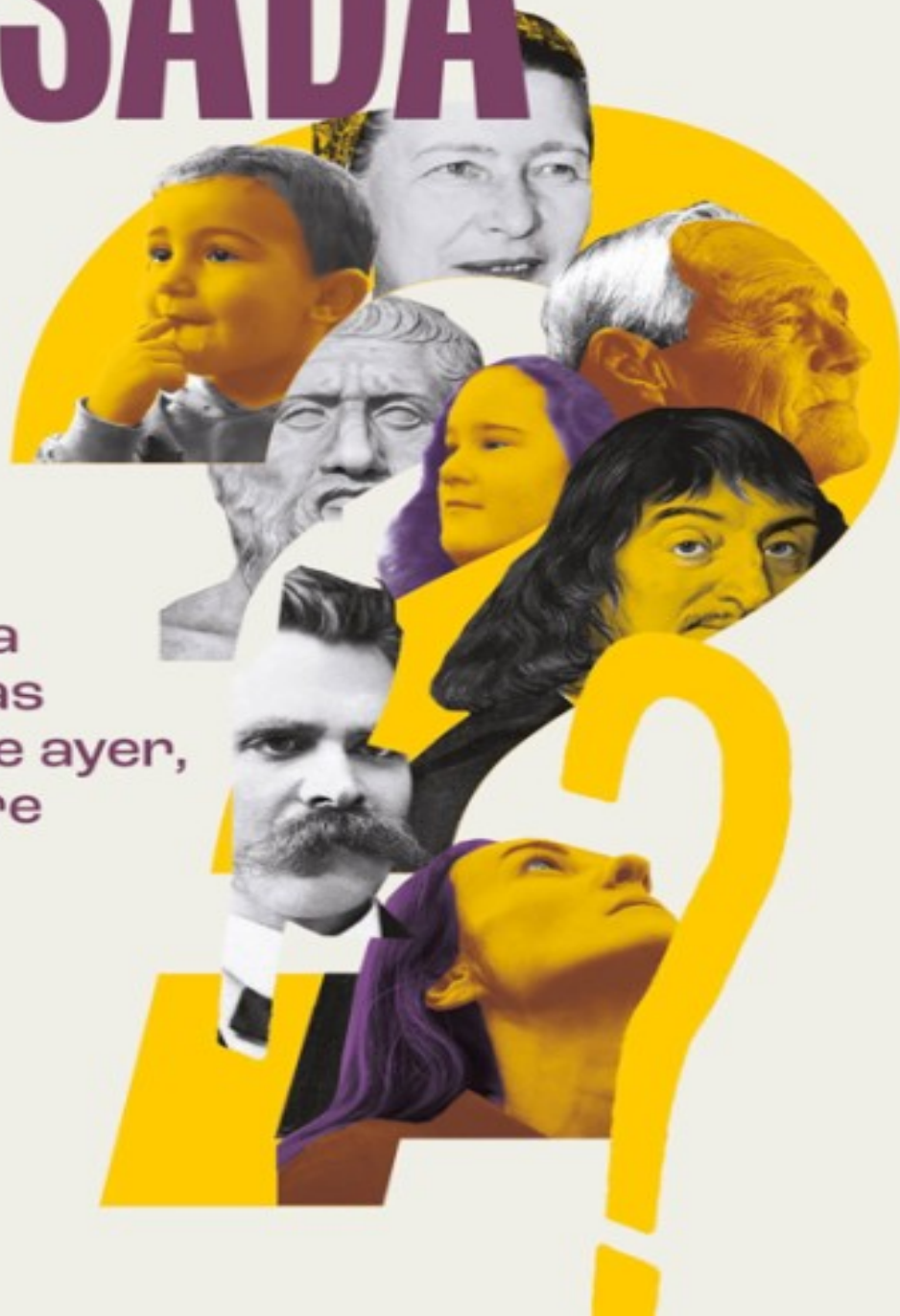


Víctor Ballesteros Sánchez-Molina

LA VIDA PENSADA

Filosofía para
responder las
preguntas de ayer,
hoy y siempre



temas de hoy

Índice

Portada

Sinopsis

Portadilla

Dedicatoria

ME PRESENTO: PLATÓN PENSÓ MI VIDA

UN PREVIO ¿SIRVE DE ALGO LA FILOSOFÍA?

LA INFANCIA LAS PRIMERAS VECES

¿Qué están viendo mis ojos?

¿Por qué se entienden hablando los humanos que me rodean?

¿Por qué no me gusta tener fiebre?

¿Hay que cumplir siempre con las normas?

LA NIÑEZ LA PREGUNTA POR EL BIEN Y LA JUSTICIA

¿Para qué sirve castigar?

¿Por qué mi maestro quiere que sea bueno?

¿Puedo ocultarles una travesura a mis padres?

¿Me engañan mis padres con los Reyes Magos?

LA ADOLESCENCIA LA CONSTRUCCIÓN DEL YO

¿Qué hacer si soy cómplice del bullying?

Ciencias o letras: ¿Qué c*#& hacer con mi vida?
¿Qué significa realmente la palabra amigo?
¿Es importante saber qué quiero ser?

LA JUVENTUD UN PROYECTO DE FUTURO

¿Qué significa ser mayor de edad?
¿Es normal sentirse tan solo al tomar decisiones?
¿Por qué no debo espiarle el móvil a mi pareja?
¿Puede mi jefe explotarme este verano?

LA ADULTEZ EL MUNDO QUE ME RODEA

¿Hago caso a mi médico o a Google?
¿Cómo educar a mis hijos (si los tengo)?
¿Qué significa ser racista?
¿Puedo defraudar a Hacienda para ahorrarme pagar impuestos?

LA VEJEZ SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA

¿Qué hace que una vida tenga sentido después de jubilarse?
¿Me puedo volver a enamorar después de enviudar?
¿Por qué nos da miedo la muerte?
¿Hay un Dios bueno esperándome?

EPÍLOGO. EL ASOMBRO QUE DA QUÉ PENSAR1

ESCOLIO: TEXTOS SOBRE EL ASOMBRO

PARA LEER MÁS

AGRADECIMIENTOS

Notas

Créditos

Gracias por adquirir este eBook

Visita [Planetadelibros.com](https://planetadelibros.com) y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos

Fragmentos de próximas publicaciones

Clubs de lectura con los autores

Concursos, sorteos y promociones

Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:



Explora

Descubre

Comparte

Sinopsis

¿Cómo nos va a ayudar un filósofo de barba blanca con nuestros dramas si no conoció ni de pantallas ni de hipotecas ni de chats de trabajo a deshora? Primero: «la barba no hace al filósofo», decían los romanos. Además, también los hubo con perilla, bigotudos... incluso filósofas imberbes, ya en tiempos presocráticos, aunque apenas nos hayan hablado sobre ellas. Segundo: aceptemos que nuestros problemas no son siempre tan contemporáneos como creemos. No hemos inventado nada.

La vida pensada es un recorrido por las grandes y pequeñas preguntas a las que los seres humanos nos enfrentamos a lo largo de todas las etapas de nuestra vida. Inquietudes que van desde por qué hay que cumplir las normas o qué hacer si soy cómplice de *bullying* hasta cómo sortear la explotación de mi jefe e incluso qué sentido tiene mi vida después de la jubilación.

Filósofos y filósofas como Sócrates, De Beauvoir, Spinoza, Arendt, Kant o Marx, entre otros, nos echarán una mano en esto tan extraño, difícil y bello (algunas veces) que es vivir. Sin embargo, dar respuesta a todos los interrogantes que nos acompañarán a lo largo de nuestra existencia queda en nuestras manos.

LA VIDA PENSADA

Filosofía para responder las preguntas de ayer, hoy y siempre

Víctor Ballesteros Sánchez-Molina



*Cuando nací, mis padres plantaron por mí un
árbol.
Siendo pequeño, también me enseñaron a leer y
a escribir.
Gracias a esto, he podido pensar mi vida junto a
ellos,
junto a mi hermano y junto a mis amigos más
ceranos.
Si algún día tengo hijos, les hablaré de todos
ellos.*

ME PRESENTO: PLATÓN PENSÓ MI VIDA

Hace tiempo que estoy en deuda con Iván de los Ríos. Fue él a quien escuché una definición de la palabra *filosofía* que aún hoy me remueve por dentro. Tal como lo narraba, hubo un autor anónimo que, haciéndose pasar por Platón, redactó un libro llamado *Definiciones*, donde podemos encontrar esta palabra. Para describir esta disciplina a la que me dedico, este seudo-Platón usaba cuatro palabras: *deseo*, *hábito*, *cuidado* y *cura*.

Efectivamente, la filosofía puede usarse como autocuidado y como terapia. No hace falta que cite a Epicuro cuando dice que nunca es ni tarde ni pronto para filosofar, como tampoco lo es para ser feliz. Sin embargo, si queremos de verdad que la filosofía sea sanadora, hay que hacer algo más que cuando enfermamos y vamos a por ibuprofeno.

Fijémonos en la primera palabra usada: *deseo*. Este deseo también puede traducirse como *apetito*, pues tenemos hambre de cosas, al menos ocasionalmente. No solo nos sentimos hambrientos cuando vamos a la nevera, sino que también tenemos hambre y sed de justicia, de alguien... Incluso hemos tenido la mala experiencia de que se nos *indigeste* alguna asignatura (por ejemplo, Filosofía). Lo importante es señalar, en primer lugar, que tenemos necesidad, que hay algo que nos remueve las entrañas y que necesitamos resolver.

Ahora bien, no basta con tener hambre. Pues el hambre sin límites conduce al empacho, a los ardores y a las pesadillas nocturnas. No podemos ser glotones de filosofía, sino que tenemos que hacer una suerte de *dieta*. Aquí es donde empieza el hábito, la costumbre, la rutina. Se dice que una dieta equilibrada es aquella en la que no solo se come de todo en su justa medida, sino también que se pauta en el tiempo y distribuye las comidas a lo largo del día. El hábito es lo que crea la virtud, pero también el vicio (preguntad a Aristóteles), y la filosofía quiere convertirse en algo tan disciplinado como lo es nuestra profesión. Igual que uno es médico porque tiene sed de sanar o es juez porque tiene sed de justicia, el que se dedica a la filosofía tiene la sed del conocimiento.

Es cierto que, en los tiempos que corren, parece contracultural hablar de hábitos y de disciplina. También reivindicó esta buena actitud que, a mi juicio, está incluso en el subversivo Nietzsche. Al avisar de la muerte de Dios (de la cual, recordemos, todos somos responsables), Nietzsche nos alertaba de que caminábamos sin rumbo, como «ovejas sin pastor», dice el texto del evangelista, y nos apremiaba a encontrar un sentido en la reivindicación de la vida que aporte unos valores nuevos.

Son estos valores los que nos afianzan cuando cae el chaparrón, cuando el suelo se nos abre bajo los pies, los que nos sirven de consuelo cuando buscamos los mimbres de nuestra existencia. Por lo tanto, este hábito es algo que no podemos quedarnos para nosotros. Al menos yo no quisiera quedarme con lo bueno aprendido, pues esa es la moraleja de los grandes maestros: volver a la caverna a hacer discípulos («los que se dejan enseñar», literalmente), seguir haciendo apóstoles (que no significa más que «enviados»).

Para estimular esta hambre, quisiera omitir las grandes soluciones. Si la filosofía se puede definir como el arte de responder

preguntas con más preguntas, te retaría a que bucees en estas cuestiones con la intención de cuestionar tus prejuicios y de terminar con más preguntas que respuestas. En definitiva, que le des a tu vida la oportunidad de ponerse ante el espejo, de hacer un análisis de cómo va. Recordemos que este *diagnóstico*, en su origen, no era necesariamente un término médico, sino, literalmente, tener la capacidad de hacernos un reconocimiento. Si solo te centras en reforzar tu opinión, es probable que el círculo de ideas se vaya estrechando a tu alrededor cada vez más. Que sirva este libro, entonces, como aperitivo para darte cuenta de que quizá nuestra vida merece esta vuelta de tuerca. No te conformes con estas pocas páginas, te animo a que sigas investigando y completes la lectura de aquellos gigantes a cuyos hombros hemos confiado nuestro presente.

Así pues, empezaremos a caminar juntos preguntándonos primero por la utilidad de la filosofía, porque es esta disciplina la que nos puede unir. Después, vendrán otros temas relacionados con la esencia de las cosas, cómo las conocemos, quiénes somos o cómo debemos comportarnos (tanto en lo privado como en lo público)... Estas preguntas se corresponden con las diferentes ramas de la filosofía, a las que sumaremos preguntas sobre la ciencia, el lenguaje..., que nos acompañan a lo largo de nuestro proyecto vital.

Después de esta pequeña introducción, solo me queda pedirte un favor: déjate llevar. Es muy probable que, en algún momento de tu vida, hayas tenido una mala experiencia con la filosofía. No te preocupes, también nos ha pasado en algún momento a los que nos dedicamos a ella. En contra de las intenciones de muchos, la mía contigo es la de clarificar ideas y conceptos, no la de oscurecerlos. Solo así podemos honrar a la manera en la que los griegos hablaban de la verdad: desvelamiento, desocultamiento. *Alétheia*.

Comencemos, pues, este camino en el que intentaré que pensemos conjuntamente hacia dónde va nuestra vida. Espero que lo disfrutes.

Victor BSM

UN PREVIO ¿SIRVE DE ALGO LA FILOSOFÍA?

Nietzsche

Bien conocida es la pregunta que abre *Conversación en La Catedral* de Vargas Llosa. Mientras Santiago Zavala contemplaba el paisaje lúgubre que lo rodeaba, una pregunta rondaba su cabeza: ¿en qué momento se había jodido el Perú?

Para muchos, al acercarse al edificio medio en ruinas de la filosofía, la pregunta podría ser similar: ¿en qué momento cayó en descrédito la disciplina por la que Sócrates dio su vida, por la cual nuestro presente es así hoy? La respuesta rápida señala en una bigotuda dirección: Friedrich Nietzsche.

Lo cierto es que nadie imagina hoy la filosofía sin la aportación del alemán, y suele ser el objeto de pasión de quienes se acercan por primera vez a la filosofía, seguramente atraídos por la consecuencia destructiva de la filosofía del martillo. Sin embargo, el torbellino que supuso para nuestra disciplina hizo que su futuro cambiara para siempre... y la condenó a su abandono progresivo.

Si nos preguntáramos por la utilidad de la filosofía desde una óptica nietzscheana, cabría encontrar una doble respuesta, según lo que definamos con el concepto de *filosofía*. Si la definimos conforme a lo que plantearon Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Kant..., la respuesta nos haría cerrar este libro (y probablemente devolverlo a la librería). La filosofía, vista así, no sirve para nada. Es más, puede ser hasta dañina para el individuo que la vive.

En cambio, si definimos la filosofía desde la reivindicación de la vida, desde el reconocernos como responsables directos de nuestro futuro, desde la afirmación del yo (frente a la moral del rebaño), la filosofía tiene una función bien precisa: sostener el proceso de cambio desde que somos conscientes de nuestra esclavitud hasta llegar al conocido superhombre. Nietzsche hablará más adelante del calor que necesitamos los hombres, como el rebaño necesita el establo, y cómo los hombres del futuro son capaces de vivir sin este calor. La realidad puede ser árida, pero es peor vivir siendo esclavos, sin hacernos preguntas.

¿Y para qué queremos llegar al superhombre? A todos alguna vez nos ha sonado este concepto al Clark Kent vestido de licra con una S enorme en el torso, pero no tiene nada que ver con la última entrega de un cómic. Para comprenderlo mejor, rescatemos la imagen que usa Nietzsche en *Así habló Zaratustra*.

La persona que vive siguiendo la moral de rebaño (nosotros mismos) podría parecerse al camello que se inclina para que carguen sobre él todo el material necesario y que su amo sobreviva en el desierto. Como animal de carga, es capaz de soportar duras penas mientras atraviesa este ecosistema árido, abrasador.

Sin embargo, es en el desierto donde nuestra conciencia podría sufrir una primera metamorfosis (¿cuántos de nosotros, por otra parte, no hemos hecho grandes cambios mientras estábamos atravesando una etapa *desértica*?). El camello se convierte en el león que habrá de enfrentarse a una criatura mitológica como el dragón, cuyo nombre es Tú Debes. Nietzsche llama al león Yo Quiero. Frente a una cultura del deber (representada por el agua sucia), hay una cultura de valores dorados que nos deslumbran. Nietzsche propone al león Yo Quiero acabar con ella y así dar cuenta de esta bestia.

¿Podemos sobrevivir solo con la fuerza del león una vez concluida la lucha contra el deber? Esto nos dejaría abandonados a nuestra suerte al haber descartado los viejos valores que eran el horizonte de nuestras vidas (esto es lo que implica verdaderamente la muerte de Dios para Nietzsche). ¿Qué podemos hacer para revertir esta situación en la que hemos perdido el norte? Ser como niños.

El niño es la tercera transformación del alma para llegar al superhombre. Una vez el león nos ha dado la libertad de decidir nuestra vida, el niño representa la inocencia, el comienzo nuevo, el primer movimiento. Nietzsche quiere hablar del superhombre como aquel que juega con la vida, haciendo *su* voluntad, haciendo del mundo *su* mundo.

Qué bonito me parece que los profes de filosofía nos expliquen estas cosas cuando somos adolescentes. Lo cierto es que la vida ahí fuera puede vivirse bajo el paraguas de algo seguro, de unos valores que nos hacen sentir a salvo (y aburrirnos a veces), y de unos valores que, puesto que son heredados, no son del todo culpa nuestra. O, por el contrario, se puede vivir poniendo entre paréntesis incluso nuestras convicciones más profundas, como un desafío en el que nos vamos haciendo cada vez más conscientes de lo que queremos, de lo que afirmamos y creemos (aunque a veces nos falte ese paraguas y nos caiga un diluvio). En definitiva, es posible dejar que la vida *nos viva*, siendo sujetos pasivos (un objeto más dentro de la realidad), o podemos hacer la vida *nuestra*, apropiarnos de ella, dotarla de sentido y dirección hacia un objetivo. Podemos lamentar la lluvia o cantar bajo ella.

Ahora bien: ¿cuándo se había olvidado la filosofía de *primero vivir y después filosofar*? Nietzsche lanza un dardo directo hacia Platón y, como quien lanza una piedra en un estanque, busca los efectos de

esa onda expansiva en el agua, cuyas réplicas pasan por Agustín de Hipona, Descartes, Kant...

Es cierto que muchos filósofos suelen ponerse a sí mismos como el culmen de la historia de la filosofía cuando hacen una compilación de autores anteriores a ellos. No es menos cierto que la imagen con la que Nietzsche critica la herencia recibida es demoledora. Para este, el concepto filosófico es a la vida lo que la momia es al humano: aquello que, al ser histórico, se saca de la historia y es presuntamente eterno, pero no se parece en nada a un organismo vivo. Sin embargo, para los anteriores a Nietzsche, es una mala noticia que en la vida haya que tocar tierra y convivir con el cambio, el envejecimiento, la muerte... Ahí es donde entra el filósofo alemán para hablar de lo que estaba olvidado desde los presocráticos (señores y señoras que vivieron allá por el siglo v a. C., recordemos).

Presentemos los conceptos de los que se vale Nietzsche para entenderlo mejor. Él reivindica la vida sin filtros (una expresión que, por cierto, en la era de Instagram incorpora un nuevo sentido): combatir una vida en la que la suciedad se ha escondido bajo la alfombra. El alemán piensa en Dionisio como ejemplo de nueva-vieja filosofía, cuyo opuesto es Apolo. Solo hay que fijarse en cómo los perfila Velázquez en torno al 1630.

Por un lado, Velázquez retrata en *Los borrachos* un Dionisio tan joven y apuesto como corresponde a un dios griego, pero rodeado de hombres ya maduros, con visibles muestras de alcoholismo y con la mirada perdida en un paraje ya anochecido. Por el otro, al Apolo que entra en *La fragua de Vulcano* lo podemos definir por contraste. En comparación con lo sucio de la fragua, lo rudo del trabajo y lo oscuro del lugar (cualidades, todas ellas, asociadas con el feo dios Hefesto), Apolo se presenta impoluto, luminoso, para transmitir un mensaje al dios de la fragua. Incluso en los detalles más

insignificantes, Velázquez deja mensajes que podrían ayudarnos a entender mejor lo que quiere señalar Nietzsche. En *La fragua de Vulcano*, Apolo aparece en la escena con una corona de laurel (símbolo de la victoria), mientras que, en *Los borrachos*, Dionisio coloca sobre el joven arrodillado ante él una corona de hiedra, su atributo habitual (símbolo de los poetas a los que inspira con su vino), y no de vid. Mientras que Apolo se presenta en la filosofía nietzscheana como triunfante (propio de Platón y el séquito enumerado antes), Dionisio quiere reivindicar la forma con la que nos apresamos la vida como momias.

Comenzábamos preguntándonos por la utilidad de la filosofía. Nunca creí que tuviera que ser útil. Tampoco lo es ir al cine, comprar una caja de bombones, visitar el Museo del Prado, leer el último *best seller*, visitar un país extranjero por gusto... y no por ello dejamos de hacerlo. Sin embargo, si tuviera que escoger una razón por la que la filosofía es útil, diría que es exactamente esta: cuestionarnos, sacarnos de nosotros mismos, desnortarnos para darnos la nueva brújula con la que orientarnos.

LA INFANCIA
LAS PRIMERAS VECES

Reconozco que es atrevido fijar qué preguntas nos vienen cuando somos tan pequeños. Antes del segundo ciclo de educación primaria confluyen dos circunstancias que forjan quiénes seremos en el futuro. Es cierto que a esas edades nuestro entendimiento está sin formar aún y que caminamos por la vida mientras ella nos vive a nosotros, nos atraviesa sin dejar rastro, sin pena ni gloria, como solemos decir. Sin embargo, esta consciencia ausente nos conduce a una fascinación tremenda por todo lo que nos rodea. Es durante la niñez cuando encontraremos los ojos más abiertos del mundo, donde encontramos el asombro, la sorpresa y, en ocasiones, el miedo que esta provoca. Aristóteles sabía bien de este estado y lo señala al principio de la *Metafísica* como el origen absoluto de la filosofía: en primer lugar, los hombres se maravillaron por los fenómenos simples y canalizaron la admiración de estos hacia lo astronómico, la fuerza de la naturaleza, etc.

Sin embargo, el niño, igual que el filósofo, intenta encauzar esta estupefacción encajando piezas del puzzle. Por eso no debemos extrañarnos de que los niños hagan las preguntas más desafiantes: ¿a qué saben las nubes?, ¿por dónde orinan los peces?... Son inquietudes que a los adultos nos parecen absurdas, inútiles..., pero que guardan detrás una curiosidad ingenua y valiosa. Los niños quieren saber por el mero hecho de saber, sin buscar una utilidad (¡cuántas lecciones nos siguen dando!).

Creo que las preguntas que se hacen en esta etapa son las que abrumarían a los metafísicos más sesudos, pues son capaces de poner en jaque la realidad en su conjunto. Preguntas que nos parecen descabelladas, pero cuya respuesta nos cuesta más de un dolor de cabeza. Espero que nunca te pregunten si podría ser que en realidad solo fuéramos personajes de *Los sims* con los que un jugador adolescente que pasa tardes enteras jugando.

Por ello he escogido unas preguntas que considero radicales. También los más pequeños son los más radicales en su comportamiento, duros negociadores y con firmes convicciones en muchos casos. En cambio, esta radicalidad la defino por el acto de acudir a la raíz, por la forma en que nuestros hijos e hijas cuestionan el suelo que pisan. Así pues, mi recomendación en este punto es que leas este bloque con una mente muy abierta a las preguntas trascendentales que se plantean y que no tengas miedo a preguntarte por cuestiones de calado. Iremos desgranándolas poco a poco. Pero, ahora, comencemos.

¿Qué están viendo mis ojos?

Descartes

Siempre que veo con mis alumnos *Matrix* me gusta imaginarme a un joven Descartes sentado en el aula. Desconozco si Descartes vería confirmadas sus sospechas acerca de la realidad, si pondría el filme como ejemplo de lo que quería hablar en sus obras o si denunciaría a las hermanas Wachowski por plagio. En cualquier caso, si tomamos partes del *Discurso del método* y de las *Meditaciones metafísicas*, es muy difícil no pensar en la obra cartesiana a la hora de abordar la película (suprimiendo todas las armas de fuego, por supuesto).

Detrás de la primera parte de esta trilogía encontramos inspiraciones filosóficas que van desde lo más cercano temporalmente hasta la Atenas del siglo v a. C., desde Baudrillard (cuya obra *Cultura y simulacro* se hizo leer a los actores) hasta Platón. Pero analicemos la situación en la que se encuentra el protagonista de la película para entender en qué aguas nadamos.

A Neo, un programador informático de día y *hacker* nocturno, se le empieza revelar cómo el mundo que tenía ante sus ojos no era más que una mera ilusión. Gracias a la ayuda de otros *hackers* como Morfeo y Trinity, Neo primero se ve fuera del sistema que le mantenía vivo (una suerte de granja ciberpunk de humanos que generan energía para seguir alimentando las máquinas que habían creado dicha realidad paralela y que los oprimen) y empieza su

particular proceso de asimilación de todo lo real. Con este proceso avanzado, Neo es capaz de ir haciéndose con las riendas de dicha realidad paralela hasta manipular los límites de esta a su antojo.

Anécdotas aparte, lo sucedido en la vida de Neo coincide perfectamente con los pasos que llevan a Descartes a formular su famosa frase: *Cogito, ergo sum* («Pienso, luego existo»). ¿Cómo llega Descartes a pronunciar esta frase?

¿Quién es René Descartes?

Siendo breve con este capítulo biográfico, la vida de Descartes transcurre casi de modo íntegro en los primeros compases del siglo XVII, entre la zona central de Francia, los Países Bajos y Suecia, donde murió. El hecho central de su producción más conocida son sus estudios en el colegio que los jesuitas regentaban en La Flèche (hoy es el Pritaneo Nacional Militar, aún en activo).

Entre aquellas paredes, Descartes estudió la primaria entre los once y los dieciocho años, donde aprendió lo que era la filosofía capital del momento: Aristóteles y la escolástica. Pero estudiar lo escrito por Aristóteles (fallecido en el 322 a. C.) a la altura del siglo XVII no parecía la mejor de las ideas, teniendo en cuenta que había conocimientos científicos ya superados por figuras tan conocidas como Copérnico o Galileo, quienes habían dejado por escrito sus observaciones. ¿Había estado estudiando Descartes cosas que, consideradas verdaderas, eran falsas o imprecisas? Igual que Neo, Descartes había aprendido una serie de cuestiones acerca de la vida y el saber que no le iban a resultar del todo operativas.

