y utilizadas durante más de cuatro mil años […]. Los sofistas son los precursores de los consultores de comunicación contemporáneos porque fueron ellos quienes empezaron a pensar en la elocuencia y en la persuasión no como un don de los dioses o un talento innato, sino como algo que podía ser enseñado y aprendido. A su vez, el antecesor de los críticos del *marketing* político se encuentra también en la Grecia clásica: Platón, quien tachó a los sofistas de embaucadores y a la retórica de peligroso pseudoarte. Finalmente, la posición de Aristóteles es una síntesis de ambos.

En la Atenas de Sócrates se vivieron dos de los episodios —anteriores al de su propia condena a muerte— más terribles del uso demagógico de la retórica (teoría) y la oratoria (talento particular de poner esa teoría en práctica). En estos episodios están involucrados Sócrates y los sofistas de forma indirecta. Los expondremos a continuación y que nuestros lectores saquen sus propias conclusiones en relación con los tiempos presentes.

Primer episodio. Una vez muerto Pericles, la democracia ateniense consiguió ganar una batalla contra los espartanos, pero cuando los generales volvieron a Atenas no se encontraron un recibimiento de héroes, sino el encarcelamiento, ya que no habían podido recoger a los soldados caídos por la borda durante la batalla, dadas las condiciones meteorológicas adversas en las que se libró la misma. Unos demagogos, ansiosos de recibir el clamor popular, agitaron al pueblo ateniense siguiendo las técnicas propias de los sofistas. Solo un hombre intentó frenar la sed de sangre del público: Sócrates. Esto lo puso en el punto de mira de muchos (véase la respuesta a la pregunta 2). De este modo, en medio de una terrible guerra inacabable contra el archienemigo (Esparta), Atenas liquidó ella misma a sus mejores generales para satisfacer a una masa emotiva y religiosamente afectada por la falta de sepelio para sus familiares más queridos.

Segundo episodio. En el año 416 a. C. se hizo una atrevida propuesta a la

Asamblea de los atenienses. Se trataba de medir fuerzas con Esparta y recuperar el anterior esplendor, ayudando a una pequeña colonia griega situada en la isla de Sicilia que pedía protección frente a un vecino aliado con Esparta. Los atenienses aceptaron la propuesta y echaron el resto, después de años muy duros, para poner sobre el mar una flota capaz de estar a la altura del requerimiento. Sin embargo, con el paso de los meses, se supo que necesitaban ayuda y al medio año se les perdió la pista. Pudo saberse, tres años después (por un marinero que llegó a la ciudad), de la brutal derrota donde se perdieron dos flotas y unos cincuenta mil hombres. Fue una derrota absoluta, según relata Tucídides, que acusaba la ausencia de un buen mando e instrucción militar (la Atenas democrática había sacrificado años antes a sus mejores generales para satisfacer el clamor del pueblo). Esta debilidad permitió a Esparta, la cual jamás había sido una fuerza naval —menos aún comparada con la ateniense—, doblegar a Atenas y sumirla en la pobreza y la dependencia económica, mediante la suspensión de la actividad marítima del puerto del Pireo.

Por otro lado, mención aparte merece el conocido arte del Imperio romano manipulando la opinión pública; el siguiente episodio es bien conocido por todos:

> Tenía entonces un preso famoso, llamado Barrabás. Dijo, pues, Pilatos a los reunidos: «¿A quién queréis que os deje en libertad? ¿A Barrabás o a Jesús, el llamado Cristo?», pues sabía que lo habían entregado por envidia. Estando en el tribunal, su mujer envió a decirle: «No resuelvas nada contra ese justo, porque he sufrido mucho hoy, en sueños, por causa de él». Pero los pontífices y los ancianos convencieron a la muchedumbre a que pidiesen a Barrabás e hicieran perecer a Jesús. El Procurador les dijo: «¿A quién de los dos queréis que os suelte?». Ellos respondieron: «A Barrabás». Díjoles Pilatos: «¿Qué haré entonces con Jesús, el llamado Cristo?». Dijeron todos: «¡Sea crucificado!». Replicó él: «Pues, ¿qué mal ha hecho?». Ellos gritaron más fuerte: «¡Sea crucificado!». Viendo Pilatos que nada conseguía, sino que aumentaba el alboroto, tomó agua y se lavó las manos ante el pueblo, diciendo: «Soy inocente de esta sangre. ¡Vosotros veréis!». Y respondió todo el pueblo: «Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos». Entonces puso en libertad a Barrabás y les entregó a Jesús, después de azotarlo, para que fuera crucificado.
>
> Mt. 27:12-30



Joseph Goebbels en 1945. El jerarca nazi es considerado el gran maestro de las técnicas de propaganda, las cuales siguen siendo tenidas en cuenta en la actualidad. Su figura ha sido llevada al cine en películas tales como *Good*, de Vicente Amorim, y *Malditos bastardos*, de Quentin Tarantino.

Goebbels, el artífice de la propaganda nazi, sistematizó un saber que ya existía desde más de dos milenios atrás. Como es sabido, Goebbels hizo uso del *marketing* —desde un conocimiento sociológico experto— para la propaganda política. Sus once planteamientos son: 1. Principio del enemigo único; 2. Principio del método de contagio, unificando a los diferentes adversarios; 3. Principio de la transposición, culpando al enemigo de los propios errores, distrayendo las malas noticias con otras cuyos responsables serían otros distintos; 4. Principio de la exageración, aprovechando cualquier información o anécdota para convertirla en una supuesta grave amenaza; 5. Principio de la vulgarización, adaptando el discurso al nivel de comprensión de las masas populares, las cuales suelen ser simples y olvidadizas; 6. Principio de orquestación: una mentira repetida suficientemente acaba convirtiéndose en verdad; 7. Principio de renovación, cambiando cada poco tiempo los argumentos para que cuando el enemigo tenga preparada su réplica sea sorprendido con un nuevo asunto; 8. Principio de la verosimilitud, construyendo los argumentos a partir de fuentes distintas para que parezcan muy probablemente verdaderos; 9. Principio de la silenciación, no replicando en ningún sentido, ignorándolos, a los asuntos sobre los que no se tiene ningún argumento poderoso, disimulando la información favorable al adversario; 10. Principio de la transfusión, poniendo los argumentos sobre bases muy emotivas y primarias, como la mitología antigua o los mitos contemporáneos; 11. Principio de la unanimidad, por el cual se convence a la masa de que piensa como una mayoría universal que se legitima

por sí sola.

¿SE PUEDE ACABAR CON LA CORRUPCIÓN DE UNA VEZ PARA SIEMPRE?

No. El uso de expresiones tan de moda —que no dejan de ser eufemismos para evitar otras más fuertes, como «erradicación» o «exterminio»— como la omnipresente «tolerancia cero ante la corrupción», nos pueden llevar a hacernos la ilusión de que la corrupción es un rasgo accidental de la actividad política y que, con determinadas precauciones y disposiciones controladoras, podría erradicarse por completo. Quizá sería interesante reconsiderar filosóficamente, de la mano de Gustavo Bueno, el concepto mismo de corrupción, «en nuestra sospecha de que el circunscribir la corrupción al marco de las corrupciones delictivas no es una mera cuestión semántica, y menos aún inocente» (*El fundamentalismo democrático*).

Lo primero de todo es considerar que la corrupción no es algo que ataque como una enfermedad terminal a la democracia representativa, sino que es algo con lo que la democracia ha de vivir, pero manteniéndola bajo control, como una patología crónica. Según Gustavo Bueno, habría que hacerse esta pregunta: «¿Y por qué en el mundo de la corrupción política (o civil) solo una franja muy estrecha de tipos de corrupción ha sido seleccionada por el Estado de derecho para redefinir la idea de corrupción?». Hay, pues, que sospechar de la gestión de la indignación, la cual encuentra sus seguidores no entre los pobres sino entre los empobrecidos. En efecto, la fuente interna de corrupción de la democracia es, siguiendo a Aristóteles en la *Política*, «creer los hombres que por ser iguales en un aspecto cualquiera son iguales en absoluto», pero aquí por corrupción —en Aristóteles— no se entiende un caso de corrupción particular de este o aquel político en particular, sino que estaríamos pensando en la corrupción entendida como decadencia del régimen y asomo de la aparición del otro (pues el poder jamás se queda vacío). Esto explicaría la situación chocante por la cual «paralelamente a la estigmatización de la profesión de político, existe una clara pasión por la política; es más, una demanda y una reivindicación de política, una idealización incluso» (Alfonso Galindo y Enrique Ujaldón, *Diez mitos de la democracia*).

La cuestión es que no toda la corrupción es delictiva y que la que sí lo es suele ser consecuencia de la reacción de un ambiente generalizado de corrupción sostenible —a la que se refirió irónicamente el poeta chileno Nicanor Parra— cuando una crisis económica de cierta agudeza amenaza con romper los vínculos clientelares, al volverse estos insostenibles. Un artículo de Ramón Maiz, de 2003, analizando sociológicamente la cuestión en América Latina, cobra

actualidad para la Europa mediterránea en la medida en que muestra este peculiar vínculo entre corrupción y clientelismo:

> Existen dos factores que fundamentan la contigüidad del clientelismo y la corrupción: 1) ambos se basan en el intercambio directo de beneficios materiales, y 2) ambos se estructuran mediante redes, configurando«un territorio político reticular» que no establece confines fuertes y delimitados entre los circuitos de intercambio sin control político programático. Así, en el conjunto de redes de intercambio directo, la relación entre el vínculo clientelar y la corrupción es la de redes superpuestas, esto es, circuitos que si bien autónomos pueden, en virtud de su proximidad y en busca de estabilidad adicional vía movilización de recursos (dinero, organización, etc.), entrar en contacto y llegar a solaparse en determinadas circunstancias contextuales.
>
> «Jama, caleta y camello: la corrupción como mecanismo de autorrefuerzo del clientelismo político», en *Revista mexicana de Sociología*.

Quisiéramos, para finalizar la respuesta a esta pregunta y apuntalar la tesis que aquí se defiende, recoger las palabras del filólogo, editor y crítico Ignacio Echevarría cuando —al referirse a un relato del también chileno Rafael Gumucio — escribe:

> Familiarizado desde niño con la clase política, Gumucio siempre acierta a detectar muy bien sus comportamientos, sus motivaciones, sus lacras. Acierta también a poner de manifiesto cómo, en el modo más corriente de utilizarla, «la palabra “corrupción” no nos remite en nuestra red de significados al territorio de la ley o del crimen, sino que más bien se refiere a la teología. La obsesión periodística por la corrupción nace de una visión “angelical” del poder político», añade. Y observa cómo el celo por destapar las corruptelas de los poderosos conlleva a menudo cierta ceguera hacia prácticas mucho más lesivas para la sociedad, que aquellos, sin embargo, ni siquiera se sienten en la necesidad de esconder […]. Persuadido de que «la corrupción es parte esencial de nuestra naturaleza (los hombres vivimos de disfrutar, de controlar, de domesticar la corrupción)», Gumucio alerta de que «la lucha por la transparencia, la obsesión por poner entre la espada y la pared a los corruptos, aun naciendo de un impulso genuino, sin embargo, se abre a la posibilidad de terminar convirtiéndose en un cinismo peor del que se pretende escapar».
>
> *El Cultural*

¿Sabías que la objeción de conciencia la inventó santo Tomás de Aquino?

La objeción de conciencia incluye un compromiso de oposición activa a la violencia, pero no solo a esta, sino también al mal y a la injusticia, usando medios no violentos. En el caso de la objeción de conciencia a resistir sin violencia podemos distinguir distintas formas de resistencia, desde el punto de vista de lo que se resiste se puede tratar de renuncia a la violencia física exclusivamente o de renuncia a toda forma de violencia y desde el punto de vista de quien resiste se puede tratar de un compromiso personal o pretender que llegue a ser norma para otros. No se trata de objeción de conciencia cuando la resistencia no violenta no se hace en virtud de ningún principio sino por cuestiones puramente pragmáticas (como sucede con las treguas ofrecidas por las bandas terroristas).

La objeción de conciencia a la que aquí nos estamos refiriendo es el derecho a la desobediencia civil por razones de conciencia, aunque esto haga caer al soberano. Siguiendo a san Agustín, santo Tomás defiende que los actos humanos son libres y se dirigen hacia un bien supremo trascendente: Dios, cuyo conocimiento y participación conduce a la felicidad humana. Por ello, es Dios mismo quien orienta y gobierna el mundo mediante la ley divina. Pero esta ley se encuentra participada en las criaturas mediante la ley natural. ¿Qué quiere decir esto? Siguiendo a Aristóteles, todo ser natural posee unas tendencias que se derivan de su naturaleza. En el caso del hombre, del conocimiento de estas tendencias se derivan ciertas normas de conducta que están basadas en su misma naturaleza:

> Se debe concluir que la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios universales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayor parte de los casos; pero pueden ocurrir algunas excepciones, ya sea en cuanto a la rectitud del contenido, a causa de algún impedimento especial (como también en algunos casos fallan las causas naturales debido a un impedimento); ya sea en cuanto al grado del conocimiento, debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición.
>
> *Summa Theologiae*

Como explica santo Tomás en el texto, el hombre se distingue del resto de los animales por su racionalidad, porque solo él puede conocer sus propias tendencias y, por tanto, puede deducir sus propias normas de conducta. Y en esto se cifra la ley natural: el hombre, como ser natural que es, puede formular ciertas normas de conducta de acuerdo con las exigencias de su propia naturaleza. Por

otra parte, la ley natural determina también la vida en sociedad y esta es solo posible sobre la base de unas normas legales que regulen la convivencia humana: la ley positiva que ordena la sociedad, pero no proviene del capricho de los gobernantes, sino que viene exigida por la propia naturaleza humana. Por ello, el derecho y la ética no son independientes, sino que ambos están incardinados hacia la justicia. De este modo la tiranía nunca estará justificada y será conforme a la ley natural deponer al monarca que gobierne despóticamente, practicando, si es necesario, la desobediencia civil y la objeción de conciencia conforme al espíritu de los primeros cristianos frente al poder imperial de Roma, pues no deja de ser un acto en legítima defensa.

Aunque no podríamos asegurar que siempre y para todo caso sea a la doctrina de la no violencia frente al mal a lo que se refiere santo Tomás —pues hace una clara alusión a lo justo de deponer al monarca que deviene en tirano—, sí podemos afirmar que la cuestión de la desobediencia civil ha sido reivindicada como matriz del pensamiento genuinamente cristiano frente a la corrupción y sometimiento al poder de la Iglesia, durante muchos siglos después. Esta doctrina está magistralmente desarrollada en el pensamiento de Tolstói (1828-1910) cuya correspondencia con Gandhi es célebre: «Entre la confesión del cristianismo —incluso de un cristianismo deformado como es el que se enseña entre nosotros— y una simultánea creencia en la necesidad de ejércitos y preparativos para ocasionar carnicerías cada vez más grandes, existe una obvia contradicción que clama al cielo, y que tarde o temprano, pero probablemente más pronto que tarde, se revelará a la luz del día en su total desnudez», escribió el mismo año de su muerte (1910) al futuro presidente de la India. Recuérdese que estaba por llegar la Gran Guerra, casi sin que nadie lo esperara, en 1914.

¿SABÍAS QUE HAY MUCHAS FORMAS DE JUSTICIA Y QUE A VECES CHOCAN ENTRE ELLAS?

Decía el Eclesiastés*: «*Yo me volví a considerar todas las violencias perpetradas bajo el sol: vi el llanto de los oprimidos, sin tener quien los consuele; la violencia de sus verdugos, sin tener quien los vengue. Felicité a los muertos que ya perecieron, más que a los vivos que aún viven. Más feliz aún que entrambos es aquel que aún no ha existido, que no ha visto la iniquidad que se comete bajo el sol» (4:1-3). La justicia es, en la persona, una virtud —como defendió Platón — que atraviesa las otras virtudes, ya que las gobierna y las armoniza en cada uno de nosotros. De ahí que se diga que es una virtud cardinal. La justicia gobierna las virtudes en el individuo y debiera gobernar a los individuos en el Estado. Gracias a la justicia se realiza lo que es beneficioso para otro, de modo que no solo es una virtud sino una necesidad. Es una virtud necesaria, no una virtud de excelencia (aunque en las personas la ecuanimidad se considera un rasgo excelente, claro está). La noción de justicia como virtud es compleja, pues, como tal virtud, no parece exigible. De ahí que se la diferencia diciendo que es una virtud cardinal (como la fortaleza del propósito, sin la cual nada puede construirse). Ciertamente, si se tiene a la justicia como la primera de las virtudes de las instituciones sociales (Platón, Aristóteles y, en nuestra época, Rawls), también es cierto que no es la misma justicia la de la mujer o el hombre justos que la de las instituciones. Por supuesto, tienen un sustrato común, pero hay importantes diferencias que debemos remarcar.

Desde luego, la idea de la justicia como virtud individual perfectamente separable de la cuestión política, económica y social es una idea problemática. Ciertamente, una madre o un padre pueden ser injustos con sus hijos (tratando mejor a uno que a otro) y, en este sentido, podemos decir que estaríamos hablando de una justicia entre personas que nada tiene que ver con otros factores; sin embargo, no estaríamos diciendo toda la verdad. Pensemos, por ejemplo, en la figura del *hereu*. Según la Ley 10/2008, de 10 de julio, del libro cuarto del Código Civil de Cataluña, relativo a las sucesiones, no se obliga a hacer testamento a favor del primogénito en detrimento del resto de hijos, pero dicho Código permite disponer libremente del 75 % de la herencia al testador, el cual solo se ve obligado a legar a los descendientes (los legitimarios) el 25 % de los bienes propios por lo que, en la práctica, tres cuartas partes de sus bienes pueden recaer en la persona o institución que prefiera, ya sea o no de la familia. Hace que en la práctica perviva de algún modo la institución catalana que otorga

los bienes familiares al hijo mayor, o heredero (*hereu*), la cual apareció en la Edad Media por la necesidad de evitar la división del patrimonio familiar y mantener la economía familiar, basada entonces en la agricultura. ¿Es justo o injusto hacer esto?

Con respecto a las instituciones históricas y sociales (reinos, Estados, poderes, etc.), la justicia es el poder de hacer reinar el derecho y, por eso, en todas las épocas y sociedades se ha constatado más su ausencia que su presencia. En su esencia es independiente, aunque hasta la Ilustración no se clamara por su separación en tanto que poder del Estado. En cualquier caso, consiste en la equidad por la cual se trata del mismo modo a seres que, por encima de sus diferencias particulares, pueden ser considerados semejantes. Las formas de la justicia en las instituciones son:

Justicia distributiva, por la cual se reparten los cargos y beneficios de la vida social en lo que respecta a la política y —en lo que concierne a la intervención en la economía y la educación— por la cual se distribuye o redistribuye la riqueza o los reconocimientos equitativamente. Aquí caben varias interpretaciones: la justicia distributiva entendida como dar más a quien más merece (meritocracia económica, premio del esfuerzo) y la justicia distributiva comprendida en el sentido del marxismo (aunque no es exclusivo de él), según el cual se debe exigir de cada cual según sus capacidades y otorgar a cada cual según sus necesidades. La justicia distributiva atañe a la adecuación moral con la que tales o cuales receptores obtienen tales o cuales beneficios y cargas. Según el *Compendio moral salmaticense*, su acto interior (de quien practica esta justicia) es la voluntad recta de querer distribuir los bienes comunes con esta proporción, y el externo (la conducta que se espera) es distribuirlos según ella. En esta justicia no es el término medio que se busca la igualdad aritmética sino la geométrica, por ejemplo: si el premio que se ha de distribuir entre dos es como seis, y uno tiene mérito como doce, y otro como ocho, se den cuatro al primero, y dos al segundo.

Justicia conmutativa, que es el principio de rectitud en los intercambios (en lo económico) y el principio de proporcionalidad en la aplicación de las penas en relación con los delitos y faltas (seguramente los lectores y lectoras conocen qué es conmutar una pena en relación con un beneficio penitenciario consistente en reducir el tiempo de estancia en prisión a cambio de alguna otra cosa o por alguna razón justificada). Debe haber una adecuación moral de que alguien sea compensado con algún bien por causa de alguna pérdida o de que alguien se apropie de algún bien por causa de una ganancia.

¿SABÍAS QUE LO QUE ES LEGAL PUEDE NO SER LEGÍTIMO?

En el derecho procesal se considera que alguien está legitimado a acceder a los tribunales, como parte activa (promoviendo) o pasiva (interviniendo), cuando hay una relación del sujeto del proceso con el derecho material (concreto, efectivo, asunto jurídico) que se ejercita en él. Se distingue la *legitimatio ad causam* y la *legitimatio ad procesum.* La primera es la facultad que corresponde al sujeto legitimado en razón de una relación material (por su contenido) con el derecho que ejercita, por ser titular del mismo o porque está habilitado por otro para ello. La segunda es la condición que debe reunir para ser parte en el asunto (de un proceso en el caso del derecho procesal). Pues bien, si extrapolamos estos conceptos a la cuestión de la soberanía, podríamos distinguir, por un lado, si el sujeto soberano guarda una relación material con el derecho a ostentar la jefatura del Estado, por un lado, y si está en condiciones objetivas para hacerlo, por otro. Legitimación es el proceso por el cual las personas que han sido designadas para ocupar un cargo demuestran fehacientemente que están capacitadas para desempeñar las funciones que le son inherentes; de hecho, se llaman legitimistas en las guerras civiles a aquellos que están a favor de quienes ya ostentaban el poder, al que consideraba legítimo (se recomienda consultar la obra de Talleyrand al respecto). La legitimidad puede definirse como la justificación o conformidad del poder, por su fuente original y la organización del mismo, aceptado por un consenso general. Pero, como sabemos, la legitimidad ha ido cambiando: de las leyes de sucesión dinástica a los procesos electorales, de la tradición al carisma. Establecer tipos de legitimación requiere del concepto sociológico-filosófico fundamental de «dominación» en tanto que probabilidad de encontrar obediencia voluntaria a ciertos mandatos (no es una obediencia ciega o incondicional) por parte del grupo, dentro del cual encontraremos un cuadro administrativo cuya obediencia específica se basa en la costumbre, en ciertos intereses o por ideales. Los intereses materiales, los valores o los afectos no suelen ser suficientes para que el régimen se mantenga estable, de modo que las estructuras de dominación procuran hacer creíble su legitimidad, para que la obediencia no se base en el oportunismo o en la mera debilidad de los sumisos. Tres se han considerado históricamente como formas de dominación estatal legítima de la cual pueden emanar leyes que también lo sean: tradicional, carismática y racional. En el racional, en su formato burocrático, el jefe del Estado posee el derecho de mando (bien sea por designación, por apropiación o por elección) mientras que para el resto es una estructura burocrática remunerada

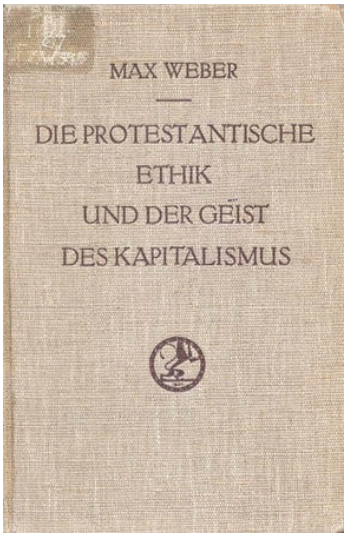
y sometida a control.

¿QUIÉN PUEDE EJERCER LEGÍTIMAMENTE LA VIOLENCIA?

Como afirmó Max Weber (1864-1920) en la década de los veinte del siglo pasado (obra póstuma), la legalidad se había convertido en el criterio de lo legítimo y lo lícito:

> Max Weber insistió en que, en los derechos modernos racionalizados, la legalidad involucra legitimidad, entendiendo por tal la obligatoriedad moral de los súbditos de acatar las normas promulgadas por autoridades estatales. Sin embargo, el tema de por qué haya de obedecerse al derecho, así como el problema de la insuficiencia de ciertas tesis positivistas extremas para dar razón de la validez de normas positivas, ha llevado nuevamente a plantear el problema de la legitimidad, en tanto distinto del de la legalidad, como cuestión que atañe a la fundamentación moral de las normas jurídicas […]. Pero la falta de validez de una norma jurídica, por ilegitimidad moral, no afecta, claro está, la validez de otras normas y la legalidad global del sistema jurídico […]. Esta forma de pensar, que hace en rigor de la moral parte del derecho, no sirve para la crítica de un sistema político en su totalidad, donde se considera inmoral al sistema todo, sin perjuicio de que muchas de las normas que lo componen no merezcan reparo moral alguno.
>
> Roberto Vernengo, *Los fundamentos morales del Derecho*

Según Max Weber la legitimidad descansa en el Estado, pero no se identifica con la legalidad positiva y menos aún con la exuberancia y proliferación de leyes promulgadas derivadas de una Carta Magna o Constitución. El concepto de Estado en Weber es sociológico y hemos de analizarlo para comprender la diferencia que marca entre lo legal y lo legítimo. El Estado es comprensible desde una sociología que estudie la dominación propia del Estado burocrático moderno y que reconozca al mismo como el monopolizador de la violencia legítima. Es decir, antes de discernir la legitimidad de la ley habrá que delimitar quién puede aplicar la violencia legítimamente:



Lo propio y específico de la Reforma, en contraste con la concepción católica, es haber acentuado el matiz ético y aumentado la primacía religiosa concedida al trabajo en el mundo, racionalizado en profesión, escribe el sociólogo Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, publicada en 1905, obra que le ha merecido la inmortalidad. Pero, además de las tesis de este libro, su estudio de las formas de legitimación y de autoridad le hace ser objeto de cita obligada para la filosofía y la sociología.

> Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el territorio es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos solo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del «derecho» a la violencia.
>
> *La política como vocación*

El camino por el cual lo legal se legitima es, desde que la legitimación tradicional y carismática están en descrédito, a través de un Estado que posibilite la legitimación racional, el cual requiere de unos procedimientos legales previamente establecidos, lo cual nos lleva a una cierta circularidad. Al menos, tal Estado tendrá que haber habilitado legalmente unos procedimientos electorales asumibles por la mayoría del pueblo que está bajo el imperio de la ley. El cuerpo legislativo resultante de ese procedimiento será el encargado de hacer las leyes que habrá de asumir y acatar el pueblo (so pena de ser «legítimamente» castigado quien no lo haga).