El genio maligno de Matrix es francés

Llegados a este punto, Descartes se plantea serias preguntas acerca de la realidad que le rodea, sobre todo porque quiere llegar a un conocimiento verdadero, indudable y que sirva de cimiento para un nuevo edificio del conocimiento. También nuestros niños lo hacen cuando quieren volar, ser astronautas o bajar a las profundidades del vasto océano (o al menos estas eran algunas de mis inquietudes). Ante un niño que se haga estas preguntas, invitémosle a ser cautos y, para poder llegar a la siguiente verdad incuestionable, organicémonos a la manera cartesiana.

El punto de partida de Descartes es poner entre paréntesis los sentidos, puesto que no son una fuente fiable de conocimiento. Si tú, lector, eres miope como un servidor, no creo que haga falta explicar mucho más acerca de este punto. Lo cierto es que nuestros sentidos, a pesar de que son la fuente por la que más estímulos recibimos, no son del todo fiables. Y, puesto que queremos hacer las cosas en serio, no es conveniente confiar en aquel que nos ha engañado alguna vez, no vaya a ser que vuelva a hacerlo. Este punto es el que causará fricción entre los racionalistas como Descartes (que preferían el uso de la razón y la deducción como fuentes del saber) y los empiristas (como Locke o el mismo Newton, que prefieren los sentidos y la observación, respectivamente). ¿Cómo íbamos a abandonar los sentidos como fuente de conocimiento? ¿Acaso lo que considerábamos *evidente* (literalmente, «lo que vemos») ya no es tal? Descartes resolverá más adelante esta problemática, luego lo veremos.

Siguiendo con la tesis de Descartes, daremos una vuelta de tuerca. ¿No nos ha pasado en ocasiones que tenemos un sueño tan vívido que parecía que era de verdad? ¿O cuántas veces los niños, asustados, acuden a la habitación de sus padres por culpa de una pesadilla? En efecto, nuestra conciencia a veces duda de si soñamos

o estamos despiertos. Por eso no parece muy recomendable confiar en ese *sentido común* al que Descartes empieza apelando al principio del *Discurso del método*, ese *bon sens* que es la facultad mejor repartida entre los hombres (pues todos poseen una parte), pero también falible. Parece que Descartes hubiera leído aquello que escribió su contemporáneo Calderón de la Barca: «Toda la vida es sueño / y los sueños, sueños son».

Ahora bien, el filósofo no se conforma con este giro, pues da el mismo que Morfeo en el filme. ¿Es posible que haya una inteligencia maligna que me engañe y me haga creer cosas falsas como verdaderas? ¿Puedo equivocarme al afirmar que sumar dos y dos da cuatro como resultado? La tesis es extravagante, y siempre que la cuento en el aula los alumnos levantan la ceja del escepticismo. Pero, aun siendo extravagante, no deja de ser probable. En cierto modo, la teoría habla del prisionero de la caverna platónica y del experimento de cerebros en cubetas contemporáneo (lo más parecido a lo propuesto por las hermanas Wachowski). Pero, puesto que es prácticamente imposible que saltemos fuera de nuestro propio entendimiento y la propuesta es plausible, tendríamos que conformarnos con aceptarla como posibilidad.

Pero ¡paremos las rotativas! ¿Hay entonces algo de lo que podamos estar seguros? Porque, si somos estrictos, no podemos estar convencidos de absolutamente nada de lo aprendido. ¿Qué podemos asegurar a ciencia cierta?

Que soy una cosa que piensa. No cabe otra posibilidad. Si dudo del mundo que me rodea (y, con ello, incluso de mi propio cuerpo, pues no deja de ser un conjunto de percepciones), dudo de lo que soy capaz de discernir y deducir matemáticamente. Por lo tanto, si soy capaz de afirmar que soy una cosa que piensa, soy capaz de afirmar que yo, Víctor, soy, de que existo. No sé de qué modo existo,

y es probable que, mientras escribo estas palabras no esté sino engañándome en un dulce sueño, pero es innegable que estoy pensando. Este es el sentido del «Pienso, luego existo» (*Cogito, ergo sum*).

A partir de aquí, del *cogito*, tendremos que afirmar la existencia del mundo que me rodea y todo lo que hay en él. Al menos ya no podemos dudar de nuestra existencia real, en la forma que sea.

Existo, pero... ¿ahora qué?

Admitamos entonces nuestra existencia. No sabemos aún muy bien cómo haremos con el mundo de verdad, pero podemos estar seguros de que existimos. ¿Cómo podemos resolver este problema? Hay que mirar más adentro, en nuestros contenidos mentales, dentro de nuestras ideas.

Descartes nos habla de tres tipos de ideas:

- **Adventicias.** Ideas que vienen del mundo hacia nosotros, como la idea de caballo y la idea de cuerno.
- **Facticias.** Ideas que creamos nosotros, como la idea de unicornio, creada a partir de las dos adventicias anteriores.
- **Innatas.** Ideas que parece que no pueden haber venido de fuera, y tampoco hemos generado nosotros.

Que Descartes admita la existencia de ideas innatas no debería suponernos mayor inconveniente, puesto que incluso a finales del siglo pasado seguía habiendo propuestas innatistas en la biología. Sin embargo, para Descartes esto supone encontrar una clave de bóveda sobre la que construir el resto de su teoría. Pues, si hay

ideas innatas, significa que hay algo trascendente que tuvo que dejar la huella de esas ideas.

Estas dos ideas innatas son las ideas de infinitud y de perfección. Para el racionalismo es difícil afirmar que nosotros, limitados e imperfectos, podamos ser el germen de estas dos ideas (lo infinito y lo perfecto) que nunca veremos. Para este filósofo en particular, es fácil pensar que hay un principio trascendente a nuestro mundo, y que es el origen de estas dos ideas. Una de las perfecciones debe ser la perfección moral, es decir, una bondad absoluta. Por eso, cuando Descartes aborda estas ideas innatas, reconoce rápidamente una creencia personal (la existencia de un Dios bueno), pero que sustenta su experiencia con el mundo. Si es bueno, no es posible que el mundo externo sea engañoso. Antes, bien podríamos hacer cierta *trazabilidad* de ese mundo y encontrar las huellas de ese ser trascendente y creador del mundo.

Quizá te sorprenda la justificación cartesiana para hablar del mundo externo como no engañoso (o no del todo). Sin embargo, sin ella entraríamos en un ensimismamiento tan grande, en un mirarnos al ombligo (en un *solipsismo*, si usamos el concepto filosófico), que es muy difícil no querer justificar la existencia del mundo objetivo, del mundo fuera de mis sentidos. Esta convicción, por tanto, consuela a Descartes al no limitar su existencia al pensamiento puro y abre su horizonte al conocimiento de la realidad por medio de las herramientas de su entendimiento, de su razón.

¿Podemos hacer esto actual?

Es natural que nuestros pequeños se asombren por el mundo que los rodea, y sus preguntas no dejen de estar presentes cuando

empiezan a conocer su entorno. Incluso cuando somos adultos somos capaces de formularnos preguntas de esta profundidad, aunque a veces nos parezcan fruto del delirio o de la paranoia. Por otra parte, veo necesario cuestionarnos sobre la naturaleza de las cosas y cómo las conocemos, si es que queremos acercarnos al mundo de la ciencia, al mundo de lo opuesto a la posverdad, a la posrealidad, etc.

Además, si se me permite, veo necesario hacer una crítica de nuestra adultez. Al etiquetar estas preguntas como propias de los niños, asumimos que no es propio del adulto preguntarse por los cimientos del mundo o sobre si el entorno que percibe es real. Calificamos ciertas actitudes de infantiles (con lo peyorativo de este adjetivo para un adulto), pero haríamos bien los adultos en recuperar estas cuestiones.

Recapitulando, como alternativa a *Matrix*, para ilustrar la filosofía cartesiana me gustaría rescatar *El show de Truman*: un individuo que vive en un plató de televisión descomunal mientras todo el mundo a su alrededor le procura una vida anodina pero segura. Truman (su propio nombre ya es un juego de palabras, pues suena igual que *true-man* u «hombre verdadero») vive su vida con tranquilidad mientras medio mundo sigue por televisión la retransmisión en directo de su vida. Esta película debutó justo un año antes de que se estrenara el programa *Gran hermano*, que sigue el mismo formato.

¿Cuál puede ser el problema de que el mundo sea una gran fábula? A mi entender, Maurizio Ferraris capta esta problemática a la perfección. En el *Manifiesto del nuevo realismo*, el pensador italiano critica con dureza las consecuencias de la irrupción de la posmodernidad cuando se apostó por resignificar la cita nietzscheana según la cual «no hay hechos, solo interpretaciones de

los hechos». Hemos dejado que se convierta en un gran *reality* por hacer de nuestra vida una fábula. Al carecer de grandes relatos con los que interpretar nuestro presente, permitimos que alguien dé sentido a nuestra vida por nosotros y cree nuevas opiniones sobre la realidad.

Esta resignificación tiene un problema añadido, y es que alimenta ese deseo tan humano (y no solo infantil) de alimentar nuestras ensoñaciones. También yo sueño con ser el mejor docente de filosofía que puedan encontrar mis alumnos, aunque rápidamente me vengan a la cabeza nombres de personas que lo harían (y lo hacen) mucho mejor que un servidor. Pero no estamos hablando de lo irreal de los sueños, sino de lo peligroso que es quedarse a vivir en ellos. Igual que Odiseo tuvo que salir de la isla de Ogigia, donde la ocultadora Calipso lo había retenido durante años, también nosotros deberíamos fijarnos un objetivo, una Ítaca que abandonamos hace ya tiempo, pero que sigue esperándonos, como en el poema de Kavafis.

Este fin sería, a mi juicio, encontrar el relato con el que dar sentido a nuestra existencia. Un relato con el que dar una dirección a la vida que nos atraviesa, de tal forma que podamos asumir responsablemente nuestra tarea racional. Si miramos a la gran mayoría de los pensadores y las pensadoras de la historia, reconocemos un patrón común al subrayar el papel de la razón.

En Aristóteles es el uso de nuestras categorías mentales el que nos garantiza la virtud del saber productivo, práctico o teórico. Este último es el mayor grado de virtud, pues, en el fondo, somos animales racionales que, por naturaleza, desean conocer. Es el uso de nuestra razón el que nos saca de una «culpable minoría de edad», según Kant, cuyas teorías desarrollaremos en otros capítulos. Son, incluso, nuestras decisiones razonadas y libres las que nos

constituyen esencialmente (así es para el existencialismo). En definitiva, encontramos un testigo heredado que, en ocasiones, hemos rechazado.

Mientras la razón moría por hipertrofia a lo largo del siglo pasado, y uno de sus efectos negativos era la técnica entendida como manera de exterminio humano, a lo largo de estos primeros compases de nuestra era empezamos a ver la problemática de un mundo que camina sin razón, guiado por la pura emoción, por la pura voluntad ciega. Hacemos verdadera la sentencia de Juvenal *Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas* («Esto quiero, esto ordeno, sirva mi voluntad de razón»).

Sin embargo, quisiera cerrar esta pequeña reflexión con una analogía. En 1926, se organizó una campaña de prensa en contra del último ejemplar de lobo que habitaba en el parque de Yellowstone. Empezó una caza indiscriminada y, al poco tiempo, lo encontraron muerto. Los grandes depredadores del parque se extinguieron con este último lobo, y, con ello, los herbívoros (especialmente los alces) camparon a sus anchas hasta tal punto que la vegetación del parque corrió grave peligro. Al desaparecer la vegetación, la población de insectos fue mermando, y, con ella, la de pequeñas aves que se alimentaban de ellos. A su vez, la población de los depredadores más modestos, como rapaces y pequeños carnívoros, se redujo. El proceso no se limitó a esto, pues hasta el curso del agua cambiaba ante una vegetación cada vez más ausente, lo que alteró la vida del parque hasta parecer la sombra de lo que un día fue. En definitiva, la ausencia de un pequeño grupo de carnívoros echó a perder todo un parque natural.

En este relato, a mi juicio, el lobo es la razón, el entendimiento, la erudición, la sabiduría. Una vez que ha caído su papel, el entorno que ha dejado tras de sí es un suelo yermo, sin vida, y aquellos que

enarbolaron la antorcha de la razón hoy parecen sentirse parcialmente huérfanos. Me pregunto si es posible reintroducir la razón y el orden en una sociedad de la posverdad. Creo que no tenemos otro remedio.

René Descartes

Cronología

1596-1650. Nace en La Haye en Touraine (hoy, Descartes). Muere en Estocolmo.

Obras relevantes

Discurso del método, Disputaciones metafísicas, Tratado de las pasiones del alma.

Un dato curioso sobre su vida

La muerte de Descartes guarda dos anécdotas bastante interesantes. Por un lado, Descartes falleció en Suecia, donde le había convocado la reina Cristina de Suecia. Aunque la causa oficial de su fallecimiento es la pulmonía, varios investigadores han señalado recientemente que su muerte pudo deberse a un envenenamiento con arsénico. Por otro lado, el cráneo de Descartes, después de haber reposado durante dieciséis años en Suecia, desapareció mientras su cuerpo se trasladaba a Francia para ser enterrado con honores. Este estuvo desaparecido hasta el siglo XIX y hoy está expuesto en el Museo del Hombre de París.

¿Por qué se entienden hablando los humanos
que me rodean?

Wittgenstein

Para muchos estudiantes de traducción, escuchar el nombre de Segundo Llorente está ligado a una anécdota típica de su gremio. Para el común de los mortales, el nombre de este diputado del Congreso estadounidense por Alaska es un completo misterio. Su vida da para hacer una película, hasta el punto de que su hermano Armando fue tutor de Fidel Castro en la Cuba prerrevolucionaria. Ahora bien, no vengo a contar cómo un leonés terminó en Alaska, sino el motivo lingüístico por el que es conocido.

No sé si has imaginado cómo sería entablar una conversación con un extraterrestre (lo más parecido a esta situación es cuando hacemos turismo en un lugar cuyo idioma desconocemos). Para los esquimales de la zona debió de ser una experiencia similar cuando, en 1935, vieron aparecer por la zona a un individuo vestido con pieles y alzacuellos. Llorente, guiado por vaya usted a saber los motivos, había decidido que dedicaría su vida a ser misionero católico en una región tan difícil como aquella. Pero el problema allí no solo era climático (aunque algunos dirían que hace más frío en la ribera del Esla en la que nació Llorente que entre focas y osos polares), sino que Segundo pretendía transmitir un mensaje que no encajaba en los esquemas mentales y conceptuales de los inuit. Mientras la inuit Rebecca Thomassie era capaz de señalar hasta

cuarenta y siete palabras para referirse a la nieve, su pueblo encontraba serios problemas para entender otros conceptos muy habituales en Occidente.

El ejemplo más claro de esto fue cómo adaptaron el título «Cordero de Dios». Pensemos en la cuenca mediterránea de los primeros siglos de nuestra era, donde era fácilmente reconocible tanto el animal mismo (el cordero) como su uso sacrificial por parte de judíos, griegos y romanos. De ahí que resulte muy fácil, entonces, entender qué significa que alguien es el *cordero* que se entrega en sacrificio para lavar una culpa. No solo porque lo usara el profeta Isaías, sino porque aún hoy seguimos diciendo que alguien es un *chivo expiatorio* cuando queremos decir que sobre él cargamos las culpas de un crimen para exculpar a otros.

Ahora intentemos imaginar un cordero pastando en Alaska. Rápidamente deduciremos que sería algo imposible, sobre todo porque sería difícil encontrar el pasto con el que alimentarlo. Así pues, hay que encontrar una analogía que, fusionando horizontes, una al cordero con los alaskanos.

¿Qué nos proporciona un cordero? Fundamentalmente, carne, pero también lana si ya tiene unos años. ¿Qué otro animal podríamos encontrar en Alaska que cumpla estas funciones? La foca, de la que los inuit extraen tanto carne y grasa para comer como piel para abrigarse. Así el cordero y la foca, para las distintas culturas, suponen un animal tierno e inocente sacrificado de manera injusta (digamos que es un animal adorable, muerto injustamente, como cuando decimos eso de «no me mires con ojos de cordero degollado»). Ambos son animales que se sacrifican sin proferir ruido alguno (por eso los judíos decían del Mesías que sería «como cordero llevado al matadero [...] enmudece y no abre la boca»).

Si quisiéramos abordar esta relación entre lenguaje y religión, con consultar el apartado que dedicó a este tema Mario Pei en su historia del lenguaje sería suficiente. Sin embargo, no quisiera subrayar aquí lo relevante de esta conexión (en innumerables casos, los primeros textos que tenemos de una lengua suelen ser textos sagrados), sino señalar de qué manera nos hemos dado herramientas lingüísticas con las que intentar apresar el mundo que nos rodea, aunque sea para vivir más apaciblemente dentro de él. Vamos a hacerlo de la mano de Ludwig Wittgenstein.

¿Quién es Ludwig Wittgenstein?

Viena fue la ciudad que vio nacer al filósofo del lenguaje en 1889. Si echamos cuentas rápidas, veremos que el inicio de la Primera Guerra Mundial sorprendió a Wittgenstein con veinticinco años. Dentro de las trincheras fue donde redactó su primera gran obra (convertida en tesis doctoral años después, como veremos más adelante): el *Tractatus logico-philosophicus*. Sin embargo, a pesar de que esta obra supusiera un terremoto en Europa en el ámbito de la lingüística (preguntada al Círculo de Viena), Wittgenstein abandonaría más tarde estos postulados para hacer una nueva teoría del lenguaje. Esta segunda propuesta llegaría tras el alejamiento del austríaco de los círculos académicos, su paso por la enseñanza elemental como docente y una catarsis particular. Esto es lo que nos permite hablar de dos posiciones de Wittgenstein en lo que se refiere al lenguaje: un primer Wittgenstein, el del *Tractatus*, y un segundo Wittgenstein con la teoría de los juegos del lenguaje.

¿Cuál es el origen del lenguaje? ¿Cuál es la relación que guarda el lenguaje con el mundo? ¿Podemos apresar el mundo con nuestro

lenguaje? Son preguntas que intentaremos responder a lo largo de este capítulo.

El primer Wittgenstein: De lo que no se puede hablar, mejor es callar

Partamos del principio en la historia de la lengua. Para el pensamiento griego, hay una unidad indisoluble entre ser-pensar-decir, lo que implica que nosotros somos capaces de entender la realidad y hablar acerca de ella con precisión objetiva; esto es, para referirnos a la composición de las cosas y llegar a su fundamento último. Esta relación del lenguaje y la realidad, aunque es arbitraria (es decir, es caprichoso que llamemos a la mesa como *mesa*, *table*, *tavolo...*), se mantiene, con matices, hasta bien entrado nuestro siglo.

Aquí podríamos encontrar a Wittgenstein. En la primera obra que hemos referido, intenta limitar las cosas sobre las que podemos hablar con propiedad y las que son puro retorcimiento del lenguaje. Lo hace a través de unas quinientas proposiciones, estructuradas en torno a un gran árbol de siete ramas centrales. Son siete las proposiciones centrales sobre las que, como si fuera un esquema, se compone el pensamiento de esta primera versión del austríaco.

Para el filósofo, el lenguaje que definirá el mundo es tan importante como el conjunto de hechos, no de objetos. Es decir: el mundo es el conjunto de las afirmaciones que hago («Mi mamá me mima» o «Esta comida me gusta y aquella no») y gracias a estos hechos nosotros accedemos a los objetos, hasta el punto de que llamamos *mundo* al conjunto de hechos simples que se dan, que tienen lugar en el mundo. Pero también hay hechos simples que son

posibles, pero no se dan. Decir «hay un monstruo debajo de mi cama» es un hecho posible, pero que no se da. Por lo tanto, hecho y verdad son dos caras de una moneda: si algo es falso, puede ser un hecho posible, pero no forma parte del mundo.

Estos hechos carecen de valor *moral*, es decir, no hay hechos mejores o peores. Con esta estructura de hechos, compuestos de objetos, somos nosotros los que decidimos qué realidad construimos. Pero Wittgenstein no se detiene en hacer una ontología con moralidad detrás. Lo que es lo mismo, Wittgenstein no está en disposición de afirmar que el enunciado «vivimos en el mejor de los mundos posibles» sea un hecho.

Entendido lo que es el mundo, nos queda entender cómo nuestro lenguaje se relaciona con él. Así pues, si asumimos que nuestro lenguaje debería ser un lenguaje que abordara los hechos para que fuera un lenguaje con sentido, la relación del lenguaje con el mundo se resuelve gracias a que nuestra lengua es capaz de representarse el mundo. Esto implica que, cuando yo hablo sobre «mi chupete», la palabra *chupete* se corresponde con lo que tengo en la boca y no con el reloj que marca la hora de irme a dormir. Con eso, los humanos somos capaces no solo de entendernos dentro de una comunidad lingüística común (como tú y yo nos entendemos gracias a que estoy escribiendo estas palabras en un idioma que entiendes), sino también de generar ciertas relaciones entre idiomas, tender puentes de traducción, al conocer qué objetos corresponden a qué hechos.

La traducción no siempre es posible en tanto que hay objetos que no están presentes en todas las lenguas (como el cordero para los alaskenos), en tanto que hay objetos cuyos hechos asociados son distintos según la comunidad que los recibe (incluso en el tiempo, aunque sea el mismo idioma, pues aún hoy nos costaría entender a

qué se refiere Cervantes cuando hablaba de que Alonso Quijano era un hidalgo «de los de lanza en astillero y adarga antigua»)... y un sinfín de problemas. Pero podemos establecer que los hechos «Esta mesa es verde», *This table is green* y «*Questo tavolo è verde*» son hechos con un significado similar o casi idéntico.

Volviendo sobre la pista del *Tractatus*, Wittgenstein empieza a conectar el mundo y nuestro lenguaje a partir de la proposición tercera. Ya con ella afirmamos la capacidad de representarnos el mundo de forma lógica, esto es, lingüística. Esta expresión lógica es el signo de nuestro pensamiento y lo hacemos de forma propositiva-relacional: somos capaces de sustituir un objeto (*mi juguete favorito*) por un nombre (*esta consola*) y decir algo acerca de cómo es esa cosa (*de color rojo*). El conjunto de todas estas proposiciones lógicas sobre el mundo es lo que Wittgenstein denomina *lenguaje*. Por eso el análisis de todo lo que nos pasa es, en el fondo, un análisis lingüístico acerca de la verdad de nuestras proposiciones.

Esta postura se cristaliza en una de las que, para mí, es una proposición capital para resumir la filosofía del primer Wittgenstein. En su proposición 5.6, el filósofo austríaco afirma que «los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo», es decir, que no podemos ni tan siquiera imaginar qué hay fuera de nuestro lenguaje (de ahí que los más pequeños tengan serios problemas al expresar lo que les pasa), puesto que tampoco podemos expresarlo lógicamente. Esto en metafísica es lo que equivale a hablar de círculos cuadrados, de solteros casados, etc.: lo impensable por definición.

Ahora bien, esto encierra otra afirmación más: ¿podemos hablar de hechos que no se corresponden con objetos del mundo? La respuesta es que no y esto implica que no podemos hablar de una filosofía fundada sobre los hechos (porque no hay tal objeto como

esencias, sustancia, ser como conjunto de todos los entes, etc.). Con la filosofía también caerían cuestiones éticas (ya hemos visto que el *valor* no es un objeto), artísticas (¿cómo juzgaríamos lo *bello*?), jurídicas, religiosas... La verdadera filosofía, afirma literalmente en la proposición 6.53, debe dedicarse a las proposiciones de la ciencia natural, no a proposiciones metafísicas, vacías de significado.

Así entendemos la frase con la que cierra Wittgenstein su obra más influyente (y que ha sido usada sin su sentido original por tantos individuos): «De lo que no se puede hablar, mejor es callar».

El segundo Wittgenstein: A hablar aprendemos jugando

Lo cierto es que la sección anterior es café para los muy cafeteros (y tal vez te deba una disculpa por ello). Wittgenstein, al terminar su defensa de tesis frente a Russell y Moore, llegó a darles una palmadita en la espalda y decirles que se podían sentir tranquilos, pues sabía que no entenderían nada (esta es la megalomanía de algunos de mi gremio). Espero que no sea nuestro caso.

Dejando atrás este primer Wittgenstein, el segundo propone una superación de la abstracción primera. A este segundo Wittgenstein llegamos después de su etapa como profesor de enseñanza elemental (quizá fueron estos niños los que le ayudaron a comprender cómo funciona el mundo de verdad). El filósofo del lenguaje empezaría a abandonar esa concepción del lenguaje como algo ideal para hablar de su vertiente práctica. Lo primero está más relacionado con la RAE y lo segundo más relacionado con lo que hacen cotidianamente los hablantes con el lenguaje.

De hecho, la idea del juego nos habla de la comprensión sin definición. Si definimos lo que es el juego, nos encontraremos con las variables *entretenimiento*, *normas*, *intrascendencia*..., pero es difícil que haya normas en el juego del niño solo que juega a dar vueltas sobre sí mismo. Es complicado encontrar entretenimiento en un juego matemático (o muy pocos son los llamados a entretenerse con ellos). También es complejo hablar de intrascendencia cuando vemos a los niños pelearse en la pista por el resultado... Sin embargo, todos entendemos lo que implica el concepto *juego*.

Para este segundo Wittgenstein, el lenguaje es un conjunto de juegos distintos, entre los que está el juego *formal*, con las normas propias del *Tractatus*; pero también el juego metafísico, antes relegado al sinsentido. Entonces, hablar *con sentido* consiste, en cierto modo, en respetar las reglas del juego del lenguaje que escogemos hablar (de hecho, explicar a los niños que un juego tiene normas es, aunque parezca paradójico, lo que les permite disfrutar del juego). Para la versión anterior del filósofo, los problemas de la vida ya estaban respondidos en tanto que estaban preñados de preguntas sin sentido, aunque no abordados. Para esta versión novedosa, hay un juego posible de la filosofía con el que responder a lo *místico* que quedaba sin contestar en el *Tractatus*.

El juego que escojamos depende en buena medida de la forma de vida deseada (basta con mirar un patio de recreo para percatarnos de esto). También este juego tiene, a su vez, una serie de juegos parecidos: bien porque comparten reglas similares, porque, como el parchís y la oca, se juegan en tablero, porque comparten acciones, porque, como tantos juegos, se sirven de portería y de pelota, ya sea chutada o lanzada, etc. Estas semejanzas hacen que no sean entes incomunicados, sino que tengan esas ventanas con las que Leibniz, filósofo racionalista, hacía que se comunicaran sus mónadas.