¿DE DÓNDE PROCEDE LA AUTORIDAD DE LOS QUE HAN REINADO POR SIGLOS, PARA LA TRADICIÓN MONÁRQUICA)?

Abordaremos enfoques distintos sobre el origen de la autoridad. Todos ellos corresponden a la época moderna, precisamente el momento en el que las monarquías autoritarias devienen en monarquías absolutistas, centralistas, estatistas y burocratizadas. Cada enfoque lo es de una tradición diferente (inglesa, angloamericana y continental) con raíces distintas, como se verá. Entrelazaremos los hechos históricos decisivos que dieron lugar a las reflexiones sobre la legitimidad con esos mismos planteamientos filosóficos legitimadores (y, en algún caso, legitimistas: Filmer y Hobbes, cada uno a su manera).

En Inglaterra, en el siglo XVII, el rey Carlos I de Inglaterra suspendió el Parlamento, lo cual le valió, una vez que volvió a convocarlo con el fin de obtener los subsidios para la guerra, el juicio y sentencia de muerte. Con el triunfo de Cromwell (un hidalgo rural que había trabajado en Londres como abogado), además de ejecutarse al rey (1639) se propugnó la Commonwealth (república). Cromwell se caracterizó por tener unas convicciones religiosas solo tan profundas como su celo por defender los derechos del pueblo. Reformó la enseñanza, dio derechos a Irlanda y Escocia, mejoró aspectos de la vida inglesa y, aunque posteriormente volviera la monarquía a Inglaterra, el Parlamento no sería traicionado hasta que Jacobo II se enfrentó con el Parlamento y la Iglesia anglicana (era católico). La opinión pública invitó al holandés Guillermo de Orange a ocupar el trono —las marchas orangistas en el Ulster tienen como motivo recordar la victoria del protestantismo frente al catolicismo, lo cual es entendido por los norirlandeses republicanos del Ulster (región británica) como una provocación— y la supremacía del Parlamento quedó asegurada por la *Declaración de Derechos*. Inglaterra aumentó su hostilidad con el absolutista francés Luis XIV (el Rey Sol). El fundamento filosófico del nuevo orden que en adelante prevalecería en Inglaterra está en los *Two treatises on Government* (*Dos tratados sobre el Gobierno*) de John Locke. Locke, en contestación a sir Robert Filmer, niega el derecho divino de los reyes. Como muy acertadamente ve Marta Figueroa en su reseña sobre el *Patriarca* de Filmer, en la revista *Foro Interno*: «se intentaba neutralizar el avance de obras como el *Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore* (1612) del jesuita español Francisco Suárez (1548-1617), que presentaba a los pueblos como depositarios originales de la autoridad y a los Estados como construcciones humanas basadas en el pacto y el consentimiento». Para Filmer, Dios concedió todo el poder a Adán en exclusiva desde el mismo

momento de la creación. Por supuesto, ni Hobbes, ni Locke están de acuerdo con esta forma de uso de las Escrituras para la legitimación del poder real. El rey no recibe sus poderes, autoridad y legitimidad de Dios, sino que debe su autoridad al pueblo y su gobierno solo es legítimo si acepta la representación del pueblo en el Parlamento. La forma del Estado pasa por una constitución, un Parlamento con capacidad de legislar (no meramente consultivo) y la tolerancia religiosa. Además, Locke defendió el derecho sagrado a la propiedad privada puesto que el Creador nos había hecho a todos propietarios de nacimiento en tanto que nuestra alma es dueña de nuestro cuerpo.

La doctrina de John Locke fue para el parlamentarismo lo que la de Thomas Hobbes pretendió ser para la monarquía absoluta (de ahí que podamos considerarlo, de algún modo, un legitimista). Según el *Leviathan* (1651) de Hobbes, el estado primitivo de naturaleza era de libertad, pero por medio de contratos sociopolíticos los seres humanos cedieron su libertad a cambio de protección del más fuerte. Por lo tanto, corresponde al rey el derecho al poder absoluto, pues él protege y él es heredero legítimo de los primeros guardianes a los que otros, los ascendientes de la plebe, decidieron voluntariamente someterse. Siguiendo la interpretación de Martínez Marzoa (*El concepto de lo civil*), el miedo que está en la base de la demandas de protección tiene que ver con la forma de implicación por la que los individuos resignan su fuerza material en manos de una persona jurídica cuyas decisiones sean asumidas como propias por cada uno de ellos. Siendo esta persona jurídica resultante del propio pacto, no es, por lo tanto, sujeto mismo del pacto. Todo esto último es así con independencia de que se trate de una persona física (y los suyos: su estirpe o linaje) o de la asamblea de todos, puesto que en este último caso la persona jurídica no es un individuo de entre los pactantes y, aunque lo fuera, este dejaría de serlo en el mismo momento en el que se establece el pacto de forma vinculante.

¿DE DÓNDE PROCEDE LA AUTORIDAD DE LOS QUE HAN REINADO POR SIGLOS (PARA LA TRADICIÓN REPUBLICANA)?

I. TRADICIÓN REPUBLICANA CONTINENTAL

En Holanda, durante la minoría de edad de Guillermo III de Orange (quien reinaría, como se ha visto, en Inglaterra) se hizo cargo del Gobierno Jan de Witt, político querido, respetado y conocido personalmente por el filósofo holandés (de ascendencia sefardí) Baruch Spinoza. Jan de Witt abolió el cargo de estatúder (equivalente a rey autoritario) mediante el Edicto Perpetuo. Aunque De Witt acabaría siendo asesinado y Guillermo III repuesto en el cargo (quedando anulado el edicto), el país se gobernaría bajo una forma republicana hasta 1747. Holanda ya se caracterizaba por su creciente tolerancia religiosa (acogiendo a los judíos exiliados por la expulsión de España y Portugal, así como a otros procedentes del este de Europa) y por el orgullo de haber podido resistir (caso de las Provincias del Norte) el afán imperial de España.

Baruch Spinoza y Jan de Witt compartían los planteamientos políticos elementales. Spinoza fue también una víctima, aunque no mortal; en concreto, fue doble víctima de la intransigencia religiosa: víctima del catolicismo por parte de familia, la cual tuvo que huir de Portugal o España, y excomulgado personalmente de la Sinagoga de Ámsterdam. Este es el tono de su excomunión de la comunidad judía sefardí de Ámsterdam:

> El Señor no lo perdonará, enciéndase desde ahora la cólera y la furia del Señor contra este hombre, y caigan sobre él todas las maldiciones que están escritas en el libro de la ley. Que el Señor destruya su nombre bajo el sol, y que lo separe por sus fechorías de todas las tribus de Israel, con todas las maldiciones del firmamento que están escritas en el libro de la ley. Pero vosotros que sois leales al Señor vuestro Dios, vivid todos este día.

Esta es una historia de la lucha por la tolerancia. Spinoza (1632-1677) es, en efecto, el autor del *Tratado teológico-político* donde analiza los textos sagrados desde un punto de vista que ya le valió antes la persecución a Hobbes: el materialismo; entre otras cosas, analiza los milagros como fenómenos naturales «afortunados» y las visiones proféticas como un «talento» natural de personas imaginativas y sensibles. Expone también los derechos del hombre a la libertad de pensamiento y expresión, apoyándose en una dignidad humana que se fundamentaría en la ley natural (que en este caso deriva también de Dios pero «Dios», en Spinoza, ya no significa lo mismo que en santo Tomás, puesto que Dios y la naturaleza son lo mismo; esta es la tesis que motivó su excomunión de la Sinagoga). Además de la tolerancia religiosa, Spinoza, frente a lo que dirían

Hobbes y Locke, considera que la primera forma de gobierno entre los primeros hombres que salieron del estado de naturaleza no tuvo que ser una monarquía autoritaria o absolutista, sino que debió de ser una suerte de democracia primitiva puesto que no parece demasiado lógico que muchos se dejaran reducir tan fácilmente a uno solo (o a unos pocos). Postuló la democracia como una forma de gobierno válida y defendió los sistemas políticos donde el poder se aplique de forma más directa frente a los grandes imperios o Estados.

En Francia, la idea de ciudadanía nace con los *Derechos del hombre y del ciudadano*, documento fundamental aprobado por la Asamblea Nacional Francesa en agosto de 1789 para fijar los principios en que había de descansar la sociedad civil y el gobierno. Proclama las libertades inalienables (que nadie puede usurpar, ni siquiera uno a sí mismo) del individuo, garantiza los derechos de libertad, propiedad y seguridad, así como la libertad de palabra, prensa y reunión, y mantiene que la ley, expresión de la voluntad del pueblo, es aplicable a todos sin distinción de clases. No obstante, solo era válida para los varones. Es el resultado de una revolución burguesa que aplastó el Antiguo Régimen absolutista-feudal. Sin embargo, sucesos como el Terror de Robespierre ensombrecieron rápidamente el esplendor de esta revolución y el afán napoleónico de imponer por la fuerza la *Liberté, egalité y fraternité* fuera de las fronteras francesas merece, desde luego, una reflexión.

La fuente filosófica que inspira esta tradición es la obra del ginebrino Rousseau con *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755) y *El contrato social* (1762). Según Rousseau, la sociedad, opuesta al «estado natural», se justifica solamente si los seres humanos consienten libremente y mediante un contrato someterse a unas normas de convivencia en sociedad. De acuerdo con esta doctrina, cualquier Gobierno absoluto que exista sin el consentimiento de los gobernados será injusto. El ser humano no debió perder la libertad (contra Hobbes) que le es propia en el estado de naturaleza. Es célebre la siguiente cita de Rousseau acerca de la relación entre propiedad y origen de la sociedad: «El primer hombre al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir «esto es mío» y encontró a gentes lo bastante simples como para hacerle caso, fue el verdadero fundador de la Sociedad Civil» (*Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*).

II. Tradición angloamericana

El economista Adam Smith atribuía la prosperidad de la colonia inglesa en América a lo razonable de su aportación a los gastos generales de la metrópoli. Inglaterra quiso aumentar los impuestos, aunque los colonos no estaban

representados en el Parlamento. Benjamin Franklin consiguió detener este intento, pero los economistas propusieron gravar los productos que se importaban en las colonias. Esto provocó una insubordinación (*Tea Party*) que le costó muy cara a la Compañía de Indias. En Filadelfia, de donde era natural Benjamin Franklin, se redactó un documento de fuerte contenido filosófico en 1774 que se llamó la *Declaración de Derechos*, donde se adoptaron decisiones que obligaron a Inglaterra a enviar un ejército para someter a los descontentos. Comenzó la guerra. Se eligió como jefe al vencedor de los colonos franceses en Quebec (Canadá), un burgués plantador de Virginia llamado George Washington, quien se comprometió a pagar los gastos de la campaña de su propio bolsillo. En 1782 se consiguió la independencia y los colonos pasaron a ser ciudadanos de pleno derecho.



George Washington (1732-1799): «El Gobierno no es una razón, tampoco es elocuencia, es fuerza. Opera como el fuego; es un sirviente peligroso y un amo temible; en ningún momento se debe permitir que manos irresponsables lo controlen».

La fundamentación filosófica de fondo es la misma que en la tradición británica, como es evidente, pero, a falta de tradición, la legitimidad (véase la respuesta a la pregunta anterior) será construida única y exclusivamente por procedimientos racionales (sin ignorar los fundamentos profundamente espirituales, que no teológicos, de la fundación de los Estados Unidos).

¿SER MAQUIAVÉLICO ES SER MALVADO?

No exactamente. El maquiavelismo es un concepto complejo y respetable de la filosofía política aunque el adjetivo «maquiavélico» usado para describir conductas, decisiones o el estilo de ciertos gobernantes tenga una connotación negativa.

El maquiavelismo es el polo opuesto del utopismo y se define frente a él. El concepto «utopía», por el cual se proyecta un mundo ideal y la forma en que es posible su gobierno, no fue concebido por Tomás Moro, aunque sí tiene este la paternidad del término (en su obra *De Optimo Repŭblicae Statu deque Nova Insula Utopia*), donde Utopía es el nombre dado a una comunidad ficticia cuya organización política, económica y cultural contrasta en numerosos aspectos con las sociedades humanas contemporáneas a Tomás Moro. La noción ya existía en nuestra cultura, especialmente en *La República* de Platón, maestro de Aristóteles, obra que presenta asimismo la descripción de una sociedad idealizada. El origen etimológico de «utopía» puede radicar en el término *outopia* (*ou*, no; topos, lugar) o *eutopia* (*eu*, buen; topos, lugar). En oposición al concepto de «utopía», existe el término «distopía».

Moro bautizó con este término una isla perdida en medio del océano cuyos habitantes habían logrado el Estado perfecto: un Estado caracterizado por la convivencia pacífica, el bienestar físico y moral de sus habitantes, y el disfrute común de los bienes. Sin embargo, Moro dio a esta isla idílica el nombre de Utopía, por lo que muchos pensadores han querido ver en esto el deseo de dejar claro que, por muy deseable que fuese un Estado de este tipo, Utopía es un sueño imaginario e irrealizable. Desde entonces suele considerarse utópico lo que, además de perfecto y modélico, es imposible de encontrar o construir. En general, podemos definir una utopía como un Estado imaginario que reúne todas las perfecciones y que hace posible una existencia feliz porque en él reinan la paz y la justicia.

Platón, profundamente descontento con los sistemas políticos que se habían sucedido en Atenas, imagina cómo se organizaría un Estado que tuviese como objetivo el logro de la justicia y el bien social. Según Platón, la república o el Estado perfecto estaría formado por tres clases sociales: los gobernantes, los guardias y los productores. Cada una de estas clases tendría en la república una función, unos derechos y unos deberes muy claros. A los gobernantes les concerniría la dirección del Estado; a los guardias, su protección y defensa; a los

productores, el abastecimiento de todo lo necesario para la vida: la alimentación, ropa, viviendas… Los individuos pertenecerían a una u otra de estas clases, no por nacimiento, sino por capacidad. Según cuál fuese la actitud fundamental de cada uno —sabiduría (gobernantes), el coraje (guardias) o el deseo (productores) — cada cual sería educado para desempeñar eficientemente las funciones de su grupo. Y es que, para Platón, el Estado funciona si cada colectivo hace su parte, cumple con su deber, sin extralimitarse. En definitiva, el Estado ideal de Platón sería, según él, una sociedad justa porque en ella gobernarían los más sabios y, además, porque en ella cada uno desempeñaría una actividad conforme a sus aptitudes y, por lo tanto, todos contribuirían según sus posibilidades al bien común.

Maquiavelo está en las antípodas de Platón y de Moro. En *El Príncipe* (1513) expone una visión revolucionaria de la filosofía política según la cual esta no es ya una unidad indisoluble con la ética, sino una actividad independiente de criterios morales que conduce a la creación y mantenimiento de Estados poderosos y soberanos. Se redefine la virtud del gobernante (desde Platón se decía que los gobernantes han de ajustarse a la virtud) a estos nuevos parámetros: la virtud no es el hábito constituyente que hace al monarca moralmente excelso, sino la habilidad para alcanzar un estado de cosas, consagrando una política de hechos consumados que sortee los límites de la moral o de lo pactado, si es el caso. Esta virtud está limitada por la fortuna y el propio temperamento del soberano.

El sujeto maquiavélico parte de una antropología pesimista, contraria a la que propondrá después Rousseau (véase respuesta a la pregunta 67), conforme a la cual las pasiones que dominan en los seres humanos les conducen a la infelicidad. Espera, por lo tanto, lo peor de los demás, ante lo cual está en guardia, y, en su acción correctora (que le lleva a veces a la intriga, a propiciar traiciones o al abuso de confianza), el sujeto maquiavélico va consiguiendo que el peor de los males no llegue a producirse.

Hoy por hoy, ser maquiavélico es, en sentido riguroso, ser realista en las relaciones sociales, políticas y económicas, buscando las claves que permitan entender los acontecimientos y corregir su curso cuando este apunte a un fin indeseable.

Cuando nos referimos a gobernantes, la herramienta más poderosa para esta corrección es «la razón de Estado». La razón de Estado es la doctrina que sostiene que el bien del Estado está por encima de todas otras consideraciones, sean la moralidad o el bien de los ciudadanos.

¿Por qué no es lo mismo el maquiavelismo que la doctrina auténtica de

Maquiavelo? Se ha apelado durante siglos a Maquiavelo para justificar el absolutismo de los siglos posteriores. Sin embargo, no es exacto que Maquiavelo sostuviera este maquiavelismo, tal y como ahora lo entendemos. En Maquiavelo el Estado aún se piensa como una propiedad patrimonial, al estilo de los señoríos feudales, un dominio poseído por el príncipe (una figura cuyas cualidades personales carismáticas lo legitiman para ejercer el señorío).

¿POR QUÉ NO PUEDE HABER UNA AUTÉNTICA SEPARACIÓN DE PODERES?

La separación de poderes remite inmediatamente al pensamiento de Montesquieu (1689-1755), quien encarnó como nadie el espíritu de la Ilustración o Siglo de las Luces. Su pensamiento constituye una parte fundamental de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano aprobada el 26 de agosto de 1789, la cual es preámbulo de la Constitución que Francia se dio tras la Revolución. Su influencia se deja notar en todos los textos constitucionales que esta nación se ha ido dando posteriormente.

Como es sabido, Montesquieu es el autor de una obra titánica, *El espíritu de las leyes* (1748), publicada en Ginebra, donde rastrea y encuentra el orden subyacente al caos aparente de las leyes de las distintas naciones a lo largo de las épocas. De este modo funda el derecho público comparado, y los padres de la sociología, Comte y Durkheim, le reconocerán como referencia y padre de la sociología del derecho. Al estudiar las costumbres, las leyes de diversos pueblos, encuentra repeticiones, regularidades, tónicas dominantes, por decirlo así. No son el resultado de fantasías o delirios populares. Se molestó en encontrar la relación de las leyes con el clima, la religión, el tipo de comercio, las costumbres, el ocio, etc. Este trabajo descriptivo-explicativo le llevó a proponer algunas cuestiones de tipo normativo: la abolición de la esclavitud y que el poder pueda detener al poder, dividiéndolo. Los poderes pueden contrapesarse, pero para ello se requiere cierta independencia entre ellos.

Con el paso de los siglos se ha ido asentando, especialmente en las últimas décadas, una suerte de concepción de la democracia estrictamente formal que viene a defender no tanto una realista independencia o autonomía de los poderes sino, más bien, algo así como un dogma o fundamento según el cual la democracia se asienta sobre la total independencia de los mismos. La separación de poderes se considera una condición estructural y fundamental del Estado para que sea formalmente democrático. Una concepción formalista de la democracia considera posible una auténtica separación de poderes. Y no debe olvidarse que Montesquieu, cuyo titánico trabajo es digno de elogio, se encontró la cuestión de la división de poderes al hilo de una exploración comparada, basada en el análisis de textos legales, y no de un sistema filosófico propiamente dicho. Esto no significa que por eso carezca de valor (de hecho, muchos sistemas filosóficos han sido auténticos disparates) sino solo que no puede sorprendernos que al intentar sistematizar filosóficamente esta cuestión de la división de poderes nos encontremos con conclusiones sorprendentes, tales como que Montesquieu tenía

razón, pero que solo atisbó tres facetas del poder en virtud de su enfoque formalista sobre el mismo.



Escultura de Charles Louis de Secondat, señor de la Brède y barón de Montesquieu, en la Facultad de Derecho de Burdeos, ciudad en la que pasaba gran parte de su tiempo, además de París. «Es más fácil hacer pasar nuestras pasiones al alma de nuestros hijos que trasladarles nuestros conocimientos», escribió.

Para comprender la diferencia entre concepciones formalistas y otras concepciones que aumenten nuestra perspectiva es importante hacer una distinción que, sin duda, será muy útil a quien nos lee, de aquí en adelante, para captar con mayor sutileza los auténticos compromisos ideológicos de los políticos actuales, al margen de aquellos otros que, de modo consciente y explícito, adoptan. Esta distinción a la que nos referimos se le debe al filósofo español Gustavo Bueno (1924-2016), quien sostiene que la sociedad política se puede entender como un cuerpo; toda realidad corpórea está compuesta por tres capas: la capa basal, la capa cortical (exterior) y la capa conjuntiva (que *teje* los términos habidos entre las dos anteriores). De este modo, frente a Marx, quien defendió la distinción binaria entre infraestructura (relaciones de producción, modos y medios productivos) y superestructura (todo lo demás: formas políticas de gobierno y de estado de la nación, la religión, lo militar, las formas del ocio, las modas, etc.), Gustavo Bueno propone una figura más compleja del cuerpo sociopolítico-económico: «La doctrina de Montesquieu, dado el horizonte fenoménico en el que se mueve, es incompleta, puesto que no incluye poderes políticos tan importantes como el poder de programación o de planificación y el propio poder federativo» (*Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*).

Suponer la realidad de estas tres capas del poder en la sociedad política nos

desvela dos verdades fundamentales para no vivir ingenuamente la política: la primera verdad es que no hay auténtica independencia de poderes aunque sí haya grados de dependencia (no estamos, por tanto, negando que haya diferencia entre democracia y autoritarismo o dictadura); la segunda verdad es que hay y solo puede haber nueve poderes y no tres. Esto último resulta de la combinación de las tres capas del poder (basal, cortical y conjuntiva) con las tres funciones del poder: operar, estructurar y resolver (o determinar). «La capa basal, que en sí es económica, se hace política (económico-política) cuando se representa como objetivo de los planes y programas de la sociedad política; y no hay sociedad política, por liberal que ella sea, que pueda dejar de incluir una capa basal», expone Gustavo Bueno en la obra arriba citada. Por contraste, la capa conjuntiva une interiormente y sobre la capa basal los elementos, términos, etc., propios de una sociedad política. Como expone Bueno en la obra antes citada, la caída del Imperio romano, que fue multicausal (no puede achacarse a una sola razón en exclusiva), tuvo mucho que ver con la incapacidad de tejer institucionalmente el mismo, de modo que el Imperio romano decadente no era más que una suerte de federación forzada de ciudades en torno al foco de la capitalidad de Roma.

Siguiendo la enciclopedia filosófica *Symploké*, especializada en el pensamiento de Gustavo Bueno, las tres capas según las cuales se organiza el cuerpo de la sociedad política constituyen la forma del contenido sobre el que el ejercicio del poder político puede darse en tanto que este poder opera, estructura y determina. Este operar, estructura y determinar (o resolver) es la «sintaxis política» del poder. La diferencia entre capa basal, conjuntiva y cortical es la «gramática política». Cada caso histórico nos proporcionaría la «semántica política».

Ramas del poder (eje sintáctico)	Capas del poder (*eje semántico*)			Sentido (vectorial) de la relación
	Conjuntivo	Basal	Cortical	
Operativa	Poder ejecutivo	Poder gestor	Poder militar	Descendente ↓
	obediencia/desobediencia civil	*contribución/sabotaje*	*servicio/deserción*	Ascendente ↑
Estructurativa	Poder legislativo	Poder planificador	Poder federativo	Descendente ↓
	sufragio/abstención	*producción/huelga, desempleo*	*comercio/contrabando*	Ascendente ↑
Determinativa	Poder judicial	Poder redistributivo	Poder diplomático	Descendente ↓
	cumplimiento/desacato	*tributación/fraude*	*alianzas/inmigración privada*	Ascendente ↑

Los nueves poderes resultantes de las operaciones y los términos, según Gustavo Bueno Martínez. Fuente: Enciclopedia *Symploké*, entrada *Capas de poder*, actualización del 21 de mayo de 2012.

El desarrollo del concepto sintáctico del poder político podría ser también considerado simultáneamente como un desarrollo de cada una de las capas. A las dos perspectivas según las cuales puede analizarse la interacción entre la sociedad política y la sociedad civil, van referidos los sentidos de relación descendente que designa la acción de la sociedad política sobre la sociedad civil, o los sentidos de relación ascendente que designa la acción de la sociedad civil sobre la sociedad política.

Cuando el poder opera en la capa conjuntiva tenemos al poder ejecutivo, el cual, en un sentido de arriba abajo funciona como tal y, de abajo arriba, requiere de la obediencia (la desobediencia civil busca socavar este poder, minar su legitimidad). Cuando el poder opera en la capa estructurante (o estructurativa) tenemos al poder legislativo, el cual, de arriba abajo funciona como tal y, de abajo arriba, requiere de la participación por el sufragio (la abstención busca ningunear, al menos eventualmente, dicho poder). Cuando el poder opera en la capa resolutiva (determinativa), tenemos al poder judicial, el cual, de arriba abajo funciona como tal y de abajo arriba requiere del cumplimiento (el desacato socava de abajo arriba dicho poder). Aquí ya estamos en la pista de la respuesta a la pregunta: va a ser imposible que unos poderes no asistan a otros de un modo intrusista pero necesario para que no sean víctimas de los movimientos de abajo arriba que buscan socavarlos.

Para los otros seis poderes, consúltese el cuadro, extraído de la enciclopedia filosófica en línea *Symploké*, a la que agradecemos su labor de difusión y la generosidad que la ha caracterizado desde su fundación en 2005.

En conclusión, como detectó Gustavo Bueno, el mismo Montesquieu en el capítulo 6 de su obra más importante reconoce que la potestad de juzgar es nula en cierto modo, pues requiere del poder ejecutivo para que puedan hacerse efectivas las sentencias y porque, cuando se trata de asuntos que conciernen a los otros dos poderes, es dudoso que pueda mantenerse la independencia de juicio necesaria, por muchos procedimientos de equilibrio que pretendan habilitarse.

¿SABÍAS QUE A VECES LA VOLUNTAD DE LA MAYORÍA NO ES LA VOLUNTAD GENERAL?

Antes de Rousseau, Diderot, en la *Enciclopedia*, definió la voluntad general como una norma universal, fundada sobre la justicia y la aspiración al bienestar de la humanidad. La forma en que dicha voluntad se relaciona con los individuos no es a través de la voluntad individual de cada uno de nosotros (como una inclinación o tendencia, pues las inclinaciones suelen ser interesadas) sino a través de nuestro entendimiento. Queremos lo que nos conviene a nosotros caprichosamente, pero entendemos que eso no es lo que nos conviene a todos.

Según Rousseau, este concepto de voluntad general ha de ser clarificado, en primer lugar porque la voluntad general no es la voluntad de todos (ni siquiera suponiendo que todos los humanos podamos llegar a captarla por el entendimiento, pues algunos la aborrecen igualmente) y, en segundo lugar, porque la voluntad general no es de la humanidad, sino de una comunidad nacional reducida. La voluntad general no es la voluntad de la mayoría ni tampoco la suma de la voluntad de todos los ciudadanos de esta pequeña comunidad nacional, sino aquella que atiende al interés general incluso cuando ni siquiera coincide con el interés de ningún particular. Quien respeta la voluntad general solo es súbdito de sí mismo y, por lo tanto, es ciudadano y no súbdito. La tiranía de la voluntad general es la mayor garantía de la libertad del ciudadano. No es una idea abstracta, sino una determinación concreta para cada asunto que concierne a la comunidad nacional. En cada ley nueva que se apruebe, allí estará la voluntad general. No es una ley, ni una Constitución, ni siquiera una Declaración de derechos fundamentales. No es un ente, pero es real. Inspira a las leyes pero no las fundamenta desde un punto de vista lógico, deductivo. Una ley particular no se deduce de la voluntad general, pero tiene que estar al servicio de la misma.

El argumento de Rousseau va en la línea de que para que la voluntad general pueda ser efectivamente general, esta debe provenir de todos y ser aplicable a todos. La ley debe tener una visión universal y ser general en su aplicación, por eso una ley no puede mencionar en su formulación a particulares. Esto hace que, aunque se decida por el propio interés, se tienda a votar leyes que, por un lado, aseguren de manera imparcial el interés común y, por otro, que no sean gravosas o intrusivas. Esto solo puede ser así si es el caso que la situación de los ciudadanos es sustancialmente similar a la de cualquier otro ciudadano porque, de no ser así, es complicado que los ciudadanos puedan adoptar la visión propia de la voluntad general. Por eso, el sistema de Rousseau parece adecuarse

también a pequeñas repúblicas prósperas y homogéneas socialmente, pero no tan bien allí donde hay mucha población y muy diversa.

Parece como si Rousseau, en algunos momentos de su obra, tuviera la idea de que la contemplación del propio interés egoísta del individuo —siempre y cuando se cumplan los rasgos formales de ley (universal y general) y una cierta homogeneidad social y económica— puede hacer posible, por muy egoísta que sea, que la voluntad general se abra camino a través de la asamblea de ciudadanos, por mucho que estos dejen que desear como seres morales. Pero en otros momentos parece que Rousseau no lo tuviera tan claro (lo cual está en sintonía con su interés por la educación, expresado en su importante obra *Emilio*: véase respuesta a la pregunta 53). En estos momentos, una cierta virtud ciudadana parece necesaria para que pueda sobreponerse la voluntad general a una mera voluntad de la mayoría que no responda al interés general. El optimismo antropológico de Rousseau, el cual no solo considera que somos buenos por naturaleza sino que es posible moldear a los hombres, le lleva a considerar que los nuevos ciudadanos, carentes en principio de la capacidad para discernir lo conveniente y lo inconveniente, pueden y deben ser persuadidos (incluso apelando a medios no racionales) para sacar adelante las leyes que, sin que lo sepan, más les benefician.

Para que nadie pueda condicionar el sentido de la voluntad individual, es conveniente un sistema económico donde el trabajo asalariado sea irrelevante o inexistente y en el que las familias sean unidades autónomas de producción. De este modo, los patronos no pueden secuestrar el voto de los trabajadores. Con respecto al sistema de gobierno, Rousseau propuso que allí donde la democracia directa no es posible por el elevado número de habitantes, sería más conveniente una aristocracia electiva donde los más sabios den cauce a la voluntad mediante las normas legales (idea ya defendida por Platón); no obstante, unas asambleas legislativas periódicas habrían de examinar las actuaciones del poder ejecutivo y judicial.

La influencia del pensamiento de Rousseau sobre los jacobinos o ala más radical de la Revolución francesa está hoy fuera de toda duda. Afirma Stephen Hicks que:

> Al momento de su muerte [1778], los escritos de Rousseau eran bien conocidos en Francia, aunque no ejercían la influencia que tenían cuando Francia entró en su Revolución. Fueron los seguidores de Rousseau quienes prevalecieron en la Revolución Francesa […]. Los líderes jacobinos eran, en forma explícita, discípulos de Rousseau […]. Bajo el control de los jacobinos, la Revolución se volvió más radical y más violenta. Ahora eran los voceros de la voluntad general.

¿SERÁ POSIBLE LA PAZ PARA SIEMPRE?

Lo primero que debemos preguntarnos para evitar malos entendidos es: ¿De qué paz estamos hablando? Puede tratarse de una paz vista desde el punto de vista de la guerra (la paz que imponen los vencedores sobre los vencidos) o una paz vista desde el punto de vista de quien quiere poner las condiciones de imposibilidad de la guerra buscando otros cauces para el conflicto que consigan ciertos equilibrios. Pero cabe una tercera vía, la de la pacificación de la sociedad internacional por la sustitución de las pasiones nacionales por los intereses comerciales.

I. La paz vista desde el punto de vista de la guerra —*pax romana*— fue el punto de vista de Maquiavelo, quien puso de manifiesto que detrás de los órdenes pacíficos se esconde una gran cantidad de violencia, por mucho que en aquellos se procure ocultar el afán de gloria y de dominación. La política está siempre por encima de la guerra, pero para Maquiavelo no debemos engañarnos por eso: la paz perpetua no será posible en tanto en cuanto hay una competición o rivalidad entre Estados que siempre puede explotar (véase la respuesta a la pregunta 52 para ampliar este punto).

II. El equilibrio pacífico entre naciones dentro de una sociedad internacional conlleva el atenerse, por parte de todos los Estados, a una serie de reglas que regulan las relaciones recíprocas, respetando la mutua independencia, los compromisos y unos ciertos límites a la hora de usar las fuerzas los unos contra los otros. Suele ponerse como paradigma de este equilibrio la paz de Westfalia y el *ius publicum europaeum*. Formalidad, no preponderancia, y neutralidad serían los elementos dominantes en este tipo de relaciones entre un conjunto de naciones que no necesitan integrarse en ningún tipo de organismo supranacional de carácter comunitario. Esta forma moderna de entender la paz fue defendida, tras el fracaso de la Sociedad de Naciones de Ginebra, por teóricos del Derecho contemporáneos, como Carl Schmitt, quien reivindicó el regreso al *ius publicum europaeum*: el cual implicaba, como señala José L. Villacañas, una forma de guerra concreta, parcial, neutral y en modo alguno total, como la que estaba por venir entre 1939 y 1945 (*Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*). Sin embargo, como señala Laila Yousef en un reciente artículo:

> Aunque la teoría clásica de las Relaciones Internaciones afirma que con la Paz de Westfalia (1648) surgen el estado moderno y el Derecho Internacional —*ius publicum europaeum*, la «creación efectiva de un derecho público internacional»— y unas normas muy atrayentes (el derecho de cada

> soberano a mandar en su jurisdicción territorial, el deber de no intervenir en asuntos domésticos, el fin de las guerras de religión, el *pacta sunt servanda* como principio de obligación de los tratados ante la ausencia de pilares teológicos, así como la ausencia de jerarquías entre los países en pos de un equilibrio entre las naciones), el equilibrio westfaliano equivaldrá en la realidad al poder arrasador de Francia […]. Esa competencia entre los estados, lejos de darse dentro de un marco de consenso y coexistencia, tal como ha sido concebido Westfalia, era ventilada en realidad en la apertura a un espacio donde, al no regir las reglas del Derecho Internacional, todo valía: las colonias.
>
> «Westfalia en Carl Schmitt: otra leyenda», en *Res publica*.

III. Esta es, sin duda, la orientación hacia la paz que se espera ante una pregunta como la que aquí intentamos contestar. Lo haremos de la mano de Kant y su obra *Sobre la paz perpetua*. *Un esbozo filosófico*. Este escrito, más bien breve, se hizo internacionalmente famoso y traducido a varias lenguas, siendo una de ellas el francés, siete años después del comienzo de la Revolución francesa. Este texto tiene la forma de un tratado de paz, con artículos, párrafos, apéndices… Para Kant la paz solo es posible si: a) se produce un tratado sin reservas; b) los Estados nos son tratados y conquistados como meras cosas; c) no existe un ejército permanente; d) no se produce un endeudamiento a causa de las confrontaciones exteriores; e) se respeta la autonomía estatal y f) las guerras que se libren hacen posible mantener una confianza recíproca. Estos seis artículos preliminares van acompañados de otros tres definitorios: el Estado debe tener una constitución republicana con un Gobierno en el que el poder del Estado expresa la voluntad común del pueblo por el Gobierno republicano, el cual es representativo; derecho internacional para Estados libres que puedan federarse en forma de una liga que abarque a todos los que existan en la Tierra; finalmente, el derecho cosmopolita se basará en el libre intercambio entre pueblos del mundo. La cuestión del cosmopolitismo es fundamental y anterior a la propia paz perpetua, que no puede conseguirse sin esta.


VIII

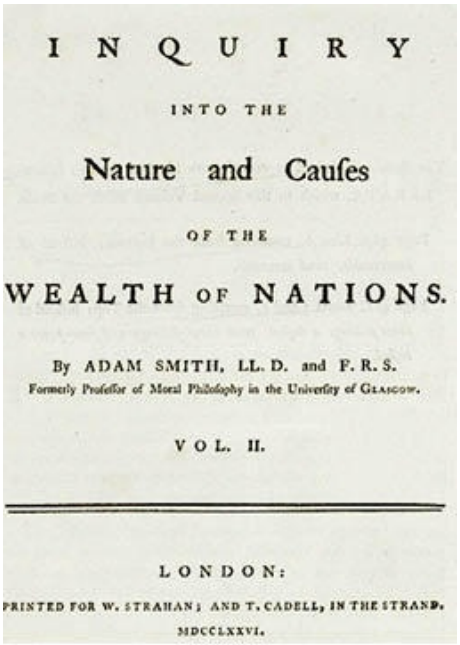
FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN

86

¿SABÍAS QUE AÚN DISCUTEN FILÓSOFOS Y ECONOMISTAS SOBRE POR QUÉ VALEN LAS MERCANCÍAS LO QUE VALEN?

Ha habido dos grandes perspectivas teóricas acerca del valor, suscritas ambas tanto por filósofos como por economistas. Son la teoría del valor-trabajo (teoría laboral del valor) y las teorías del valor-utilidad (teorías marginalistas). Dentro de ambas perspectivas se han dado teorías concretas, teorías con distintos matices e incluso teorías mixtas que ponían el énfasis en uno u otro punto de la cuestión (el trabajo o la utilidad).

La teoría del valor-trabajo habría sido defendida en primer lugar por Adam Smith (1723-1790), sobre la que luego Marx construiría la teoría de la explotación de la clase trabajadora. Como expone Santiago Armesilla (*Trabajo, utilidad y verdad*), la cuestión fundamental, no obstante, es tratar de delimitar qué es lo que produce la riqueza y el curso de la misma en las sociedades. Karl Marx publicó en 1867 el primer tomo de *El Capital* y allí defiende no solo que el trabajo genera la riqueza (y la pobreza), sino que propicia un orden jurídico que legitima la explotación (y esta es la gran diferencia con quienes lo preceden en este enfoque, como Smith y los liberales). La explotación se cuantifica como la resta entre el valor producido por el obrero y lo que se le paga (entendiendo que el dinero es la expresión monetaria del valor, con toda la compleja teoría económica específica que esto lleva detrás).


INQUIRY

INTO THE

Nature and Cauſes

OF THE

WEALTH OF NATIONS.

By ADAM SMITH, LL. D. and F. R. S.
Formerly Profeſſor of Moral Philoſophy in the Univerſity of GLASGOW.

VOL. II.

LONDON:
PRINTED FOR W. STRAHAN; AND T. CADELL, IN THE STRAND.
MDCCLXXVI.

Es un lugar común considerar los planteamientos de Adam Smith y de Karl Marx como completamente

opuestos. Incluso hay quien piensa que en ellos dos está, por decirlo así, el germen de la derecha y la izquierda en economía. Pero en algo esencial estuvieron de acuerdo: la fuente del valor, de la riqueza social, es el trabajo. En el caso de Smith se trataba de combatir a los fisiócratas, como Quesnay, los cuales ponían la fuente del valor en los bienes raíces.

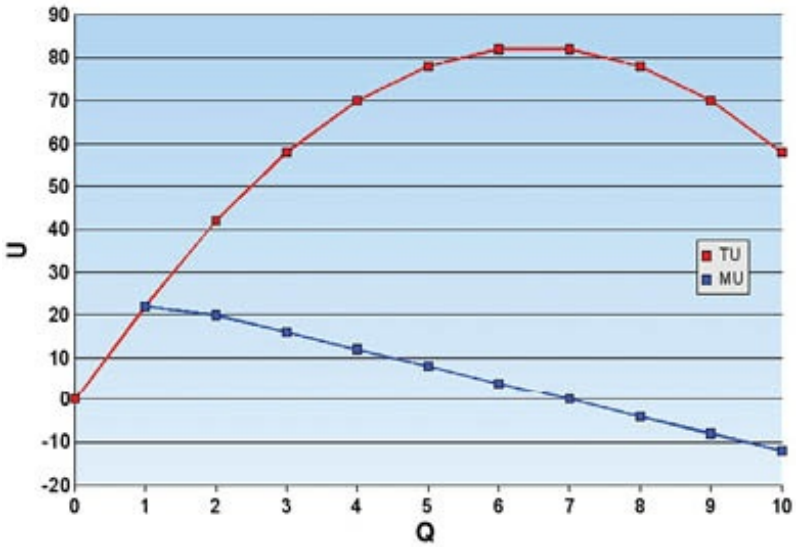
Según la teoría del valor-utilidad, siguiendo a Jesús Huerta de Soto:

> Se denomina valor a la apreciación subjetiva, psíquicamente más o menos intensa, que el actor da a su fin. Medio es todo aquello que el actor subjetivamente cree que es adecuado para lograr el fin. Se denomina utilidad a la apreciación subjetiva que el actor da al medio, en función del valor del fin que el actor piensa que aquel medio le permitirá alcanzar. En este sentido, valor y utilidad son las dos caras de una misma moneda, ya que el valor subjetivo que el actor da al fin que persigue se proyecta al medio que cree útil para lograrlo, precisamente a través del concepto de utilidad.
>
> *La Escuela austriaca. Mercado y creatividad empresarial*

Esta teoría, como expone Armesilla, es dominante en las facultades de Ciencias Económicas (el valor está en el grado último de satisfacción de una unidad de mercancía). En la demanda (en el deseo) está el valor y no en la oferta, según esta teoría. Sin negar los costes de producción del trabajo humano, lo que estaría detrás como condición necesaria de los precios comerciales sería el grado de satisfacción, placer, bienestar objetivo, etc.; esto sería lo que determina el precio de esas mercancías. Este enfoque se ha convertido en paradigma dominante no solo en las facultades, sino en el sentido común («El cliente siempre tiene razón», «los consumidores mandan en el mercado…») de la calle, incluso en personas socialmente muy comprometidas y situadas a la izquierda del espectro político. En la década de 1870 —poco después de la aparición del primer volumen de *El Capital* de Marx— se registró una nueva orientación en el análisis económico con respecto a los análisis clásicos. En efecto, tal y como se ha expuesto en el anterior apartado, Menger (1840-1921) en Austria, Walras (1834-1910) en Francia y Jevons (1835-1882) en Inglaterra comenzaron a insistir en la teoría de los precios basada en el valor de uso (utilidad) de la última unidad (marginal) de los artículos disponibles. De este modo, la noción de utilidad, ya reivindicada por Jeremy Bentham (1748-1832) como herramienta conceptual con la cual poder abordar cuantitativamente cuestiones concernientes a las ciencias morales, pasa a formar parte de los términos del campo de la economía en la medida en que se considera la utilidad subjetiva como determinada por la oferta, la cual, de acuerdo con los postulados clásicos (Smith y el primer liberalismo), estaría a su vez determinada por los costes de producción. Con Jevons se da, en efecto, una ampliación de la ética utilitarista. Según este autor, el objeto de la economía política es determinar el máximo de felicidad que puede conseguirse, adquiriendo la mayor cantidad de placer

posible con la menor cantidad de esfuerzo que se pueda. Partiendo del supuesto de la competencia perfecta en su construcción económica, elaboró un esquema explicativo de la sociedad basado en el libre juego de los productores y consumidores. La escuela austriaca, así como Jevons y Walras, dio por sentada la existencia de la utilidad marginal para, posteriormente, delegar en los gustos personales la decisión de diferenciar entre las utilidades de los bienes, dando a entender que consideraban la utilidad como un fenómeno psicológico no medible que se producía por contacto con los bienes de consumo (para los bienes intermedios y de intercambio se dio el concepto de utilidad adquirida), Menger y Walras no se ocuparon de explicar si se podían hacer comparaciones interpersonales de utilidad.

Esta nueva perspectiva inspiró un análisis de la elección de los individuos conforme a un cálculo de utilidades. Dicho análisis parte de la idea de que los individuos actúan de manera que se maximice la utilidad y trata de hallar el mejor medio para conseguir ese objetivo. Obviamente, no todos los economistas o filósofos han querido asumir que un componente subjetivo, de corte emocional, sea la base del cálculo del valor y de su expresión en precios comerciales, pues es fuente de muchas complicaciones, sobre todo a la hora de emplear un aparato matemático con resultados fiables. Por eso, han reinterpretado este enfoque teórico en otros términos. Pongamos por caso la teoría de la utilidad ordinal que reconoce que no se puede medir la utilidad pero sí se puede disponer en una pirámide de preferencias o, también, la propuesta del neokeynesiano Samuelson (1915-2009) conocida como la teoría de la preferencia revelada (de corte conductista, pues se puede «observar la elección» de los consumidores), según la cual el comportamiento del consumidor en el mercado es el material sobre el que trabajar.



Ley de la disminución de la utilidad marginal para un individuo. *U es la utilidad, Q es la cantidad de un bien, TU es la utilidad total y MU es la utilidad marginal (incremento sobre la utilidad total). Imagen de Paweł Zdziarski (reproducida aquí bajo licencia Creative Commons).*

Para Eugen von Böhm-Bawerk (*La conclusión del sistema marxiano*), hacer recaer sobre el trabajo la fuente del valor nos conduciría a un círculo vicioso insoluble puesto que si el trabajo determina el valor de los bienes económicos y aquel, a su vez, se encuentra determinado —en lo que a su valoración se refiere — por el valor de los bienes económicos necesarios para reproducirlo y mantener la capacidad productiva del trabajador, resulta que terminamos razonando circularmente sin que se llegue nunca a explicar qué es lo que determina, en última instancia, el valor.

¿SOMOS COMO LOS ECONOMISTAS CREEN QUE SOMOS, O QUIZÁ NO Y POR ESO NOS VA COMO NOS VA)?

¿Cómo han creído los economistas que somos? La microeconomía de la utilidad marginal se asienta sobre lo que se conoce, en filosofía y sociología, como individualismo metodológico. Estas metodologías que ponen al individuo como foco de atención han dado lugar a ciertos modelos para explicar la acción racional, propiamente humana, especialmente en lo que atañe a los hábitos y procedimientos decisorios y electivos, es decir: «decidir» y «elegir» como conceptos estudiados desde el punto de vista del individuo. Fue con la segunda generación de economistas de la escuela austriaca y muy especialmente con Friedrich von Hayek que se sigue explícitamente la doctrina de Max Weber del individualismo metodológico en la economía. La mera correlación estadística entre variables económicas hace de los fenómenos económicos algo incomprensible para la mayoría (como sucede, por ejemplo, con el movimiento de los precios agrícolas: no basta con hacer la correlación objetiva entre heladas y fluctuaciones del precio final, sino que hay que poder comprender las acciones racionales de los agentes económicos). La microeconomía no es la ciencia menor de la economía, sino la detentora de sus fundamentos, desde el punto de vista de Hayek. Por supuesto, las acciones racionales pueden tener consecuencias inesperadas (no siempre indeseadas), pero es necesario conocer igualmente los propósitos racionales de los agentes económicos en la medida en que normalmente persisten en ellos.

Hayek, en el discurso con motivo de su recepción del Premio Nobel de Economía (1969-1977), otorgado por el Banco de Suecia, se dirigía al auditorio en estos términos:

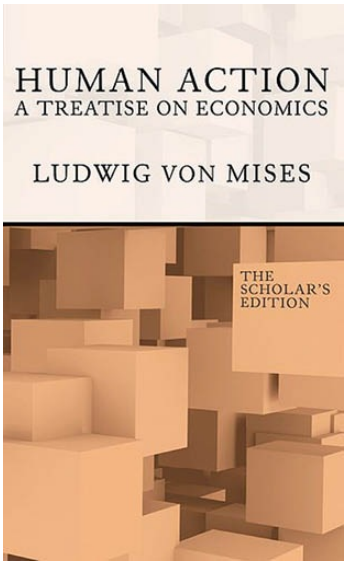
> Al revés de lo que ocurre en las ciencias físicas, en la economía y otras disciplinas que se ocupan esencialmente de fenómenos complejos, los aspectos de los hechos que deben explicarse, acerca de los cuales podemos obtener datos cuantitativos, son necesariamente limitados y pueden no incluir los más importantes. Mientras en las ciencias físicas se supone generalmente, quizá con razón, que todo factor importante que determina los hechos observados podrá ser directamente observable y medible, en el estudio de fenómenos tan complejos como el mercado, que depende de las acciones de muchos individuos, es muy improbable que puedan conocerse o medirse por completo todas las circunstancias que determinarán el resultado de un proceso, por razones que explicaré más tarde, y mientras que en las ciencias físicas el investigador podrá medir lo que considera importante de acuerdo con una teoría previa, en las ciencias sociales se trata a menudo como importante lo que resulte ser accesible a la medición.

Conferencia en homenaje de Alfred Nobel, pronunciada el 11 de diciembre de 1974. Aquello que no es observable y para lo cual se debe construir un

modelo es, precisamente, el conjunto de reglas seguidas por el agente económico u *homo oeconomicus*:

> Durante la mayor parte de los dos siglos pasados, el pensamiento económico estuvo dominado por el concepto del homo oeconomicus. El hipotético hombre económico sabe lo que quiere; sus preferencias pueden expresarse matemáticamente mediante una función de utilidad, y sus decisiones están guiadas por cálculos racionales acerca de cómo maximizar esa función: ya sean los consumidores al decidir entre cereales normales o cereales integrales para el desayuno, o los inversores que deciden entre acciones y bonos, se supone que esas decisiones se basan en comparaciones de la utilidad marginal, o del beneficio añadido que el comprador obtendría al adquirir una pequeña cantidad de las alternativas disponibles.
>
> Paul Krugman, *El País*, domingo 19 de octubre de 2008

La ciencia pura (*a priori*, sin contenido de experiencia) de la economía, fundamentada en el individualismo metodológico del homo oeconomicus, recibió el nombre de praxeología (ciencia de la praxis) y fue desarrollada por Ludwig Von Mises (1881-1973), uno de los economistas, junto a Hayek, más influyentes del siglo XX. Von Mises afirmaba que las ciencias *a priori*, como la lógica, las matemáticas y su praxeología, apuntan a un conocimiento incondicionalmente válido para todos los seres dotados con la estructura lógica de la mente humana. Parafraseando a Mises, la praxeología parte en sus investigaciones no solo de la actuación del individuo, sino también de la acción individualizada, puesto que no trata de la acción humana en general, sino de la actuación practicada por un hombre específico, en cierta fecha y en determinado lugar.



La acción humana. Un tratado de Economía, de Ludwig von Mises. En esta obra, sigue la metodología apriorístico-deductiva en la línea de la concepción del individualismo metodológico de la escuela austriaca, Mises da cuenta de cuestiones tales como el cálculo económico y monetario, el funcionamiento del mercado y la formación de los precios, el dinero, el interés y el crédito, los ciclos económicos, la crucial función del

empresario y de los factores de producción, especialmente el capital y el trabajo, el papel del Gobierno en la economía, el intervencionismo, la manipulación del dinero y el crédito, la fiscalidad, etcétera.

La cuestión es que no somos un *homo oeconomicus*. Según el canon de la praxeología, las acciones que cabe esperar del *homo oeconomicus* —para cualquier fecha y lugar, como diría Mises— se ajustarían a cuatro principios que se rigen por la finalidad de maximizar la utilidad (véase respuesta a pregunta 86) combinando diferentes opciones y preferencias. Estos principios *a priori* (postulados como regla que no se ha extraído de la experiencia y a la que la experiencia misma debiera ajustarse) son: cancelación, transitividad, dominancia e invariancia. La discusión sobre si estos principios han sido o no desechados para siempre por la crítica contemporánea de filósofos, economistas y psicólogos ocupará nuestra atención en la respuesta a la siguiente pregunta. No obstante, para cerrar la respuesta a la segunda parte de la pregunta que nos hacíamos al comienzo —¿Somos como los economistas creen que somos (o quizá no y por eso nos va como nos va)?—, hemos de decir que se han producido fallas importantes en la predicción de la conducta económica de los agentes con base en una excesiva confianza en la racionalidad económica de estos. Los sujetos toman muchas veces decisiones o eligen aquello que va, incluso, contra sus propios intereses. Uno de los casos más llamativos es el juego del ultimátum. Los sujetos experimentales, dos, reciben una oferta de un tercero: han de compartir una suma de dinero de una cierta relevancia para ellos, pero solo uno de los dos lleva la iniciativa de ofrecer la suma al otro que estime conveniente. Si el otro rechaza la oferta ambos pierden todo, si lo acepta cada cual se queda con lo suyo.



El juego del ultimátum muestra cómo los sujetos no están dispuestos a hacer lo que maximiza su utilidad individual, sino lo que consideran que es justo, tanto por parte de quien ofrece como por parte del que acepta.