Aquí lo único inadmisibile para el austríaco es jugar a un juego sin normas, un juego que no pueda ser comprensible, un juego que no pueda ser jugado.

¿Podemos hacer esto actual?

Las tesis de Wittgenstein, como ya se ha dicho, crearon tantos seguidores a lo largo del siglo pasado que se posiciona a este autor, junto con Heidegger, como uno de los más relevantes del siglo xx. La filosofía de la ciencia, inspirada por estas proposiciones, daría un giro hacia el neopositivismo (solo es científico aquello que es demostrable por los sentidos), giro del que aún creo que no se ha recuperado. Para los lingüistas tuvo una traducción importante en la hipótesis Sapir-Whorf, según la cual nuestras estructuras lingüísticas configuran el mundo que nos rodea, hasta el punto de afirmar que las metáforas que usamos son las que dan sentido a nuestra existencia (esta es la tesis de George Lakoff, que también puede aplicarse a la psicoterapia).

Sin embargo, esto me lleva indefectiblemente a una reflexión concreta. Si aceptamos que nuestro lenguaje configura realidades (o, al menos, una realidad: la nuestra), significa que tenemos una responsabilidad contraída para con el mundo, y no es otra más que la de construirlo del mejor modo, cuidando el lenguaje. De nuestro cuidado del lenguaje depende el cuidado del mundo.

Me encantaría decir que esta propuesta es mía, pero lamento que ya la enunciara Aristóteles mucho antes de que yo naciera. Si, tal como dice el filósofo nacido en Estagira, con el lenguaje no solo hablamos del placer y del dolor, sino de lo conveniente y lo inconveniente, de lo justo y lo injusto, por ejemplo, conviene

entonces cuidar nuestro lenguaje para que nuestra realidad siga siendo justa. En definitiva, rápidamente nos damos cuenta de que nosotros no tenemos una patria como el león tiene la sabana. No tenemos más patria que el lenguaje, claro, patria compartida con Cervantes y con Ida Vitale, con María Zambrano y con Emilio Lledó. De nosotros depende la patria que se encontrarán cuando analicen la comunidad hispanohablante y su legado. Personalmente, me gustaría seguir cuidando la lengua que dio origen a la *sobremesa*, la lengua que *tutea* y es capaz de *trasnochar*, pero también de *madrugar*. Quizá sea cierto que nuestra lengua nos ha constituido como individuos, visto lo visto.

Ludwig Wittgenstein

Cronología

1889-1951. Nace en Viena. Muere en Cambridge.

Obras relevantes

Tractatus logico-philosophicus, *Cuadernos azul y marrón*, *Investigaciones filosóficas*.

Un dato curioso sobre su vida

La vida de Wittgenstein está irremediablemente contaminada por su mal carácter, su sensación constante de genio incomprendido (incluso por sus referentes intelectuales, como Russell o Moore) y una orientación sexual en discusión, pero polémica en cualquier caso (al menos para su familia, quienes no se lo pusieron nada fácil ni a él ni a su hermano). Una de las mayores expresiones de este mal genio del filósofo, de hecho, la veremos más adelante, con Popper.

Como segunda curiosidad, Wittgenstein y Adolf Hitler compartieron escuela en Linz, y a pesar de que habían nacido en el mismo año, Wittgenstein estaba al menos un curso por delante del futuro dictador. Su relación era tan mala que algunos especulan que el niño judío al que se refiere Hitler en *Mi lucha* era el propio Wittgenstein.

¿Por qué no me gusta tener fiebre?

Epicuro

Reconozco que me cuesta mucho afirmar de alguien que es malvado. De todos los males que he recibido en la vida, estaría dispuesto a asegurar que me los ha causado gente narcisista, gente que no pensaba lo que hacía o que priorizaba su bienestar sobre el de los demás. Pero afirmar de alguien que es deliberadamente malvado es algo que suelo evitar.

Quizá detrás de esta limitación late la sensación de que hay gente que me puede juzgar como el malo de una película, por mucho que les asegure que mi intención no es, en absoluto, ocasionar ningún mal. Por la misma regla de tres, habrá individuos que me tachen de ignorante cuando lo más sencillo hubiera sido intentar remediar mi desconocimiento.

En cualquier caso, así como me cuesta afirmar la maldad individual, es absolutamente evidente que en el mundo abundan la malicia, el sufrimiento, el dolor y la muerte. En tiempos en que no es extraño hablar con más frecuencia de la guerra, cada vez más es sencillo señalar los males existentes, fundados sobre mentiras y absolutismos que rozan lo absurdo (¿quién querría, en su sano juicio, comenzar una guerra en la que, por diversas circunstancias, podría convertirse en víctima?).

Esta reflexión sobre la maldad ha calado en la filosofía de todos los tiempos (y me espanta que el interés por este tema parezca

estar disminuyendo, pues eso podría significar que nuestros umbrales de la injusticia empiezan a ensancharse demasiado, al tolerar la maldad sin inmutarse). Prefiero, sin embargo, seguir abordando este tema desde una perspectiva clásica: ¿podemos encontrar orígenes a los males que nos inquietan? ¿Cuáles son esos males? Y, lo más importante, ¿qué remedios podemos encontrar a estos males que nos atenazan?

Echemos mano de la medicina. Epicuro es conocido por intentar dar *phármakon* ('medicina', pero también 'veneno') a estos males que inquietan el alma y lo hace a través de cuatro líneas maestras. Pero, antes de analizar de dónde nace este mal, hablemos de la vida (o de lo poco que sabemos) de Epicuro.

¿Quién fue Epicuro de Samos?

Con Epicuro nos sucede algo particular, pues lo que sabemos de su filosofía es más por la reconstrucción que hemos ido articulando a lo largo de siglos que por sus textos. Epicuro era un extranjero más en Atenas, en un momento en que el imperio de Alejandro Magno ya se había desmoronado y la población se encontraba perdida, sin grandes referentes. Así, Epicuro llega a Atenas y funda una escuela filosófica alejada de la ciudad, muy diferente a lo que habían supuesto la Academia de Platón y el Liceo de Aristóteles. Epicuro se establece en el Jardín, un huerto a las afueras de Atenas en el que entraban tanto ciudadanos griegos como mujeres y esclavos.

Digo que de Epicuro hemos podido extraer pocos contenidos porque solo conservamos tres cartas (a Menecio, a Pítocles y a Heródoto), algunos aforismos y fragmentos y su testamento. A pesar de esto, sabemos que Epicuro tuvo que suponer un *shock* dentro del

panorama filosófico del momento, puesto que en el siglo II hay un autor (Diógenes Laercio) que recopila la vida de los más ilustres filósofos, y dentro de los volúmenes que componen la obra, solo dedica dos libros completos a dos autores: Platón y Epicuro.

Ahora bien, ¿qué es lo que podemos extraer de Epicuro acerca del mal? Que podemos combatirlo y ser felices. Te cuento cómo.

Podemos (y quizá debemos) ser felices en este mundo

Cuando decimos que Epicuro desafía el orden establecido no estamos exagerando, en absoluto. Ya he mencionado que Epicuro vive en un momento especialmente difícil en el que los referentes son escasos, y, sin embargo, es el primero que parece querer hacerse cargo de la realidad que le tocó vivir. Tenemos que entender que Platón y Aristóteles habían construido una filosofía política sobre la idea de la ciudad-Estado (la polis), pero este modelo de organización política acababa de irse al traste con la muerte de Alejandro, y con él todo lo vivido hasta el momento parecía una película en blanco y negro, frente a la realidad en tres dimensiones que les tocaba vivir.

Esto tiene una serie de consecuencias negativas, pero también positivas. Que Epicuro enseñe filosofía a los esclavos y a las mujeres es consecuencia de que lo dicho por Aristóteles acerca de ellos (el hecho de que la esclavitud era, en resumidas cuentas, algo natural) parecía caer en descrédito. Además, aquí podría sumarse la aportación de los cínicos (Antístenes, pero especialmente Diógenes) de rescatar la importancia del individuo frente a la de la comunidad.

En cualquier caso, cabría agradecer a Epicuro la valentía de querer decir algo y afirmarse en un momento de tantos cambios. Sin duda, esto es lo que va a influir de forma notable en los estoicos, que reciben una fuerte influencia de los filósofos del Jardín (también la escuela fundada por él), pues epicúreos y estoicos eran sabuesos buscando una presa común: la felicidad.

Sin embargo, quizá debemos entrar de lleno en la filosofía de Epicuro para hallar dónde reside esta felicidad. Según el filósofo, no hace falta buscarla fuera de nuestra realidad, basta con buscarla desde el conocimiento de nuestra realidad, que a su vez depende en buena medida de esta felicidad. Epicuro la identifica como la ausencia de dolor y perturbación. Para lograrla, solo nos hacemos falta nosotros mismos, no necesitamos de nada más allá (dioses) ni más acá (riqueza, nobleza...).

Pero ¿cómo podemos encontrar este bálsamo, si no sabemos aún lo que nos pasa? Los epicúreos acogen una división de la filosofía en lógica, física y ética, que servirá para, primero, conocer la realidad y, después, saber cómo enfrentarnos a ella. Los estoicos nos explicaron esta división de la filosofía mucho mejor con la imagen del huerto.

Imagina un huerto (el mismo jardín de Epicuro nos valdría): la lógica serviría para cercar el huerto, definir qué parte es tierra labrada y qué parte virgen. Pero lo que compone el huerto (tierra, plantas, los aperos de labranza...) es materia de la física, aquello con lo que más identificamos al huerto. ¿Queda completo el huerto con ello? Faltarían los frutos, que se corresponden con la ética. La filosofía, una vez delimitada y cultivada, cosecha los frutos éticos, con los que comienza a tener sentido. De hecho, el inicio de la *Carta a Meneceo* ya nos avisa de esto: nadie se puede resistir a filosofar por ser joven ni se puede cansar de filosofar por ser viejo, pues filosofar se corresponde, en definitiva, con la felicidad del alma.

Esta felicidad partirá de las sensaciones, que son algo pasivo (somos receptores de estímulos ante los cuales reaccionamos; con placer o dolor, por ejemplo) y material, que es lo más importante. Sobre esta materialidad se funda todo el conocimiento posible. Ya no hablamos del mundo de las ideas, inmateriales, sino que damos más relevancia a lo material. Por lo tanto, nuestra ética también deberá ser material. ¿Dónde está el origen de la felicidad?

En busca de la felicidad: No tengáis miedo

Mucho antes de que la Constitución americana reconociera el derecho a ser felices, Epicuro ya había hablado de la necesidad de buscar la felicidad en el campo de la ética. Puesto que nuestro cuerpo se mueve en torno a las sensaciones placenteras o dolorosas, Epicuro buscará el mayor de los placeres y evitar el dolor.

¿De qué tipo es este placer? Epicuro tampoco es ingenuo y sabe que los placeres mundanos (las riquezas, la fama, el sexo...) no duran tanto como otros más elevados y que nos generan problemas cuando empezamos a crear adicciones: como los más pequeños con la *tablet* o los mayores con el tabaco u otras sustancias. Pero el filósofo tampoco quiere despreciar los placeres más elementales (aquello de que «la riqueza no da siempre la felicidad», pero no tener ni una moneda nos puede convertir en más desdichados). Por eso, los hedonistas buscan el placer en la ausencia de dolores corporales (*aponía*) y la ausencia de perturbaciones del alma (*ataraxía*), e intenta satisfacer los placeres naturales y necesarios para huir de los innaturales e innecesarios. Si los medievales se referían a Epicuro con la figura del cerdo (un animal que no es capaz de levantar su cabeza al cielo, que representa el mundo de las ideas

platónico), la filosofía de Epicuro bien estudiada nos haría caer en la cuenta de que es más ascética de lo que parecería en sus orígenes.

Conviene satisfacer el hambre y la sed, descansar cuando estamos fatigados e incluso, ocasionalmente, comer o beber algo más exquisito, gozar esa media horita de siesta... Pero no es natural ni necesario el ansia de poder o los honores. A estos deseos valdría la pena ponerles cerco antes de que dependamos de ellos (parafraseando una campaña publicitaria, «no es más rico quien más tiene, sino quien menos necesita»).

¿Y qué hacer cuando se apoderen de nosotros el desasosiego o el dolor? Aquí es donde empieza la cuádruple medicina. Epicuro identifica cuatro dolores posibles que turban nuestra tranquilidad, y para los que intenta poner un cuádruple remedio (*tetraphármakon*). ¿Cuáles son estos cuatro malestares?

EL DOLOR

Muchas veces hemos experimentado la sensación de dolor físico, pero también dolores *espirituales*. Decimos de alguien que es peor que un dolor de muelas, que nos *duele* el corazón ante una ruptura. El dolor es una sensación desagradable que está presente en nuestra vida y por ello nos interesa saber cómo deshacernos de ella cuanto antes.

Epicuro, en consecuencia, analiza esta sensación de la siguiente manera: tenemos dolores leves (un dolor de cabeza cuando estamos estresados) y dolores agudos (el resultante de un accidente de coche). Para el filósofo, el dolor no debería suponer una gran fuente de angustia, pues los primeros son llevaderos, los segundos suelen ser breves e incluso llevan a la muerte. Quizá sea esto lo que nos asusta, la temida parca a la que nos conduce el dolor, aquella

experiencia de sabernos finitos cuando nos duele hasta el alma. Sin embargo, ya vemos que Epicuro no es especialmente dado a analizar las cosas en el corto plazo, sino que nos invita a mirarlas con perspectiva. ¿Quizá sea la muerte el gran temor y no el dolor?

LA MUERTE

Epicuro también intenta anular en nosotros el miedo a la muerte. En el hedonismo epicúreo, el hombre está formado por el cuerpo y el alma. Con la muerte, el cuerpo material, compuesto de átomos, desaparece. También el alma se esfuma con él, puesto que todo lo que podemos saber o conocer, recordamos, es fruto de lo material. Simplemente, nos convertimos en nada.

Un momento. Acabamos de decir que la muerte desintegra el cuerpo y con él desaparecen las sensaciones de la conciencia. Por tanto, ¿no es lógico pensar que, mientras nosotros existimos, la muerte aún no ha llegado y que cuando nos llega nosotros ya no la sentimos?

Efectivamente, temer a la muerte no tiene sentido porque ni siquiera esta es capaz de quitar un ápice a la vida que hemos vivido. En ningún caso nos vamos a percatar de que nos hemos muerto. Por otra parte, quizá a lo que temamos sea el fracaso de no tener una vida eterna, de no ser recordados o de no trascender sobre nuestro presente. ¿Tiene, entonces, sentido este temor?

EL FRACASO

Reconozco que, en los dos puntos siguientes, esta manera de contarlo es más pedagógica que rigurosa, puesto que Epicuro no habla directamente de un miedo al fracaso como hoy lo

entendemos. Pero, aplicado a nuestros días, podemos extraer una valiosa lección de este temor infundado.

Para Epicuro, como decíamos, el miedo a la muerte podría desembocar más bien en el temor a no tener una vida eterna, pero este deseo de vivir más allá de nuestro tiempo es un deseo innatural e innecesario. Es, por tanto, descartable. El verdadero sabio sería capaz de disfrutar incluso dentro del toro de Fálaris (esto es lo que impactó a Séneca de la doctrina epicúrea), frente al necio, que solo desearía triunfos vanos. Los filósofos epicúreos preferirían que les preguntaran por qué no tienen una estatua en el ágora a por qué la tienen, puesto que esto último sería quizá el motivo perfecto para suprimir estos homenajes (lo que los romanos harían con la *damnatio memoriae* y lo que nosotros llamamos *cultura de la cancelación*). Entre estos aforismos encontramos que «lo que es bueno es fácil de conseguir» y, sin duda, esto disipa nuestros afanes de riqueza y nobleza. Quizá esto también nos quite el último de los miedos.

LOS DIOSSES

El último de los temores es el que menos casa en nuestros días, con la creciente secularización. Sin embargo, en el momento en el que vive nuestro autor era algo común temer la cólera de los dioses. Poseidón montó en cólera cuando Odiseo (Ulises para los amigos latinos) cegó a su hijo Polifemo, el cíclope; Atenea hizo lo propio cuando Poseidón profanó su templo al mantener relaciones con Medusa (aunque ella fue la que recibió el castigo), e incluso es la cólera de Aquiles la que da comienzo al canto primero de la *Ilíada*. Los dioses eran tan respetados por los contemporáneos de Epicuro que incluso adoraban al dios desconocido, como símbolo de aquellos

dioses cuya existencia aún desconocían, pero que merecían su respeto (pues de ellos dependía, en buena medida, su destino).

Como respuesta ante esta cultura deísta, nuestro autor nos señala que, en caso de que los dioses sean materiales (pues todo lo real es material), los dioses están compuestos de átomos tan distintos a los nuestros que no tienen necesidad de entrometerse en nuestros asuntos. Por el contrario, si sacamos de la ecuación la cuestión de la eternidad, los dioses y los hombres son exactamente iguales. En consecuencia, conviene que actuemos como tales, que hagamos depender nuestra felicidad no de aquellos cuyos cuerpos no se desintegran, sino viviendo sabiamente, preocupándonos de aquello que depende de nosotros y dejando a un lado los males que podamos sufrir.

¿Podemos hacer esto actual?

Es evidente que lo dicho por Epicuro es de rabiosa actualidad, especialmente en estos momentos de tantos cambios y de ausencias de referentes. Es por esto por lo que a los profesores de filosofía clásica les horroriza ver entre los libros de autoayuda conceptos como *estoicismo*, *estoico* y otros derivados (la misma *ataraxía* también se cuela entre estos estantes que venden más humo que ayuda). Pero no quisiera traer a colación autoridades que ya avisan de esto (el mismo Ignacio Pajón, profesor de la Universidad Complutense de Madrid, al que debo la imagen del huerto estoico, ya ha advertido de lo peligroso de esta vacuidad mal leída en los encuentros que he mantenido con él). Quisiera centrarme en seguir haciendo actual esta filosofía, de la mano de los estoicos de verdad,

introduciendo un aperitivo actual de la filosofía de Séneca con el que ir abriendo boca al contenido que veremos más adelante.

Es el filósofo cordobés quien escribe una gran cantidad de tratados pequeños en los que el *leitmotiv* es la felicidad, vista desde diversas perspectivas. Quizá aquí nos competa hablar sobre su *De brevitae vitae* y cómo el filósofo cordobés achacaba a nuestro poco tino el origen de nuestros males. Lo cierto es que nuestro problema no es que nos falte tiempo a lo largo de nuestra vida, sino que lo derrochamos preocupándonos por cuestiones que carecen de valor o no tienen sentido. Esto es también parte de nuestros dolores psíquicos en la doctrina de Epicuro: las opiniones falaces, los errores que, al razonar, nos conducen hacia senderos oscuros o vacíos (nuevamente, el querer estar en todos los fregados políticos y sociales).

Por el contrario, conviene vivir recordando que la vida «son los ríos que van a dar en la mar», como dijera Jorge Manrique. Si vivimos pensando en ello, quizá seamos capaces de relativizar lo suficiente para administrar sabiamente nuestro tiempo en este mundo (que es de lo poco que podemos estar totalmente ciertos) y, así, superar todos nuestros males.

Epicuro de Samos

Cronología

341 a. C.-270 a. C. Nace en Samos. Muere en Atenas.

Obras relevantes

Tres cartas (la de Meneceo es una iniciación ideal a la filosofía, si bien todas ellas suponen una síntesis perfecta de su pensamiento), su testamento y colecciones de citas. Sin

embargo, incluso en vida se le atribuían cartas y otros textos para intentar desacreditarle (Diógenes Laercio lo atestigua en el Libro X de las *Vidas*). Sin embargo, todo ello se encuentra actualmente perdido, a la espera de que se sigan descifrando algunos de los manuscritos de Herculano, puesto que es probable que muchos de ellos sean de filosofía epicúrea, bien copias de sus obras, bien obras de sus discípulos, como Filodemo de Gadara. Todos ellos pertenecían a Lucio Calpurnio Pisón Cesonino, suegro de Julio César.

Un dato curioso sobre su vida

Epicuro falleció dándose uno de esos placeres que él calificaría como naturales pero innecesarios. Según recoge el mismo Diógenes Laercio, Epicuro murió de un cálculo renal después de catorce días. Parece ser que Epicuro encontraba cierto alivio a su enfermedad en los baños cálidos, y falleció después de darse uno de estos baños de agua caliente en una bañera de bronce, beber un trago de vino puro y recomendar a sus amigos que recordaran sus enseñanzas. No sin antes pedir a Idomeneo que cuidara de los hijos de Metrodoro (su discípulo más renombrado). En definitiva, lo hizo recordando el gozo de las conversaciones mantenidas con sus amigos.

¿Hay que cumplir siempre con las normas?

Platón

Ir a un juzgado es una experiencia casi religiosa. En algún momento de nuestra vida es muy probable que tengamos que pisar alguno, ya sea para pedir una partida de nacimiento en el registro civil o por motivos algo menos agradables, y que tengamos que visitar la sala donde se celebran los juicios. En cualquier caso, la sensación que tiene uno al atravesar la puerta es muy similar a la de entrar en un hospital, solo que en este caso acudimos a curar las injusticias.

En cualquier caso, los diversos trabajadores que habitan sus paredes van de un lado para otro con la coreografía propia de un enjambre: jueces, fiscales, procuradores, administrativos, personal de seguridad... Todos ellos toman el lugar que les corresponde a lo largo de la mañana para mantener la integridad de la justicia en el partido judicial que les ha tocado vivir.

Me gusta pensar que el derecho surge en los márgenes de la ley y que son las situaciones cotidianas las que ponen en apuros a lo que el legislador ha querido acotar en los diversos códigos. Para que nos hagamos una idea, consideremos la ley como las normas que encontraríamos al entrar a un aula, pero en las situaciones cotidianas (te he descubierto mirando el móvil para consultar la hora, aunque mirar el móvil está prohibido) es donde surgen los verdaderos problemas del derecho y donde el legislador se inspira para seguir concretando las reglas del juego con las que se rige un

país. No tendría sentido que nuestro Código Civil fuese del siglo XIX, por ejemplo.

Todo lo que estoy comentando tiene, nuevamente, una inspiración más antigua de lo que pudiéramos sospechar inicialmente. En ese caso, no haría falta mencionar por qué los estudiantes de derecho siguen estudiando el derecho romano, puesto que mi intención es ir aún más atrás y señalar un detalle que podría haber pasado inadvertido en toda esta exposición de motivos. Si leemos con ojos platónicos, las alarmas saltan enseguida cuando digo que jueces, fiscales y demás componentes de la institución toman su lugar a lo largo de su jornada laboral.

¿Acaso no es esto también justicia, que el juez juzgue y el administrativo administre? Parecería que es la forma de justicia más simple; pero, por ser la primera, parece que es de más gravedad cuando se violenta (cuando los niños quieren ponerse en el rol de padres o profesores, cuando los seres humanos queremos jugar a cosas que rebasan nuestros propios límites...).

¿Tiene algo que decir Platón acerca de esto? Whitehead llegó a afirmar que toda la filosofía son notas a pie de página de la obra de Platón, por lo que creo conveniente salirnos del tópico común del mito de la caverna y comentar qué puede decirnos Platón acerca de cumplir con las normas que nos ha tocado vivir incluso cuando solo somos niños y aprendemos que todos tenemos unos deberes diarios.

¿Quién fue Platón?

Platón es de los filósofos que todo el mundo recuerda cuando se habla de la historia de la filosofía. Si caemos en la cuenta, forma parte de ese tridente (junto con Sócrates y Aristóteles) en el cual

omitimos su ciudad de origen al referirnos a ellos: mientras hablamos de Tales de Mileto, Parménides de Elea (¡e incluso Tomás de Aquino!), Platón supone una influencia tal que, en la Edad Media, todo el mundo se refería a él como *el filósofo*, como si fuera el culmen de toda la filosofía (y no les culpo por ello).

Aristocles nació en Atenas en el 428-427 a. C., pero lo llamamos Platón probablemente por la anchura de su espalda o de su frente (*platos*, en griego, significa 'anchura', 'amplitud'). De familia noble (estaba emparentado con Solón, el gran gobernador de Atenas), recibió una educación acorde al estrato social para ejercer la política. Sin embargo, la muerte de Sócrates trastornó su vida y le produjo un gran desencanto de esta forma de vivir, puesto que la democracia ateniense había condenado injustamente a uno de sus hombres más sabios.

Después de varios viajes, en los que se dejó influir por los pitagóricos, se estableció en su ciudad natal y fundó una institución educativa en el área dedicada al héroe Academo, de donde deriva el nombre Academia. Durante su gobierno en esta, hizo más viajes a Siracusa, donde entabló una especial relación con Dión. Sin embargo, cuando este murió, se estableció definitivamente en Atenas, donde falleció en el 347 a. C.

¿Qué puede decirnos Platón acerca de la justicia?

Toda la filosofía de Platón nos ha llegado gracias a que hemos conservado todo lo que él deseó que perdurara (al parecer, Platón podría haber escrito algunas poesías y tragedias teatrales, textos que hizo desaparecer al término de su juventud). Toda la obra que nos ha llegado está en forma de diálogos, una peculiar forma de

articular filosofía en la que Platón reproduce, más o menos fielmente, posibles debates entre Sócrates (el protagonista estrella de los diálogos platónicos) y los sofistas del momento. En estos diálogos se van sucediendo diversos temas como son el amor, la verdad, la educación, la belleza... mientras Platón recrea el estilo con el que Protágoras, Crátilo, Alcibíades o Fedro dialogaban con Sócrates. Para ello, Platón va sirviéndose también de mitos, como el de la caverna, el carro alado, el nacimiento de la escritura, las cigarras... y otros tantos con los que, con la suavidad del relato mítico, va embaucando al lector para convencerle de lo que él considera como verdadero, frente a los mitos tradicionales griegos.

Conviene advertir de otro antecedente: para los griegos de este momento era algo impensable imaginar la vida fuera de la polis, por ello daban una gran importancia a la participación en la ciudad y el respeto a las leyes. Heráclito, otra influencia grande en el pensamiento platónico, había afirmado que «el pueblo debe luchar más por la ley que por los muros de la ciudad», puesto que esta ley humana se nutre de la ley divina, de la ley de la naturaleza. Así, la polis se convertía en un pequeño microcosmos que imitaba al cosmos natural, al orden que podemos observar en los movimientos de estrellas y constelaciones, junto con el ciclo de estaciones y las actividades asociadas a estos (siembra, cosecha...). Con todo esto, quisiera centrarme en dos consecuencias que tiene la virtud de la justicia para la filosofía platónica.

A Platón le atribuimos las cuatro virtudes cardinales, las que ordenan nuestra vida: la prudencia, la fortaleza, la templanza y la justicia. Estas se representan con diversos símbolos como son el espejo que nos alerta de la serpiente, la rama de roble, las riendas o la copa y la espada, respectivamente. Para explicar cómo se

relacionan estas virtudes entre sí, Platón se sirve de un mito: el del carro alado.

Imaginemos un carro tirado por dos caballos alados y conducido por un auriga, que mantiene en sus manos las riendas intentando guiarlo. La conducción no es tarea fácil, puesto que Platón esboza a uno de los caballos como noble y de origen divino, mientras el otro es algo más díscolo (una dupla parecida a la del ángel y el diablo que aparecen sobre nuestros hombros en los dibujos animados). El caballo noble intenta tirar del carro hacia arriba, pues la virtud de las alas es levantar lo pesado. Pero el caballo rebelde tira del carro hacia lo más mundano (como esa rueda del carrito de la compra que siempre se desvía) y que ocasiona los diversos accidentes.

Así, las almas de los hombres se definen por esta lucha entre subir y bajar, entre hacer los deberes o echarse a la bartola, entre ir al gimnasio o pedir una *pizza* barbacoa tamaño familiar. Estos personajes del mito se corresponden con lo que Platón enuncia en *La República*:

- Al **auriga** le correspondería la virtud de la prudencia, por ser la persona que intenta mantener las riendas dentro del carro. Llegado el caso, se correspondería con la clase gobernante, puesto que es la que más tiempo ha permanecido contemplando el mundo de arriba.
- Al **caballo noble** le correspondería la virtud de la fortaleza, puesto que es el que intenta tirar del carro hacia los deseos nobles. En la ciudad se corresponderían con los guerreros que intentan defender la ciudad, aun sin tener muchas nociones de política.
- Al **caballo díscolo** le correspondería la virtud de la templanza, puesto que es la que podría remediar esa querencia por las bajas pasiones para enmendar su vida. En la ciudad se

correspondería con los artesanos, los encargados de generar la riqueza de la polis.

Pero hemos establecido las clases sociales de la polis ideal sin prestar mucha atención a la virtud de la justicia. ¿Para qué necesitamos de ella en la ciudad?

La ley se hizo para la armonía

Volviendo a *La República*, Platón cuenta, mucho después de hablar de las virtudes, el conocido mito de la caverna. En él, el filósofo dibuja una caverna en la que los prisioneros viven encadenados hasta que uno tiene la suerte de liberarse y, tras muchos esfuerzos, descubre que todo lo vivido y sabido no valía de nada al compararlo con lo que hay afuera. Sin embargo, al regresar para contárselo a sus compañeros, su suerte cambia y, en lugar de ser recibido con vítores, recibe la muerte de manos de los que habían sido sus amigos, que ahora le consideran un loco.

Platón, como veremos, hace un pequeño homenaje a su maestro: Sócrates. Este, que había aguijoneado a los atenienses para conducirlos a la verdad, encontró la muerte de manos de sus conciudadanos. Pero también nos deja una importante lección que luego veremos.

Lo lógico, después de haber conocido la vida de Sócrates, sería procurar alejarnos de los problemas e intentar evitar las consecuencias negativas de una vida justa. También Sócrates tuvo la oportunidad de escapar antes de ser sentenciado a muerte, pero el ateniense prefirió ser condenado justamente por leyes injustas antes que escapar de las leyes. En definitiva, prefirió sufrir la injusticia a cometer él la injusticia (recordemos lo importante que era la ley para

los griegos). Pero ¿y el resto? ¿Podríamos exigir a nuestros referentes que sean fieles a la ley hasta sus últimas consecuencias? Platón no lo duda.

¿Qué sentido tendría, si no fuera así, vivir en comunidad? ¿Para qué querríamos vivir en una sociedad en la que solo unos pocos disfruten de lo aprendido sin contárselo a nadie? La ley sirve, por persuasión o por fuerza, para que los que están mejor dotados sirvan para consolidar el sistema en el que impere la justicia. De hecho, ninguno de los que tengan dentro de sí la virtud de la justicia debería negarse a cumplir con su cometido.

Esto tiene un interés particularísimo en nuestras vidas cotidianas, puesto que desde muy pequeños nos manejamos con esta noción de justicia cuando nuestros padres nos castigan por habernos peleado con nuestros hermanos o por incumplir las normas. Precisamente aquí es donde reside lo único virtuoso del castigo: que el pequeño comprende y acepta su situación porque entiende que ha quebrantado los límites acordados previamente; y, al razonar la proporcionalidad del castigo, acepta que debe no solo cumplir con él, sino evitar quebrantar la ley en el futuro.

Ahora bien, ¿podríamos saltarnos libremente la ley si no hubiera instituciones que nos obligaran a cumplirla? Platón vuelve a contarnos su posición por medio de dos mitos: el mito del anillo de Giges y el mito de Er.

El primero narra la historia de Giges, un pastor que encuentra un anillo similar al que protagoniza la historia de Frodo Bolsón y sus amigos en *El Señor de los Anillos*. Un anillo que, al darle la vuelta, volvía invisible a su portador. Pero esta invisibilidad, como en la obra de Tolkien, terminaba por volver inmoral a su poseedor, puesto que el mismo Giges dio muerte al rey, sedujo a la reina y se coronó gobernador del reino hasta corromper su moralidad. Por ello, Platón

contraargumenta con el mito de Er, un soldado caído en batalla que, cuando iba a ser incinerado, resucita y relata los premios de la vida de ultratumba para aquellos que no se han visto corrompidos por las posibles tentaciones, por lo que rescata así la virtud de la justicia como soberana de la ciudad y como lo más valioso dentro de ella.

¿Podemos hacer esto actual?

Reconozco que aún creo en el sentido de la justicia de la gente. Quienes han hecho el Camino de Santiago francés habrán reparado en el pequeño Oasis, un puestecito de fruta fresca, frutos secos, zumos, dulces (ie incluso licor!) que está desatendido la mayor parte del día. Los diversos suministros tienen marcado su precio y depende del peregrino abonar el importe en la caja cerrada que sirve de hucha o irse sin más sin pagarlo. El puesto solo se repone una vez o dos al día por una mujer que va a atenderlo en su Seat 600 de color rojo.

Es ella con quien me encontré en una ocasión y con quien, mientras me invitaba a café caliente, me confirmaba que la inmensa mayoría de los caminantes pagan no solo lo que corresponde, sino que muchas veces dan un extra, quizá porque no tienen cambio, pero tal vez porque tienen en cuenta la bondad de la dueña de la caseta y la posible picardía de aquellos que toman las cosas sin abonarlas. Son varias las ocasiones en las que el ser humano está preparado para cumplir con la justicia, e incluso reparar las injusticias cometidas por otros de manera espontánea.

Sin embargo, hay también casos en los que el anillo de Gíges habla peor de nosotros de lo que nos gustaría reconocer inicialmente. Jaime Rubio Hancock plantea una vinculación muy

actual entre el anillo de Giges y las redes sociales. Entrar a ellas supone contemplar la proliferación de numerosas cuentas fantasma que, de una u otra manera, se utilizan para difamar, estafar o simplemente molestar. Como si la red nos sirviera de anillo de Giges, es común ver legiones de robots comandados para sugerir perfiles pornográficos, para manifestar una opinión asociada a un determinado partido político o para vender supuestos productos que no son más que una estafa. También hay personas que usan este anonimato para desinhibirse y despotricar acerca de tal o cual cosa.

El problema de esta desinhibición es bicéfalo: por un lado, el receptor de estos mensajes insultantes o engañosos no tiene ninguna barrera que amortigüe el daño. Lo va a recibir necesariamente, aunque consista en un «no estoy de acuerdo» o «eres imbécil» (sobre este problema ya advertía Umberto Eco cuando hablaba del *gólem de la web*). Aunque hay un problema, si cabe, más dañino: el emisor de estos mensajes ve impune su acción. A veces hasta se siente una suerte de justiciero, cuya función es atizar a cualquier persona, pública o anónima, con tal de mostrar las vergüenzas de esta a su audiencia. Puesto que tiene refuerzo positivo de sus acólitos, desestima el daño moral intrínseco de esta acción y empieza, incluso, a crear bulos o a difundir información poco contrastada acerca de los que habitamos el mundo virtual.

Quizá todos los esfuerzos por combatir esta lacra sean vanos si no somos nosotros los primeros en advertir el daño que genera la política del *zasca*. Nuestra parte más animal nos mueve a dar *me gusta* a este tipo de publicaciones y a reforzar nuestras opiniones. Es probable que debamos cambiar la óptica por una mirada de justicia y constatar que, como Giges, esto solo nos degrada como comunidad y, por lo tanto, hace el mundo un poco menos justo.

Aristocles (Platón)

Cronología

428 o 427 a. C.-347 a. C. Nace en Atenas o en Egina. Muere en Atenas.

Obras relevantes

La producción de Platón se puede dividir en varias fases. De la producción de juventud, tal vez la más importante sea la *Apología de Sócrates*, un relato de la defensa de Sócrates frente al jurado. De la época de madurez, son indispensables *Fedón*, *Fedro*, *La República* y *El banquete*. De su vejez, podríamos destacar la *Carta VII*, de carácter autobiográfico.

Un dato curioso sobre su vida

La frase con la que cierra *Fedro* ha hecho correr ríos de tinta por el posible simbolismo que encierra. Platón, como buen griego, jugaba mucho con los nombres de los protagonistas de sus diálogos, y en este diálogo no iba a ser una excepción. Así, Martha Nussbaum ha señalado que, mientras Sócrates es una personificación clara de Platón, Fedro (el coprotagonista) podría ser un juego de palabras con el que representa a Dión (pues tanto *phaidros* como *dion* significarían 'resplandeciente', 'luminoso'). Solo así se entendería que Sócrates tenga tanto entusiasmo por oír el discurso de Fedro acerca del amor, discurso por el que saldría voluntariamente de los muros de Atenas por primera vez. En este canto al amor, que es *Fedro*, posiblemente la última de las afirmaciones («entre amigos,

todo es común») quizá debiera retraducirse por «entre aquellos que se aman, todo es común».

LA NIÑEZ
LA PREGUNTA POR EL BIEN Y LA JUSTICIA

Reconozco que la niñez es la época que los filósofos observamos con más detenimiento, por la natural capacidad de preguntar sin la lógica de los adultos. Ellos se acercan genuinamente a la vida y crean relaciones entre fenómenos que, unas veces, coinciden con las que establecen los adultos, pero otras no. Esto último es lo que a los mayores nos provoca la risa ante las preguntas que no terminamos de comprender.

Sin embargo, quizá nuestra hilaridad ante la naturaleza infantil sea la primera piedra por la que los niños dejan de ser niños. Exupéry ya advirtió sobre esto en la dedicatoria de *El principito*: «Todos los mayores hemos sido alguna vez niños, aunque pocos lo recordemos». Nuestra risa puede ser fruto del asombro ante la inocencia del niño o ante lo disparatado que, en una lógica adulta, supone pensar en la magia de Harry Potter o en la ilusión del futuro piloto de Fórmula 1. Por ello nos resulta cómico ver cómo el niño va edificando una realidad a la medida de su mundo, a pesar de que no se corresponda con lo que nosotros identificamos como real.

Como vimos, fue Nietzsche el que advertía de la necesidad de recuperar esta inocencia natural de la infancia al acercarnos al mundo. Por ello he querido abordar cuestiones que nos hacen topar de bruces con la realidad menos agradable, justo en el momento en que empezamos a perder el pañal, dejamos atrás el chupete y los mimos de papá y mamá para empezar a formar parte del mundo.

Para los adultos tampoco es una labor fácil: el permiso de paternidad se acaba y hay que aprender a conciliar para que lo máspreciado de sus vidas no quede sin atención, buscar una guardería o servicio de comedor (si se puede económicamente) o pedir favores a los abuelos (si el presupuesto es más ajustado). También hay que compatibilizar el grupo de WhatsApp del trabajo con el de padres del cole y afrontar que el pequeño tendrá que aprender a comportarse como esperamos de él, a confiar en nosotros lo suficiente como para que no nos oculte los suspensos e, incluso, ayudarlo a darse cuenta de que la magia es más resultado de nuestras buenas intenciones que de pócimas y hechizos. Con todo ello en el horizonte, quisiera abordar la infancia como la primera etapa en la que empezamos a formar parte del mundo adulto de forma activa.

¿Para qué sirve castigar?

Foucault

No sé si recuerdas cómo tus padres te llevaban en volandas y jugaban contigo mientras los pies no tocaban el suelo. Yo sí. Cada vez que veo alzar a un chiquillo, recuerdo cómo mis padres jugaron conmigo en el parque, en la piscina... Y empiezo a reflexionar al ser consciente de que es, probablemente, el único momento en el que nuestra psicomotricidad está limitada; lo que no es un problema en tanto que lo vemos como un juego, como un alivio, como un refugio. De hecho, perder esta autonomía *conquistada* es, probablemente, lo que más nos cueste como adultos: ir viendo cómo las fuerzas flaquean, entender que los cuerpos ya no son los mismos y empezar, de nuevo, a depender físicamente de una persona que se queda a tu cargo.

Sucede algo similar en el rol del cuidador: mientras tenemos asumido que el cuidado paterno-filial es una labor feliz, que nos realiza (a pesar de sus momentos complicados), considero también ampliamente asumido que el cuidado inverso, de hijos a padres, suele ser una labor tediosa, triste y más sacrificada. Para poca gente es agradable que tengan que atenderla, como tampoco ser consciente del deterioro progresivo de un ser querido que, en ocasiones, no lo pone fácil.

Creo que esta sensación puede extrapolarse a un caso en el que esta diferencia de edad se reduce, pero también hay privación de

autonomía y libre decisión a través de los castigos, las multas, las sanciones, las condenas penitenciarias... Un caso en el que, entre adultos, se considera un trato entre iguales, a pesar de que alguien conserva una autoridad (el policía o el maestro) sobre el otro (el detenido o el alumno) y puede privarle de su libertad.

Por suerte, el sistema penitenciario y penal ha evolucionado para que no se juzgue a las personas, sino los hechos delictivos cometidos por ellas. En otras palabras, para que el sistema penitenciario no sea un apartadero donde recluir a los «indeseables» de la sociedad, sino que sirva para reinserir satisfactoriamente a los individuos que rompen la tranquilidad social. Incluso esto ha tenido su reflexión en el ámbito pedagógico, al educar a niños y jóvenes desde la prevención de las conductas disruptivas y no desde la represión de las conductas con castigos físicos.

No hablaremos aquí del nacimiento del sistema preventivo en el siglo XIX (que nació, por cierto, desde la experiencia de un educador en contacto con jóvenes en el centro penitenciario), sino del análisis que, desde la filosofía, se ha hecho en el siglo pasado de dos verbos cruciales para el control de la conducta: *vigilar* y *castigar*. Justamente estos dos términos son los que dan título a una obra del filósofo Michel Foucault, que reflexiona sobre el sistema penitenciario y el sistema de castigos, no necesariamente desde una perspectiva metafísica (como en Platón el cuerpo era la cárcel del alma), sino desde una más práctica.

¿Quién fue Michel Foucault?

La vida de Foucault, como la de muchos filósofos del siglo XX, es un conjunto de aristas tan complejo que cuesta unificarlas en una sola

corriente o movimiento. Su muerte en París no deja de ser anecdótica, en el año que Orwell había imaginado para su particular distopía, además de ser la primera celebridad francesa que murió a causa de sida, cuando aún poco se sabía de este síndrome. Este hecho fue motivo suficiente para que los intelectuales franceses del momento le sumergieran en el descrédito, lo cual no deja de ser especialmente grave, teniendo en cuenta que sufrió depresiones severas en una edad muy temprana asociadas a su orientación sexual (como vimos con Wittgenstein previamente). Estas le condujeron a una especial querencia por ciertas cuestiones sórdidas y violentas como, por ejemplo, decorar su habitación de estudiante con *Los desastres de la guerra* de Goya.

Desde Kant hasta Nietzsche, pasando por Marx, el estructuralismo de Lévi-Strauss y sus compañeros, las influencias intelectuales de Foucault son tan diversas que los estudiosos no han podido agrupar su obra en un único sistema, sino más bien como un conjunto de reflexiones de temáticas variadas y con una evolución rápida. Vamos a hablar, entonces, de esta faceta más ligada a lo penitenciario y su impacto en el presente.

¿Cómo llega Foucault hasta analizar los castigos?

Si hay algo que caracteriza a Foucault es el interés que demuestra por la arqueología de nuestro presente, pues su interés era diagnosticar el tiempo actual, decir qué somos hoy y cuáles son las razones por las que hemos llegado a ser lo que somos. Así, encontramos al principio de su producción obras como la *Historia de la locura* o *El nacimiento de la clínica*. De esta manera empieza a establecer un hilo conductor a toda la historia de la humanidad: en

toda sociedad ha habido individuos tachados de locos y de enfermos, que han sido apartados de la sociedad como personas desprovistas de razón. De esta manera, Foucault establece un origen en el conflicto racional-irracional e impone la razón sobre la sinrazón a partir del siglo XVII (el racionalismo francés podría ser un buen ejemplo de este triunfo o el auge de las revoluciones científicas).

De esta manera, el loco empieza a ser en la sociedad moderna el equivalente al leproso o al apátrida en la Antigüedad clásica y al apestado en la Edad Media: el marginado, el que vive extramuros, el que carga con el sentimiento de culpa, el que es señalado como inmoral, criminal. Erasmo se había adelantado en este sentido al escribir su *Elogio de la locura* como señalamiento crítico de las aparentes virtudes de ser un ignorante (una sátira de los locos, del mismo modo que nuestro querido *Quijote* es una sátira de las novelas de caballería).

Para poner remedio a esta situación, se crean diversas instituciones psiquiátricas, se hacen estudios acerca de las enfermedades mentales (no es raro que aquí empiecen a hacerse estudios científicos acerca del alma, la *psikhé* humana, y quizá ahora entendamos el origen del título de las dos obras citadas de Foucault).

Sin embargo, ¿se limita Foucault a hacer el análisis de esta relación loco-cuerdo al compararla con la relación siervo-señor? Si fuera así, no tendríamos más que un estudio de historia de la psicología clínica.

Foucault girará sobre este pensamiento para analizar no tanto este diálogo entre loco-cuerdo, sino cómo la filosofía debería convertirse en un análisis de nuestros discursos sobre el mundo, hecho a través del análisis de nuestras estructuras. Así nacen *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*. De forma sucinta,

este período se centra en sacar a la luz cuáles son nuestras infraestructuras mentales para saber cuál es el sustrato sobre el que crecen nuestros conceptos y conocimientos. Esto constituye una serie de *epistemes*: condiciones *a priori* en las que se dan nuestros conocimientos y que cambian una vez que se han agotado las anteriores. Siguiendo el ejemplo del sustrato, podríamos comparar esa episteme con el suelo sobre el que crece el trigo: para ello, mucho mejores son los soleados campos castellanos que los lluviosos montes gallegos. Así, cuando un cultivo no tiene eficacia suficiente, cambia el sustrato (el agricultor se muda de tierra) o el cultivo (el pistacho se ha instalado, recientemente, en Castilla-La Mancha y desplazado al almendro o al viñedo).

Sin centrarnos mucho en esta etapa más oscura del autor, deberíamos concluir con que este modelo de arqueología del saber no consiste en hacer una historia de las ideas como la entendemos hoy, conectando autores y viendo cómo uno desemboca naturalmente en el otro. Por el contrario, debería centrarse más en el análisis del discurso mismo y cómo estos están afectados por un conjunto de normas que los ponen en funcionamiento. Aquí es donde queríamos llegar, puesto que el Foucault de los años setenta empezará a señalar que detrás de estas normas se encuentra el poder. De esta manera, el filósofo cambia su diana discursiva por la del poder y la arqueología del saber por la genealogía del poder (y cómo resistir a este poder).

Vigilar y castigar: *dos infinitivos demasiado sociales*

De la sección anterior podríamos concluir que las estructuras políticas son las que marcan las reglas del juego con las que

empezamos a mover las fichas en el tablero. Así, el saber se articula sobre el poder establecido, y el poder, sobre el saber general. Esto es lo que hace que Foucault se fije en el análisis de los mecanismos de poder, algo que, por cierto, también había intrigado a Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*.

Foucault desarrolla esta teoría no solo en la obra que da nombre a este apartado. También deberíamos atender a la *Microfísica del poder* para entender cuál es la reflexión foucaultiana acerca del poder, ejemplificado en las instituciones penitenciarias. También debemos señalar que Foucault se encuentra en pleno auge de las críticas derivadas del mayo del 68 francés, pero él no las construye sobre Marx, como hacen la inmensa mayoría de los pensadores, sino desde Nietzsche y Heidegger, de los cuales era un lector muy asiduo. Como efecto de estas influencias, encontramos que Foucault no se centra tanto en las motivaciones del poder (si los padres quieren beneficiar a sus hijos con el castigo o si solo disfrutaban castigándolos), sino en el mecanismo de poder como tal, es decir, el castigo como forma de represión, de corrección.

Esta obra está dividida en cuatro partes: suplicio, castigo, disciplina y prisión. En cada una de las secciones, Foucault va desarrollando un análisis de las microfísicas del poder y cómo se utilizan para reprimir a los individuos, especialmente entre los siglos XVII y XIX. No nos detendremos particularmente en cada una de las formas punitivas. Solo destaco una de ellas: la prisión, entendida como el espacio privilegiado donde el Estado vigila a sus ciudadanos encarcelados.

Aunque en períodos previos a la modernidad la forma privilegiada del castigo era el suplicio (el castigo físico y público como medida ejemplar), con el avance de la modernidad este se refina hacia una vigilancia y castigo invisible. Además, en el castigo entran variables

que hasta entonces no se habían contemplado. Mientras en el suplicio solo se castigaba por efecto del tribunal jurídico que te condenaba (jueces, inquisición, gobernadores...), empiezan a introducirse variables médicas o psicológicas que van *cientificando* el castigo.

De todas estas formas de prisiones, en las que la vigilancia es anónima y el castigo es invisible para el resto, la más destacada es la de tipo panóptico. Tan especial es que se necesita de una serie de avances arquitectónicos para disponer de esta particular forma de cárcel. Voy a describírtela.

Piensa en una cárcel con forma circular. Las celdas se construyen por pisos en las paredes de la cúpula, de manera que los prisioneros no pueden verse entre sí. En el centro de la construcción, se erige una torre circular lo suficientemente alta como para alcanzar a ver a todos los presos desde dentro sin que el vigilante sea visto por estos.

Ahora imagínate dentro de una de estas celdas: sin ver a ninguno de tus compañeros (quizá solo oírlos) y sin saber si estás siendo vigilado o no. ¿No crees que sentirías cierto respeto a la hora de armar un motín o un altercado? ¿No crees que quizá sea una imprudencia intentar romper los barrotes que te retienen si no sabes si se te vigila? Peor aún, ¿no crees que la cárcel podría permanecer sin guardias, sin que los presos lo supieran, y aun así no habría grandes trifulcas por miedo a las represalias?

En efecto, Foucault rescata este modelo carcelario creado por Jeremy Bentham para hablar de cómo el Estado es capaz de imponernos cierta vigilancia invisible para que sintamos el aliento del castigo en nuestra nuca y corregir así nuestros deslices en el comportamiento. No solo experimentamos esto cuando un profesor se sitúa en la última fila de un aula durante un examen, de manera

que el alumno que tiene la chuleta no ve si el docente está vigilando o leyendo el periódico. Lo experimentamos cotidianamente cuando desconocemos en qué punto de la carretera puede encontrarse el radar o el control de alcoholemia, o cuando nuestros pequeños saben que tienen activado el control parental del teléfono. Sabemos que la mejor manera de corregir a una gran masa es que esta no sepa en qué momento está siendo vigilada, y, por tanto, cumpla con su cometido durante toda su vida.

Así, los mecanismos de poder penetran hasta el interior del individuo. Ya no es tan necesario una vigilancia policial o un mecanismo de control constante. Por el contrario, el poder penetra dentro de cada persona, de forma que cada una de ellas es la que se controla a sí misma, y se evita así un gasto innecesario en supervisión. De esta manera se construye el poder con las riendas de nuestra conducta de forma invisible pero eficaz en lo que se refiere al control.

¿Podemos hacer esto actual?

Desde que Bentham anunciara este modelo arquitectónico carcelario, han sido muchas las cárceles que lo han copiado para hacer invisible su vigilancia. Es posible que, de entre todas, la más reconocible sea la Modelo de Barcelona, por toda la historia que se encierra en sus paredes, hoy cerradas al público.

Sin embargo, estas prisiones (muchas de ellas llamadas *modelo* por lo ideal del mecanismo) no son la única manera de actualizar este panóptico como forma de vigilancia. Pensemos en el sistema de crédito social que funciona en China, a través del cual un ciudadano empieza a ver limitados ciertos privilegios si incumple normas como

cruzar un paso de peatones con el semáforo en rojo o fumar en público (propuesta que, por cierto, se ha querido implantar en Europa, en ciudades como Bolonia). Así, las cámaras con reconocimiento facial y acceso a la identificación del ciudadano son capaces de sancionar al individuo y dificultarle el acceso a unas condiciones hipotecarias mejores, por ejemplo.

Pensemos, también, en la instalación de cámaras de vigilancia en lugares de trabajo o cómo los despachos y las oficinas han cambiado sus muros por paredes acristaladas. Sin duda, esta última medida favorece la transparencia y evita posibles percances legales, como ciertas acusaciones propias de lugares donde se trabaja con menores. Sin embargo, suponen un mecanismo de vigilancia pasiva en el que toda la actividad del individuo puede fiscalizarse sin necesidad de hacerlo intencionalmente.

Con ello no quisiera decir que estas medidas no sirvan para mejorar la seguridad de las personas. Impedir que los peatones crucen en rojo evita accidentes de tráfico, del mismo modo que prohibir fumar en público dificulta que algunos ciudadanos se conviertan inintencionalmente en fumadores pasivos. Sin embargo, convendría tener especial cuidado con la manera en la que estos datos son gestionados para impedir un abuso dentro del tratamiento.