Este juego-experimento de Güth se ha realizado, desde comienzo de los años ochenta del siglo XX, en multitud de países, con personas de diversas edades e, incluso, culturas y casi siempre arroja un doble resultado similar, sorprendente y contrario a la tesis del *homo oeconomicus*:

1. Aquellos sujetos experimentales que hacen ofertas miserables al otro (menos de un 30 % del total) son objeto del rechazo del otro sujeto. Esto es irracional. Ambos pierden, nadie gana. Y, sin embargo, sucede. La cuestión es que si examinamos las elecciones y decisiones económicas de menor o mayor calado que tomamos, gran parte de ellas responden a algo semejante: ofertas de trabajo rechazadas por nimios matices que, sin embargo, nos indignan; el hecho de abstenerse de seguir comprando en un establecimiento por subidas de precio inesperadas de ciertos productos pero no de todos, cuando seguiríamos ahorrando si lo hiciéramos en comparación con el nuevo establecimiento; la foto que solo se puede comprar al final de un evento en una oportunidad que no volverá a repetirse, etcétera.
2. Además, no es desdeñable el número de individuos que ofrecen más de la mitad (y, a veces, mucho más) al otro sujeto, una persona que nada tiene que ver con él o a la que probablemente no volverá a ver jamás en la vida. Cuando Kahneman y sus colaboradores, en 1986, elaboraron el juego del dictador (un juego del ultimátum en el que no se puede rechazar la oferta propuesta por el otro sujeto experimental que lleva la iniciativa) se encontraron con que, igualmente, se ofrecían cantidades generosas (aun sin riesgo a perder por el rechazo al trato del otro). Ciertamente, la cuantía aumentaba cuanto mayor era el contacto con el otro sujeto en tanto que persona física.

¿SABÍAS QUE LOS ECONOMISTAS DISCUTEN MÁS POR FILOSOFÍA QUE POR ECONOMÍA?

Debemos retomar aquí la cuestión, apuntada en la respuesta a la pregunta anterior, sobre los supuestos del *homo oeconomicus*. Las propiedades de la elección que funcionan como principios son cancelación, transitividad, dominancia e invariancia. Ahora sí es el momento de explicar en qué consisten.

La cancelación de un posible estado de cosas se produce necesariamente cuando tomamos una elección; sin esta propiedad, la teoría de la utilidad esperada no tendría ningún sentido. Según la propiedad de la transitividad, si A es preferido a B y B es preferido a C, entonces A es preferido a C. La dominancia es el principio más evidente de la teoría de la elección racional: si una opción es mejor que otra en cualquier estado debería ser elegida. La invariancia es la condición esencial para cualquier teoría de la elección racional que pida un estatuto normativo y viene a decir que diferentes caracterizaciones, presentaciones o representaciones del mismo problema de elección no harán variar la decisión del agente racional. Estas propiedades no son todas ellas de la misma naturaleza ni de la misma importancia dado que si bien las dos primeras pueden ser puestas en cuestión sin que el individualismo metodológico de la escuela austriaca sufra un cambio sustancial, no ocurre lo mismo con las dos últimas. Para el Nobel de Economía, Daniel Kahneman, las dos últimas (dominancia e invariancia) pueden ser sometidas a una crítica demoledora. Según el modelo del *homo oeconomicus*, el agente racional de la teoría económica se describiría como alguien dotado con un único sistema electivo y coherente. Según Kahneman, la economía experimental y comportamental (*Behavioral Economics*) habrían proporcionado en las últimas décadas múltiples pruebas capaces de minar la credibilidad de estos modelos (aunque no de manera irreversible, tal y como veremos después, cuando expliquemos el enfoque de Don Ross sobre este asunto).

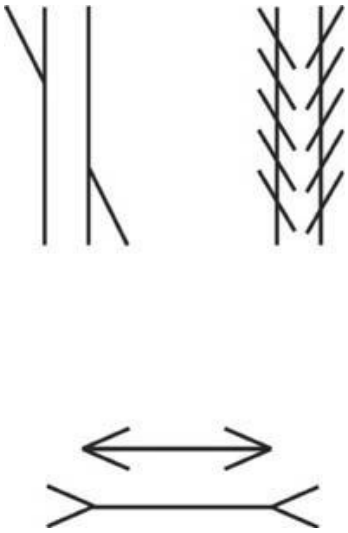
Según Kahneman y sus colaboradores, la racionalidad del agente no es única, sino compuesta; consta de dos sistemas, un sistema vinculado aún a la percepción más que al razonamiento (sistema 1) y otro sistema que necesita más tiempo para decidir y que se correspondería con el *homo oeconomicus*: «Las operaciones del Sistema 1 no se limitan al procesamiento del estímulo corriente. Al igual que el Sistema 2, las operaciones del Sistema 1 trabajan con conceptos acumulados así como con perceptos, y pueden ser evocadas por medio del lenguaje» (Daniel Kahneman, «Mapas de Racionalidad limitada: Psicología para una economía conductual», en *Revista Asturiana de Economía* n.º 28). ¿A qué se

refiere Kahneman? A que, del mismo modo en que en la percepción se producen ilusiones debidas al encuadre (véase la imagen de la ilustración, citada por el mismo Kahneman), en el sistema 1 o sistema rápido de toma de decisiones se dan estos mismos efectos, los cuales nos llevan a cuestionar seriamente el principio de invariancia, según el cual, como se ha dicho, la presentación diferente de la misma situación no afecta a la elección o decisión tomada:

> Ejemplos tales como los Problemas 1 y 2 que se indican más abajo nos convencieron de lo inadecuada que era la función de utilidad basada en la riqueza como explicación de la elección.
>
> Problema 1:
>
> ¿Aceptarías esta apuesta?
>
> 50 % de posibilidades de ganar 150 $
>
> 50 % de posibilidades de perder 100 $
>
> ¿Modificarías la elección si tu riqueza total se redujera en 100 $?
>
> Habrá pocos interesados en la apuesta del Problema 1. Los resultados obtenidos mediante experimentos muestran que la mayoría de la gente rechazará una apuesta en la que las posibilidades de ganar o perder estén equilibradas, salvo cuando la posible ganancia sea como mínimo el doble de la posible pérdida (por ejemplo, Tversky y Kahneman, 1992). Por supuesto, la respuesta a la segunda pregunta es negativa. A continuación consideremos el Problema 2:
>
> Problema 2:
>
> ¿Qué es lo que preferirías?
>
> Perder 100$ con certeza
>
> o
>
> 50 % de posibilidades de ganar 50 $
>
> 50 % de posibilidades de perder 200 $
>
> ¿Modificarías la elección si tu riqueza total aumentara en 100$? En el Problema 2, la apuesta parece ser mucho más atractiva que la pérdida segura. Los resultados de los experimentos indican que la gran mayoría de los encuestados respecto a problemas de este tipo prefieren la búsqueda de riesgos […]. El valor que tiene un bien para un individuo parece ser más elevado cuando dicho bien se ve como algo que puede ser perdido o dejado que cuando el mismo bien se considera como una ganancia potencial.
>
> Expuesto por Kahneman en su discurso de recepción del Nobel cuyo título se ha mencionado más arriba (traducido al castellano por *Revista Asturiana de Economía*).

En obras como *Economic Theory and Cognitive Science: Microexplanation* (*Teoría económica y ciencia cognitiva: Explicación microeconómica*), Don Ross —economista deudor de Samuelson (teoría de la preferencia revelada) y filósofo discípulo de Dennett— sigue defendiendo la vigencia de la teoría de la utilidad esperada, vinculada a estos modelos, pero siempre y cuando no se identifique al

agente racional con un sujeto de la especie humana necesariamente. Pueden ser animales que compiten por un territorio, empresas en el mercado o estados en el tablero geopolítico. La teoría de la utilidad esperada entendida como lo hizo Samuelson, como preferencia revelada por los hábitos del sujeto (véase la respuesta a la pregunta 86 y a la 87), daría cuenta igualmente del funcionamiento de ciertos sistemas que no son humanos en el sentido de que no refieren a cada individuo de carne y hueso, pero que son económicos. Creencias y deseos de hormigas, empresas o países no son algo irreal, son patrones observables, que pueden registrarse en tanto que comportamiento manifiesto. Poder seguir defendiendo la teoría de la utilidad marginal pasa, según Ross, por tomar posición filosóficamente frente a la realidad, es decir, por asumir una ontología (teoría de los entes) y desechar otras. Ross, al seguir la filosofía de Dennett, mantiene (contras las tesis de Churchland) que no es mera psicología popular considerar que las ideas, creencias y deseos existen más allá de los cerebros que los contienen, del mismo modo que una obra literaria no se reduce a todas las impresiones tipográficas de la misma existentes en el mundo.



Ilusión de Muller-Lyer. Las dos diagonales de la imagen de arriba a la izquierda pueden ser unidas por una línea recta; las dos rectas verticales de la imagen de arriba a la derecha son paralelas. Las líneas horizontales de las dos imágenes de abajo miden lo mismo. Las ilusiones no serían patrimonio exclusivo de la percepción, sino también de la decisión, según Kahneman, Tversky, Thaler y otros. Esto contradice uno de los principios fundamentales del modelo de *homo oeconomicus* convencional: la invariancia.

Siguiendo a Samuelson y a Ken Binmore, para Ross es improbable que la preferencia revelada no coincida con la mejor alternativa posible de acuerdo a las preferencias del sujeto. Pues bien, Ross se ha preguntado sobre la posibilidad de compatibilizar este modo samuelsoniano de entender la economía con lo que

dicen la biología, la teoría evolutiva (en la que Dennett, su filósofo de referencia, es un auténtico campeón; véase la respuesta a la pregunta 40) y las neurociencias. Si, siguiendo a Samuelson y Binmore, el concepto de «preferencia» debe entenderse como algo que describe, sin más, pero que no pretende explicar la conducta económica por sí misma, entonces sacar conclusiones de ese comportamiento revelador debería ser lo único —y no es poco— por lo que aún la teoría de la preferencia revelada (la versión behavioralista, conductista, de las teorías de la utilidad) debe interesar a la economía. La explicación de los motivos bien puede ser el objeto de psicólogos (como Kahneman), de neurocientíficos, etc. Dicho rápidamente: que no se cumpla el principio de invariancia no es tan demoledor para las teorías de la utilidad esperada y menos aún para aquellas de corte conductista como la teoría de la preferencia revelada. A la economía solo le interesan las conclusiones que puedan extraerse del estudio de los patrones comportamentales electivos, no sus causas o motivos. Por eso, argumenta Ross, cuestiones como el juego del ultimátum no son una refutación de esta teoría pues, siguiendo a Binmore, el altruismo puede tener perfectamente cabida en la misma, así como la conducta prosocial.



Kenneth Binmore (n. 1940), junto con Nash y Rubinstein, es el padre de la teoría moderna de la negociación (*bargaining*). Binmore subraya la imposibilidad de conseguir un *mundo de ángeles* gracias a que el ser humano pueda actuar conforme a una ética pura del deber (kantiana): «La naturaleza no puede lograr los resultados óptimos a los que aspira Kant, porque estos no son compatibles con los incentivos. Es decir, solo son realizables si los seres humanos que viven en la sociedad actúan de manera incompatible con su naturaleza».

Como vemos, aquí ya no se trata solo de una cuestión filosófica concerniente a la teoría de los entes que pueblan la realidad (ontología) sino una

cuestión de teoría del conocimiento y filosofía de la ciencia.

¿DEBE, ENTONCES, DEFINIRSE FILOSÓFICAMENTE LO QUE ES LA ECONOMÍA?

¿De qué se ocupa la economía? Esta es realmente la cuestión de fondo de todas estas controversias entre distintos Premios Nobel de esta disciplina y a veces parece ser una pregunta que la propia economía no está en condiciones de responder. Los economistas toman partido y, precisamente por eso, su ciencia se parte en escuelas. No es este el lugar para hacer una exposición de las escuelas económicas pero sí podemos hacer partícipes a nuestros lectores de las ideas que, con toda humildad, nos han parecido más relevantes —desde el punto de vista filosófico— para comprender un asunto tan complejo.

Para Karl Polanyi (1886-1964) la definición de la economía como ciencia solo es posible «si tomamos el término «sistema económico» como deberíamos, es decir, refiriéndose a los rasgos conductuales relativos a la producción y distribución de bienes materiales, el único significado relevante para la historia económica» (*La gran transformación*).

Felipe Martínez Marzoa, en *La filosofía de «El Capital»*, hace una interpretación profundamente filosófica de la economía política y de la crítica de la economía política. La cuestión es cómo se produce lo que Marzoa denomina «sustancia-valor». Según Antonio Escohotado:

> Marx destacaba entre sus hallazgos la definición del precio como «gelatina de trabajo indiferenciado», al mostrar cómo la mercantilización cosifica la realidad, ocultándonos su fluir bajo el disfraz de «hechos dispersos». Y, en efecto, los objetos ofrecidos al comprador en cualquier tienda rara vez contienen una descripción de sus productores y del medio donde fueron manufacturados o recogidos.
>
> *Los enemigos del comercio. Una historia moral de la propiedad II*

Se trata, sin duda, de una objetividad, de un «algo» que está en la mercancía (sea esta un bien o un servicio), pero ese algo es una cosificación no física. La conclusión es que ningún individualismo metodológico puede obviar que la economía política versa sobre las *estructuras* económicas, pues solo en el estudio de las mismas puede encontrarse esa objetividad del valor. Decía Kant que la cuestión sobre si es posible la metafísica como ciencia es, en esencia, la cuestión sobre si es posible que en metafísica haya proposiciones no meramente redundantes sino informativas (sintéticas) pero con una validez independiente de la mera acumulación de casos particulares de la experiencia (*a priori*). Pues bien, *mutatis mutandis,* la cuestión de la economía como ciencia es la cuestión sobre si es posible la teoría definitiva del valor económico. Una teoría que no sea circular o redundante (ver respuesta a la pregunta 86) y que no dependa de mera

acumulación y tratamiento estadístico de datos. Ya Heidegger volvió en su momento al problema de Kant y las ideas de la metafísica y Marzoa hizo su parte volviendo al problema de Marx y la sustancia-valor en economía (recomendamos encarecidamente la lectura de la obra de Marzoa, pues es complejo evitar simplificaciones de la misma sin acercarnos a ella como se merece).

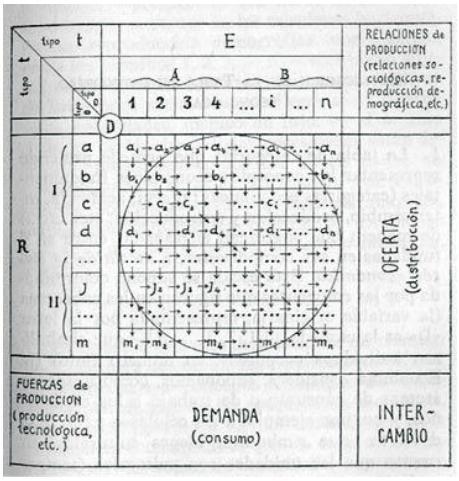


Tabla de las categorías de la economía política, según Gustavo Bueno en su obra *Ensayo sobre las categorías de la economía política*. Como ya expusimos en otro lugar (*Psicoeconomía: estudio gnoseológico y economía del presente*), la tabla tiene la doble ventaja de, por un lado, no caer en el economicismo (identificar extensionalmente la praxis con la producción) y, por otro, ser aplicable a diversos sistemas económicos y no solo al capitalista.

Gustavo Bueno, por su parte, propuso una tabla de las categorías de la economía política que merece ser reproducida y comentada por su gran poder clarificador.

Bueno explica así los términos y la particular dinámica de los mismos, todos los cuales, términos y dinámica, permiten la construcción del campo científico de la economía:

> Encontramos en la tabla inmediatamente las tres categorías económicas clásicas: si recorremos la matriz por columnas, construimos, muy puntualmente, el concepto de demanda (efectiva). Demanda individual, colectiva, sectorial, según sea el tipo t considerado. Porque la demanda está relacionada con el consumo, que aparece en la relación de los módulos a los bienes. Si recorremos la matriz por filas, construimos el concepto de oferta (efectiva) como relación de los bienes (presentes en el Mercado o, en general, en el aparato de distribución) a los módulos (individual o sectorialmente considerados). Si recorremos la matriz en diagonales, construimos el concepto de intercambio […]. Un intercambio carecería de sentido económico cuando no se mueve diagonalmente (por ejemplo, porque los sujetos que intercambian no figuran como módulos —regalos entre familiares— o porque los objetos intercambiados no contribuyen formalmente a la generación de nuevos bienes, a la producción.

Para Don Ross, hacerse cargo de la economía como disciplina requiere partir de los presupuestos epistemológicos (teoría del conocimiento) de Quine (no hay filosofía *a priori* y, por lo tanto, no puede haber praxeología o teoría pura del *homo oeconomicus*) y de los planteamientos ontológicos de Dennett (no es posible el materialismo eliminativo que reduce todo a procesos físico-bio-químicos). Partiendo de aquí, el campo científico de la economía tendría como contenidos a las entidades que sean irreductibles desde la psicología popular (*folk psychology*) a otro plano de explicación propio de las ciencias naturales (física y biología) —esto ya se expuso antes—, pero además, han de cumplir estas entidades lo que este autor denomina el patrón de Robbins-Samuelson: entendiendo, con Robbins, que la economía es la ciencia que estudia la conducta humana como una relación entre fines y medios limitados que tienen diversa aplicación y asumiendo, con Samuelson, que se entiende por el agente decisor de la economía aquel individuo que, en una situación determinada, revela por su comportamiento la preferencia por un bien X sobre un bien Y si en otro momento en la misma situación no revela la preferencia por Y. Las funciones de utilidad matemáticas serán artefactos que capturan estos patrones descriptivamente, sin pontificar ya nunca más sobre cómo ha de ser (o dejar de ser) un supuesto *homo oeconomicus* que *no existe*, ni *a priori* ni *a posteriori*…

IX

ESTÉTICA Y FILOSOFÍA DEL ARTE

90

¿HAY UNA BELLEZA OBJETIVA O CUALQUIER COSA PUEDE SER BELLA PARA ALGUIEN Y FEA PARA OTRO?

Esta es la vieja cuestión acerca del objetivismo y el subjetivismo en relación con la belleza de las cosas. El objetivismo pone los valores estéticos en los objetos que son contemplados (sean naturales o productos del trabajo humano), obligándose a analizar su estructura objetiva (simetrías, ritmos, armonías, etc.). Platón identifica la belleza con lo verdadero y lo bueno. El modelo ideal platónico del bien absoluto (*to agathon*) es bondad, verdad y belleza. De hecho, Platón defendió el heliocentrismo por un argumento metafísico: siendo el heliocentrismo más armónico y bello que el geocentrismo, el primero debía ser el verdadero modelo de la realidad. Para Platón «la belleza es el esplendor de la verdad» y es afortunado aquel a quien le es dado contemplar la intuición de lo bello porque, si alguna cosa da valor a esta vida, es la contemplación de la belleza absoluta. La belleza, como la verdad y la bondad, hace digno o digna de amor a la cosa o persona que la posee. Este amor lleva al bien. El discípulo de Platón, Aristóteles, define a la belleza como armonía o debida proporción de las partes con el todo. Lo que también puede decirse de otra manera: la unidad en la diversidad. En sentido aristotélico las características de la belleza serían el orden, la proporción, la luminosidad y el ritmo. Durante la Edad Media y en la escolástica predomina una concepción metafísica de la belleza. Esa concepción tiende a armonizar las ideas sobre la belleza manejadas por el neoplatonismo del filósofo Plotino, que tanto influyó en san Agustín, y las de Aristóteles —gracias a la Escuela de Traductores de Toledo y la recuperación de su obra a partir de las traducciones del árabe— que tan notablemente marcó a santo Tomás.

Desde Kant, se reinterpreta lo bello desde una clave que originará el concepto de belleza del Romanticismo. Para Kant la belleza está en la mirada, el oído o la inteligencia de quien mira, escucha o lee. Es subjetiva. Pero no es particular. Lo particular es el gusto. La belleza es subjetivamente universal. Está en el sujeto, en la forma en que los seres humanos captamos la realidad que nos rodea, pero cuando se trata de lo bello todos deberíamos captarlo igualmente. Según este filósofo lo bello es lo que complace universalmente (a todo potencial espectador) de un modo desinteresado (sin esperar una satisfacción en el contacto con aquello que es bello). Un manantial es bello cuando lo contemplamos sin que nos oriente hacia él la sed que tenemos; una mujer, un hombre o un niño o niña son hermosos, sin más, cuando no los deseamos sino que, simplemente, admiramos sus rasgos o su figura. La obra de arte es bella y,

precisamente, no sirve para nada. Un objeto de artesanía puede ser simplemente útil (una vasija, un cuenco, un monedero, etc.) pero también puede ser bello, al margen de su utilidad. Desde el punto de vista subjetivista ni todo lo bello es arte (en esto coincide con el objetivismo estético) ni todo el arte ha de ser bello (en esto se diferencia). La belleza artística no consiste en representar una cosa bella sino en «la bella representación de una cosa», dice Kant.

La diferencia entre el objetivismo y el subjetivismo es, en última instancia, la diferencia entre formas diferentes de entender la relación de la obra de arte con la realidad. Durante la historia de las ideas estéticas ha habido momentos en los que se ha considerado que el arte debe reflejar la realidad y momentos donde no se ha considerado necesario o, incluso, ha estado mal visto. En los clásicos grecolatinos, el arte está en una relación fuerte con la verosimilitud e, indirectamente, con la verdad entendida como verdad como correspondencia (ver respuesta a la pregunta 21). En efecto, entre los griegos el arte se entendía como mímesis o imitación de la realidad natural y como forma de expresión de los sentimientos humanos. Entra en relación también con las cualidades morales (el héroe trágico es moralmente admirable, el personaje de comedia, risible y despreciable). Esta cualidad moral y religiosa de la obra de arte fue la tónica durante toda la Edad Media, como es sabido. Para Aristóteles, todos los géneros literarios imitan la realidad, en especial, el teatro (tragedia y comedia). Tras el humanismo renacentista se produce un cambio radical: el arte es cada vez más una forma de experimentación y de búsqueda, aunque la verdad no desaparece completamente del horizonte de sentido de los artistas. Sin embargo, podríamos decir que se va produciendo un cierto desplazamiento desde la verosimilitud al interés por la verdad propia, por la verdad que se desvela, no por la verdad en el parecido con las cosas (de nuevo nos remitimos a la respuesta a la pregunta 21).

¿QUIÉN TIENE BUEN GUSTO?

Los sentidos implicados en la contemplación de una obra de arte no dejan de ser, por muy excelso que sea el arte que los estimula (pintura, música, etc.), «materialmente estimulados» por hechos físicos hoy bien conocidos por las ciencias naturales, tales como las vibraciones de onda, etc. Por eso, hoy por hoy no puede decirse que el gusto sea una cuestión que solo concierna a la cocina o a los aromas, sino que también podría decirse que «hay gusto» en todas las artes y, por supuesto, en el vestir. Si damos esto por sentado, lo siguiente es decir ante qué «fenómeno» nos pone el gusto en el arte.

Los problemas filosóficos que suscita la cuestión del gusto se pueden exponer claramente en forma de dos dilemas: ¿es el gusto intelectual (y racional) o sensible? ¿Es el gusto universal o particular? Y la solución a estos dos dilemas resulta, finalmente, en estas combinaciones:

- El gusto es intelectual y particular
- El gusto es intelectual y universal
- El gusto es sensible y particular
- El gusto es sensible y universal

La primera combinación entiende el gusto estético como algo vinculado a las capacidades intelectuales del sujeto que emite un juicio estético relativo al gusto. Como se considera que la inteligencia tiende a captar lo universal mediante conceptos, fórmulas, regularidades, etc., es problemático afirmar que quien tiene gusto lo tiene porque «entiende algo que otro no puede entender». Cuando se trata de artes donde no hay mediación simbólica o esta es mínima (pensemos en la música clásica, por ejemplo) no se ve muy bien cómo puede ser el gusto algo intelectual y particular del sujeto.

Pensemos ahora en la segunda posibilidad: el gusto es intelectual y universal. El problema de esta opción es que tendríamos que identificar «tener gusto» con la mera, simple y llana «admiración por las estructuras armónicas que se encuentran detrás de todo lo que es bello». Pero, en ese caso, tener mal gusto sería, por decirlo así, un problema relacionado con una suerte de estupidez para lo estético, una tara, una incapacidad para entender armonías, proporciones, etcétera.

Las dos opciones que ponen el gusto en la sensibilidad parecen estar más cerca de lo que se entiende por gusto. Kant las puso una frente a otra en lo que él llamó la antinomia del gusto: «Tesis. El juicio del gusto no se basa en conceptos, pues en tal caso sería objeto de disputa […]. Antítesis. El juicio del gusto se basa en conceptos, pues de lo contrario no habría ni siquiera posibilidad de disputa sobre gustos» (*Crítica del Juicio*). La solución a la antinomia es transformar la tesis y la antítesis del siguiente modo: «Tesis. El juicio del gusto no se basa en conceptos determinados […]. Antítesis. El juicio del gusto se basa en un concepto, bien que en un concepto indeterminado». Se trata de un concepto que no ayuda al sujeto a conocer el objeto del gusto. Es un concepto que es universal desde el punto de vista de los sujetos (todos pueden estar en posesión de él) pero no desde el punto de vista del objeto (no se trata nunca de una categoría universal de clasificación u ordenación que genere un conocimiento científico sobre el objeto). No hay posibilidad de una ciencia enseñable del gusto, pero es un hecho que sí consideramos anómala la ausencia del mismo. ¿Por qué?

El gusto nos pone ante la conciencia del agrado y del desagrado. Ahora bien, el origen de ese agrado o desagrado puede ser diverso. Por un lado, parece haber personas que tienen la facultad de juzgar con objetividad las cualidades de una obra de arte y, por otro, sabemos también que el gusto es algo que se dice también de las épocas o de ciertos grupos sociales en función de sus preferencias. Sea como fuere, se considera, desde Kant, que el juicio de gusto no es una arbitrariedad porque, si bien el gusto de cada uno es diferente del de los demás, es cierto también que podemos diferenciar el juicio de gusto del juicio que se realiza según un ideal de belleza (canon) y aún más puede diferenciarse de lo sublime (véase respuesta a la pregunta 95).