La escritora Marta Peirano relata en la charla «¿Por qué me vigilan, si no soy nadie?» un par de anécdotas que podrían ser esclarecedoras. Para que tengamos perspectiva, quizá deberíamos señalar que, hasta hace treinta años, las bases de datos que poseían las agencias de seguridad, como la americana NSA o la STASI (el órgano de inteligencia de la extinta República Democrática Alemana), se quedaban pequeñas comparadas con la que poseía Walmart, la cadena de supermercados estadounidense. A través de

los sistemas de puntos o tarjetas de descuentos, Walmart sabía el nombre, la dirección de sus compradores, qué compraba en sus supermercados y en cuál de ellos lo hacía (en el habitual o en el de un potencial destino vacacional), de manera que podía prever los movimientos de una gran masa de ciudadanos simplemente accediendo a los datos recogidos por las cajas registradoras y los asociados a las tarjetas de puntos.

Esto, en principio inofensivo, podía tornarse peligroso de manera muy rápida, como demuestra la segunda de las anécdotas. Holanda hizo un censo con las creencias religiosas de sus habitantes con la intención sociológica de saber qué porcentaje de ciudadanos se adscribía a tal o cual credo, y aumentar o disminuir las partidas de los presupuestos dedicadas a iglesias o sinagogas en función del número de fieles. Ahora bien, cuando los nazis llegaron en mayo de 1940 al país, se encontraron con unos datos que les indicaban qué ciudadano era judío y dónde podían encontrarlo. Así, de un plumazo, se llevaron a tres cuartas partes de la población judía a campos de concentración (Auschwitz y Sobibor, fundamentalmente). La cifra de judíos exterminados en Holanda, incluyendo a Anna Frank y su familia, supera con creces el porcentaje de judíos exterminados en el resto de Europa, precisamente por una mala gestión de estos datos.

Hay quienes han definido que una de las tareas humanas fundamentales es crear documentos que dejan huella de nuestras acciones (la partida de nacimiento, el *ticket* de compra de la barra de pan o la fe de vida de nuestros mayores). Sin embargo, también es fundamental administrar con seguridad estos documentos que nos identifican y dicen a otros quiénes somos y qué hacemos, no vaya a ser que seamos objetos de vigilancia o de castigos innecesarios.

Michel Foucault

Cronología

1926-1984. Nace en Poitiers. Muere en París.

Obras relevantes

Vigilar y castigar, Las palabras y las cosas, Microfísica del poder, Historia de la sexualidad, Historia de la locura.

Un dato curioso sobre su vida

Es interesante contemplar cómo dos influyentes pensadores franceses reaccionaron de manera tan distinta ante el mismo suceso: el mayo del 68. Mientras Sartre vivió la revuelta estudiantil megáfono en mano, Foucault se encontraba por entonces en Túnez, lejos del ambiente que él rechazaría (y del que sería rechazado por los propios estudiantes). Quizá lo más sonado de su trayectoria vital fuera todo lo relacionado con su sexualidad (incluso con los menores de edad), pero tal vez sea más interesante contemplar esta participación política para obviar el dato de la prensa rosa.

¿Por qué mi maestro quiere que sea *bueno*?

Hobbes

Muchas son las estatuas que rodean el majestuoso edificio del Parlamento británico. De un lado, Churchill, Mandela, Gandhi y Millicent Garrett Fawcett (el homenaje a las sufragistas) miran hacia la Elizabeth Tower (más conocida por el nombre de la campana que vive dentro, Big Ben). En el lado del edificio opuesto al Támesis, encontramos las de personajes como Ricardo Corazón de León u Oliver Cromwell, figuras también decisivas para la historia británica.

Ahora bien, dentro de los jardines traseros, los de la Torre Victoria, se erige una copia de una estatua de Rodin que no habla excesivamente bien de la monarquía británica, aunque sí de los ciudadanos de Calais. Pongámonos en situación:

Calais era una ciudad portuaria de gran interés para los ingleses por su posición estratégica. Así, Ricardo III se propuso conquistarla, pero se encontró con la resistencia de los franceses, que no estaban dispuestos a entregarla tan fácilmente. El sitio de la ciudad duró casi un año (de septiembre de 1346 hasta agosto de 1347), en el que el rey británico se mostró inmisericorde para con los galos. Pero la rendición de la ciudad llegó gracias al honor humillado de seis ciudadanos notables que se presentaron ante el rey con una soga al cuello.

¿Por qué este episodio no habla bien de la monarquía británica? Porque ante la imagen de los seis burgueses, desprovistos de sus

ropajes y con una soga al cuello, la orden del monarca fue ajusticiarlos. Sin embargo, si los notables franceses no recibieron la pena capital fue gracias a la magnanimidad de la reina consorte, quien pidió al monarca que los dejara libres por su admirable gesto.

¿Tiene esto algo que ver con Hobbes y el sentido de la bondad y maldad naturales? No solo el contexto de Hobbes está relacionado parcialmente con la historia bélica, sino también la reflexión acerca del Estado y cómo los ciudadanos deben comportarse en favor del bien común y la defensa de los intereses compartidos. Quizá un buen homenaje a estos seis burgueses de Calais no sea solo la copia de la estatua de Rodin al lado del Parlamento, sino también hablar de cómo el Estado se compone de pequeñas acciones individuales en las que nos conviene ser buenos. Hablemos de Hobbes.

¿Quién fue Thomas Hobbes?

La autobiografía de Hobbes contiene una frase capital acerca de su nacimiento: «Mi madre dio a luz gemelos: yo mismo y el miedo». Con ello, Hobbes quería representar el miedo que supuso la llegada de la Armada Invencible al Reino Unido, miedo que precipitó su nacimiento. Su vida no fue excesivamente fácil, marcada por experiencias positivas (contar con el favor del rey Carlos II), pero también muy negativas (su padre se vio obligado a abandonar el hogar familiar cuando Hobbes era muy niño por una disputa con los pastores protestantes cercanos, vivió la guerra civil inglesa, fue acusado de herejía a lo largo de su madurez, etc.).

Sin embargo, la autoridad intelectual que suponía Hobbes en el panorama del momento es incuestionable: buen conocedor de las obras clásicas desde una edad temprana, participó no solo en los

debates políticos del momento (en la disputa entre parlamentaristas y monárquicos), sino también en los debates científicos contemporáneos sobre física moderna. Por ello no podemos dejar de reconocer la personalidad poliédrica del autor del *Leviatán*, obra sobre la que hablaremos en este capítulo.

El hombre y los lobos. ¿Por qué no somos tan buenos?

Gracias a la lectura de autores como Tucídides, Hobbes se percató de la necesidad de hablar de cómo somos los seres humanos para, después, decir cómo debería ser el Estado que administrara sus vidas. Podríamos afirmar que en Hobbes hay cierto realismo político, de la misma manera que lo hubo en Maquiavelo bastantes años antes, cuando ambos autores asumen que hay una naturaleza humana que nada tiene que ver con la idealización de la que hablaban autores clásicos como Aristóteles.

Si este había propuesto que los seres humanos vivimos naturalmente en sociedad gracias al uso del *lógos* (con el que decidir qué es bueno o malo, conveniente o dañino...), Hobbes se percató de que esta unión no es tan natural. El ser humano, para Aristóteles, era un ser sociable, que necesitaba de los otros para sobrevivir. Para Hobbes, esta ligazón no tiene nada que ver con la naturaleza, puesto que este mismo *lógos* que había permitido la socialización es el que ha posibilitado las declaraciones de guerras y los crímenes más atroces (como el sitio de Calais, del que hablábamos antes).

Esta organización política no es, por tanto, sino una creación artificial para que los seres humanos podamos sobrevivir. Pero, antes de ver cómo es el Estado, tendríamos que analizar cómo es nuestra

naturaleza, propiamente dicha, para saber cómo debería ser nuestro gobierno.

Partiendo de un análisis antropológico de cómo somos los seres humanos, será más fácil explicitar cómo debe gobernarse y qué mecanismos se deben activar para la buena gobernanza de los ciudadanos.

De Hobbes conocemos una sentencia con la que resumir nuestra antropología: *Homo homini lupus est* («El hombre es un lobo para el hombre»). La locución original no es suya, sino de Plauto, pero debemos al autor inglés la popularización del adagio. Así, Hobbes compara al hombre con el resto de los animales y le atribuye un mismo instinto: el de conservación de la vida. Sobre este instinto y las pasiones asociadas a él se construye toda su rutina.

De hecho, si miramos al hombre desde una perspectiva hobbesiana, encontraremos en él dos grandes impulsos: la *cupiditas naturalis* ('avidez natural') y la *ratio naturalis* ('razón natural'). A causa del primero, los individuos se vuelven egoístas y dejan de pensar en el bien común. No le faltan razones para hacerlo, puesto que, por medio de la razón, el hombre tiene presente la necesidad de supervivencia y busca conservar la vida como el bien supremo, a cualquier precio.

Es probable que ahora entendamos mejor por qué el hombre es un lobo para el hombre, al comportarse de forma animal y defender su vida por encima de todo. Para Hobbes, todos los hombres tienen la misma naturaleza y, al encontrarse en este estado de igualdad, buscan que su vida prevalezca sobre las de los demás. Ya hemos contado la especial situación bélica en la que se vio envuelto Hobbes desde su nacimiento, por lo que no es raro que él mismo hable de la guerra constante en la que el hombre se ve envuelto para hacer prevalecer su vida. El día a día es una lucha continua por sobrevivir.

¿Puede mantenerse este estado de guerra constante para siempre? Evidentemente no, puesto que esta batalla no tiene nada que ver ni siquiera con la ley del talión (ojo por ojo, diente por diente) y la justicia no puede ausentarse tanto tiempo, salvo que queramos la animalización de nuestra especie y, con ella, la destrucción de la arquitectura, el arte o la poesía. Para resolver este problema, Hobbes crea esta teoría política especial acerca del Estado. Con fijarnos en la portada de la obra *Leviatán* basta para entender toda su perspectiva política.

Commonwealth corporativa: Muchos miembros, un solo cuerpo

Si una imagen vale más que mil palabras, te recomiendo que busques en cualquier buscador de imágenes la portada del *Leviatán* para entender de qué estamos hablando. Si la tienes delante, verás que hay varios elementos que protagonizan la cubierta de esta obra.

En primer lugar, lo que capta nuestra atención es el coloso que se yergue sobre montañas y valles. Un individuo bigotudo que sostiene en sus manos una espada y un báculo, y cuyo torso está protegido por una peculiar armadura. Debajo del coloso, dos columnas con elementos civiles y religiosos, y, coronando la cabeza del gigante, una cita del libro de Job: *Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei* («No hay poder en la tierra que se le compare»). Este individuo representa al Estado, aunque en Hobbes no aparezca como tal una denominación con esta palabra, sino bajo el nombre de Commonwealth, término que significa algo así como «la riqueza común» (y que sigue usándose en la política británica, aunque con un significado totalmente distinto).

Pero, de toda la imagen, me interesa subrayar un detalle: el torso del gigante. Si nos fijamos bien, veremos que está compuesto por un sinfín de individuos que, con sus cabezas, conforman la representación del Estado. Esto es lo que entendemos cuando afirmamos que la concepción del Estado en Hobbes se asienta sobre la figura de la corporación: un conjunto de cuerpos que construyen la figura del Estado y que deciden hacia dónde camina este coloso.

Además, Hobbes es de los primeros autores que habla del Estado como el resultado de un contrato social. Este concepto lo tenemos hoy perfectamente asumido bajo la forma de Constitución (y las instituciones derivadas, como el Tribunal Constitucional, las Cortes Constituyentes o los padres de la Constitución). Explicaremos esta figura gracias al ejemplo de mis compañeros profesores, y cuál es la metodología que ocasionalmente usan para mantener el comportamiento en clase.

Es habitual entre los profesores que, al inicio del curso, las normas del aula se fijan en consenso con los alumnos. Obviamente, el profesor ejerce su autoridad para algunas fundamentales como, por ejemplo, no levantarse de la silla si no es estrictamente necesario, dejar a un lado el balón hasta la hora del recreo, hablar con respeto a los compañeros, no copiar en los exámenes, levantar la mano para hablar y no interrumpir, etc. Pero hay otras normas que surgen o bien al principio del curso (quién será el delegado y cómo se le elige) o bien de manera espontánea ante los diversos conflictos (quién será el encargado del balón y la comba en el recreo, por ejemplo). Esta práctica permite no solo que toda la clase conozca las normas, pues ha habido una jornada dedicada específicamente a su explicación, sino también la implicación de cada alumno en los códigos acordados dentro del aula, de manera que ellos ceden libremente parte de sus libertades para favorecer la

resolución de conflictos. Sobre estas normas consensuadas se fundan, incluso, comisiones de convivencia o de mediación, en las que alumnos del mismo curso o de otro superior median cuando surge un problema antes de que intervenga el docente con las sanciones.

Este ejemplo, que podría parecer trivial, nos permite entender la necesidad de organización política de la que habla Hobbes en esta obra. Puesto que el ser humano batalla constantemente por su supervivencia, conviene que nuestras sociedades no se rijan por la famosa *ley de la jungla* (la que afirma que solo sobrevive el más fuerte), sino que convivan armoniosamente y que esto permita el avance como conjunto respecto, incluso, de Estados extranjeros.

Hobbes, por tanto, no entiende la política como algo natural, como sí hizo toda la filosofía anterior a Maquiavelo, sino como la necesidad para evitar la destrucción total. El primero de los objetivos de la organización política debe ser la conquista de la paz, o al menos las ventajas dentro de la guerra. Para lograrlo, la organización no debe andarse con rodeos. Por el contrario, la forma en la que esto se administra es a través del Estado más absolutista, encarnado en la figura del rey como gobernador civil y religioso supremo (de ahí que el coloso sostuviera la espada y el báculo, símbolos del monarca y del obispo, respectivamente).

En definitiva, los individuos ceden sus libertades al soberano del mismo modo que el alumno las cede al docente: para que él sea quien administre estas libertades para alcanzar el bien común. No hay mucha diferencia entre el Estado hobbesiano y las normas del aula, pues ambos surgen por el acuerdo entre egoístas racionales que saben anteponer la seguridad a ciertas libertades.

Esto es lo que, sin embargo, propicia la persecución de Hobbes, pues también tiene una parte que hoy consideraríamos positiva.

Debemos entender que el poder absoluto del soberano reside en el mismo pueblo que se lo proporciona. Incluso el poder religioso debe emanar del pueblo, independientemente de lo escrito en la Palabra de Dios, lo cual le granjeó no pocos problemas con el clero del momento. Sin embargo, debemos recordar, como último apunte, que es el resultado de la guerra civil inglesa y la reconstrucción del Estado inglés, buscando cierto peso dentro del parlamentarismo. Sumado al interés del inglés por apostar por un Estado más laico vemos los no pocos problemas que le pudo causar en su momento (y la influencia que, sin embargo, ha tenido en el presente).

¿Podemos hacer esto actual?

En el sistema político inglés se conservan ciertos elementos del contexto en el que vivió Hobbes. Entre ellos, la cabeza de la familia real inglesa también lo es de la Iglesia anglicana, por ello en las coronaciones de los reyes de Inglaterra aparecen símbolos civiles (la corona y el cetro) y religiosos (la unción del monarca, vestirlo tras los biombos del árbol de Jesé y el orbe). Ahora bien, nuestra actualidad dista mucho de los rituales propios de los Windsor, pues, incluso entre los británicos, el interés por la monarquía ha caído en picado desde la muerte de Isabel II.

Si tuviéramos que abordar una cuestión relacionada con el presente quizá deberíamos tratar de nuevo el binomio libertad-seguridad desde otra perspectiva. En la obra *Psicopolítica*, el filósofo coreano Byung Chul-Han aborda las nuevas formas por medio de las que el poder se hace con los mandos de la vida de sus ciudadanos. Hay menciones explícitas a Foucault con las que bien podríamos

haber aderezado la sección previa, pero quisiera detenerme en uno de los apartados del libro que trata acerca del *big data*.

Definimos el *big data* como el conjunto de tal cantidad de datos que es difícil de gestionar por medio de tecnologías tradicionales, como las bases de datos de una multinacional. Estos macrodatos, bien procesados, pueden ofrecernos información que permanecía en el inconsciente para nosotros, pero que diversos programas son capaces de leer con tal soltura y arrojar resultados muy útiles. Así, una cadena de supermercados envió publicidad sobre productos para bebés a una chica que estaba ocultando el embarazo a sus padres, solo por los productos que estaba comprando, entre los que no estaban incluidos los lógicos pañales, polvos de talco o papillas. Solo leyendo los conocidos como *antojos*, una cadena de supermercados supo leer que su socia número X estaba embarazada (con la consecuente conversación incómoda en casa).

Si estas colecciones de datos son controladas por medios que buscan lucrarse (todas las marcas o empresas privadas), se corre el riesgo de dejar abierta una brecha de seguridad de la que más tarde podríamos arrepentirnos. Incluso si estas compilaciones de datos terminan en manos de los gobiernos nacionales, quizá nos encontrásemos en serios apuros. Imaginemos los territorios nacionales en los que es ilegal alguno de nuestros rasgos identitarios (la ideología, por ejemplo). En ese momento, los gobiernos podrían acceder a nuestro historial de datos, entre ellos, a nuestros antecedentes penales, con los que podrían incriminarnos. También Marta Peirano hablaba en la conversación citada acerca de la participación en manifestaciones que el gobierno ucranio consideraba ilegales, de manera que sabía la identidad de los participantes solo con echar un vistazo a los teléfonos conectados al repetidor del área implicada.

Esto tiene consecuencias graves en un modelo de Estado relacionado con la cesión de libertades, como veíamos con la creación del contrato social. Más aún cuando los datos expuestos no son los nuestros, sino los de nuestros hijos: esos que tienen cuentas en redes sociales, a pesar de no contar con la edad mínima para estar en ellas, que descargan infinidad de aplicaciones que piden nuestra información o que, incluso, publicamos en internet (de dónde somos, dónde estamos en cada momento de nuestra vida, quiénes son nuestros amigos... Por no hablar de aquellos que rentabilizan el nacimiento de sus hijos para hacer campañas publicitarias). No somos, por tanto, solo responsables de nuestros datos, sino también de los suyos, con todo lo que ello conlleva. Conviene, pues, que esta corporación (el Estado como conjunto de cuerpos), tal y como hablábamos en Hobbes, siga viva y pueda obrar como tal, renovando el contrato social previo a estos peligros. Imaginemos, en caso contrario, un gobierno que maneje a la población como a los hombres-masa de los que hablaba Ortega. Quizá esto nos anime a revivir nuestro interés por lo político, entendido como la deliberación sobre lo común. Solo así quizá podríamos evitar desastres mayores.

Thomas Hobbes

Cronología

1588-1679. Nace en Malmesbury. Muere en Derbyshire.

Obras relevantes

Leviatán, De Cive.

Un dato curioso sobre su vida

Las vidas de Hobbes y Descartes se conectan directa e indirectamente gracias a la estancia del primero en Francia, en el momento en el que el genio racionalista aún vivía en territorio galo. Una figura en común fue el padre Marin Mersén, quien invitó a Hobbes a comentar las *Meditaciones cartesianas*. Sin embargo, a pesar del interés del filósofo-sacerdote, el desencuentro entre ambos gigantes del pensamiento fue mayúsculo. Parece que estuvieron hablando sobre sus discrepancias (y la dureza con la que las habían tratado en público) en la única ocasión en la que coincidieron en persona: el verano de 1648, cuando el marqués de Newcastle logró reunir a ambos genios. Parece, sin embargo, que las discrepancias siguieron manteniéndose hasta el final de sus días.

¿Puedo ocultarles una travesura a mis padres?

Stuart-Mill

Todos los que crecimos viendo la serie japonesa *Doraemon* sabemos que esta historia siempre acaba mal. Para los que no la conocen, tenemos que explicar que Nobita Nobi es un chico de nuestro tiempo que vive en Japón y cuya vida es un tanto desastrosa. El joven Nobita no tiene el problema de ser el menos inteligente de la clase, pero sí el de no estar lo suficientemente centrado como para aprobar.

Para remediar esta situación ya violamos uno de los problemas de la física: los viajes en el tiempo. Como si de *Interestellar* se tratase, Nobita recibe un regalo del siglo futuro, de parte de su bisnieto, para que sea capaz de enmendar su vida: un gato cósmico llamado Doraemon de cuyo bolsillo va extrayendo numerosos inventos que intentan hacer más fácil la vida de Nobi.

Sin embargo, los atajos solo funcionan cuando estamos de caminata, todos sabemos que no son la opción más inteligente cuando es nuestra vida la que está en juego. Como esta historia no es la excepción, el joven estudiante no parece enmendar demasiado su vida, a pesar de la ayuda del futuro. Sus exámenes siempre están en torno al cero redondo y esto le provoca no pocos problemas en casa, como es obvio.

Aquí es donde entra la picaresca del joven que, para intentar evitar la regañina materna, inventa estrategias cada vez más

rocambolescas para ocultar el suspenso y evitar el castigo: esconder los exámenes entre los cómics, enterrarlos en el jardín de casa o subirlos al altillo. Todas estas siempre acaban con el mismo resultado: el desastre, debido a que la acumulación del papel empieza a ser tan evidente que, finalmente, afloran diez o veinte suspensos de golpe (con el consecuente castigo acumulado, claro).

Quizá esta sea la historia de la vida de muchos que, para evitar la reprimenda, ocultan los malos resultados en el trabajo, las malas estadísticas en los deportes o las notas equivocadas al interpretar una partitura. Casi nunca tienen éxito o, si lo tienen, es solo temporal. Aun sabiendo esto, cabría preguntarse el sentido de por qué tropezamos de nuevo con la misma piedra. Casi podríamos intentar escudarnos en que el fin justifica los medios (aunque Maquiavelo nunca dijera literalmente tal cosa) y en que, si podemos evitar la reprimenda o disimular nuestras vergüenzas, tendremos un éxito relativo mayor en nuestra carrera.

En el campo de la ética podríamos encontrar posturas que defiendan esta actitud. A fin de cuentas, si somos un poco hábiles con el lenguaje, nos justificaremos diciendo que todos cometemos errores (incluso algunos graves), que hay veces en las que nos tomamos demasiado a pecho las cosas o que nuestros padres, jefes o entrenadores no tienen un buen día o nos tienen manía, y la cosa termina por estallar ahí, pero que tampoco es para tanto.

¿Qué puede decirnos el utilitarismo acerca de estas cuestiones? ¿Podemos llegar, incluso, a utilizar a nuestro amigo como un medio para conseguir un fin? ¿La felicidad es nuestro objetivo, cueste lo que cueste? Con estas preguntas volvemos a Inglaterra para poner un poco de luz entre la bruma.

¿Quién fue John Stuart Mill?

John Stuart Mill fue el hijo (y alumno) de James Mill, eminente filósofo británico y compañero de Jeremy Bentham. Fueron ellos los que educaron a John Stuart en la escuela utilitarista, esperando que el pequeño llevara al culmen estas ideas. Mill (padre) y Bentham ejecutaron su plan con métodos poco considerados para el joven, incluso le prohibieron jugar con otros niños para estimular su intelecto de la manera más efectiva posible. Su educación, tal como él mismo diría, fue más fruto del miedo que del cariño. Con ocho años, el crío ya había leído a Jenofonte, Heródoto o Platón en griego clásico.

Su actividad no se limitó a la filosofía utilitarista. Mill publicó numerosísimas obras, algunas de ellas escritas o revisadas por su pareja sentimental, Harriet Taylor, sobre temas tan diversos como el derecho al voto femenino, la historia de Inglaterra o la economía política. Pero, indudablemente, Mill, que pasa por ser el intelectual más eminente del Reino Unido victoriano, es más conocido por las cuestiones ligadas a la filosofía de sus instructores.

Sobre el criterio de utilidad

Tal como señala Esperanza Gracián, Mill es una *rara avis* dentro del panorama ético del momento, si tenemos en cuenta que la perspectiva de la que parte es mucho más optimista que la de algunos de sus contemporáneos como Kant. Además, será Mill uno de los que vuelvan a señalar a la ética como el arte de vivir (consigo mismo) y convivir con el resto de las personas. Quizá debamos esta perspectiva a la educación recibida en clave griega, pues estuvo

influido por escuelas helénicas como el estoicismo, el epicureísmo y el cinismo, todas conectadas entre sí, como vimos con Epicuro. Sin embargo, Mill responde, además, al sustrato filosófico de la Ilustración en el que también se había formado. Por esto Mill no deja de apelar a la razón, que había sido el gran interés de ilustrados como Kant, pero también trató la sensibilidad, igual que hizo Hume en su momento.

De hecho, tal como leemos en su obra *El utilitarismo*, «el fin último de todas las cosas y la razón por la cual todas las demás son deseables es una existencia exenta de dolores en el mayor grado posible y lo más rica en goces que sea posible». Es, en definitiva, una actualización del hedonismo epicúreo.

Ahora bien, cabría preguntarse de qué tipo de goces está hablando Mill, pues en Bentham encontraremos solamente un elogio de la cantidad de placeres (cuantos más placeres, mejor es la vida). Sin embargo, Mill no se conforma con esta acepción cuantitativa de los placeres, pues uno podría estar rodeado de muchos placeres, pero no estar del todo satisfecho. El filósofo inglés apuesta por hablar también de la calidad de los placeres, puesto que no es lo mismo disfrutar de comida abundante que disfrutar de una tarde de juegos en familia. En palabras de Mill, es preferible ser un Sócrates insatisfecho que un cerdo satisfecho.

Por ello, vuelve a ponernos contra un espejo poco agradable. Hay un placer máximo (la felicidad) que nos sirve como objetivo, no importa cuáles sean las fatigas que haya que atravesar para lograrlo. El problema es que el camino para alcanzarlo es largo y, ocasionalmente, nos perdemos en placeres de peor calidad (como el no estudiar para hacer el vago o esconder el suspenso para evitar la reprimenda). De hecho, si lo pensamos bien, nuestra felicidad plena suele tender, en mayor o menor medida, a la felicidad ajena: ver

felices a las personas que queremos nos reporta alegría, y escoger un placer inferior nos hace contribuir poco o nada a la felicidad de los demás.

La verdadera felicidad, por tanto, nos liga con el resto de los individuos, de tal manera que se va constituyendo un espíritu de unidad entre los seres humanos el cual, de hecho, es lo que nos reafirma en nuestra moral: si nuestras acciones morales contribuyen a nuestro bienestar particular y, de modo simultáneo, al de una gran comunidad de individuos, entonces diremos que lo que hacemos es moralmente correcto. Si, por el contrario, nuestras acciones no son capaces de revertir felicidad en la comunidad, entonces consideraremos que nuestro egoísmo nos está conduciendo al error moral. Así, lo óptimo quizá sería corregir estas acciones generando algún perjuicio sobre el individuo egoísta, de manera que este dolor del castigo reconduzca sus acciones hacia el bienestar público.