El gusto no se puede fundar sobre juicios de la experiencia estética particular de cada uno de nosotros ni tampoco puede salir honestamente del consenso o la concordancia de opiniones sobre si algo nos agrada, nos es indiferente o nos desagrada. El buen gusto se presenta como necesario, pero no en el sentido en el que decimos que algo es necesario porque es indispensable o es necesario porque no puede dejar de existir; la obra de arte no es indispensable y, por supuesto, es perfectamente contingente (su creador podría no haberla hecho existir). ¿Cuál es la necesidad del buen gusto por el cual se impone sobre el no-gusto o el gusto vulgar o, por supuesto, el mal gusto? La necesidad del buen gusto es «ejemplar»: obliga a la adhesión de todos los espectadores potenciales a coincidir con quien enuncia su agrado, considerando esta enunciación como «ejemplo» de una regla universal que debería seguirse. Esto supone una suerte de sentido común por el que todos debieran adherirse, aunque

muchos o algunos no hubieran concordado jamás de no haber surgido el caso ejemplar adecuado. Esto que parece tan complejo y enrevesado no lo es en absoluto si pensamos en algo más cotidiano como esa cierta elegancia en el vestir, normalmente ligada a la sencillez y la sobriedad, que algunas personas adquieren al entrar en contacto con otras de cuyo buen gusto se acaban contagiando por imitación.

¿EN QUÉ CONSISTE EL MAL GUSTO?

El mal gusto podría decirse de quienes hacen suyo aquello que es estéticamente: a) horroroso; b) hortera; c) *kitsch* y d) cursi.

Lo horroroso (involuntario) o grotesco de una vestimenta o de una obra de arte es aquello que, no debiéndose a una mala calidad de la ejecución, resulta pretencioso a la par que vulgar, en el sentido de que es incapaz de discreción. Lo horroroso es la fealdad en grado superlativo, una fealdad angustiosa y total que no deja lugar a que pueda decirse algo favorable. No es esa fealdad simpática de la que hablaba Aristóteles en la *Poética* cuando escribía: «Solo nos mueve a sonreír aquella fealdad que no disgusta».

Lo horroroso o grotesco no debe confundirse tampoco con el horror cósmico (voluntario) entendido como esa categoría estética independiente del gusto, el cual viene del escritor H. P. Lovecraft (1890-1937) y tiene, en la actualidad, un gran eco gracias a una fuerte relación de este género con la filosofía, las humanidades y las ciencias naturales. El horror cósmico ha llegado a ser de interés para un gran público a través de canales propios de la cultura de masas.

Lo hortera es lo recargado, fallido y desproporcionado, especialmente en el vestir o en la decoración de habitáculos y espacios de uso privado (vehículo, habitaciones o estancias domésticas, etc.). Se aplica a la persona tanto como a las cosas por las cuales se juzga así al individuo en cuestión. La gran diferencia entre lo hortera y lo horroroso involuntario es que, en el primer caso, es una condición fundamental una cierta conciencia estética: la persona hortera busca mostrar que tiene gusto. Y lo tiene. Mal gusto. Un hortera en el castellano castizo (de Madrid) era el dependiente joven (mancebo) que atendía en un comercio textil y que, aun siendo ignorante de las funciones de los elementos propios del género que vendía, mostraba cierta afectación a la hora de presentárselos a las señoras que acudían al comercio.

Tanto lo horroroso como lo hortera suele predicarse del mal gusto en las clases bajas o media-bajas (en sentido económico estricto: rentas procedentes del trabajo asalariado nada o poco cualificado, por norma general).



Katy Perry, tras pasar sin pena ni gloria como cantante de rock cristiano, fue reconvertida en una *pin-up* con gusto por lo horroroso en el vestir en sus espectáculos públicos. No obstante, lo horroroso en Katy Perry es perfectamente intencionado y juega dentro del campo de una velada ironía muy del gusto, especialmente, del colectivo que viene a llamarse comunidad gay.

Lo *kitsch* es el mal gusto de ciertos objetos presuntamente artístico-decorativos, reproducidos serialmente por la industria, que se caracterizan por la ausencia de experiencia vivida, pues sigue las reglas propias de una época anterior en un ejercicio de imitación que da la espalda a la creación artística del tiempo presente. Como escribe Umberto Eco, en *Apocalípticos e integrados*, se trata de objetos cuyo estilo ha sido extraído del propio contexto que le es original e insertado en otro contexto cuya estructura general no posee los mismos caracteres de homogeneidad y de necesidad de la estructura original (pensemos en un reloj del palacio de Versalles sobre la chimenea de una casa de campo). No es la mediocridad en el arte. Esta se da en el tiempo y las tendencias propias de la época. Lo *kitsch* es otra cosa. Quizá vale la pena leer a Milan Kundera para captarlo en toda su dimensión:

> El *kitsch* es algo más que una simple obra de mal gusto. Está la actitud *kitsch*. El comportamiento *kitsch*. La necesidad *kitsch* del «hombre *kitsch*» (Kitschmensch): es la necesidad de mirarse en el espejo del engaño embellecedor y reconocerse en él con emocionada satisfacción. Para Broch, el *kitsch* está ligado históricamente al romanticismo sentimental del siglo XIX. Y como en Alemania y en Europa Central el siglo XIX era mucho más romántico (y mucho menos realista) que en otras partes, fue allá donde el *kitsch* se extendió en mayor medida, allá donde nació la palabra *kitsch*, donde se sigue utilizando corrientemente. En Praga vimos en el *kitsch* al enemigo principal del arte. No en Francia. Aquí al arte se le contrapone el divertimento. Al arte de gran calidad, el arte ligero, menor.
>
> *El arte de la novela*

La palabra *kitsch* tiene su origen en la palabra inglesa *sketch* (croquis) y en el verbo alemán *verkitschen* (vender a saldo) y no se comenzó a usar hasta el siglo XIX en el centro de Europa. Esto no significa que no existiera anteriormente sino que se identificó (o etiquetó) entonces y allí. Lo *kitsch* es la bestia negra del

artista contemporáneo, por la amenaza que este tiene de caer en él involuntariamente (a diferencia de Jeff Koons, quien ha hecho del *kitsch* el objeto de su obra). Esto se comprende perfectamente conociendo los cinco principios del *kitsch*, enunciados por Abraham Moles: principio de inadecuación, por el cual el objeto se sobredimensiona o se subdimensiona; principio de acumulación, abarrotamiento o frenesí, por el que se sobrecarga el objeto (auténtico horror al vacío); principio de sinestesia, por el cual se intenta afectar al mayor número de canales sensoriales (como una caja de música, un libro perfumado o las botellas adornadas de lentejuelas); principio de mediocridad, por su vocación de ser para las masas; y, finalmente, principio de confort, por el que el objeto *kitsch* realiza una función similar a la del objeto artesanal, ofreciendo alguna comodidad o utilidad en la vida cotidiana.

Finalmente, lo cursi es la ausencia de elegancia en el vestir (o presencia de amaneramiento en el hablar) de aquellos que presumen de estilo, incurriendo en lo ridículo. También se aplica a las obras de arte así como literarias y cinematográficas cuando, buscando la elevación o la finura, caen en una afectación que inspira un sentimiento de vergüenza (ajena) e incomodidad a quienes se acercan a estas obras; vergüenza que no se siente por uno mismo (por eso es ajena) pero que no puede evitar sentirse en uno mismo al participar voluntariamente en la relación con la obra. Sería el caso, por ejemplo, de la mayor parte de las comedias románticas o de temática navideña facturadas en el mundo cultural anglosajón (*Love Actually* o *El príncipe de las mareas* podrían ser casos paradigmáticos).



The Big Prawn (*La gran gamba*), en Ballina (Australia). Los objetos conocidos como *souvenirs* son, en muchas ocasiones, el colmo del mal gusto. Se trata, muchas veces, de objetos que además de evocar alguna característica destacada del lugar al que pretenden evocar comprenden, asimismo, una función, tales como la de termómetro, colgador de llaves, navaja multiusos, etcétera.

Para otros conceptos sociológicos más actuales relacionados con los

colectivos sociales definidos por el nuevo presunto buen gusto (*hipsters*) o por el manifiesto mal gusto (*chav*, *choni*, macarra, *cani*, etc.), véanse las obras *The Sacred and the Profane. An investigation of hipsters* (*Lo sagrado y lo profano. Una investigación sobre los* hipsters) y *Chavs: The Demonization of the Working Class (Chavs: la demonización de la clase obrera)*, de Jake Kinzey y Owen Jones, respectivamente.

¿ES ARTE O UNA TOMADURA DE PELO EL ARTE CONTEMPORÁNEO?

Quizá podamos dar respuesta a esta pregunta de la mano de José Luis Pardo, cuando escribe:

> Seguramente el arte empezó a tornarse contemporáneo el día en que esta condición misteriosa [de la obra de los genios que se encuentra con el buen gusto del espectador] pasó a ser directamente sospechosa, sospecha que pende como una vergonzosa mancha sobre todo lo que hoy quiera ser llamado bello. Y, aunque la queja más popular contra el arte contemporáneo consista en acusarle de fealdad en el sentido (antiguo) de «imperfección objetiva», quizá su más profundo feísmo se relacione más bien con su rechazo de la belleza en el sentido (moderno) de «placer subjetivo puramente artístico», hasta el punto de que podría decirse que se llega a ser artista contemporáneo a través de una carrera sembrada de «atentados simbólicos» […]. Testimonio de ello son los sucesivos y concurrentes intentos de negación de la voluntad artística —el artista contemporáneo, a diferencia del moderno, no quiere ser artista o autor— o la pretensión de disolver la categoría misma de obra (creando productos visuales que no sean «cuadros» susceptibles de ser conservados en museos, productos sonoros que no sean «canciones» susceptibles de ser repetidas o reproducidas, productos gráficos que no sean «libros» susceptibles de ser catalogados en bibliotecas, entre otros muchos ejemplos), y también el hecho de que un celebrado pensador posmoderno haya podido concebir la peregrina idea de que los atentados de septiembre de 2001 contra las Torres Gemelas de Nueva York son «la mayor obra de arte contemporáneo».
>
> «¿Cómo se llega a ser artista contemporáneo?», en *Letras libres*

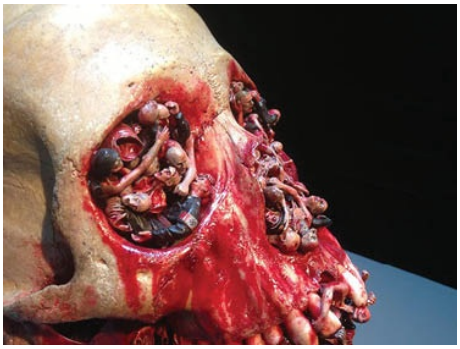
El filósofo y crítico de arte, Arthur C. Danto (1924-2013), en una importantísima obra (*Después del fin del arte: El arte contemporáneo y el linde de la historia*) sostiene, con Hegel, que en la obra de arte se expresa una idea (histórica, pero que desvela algo intemporal). Esa expresión se da en una unión del contenido y de la forma artística que es la idónea para aquello que, precisamente, se expresa. La pintura o la escultura no han de ser las formas necesarias de las Bellas Artes. Para Danto lo plural del arte contemporáneo requiere de una crítica igualmente pluralista, que no dependa de una norma del arte excluyente sino que tome cada obra en sus propios términos, en términos de sus causas, sus significados, sus referencias y de cómo todo esto está materialmente sustanciado. La obra de arte es algo que puede ser, dicho de algún modo, biografiado y que, como la vida misma de un ser biográfico, puede ser efímera, pasajera. Por eso, debemos explicar cómo llegaron al mundo esas obras y aprender a leerlas según lo que expresa cada una y evaluarlas según esa expresión, para decir si son imitativas o metafísicas, formalistas o moralistas, es decir, para etiquetarlas en alguna tendencia, corriente o bajo algún propósito. Como decía Hegel, con el arte no establecemos una relación de juego placentero, divertido, sino que se da mediante él una suerte de liberación de las formas y los contenidos. Por el arte obtienen una rara recompensa aquellos que trabajan duro

y aquellos que dedican su vida al amargo esfuerzo de buscar el conocimiento.

Es perfectamente posible y altamente probable que buena parte del arte contemporáneo esté instalado en una suerte de delirio. Pero también es cierto que el hecho de que el arte contemporáneo huya de la belleza en muchos de sus autores —y eluda, muy a menudo, los formatos tradicionales (pintura, escultura, etc.)— no significa en absoluto que carezca de sentido o que no esté en algún tipo de relación con la verdad. Pues no es solo la belleza sino también la «verdad por desvelamiento» lo que está en juego en el arte (véase respuesta a la pregunta 21). Ortega y Gasset lo expuso maravillosamente bien en *La deshumanización del arte*:

> Romanticismo y naturalismo, vistos desde la altura de hoy, se aproximan y descubren su común raíz realista […]. Recuérdese que en todas las épocas que han tenido dos tipos diferentes de arte, uno para minorías y otro para la mayoría, este último fue siempre realista […]. Aunque sea imposible un arte puro, no hay duda alguna de que cabe una tendencia a la purificación del arte. Esta tendencia llevará a una eliminación progresiva de los elementos humanos, demasiado humanos, que dominaban en la producción romántica y naturalista. Y en este proceso se llegará a un punto en que el contenido humano de la obra sea tan escaso que casi no se le vea. Entonces tendremos un objeto que solo puede ser percibido por quien posea ese don peculiar de la sensibilidad artística. Será un arte para artistas, y no para la masa de los hombres; será un arte de casta.

Para gozar de una experiencia estética no se requiere, claro está, de ningún conocimiento particular o previo, pero no es así para ejercer una crítica a una obra de arte, por muy bodrio contemporáneo que pueda parecernos a primera vista. La crítica de la obra de arte, sea de cualquier época y en cualquier formato, requiere atender a un doble aspecto: uno interno, donde solo nos importarán las características del objeto artístico (formales y materiales, tales como los aspectos técnicos, los recursos materiales, la composición y el tema) y otro externo o contextual (autor, tradición, reminiscencias de obras anteriores, época, actualidad y repercusiones). Solo así haremos justicia a los artistas contemporáneos y no caeremos en juicios de valor vulgares y simplificadores que solo nos calificarán a nosotros mismos (lo cual no significa que no podamos ser duros o implacables con ciertas formas de expresión artística que, sin duda, pueden llegar a ser una auténtica tomadura de pelo). El arte contemporáneo está presente en todas partes, en los anuncios de televisión, en la disposición de las páginas web de diseño, en los anuncios de las marquesinas de autobús, en la estética de los videojuegos legendarios y de las películas o series que en seguida calificamos como «de culto»… El arte contemporáneo vacía las galerías y buena parte de los museos a la vez que llena nuestras vidas sin que nos demos cuenta.



Skull, obra de los hermanos Chapman. ¿Con qué derecho podemos denigrar esta obra y reivindicar, en cambio, el valor de las Pinturas Negras de Goya?

¿POR QUÉ ESTÁ MAL VISTO HABLAR DE GENIOS EN EL ARTE CONTEMPORÁNEO?

Defender que existe la genialidad artística es una cuestión complicada, como lo fue defender que el gusto puede ser algo universal, aunque subjetivo (Kant). La genialidad, de haberla, ha de estar directamente relacionada con la inspiración. Si negamos que exista la inspiración será difícil que sostengamos que hay algo así como la genialidad. En la época antigua se consideraba que el poeta estaba siendo arrebatado por la musa de un modo similar a como la pitonisa era arrebatada en Delfos por el dios Apolo (véase respuesta a la pregunta 4).

Es genial quien es capaz de proponer algo insólito, sin encontrar una explicación en la capacidad de observar e imitar (es decir, por inspiración). Lo insólito no sería solo lo que altera el curso de lo acostumbrado, de lo cotidiano, sino la intrusión en el campo de lo acostumbrado de algo que es como *de* otro universo distinto al universo de discurso o de significación en el que aparece la obra. Por eso lo que el genio trae al mundo no es lo fantástico (esto tiene lugar dentro de su particular universo) o lo bizarro (lo inusual para nosotros) sino lo insólito: en pintura, una perspectiva diferente o un efecto luminoso; la ruptura de la tonalidad en música; un detalle irracional en un relato…

Es propio de los genios que experimenten la creación de las obras como una necesidad, no como un acto de su libre albedrío, incluso cuando esas obras son el encargo de otros (pensemos en Miguel Ángel pintando los frescos de La Capilla Sixtina). La inspiración se vive no como un don sino como una llamada que ejerce una presión. La genialidad es algo similar al don del médium (véase respuesta a la pregunta 13). El arte se abre camino a través del artista porque el arte está ahí ya, de alguna manera. El genio vive una tensión intensa, una fuerte vida interior donde toda la estructura de su personalidad se pone en disposición creativa y al servicio de la obra que está por crear.

Otro de los elementos del genio —además de la experiencia de la inspiración, la necesidad imperiosa de producir y lo insólito de su producción— es la fuerza del entusiasmo, que le permite, a partir de sus observaciones, de su imaginación y de sus conocimientos producir lo insólito. Dicho con Lukács, el genio adecua perfectamente la técnica y la experiencia y se define por su obra acabada; de ahí que la opinión del genio sobre su propia obra no tenga un valor mayor ni menor que el de cualquier otro que esté en condiciones de comentarla con un mínimo rigor y seriedad. No se trataría, entonces, del genio como aquel sujeto que da la norma al arte desde su talento natural (Kant), sino del genio

como algo que muestra el conjunto o parte de la obra del artista. Es la obra la que muestra el genio, no el genio quien hace genial a la obra. La marca de la genialidad es, siguiendo a Adorno, que la obra genial, la cual viene a dar una respuesta innovadora a una situación novedosa, acaba imponiéndose como algo que ha existido siempre. En este sentido, Adorno rescata la idea kantiana de que lo genial da la norma al arte.

¿Por qué está mal visto hablar de genios en el actual arte contemporáneo?

Según Hans-Georg Gadamer, la teoría del genio pone el énfasis en la originalidad del sujeto. La imitación le queda al genio completamente negada como base para su producción artística. Aunque queramos —con Lukács y Adorno— extraer la genialidad de la obra y no al revés (poniendo a la «genialidad-del-objeto» por encima del supuesto «genio-del-sujeto»), la cuestión de la normalización del arte por el genio queda intacta, tal y como la había planteado Kant:

> Ya la conciencia del artista actual parece contradecir esto. En los últimos tiempos se ha producido una especie de ocaso del genio. La imagen de la inconsciencia sonambulesca con la que crea el genio —una idea que de todos modos puede legitimarse por la autodescripción de Goethe en su modo de producción poética— nos parece hoy día de un romanticismo falso […]. Se confirma aquí que el concepto del genio está concebido en el fondo desde el punto de vista del observador. Este viejo concepto parece convincente no al espíritu creador, sino al espíritu que juzga. Lo que se le presenta al observador como un milagro del que es imposible comprender que alguien haya podido hacerlo, se proyecta en el carácter milagroso de una creación por inspiración genial. Los creadores mismos pueden, al observarse, hacer uso de esta misma concepción, y es seguro que el culto al genio que caracteriza al XVIII fue también alimentada por los creadores mismos.
>
> *Verdad y método*

¿Por qué es esnob hablar de «obras sublimes»?

Escribe Muriel Barbery en la novela que la ha hecho famosa como escritora:

> Soy demasiado joven para aspirar verdaderamente al amor y a la amistad. Pero el Arte… si no tuviera que morir, el Arte habría sido toda mi vida. Bueno, cuando digo el Arte, tengo que aclarar a qué me refiero: no estoy hablando solo de las grandes obras de los maestros. Ni siquiera por Vermeer le tengo apego a la vida. Su obra es sublime pero está muerta. No, yo me refiero a la belleza en el mundo, a lo que puede elevarnos en el movimiento de la vida. El diario del movimiento del mundo lo dedicaré, pues, al movimiento de la gente, de los cuerpos, o, incluso, si de verdad no hay nada que decir, de las cosas, y a encontrar en ello algo lo bastante estético como para darle valor a mi vida.
>
> *La elegancia del erizo*

El adjetivo «sublime» significa, en su origen latino, que algo está suspendido o elevado en el aire. Viene, pues, a significar que algo es de una dignidad sobresaliente en su género. Se aplica a actos de heroísmo que conllevan gran peligro, pero también en un sentido estético se usa la palabra para denotar algo que sobrecoge. En 1756 Burke publicó un tratado (*Investigación filosófica sobre los orígenes de nuestras ideas sobre lo Sublime y lo Bello*) en el que indaga acerca de las fuentes del sentimiento de lo sublime, eso que viene a llenar nuestra conciencia hasta el punto de no dejarnos albergar cualquier otro contenido en ella. Lo que causa la representación anticipada pero inminente de un enorme dolor o de un gran peligro —lo terrible— es una de las raíces de la experiencia de lo sublime, entendido como eso que nos lleva al arrebato en ocasiones, produciendo una fuerte tensión corporal (a diferencia de la serenidad que nos proporciona la belleza). Desde el punto de vista de Kant —y Burke— se distingue entre lo que es bello y lo que es sublime. Pero va más allá de lo que es sublime por ser terrible. Lo bello produce sentimientos de alegría y de placer mientras que lo sublime nos paraliza, nos aflige y, finalmente, se resuelve en un dichoso desahogo. Lo sublime es provocado por fenómenos que solo suceden en la naturaleza. Decir de una obra de arte o de una composición musical o de una obra literaria que es sublime es una exageración y, según el caso, incluso una pedantería propia del gusto cursi (véase respuesta a la pregunta 92) o esnob, entendiendo por esnobismo la actitud de excesiva admiración y seguidismo de aquello que está de moda en capas sociales más altas a las que no se tiene auténtico acceso (de ahí que el origen del término sea *sine nobilitate*, es decir, sin nobleza).

Sublime es aquello que nos sobrecoge y solo se encuentra en la naturaleza. Kant distingue entre lo sublime dinámico (la fuerza de la naturaleza en

movimiento, lo sublime por terrible, según Burke) y lo sublime matemático (aquello que es sublime por sus enormes dimensiones). En lo sublime dinámico, la violencia de las fuerzas naturales nos hace conscientes, simultáneamente, de nuestra insignificancia como fuerza física y de la superioridad del espíritu humano frente a una naturaleza ciega y mecánica. En lo sublime matemático, la enormidad de algunos elementos naturales evoca en nosotros la idea de una grandeza absoluta por la cual, a la vez que nos sabemos impotentes de imaginar la naturaleza entera, nos sabemos igualmente capaces por el entendimiento y la razón de conceptualizarla y someterla. Experimentar lo sublime es como estar atravesado por un vector de doble sentido, ascendente y descendente. Nos disminuye y nos hace grandes, simultáneamente. Tanto en lo sublime matemático (ej. la contemplación *in situ* del cañón del Colorado) como en lo sublime dinámico (ej. la contemplación de un tsunami asolando la costa), lo sublime solo puede captarse cuando no nos sentimos amenazados por ello, cuando estamos lo bastante cerca en el espacio y en el tiempo como para sentir su grandiosidad pero lo bastante a resguardo como para no sabernos mero objeto físico a merced de la naturaleza.



Monument Valley (Estados Unidos). Según Schopenhauer: «Si la angustia efectiva del individuo o el peligro procedente de lo exterior produjeran en la conciencia un solo movimiento real de la voluntad, esta, personalmente afectada, se sobrepondría bien pronto, la contemplación serena se haría imposible y la impresión de lo sublime quedaría destruida, pues la ansiedad vendría a reemplazarla y el individuo no tendría ya otra preocupación en su pensamiento que la de salvarse» (*El mundo como voluntad y representación*).

Kant, presa quizá de la forma de entender lo sublime de Burke, mereció unas correcciones o matizaciones por parte de Schopenhauer. Este decía que no es necesario lo terrible y el miedo para poder experimentar lo sublime. Un cielo sin nubes, un desierto inmenso, un profundo silencio ante un vasto horizonte… Todo eso puede arrebatarnos. No obstante, lo sublime siempre es originado por la naturaleza.

Hay, de todos modos, un sentido en el cual puede utilizarse el adjetivo

sublime para las obras de arte sin temor a caer en el esnobismo o la cursilería. Se trata de decir que algo es sublime no en relación a otras obras del mismo género sino para poner en relación a un elemento de una obra con respecto a las demás partes de esa obra. Aquí *sublime* sería algo así como *culminante*, siempre con una connotación positiva. Podemos decir, por ejemplo, que el arte de Cervantes como novelista alcanza lo sublime en tal o cual pasaje de *Don Quijote* o que Gustav Mahler lo hace en el *Adagietto* de su Quinta sinfonía, por ejemplo.

96

¿POR QUÉ LO SINIESTRO Y LO POP SE GANARON EN EL XIX Y EL XX UN LUGAR EN EL ARTE Y EN EL GUSTO DE TODOS?

Seguiremos en buena medida a Eugenio Trías (1942-2013), en su obra *Lo bello y lo siniestro*, para encontrar respuesta a la cuestión por la introducción de lo siniestro en el arte y en el gusto. Freud, a quien cita Trías, definió lo siniestro como aquella suerte de sensación de espanto que se adhiere a las cosas conocidas y familiares desde tiempo atrás. Según Trías, lo siniestro es algo que acaso fue familiar y ha llegado a resultar extraño e inhóspito porque ahora se nos revela en su faz siniestra, de modo que sentimos lo siniestro cuando aquello que es temido (¿y secretamente deseado?) se convierte en realidad.

En la obras de arte del Romanticismo (siglo XIX) —impregnadas de neogoticismo y de referencias oscuras— lo siniestro se «pre-siente» como el límite que hay detrás de esa supuesta belleza que ese arte romántico aún nos presentaba. Lo siniestro ya no se pre-siente, sino que se siente en la realización psicótica de un deseo escondido, íntimo y prohibido que conlleva la destrucción de la hospitalidad y la familiaridad que nos resguardaba. En el arte contemporáneo lo siniestro se desvincula de la relación con la belleza, lo cual tiene consecuencias que todos conocemos —pues, como se ha expuesto en la respuesta a la pregunta 93, el arte contemporáneo muere de éxito en la medida en que está omnipresente en todo el entorno audiovisual que nos rodea—. Explica Trías:

> El arte, hoy, se encamina difícil, penosamente, a elaborar estéticamente los límites mismos de la experiencia estética, lo siniestro y lo repugnante, lo vomitivo y excremental, lo macabro y lo demoniaco, todo el surtido de teclas del horror. Quizá como forma preventiva y de defensa respecto a amenazas internas y externas que acosan por todas partes: sótanos del psiquismo y de la sociedad que cuanto más escondidos queden más efectos inesperados, crudos, intempestivos, dolorosos nos producen. Elaborar como placer lo que es dolor, tal es el humanitarismo del arte, hijo del miedo.

Con respecto a la cuestión por la irrupción del pop, iremos de la mano de Arthur Danto para proponer una respuesta, especialmente por lo que expone en su reciente obra *Andy Warhol*, de 2011. Como es sabido, Andy Warhol (1930-1987) fue un pintor y cineasta estadounidense cuya actividad profesional inicial fue la de publicista, haciendo su primera incursión como artista mediante composiciones basadas en imágenes difundidas por los medios de comunicación y consumidas por la sociedad, tales como rostros de artistas y personajes famosos (como Marilyn Monroe), productos muy populares (como la sopa Campbell’s), etc. Es particular en Warhol el sistema de repetición de imágenes en un mismo cuadro con diferentes fondos de colores. Para Danto, es el sentido

lo que transforma una lata de sopa o una caja de estropajo (como las famosas cajas de Brillo) en una obra de arte, frente a la lata de sopa o frente a la caja de estropajo que está en el estante del supermercado. El significado y no la forma estética. Según Danto, una obra de arte se define siempre por dos criterios esenciales: el significado y la materialización. Luego, además, está la interpretación que cada espectador aporta a esa obra. En el caso del arte pop de Warhol, Danto dice que el arte renuncia definitivamente a cualquier forma de trascendencia, fundiéndose obra artística y mercancía de producción serial. Warhol no fue el primero en proponer, ciertamente, la cuestión acerca del arte, pero redefinió de un modo radical la formulación de la pregunta. La nueva formulación ya no pregunta «¿qué es arte?» sino «¿cuál es la diferencia entre dos cosas, exactamente idénticas, una de las cuales es arte y otra no?».

Las cajas de Brillo de Warhol, indiscernibles de las del supermercado, requieren de un contexto institucional sin el cual no pueden ser percibidas ni interpretadas como arte. Solo en ese contexto, las cajas de Warhol tienen significado y exigen una interpretación. Las obras de arte son (y lo han sido siempre) símbolos materializados, maneras de expresar ideas, temores y deseos. Esto no cambiará nunca. Y en una sociedad mitómana de consumo de masas, el arte pop con esa promesa de felicidad efímera, con sus iconos y mitos, con ese colorido alegre y básico, nos interpela.

Es fundamental para comprender el alcance del arte pop exponer el concepto de «mito» al que nos estamos refiriendo y que es más amplio que el de la mitología antigua (a la cual comprende). En términos generales, un mito se refiere a un relato de hechos maravillosos en los que interviene la magia —tal y como fue estudiada por Frazer en *La rama dorada*— y cuyos protagonistas son personajes sobrenaturales (dioses, monstruos o héroes). Se dice que los mitos forman parte del sistema religioso de una cultura que los considera como historias verdaderas. Tienen la función de otorgar un respaldo narrativo a las creencias centrales de una comunidad. Son mitos, por ejemplo, el mito de la caja de Pandora y el origen de los males o el de Prometeo castigado por Zeus por robar el fuego a los dioses y entregárselo a los hombres. Pero cuando se habla de mitos no nos referimos solo a estas historias relacionadas con religiones antiguas. En la actualidad, desde los estudios de Roland Barthes (1915-1980), también llamamos mito a un mensaje. En el mito el signo (compuesto de significante y significado) se convierte en un significante. ¿Qué es significante y qué es significado cuando hablamos de mitos? Ejemplo: Yo digo que un cierto trabajo es una cosa absurda como el mito de Sísifo (mito griego que cuenta cómo Sísifo estaba condenado a subir una enorme piedra a una montaña para que se

cayera otra vez y así eternamente). Si quien me escucha entiende lo que digo es porque el conjunto de signos (palabras del relato que una vez nos contaron) que expresa el significado (la historia) se convierte a su vez, todo junto, en un nuevo significante. Decir «como Sísifo» es el significante de lo absurdo y estúpido de ciertos trabajos humanos. La expresión «Coca-Cola» y la bebida (significado) son un todo (un signo) que se convierte en el significante de un nuevo signo: la promesa de felicidad en la sociedad de consumo a la americana. Del mismo modo, una cierta imagen del Che Guevara era un significante del guerrillero (de la persona real, de carne y hueso) Ernesto Guevara (significado). Pero en la actualidad el signo (la unión de la imagen y el reconocimiento de la persona en esa imagen) se ha convertido para muchos en un significante, a su vez, de otra cosa de rango más elevado (la libertad, la rebeldía, la independencia, etcétera).



Columnas a base de latas de sopa Campbell's en el exterior de la exposición sobre Warhol que tuvo lugar en la Academia Real de Escocia (Edimburgo) por el vigésimo aniversario del fallecimiento del artista. Según Danto, en una línea muy similar a la de Fukuyama (véase respuesta a la pregunta 51), lo que ha muerto con el arte pop no es el arte sino la historia del arte.

El arte pop es, pues, la forma artística de una sociedad mitómana, es decir, la nuestra.


X

PARA AMPLIAR Y CONTEXTUALIZAR

97

¿CUÁLES SON LOS AUTORES Y OBRAS QUE PERMITEN DISFRUTAR DE LA FILOSOFÍA CON RIGOR?

Entre los autores antiguos con los que más se aprende a filosofar —por el modo en el que están escritas sus obras, como diálogos— y, además, se disfruta estéticamente por la forma tan bella en la que se expresan, destaca, sin lugar a dudas, Platón. De entre sus obras recomendamos tres lecturas: *Apología de Sócrates*, *Fedón* y *La República.*

La primera de ellas convirtió un hecho histórico (que bien podría haber pasado desapercibido) en el paradigma universal del calvario por el que han de pasar todos los que osan cuestionar el orden establecido. El interés de la obra aumenta si tenemos en cuenta que ese orden es el democrático (salvando la enorme distancia entre la democracia ateniense y las democracias occidentales actuales). En esta obra, Sócrates convierte un juicio contra su persona en un juicio contra la sinrazón del proceso mismo al que se ve sometido, dándole la vuelta al propósito de sus oponentes de avergonzarlo en público.

Fedón es uno de los diálogos más leídos de todos los escritos por el filósofo griego Platón. Pretende evocar acontecimientos y conversaciones que tuvieron lugar en el día que el maestro de Platón, Sócrates, fue condenado a muerte por el Estado de Atenas. Es el episodio final de la serie de diálogos que narran el juicio de Sócrates y su muerte (*Apología de Sócrates, Critón* y *Fedón*). El diálogo presenta la acción como pasada, pues uno de los personajes que presenciaron la muerte de Sócrates (Fedón) le narra a un pitagórico (Equécrates), años después, lo que, supuestamente, Sócrates dijo antes de morir. En el relato de esas últimas horas aparecen el fiel Simmias y el escéptico Cebes. *Fedón* presenta los propios puntos de vista de Platón sobre la realidad, el conocimiento y el ser humano. Es un diálogo de madurez. No define lo que es el alma, como en otros diálogos, sino que dando por sabido que es distinta del cuerpo, el texto presenta no menos de cuatro argumentos a favor de su inmortalidad. También contiene las discusiones de la doctrina platónica del conocimiento como recuerdo y la relación del alma con el cuerpo. Lo más importante de todo es que Platón expone aquí su teoría filosófica más distintiva: la teoría de las ideas (la que provocará la ruptura con su filosofía por parte de su discípulo Aristóteles). Por lo tanto, *Fedón* fusiona el sistema de Platón con un retrato de la serenidad del Sócrates real, histórico, de carne y hueso, en las horas previas a su muerte.

El tema de *La República* es la justicia, dirigiéndose hacia la cuestión sobre el bien, dándose lugar a un encuentro de temáticas que conciernen a la política,

la educación de los jóvenes y la ética. Además, se tratan cuestiones relativas al arte, a la forma en que influye en la sensibilidad todo lo que nos entretiene y cómo esto nos puede distraer de lo que está en juego en la convivencia política: el orden y la función sociales de cada cual en su mantenimiento.

Entre los autores de la Edad Media, recomendamos a san Agustín y, en concreto, la lectura de sus *Confesiones.* Resulta asombroso y fascinante a la vez cómo alguien que vivió hace mil quinientos años puede, hablando de sí mismo, resultar tan familiar, tan cercano, independientemente de nuestras creencias y valores. Además es un protopsicólogo introspectivo admirable, como muestra este pasaje sobre la memoria (no tendría nada que envidiar a Marcel Proust, Henri Bergson o Jean-Paul Sartre):



El Festival de Teatro Clásico de Almagro acogió la representación titulada *Confesiones de san Agustín*, protagonizada por Ramón Barea.

> Pues aún cuando estoy en la oscuridad y en silencio, en mi memoria evoco, si lo deseo, los colores, y distingo entre el blanco y el negro y entre los demás que yo quiera y no irrumpen los sonidos ni perturban lo que, captado por los ojos, considero, pese a que aquellos estén también allí y permanezcan latentes, como retirados aparte. Porque también a ellos los llamo, si lo deseo, y al instante se me presentan, y aún cesando la lengua y callada la garganta, canto lo que quiero, sin que se interpongan las imágenes de los colores que, pese a todo, están allí, ni interrumpan mientras se revisa el otro tesoro que entró por los oídos. De igual modo, recuerdo, según yo quiera, las demás cosas introducidas y acumuladas por los demás sentidos, y puedo distinguir, sin oler nada, el aroma de los lirios del de las violetas y, sin degustar ni tocar nada, sino solo recordando, prefiero la miel al jarabe, lo suave a lo áspero.

De la modernidad, el autor que no puede dejar de leerse es el Pascal de los *Pensamientos.* Aquí aparece la crucial referencia al corazón, que tanto se cita y tan poco se entiende. Explica Copleston en su *Historia de la filosofía*, como ya se expuso en la respuesta a la pregunta 32:



Demian. Historia de la juventud de Emil Sinclair

Al distinguir entre corazón y razón, Pascal no intentaba sugerir que los seres humanos debieran abandonar el uso de su razón y entregarse a sus emociones, para ser dominados por estas. La famosa fórmula «el corazón tiene sus razones que la razón no entiende» parece implicar, en efecto, una antítesis entre mente y corazón, actividad intelectual y emoción. Pero ya hemos visto que, según Pascal, es por «el corazón» por el que conocemos los primeros principios a partir de los cuales derivamos, por la razón, otras proposiciones. Y es bastante obvio que en ese contexto «corazón» no puede querer decir emoción. Es, pues, necesario que nos preguntemos por el sentido pascaliano del término.

La obra de Pascal es un recreo para la inteligencia, llena de pensamientos brillantes.

Finalmente, de la época contemporánea, nos vamos a atrever a ser heterodoxos y a recomendar obras que no sean tratados o ensayos. Recomendamos las novelas de Hermann Hesse, *Demian,* y de Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser.*

En cualquier caso, si tras la lectura de este libro que usted tiene entre las manos y todos los que acabamos de recomendarle aún le quedan deseos de profundizar, no deje de acudir a la bibliografía.

¿Conoces las dos corrientes filosóficas culturalmente más influyentes de todos los tiempos?

Esta respuesta ha de ser necesariamente extensa y pedimos a quien nos lee que se tome la lectura de la exposición de cada una de las dos corrientes como si fuera la respuesta a una sola pregunta. Discernir qué corrientes son, cultural o históricamente, las más importantes de todos los tiempos no es fácil porque la importancia de una corriente filosófica se puede determinar en función de varios criterios diferentes. Expondremos dos corrientes: el platonismo y el hilemorfismo aristotélico-tomista. Esperamos que la propia exposición justifique nuestra decisión de haberlas elegido.

I. Primera corriente: platonismo

Platón fue el primer pensador sistemático de la historia de la filosofía occidental. Esto quiere decir que su filosofía comprende cuestiones metafísicas, de teoría del conocimiento, antropológicas (teoría del ser humano), éticas, estéticas y políticas, intentando dar solución a los problemas teóricos y prácticos de su época. La solución a todos esos problemas requiere asumir un supuesto: la existencia de unas entidades o realidades objetivas que no son de naturaleza material pero que sirven de modelo que imitar (mímesis) a los objetos materiales y sensibles. Sócrates, con su método irónico-mayéutico, intentó buscar la definición perfecta de conceptos abstractos. Platón consideró que no siempre el método de Sócrates nos permite definir tales conceptos porque algunos de ellos están por encima de las posibilidades de la definición y solo se pueden captar por una intuición intelectual a la que llama «nous». El método de Sócrates consistía en dos momentos: a) preguntar fingiendo que se ignora (ironía); b) ir corrigiendo los errores e incoherencias en las definiciones que a uno se le proponen hasta que «damos a luz» (mayéutica) la definición correcta. Platón se percató de que algunos conceptos abstractos no eran susceptibles de definición pero sí de ser comprendidos de un modo súbito por la inteligencia. Por ejemplo: los axiomas matemáticos elementales son comprendidos pero no pueden ser demostrados, como vieron Tales y Pitágoras, padres de la geometría (anteriores a Platón). Pero lo mismo sucede con las cuestiones más complejas de la ética y la política: uno sabe que hay quien entiende qué es el bien y la justicia perfectamente, por su comportamiento o su forma de gobernar, pero si les pedimos que la definan son incapaces. Lo saben pero no pueden expresarlo sin incurrir en contradicciones, sin recurrir a ejemplos, etc. Por lo tanto no hay atajos para las grandes verdades. Estas no pueden ser apuntadas en un inventario de definiciones. Las grandes

verdades son el resultado de la contemplación intelectual de un plano de la realidad al que solo la inteligencia humana tiene acceso: el mundo de las ideas o formas ideales («formas» porque no tienen materia).

En el libro VII de su obra más importante, *La República*, el filósofo ateniense expresa en qué consiste ese proceso de crecimiento intelectual. La última fase del mismo radicaría en la intuición del Modelo de unidad, bondad y belleza (al que analoga con el sol), única que establece relaciones con todo el resto de los modelos ideales (como el sol las establece con todos los seres sensibles, dándoles ser y haciéndolos visibles).

Antes de escribir *La Repúblic*a, Platón, influido por los pitagóricos, se planteaba ya la cuestión de cómo seres sensibles y apegados a la materia como los seres humanos pueden acceder a ese reino de entidades ideales e inmateriales. Para ello defiende la existencia de una dualidad en cada uno de nosotros: de un lado encontraríamos el cuerpo, cuyo origen es la naturaleza (*physis*), el cual está irremediablemente vinculado al mundo sensible; por otro lado está el alma, la cual posee la facultad de la intuición intelectual. ¿Cómo es posible llegar a conocer algo de lo que no se sabe nada en absoluto? Platón expone por boca de Sócrates la idea de la transmigración de las almas (que no debe confundirse con la doctrina oriental de la reencarnación, aunque pudiera haber sido influido por ella). El origen del alma no es la naturaleza sino el mundo de los modelos ideales, estructurado por un orden matemático, del cual tuvo un conocimiento que se perdió traumáticamente cuando pasó a formar parte de un cuerpo. Las cosas de este mundo le traen al alma, en menor o mayor medida, el recuerdo de las ideas y, en función de la predisposición del alma al conocimiento, llegará o no a contemplarlas.

Las predisposiciones del alma humana proporcionaron a Platón la estructura de clases sociales que necesitaba para defender un modelo político alternativo a la democracia. El alma, por sí misma (al margen del cuerpo, tal y como es pensada en su obra titulada *Fedón*), no tendría más predisposición que adquirir el mayor conocimiento posible, pero al contaminarse en su contacto con el cuerpo, adquiere otras dos predisposiciones: la ira (el coraje) y la concupiscencia (el deseo, que no debe confundirse con la voluntad libre). El equilibrio entre las tres tendencias (inteligencia, irascibilidad y concupiscencia) es imposible y siempre predomina una de ellas. Para Platón la mejor situación posible es el predominio de la inteligencia a la que compara con un auriga (conductor de un carruaje) frente a las otras dos a las que compara con dos caballos que cabalgan en direcciones opuestas. La virtud del inteligente es la sabiduría; la del iracundo, la fortaleza y la del voluptuoso, la templanza ante los

impulsos.

Pero el imposible equilibrio del alma humana sí puede ser posible en el Estado. Los ciudadanos deben dividirse en dos clases, y la superior de estas subdividirse a su vez en dos, haciendo un total de tres. Los individuos que demuestren controlar sus pasiones serán quienes constituyan la clase dirigente y militar, de entre los cuales gobernará un grupo selecto de guardianes (aquellos que alcancen la plena intuición intelectual de los modelos ideales gracias al dominio de ciertos conocimientos matemáticos). El resto queda fuera de la política activa, pero entran a formar parte del tejido productivo (del que puede, por fin, excluirse la esclavitud) aunque tienen derecho a formar familia y al usufructo de una propiedad privada proporcionada por el Estado, encargándose de producir los bienes materiales necesarios para el sostenimiento material del pueblo. Hombres y mujeres serán iguales y aspirarán a los mismos cargos. Las clases sociales de nacimiento tampoco importan sino que lo que determina la posición social y el poder que se llega a tener es la capacidad para recorrer el camino dialéctico en el sistema educativo cuyo modelo es la Academia.

La influencia del platonismo para Occidente es tan inmensa que apenas es perceptible, como el aire que respiramos. La primera cimentación de la tradición cristiana occidental se hizo sobre el suelo del platonismo y fue llevada a cabo por san Agustín de Hipona. Antes de comenzar a exponer el pensamiento de san Agustín, se recomienda la lectura de dos fragmentos bíblicos. En el primero de ellos, extraído del Evangelio de san Juan, se puede constatar en qué se fundamenta teóricamente la fusión de la filosofía griega con la mentalidad judeocristiana (esta última reinterpretó el *logos* griego: razón, discurso, palabra…); en el segundo se muestra la astucia con la que san Pablo fue capaz de hacer hueco al cristianismo en el Areópago de Atenas, el centro mismo de lo que quedaba del esplendor intelectual de Grecia (lugar de reunión de los filósofos varios siglos después de la muerte de Platón y Aristóteles).

Fragmento 1

Al principio era el *Logos*,

y el *Logos* estaba en Dios,

y el *Logos* era Dios.

Él estaba en principio en Dios.

Todas las cosas fueron hechas por Él,

y sin Él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho.

En Él estaba la vida,

y la vida era la luz de los hombres.

La luz luce en las tinieblas,

pero las tinieblas no la acogieron.

Jn. 1:1-5

Fragmento 2

Mientras Pablo los esperaba en Atenas (a Silas y a Timoteo), se consumía su espíritu viendo la ciudad llena de ídolos. Disputaba en la sinagoga con los judíos y los prosélitos, y cada día en el ágora con los que le salían al paso. Ciertos filósofos, tanto epicúreos como estoicos, conferenciaban con él, y unos decían: ¿Qué es lo que propala este charlatán? Otros contestaban: Parece ser predicador de divinidades extranjeras; porque anunciaba a Jesús y la resurrección. Y tomándole, le llevaron al Areópago, diciendo: ¿Podemos saber qué nueva doctrina es esta que enseñas? Pues eso es muy extraño a nuestros oídos; queremos saber qué quieres decir con esas cosas. Todos los atenienses y los forasteros allí domiciliados no se ocupan en otra cosa que en decir y oír la última novedad.

Puesto en pie Pablo en medio del Areópago, dijo: Atenienses, veo que sois sobremanera religiosos; porque, al pasar y contemplar los objetos de vuestro culto, he hallado un altar en cual está escrito: «Al Dios desconocido». Pues ese que sin conocerle veneráis es el que yo os anuncio. El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que hay en él, ese, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por mano del hombre, ni por manos humanas es servido, como si necesitase de algo, siendo Él mismo quien da a todos la vida, el aliento y todas las cosas. Él hizo de uno todo el linaje humano para poblar toda la faz de la tierra. Él fijó las estaciones y los confines de las tierras por ellos habitables, para que busquen a Dios y siquiera a tientas le hallen, que no está lejos de cada uno de nosotros, porque en Él vivimos y nos movemos y existimos, como algunos de vuestros poetas han dicho: «Porque somos linaje suyo».

Siendo, pues, linaje de Dios, no debemos pensar que la divinidad es semejante al oro, o a la plata, o a la piedra, obra del arte y del pensamiento humano»

Hch. 17:16-28

En efecto, el pensamiento de Agustín es el resultado de una maduración filosófica personalmente vivida: vivió la filosofía como la religión, es decir, como un problema personal que tenía que resolver desde su interior. Parte de la duda escéptica para ponerla al límite; anticipa a Descartes dando a entender que dudar implica al menos saber algo: que se duda. Algo sí que se sabe. Hay, al menos, una verdad. Pero es una verdad sin contenido, puramente formal (pensar que nada es cierto es formalmente una certeza). ¿Dónde está el contenido primigenio de la verdad? ¿Cuál es la verdad material, con contenido, desde la que poder seguir investigando? Asumiendo el pensamiento neoplatónico, no considera que aquello que afecta a nuestros sentidos nos pueda conducir a la verdad; la verdad está en el interior *(In interiore hominem habitat veritas*; «En el hombre interior está la verdad»): No es el cuerpo y el alma lo que está hecho a imagen y semejanza de Dios sino solo el alma, la cual presenta tres facultades. Estas son la memoria, el entendimiento (inteligencia) y la voluntad.

Esta interpretación le hace considerar a la memoria como nuestra facultad más importante y le lleva a decir que el atributo fundamental del alma humana es el tiempo, frente a la eternidad de Dios. Somos más tiempo que cuerpo. El tiempo está en la estructura misma del alma humana. El alma no ocupa lugar, no tiene partes ni divisiones y tiene al cuerpo como instrumento; pero la existencia del alma es temporal aunque pueda llegar a ser inmortal (pues no es eterna, no puede vivir «por encima» del tiempo, a diferencia de Dios). Agustín define al ser humano como *substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata*, es decir, como un alma racional que se sirve de un cuerpo mortal y terreno. Utiliza el argumento de la obra platónica titulada *Fedón*, según la cual el alma es el principio de vida —como ya se ha expuesto— y argumenta que, como dos contrarios son incompatibles, el alma no puede recibir la muerte.

El tiempo surge con la creación y, por lo tanto, es lineal y no cíclico. La creación del mundo a partir de nada (*ex nihilo*; léase el comienzo del Génesis) se produjo conforme a unas ideas que, como las ideas platónicas, tienen una existencia más allá de nosotros pero que son inmanentes al entendimiento divino. Al no darse una reencarnación ni una transmigración —pues Dios nos ha creado como personas únicas e irrepetibles— no hay reminiscencia y el proceso de conocimiento de la creación ha de darse a partir de los sentidos, tal y como expone Aristóteles. Sin embargo, los sentidos no nos llevan a las verdades más profundas, sino que estas se alcanzan por iluminación. Esa luz de Dios (que Descartes reinterpretará como luz natural) ayuda a discernir el orden de las ideas y su jerarquía. La idea de bien no es una idea: es Dios mismo.

En conclusión a todo lo anterior podría decirse que para Agustín el problema entre fe y razón se resuelve de este modo: como no hay «mi verdad» y «tu verdad» sino la verdad —en la medida en que entendemos la verdad como algo que se nos desvela o algo que se corresponde con los hechos— tampoco hay verdades de fe y verdades del *logos* sino que la fe y la razón son las dos alas que posee el ser humano para alcanzar la cumbre de la verdad.

Está claro, visto todo lo anterior, que la Ética de san Agustín no puede ser una ética fundamentada en complacer los deseos del cuerpo, sino en atender las aspiraciones del alma. Pero no por eso deja de ser una ética material, con contenido y fines, como la de otros filósofos griegos, en concreto, no deja de ser una ética eudemonista, que busca la felicidad. La ética que propone san Agustín es una ética del amor, de la entrega de la vida a otro superior, por amor a él. La facultad de la voluntad nos inclina hacia Dios en la medida en que no se ve confundida por las inclinaciones o deseos del cuerpo pues, como dice san Mateo que nos comunicó Cristo: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con

toda tu alma, y con toda tu mente y amarás a tu prójimo como a ti mismo». Para san Agustín en estas frases se condensa la ética puesto que «una vida buena y honesta» —dice san Agustín— «no se forma de otro modo que mediante el amar». La cuestión es, siendo algo tan sencillo, ¿cómo resulta tan complejo?



La caída del Imperio romano, por Thomas Cole (1836). Agustín morirá pudiendo observar desde la ventana la caída de su ciudad romana (Hipona, en Mauritania) bajo los vándalos, en lo que era un episodio más del declinar del Imperio. *La Ciudad de Dios* fue la obra en la que había dado las claves sobre qué actitud ha de tener un cristiano frente al Imperio y sus enemigos. El reino del cristiano no es de este mundo, aunque viva en él transitoriamente. Algunos cristianos volvieron al paganismo con la caída de Roma, pues pensaron que se trataba de un castigo de sus antiguos dioses por su conversión a la fe de Cristo.

La voluntad es libre y es sujeto de obligación moral. Pero la base de esta obligación es la capacidad de elegir entre el bien y el mal, denominada libre albedrío o, en términos actuales, libertad subjetiva. Sin embargo, sentimos la debilidad de las pasiones, herencia del pecado original cometido por los primeros padres de la humanidad (véase la respuesta a la pregunta 64).

La influencia de san Agustín será decisiva para la teología y la filosofía posteriores. No obstante, el platonismo aún tuvo mucho más recorrido tras la Edad Media: el Renacimiento vio el resurgir de la Academia platónica en 1459, gracias a la familia Médicis, en Florencia, en la cual destacó la figura de Marsilio Ficino (1433-1499). Ficino tradujo al latín todos los diálogos de Platón y obras neoplatónicas de los siglos II y III d. C. En su *Theologia platonica* demostró que en los textos de Platón ya estaba de un modo racional la confirmación de la inmortalidad del alma humana que, desde el punto de vista de la fe, prometía el cristianismo.