¿Y si todos fuéramos moralmente correctos?

En un mundo ideal en el que este sistema funcionase los ciudadanos libres pensarían en hacer felices al resto y la convivencia sería completamente armoniosa. Sin embargo, el otoño de 1826 irrumpió con fuerza en la vida del genio inglés y lo puso todo patas arriba. La estricta educación racional se desmoronaba por una fuerte depresión y Mill se preguntó entonces si sería feliz culminando este proyecto. Lo peor no era la pregunta, sino la respuesta: no.

¿Por qué Mill no era feliz tratando de cumplir este sueño tan utópico como bello? Porque no pensaba en el objetivo, sino en el proceso para alcanzarlo. El filósofo utilitarista no se conformaba con conseguir sus objetivos, quería mantener viva la tensión del proceso.

No es raro que aquí Mill se lanzara a la poesía y al arte como maneras privilegiadas de ver la vida: en un tiempo de depresión atroz, Mill encontró en esos placeres superiores (los poemas de Wordsworth o Coleridge, por ejemplo) la manera de completar su formación racional. La ciencia, tal como dirá en su *Sistema de la lógica*, no podrá tener finalidad y, por tanto, estar completa, si no es de la mano del arte.

Hasta aquí, Mill había estado fuertemente influido por el positivismo de Comte (al que veremos más adelante). Ahora el positivismo se veía insuficiente comparado con las doctrinas que había rechazado como posibles fuentes de conocimiento y verdad (como la poesía o el arte, por ejemplo). Por ello no bastaba con buscar la justicia común, sino la felicidad comunitaria. La justicia será condición necesaria para ponernos en la pista del resto de las bondades que nos conducen a la felicidad, otra de las cuales es la libertad.

Es probable que aquí muchos presuntos liberalistas empezaran a fibrilar al leer que el liberalismo clásico tiene más que ver con la solidaridad que con la impiedad del libre mercado, así como que las libertades individuales no están reñidas de ningún modo con la solidaridad o la justicia social: todos los seres humanos nacen con una serie de derechos como la libertad y la felicidad. Su misión es favorecer su desarrollo. ¿Qué clase de comunidad sería aquella que no quisiera a todos sus ciudadanos igualmente libres y felices?

De hecho, la preocupación de Mill no solo reside en la ausencia de obstáculos a esa libertad, sino también en el estímulo de esta capacidad que anima el corazón de los hombres fuertes, como dijera Tito Livio. La vida en libertad es lo que permite el desarrollo de los diversos caracteres humanos, frente a los que impiden el desarrollo libre, bien por imposición del poder o conformismo, bien por

dogmatismo (que, ante una cuestión, impone una respuesta única y verdadera). Mill teme especialmente a este último, pues considera que la gente puede y suele, según la época, equivocarse y censurar premisas verdaderas, como la justicia ateniense o el pueblo de Israel condenaron a Sócrates y a Cristo, respectivamente. Incluso los hombres respetables, como Marco Aurelio, erran al creerse poseedores de la verdad y autorizan la persecución cristiana por ser un peligro moral y social, como señala Isaiah Berlin, o las diversas condenas de la Reforma, desde Dulcino hasta Lutero.

Por ello, Mill renuncia a creer en verdades absolutas más allá de la búsqueda de la felicidad común. Cada nación, entonces, debería lograr esta felicidad común a través del ensayo-error, mediante lo que denominaba Mill como *experiments in living*, sin asumir que la naturaleza humana es tal o cual cosa, como sí había hecho su maestro Bentham. Así las cosas, cada uno es dueño de su propio camino a la felicidad común, pero debe necesariamente buscar un mundo mejor.

¿Podemos hacer esto actual?

No hace falta irse muy lejos para ver consecuencias prácticas de este *socialismo cualificado*, como le acusó John M. Robson. Nada tiene que ver el socialismo con el liberalismo de Mill, pues la defensa de la libertad como fundamento del estado está lejos de las propuestas proféticas de Marx o Proudhon. Sin embargo, quisiera abordar el impacto de la filosofía de Mill desde otra perspectiva.

Como señaló Emilia Pardo Bazán en el prólogo de la obra de Mill *Sobre la esclavitud femenina*, el pensamiento del filósofo supuso un cambio radical en el tratamiento de la mujer, teniendo en cuenta que

la mujer inglesa era en ese momento una de las peor tratadas por la legislación. Que sea Pardo Bazán la que prologue la obra de Mill en español nos subraya también el impacto de la obra del genio inglés, puesto que pasaron solamente veinte años para que España tuviera una traducción de la obra.

Cabe destacar, además, que la obra no solo fue escrita por Mill, sino por su esposa, Harriet Taylor, la cual estaba también tras la redacción de la obra *Sobre la libertad*. Mill entregó el manuscrito un año después de la prematura muerte de Harriet Taylor, por cuyo amor había batallado más de dos décadas. En la autobiografía de Mill llegaría a afirmar que toda la profundidad de sus escritos provenía en buena medida del pensamiento de su esposa y las conversaciones mantenidas con ella.

En esta obra, Taylor y Mill van desarticulando los diversos argumentos por los cuales la mujer había pasado hasta entonces por alguien inferior, cuya educación no era provechosa o cuyos esfuerzos debían dedicarse mejor a las labores domésticas. Por el contrario, ambos autores rescatan a Safo, Mirtis, Aspasia o Madame de Stäel y George Sand como inspiración y excepciones a lo que había sido la norma en el mundo de la mujer.

El final de la obra, de hecho, habla de la tradicional vinculación de la mujer al hogar, comparándola con el hombre que falla al encontrar su vocación: de igual manera que se siente desdichado el que dedica sus esfuerzos a una labor a la que no está llamado vocacionalmente, la mujer siente sobre sí el peso de ser llamada a una existencia incompleta, fallida o simplemente de *segunda categoría*. No es extraño, pues, que Pardo Bazán quisiera incluir esta obra en su biblioteca femenina. Solo así, quizá, podría la mujer alcanzar pleno desarrollo, al estimular las libertades que se habían quedado en el tintero.

John Stuart Mill

Cronología

1806-1873. Nace en Londres. Muere en Aviñón.

Obras relevantes

Sobre la libertad, Un sistema de lógica, El utilitarismo, Consideraciones sobre el gobierno representativo, La esclavitud de las mujeres.

Un dato curioso sobre su vida

En páginas anteriores hemos mencionado a Millicent Garrett Fawcett, histórica luchadora del movimiento sufragista británico homenajeada frente al Big Ben. Ella era esposa de Henry Fawcett, diputado liberal independiente y activista del movimiento. Los diputados Fawcett y Mill fueron los que presentaron ante el Parlamento una petición para obtener el derecho al voto sin distinción de sexo, en 1866, petición firmada por unas 1.500 mujeres y que no prosperó. Así es como Mill, ocho años después de la muerte de Harriet Taylor, siguió luchando por el derecho al sufragio femenino, quizá también como homenaje a quien más había admirado durante toda su vida.

¿Me engañan mis padres con los Reyes Magos?

Hume

Cuando escribo esto, un bebé apura su biberón a mi lado mientras su padre lo acuna en su regazo. Para la inmensa mayoría de los adultos, contemplar esos ojos abiertos al mundo, esa expresión de estupefacción y esa sonrisa inocente contribuye a alimentar nuestros sentimientos más tiernos y dulces. Rápidamente no solo sonreímos al pequeño que nos mira sorprendido (¡es la primera vez que ve el mundo!), sino que nos retrotraemos al pasado en el que muchos fuimos felices y añoramos lo vivido en aquellos años.

Qué tiempos tan maravillosos, aquellos cuando nuestra única preocupación era jugar, saber si nuestro mejor amigo o amiga iría a clase al día siguiente o esperar con impaciencia la llegada de los Reyes Magos, el Ratón Pérez o Papá Noel. Conviene, sin embargo, no mirar al pasado con excesiva añoranza y recordar que el término *nostalgia* no solo encierra el vocablo *nostos* ('hogar', 'morada', aquel lugar al que Ulises ansiaba volver), sino que también encierra el *algos* ('enfermedad', sufijo presente en *mialgia*, por ejemplo).

Esta nostalgia podría tener que ver con aquello que Weber, en otro contexto, había denominado como el *desencantamiento del mundo*: esa sensación por medio de la cual descubrimos que el mundo que nos rodea no está teñido de color de rosa. A la asimilación de este proceso la llamamos *madurez*, puesto que presuponemos que mirar el mundo de forma racional y no ilusa tiene

que ver con ir desarrollando nuestro desarrollo personal (sobre esto hablaremos más adelante).

Sin embargo, el descubrimiento de la realidad del mundo nos va llegando cuando descubrimos esas pequeñas mentiras piadosas que nos habían contado y que nos reconfortaban, puesto que nos daban la sensación de vivir en un lugar seguro. Así descubrimos que nunca veríamos a los Reyes Magos (incluso algunos tuvieron la poca suerte de descubrir el pastel en la noche mágica) y que deberíamos fiarnos más de lo que vemos que de lo que nos cuenta nuestro entorno. Si no fuéramos conscientes de esto, seguiríamos pensando que la magia de los de Oriente les permite estar en los miles de cabalgatas que se celebran en nuestro país simultáneamente o que tendrían una legión de pajes a su servicio que generaría la envidia del mismo Amazon.

Llegados a este punto, el empirismo tiene mucho que decirnos sobre esta situación. Ignoro si David Hume le habría contado la historia de los magos a sus hijos llegado al caso, pero todo apunta a que el joven Hume habría inferido la irre realidad del relato después de constatar que jamás vería a Melchor, a Gaspar o a Baltasar colarse por la ventana de casa o dejar el camello aparcado en doble fila para repartir los juguetes o el carbón oportuno. Ahora, como si no vemos no creemos, nos embarcamos en esta aventura que desmonta la ilusión de nuestra niñez y nos terminará generando inseguridades acerca del siguiente amanecer.

¿Quién fue David Hume?

David Hume constituye una excepción en el panorama filosófico moderno por muchas razones, pero quizá la principal razón de su

excepcionalidad sea su declarado agnosticismo en el momento en que el cristianismo (en su caso, protestante) tenía aún un fuerte empuje. Afirmo esto porque fue precisamente su posición escéptica frente a la religión la que le causó muchos problemas a la hora de optar a un puesto como profesor universitario en su Escocia natal.

Esto, sin embargo, no impidió que Hume se erigiera como uno de los pensadores capitales dentro de la Ilustración escocesa, precedente de la continental. Así, este filósofo engrosa la lista de aquellos que defendían que lo percibido por nuestros sentidos era mucho más importante que lo que podía decir la razón matemática. Hume se sumaba de esta manera a pensadores de la talla de John Locke o el mismo Isaac Newton, frente a un modelo racionalista de hacer ciencia, fundado sobre la filosofía de Descartes.

Precisamente sería la lectura de Hume la que despertaría a Kant del adormecimiento dogmático de la razón en el que se hallaba imbuido. Gracias a ello, el filósofo prusiano revolucionaría la manera con la que creemos que entendemos el mundo. Pero ¿qué tiene de especial el empirismo de Hume como para suponer un antes y un después en la filosofía?

Si no lo veo no lo creo

Para comenzar, Hume divide el conocimiento posible en impresiones e ideas. Las primeras equivalen a la huella que queda en la tierra cuando alguien pasa por encima. Así, nuestro entendimiento sería esa pista forestal sobre la que transitan ciervos, jabalíes, senderistas y todoterrenos, dejando una marca tras de sí. Pero, puesto que no podemos vivir constantemente haciendo pasar a estos individuos sobre nuestro camino, Hume admite la existencia de algo derivado

de estas impresiones: las ideas, con las cuales nosotros podemos referirnos a las cosas sin tenerlas delante (y así puedo evocar el olor de la rosa para que tú lo tengas en mente mientras ninguno de los dos tiene tal flor ante su nariz).

Es evidente que las impresiones tienen un carácter mucho más intenso que las ideas, pues son las cosas que nos impactan (que, literalmente, nos impresionan), que se imprimen sobre nosotros. Pero los seres humanos hemos mantenido cierta tendencia a crear conocimiento supuestamente verdadero, relacionando ideas entre sí, para obtener un combinado de información. Estas ideas siguen tres posibles leyes, según Hume:

- **Semejanza.** Cuando yo imagino una cosa, creemos necesario que guarde cierto parecido con la cosa verdadera y obviamos las diversas traiciones que nos puede juzgar la memoria. Así, cuando paseo por el Museo del Prado y contemplo el retrato de Carlos II de Habsburgo pintado por Luca Giordano, he de reconocer que el lienzo y el monarca deben guardar cierto parecido (por poco que sea). Sabemos, sin embargo, que no es del todo cierto: basta apelar a los desengaños que la gente recibe cuando usa una aplicación de citas y luego queda en persona, donde no hay filtros posibles. Ciertamente, nuestras representaciones guardan, de un modo u otro, un parecido con las cosas reales. Pero parecido no es certeza, con lo que nuestro conocimiento empieza a verse menoscabado.
- **Contigüidad espaciotemporal.** Cuando recreamos unas circunstancias concretas, de forma automática tendemos a contextualizar los hechos de forma espaciotemporal. De esta manera, cuando en la recepción de un hotel nos indican que nuestra habitación es la número 414, sabemos reconocer rápidamente que estará en la cuarta planta (por lo tanto, hay

tres plantas más entre la recepción y nuestra cama) y, seguramente, entre las habitaciones 413 y 415. Esto también puede jugarnos una mala pasada, puesto que podríamos estimar que la planta 14 de un edificio está entre la 13 y la 15, cuando en muchos edificios se omite el 13 por superstición. Así, vemos que nuestro conocimiento vuelve a estar en tela de juicio.

- **Causalidad.** Cuando contemplamos la realidad, asociamos causas diversas a efectos que nos encontramos. Así, si salgo al patio de casa y lo encuentro mojado, deduciré que ha llovido. Sin embargo, podríamos omitir que nuestro patio se moja por motivos tan diversos como el riego automático o el reventón de una tubería. No podemos asociar, por tanto, diversas causas a determinados efectos, salvo que contemplemos directamente esta correlación.

Esta última tesis es la más radical de todas. Si nuestro conocimiento científico se funda sobre el hábito (y sobre la omisión de observación directa o sobre predicciones a futuro), nuestro conocimiento científico podría ser tan falso como los supuestos nombrados antes. Hume usa un ejemplo aún más evidente para ilustrarlo.

Si abrimos el buscador y tratamos de conocer la predicción del tiempo o a qué hora amanecerá mañana, rápidamente obtendremos tales datos, y con una fiabilidad bastante alta. Sin embargo, este conocimiento nos llega gracias al hábito que hemos generado día tras día de nuestra vida, pero este hábito está fundado sobre el pasado y sería, más bien, ideal que impresional. Ahora bien, puesto que no tenemos experiencia sensitiva del futuro, Hume nos apunta la imposibilidad de saber a qué hora saldrá el sol mañana; tampoco si sucederá por el este, como acostumbra, o si ni siquiera lo hará.

Esto no debería hacer cundir el pánico entre los seres humanos, sino depurar aquel conocimiento que hemos considerado verdadero y que, probablemente (por muy remoto que sea), podría ser falso.

Con esto, Hume no pretende cuestionar el conocimiento científico en sí mismo (no era ningún conspiranoico, terraplanista o antivacunas), sino poner en duda aquellas cuestiones que dábamos por supuestas, quizá sin deber. Bajo el influjo del racionalismo, la filosofía había admitido la existencia de lo que después Kant denominaría como *ilusiones trascendentales*: Dios, el alma y el mundo. Sin embargo, para el empirismo es evidente que estas sustancias no tienen una relación directa con el mundo empírico (no es que queramos ser los más ateos del mundo, es que lo dice el propio apóstol Juan) y, por lo tanto, convendría no hablar en exceso de ellas, teniendo en cuenta que no tenemos impresión sensible y, por lo tanto, tampoco idea.

Pero ¿es moral engañar a nuestros hijos con los Reyes Magos?

Tampoco nos alteremos con esta pregunta. Conviene responderla con más calma que la que tiene el niño recién desengañado. Si Hume había tumbado los postulados racionalistas acerca del conocimiento, el mismo Hume hará lo propio con lo expuesto hasta el momento en la moral.

¿Qué significa que algo es *moral*? ¿Qué queremos decir cuando afirmamos de algo que es *bueno*? Esta es la pregunta que está inquietando a Hume cuando redacta sus *Investigaciones sobre los principios de la moral*, dando por sentado que todos nos manejamos con soltura con estos conceptos (como ocurre con el de *mundo*),

pero no sabemos muy bien a qué nos referimos. Sumemos a esto que Hume propondrá que los sentimientos son la fuente de nuestra moralidad, mucho más que nuestra razón.

¿Cuáles son los motivos para afirmar tal cosa? En primer lugar deberíamos reconocer que la primera fuente de inspiración para decidir si algo nos parece bueno o no es nuestra aprobación o desaprobación (a mí me parece que es muy bueno abrazar a la persona que quiero, mientras que me parece terrible notar la sensación de haber sido engañado con los Reyes Magos). Observando los hechos, no podríamos definir que son intrínsecamente buenos o malos, puesto que la moral no se encarga de cómo son las cosas (eso es terreno de la ontología), sino de cómo deberían ser. Pero confundir lo que son las cosas con cómo deberían ser es un argumento falaz.

Una vez desterrada la posibilidad de que la moral sea una cuestión de hecho, solo quedaría vincularla con la relación de ideas que anteriormente he descrito. Pero ya hemos visto que todas estas relaciones están vinculadas con algo material (la habitación 414, el retrato de Carlos II...), y la bondad o maldad de las cosas no es algo material (el terremoto de Lisboa tuvo unas consecuencias terribles, pero no podemos afirmar que el terremoto fuera algo malo en sí mismo, por ejemplo). Así pues, si la moral no encuentra refugio ni en las cuestiones de hecho ni en las relaciones de ideas, solo queda un posible vínculo con los sentimientos.

Ahora bien, ¿no supone esto otro problema? Si hablamos de individuos privados totalmente de sentimientos, correríamos el riesgo de afirmar que acciones potencialmente dañinas (el engaño a los niños con los Reyes Magos, el *mobbing* o los crímenes de guerra) podrían justificarse según la (poca) sensibilidad del individuo que las perpetra.

Para responder a este posible relativismo, Hume reconoce que la naturaleza humana tiene puntos comunes y constantes en el tiempo, de manera que hay una especie de mínimo común múltiplo espaciotemporal acerca de qué cosas son buenas y cuáles no lo son. Para ello, señala las virtudes de la benevolencia y la justicia como constantes en el tiempo (que Hume hable de la misma virtud que Platón, a pesar de separarlos dos milenios, quizá le pueda dar la razón al genio escocés).

Por lo tanto, a la pregunta sobre la moralidad de este engaño, el niño podría afirmar la poca moralidad de sus progenitores por sentirse estafado. Sin embargo, quizá en su madurez reconozca la buena intención tras este engaño e incluso más adelante él haga lo mismo con sus hijos, perpetuando esta mentira pactada. Si al final de nuestras vidas reconocemos la moralidad de este acto, aunque lleve implícito una mentira de las que llamamos *piadosas*, la bondad de este acto queda garantizada por el sentimiento positivo que conlleva volver a poner los zapatos bajo el árbol (y esperar que no nos traigan mucho carbón).

¿Podemos hacer esto actual?

Hace unos años que Valerio Rocco, profesor de la Universidad Autónoma de Madrid y director del Círculo de Bellas Artes, viene clamando contra esta mentira. Rocco se preguntaba a través de redes sociales si es necesario que noticieros, centros comerciales y páginas web se alíen para engañar a una parte de la población que, precisamente, edifica todo su pensamiento en la confianza hacia los mismos adultos que le están engañando. ¿Qué sentido tiene que engañemos a aquellos que depositan sobre nosotros toda su

confianza? ¿Acaso no tiene algo de paradójico que los medios de comunicación hablen de la prima de riesgo con absoluto rigor para después mostrarnos la ubicación de Melchor, de Gaspar y de Baltasar por las calles de nuestras ciudades?

Ciertamente, hay algo de crítica hacia nosotros, adultos, en este campo. Si lo lleváramos al extremo, nada impide que, igual que nos engañan con sus majestades de Oriente, los medios de comunicación nos engañen con otros aspectos de la vida cotidiana. Aquí surgiría un problema acerca de la deontología de los medios de comunicación y su relación con la verdad en el que no me voy a adentrar en exceso, si bien creo que deberíamos jerarquizar: no supone lo mismo la información acerca de los Reyes Magos y la relacionada con la guerra en Ucrania o la pandémica.

No quisiera centrarme demasiado en cuestiones propias de lo conspiranoico, sino en una consecuencia actual de la inexistencia de la idea de *mundo*, como señalábamos antes.

A Markus Gabriel debemos la publicación de un libro, *¿Por qué no existe el mundo?*, que ha revolucionado recientemente el panorama epistemológico contemporáneo. Lo mejor del libro no solo es lo rompedor de sus argumentos, sino también la claridad con la que está escrito.

Parecería rocambolesco afirmar la inexistencia del mundo tal como lo conocemos, pues ello nos llevaría a afirmar cosas como el terraplanismo y demás conspiraciones o que nuestros sentidos no están del todo preparados para captar estos conceptos con los que estamos familiarizados. Mientras que la primera postura se asocia con la posmodernidad reciente, la segunda es el camino que toma Kant (y que desemboca, precisamente, en la posmodernidad cuando se lleva al absurdo). ¿Cómo podríamos armonizar, entonces, lo que son las cosas (la esencia del mundo, la ontología) con cómo las

conocemos (los conocimientos que tengo acerca de él, la epistemología)? Gabriel lo explica con un ejemplo muy sencillo:

Supongamos una vista del monte Vesubio. Como sabemos, esta montaña se enclava en un golfo marino que nos permite verla desde Nápoles (al norte del golfo) y desde Sorrento (al sur de este). Imaginemos que tú, lector, te encuentras visitando la ciudad que rinde culto a Maradona con tu pareja, mientras yo me encuentro en la costa sorrentina. A partir de aquí, podríamos decir que hay cuatro posibles objetos sobre los que hablar: el Vesubio, el Vesubio visto desde Sorrento, el Vesubio visto desde Nápoles por tu pareja (imaginemos que es miope) y el Vesubio visto desde Nápoles por ti.

El filósofo propone componer esta idea del mundo, conjugando estos cuatro posibles objetos, al afirmar que la realidad no solo son las cosas reales, sino también nuestros pensamientos sobre las cosas reales.

Gabriel, entonces, suma al catálogo de cosas que componen el mundo nuestras naciones, los sueños, las cosas que pudieron ser y no fueron y otros tantos objetos que carecen de demostración empírica, aunque casi todos estaríamos dispuestos a afirmar que aquel amor que pudo ser y no fue forma parte del mundo (o, al menos, de nuestro mundo).

Por tanto, Gabriel desecha la idea de *mundo* no como venganza contra el empirismo, sino como manera de afirmar que fuera de lo que nosotros consideramos mundo es donde siguen ocurriendo las cosas.

Si hablamos de un aula con alumnos, es evidente que el mundo del profesor se compone de los pupitres, los alumnos y su portatizas. También del aburrimiento que causa en los alumnos al explicar *sciences* o el mínimo común múltiplo, y, haciéndose cargo de él, procura explicarlo de forma más amena. Pero, fuera de este

mundo del docente, también están las arañas tras el falso techo del aula, que existen, aunque no se tengan en cuenta. En consecuencia, quizá aquello que llamamos *mundo* tenga más que ver con nuestras percepciones que con lo que es el mundo real (como cuando abrimos Google Maps buscando un restaurante y el *mundo* se convierte en nuestro comedero). Sin embargo, para no destripar en exceso la obra del alemán, quizá debamos restringirnos a lo ya dicho e invitar a la lectura directa de la obra de Gabriel.

David Hume

Cronología

1711-1776. Nace y muere en Edimburgo, aunque no vivió toda su vida allí.

Obras relevantes

La primera obra publicada por Hume fue el *Tratado sobre la naturaleza humana*, pero esta obra «nació muerta desde la imprenta», tal como afirmó. Por ello, el fracaso de esta publicación le anima a recomponer su pensamiento en obras menos voluminosas: La *Investigación sobre el entendimiento humano* y la *Investigación sobre los principios de la moral*.

Un dato curioso sobre su vida

La vida de Hume no solo estuvo marcada por la polémica con la universidad por sus posiciones críticas con la religión. Además de cosechar éxito editorial tras la revisión de lo escrito en el *Tratado...*, Hume tuvo una reconocida tarea como diplomático, como secretario de la embajada en París, entre

1763 y 1765, y como secretario de Estado en Londres, en 1768.

LA ADOLESCENCIA
LA CONSTRUCCIÓN DEL YO

He de confesar que no me gustaría volver a la adolescencia ni volver a ser quien era en aquellos días. Quizá la tuya fue más apacible; pero, *a priori*, creer que tus padres, tus profesores, tus amigos (e incluso esa posible *pareja* que tengas) están en tu contra, se oponen a cómo eres o tienen ganas de incordiarte... no suena muy apetecible.

Para muchos es la época de cambio del colegio al instituto en el que no te siguen todos tus amigos. Y desde el claustro del que formo parte no podemos sino sentir cierta ternura y ganas de acompañar en este proceso cuando los chicos entran cargados de ilusiones, con ciertos miedos y con una mochila más abultada que en la etapa previa.

También es la época de las grandes decisiones: quiénes quiero que sean mis amigos (lejos desde la inercia de los amigos de siempre, sino los que escoges a partir de este momento), hacia dónde quisiera encaminar mi carrera profesional y, en definitiva, quién quiero ser. E incluso grandes responsabilidades comunes como, por ejemplo, qué debo hacer cuando mi amigo es un *bully* y yo veo sufrir al acosado. Abordaremos todas estas preguntas.

Sin embargo, no quisiera quedarme con lo negativo de la experiencia adolescente. Si lo ponemos frente al espejo (y eso es lo que significa reflexionar, mirarse en el reflejo), veremos que lo que valoramos como negativo es tener que ser responsables de nuestros propios proyectos, hacernos cargo de nuestra vida. Aquí es donde lo

aprendido como niños se pone a prueba y el terremoto de la vida pone en jaque los que considerábamos que eran nuestros cimientos.