II. Segunda corriente: hilemorfismo aristotélico-tomista

Aristóteles distinguió tres diferentes saberes. Por un lado, estaría el saber productivo, técnico y artístico, referente a la fabricación de las cosas útiles y bellas; por otro, el saber práctico, que es ético-político y remite a la acción y la decisión en los asuntos humanos; finalmente, estaría el saber teórico. Solo hay saber teórico cuando nuestra inteligencia capta lo universal. En esto está de acuerdo totalmente con Platón. La diferencia está en que para Aristóteles lo

universal no está en otro plano de la realidad, no está en un supuesto «mundo inteligible». Para Aristóteles lo que Platón llama ideas o modelos ideales son esencias. ¿Qué significa «esencia»? «La esencia de algo es su forma sustancial». ¿Qué significan, a su vez, «forma» y «sustancial»? La sustancia de una cosa cualquiera es aquello sin lo cual esa realidad ya no existiría como tal. La sustancia se opone a los accidentes. Un accidente es un rasgo sin el cual una realidad sigue existiendo como tal. Pues bien, la sustancia comprende, a su vez, rasgos materiales y formales. Los rasgos materiales son los componentes de los que están hechas las cosas mientras que los rasgos formales tienen que ver con su configuración. Dos gemelos al nacer son (casi) formalmente idénticos pero materialmente distintos, por ejemplo, pues están hechos de dos pedazos de materia distintos.

La materia determina lo que un ser puede llegar a ser (su potencia) y la forma determina lo que un ser es actualmente (en acto). La semilla contiene potencialmente al árbol, por ejemplo. Ejemplo: en el ser humano una parte sustancial material es el cerebro y una parte sustancial formal es la capacidad de comunicarse verbalmente. Ambas son sustanciales, pero una es material y la otra es formal. No hay ser humano sin cerebro. Pero tampoco sin habla, para Aristóteles. El habla forma parte de la esencia más propiamente que el cerebro, según Aristóteles. Otro ejemplo: Hoy sabemos que en el agua una parte sustancial material es el hidrógeno y otra el oxígeno. Aristóteles, obviamente, no sabía tal cosa. Sin embargo, sí podía entender que un rasgo formal sustancial del agua es ser líquida. No hay agua sin hidrógeno ni oxígeno, sabemos hoy. Es cierto. Pero cuando H_20 no es líquido tampoco es llamado «agua» sino vapor, hielo, es decir, otra cosa. La condición de ser un líquido formaría parte de la esencia del agua más propiamente que su composición a base de sustancias químicas. La reducción hoy posible a sustancias químicas de las esencias aristotélicas (desapareciendo estas para el pensamiento científico) vino de la mano de la física moderna y la química (el redescubrimiento del átomo por los científicos naturales del XIX será indispensable para poder clasificar la naturaleza mediante la tabla periódica de los elementos). Todo esto fue decisivo para nuestra cultura porque, como se verá más adelante, mantener el pensamiento aristotélico (interpretado por santo Tomás de Aquino) fue crucial para sostener algunos dogmas fundamentales de la Iglesia católica en épocas de guerras de religión que cambiarían para siempre la historia europea y marcarán culturalmente a los países mediterráneos.

Volviendo al pensamiento de Aristóteles, podemos decir, resumiendo, que solo los rasgos formales de la sustancia de un ser forman parte de su esencia.

Estos rasgos (formales y sustanciales) son los que solo puede captar la inteligencia humana. En esto Platón también estaba acertado, según Aristóteles, cuando el maestro decía que el *nous* (intuición intelectual) captaba lo universal. La inteligencia tiene dos facetas con respecto a las esencias: a) captarlas a partir de la experiencia, adquiriendo los conceptos abstractos; b) reconocerlas donde se hallan nuevamente, aplicando esos conceptos a las nuevas realidades del mismo tipo. Aristóteles, sin embargo, niega lo que Platón afirmó acerca de que conocer es recordar. Para Aristóteles, conocer es captar intelectualmente la esencia de las cosas (los rasgos formales sustanciales no solo de los seres, sino también de las acciones, las personas, las situaciones, etcétera).

Una vez que Aristóteles expone la cuestión de la esencia de las cosas se aventura a explorar las posibles respuestas a la pregunta sobre su porqué. Por un lado, para dar con el porqué de las cosas y los hechos, podemos decir qué produce la existencia actual de la realidad de la que estamos hablando (causa eficiente) y, por otro, podemos decir su función (causa final o finalidad). Ejemplo: Si preguntamos «¿por qué es/está esta mesa?», podemos decir «porque el carpintero transformó el árbol en ella con sus herramientas» (causa eficiente) o «para sentarse y trabajar o comer sobre ella» (causa final o finalidad).

Aristóteles formula el principio general de causa-efecto (todo principio tiene una causa) y nos recuerda que no es posible que haya infinitas causas. Tiene que haber una causa primera, un primer motor de todo lo que existe, de todo lo que se mueve y cambia. Ahora bien, para ser verdaderamente primero, este primer motor no puede él moverse. Y a esto es a lo que Aristóteles llama dios, que solo tiene en común con el dios de la tradición judeocristiana el ser único. El dios de Aristóteles es pura forma sin materia, una finalidad que ordena el mundo, pero no conoce a nada ni nadie y no creó nada. Para Aristóteles nada ha sido creado de la nada. El concepto de «creación» es propio de las religiones judía y cristiana, no de la filosofía griega. Dios es la Unidad que orienta y da sentido a todo el orden del universo.

Para comprender el ser humano, Aristóteles aplica la doctrina de la forma y la materia. Eso que Platón llama «alma» es la forma de ser del cuerpo vivo. El alma es la forma de ese pedazo de materia que es nuestro cuerpo. Pero no son separables en la realidad, aunque podamos distinguirlas. Por lo tanto, el alma no existe antes del nacimiento del ser vivo (se niega la preexistencia del alma), ni pasa de un ser vivo a otro (trasmigración de las almas). En el ser humano se dan las tres formas de alma que se encuentran en la naturaleza: alma vegetativa (como en los vegetales), alma sensitiva (como en el resto de animales) y alma intelectiva (solo los seres humanos). Con la extinción del alma en la muerte, el

cuerpo pierde su principio vital y su materia se descompone.

Para Aristóteles la ética es el estudio de la posibilidad de la felicidad humana. La felicidad humana consiste en que el ser humano realice completamente su esencia. La esencia de cualquier ser es la forma sustancial, como se ha expuesto. En el ser humano la forma sustancial es la inteligencia (rasgo formal que no puede faltar). En consecuencia, para Aristóteles, la felicidad será imposible sin ejercitar la inteligencia. Pero Aristóteles distingue entre la inteligencia teórica y práctica. El desarrollo de la primera nos lleva a la sabiduría y nos hace divinos, obviamente, no todos los hombres libres pueden ni quieren dedicarse a este quehacer. Sin embargo, aunque no queramos buscar el mayor conocimiento, sí podremos buscar la felicidad en la excelencia, es decir, en la virtud.

La excelencia solo es posible en el seno de la polis, donde los hombres ya tienen suficiente para sobrevivir y pueden empezar a decidir libremente sobre el género de vida que quieren vivir. De hecho, no son los humanos los que fundan la polis, sino que no se es auténticamente humano si no se vive en la polis (el Estado es anterior al humano y no resultado de un pacto o contrato social). Este umbral, el de la buena vida, señala lo que Aristóteles entiende por política. En su obra *Política* indica el sentido en el cual la ciudad es superior a las familias y anterior en jerarquía. La prueba que presenta Aristóteles de ello es la distinción entre hombres y animales: los animales tienen voz, es decir, pueden comunicar los unos a los otros sus sentimientos de dolor y placer, pues además del alma vegetativa propia de las plantas poseen también un alma sensitiva o sensible. Pero solo los hombres tienen palabra (*logos*) para discurrir acerca de lo justo y de lo injusto, de lo bueno y de lo malo, de lo conveniente y lo inconveniente, una palabra que surge de la comunidad (una versión contemporánea del sentido de la comunidad en relación con la ética de la virtud la encontramos en la obra de Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*).

Una vez más aparecen en el pensamiento aristotélico tanto la importancia de la experiencia como la doctrina del término medio, esta vez aplicadas a la política. El orden político ha de ajustarse al carácter y condiciones históricas de los pueblos y estos solo se conocen por experiencia; una vez que la experiencia nos dice cuál es la forma que mejor se ajusta a un pueblo hay que evitar que esa forma se corrompa y la única manera de evitarlo es que exista un predominio de la clase media, es decir, del término medio político (la clase media es capaz de contener el populismo de las clases bajas y la desmedida ambición de las altas). Formas buenas o virtuosas serían la monarquía, la aristocracia y la democracia, las cuales, cuando son puestas al servicio del enriquecimiento de los gobernantes

y se perjudica a la clase media, degeneran en la tiranía, la oligarquía económico-política y el gobierno de los demagogos o charlatanes, respectivamente. Evitar estas degeneraciones y fomentar la vida virtuosa de las personas es la tarea de la política, de modo que ética y política son, para Aristóteles, inseparables.

La influencia de Aristóteles ha sido inmensa en Occidente, especialmente a través de la segunda etapa de la Edad Media, conocida como Baja Edad Media. La recuperación de los textos de Aristóteles gracias a las traducciones en la Escuela de Toledo de manuscritos procedentes de Siria (copias de copias, traducidas, de los originales de Aristóteles) fue determinante para que esto fuera posible. Santo Tomás de Aquino (1225-1274), doctor de la Iglesia, fue el artífice de la síntesis entre cristianismo e hilemorfismo aristotélico —así como Agustín, padre de la Iglesia, lo había hecho entre el cristianismo y el platonismo—. El tomismo no fue inmediatamente aceptado por su propia Iglesia y tardó casi tres siglos en convertirse en la doctrina fundamental. Para esto fue determinante lo especialmente útil que resulta teológicamente el hilemorfismo (doctrina aristotélica de la materia/forma) en la reacción católica contra la Reforma protestante de Lutero y de Calvino. ¿Por qué? Lutero enseñaba que la eucaristía o cena del Señor es la presencia real de Cristo en las especies de pan y vino, pero, a diferencia de la Iglesia católica, él decía que el pan y vino no cambian de sustancia, sino que, con las especies de pan y vino, coexisten el cuerpo y la sangre de Cristo. Calvino —muy influyente en Francia— aún iba más lejos y negaba tanto la transustanciación que defendían los católicos como la consustanciación que proponían los luteranos y, para ellos, la eucaristía solo tiene un valor recordatorio o conmemorativo. La doctrina protestante iba directamente contra la línea de flotación del catolicismo y esta no era otra que la doctrina de la diferencia entre materia/forma y sustancia/accidentes en la hostia consagrada. Como explica Gustavo Bueno en una entrevista para *ABC Cultural*: «La enemistad de la Iglesia contra Copérnico y Galileo no fue por el geocentrismo, sino por el atomismo, que sí planteaba dificultades para explicar el dogma de la transustanciación. La Iglesia desvió la atención con la astronomía porque temían mucho más el atomismo y la negación de la eucaristía, del *Corpus Christi*, que es la esencia del catolicismo».



Comunión de los Apóstoles, de Luca Giordano. La cuestión del Sacramento de la eucaristía es, en nuestra opinión y siguiendo a Gustavo Bueno y la Escuela de Oviedo, decisiva para entender la crisis teológica y de visión del mundo del siglo XVI y del XVII. Si se examinan el caso de Copérnico y el de Galileo con ojos neutrales constatamos que lo decisivo no era la posición de la Tierra respecto al Sol, sino la infinitud del universo y la naturaleza misma de la realidad: si la materia es infinita en número, compuesta de átomos homogéneos, la transustanciación de Cristo tal y como se entendía desde el hilemorfismo encontraba grandes dificultades.

¿Conoces las dos corrientes filosóficas históricamente más influyentes de todos los tiempos?

A nuestro juicio, consideramos que las dos corrientes más influyentes en cuanto a repercusión en el devenir histórico son el materialismo histórico marxista-leninista y el vitalismo irracionalista de Nietzsche y sus secuelas.

I. Primera corriente: Materialismo histórico marxista-leninista

(Léanse antes las respuestas a las preguntas 70 y 86). De la teoría marxista se desprendió una conclusión crucial para la historia del siglo XX: la distinción entre infraestructura y superestructura en las relaciones económico-sociales de un contexto histórico determinado. El derecho burgués (garantía del respeto a la propiedad privada), las instituciones sociales como la Familia y la Religión serían parte prominente de la superestructura. Pero entender la realidad conlleva necesariamente una comprensión de la infraestructura. Y esta investigación la llevará a cabo Marx en *El Capital*, donde conceptos como el de explotación del trabajo o plusvalor, que aparecían ya en los *Manuscritos* (de la misma etapa que *La Ideología alemana* y que *El Manifiesto comunista*) son reexpuestos por Marx mediante conceptos más precisos que hubo de elaborar para criticar una supuesta ciencia económica, llamada economía política, que, según Marx y Engels, pretendía presentar falazmente al capitalismo en curso como el sistema del mejor de los mundos posibles.

El Capital supuso la consagración del materialismo histórico como teoría filosófica, económica, sociológica y política. Marx compuso esta obra en Londres, donde asimiló a los economistas británicos (ingleses y escoceses) ligados al empirismo tales como David Ricardo, Adam Smith y su amigo y precursor David Hume, a la vez que fue librándose de la influencia del socialismo utópico burgués y de Rousseau. Esta obra presenta al capital como el sujeto de la historia.

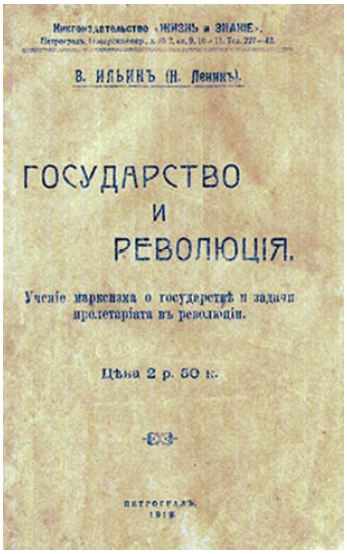
El legado de Lenin fue el resultado de una peculiar forma de comprender el marxismo según el cual la fecha revolucionaria de 1848 (fecha, además, de la publicación de *El manifiesto comunista* por Marx y Engels):

> Aparece como el nexo que liga las fechas de 1793 y 1918, lo que es otra forma de decir que el marxismo era el punto de unión entre las revoluciones francesa y rusa. También era muchas otras cosas, por ejemplo, una teoría y práctica del socialismo democrático, para el que no había base adecuada en Rusia, pero Lenin solo vio lo que se acercaba más a sus miras. Además, en 1918-1919 consideró por un momento si los levantamientos de Europa Central podrían fundirse con la Revolución rusa para producir una especie de triunfo socialista. El hundimiento simultáneo de los tres imperios orientales reavivó los recuerdos de 1848, con la diferencia de que Rusia era ahora la

adelantada de la revolución.

El marxismo. Un estudio histórico y crítico, por George Lichtheim

Fue decisiva para Lenin la figura de Chernyshevsky (1828-1889), el cual procedía del grupo de los *raznochintsy* (estudiantes). La revolución era, para estos, una forma de vida. El choque temible con las autoridades generó el odio brutal de sus seguidores más jóvenes, de vertiente más nihilista. Su postura intelectual se llamó *narodnichestvo* (*narod* significa 'pueblo'). Los populistas *(narodniki)* habían aparecido en el verano de 1874 en los pueblos, con la intención de despertar a los campesinos. El fracaso de esta expedición desembocó en terrorismo y en, por otro lado, el elitismo jacobino de los seguidores de Blanqui. Chernyshevsky gozó, lo cual era difícil, de la simpatía de Marx. Esto queda patente en el prefacio a la segunda edición de *El Capital*. Allí Marx alaba el aparato crítico que Chernyshevsky había aportado a la traducción de los *Principios de Economía Política* de Mill, de 1860. En 1863 publicó la novela *¿Qué hacer?* cuyo título tomará Lenin deliberadamente para redactar el panfleto que sería el texto de referencia, casi sagrado, del bolchevismo. La influencia de Chernyshevsky llegó a Lenin a través Pléjanov (1856-1918). Pléjanov fue un menchevique que había fusionado al principio de la década de los 1880 el populismo con la sociología marxista. Pléjanov defendió la revolución violenta y, como Lenin, la existencia de un Estado provisional hasta la anulación de las resistencias y el advenimiento de la sociedad sin clases.



El Estado y la revolución, de Lenin. En el prólogo expone: «Comenzamos examinando la doctrina de Marx y Engels sobre el Estado, deteniéndonos de manera especialmente minuciosa en los aspectos de esta doctrina olvidados […]. La cuestión de la actitud de la revolución socialista del proletariado ante el Estado adquiere, así, no solo una importancia política práctica, sino la importancia más candente» (agosto de 1917).

La influencia del marxismo en los acontecimientos históricos del siglo XX ha sido tan grande que es casi una obviedad recalcarla. Ahora bien, es conveniente distinguir los diferentes marxismos que ha habido, después de la Revolución del Octubre rojo.

Por un lado, hubo un marxismo socialdemócrata identificado en la figura del ya mencionado Pléjanov —según el cual la idiosincrasia personal es algo accidental en la historia pues las grandes figuras no son su artífice, sino que las cosas han de suceder hacia el socialismo— y en la figura de Lenin, según el cual esta inevitabilidad histórica defendida por Pléjanov no debe dejar al militante comunista cruzado de brazos, sino invitarlo a la acción en la forma de miembro activo de un partido clandestino revolucionario que aspire a ser el partido único cuando se produzca la toma de poder.

Por otro lado, estuvo el cuádruple marxismo occidental: a) el marxismo de György Lukács, quien defendió que en el marxismo hay contenida una teoría estética favorable al realismo (frente a ciertas vanguardias) y del cual ya hemos dicho algo (respuestas a las preguntas 51 y 95); b) el de la Escuela de Frankfurt, la cual criticó la unidimensionalidad a la que la sociedad industrial aboca al ser humano de la posguerra europea tras 1945 —nos referimos al freudomarxismo (síntesis de Freud y de Marx) de Herbert Marcuse, según el cual la hostilidad hacia la naturaleza y la creación de falsas necesidades, tan propia del capitalismo, impiden la consecución de una sociedad libre y racional—; c) el de Althusser (1918-1990) —maestro de un joven Gabriel Albiac (n. 1950)— quien en su obra *Lenin y la filosofía* (una comunicación tres meses anterior a Mayo del 68) pretendió erigir el materialismo histórico de Marx a la dignidad de ciencia ya que, según Althusser, tras la ciencia del continente matemático (inaugurada por Tales de Mileto) y la ciencia del continente físico (Galileo) habría llegado por fin la ciencia al continente histórico (Marx); d) el marxismo analítico —de Jon Elster (quien tuvo a Althusser como primer supervisor de su tesis doctoral) y otros— según el cual la teoría marxista debe ser apuntalada mediante análisis rigurosos que parten del individualismo metodológico, que ya expusimos anteriormente (véase la respuesta a las preguntas 87 y 88). Y es, que, como expone Antonio Escohotado, Marx no les había dejado fácil acometer tal tarea de análisis: «Entre las peculiaridades expresivas de Marx están una frecuente inversión del sujeto y el predicado, servirse de las comillas no para enmarcar citas sino para sugerir contradicción en los términos, un uso abrumador de la palabra subrayada e incluso dos signos de exclamación» (*Los enemigos del comercio. Una historia moral de la propiedad II*).

II. Segunda corriente: El irracionalismo vitalista de Nietzsche

Nietzsche —a diferencia de Platón, Aristóteles, santo Tomás y Marx— no fue un filósofo sistemático. Esto fue algo intencionado. Su pensamiento quedó recogido normalmente en una serie de aforismos, con algunas excepciones. De este modo, mediante el pensamiento aforístico, pudo renovar su propio pensamiento y criticarse a sí mismo incesantemente. No obstante, el estudio textual de los escritos de Nietzsche permite reconstruir de esta manera cierta noción de unidad en su pensamiento, con independencia de la enorme variedad de asuntos que trata.
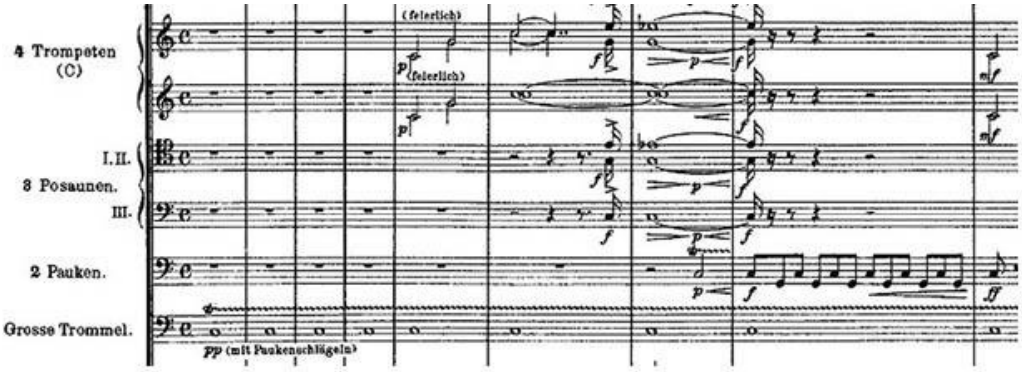
Para Nietzsche, los conceptos abstractos del conocimiento no son más que imágenes que nos ayudan a aumentar nuestro poder sobre el entorno, a dominarlo, pero no representan la realidad tal como es sino que, del mismo modo en que la araña teje inconscientemente su tela y su mundo se reduce a todo lo que cae en ella, nuestra red de conceptos nos permite capturar la realidad tal y como mejor podamos dominarla, sin que nos dé una representación pura y fiel de la misma. Las ciencias, con todas sus teorías, son una forma de extender nuestro poder sobre el entorno. Una suerte de adaptación muy enrevesada a la vida por parte de una especie débil físicamente y retorcida intelectualmente. Las verdades no son más que fórmulas que aumentan nuestro alcance sobre el mundo, es decir, que sirven no solo a nuestra voluntad de vivir, sino al incremento de la voluntad de poder.

Lo mismo que puede decirse de los conceptos científicos debe aplicarse a los valores morales de nuestra cultura occidental (véase la respuesta a la pregunta 66). Esto supone una crítica radical a la idea de dignidad humana propia de la ética kantiana, puesto que la humanidad no es un fin en sí misma, como afirmaba Kant, sino un puente entre los simios y el superhombre. El superhombre ya no cree en un mundo trascendente y superior al mundo terrenal.

Nietzsche reniega del historicismo, ya sea el de Hegel, el de positivistas, socialistas utópicos, utilitaristas o marxistas. Los ciclos históricos, como expuso desde otro punto de vista el renacentista Maquiavelo, se repiten: de nuevo volverán a decaer los valores, se volverá a perder la inocencia, volverán las cargas morales que los fuertes acabarán asumiendo por parte de castas de débiles y resentidos (momento simbolizado por el camello), habrá que revolverse con lúcida fiereza contra ellas de nuevo (el león) para, otra vez, volver a dar la vuelta al sistema de valores decadentes y recuperar al niño inocente y libre de esa moral de la culpa y la igualdad. Ese humano-niño tan cruel como inocente exhibirá una moral de auténticos señores, una moral de superhombres, que ya no se preguntan «socráticamente» por la igualdad. La obsesión contemporánea por la igualdad es entendida, según Nietzsche, desde un igualitarismo que solo existe en el íntimo

deseo propio de los instintos más bajos de aquellos que quieren culpar de algo a los espíritus fuertes a los que detestan tan solo por ser mejores, por ser más fuertes y más nobles, es decir, por el solo hecho de serlo y de imponer, de frente, su voluntad de poder.

Se han dicho muchas cosas sobre si Nietzsche —quien nunca quiso hacer una declaración política— fue un precursor y legitimador del nacionalsocialismo o del individualismo anarquista libertario. No vamos a reproducir aquí tópicos ya muy manoseados, pero sí querríamos concluir —de la mano de Lluís Roca Jusmet en *Nietzsche y la política*— con lo que hoy, en nuestros días, puede significar y, de hecho, significa la filosofía de Friedrich Nietzsche:



Fragmento de la partitura de Richard Strauss inspirada en la obra de Nietzsche titulada *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie.*

> Encontramos un elemento fundamental que es un cierto culto a la violencia y a una lucha radical contra la moral burguesa. Este culto a la violencia es el que liga a Nietzsche con el fascismo original de Georges Sorel y más tarde, Benito Mussolini. Hay aquí un fondo común que hará que Walter Benjamín, aun siendo admirador protegido de Bataille en París, le advirtiera con una gran dureza: «Usted trabaja para el fascismo». Y lo decía precisamente porque lo que combatía Benjamín (como podemos leer en sus *Iluminaciones*) era el culto a la guerra y el esteticismo de la violencia. Precisamente en este grupo influenciado por Nietzsche estaba no solo Bataille, sino también Ernst Jünger. Y aunque este nunca fue un nazi, sí manifiesta en su época juvenil esta ética y estética fascista (en el sentido amplio de la palabra) de fascinación por la violencia, por la destrucción redentora. El Jünger juvenil formulará en su texto clave *El Trabajador* que la Movilización total que creará el Orden nuevo oscurecerá la diferencia entre la revolución y la reacción. Ideología confusa que ya sabemos cómo acabará: en un movimiento aparentemente anticapitalista y radical que no será sino un nuevo rostro de las formas políticas del capitalismo. Lo que atacan, tanto Bataille como Jünger, aunque sea desde perspectivas diferentes, es la moral burguesa y todos el sistema de valores a él vinculado. Pero la historia del capitalismo nos muestra que esta moral burguesa es solo una de sus máscaras. Porque como nos ha mostrado Žižek la ideología actual del capitalismo tiende a ser cada vez más la de la transgresión […]. Hay en Nietzsche un carácter intempestivo contra el humanismo moralizante e hipócrita de su época que vale la pena recuperar. Y vale la pena recuperarlo porque este moralismo tiene hoy una actualidad en la forma de consenso y de corrección política.

¿TIENE FUTURO LA FILOSOFÍA?