Es posible que por eso sea la época también de los buenos consejos. Conviene que el adolescente perciba que queremos tratarle como adulto, a pesar de que sus inquietudes nos parezcan extremadamente lejanas o infantiles. Escuchar y partir desde el sentimiento del adolescente es clave para que confíe en nosotros. Si lo pensamos bien, también cuando nos encontramos en las siguientes etapas nos gusta recibir ese trato a la hora de hablar con nuestros referentes. ¿Por qué íbamos, entonces, a negárselo a los futuros adultos?

Con todo este *mix* en la mente, nos acercamos a la adolescencia. Quizá esta sea la mejor síntesis de este momento: un refrito entre series infantiles y actividades para los que ya son adultos.

¿Qué hacer si soy cómplice del *bullying*?

Arendt

Con este tema quisiera dar pocos rodeos: ser víctima de *bullying* es una mierda. Da igual la cantidad de campañas que financien la lucha contra esta lacra. Es indiferente el cuidado con el que los padres y los maestros quieran tratar el tema para detener esta rueda. En este momento, hay al menos un joven que está sufriendo acoso en el aula, a través de redes sociales o en la plaza de su pueblo. Este dato sería más que suficiente para detener el tiempo y estudiar cómo podríamos resolverlo.

Creo que es inútil buscar el motivo por el cual se sufre este acoso. Da igual que se sea flaco, gordo, alto, bajo, hombre, mujer, grande, pequeño... todo esto es indiferente porque detrás de este acoso, por desgracia, el motivo es solo la excusa. El *bully* o acosador es, en muchos casos, una víctima anterior de esta lacra que, cuando ve que puede satisfacer las inseguridades generadas por su acosador, se ceba haciéndose fuerte frente a su víctima.

Ahora bien, el mayor problema no es el acosador, sino su círculo, cuyos miembros, con tal de no ser los siguientes, tragan con esta situación para que no se vuelva en su contra.

Está bien imaginar en nuestra conciencia que nosotros sí pararíamos esta situación injusta, que estamos en el lado del bien y de la justicia y que, incluso, preferiríamos ser víctimas a acosadores. Un estudio diseñado por BBC reveló, sin embargo, que hasta el 83 %

de los trabajadores se han topado con una situación de *bullying* en su entorno laboral, y que un 60 % afirmó no hacer nada ante esta situación. Esto es aún más grave cuando hablamos de contextos escolares y hospitalarios, donde el acoso está aún más extendido.

Pero ¿por qué hacemos esto? ¿Por qué preferimos mirar hacia otro lado cuando sabemos que lo que estamos haciendo está mal? ¿Por qué, incluso, no nos remuerde la conciencia cuando vemos a la víctima en esta tesitura? Y, sobre todo, ¿qué podríamos hacer para revertirlo? No nos hará falta irnos muy lejos para encontrar una respuesta en clave filosófica, pues nuestra autora, Hannah Arendt, falleció habiendo visto nacer y separarse a The Beatles. Hablemos de la banalidad del mal, aunque antes empapémonos de quién era una de las pensadoras más influyentes del siglo xx.

¿Quién fue Hannah Arendt?

Hemos de reconocer que la vida de Hannah Arendt estuvo cargada de ciertas vicisitudes que no se lo pusieron nada fácil. Johanna Arendt nació en Hannover, en 1906, aunque su familia era de Königsberg, ciudad conocida por ser la cuna del genio Immanuel Kant (una de las que, por cierto, sería una influencia capital en su vida). El origen judío de Arendt quizá nos dé pistas de la situación que tuvo que vivir en una Europa de guerras mundiales y por qué emigró a Estados Unidos en los años treinta.

A pesar de su origen judío, debemos señalar que su vinculación con la comunidad se encuadraba en torno a una visión más progresista, inaugurada por Moses Mendelssohn, que apostaba por la inclusión plena de la comunidad judía dentro de la sociedad civil.

Enseguida destacó como estudiante modelo: antes de los quince años ya había leído la *Crítica de la razón pura* kantiana y, para cuando comenzó a estudiar en la Universidad de Marburgo, ya era una alumna más que aventajada y lucía un conocimiento profundo de la filosofía alemana. Esta inteligencia solo fue ampliándose, y empezó a alumbrarse al mundo una vez terminó su tesis doctoral sobre el amor en la obra de san Agustín.

Como decimos, esta trayectoria se vio alterada a partir de 1933, año en que perdió la nacionalidad alemana (fue apátrida hasta que consiguió la nacionalidad estadounidense en 1951, diez años después de su llegada a Nueva York). Allí empezó su producción más conocida, no solo en periódicos, sino también bajo la forma de tratados políticos que se mojaban abiertamente contra el nazismo, el estalinismo o la creación del Estado de Israel tal como lo quiso Ben-Gurion. En este momento nos interesa más centrarnos en uno de sus conceptos estrella: la banalidad del mal.

¿Ser malo puede no ser deliberado?

Este concepto es uno de los que más éxito ha tenido dentro de la recepción de la filosofía de Arendt, especialmente por la situación tan extraordinaria en que se fraguó. Arendt acudió a Jerusalén, en 1961, después de haberse ofrecido a *The New Yorker* como corresponsal para cubrir el juicio de Adolf Eichmann, el principal responsable de la coordinación de la *solución final* y jefe de las SS. La misma Arendt declaró su voluntad de asistir porque sentía que era una obligación contraída con sus orígenes judíos, teniendo en cuenta que no había podido acudir a los juicios de Núremberg y que quería conocer a gente como Eichmann en persona. Lo que

descubrió Arendt viendo a Eichmann tras esa cabina de cristal creada para protegerle fue a un individuo completamente normal. Si no fuera por los crímenes con los que cargaba, podría haber pasado desapercibido entre una multitud.

Arendt fue redactando una serie de artículos periodísticos sobre la primera parte del proceso que se publicaron a partir de 1963, cuando Eichmann ya había sido condenado a pena capital. Después se reorganizaron y pulieron para publicarlos en el libro *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. El concepto de *banalidad del mal* no tiene tampoco un desarrollo especial dentro de la obra, pues, además de aparecer en el subtítulo, solo figura en las últimas líneas, previas al epílogo, como conclusión al relato de la ejecución del alemán. Así dice Arendt: «Fue como si en aquellos últimos minutos resumiera la lección que su larga carrera de maldad nos ha enseñado, la lección de la terrible *banalidad del mal*, ante la que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes».

¿Qué quiere decir Hannah Arendt con esto? Después de ver cómo Eichmann había pasado sus últimas horas pidiendo vino tinto, preocupado por su postura corporal antes de ser ejecutado e incluso dedicando unas últimas palabras a Alemania, a Argentina y a Austria, el jefe de las ss recibió a la muerte tranquilo e incluso animado. ¿Qué diferenciaba a Eichmann de cualquier otro hombre, si no eran sus crímenes? ¿Era consciente de todo el daño que había ocasionado? ¿Cómo era posible que alguien ansiara promocionar de esta manera uno de los peores regímenes políticos recientes, que arrasaron la vida de millones de personas a su paso? Un tipo completamente normal, como tú y como yo, había sido responsable de todo ello por aspiraciones personales. ¿Cuál es la causa?

Nuestra condición humana irreflexiva: el origen de los males

En el fondo, esta cuestión no ha dejado de interrogarnos desde que el mundo es mundo. Hemos intentado señalar el origen del mal bajo la forma de la caja abierta por Pandora, de serpiente tentando a morder la manzana o bajo la figura del Prometeo que robaba el fuego del Olimpo. Sin embargo, no debemos olvidar que, en nuestro tiempo, hemos divinizado a la razón. Y, por ello, es evidente que el dedo señala la irracionalidad como la semilla del mal. Hannah Arendt, llegados a este punto, no va a ser una excepción.

La respuesta que da Arendt sobre lo vivido en el siglo xx es tan iluminadora que servirá como faro en la noche oscura de la sinrazón. No deja de ser sorprendente la normalidad con la que se afronta esta situación en el juicio: Eichmann no era sino un burócrata que cumplía órdenes, como tantos otros dirigentes juzgados en Alemania. Muchos de los que se convierten en *bullies* indirectos (no acosan, pero pertenecen al círculo del acosador) cumplen con lo dispuesto por el cabecilla con total normalidad, por atroz que sea lo cometido. También todos los trabajadores de las SS participaban, directa o indirectamente, de esta masacre humana. ¿Qué lleva a un hombre a dejar morir a otro?

Arendt encuentra en la destrucción de la individualidad la piedra angular de esta barbarie. Para ello nos remontamos a lo dicho en *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*, obras en las que se reflexiona más filosóficamente sobre cómo el régimen político democrático es capaz de implosionar y dejar un rastro de absoluta destrucción.

Deberíamos señalar que, lo primero (y fundamental) que hace el Estado totalitario es hacer saltar por los aires el Estado de derecho.

Lo que hoy nosotros mantenemos como criterio común, con leyes y normas de convivencia, se va por el desagüe para dar paso a una única ley: la voluntad del líder. Todo pasa por sus manos (de hecho, eran las manos del dictador alemán lo que más fascinaba a Heidegger). Sumemos a la ecuación la fiscalización de la vida cotidiana y la dialéctica del *conmigo o contra mí*. Si el dictador señala aquello que no está permitido o bien visto en nuestro régimen (ser judío en el caso nazi o llevar gafas en el caso del *bullying*), todo el entorno de los afines al líder procurará no solo mantener su pureza, sino acusar al otro como manera de depurar el grupo.

Yendo más allá, imaginémonos ahora como testigos del desfile hacia una cámara de gas. Supongamos a individuos que, desposeídos de toda identidad, no tienen ni siquiera la voluntad de oponerse al verdugo. Uno vería, no sin mucha tristeza, un desfile de títeres humanos que caminan resignados hacia la muerte. Arendt, imaginando esta escena, reconoce que el sentimiento que nos invade es el de derrota: vivimos en un sistema que ha fracasado, en el que una sola persona acumula tal poder para que cientos de seres humanos caminen hacia la muerte segura sin resistencia y en el que los propios alemanes colaboran no por sadismo, sino por alejar de sí toda sospecha de apoyo al judío. El judío era consciente de su derrota, carne de cañón. El verdugo sabía cuál podía ser su destino si levantaba la voz y alguien le señalaba. La conciencia moral queda, pues, destruida.

Por eso Hannah Arendt pone el foco sobre lo irreflexivo y sobre nuestras acciones como remedio. Quiero creer que son pocos los que desearían racionalmente el regreso de un régimen con estas características (si bien hoy seguimos tropezando con delitos de odio, xenofobia, acoso escolar...). Si somos mayoría, no tendría ningún

sentido callar ante un régimen de estas características, sea enfrentándose al acosador o haciendo caer a los dictadores. Si todo depende de nosotros, Arendt nos anima a hacer valer nuestra educación moral como el origen de los posibles bienes y a reflexionar sobre lo que hacemos.

Ha habido quien ha señalado que esta banalidad del mal es el antónimo del *atrévete a saber* kantiano: mientras la Ilustración nos hizo abrir las alas hacia la deliberación, entre los siglos XIX y XX probamos los frutos amargos del hombre-masa. Creo que Goya, como buen afrancesado, lo supo resumir con un eslogan que podría pasar como ejemplo del resultado de esta forma de actuar y vivir: «El sueño de la razón produce monstruos». Hitler, Stalin y sus derivados (incluidos los actuales) no son sino, tal vez, los monstruos producidos por el sueño de la razón sobre los que alertaba el pintor maño. Como respuesta a esto, me quedo con el impacto de una antigua campaña televisiva, protagonizada por el rapero español El Langui contra el acoso escolar: «Se buscan valientes que apoyen y defiendan al débil».

¿Podemos hacer esto actual?

Frente a estos supuestos, creo que podríamos situar una tesis propuesta por Manuel Cruz (que, a pesar de los años que han pasado desde que la leí por vez primera, no deja de seguir impactándome como el primer día). Recuperemos el caso de aquel que perpetra el *bullying* para reflexionar sobre este, puesto que el de Eichmann sería demasiado explícito en primer lugar.

Una vez que nos encontramos ya con el daño sufrido (y el agresor ha pasado días o meses acosando a su víctima), nuestras

preocupaciones fundamentales son dos: cómo reparamos el dolor de la víctima y qué castigo imponemos sobre el acosador. En el caso de un matón de colegio, quizá lo primero será dialogar con él para comprender qué ha pasado por su cabeza y trazar líneas que nos hagan entender el proceso. Solo así podríamos caer en la cuenta de que, sin justificar sus acciones, el acosador fue en otro momento una víctima con el daño sin reparar. Insistimos que esto no justifica su comportamiento, pero nos permite dar con aquello que primero ansiamos ante el mal recibido: encontrar un porqué, una razón que movió a nuestro acosador a comportarse así.

Este diálogo, incluso con aquel que consideramos en las antípodas de nuestra vida, comienza a interrogarnos de tal forma que nos incomoda sobremanera. El propio Manuel Cruz cita al filósofo estadounidense Sidney Hook cuando afirma que el jurado popular de un crimen atroz (pensemos en el mismo Eichmann) entra en la sala convencido de lo miserable del investigado; pero, conforme se va conociendo la complejidad del juicio, la rigidez inicial va debilitándose e incluso algunos cambian su posición original.

Con esto no quisiera, en absoluto, afirmar la inocencia de los verdugos ni atenuar su culpabilidad. Por el contrario, considero que nuestras normas de convivencia deben ser estrictas en la reparación de los daños cometidos. Pero sí quisiera subrayar que, ocasionalmente, juzgamos más a las personas («Fulanito es un criminal») que sus acciones («Fulanito ha cometido un crimen»). Para ilustrarlo, Cruz rescata los titulares posteriores al atentado a la revista satírica *Charlie Hebdo* como ejemplo: los titulares de prensa en España hablaron de *cazar* en lugar de *detener* a los autores, del mismo modo que nos referimos a los responsables de la solución final (y también a los *bullies*) como *desalmados*, *diabólicos*, *alimañas*, etc.

Lo llamativo de la filosofía arendtiana es que subraya que el origen del mal no está en los desalmados o en las ratas de cloaca, sino en la gente normal, cotidiana, como el propio Eichmann. Todo el proceso de Eichmann, se lamentaba Arendt, apestaba a normalidad. Y esto preocupaba a Arendt en la medida en que se había desdibujado la línea que separaba al criminal de la gente normal, al héroe secreto del asesino de masas.

El verdadero resultado de cuestionarnos nuestras acciones cotidianas (cosa que no había hecho Eichmann) es la posible constatación de que yo también hago cosas malas. Algo que, por cierto, no nos gusta para nada reconocer. Pero el riesgo no es descubrirse actuando mal (puesto que es el primer paso para la enmienda de la conducta), sino obviar la posibilidad de que estemos actuando mal. Intentar comprender al otro, sin justificarle, puede descubrir también nuestras miserias y sacar a la luz nuestras caídas.

Ahora solo me queda, entonces, hacerte (y hacerme) una pregunta directa, pero de larga respuesta: ¿y tú, te estás planteando cómo de correctas son tus acciones? Si la respuesta es afirmativa, busca la forma de subsanar los daños. Si es negativa, hoy puede ser un buen día para empezar a hacerlo, antes de que sea tarde.

Johanna, *Hannah*, Arendt

Cronología

1906-1975. Nace en Hannover. Muere en Nueva York.

Obras relevantes

Los orígenes del totalitarismo, La condición humana, Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal, Nosotros, refugiados.

Un dato curioso sobre su vida

Arendt sufrió una vida difícil. Antes de huir a América pasó cinco semanas internada en el campo de internamiento de Gurs, en los Pirineos franceses (un campo que en origen se había construido para los soldados capturados de la Segunda República española). Ya en Estados Unidos, se vio envuelta en polémicas tras abandonar la lucha sionista. En Arendt encontramos una apuesta por la creación del Estado de Israel hasta 1943, una vez ella misma confiesa que abandonó la causa liderada por Ben-Gurion. ¿El motivo? Arendt apostó por la coexistencia de los dos Estados (palestino e israelí) y a criticar la violencia con la que el Estado israelí estaba intentando hacer valer su nacimiento.

Ciencias o letras: ¿Qué c*#& hacer con mi vida?

Comte

¿En qué momento comenzó a tener gancho aquello de «nueve de cada diez científicos recomiendan este producto»? Quiero decir, ¿por qué basta que un señor con gafas y bata haga aparición en un anuncio para que nos fiemos de su palabra?

Entiendo que confiemos en lo que nos dice nuestro médico (también con bata y muchas veces con gafas) cuando acudimos a su consulta en busca de un remedio. Pero no comprendo por qué confiamos en este eslogan cuando lo usan anuncios de dentífricos, enjuagues bucales u otros medicamentos. Quizá tenga que ver con la confianza que hemos depositado ciegamente en la ciencia frente a otras ciencias de lo humano, como la filosofía.

Hay clasificaciones acerca del ser humano que parece que no pasarán nunca (ciudadano-extranjero) y clasificaciones que o quedaron atrás (ciudadano-esclavo) o no son operativas cuando miramos hacia el pasado (científico-humanista). Son esas clasificaciones las que definen un tiempo determinado. De hecho, hoy son de las que más representan al alumno que recién empieza el bachillerato (y, con él, los estudios de filosofía).

También admito mi sorpresa cuando tratamos a la filosofía como una asignatura exclusivamente de *letras*, una disciplina que tiene dentro de sí filosofía de la mente, de la ciencia o la misma lógica matemática. El problema real me viene cuando hablamos de una

jerarquía cualitativa de una respecto a otra, es decir, cuando decimos que las ciencias son mejores que las letras y viceversa.

Ahora bien, ¿de dónde viene esta (inútil) clasificación? ¿Qué nos llevaría a desprestigiar a las humanidades frente a sus hermanas científicas? Y, sobre todo, ¿por qué hoy seguimos dividiendo a nuestros alumnos en *ciencias* y *letras*? Nos adentramos en los orígenes del positivismo de la mano de Comte. Sígueme.

¿Quién fue Auguste Comte?

Kołakowski se ha referido al proyecto vital de Comte no solo como una doctrina científica, sino como un proyecto de reforma general que abarca toda la vida humana. Auguste Comte, de origen francés, publicó el primer volumen de su *Curso de filosofía positivista* con treinta y dos años. Este curso fue el origen de sus males económicos, puesto que lo despidieron por la hostilidad que generaban sus ideas en el ambiente académico. A partir de entonces, se vio forzado a vivir de la caridad de sus amigos y seguidores. Moriría antes de cumplir los sesenta años, intentando hacer de la ciencia el nuevo credo en el que la humanidad pudiera creer y bajo la que concluiría la *revolución occidental*.

¿Por qué las ciencias son algo positivo?

En esta distinción de las ciencias *positivas* no hay ningún mensaje de autoayuda ni algo similar. El *positivismo* viene a referirse a ese sistema filosófico que se centra en las ciencias que llamamos *positivas* en tanto estudian los *positum*, es decir, lo que está *puesto* delante de nosotros como un dato de la experiencia (la nieve es

blanca, el sol sale por el este, etc.). Es por eso por lo que a las ciencias que se basan en la experiencia (física, por ejemplo) las llamamos *experimentales* o *positivas*.

Estas son a las que Comte presta más atención, intentando hacer de ellas el nuevo credo de los hombres, la nueva fe. Para ello, el filósofo crea lo que denominamos como la *ley de los tres estados*. ¿Qué implica esta ley?

Para Comte, todo conocimiento que quiera considerarse *serio* debe pasar por tres fases: la teológica/ficticia, la filosófica/abstracta y la científica/positiva. Este último de los estados es el fijo, cuando una ciencia ya se puede considerar a sí misma como tal.

Pongamos un caso: dentro de la meteorología, encontramos un ejemplo muy sencillo al hablar de las tormentas y el origen de los rayos. En el estado teológico la explicación está clara: Zeus, el que amontona las nubes, organiza también los rayos como castigo o amedrentamiento hacia los hombres, para que teman su furia y le ofrezcan sacrificios para aplacar su enfado.

En el estado abstracto-filosófico tampoco es muy difícil de extraer: obviando las explicaciones míticas, debemos convenir que hay algún principio natural (al que podríamos llamar *flogisto*, como el causante del fuego) que, por razones que desconocemos, llega de las nubes al suelo, con cierta potencia aniquiladora, pues esta es su esencia. Así habrían hablado Aristóteles (que ya subrayaba lo ígneo del rayo) y sus sucesores. Pero, si nos acercamos a una perspectiva científica, encontraremos conceptos como electricidad estática, plasma, pulso electromagnético... Una vez hablamos con esta seriedad y con esta precisión acerca de lo que pasa en el mundo, podemos estar convencidos de que se trata de un conocimiento totalmente cierto.

Si nos detuviéramos en esta evolución, nos daríamos cuenta de que el último de los estados presupone otro antecedente clave: el ser humano. Al no conocer la totalidad de lo real (qué es lo esencial en cada cosa, cómo descubrir el sentido de lo real...), renuncia a todo ello en favor de lo que se pone delante de sus ojos y que puede estudiar, medir, cuantificar y ponderar.

Afirmar que las ciencias experimentales tienen mucho que decir acerca del mundo no generaría grandes detractores, salvo que entremos en el campo del negacionismo. Sin embargo, asegurar que toda ciencia que no sea positiva es cualitativamente inferior al resto sí que tendría no pocos inconvenientes.

Lo cierto es que Comte quisiera haber elaborado más una filosofía de la historia que una investigación acerca de la ciencia, es decir, una propuesta acerca de cómo ha de ser la historia (progresando desde lo teológico hacia lo científico, del mismo modo que en Marx la sociedad avanzaba hacia la abolición de la propiedad privada) más que un estudio sobre la ciencia en tanto que disciplina para hablar sobre las cosas del mundo. Pero Comte fija como objetivo la científicidad de la sociedad como culmen del progreso. Es probable que esta preocupación por el futuro tenga algo que ver con la lectura de Saint-Simon.

Pero quedaría otra pregunta: ¿qué debemos hacer, entonces, con las ciencias humanas?

La ciencia no avanza si no es humana

Cuando Comte elabora *La enciclopedia*, se percata de que no todas las ciencias pueden entrar en la misma clasificación respecto de los estados. De esta manera, Comte intenta crear conocimiento en torno

a cinco ramas del saber (astronomía, química, física, biología y sociología) y descarta el resto de las ciencias posibles. Por ejemplo, aquí se excluiría la psicología por no fundamentar científicamente lo que nos sucede por dentro (o eso afirmaba Comte, al considerarla un sustituto de la teología).

Sin embargo, no es de extrañar que la presencia de la sociología, una ciencia puramente humana, sí esté incluida en el recuento de ciencias. No solo eso, sino que es la ciencia a la que se deberían subordinar el resto de las ciencias. ¿Qué entendemos, entonces, por sociología como ciencia positiva?

Comte entiende la sociología como una ciencia de doble cara: la del orden (estática social, que estudia las estructuras que mantienen unida una sociedad, como la familia) y la del progreso (dinámica social, que estudia las formas bajo las que se producen los avances en la sociedad). La humanidad tiende al progreso, a desenvolverse de tal manera que el estado que conservábamos previamente queda desfasado (aunque no todo se desvanece). Gracias a este avance, los seres humanos hemos podido hablar de la ciencia como la forma por medio de la cual somos capaces de dominar la naturaleza.

Comte sitúa al ser humano en el lugar que Dios ocupaba. La humanidad no deja de ser el conjunto de todos los que son, fueron y serán, y que contribuyen al desarrollo del orden y el progreso. Por eso las humanidades, en especial la historia, adquieren un papel importante dentro del sistema filosófico positivista. En el fondo, este filósofo reconoce el esfuerzo de Kant por crear un pequeño cisma entre la realidad objetiva y la subjetiva (aquello de que lo que creemos real no está sino contaminado por nuestra percepción). Sin embargo, también recibe una fuerte influencia de los estudios historicistas, especialmente la del socialismo utópico de Saint-Simon, del que surge este interés por la historia.

De esta manera las humanidades dejan de considerarse ciencias, al menos hasta que no podamos atribuirles una serie de leyes, como hacemos en el ámbito de la física, y hasta que no podamos matematizarlas, al menos mínimamente. Pero no por ello Comte desprecia del todo estas disciplinas, que figuran entre sus intereses fundamentales y sirven de ejemplos moralizantes en el calendario positivista que quería implantar, elogiando a grandes figuras del arte o de la política. No en vano, la máxima del positivismo es el altruismo (palabra que, por cierto, acuñó Comte). Como consecuencia, la educación positivista debería orientarse hacia el estímulo de la convivencia armoniosa entre individuos, de manera que sean capaces de vivir en comunidad amorosa, noble y tierna. Como vemos, casi nada tiene que ver con lo que hoy entendemos como científico, aspecto que asociamos con cierta frialdad objetiva, con cierta neutralidad y poca sentimentalidad. Solo podríamos concluir, entonces, que no hay por qué separar lo humano de las ciencias, ni lo científico de las humanidades. En definitiva, que clasificar a nuestros estudiantes en de *letras* o de *ciencias* es inútil.

¿Podemos hacer esto actual?

Las ideas concisas suelen tener un gran impacto. El positivismo no es una excepción, si bien deberíamos señalar que la recepción del positivismo se ha centrado más en la parte científicista que en la parte sociológica de la que hablábamos antes. Analizaremos algunos posibles ecos del positivismo.

En primer lugar, me gustaría hablar del Círculo de Viena, y, de modo especial, de Carnap. Reconozco que habría orientado este capítulo en torno a ellos, pero desde la perspectiva comteana

podremos analizarlo mejor como una consecuencia lógica de la filosofía de Comte.

El Círculo de Viena fue un conjunto de pensadores dedicados a la filosofía de la ciencia influidos fuertemente por el empirismo de Hume y el primer Wittgenstein, de los que ya hemos hablado previamente. Entre los componentes encontraríamos a Schlick, los Neurath, Gödel o Hempel, entre otros. Pero quisiera centrarme en Carnap, por lo más conocido de su filosofía: odiaba todo aquello que sonara a metafísica en el ámbito de la ciencia. Todo lo que estuviera relacionado con esencias, sustancias y demás vocabulario metafísico era lo que sacaba de quicio a este filósofo. Gracias a Wittgenstein, Carnap cree que la filosofía se preocupa de cuestiones sin sentido, por ejemplo, si orinan o no los ángeles, como bromeaban los teólogos medievales. Aunque no tenemos constancia de que Wittgenstein leyera algo de Comte, Wittgenstein se sitúa en el origen del positivismo lógico, es decir, del positivismo en el entorno del lenguaje.

¿Qué sentido tiene que el positivismo entre en el ámbito lingüístico? La respuesta podría apuntar hacia ese menosprecio de las ciencias humanas respecto de las experimentales por ser *menos* ciencias, o ciencias de *segunda*.