Que la filosofía tenga o no tenga futuro está, sencillamente, en manos de personas como la que ahora mismo sostiene este libro en sus manos. Para probarle que esto es cierto, permítame que le cuente rápidamente algunas discusiones de las últimas décadas sobre la filosofía como quehacer y como disciplina universitaria.

A finales de los sesenta y principios de los setenta hubo una importante polémica entre Gustavo Bueno y Miguel Sacristán al hilo del papel de la filosofía en el conjunto del saber. Gabriel Albiac:

> El más bello de los debates intelectuales españoles del último medio siglo lo desplegaron dos filósofos que eran también dos eminencias académicas: Manuel Sacristán y Gustavo Bueno. El primero proponía suprimir la «mercancía licenciado en filosofía» —ese «especialista de la no especialización», ironizaba él—, en favor de un Instituto al cual accediesen solo quienes ya poseyeran un saber académico homologable. Sus palabras de entonces siguen resultando hoy igual de lúcidas y escépticas: «Los sistemas filosóficos son pseudoteorías, construcciones al servicio de motivaciones no-teoréticas, insusceptibles de contrastación científica». Con argumentos no menos sabios, proponía Bueno dar a esas Facultades la tarea de una epistemología materialista. Algo para lo cual poco dotaba la anorexia científica de sus profesionales. Da igual por cuál de ambos envites apostara uno. Era altísima academia y yo la añoro.
>
> «Filosofar sin facultades», en *ABC*.

Sacristán defendió, en 1967, la eliminación de la licenciatura o sección de Filosofía proponiendo una escuela para graduados universitarios de formación en altos estudios filosóficos: un instituto general. La eliminación de la Filosofía como licenciatura especial buscaba que la filosofía fuera una actividad crítica y madura. Jordi Riba:

> La réplica por parte de Gustavo Bueno no se hizo esperar, a pesar de que hubieron de transcurrir más de dos años para que el texto apareciera publicado […]. Para Bueno, el texto de Sacristán no deja de ser un texto retórico, con escasa aportación teórica sobre el sentido de la filosofía como saber. Un *hara-kiri* filosófico, en suma, dirigido a espectadores desinteresados de la filosofía y apoyado en los acontecimientos del momento. Bueno ve en el texto de Sacristán, más que nada, un ataque a la filosofía «oficial» de la universidad española, expuesta en la Ley de Ordenación del 29 de agosto de 1943 […]. Para Bueno, el saber filosófico es un saber sustantivo y, por tanto, necesitado de la existencia de unos especialistas que lo enseñen.
>
> «Filosofía y universidad en la polémica entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno»

Un cuarto de siglo después y ya fallecido Manuel Sacristán, Bueno volvió a revisar los planteamientos en una pequeña obra, publicada en 1995, titulada *¿Qué es la filosofía*? Este libro levantó algunas ampollas porque, a la par que cuestionaba el valor de la filosofía que se estaba realizando en la universidad,

parecía entronizarse la labor del profesor de Filosofía de Secundaria:

> Porque aquí sí, aquí está, como él dice, representado un fractal de la Nación; es como una especie de corte transversal, una muestra representativa del conjunto de la Nación, donde están todas las «clases», los grupos sociales; donde, además, los estudiantes no están estudiando especializadamente filosofía, sino el conjunto de las disciplinas propias de la enseñanza que imparte la Nación, que provienen del resto de las realidades sociales en las que viven. Y, por tanto, ahí sí, ahí, por lo menos, sería ya un momento en el que estaría representado el mundo social y en el que el profesor de filosofía siempre tiene una tarea. Cierto es que no por esto nos libramos de una… aporía, a saber: la del mantenimiento del Cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria, que deben seguir manteniendo viva la llama de la verdadera filosofía, siquiera en la Enseñanza Secundaria. Porque, claro está, lo que no se hace en la Enseñanza Secundaria es formar profesores de filosofía; de manera que, desde el punto de vista empírico por lo menos, al poco tiempo, un par de generaciones más adelante, sencillamente, nos hemos quedado sin la formación de los expertos, no en el sentido en que la Filosofía tenga especialidades, pero sí de que es una tarea experta, es decir, los especialistas en el método filosófico, capaces de seguir haciéndolo valer, entre medias de la Nación, en la escala de la Enseñanza Secundaria.
>
> Juan Bautista Fuentes Ortega, en la Tercera mesa de discusión dentro del curso «La filosofía de Gustavo Bueno», 1999.

Es sabido que el debate sigue debido a la pérdida de facultades universitarias específicamente filosóficas y la disminución de horas de las materias de los departamentos de Filosofía en el Bachillerato.

Así que, si usted, que ha llegado hasta aquí, considera importante no fomentar opiniones ligeras acerca de la inutilidad de la filosofía en nuestros días, si permite —si es el caso— a sus hijos leer y acercarse a los libros filosóficos cuando muestren interés por ellos, si no cambia de canal o de emisora cuando entrevistan a una filósofa o filósofo, sino que hace un esfuerzo por escuchar, comprender y, por supuesto, discrepar si así le parece razonable, etc., si usted, en suma, nos toma en serio, quizá la filosofía tenga algún futuro todavía.

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

Ordenada por orden alfabético de autoría y por orden de aparición de las ediciones, cuando hay más de una obra de la misma autora o autor. Los años que figuran son los de la publicación del ejemplar manejado por el autor (no los correspondientes a su primera edición). No están todas las obras citadas, sino aquellas que se considera que pueden servir de fuente para ampliar extensamente los aspectos abordados en las respuestas a las preguntas que componen el contenido de la presente obra.

Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.

Esta obra clásica de Althusser le da la pista a los lectores de por qué el marxismo relacionado con Mayo del 68 dista tanto del marxismo ortodoxo soviético y de por qué pudo ser tan influyente en la Europa occidental, a pesar de la imagen, cada vez más negativa, que nos venía de la Unión Soviética en relación con las libertades.

Arendt, H. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2001.

Aquí Hannah Arendt explica con claridad meridiana la diferencia entre las tres formas de acción humana en las que reside nuestra condición como seres humanos, diferenciando el concepto de condición y el de naturaleza.

Aristóteles. *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

Aquí Aristóteles repasa la contribución de todos los filósofos anteriores a él (desde los presocráticos, pasando por Sócrates y su maestro, Platón) y expone sus propias tesis acerca de la realidad y el conocimiento de la misma, poniendo las bases para su ética.

Armesilla, S. *Trabajo, utilidad y verdad*. Madrid: Maia, 2015.

Excelente trabajo sobre las teorías filosóficas acerca del valor económico, teorías defendidas por economistas y filósofos.

Bueno, G. *Ensayo sobre las categorías de la economía política*. Barcelona: La Gaya Ciencia, 1972.

Aquí Gustavo Bueno intenta poner orden entre tantas escuelas económicas,

delimitando cuál es el asunto de la economía. Para ello dice que hay que renunciar a ese prejuicio arraigado acerca de que hay un «objeto» del que se ocupa cada ciencia (prejuicio que viene de Aristóteles).

—, *¿Qué es la ciencia?* Oviedo: Pentalfa, 1995.

Las ciencias se ocupan de campos, los cuales constan de, al menos, tres términos que se relacionan entre sí. Es incorrecto decir que el objeto de la física es la materia y el de la biología, la vida. La física compone relaciones entre términos, a saber: la masa, el movimiento y la fuerza. Estos términos y sus relaciones delimitan un campo específico de esa ciencia particular. Cuanto más abierto esté el campo —más términos se echan en falta— menos poder predictivo tendrá esa ciencia.

Cruz, M. *Historia del pensamiento en al-Ándalus*, volumen 2. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, Biblioteca de la Cultura Andaluza, 1985.

Se expone la crucial figura de Averroes, el gran intérprete de Aristóteles y sin el cual jamás hubiera aparecido el pensamiento de Tomás de Aquino y la doctrina oficial de la Iglesia católica tal y como la hemos conocido.

Damasio, A. R. *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica, 1996.

Famosísimo libro donde se realiza la crítica a la idea de que el cuerpo y la mente son dos sustancias distintas.

—, *En busca de Spinoza*. *Neurobiología de la emoción y los sentimientos.* Barcelona: Crítica, 2005.

Aquí se da un respaldo desde las neurociencias a la teoría de las emociones de Spinoza (*Ética*).

Echeverri, S. H. O. *Isaac Newton y la reconstitución del palimpsesto divino*. Universidad de Antioquia, 2009.

Se exponen las relaciones entre el comienzo de la ciencia moderna y ciertas convicciones esotéricas.

Elster, J. *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales.* Barcelona: Gedisa, 1996.

Magistral exposición, pormenorizada y clara, de la teoría de la elección racional.

Escohotado, A. *Los enemigos del comercio: Una historia moral de la propiedad II*. Barcelona: Planeta, 2013.

Escohotado hace una crítica documentada del pensamiento antiburgués y contracomercial en el siglo XIX.

Galindo, A. y Ujaldón, E. *Diez mitos de la democracia. Contra la demagogia y el populismo.* Córdoba: Almuzara, 2016.

Reciente obra que pone orden, sensatez y cordura en el *totum revolutum* político de estos últimos años de crisis y poscrisis.

Heidegger, M. *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Taurus, 1970.

Toma de posición de Heidegger con respecto a la situación en la que el ser humano queda en las distintas filosofías contemporáneas, desde el marxismo hasta la suya propia, pasando por el existencialismo.

Laercio, D. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. México: Maxtor, 2008.

Fundamental anecdotario gracias al cual conocemos la forma de conducirse de los filósofos griegos antiguos, la cual es importante para valorar el recorrido de sus filosofías morales y políticas.

Marx, K. *Manuscritos: economía y filosofía*. Barcelona: Altaya, 1993.

Esta obra es clave para entender el pensamiento del joven Marx, anterior a su marcha a Londres (etapa de *El Capital*). Su humanismo, su denuncia de la explotación, su comparación del trabajo asalariado con la prostitución, etc., está en esta obra.

Robles, F. J. *Para aprehender la Psicología*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1996.

Magistral exposición sobre los problemas internos de la psicología como disciplina. Esta obra, en lugar de compilar por mera suma o adición los tópicos propios de cualquier manual de psicología, es capaz de confrontar las escuelas psicológicas haciendo claro y distinto la forma en la que unas escuelas son capaces de dar cuenta mejor de los fenómenos psíquicos (sin confusiones, sin ambigüedades) que otras.

Rozenbaum, S. *Ciencia, pseudociencia y anticiencia. Cómo los medios colaboran con la desinformación del público.* Caracas: Comala, 2001.

Importante obra donde se expone cómo lo que consideramos ciencia puede depender más de la cobertura mediática que de un canon de rigor o del conocimiento de lo que caracteriza internamente a las ciencias.

Ryle, G. *El concepto de lo mental*. Barcelona: Planeta, 2005.

Obra maestra de la filosofía analítica anglosajona en la que se acomete una crítica insuperable sobre el mal uso de los términos relacionados con eso que llamamos «mente».

Sartre, J-P. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Sartre desmitifica las emociones, a las que no considera tanto un motor de la conducta humana como una suerte de configuradoras de la percepción misma de las situaciones, de modo que, muchas veces, nos llevan a una conducta indeseable.

Searle, J. *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*. Madrid: Tecnos, 1992.

Searle expone sus argumentos contra la tesis que identifica mente y cerebro así como contra aquellos que consideran que la vida mental es replicable artificialmente, en potencia, por la tecnología de la que disponemos actualmente.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Ordenada por orden alfabético de autoría y por orden de aparición de las ediciones cuando hay más de una obra de la misma autora o autor. Los años que figuran son los de la publicación del ejemplar manejado (no los correspondientes a su primera edición).

Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Freud y Lacan. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.

Alvargonzález, D. «Materialismo gnoseológico y ciencias humanas: problemas y expectativas». En *La filosofía de Gustavo Bueno* (homenaje a Gustavo Bueno organizado por la revista *Meta*) Madrid: Editorial Complutense, 1992.

Anderson, P. *Tras las huellas del materialismo histórico*. México: Siglo XXI, 1986.

Arendt, H. (2001): *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2001.

Aristóteles. *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

Armesilla, S. *Trabajo, utilidad y verdad*. Madrid: Maia, 2015.

Böhm-Bawerk, E. *La conclusión del sistema marxiano*. Madrid: Unión Editorial, 2000.

Bueno, G. *Ensayo sobre las categorías de la economía política*. Barcelona: La Gaya Ciencia, 1972.

—, *¿Qué es la ciencia?* Oviedo: Pentalfa, 1995.

Bunge, M. *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*. México: Siglo XXI, 1999.

Caballero de la Torre, V. y Robles, F. J. «Conexionismo: una útil herramienta para otras ciencias y un problemático modelo para la Psicología». En *Nexo, Revista de filosofía*, 2005; n.º 3.

Contreras, H. J. «Daniel Kahneman: premio Nobel de Economía 2002». En *Ciencia ergo sum*, 2003; n.º 2 (volumen 10). Universidad Autónoma del Estado de México.

Copleston, F. *Historia de la filosofía. (De la filosofía kantiana al idealismo). Vol. III*. Barcelona: Ariel, 2011.

Cruz, M. *Historia del pensamiento en al-Ándalus*, volumen 2. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, Biblioteca de la Cultura Andaluza, 1985.

Damasio, A. R. *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica, 1996.

—, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica, 2005.

Echeverri, S. H. O. *Isaac Newton y la reconstitución del palimpsesto divino*. Universidad de Antioquia, 2009.

Elster, J. *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa, 1996.

Escohotado, A. *Los enemigos del comercio: Una historia moral de la propiedad* II. Barcelona: Planeta, 2013.

Faivre, A. *The Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus*. Newburyport: Red Wheel/Weiser, 1995.

Fodor, J. A. *La modularidad de la mente*. Madrid: Morata, 1986.

Foucault, M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI, 1991.

Gadamer, H-G. *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1998.

Heidegger, M. *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Taurus, 1970.

—, *Kant y el problema de la Metafísica.* México, D.F.: FCE, 1986.

—, *El ser y el tiempo*. Madrid: FCE, 1998.

Hidalgo, A. «La "Óptica" de Newton bajo el prisma de Kuhn». En *El Basilisco: Revista de filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura*, 1978; n.º 3.

Kagan, J. (2007): *An argument for mind*. Yale: University Press, 2007.

Koselleck, R. (2006): «Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia». En *Revista de estudios políticos*, 2006; n.º 134.

Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada, 1968.

Laercio, D. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. México: Maxtor, 2008.

Lewis, D. «Counterfactual dependence and time's arrow». En *Noûs*, publicación de la Universidad de Indiana, 1979; n.º 13.

Marx, K. *Manuscritos: economía y filosofía*. Barcelona: Altaya, 1993.

—, *El Capital I*. Barcelona: Ediciones Folio, 2002.

Noë, A. *Out of our heads: Why you are not your brain, and other lessons from the biology of*

consciousness. Londres: Macmillan.OEY, A, 2009.

—,(2003): *Sandcastles: Buddhism and Global Finance*. Distributed by First Run/Icarus Films, 32 Court St., 21st Floor, Brooklyn, NY 11201; 800-876-1710 Produced by the Buddhist Broadcast Foundation [Recurso audiovisual registrado para su distribución en formato VHS, color, 30 min.]

Popper, K. y Eccles, J. *El yo y su cerebro*. Barcelona: Labor, 1985.

Robles, F. *Para aprehender la Psicología*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1996.

Robles, J. «Espiritismo, idealismo y empirismo». En *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, 2014, n.º 141 [En línea: http://nodulo.org/ec/2014/n145p01.htm] [Consulta: 4/03/2017]

Rojas, R. «How to make Zuse's Z3 a universal computer». En *IEEE Annals of the History of Computing*, 2018; n.º 20 (3).

Rozenbaum, S. *Ciencia, pseudociencia y anticiencia. Cómo los medios colaboran con la desinformación del público.* Caracas: Comala, 2001.

Ryle, G. *El concepto de lo mental*. Barcelona: Planeta, 2005.

Sartre, J-P. *El ser y la nada*. Barcelona: Altaya, 1993.

—,*Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Searle, J. *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente.* Madrid: Tecnos, 1992.

Smith, A. *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

Vigotsky, L. S. *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*. Madrid: Akal, 2004.

Zagal, H. y Aguilar-Álvarez, S. *Los límites de la argumentación ética en Aristóteles.* México D. F.: Publicaciones Cruz, 1996.

PREGUNTAS 100 ESENCIALES

nowtilus saber

Las claves fundamentales de la FILOSOFÍA explicadas con agudeza e inteligencia

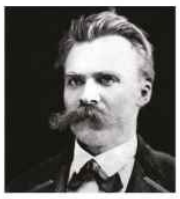
VICENTE CABALLERO DE LA TORRE

¿Qué es la Filosofía? Metafísica, ontología, los límites del conocimiento, el hombre en el cosmos, filosofía de la religión, filosofía y economía, sociedad y política, arte y estética. Todas las respuestas a las preguntas que siempre se ha hecho.

- ¿Sabías que la filosofía oriental está tan de moda porque vivimos en tiempos de crisis?
- ¿Existe Dios o nos lo hemos inventado?
- ¿Cómo podemos distinguir las paraciencias de las ciencias?
- ¿Qué quiso decir Descartes con su «Pienso, luego existo»?
- ¿Tenemos un cuerpo o somos nuestro cuerpo?
- ¿Somos realmente libres o la libertad es una ilusión?
- ¿Se pueden educar las emociones?
- ¿Necesitamos realmente vivir en sociedad o estaríamos mejor en soledad?
- ¿Será posible la paz para siempre?
- ¿Sabías que los economistas discuten más por filosofía que por economía?
- ¿Hay una belleza objetiva o cualquier cosa puede ser bella para alguien y fea para otro?







100 PREGUNTAS ESENCIALES: Rigor y amenidad reunidos en una colección de «alta divulgación». Libros rigurosos pero de fácil lectura, que podrá disfrutar incluso cuando sólo disponga de unos momentos. Un recorrido completo y seductor por los grandes temas del conocimiento humano. Un viaje maravilloso al mundo de la ciencia y la cultura.

Escanee para leer un fragmento

www.100Preguntas.com

Table of Contents

Créditos
Índice
Prólogo
I. La filosofía y el filosofar
1. ¿Somos todos filósofos y no lo sabíamos?
2. ¿Por qué tantos filósofos han perdido violentamente la vida (o casi)?
3. ¿Sabías que la palabra académico y el sistema de estudios con horario y clases es un invento filosófico?
4. ¿Qué quiso decir Sócrates con «Solo sé que no sé nada»?
5. ¿Sabías que los primeros filósofos, además de matemáticos, fueron unos genios de la economía?
6. ¿Somos orientales los occidentales?
7. ¿Sabías que la filosofía oriental está tan de moda porque vivimos en tiempos de crisis?
8. ¿Por qué la filosofía es la hija de los herreros y no es la madre de la ciencia?
9. ¿Sabías que todo judío, cristiano y musulmán es «de Platón» o «de Aristóteles»?
10. ¿Imaginas lo polivalente que es un buen filósofo en la actualidad?
II. Materia, espíritu y la imagen del mundo
11. ¿Tenía razón Calderón de la Barca con eso de que La vida es sueño?
12. ¿Sabías que lo que ves no existe y lo que no ves sí?
13. ¿Podemos tomarnos el espiritismo en serio?
14. ¿Quién descubrió los átomos por primera vez?
15. ¿Estarías dispuesto a admitir que hay otros mundos, además de este, dentro de este?
16. ¿Existe Dios o nos lo hemos inventado?
17. ¿Cuál es el sentido de la vida (si es que lo hay)?
18. ¿Es compatible la filosofía con las creencias religiosas tradicionales?
19. ¿Por qué el alma en filosofía no es lo mismo que para las religiones?
20. ¿Por qué la posición del Sol en el universo se convirtió en un campo de batalla en el siglo xvii?

III. Las ciencias, el conocimiento y la filosofía
21. ¿Qué es verdad y qué es mentira?
22. ¿Podemos conocer todo lo que nos propongamos?
23. ¿Es lo mismo ser sabio que saber mucho (o ser listo o ser inteligente…)?
24. ¿Sabías que algunas ciencias paranormales dieron lugar a ciencias muy serias y actuales?
25. ¿Cómo podemos distinguir las paraciencias de las ciencias?
26. ¿Sabes que los científicos fingen saber más de lo que realmente saben (y los filósofos los pillamos)?
27. ¿Cuándo nos engañamos a nosotros mismos al razonar para tener razón?
28. Y si no nos podemos fiar de nosotros mismos, ¿cómo y por qué sabremos que nos equivocamos?
29. ¿Qué quiso decir Descartes con su «Pienso, luego existo»?
30. ¿Sabías que «entender» no es lo mismo que «comprender»?
31. ¿Para qué sirve estudiar Lógica?
32. ¿Por qué Pascal dijo «El corazón tiene razones que la razón no entiende» para referirse a las matemáticas y no al amor?
33. ¿Es cierto que Newton nunca se creyó su propia ley de la gravedad por razones filosóficas?
34. ¿Es lo mismo tener un «sentido» que poseer auténtico «significado»?
35. ¿Sabías que la misma palabra en el mismo momento no significa lo mismo para dos personas?
36. ¿Será verdad eso que dicen de que los filósofos inventaron la informática?
37. ¿Por qué las palabras y las matemáticas no son suficientes para expresar todo lo que podemos saber?
38. ¿Sabes que la fe en la ciencia te puede llevar al silencio y a una actitud mística ante la vida?
IV. El lugar del ser humano en el mundo
39. ¿Sabías que no es lo mismo ser humano que ser persona?
40. ¿Cómo debería tomarme la teoría de la evolución?
41. ¿Darwin no fue un auténtico darwinista?
42. ¿Por qué algunos científicos se amparan en Darwin para justificar la pobreza en el mundo?
43. ¿Por qué la palabra mente no significa nada y se usa tanto?
44. ¿Tenemos un cuerpo o somos nuestro cuerpo?

45. ¿Sabías que la relación entre el cerebro y la mente sigue siendo un misterio?
46. ¿Hay una forma de clasificar y ordenar todas las emociones humanas?
47. ¿Actuamos según sentimos o más bien sentimos según actuamos?
48. ¿Obedece el cuerpo a la mente o es al revés?
49. ¿Somos el único animal que verdaderamente piensa?
50. ¿Pueden (o podrán) pensar las máquinas?
51. ¿Hay un (solo) destino de la humanidad?
52. ¿Está la historia condenada a repetirse?
53. ¿Hasta dónde nos influye la educación para que todo siga igual?
V. Ética y moral
54. ¿Carece de ética una persona profundamente inmoral?
55. ¿De qué manera hacer lo bueno te puede llevar a hacer lo incorrecto?
56. ¿Somos realmente libres o la libertad es una ilusión?
57. ¿Se puede ser feliz sin sentirse feliz?
58. ¿Sabías que las buenas intenciones no te hacen buena persona?
59. ¿Por qué los buenos sentimientos nos dan una imagen equivocada de las personas?
60. ¿Se pueden educar las emociones?
61. ¿Sabías que en los hospitales te pueden ayudar filósofos a tomar una decisión muy difícil?
62. ¿Por qué las grandes empresas tienen un código ético?
63. ¿Vale la pena actuar correctamente o nos perjudicamos a nosotros mismos siendo buenos?
VI. Dios y la cuestión del bien y del mal en el mundo
64. Si Dios existe, ¿por qué permite el mal en el mundo?
65. Si Dios existe, ¿es bueno lo que Dios quiere o Dios quiere lo que es bueno?
66. Si Dios no existe, ¿está todo éticamente permitido?
VII. Filosofía política, teoría de la sociedad y justicia social
67. ¿Somos buenos o egoístas e interesados por naturaleza?
68. ¿Sabías que no es lo mismo la naturaleza humana que la condición humana?
69. ¿Por qué la mayoría obedecemos a una minoría desde siempre?
70. ¿Se puede predecir el curso de la historia?
71. ¿Por qué hay ciertos tabúes en todas las culturas?
72. ¿Cuál es el tabú universal sin el cual la sociedad no existiría?

73. ¿Podemos decir que hay unas culturas superiores a otras?
74. ¿Será verdad que está todo inventado ya en política?
75. ¿Se puede acabar con la corrupción de una vez para siempre?
76. ¿Sabías que la objeción de conciencia la inventó santo Tomás de Aquino?
77. ¿Sabías que hay muchas formas de justicia y que a veces chocan entre ellas?
78. ¿Sabías que lo que es legal puede no ser legítimo?
79. ¿Quién puede ejercer legítimamente la violencia?
80. ¿De dónde procede la autoridad de los que han reinado por siglos (para la tradición monárquica)?
81. ¿De dónde procede la autoridad de los que han reinado por siglos (para la tradición republicana)?
82. ¿Ser maquiavélico es ser malvado?
83. ¿Por qué no puede haber una auténtica separación de poderes?
84. ¿Sabías que a veces la voluntad de la mayoría no es la voluntad general?
85. ¿Será posible la paz para siempre?
VIII. Filosofía de la acción
86. ¿Sabías que aún discuten filósofos y economistas sobre por qué valen las mercancías lo que valen?
87. ¿Somos como los economistas creen que somos (o quizá no y por eso nos va como nos va)?
88. ¿Sabías que los economistas discuten más por filosofía que por economía?
89. ¿Debe, entonces, definirse filosóficamente lo que es la economía?
IX. Estética y filosofía del arte
90. ¿Hay una belleza objetiva o cualquier cosa puede ser bella para alguien y fea para otro?
91. ¿Quién tiene buen gusto?
92. ¿En qué consiste el mal gusto?
93. ¿Es arte o una tomadura de pelo el arte contemporáneo?
94. ¿Por qué está mal visto hablar de genios en el arte contemporáneo?
95. ¿Por qué es esnob hablar de «obras sublimes»?
96. ¿Por qué lo siniestro y lo pop se ganaron en el xix y el xx un lugar en el arte y en el gusto de todos?
X. Para ampliar y contextualizar
97. ¿Cuáles son los autores y obras que permiten disfrutar de la filosofía con rigor?

98. ¿Conoces las dos corrientes filosóficas culturalmente más influyentes de todos los tiempos?
99. ¿Conoces las dos corrientes filosóficas históricamente más influyentes de todos los tiempos?
100. ¿Tiene futuro la filosofía?
Bibliografía recomendada
Bibliografía consultada
Contraportada