En mi opinión, el guante lo recoge Gadamer para intentar hablar precisamente de esto: de ciencias de lo humano. El autor de *Verdad y método* quiere reflejar en esta obra una reflexión acerca del método con el que obtener conocimiento verdadero en disciplinas como el arte, la historia o la filosofía. Así, Gadamer reconoce que las ciencias humanas no tienen como meta ser objetivas (como las ciencias experimentales), pero no por ello deberíamos afirmar que las humanidades son menos ciencias. En parte, Gadamer responde así a la oleada cientificista del siglo XIX.

Por último, me gustaría hacer un elogio de lo que llamo buena ciencia. Creo que tenemos una serie de prejuicios asumidos en torno al mundo científico que no hacen justicia a lo que hoy verdaderamente *es* la ciencia (o *son* las ciencias, en plural). Considero que una de las actitudes que más rechazo generan de la ciencia no es si acierta o no al hablar del mundo, sino el rigor con el que se hace prevalecer sobre el resto de las opiniones, más o menos fundadas. Santiago Velasco Maíllo, en su *lectio* de la fiesta universitaria de la USAL, en 2019, hablaba de la ciencia recreativa como una manera de familiarizarnos con la ciencia desde sentimientos que no estén conectados con lo gris o lo arrogante, sino desde una perspectiva más amable, e incluso jugando con ella. En el fondo, creo que toda didáctica nos habla de esto: de la conexión entre dos individuos y cómo se persuaden mutuamente acerca de cómo es la realidad, sin perder de vista que el pedagogo tiene una cierta autoridad respecto del educador.

Actualmente, una de las preocupaciones que laten en los círculos de la filosofía de la ciencia es esta: la abundancia de teorías conspiranoicas, antivacunas, homeopáticas, etc., que no contribuyen positivamente a la vida de los hombres y mujeres que necesitan de la ciencia. Antonio Diéguez ha reflexionado acerca de esto en *La ciencia en cuestión*, que podría pasar como un perfecto manual acerca de qué es y cómo funciona aquello que llamamos ciencia en un panorama poco alentador, agravado después de la epidemia de la COVID-19. Hagamos, pues, buena ciencia.

Auguste Comte

Cronología

1798-1857. Nace en Montpellier. Muere en París.

Obras relevantes

Curso de filosofía positiva.

Un dato curioso sobre su vida

Las ideas descritas en el segundo apartado tuvieron una gran repercusión internacional que no termino de comprender por qué ha desaparecido en la recepción de Comte. Si atendemos a la bandera de Brasil, las dos palabras que encontramos en ella son las propias de la filosofía de Comte: *orden* y *progreso*. Esto sucede porque, al proclamarse el nuevo régimen republicano en Brasil, Raimundo Teixeira Mendes, Miguel Lemos y Manuel Pereira Reis recogieron la bandera creada en 1820 e introdujeron una serie de cambios en ella. El lema *ordem e progresso* se debe a que los tres pertenecían a la iglesia positivista, esto es, al nuevo credo que había creado Comte en el que la humanidad sustituía al Dios que Europa había adorado durante siglos.

¿Qué significa realmente la palabra *amigo*?

Aristóteles

Reconozco que el día en el que los campamentos de verano lleguen a su fin para mí los echaré de menos. Hasta ahora he participado en ellos verano tras verano de manera más presente (como monitor) o más ausente (como cocinero o *equipo cero*).

No es raro que te parezca descabellado, querido lector: en torno a doscientas personas, monitores y chicos, se dan cita cada verano para pasar unos días juntos en la naturaleza, convivir en la montaña y redescubrir a aquel compañero de pupitre que no te caía del todo bien.

Considero que es una experiencia mágica por lo privilegiado de la situación. Ten en cuenta que los chavales son jóvenes de diferentes edades y ciudades que, sin conocerse, se agrupan para disfrutar de juegos, celebraciones y risas durante una quincena.

¿Tiene esto algo de filosófico? Indudablemente de aquí podría salir un elogio de la amistad, y en este punto entroncamos rápidamente con esta virtud que nos hace más llevadera la vida. Pensémoslo por un momento: nadie (o casi nadie) quiere hacer su vida solo. Siempre habrá algún momento, por mínimo que sea, que necesite de la compañía de tal o cual persona para compartir las alegrías y consolar los dolores.

No es difícil regresar de nuevo a la filosofía clásica con estas premisas. Ya hemos adelantado varias veces la especial necesidad

que los griegos tenían de organizarse socialmente. Y un campamento de verano no deja de ser una pequeña polis en la que hay un gobernante (el coordinador), sus consejeros (los monitores responsables del lugar) y los jóvenes (los destinatarios). También códigos comunes (banderas, himnos, facciones...) que definen cómo de bien puede salir esta experiencia. Pero primero hablemos de Aristóteles y analicemos qué nos puede contar acerca de la virtud que gobierna en estos encuentros.

¿Quién fue Aristóteles de Estagira?

Aristóteles, si no fuera por su origen extranjero, podría haber sido la persona más influyente de la historia de Atenas. Aun con este detalle, que no lo convertía en ciudadano de pleno derecho, Aristóteles se las arregló para destacar como el discípulo más aventajado de la Academia de Platón, fundar su propia escuela cuando no pudo heredar el mando de esta (lo que dio lugar a su Liceo) y erigirse como tutor del hijo de Filipo II de Macedonia, Alejandro Magno.

Con estos antecedentes es muy difícil no pasar a la historia de la filosofía, aun sin ser ateniense. A Aristóteles, además, debemos una compilación enorme de textos (sin contar los desaparecidos, como el libro II de *Poética* sobre el que se estructuraba la trama de *El nombre de la rosa*). Sin embargo, al acercarnos a la lectura de Aristóteles deberíamos tener en cuenta un pequeño detalle: lo que conservamos de este no son las obras que él mismo habría querido que se conservaran para el gran público (los escritos esotéricos). Lo que hoy atribuimos a Aristóteles no es sino la recopilación de lo que podríamos entender como sus apuntes de aula, un conjunto de

explicaciones bien sistematizadas que se ponían a disposición de alumnos del Liceo. De hecho, fueron los propios aristotélicos los que organizaron los fragmentos de Aristóteles y les pusieron nombre (el caso más claro es el de *Metafísica*, la compilación de Andrónico de Rodas de un *remix* de textos que *iban más allá de lo físico*, y que comprende piezas tan distintas como los libros I y V, uno como elogio de la filosofía y el otro casi como diccionario).

Sin extenderme mucho más, a ti y a mí hoy nos interesan otras de las obras más relacionadas con la ética. Aristóteles escribió dos tratados de ética (sin contar la *Magna moralia*) y se los dedicó a su hijo Nicómaco y a su alumno Eudemo. En estos dos tratados aborda la virtud de la amistad desde un plano ético, que es lo que quiero poner aquí de relieve.

La amistad es lo más necesario para seguir vivos

Aunque del actual currículo de bachillerato se ausenta este tema, aquellos mayores que pudieron estudiar filosofía prestaban especial atención a las páginas de los libros VIII y IX de la *Ética nicomáquea* y al libro VII de la *Ética eudemia*. Es probable que fueran ellos los que más elogiaban la amistad como manera de vivir juntos, frente al individualismo que nos domina.

En primer lugar, deberíamos hacer una traducción de lo que *philía* significa en la lengua de Aristóteles. Nuestra palabra *amistad* tiene una raíz latina en *amicus* ('amigo', derivado de la raíz del verbo «amar»), pero la *philía*, además de incluir lo que hoy entendemos como «amigo», incluye también el «cariño» familiar e incluso el amor erótico entre dos hombres. Pero Aristóteles no se hace especial cargo de esta clasificación más filológica, e intenta ser pragmático

cuando habla de tres maneras de ser amigo de alguien: por placer, por utilidad y por virtud.

Si tuviéramos que abordar las líneas dedicadas al placer y la utilidad de la amistad, veríamos que el estagirita se refiere a ellas como una relación efímera: tan pronto como acabe el placer o la utilidad, la amistad se acaba y da paso a la indiferencia (o, incluso, a la enemistad). Por el interés te quiere Andrés, que reza el refrán. Sin embargo, la amistad virtuosa no se desvanece, puesto que no está sujeta a las vicisitudes de la vida. De hecho, esta amistad virtuosa se funda sobre una relación de igualdad, puesto que la relación asimétrica no puede llevarnos a la amistad duradera puesto que siempre habrá alguien *en deuda*.

Aquí podríamos pensar en nuestros padres o maestros nuevamente, especialmente en aquellos que se quieren hacer amigos de sus hijos y alumnos. No podemos negar que un padre o un maestro deben mantener una relación amigable con los pequeños que tienen a su cargo, pero el hijo siempre tendrá una relación de dependencia respecto de sus padres que rompe esa simetría. Los padres, diría entonces Aristóteles, deben ser también los adultos de referencia cuando es necesario, lo que genera no solo cierta subordinación (yo soy responsable de este adolescente que ha insultado a otro), sino también cierto sentido de gratitud cuando las cosas se hacen bien (una relación padre-hijo bien cuidada suele tender a ello. Sirva también de atención para los padres que lean estas líneas).

Volviendo sobre la amistad virtuosa, una vez que hemos comprendido que debe establecerse entre dos individuos iguales, no nos extrañará imaginar cómo la amistad conecta con la virtud de la justicia. Ya hemos mencionado cómo en Platón la justicia era la virtud distributiva, que indicaba a cada uno qué debía hacer dentro

de la organización de la polis. En Aristóteles será la amistad la que conecte a estos hombres que, buscando el bien para sí mismos y para sus amigos, permitan la gobernanza dentro de la ciudad. Porque sí, uno no solo tiene que ser amigo de sus amigos, sino también amigo de sí mismo para alcanzar un gobierno justo.

Esta amistad con uno mismo (a la que Aristóteles llama *philautía*) no debería confundirse con el egoísmo o el narcisismo. Este egoísmo es el que rompe la armonía dentro de los muros de la ciudad. Por eso hay autores como Ludovic Dugas que hablan de la preeminencia de la amistad respecto de la justicia. «La justicia no es sino la amistad generalizada», dirá Dugas. El mismo Aristóteles confirmará que si los hombres son amigos no es necesaria la justicia, pero que el hombre más justo necesita aún de la amistad.

Ahora bien, ¿te has parado a pensar qué te convierte en amigo de tus amigos? Personalmente, miro a los que hoy considero como mis mejores amigos y es raro que comparta con ellos vocación (muy pocos se dedican a la docencia), intereses (los hay muy cinéfilos, apasionados de la Fórmula 1, amantes de los videojuegos...) o equipo de fútbol (con casi ninguno). ¿Qué es lo que me une a aquellos con los que procuro reunirme ocasionalmente y con los que sigo manteniendo el contacto habitual? ¿Qué hay de *amable*, en sentido etimológico, en aquellos a los que amo como amigos?

Los amigos: la familia que se escoge

Aristóteles reconoce al principio de la *Ética nicomáquea* que nuestra voluntad no siempre se inclina hacia lo bueno, sino hacia lo que estima como bueno. Por ejemplo, nuestra voluntad adolescente no se inclina hacia lo bueno (evitar, por ejemplo, el primer cigarro), sino

hacia lo que cree bueno en ese momento (fumar me hace aparentar ser un tipo duro, entonces fumo, aunque esto me perjudique en el futuro).

Aquí pueden saltar las alarmas, pero no por ello deja de ser menos real. ¿En qué momento comenzamos a apreciar *lo bueno* de evitar el tabaco, hacer deporte o establecer una rutina? La respuesta la encontramos en una virtud muy apreciada en Grecia: la *paideía* o educación. Nuestra sensibilidad se educa, se construye como todo aquello que es virtuoso. Gracias a esta educación se alcanza la felicidad, si bien este proceso pedagógico no está exento de dificultades y esfuerzos. Pero también el de Estagira señala que amamos aquello que creamos (incluidos los hábitos) por el esfuerzo que nos ha costado conseguirlo. Aristóteles piensa en los poetas que aman como hijos a sus poemas, Michael Norton luego lo llamó *efecto IKEA*, porque valoramos más aquello que hemos construido.

Dicho esto, tan pronto como pensemos en nuestros amigos veremos cómo nos apremia la necesidad de ayudarlos, especialmente en las adversidades. Considerar que alguien es nuestro amigo nos anima a obrar virtuosamente, gracias a que podemos contrastar con él nuestras posiciones. Así diferenciamos, también, el cariño de la amistad: esta segunda sería esa virtud que se entrena cotidianamente, mientras el cariño es aquella emoción que podemos sentir de forma pasajera con alguien que nos aprecia, pero que no pertenece a nuestro círculo más cercano.

Lo importante del amigo es que nos pone en un sano apuro: querer lo bueno para el amigo no es, en el fondo, sino una extensión de querer lo bueno para uno mismo. ¿Quién no querría estar rodeado de buenas amistades en su vida? Por ello la labor también empieza con uno mismo. Si cotidianamente decimos aquello de «dime con quién andas y te diré quién eres», no podríamos sino

citar a Aristóteles cuando afirma que «si el hombre virtuoso está dispuesto para el amigo como para consigo mismo (porque el amigo es otro yo), lo mismo que el propio ser es apetecible para cada uno, así lo será también el del amigo». En definitiva, así como yo mismo intento mantenerme en mi ser, busco también el de los amigos para poder seguir definiéndome. No es extraño, pues, que sea la adolescencia la edad en la que el grupo de referencia fundamental sea exactamente este: el de los amigos que me ayudan a definir quién quiero ser.

¿Podemos hacer esto actual?

Creo que muy pocos son capaces de subrayar el impacto que tuvo Aristóteles en los siglos XIX y XX como en el filósofo contemporáneo Alejandro Vigo, en tanto que Vigo atiende con sumo mimo todos los ecos de la obra de Aristóteles. No solo se centra en su querido Heidegger, sino en otros autores de estas centurias que, de una u otra manera, hicieron del genio macedonio una inspiración para sus postulados. Sin embargo, es probable que Vigo omita la virtud de la amistad en esta parte puesto que no es necesario elogiarla mucho más allá de lo que el propio Aristóteles hizo. Así, en el tomo que coordina en la *Guía Comares de Aristóteles* hay autores que abordan esta cuestión (como mis queridos Diego Garrocho e Iván de los Ríos), pero en la cuestión de las influencias posteriores no aparece.

Quisiera, por tanto, subrayarlo para nuestro presente, rescatando un eco de Aristóteles no muy lejano del tiempo que le tocó vivir al estagirita. Si nos acercamos al *Lelio o De la amistad* de Cicerón, podremos contemplar de forma más clara cómo la amistad (y la enemistad) tienen serias consecuencias políticas.

A pesar de que Cicerón sitúa la obra en el 129 a. C., se escribió en el 44 a. C., con Julio César recién fallecido y con el propio Cicerón queriendo relanzar su carrera política. Así, Cicerón intenta usar este texto para reivindicar el concepto griego de *philía* como un valor político, frente al panorama adverso en el que estaba sumido. Por tanto, no sorprende que uno de los primeros valores que Cicerón atribuye a la amistad sea el de no pedir a los amigos que cometan acciones contra el honor o contra los intereses del Estado, solo solicitarles cosas honestas. También la elección de los amigos es importante para el orador latino, así como ser fieles y amables en la conversación, sin anteponer la amistad a la justicia y buscar que nuestros amigos sean capaces de ser autónomos, sin tener que darnos la razón por encima de todo. Por ello la vida de los amigos debe mantenerse con cierta pureza personal (yo cuido de mí mismo y de mis amigos para que nuestra vida sea equilibrada), estableciendo el sentimiento comunitario entre ellos en todo momento. Pensemos ahora en nuestras conversaciones, nuestros grupos de trabajo, los patios de nuestros institutos o las plazas de nuestras ciudades. ¿Cuánta amistad encontramos en ellos? ¿Cuán necesario sería reponer esta virtud como criterio para una convivencia mejor? Es probable que urja rescatar esta *philía* como herramienta necesaria para hacer de nuestras sociedades un todo más armonioso.

Aristóteles de Estagira

Cronología

384 a. C.-322 a. C. Nace en Estagira. Muere en Calcis.

Obras relevantes

Metafísica, Ética nicomáquea, Ética eudemia, Física, Acerca del alma, Poética.

Un dato curioso sobre su vida

De Aristóteles ya sabemos su vinculación con Alejandro Magno y lo bien mirado que estuvo hasta casi sus últimos días. Según nos cuenta Diógenes Laercio, Aristóteles murió tomando una infusión de acónito. Quizá esto tenga que ver con la huida de Atenas de Aristóteles, tras la muerte de Alejandro. De Atenas partió a Calcis, en la isla de Eubea, donde tenía al menos dos residencias, pues la de invitados se la legó a Herpílida, su segunda mujer y concubina, para que viviera allí con su nuevo marido, si lo quería tomar. Según se cuenta, a la muerte de Alejandro, Aristóteles huyó de Atenas para que la ciudad no cometiera un segundo crimen contra la filosofía (como alusión a la muerte de Sócrates). Por ello, quizá la referencia del acónito tenga más que ver con la cicuta socrática que con la realidad, puesto que lo más probable es su muerte que fuera a causa de una enfermedad digestiva.

¿Es importante saber *qué quiero ser*?

Heidegger

Domingo, once de la mañana. Me reúno con un exalumno para tomar un café y para que me cuente alguna de sus inquietudes. En su carrera se encuentra como *arrojado* en la clase. Siente que muchos de sus compañeros están viviendo sus estudios con devoción, mientras él está por estar. Su pasión no es su carrera, sino lo que hace cuando llega a casa: ávido lector, incipiente escritor, interesado en el arte y su historia, músico aficionado... Siente que todo ello está eclipsado por una reducción odiosa: él está llamado a ser *economista* porque está estudiando el grado relacionado con la profesión.

Se siente predeterminado, como marcado por la sociedad, cuando su personalidad es mucho más poliédrica. Se ve limitado, cuando él querría que se tomaran en cuenta sus pasiones. Se siente desmotivado, puesto que tiene la sensación de que se está perdiendo algo, aunque no sabe qué. Se nota mareado, porque la vida le está pegando un baile y no es capaz de seguirle el compás.

Si no has sentido esto alguna vez, querido lector, probablemente seas muy afortunado. Pero es inevitable hacerse a veces esta pregunta, especialmente en momentos críticos: qué hago aquí, para qué estoy aquí, quién me echaría de menos si yo no estuviera aquí, etc.

Todo ello surge como parte de sentirnos conscientes de nuestra presencia en el mundo, de sabernos enmarcados en un contexto concreto y con unos límites determinados. En definitiva, es fruto de ser conscientes de quiénes somos. Pocos son los animales que pasan esta prueba (aunque últimamente se muestre que no es un indicativo de inteligencia).

También cuando somos niños vivimos esta experiencia de no reconocernos en el espejo. Hay quien señala que no es hasta los cinco o seis años que este peculiar sentido de la autopercepción está desarrollado, así como se desarrolla el captar los dobles sentidos, las ironías o las frases hechas (no es extraño que aquí es donde afloran con mayor virulencia los casos de TDAH, TEA y otras divergencias en el desarrollo, por contraste con las personas neurotípicas). ¿Nos define esto como especie? En gran parte, quizá sí. Para el autor que vamos a abordar ahora, desde luego. Déjame guiarte por el camino del *ser* desde un punto de vista reciente. ¿O es que nunca te has preguntado por lo que son las *esencias* de las cosas, por qué tenemos *identidad*, qué significa *definir* algo (e incluso por qué decimos que algo tiene *sustancia* cuando es contundente)? El camino metafísico a veces es abstracto, pero procuraremos abrirnos paso como el explorador que entra en la selva virgen.

¿Quién fue Martin Heidegger?

Martin Heidegger nació en Messkirch, en 1889, y murió en Friburgo, en 1976. Todo ello en una Alemania que, como podemos intuir, iba a atravesar una multitud de cambios políticos a lo largo de su vida. Igual que la vida de Platón se vio determinada por su encuentro con Sócrates, la de Heidegger se marcó cuando conoció a Edmund

Husserl, a quien dedicó su obra fundamental: *Ser y tiempo*. Fue maestro de grandes filósofos y filósofas del siglo xx, como Hannah Arendt, Emmanuel Levinas, Hans Jonas o Herbert Marcuse. Además, influyó en figuras francesas como Jean-Paul Sartre, entre otros. Este ensayo al que nos referimos aborda una pregunta que Heidegger cree que había sido abandonada desde que naciera la filosofía: el sentido del ser. ¿Qué significa que algo *sea*? Porque nosotros usamos tranquilamente este verbo para decir «La mesa *es* verde» y «Esa niña *será* presidenta del gobierno», pero no podemos definir al verbo *ser* con la misma facilidad con la que sabemos qué significa *andar*, *comer* o *reír*. En esta aventura es en la que nos embarcamos.

Adentrarnos en el ser desde nuestro ahí

Como decíamos, preguntarnos acerca del ser de las cosas es una batalla casi perdida desde el principio. Su polisemia es tan grande que no solo lo usamos para afirmar características de un objeto (como «Este libro *es* entretenido»), sino que también lo usamos de modo sustancial, afirmando que ese algo existe de verdad o que tiene una esencia concreta (las cosas *son* como *son*). En definitiva, el ser se dice de muchos modos (Aristóteles *dixit*).

La pregunta por el sentido del ser, sin embargo, había quedado abandonada desde el tiempo clásico. Por eso, cuando Heidegger quiere recuperarla, se ve con una problemática tremenda: ¿cómo hablar de un tema que había quedado abandonado a su suerte, si no se pueden tener referencias? Al filósofo alemán le llegaba este problema de su maestro Husserl, cuya filosofía quería poner en cuestión todas esas realidades previas a las teorías con las que vemos el mundo, pero que, sin embargo, son las que sustentan

nuestro «mundo de la vida». Usando un ejemplo de David Foster Wallace, sería como preguntarle a un pez qué es el agua: algo tan asumido que le sería difícil encontrar una respuesta.

Sin embargo, Heidegger empieza el análisis no desde la pregunta por lo que encarna el ser, es decir, el modelo de *ser* perfecto que tomamos como referencia (como cuando decimos que *El Hombre de Vitruvio* podría ser la referencia del hombre perfecto en proporciones matemáticas...), sino desde el individuo que es consciente de su presencia en el mundo. En este caso, Heidegger usa un término ya conocido para los alemanes, pero con un significado nuevo: *dasein* (compuesto de *Da*, 'ahí', y *Sein*, 'ser'. Por ello a veces se ve escrito como *ser-ahí* en castellano). Este *dasein* es un ente, es decir, una cosa que es, y un ente al que su ser le va la vida en juego. Es decir, como individuo abierto al mundo y consciente de su presencia en el mundo, su ser (su identidad, su quién es) está en juego, y es algo por determinar.

Por ello Heidegger afirma que el *dasein* es el ser que no solo existe (como la mesa), sino que además se preocupa de su existencia. Está constantemente pensando sobre qué tiene que ser. Así pues, no podemos hablar de su *esencia* en sentido estricto, puesto que su esencia no está cerrada. Por eso, el *dasein* es la herramienta fundamental para hablar del ser, porque el ser del *dasein* no está determinado como en la mesa o el perro, sino que está por determinarse.

Concretemos todo esto con un ejemplo, con algo tan sencillo como lo que le pasaba a mi estudiante: el libro que hoy lees no tiene una esencia abierta, puesto que no podrá llegar a ser otra cosa que un libro (eso significa que quemarlo, por ejemplo, sería un uso ilegítimo de este objeto, pues el libro está hecho para ser leído y no para alimentar chimeneas). Sin embargo, definirse como

economista, escritor, estudiante, manchego o marido son interpretaciones que el *dasein* puede hacer de sí mismo. Los seres humanos normalmente no podemos vivir sin interpretar nuestra vida, y en parte sospecho que es el motivo por el que los adultos agobiamos a los pequeños preguntando qué quieren ser de mayores (determinaciones) mientras ellos se encogen de hombros y viven la vida.

Esta comprensión de uno mismo es lo que abre un camino bifurcado que transitaremos más adelante. Pero lo cierto es que asumir esta interpretación de uno mismo implica reconocernos conscientes de nuestra existencia y responsables de nuestro proyecto vital, de cómo nos lanzamos hacia el futuro (que es el significado casi literal del verbo *proyectar*, si analizamos su etimología). Aquellos entes que no se plantean acerca de su existencia, diríamos, no viven la vida en sentido estricto, sino que la vida los vive a ellos sin que sean capaces de organizarla. Pero hablemos de la esencia de este *dasein*, porque de ella se deducen varias cuestiones que creo que son interesantes para quienes están por fijar un proyecto vital.

Ocuparnos de nuestro presente como esencia

Si siguiéramos profundizando en la lectura de la obra heideggeriana, llegaríamos a un punto en el que se afirma que la esencia de este *dasein* es el cuidado, que el cuidado es su estructura fundamental. Es algo relativamente intuitivo de afirmar si hemos aceptado que nuestro propio ser está en juego en esta batalla y, por tanto, deberíamos tomar un camino concreto. Esta preocupación (literalmente, 'ocuparse de algo anticipadamente') se traduce en que

nosotros nos ocupamos de la realidad y somos atentos para con los otros *dasein*.

La elección de este vocabulario, como podemos sospechar, no es casual. Nosotros, en nuestro proyecto vital, decidimos libre, voluntaria y responsablemente asumir una serie de tareas que nos van definiendo como personas. En este estar-en-el-mundo, nuestra presencia no es solo algo efectivo (como que mi cuerpo ocupa un espacio determinado), sino que además se relaciona con esa peculiar forma de sentirse en el mundo: lo que Heidegger llama *facticidad*. Porque, como veíamos, la forma de estar en el mundo como economista es distinta a la forma en la que está en el mundo un historiador.

Todo ello lo descubrimos gracias a un hecho común a todos los *dasein*: no solo deberíamos preocuparnos del mundo de cosas que nos rodean (y del mundo que constituyen las personas que hay a mi alrededor), sino que también deberíamos echar un vistazo al mundo interior que tanto nos afecta, localizar nuestras inquietudes y cuidar de ellas.

Esta disposición afectiva es la que nos sitúa como individuos plenamente conscientes del mundo en que estamos: no solo de si nací aquí o allá, ni de si mi familia es tal o cual, sino de quién soy yo (pregunta que aún muchos seguimos intentando responder). Al sentirme *arrojado* a este mundo, como quien se da de bruces contra la realidad, mi primera inquietud es acallar esta sensación incómoda, intentando llenar de sentido mi vida encontrando un quehacer. Suponemos que así fue como Heidegger quiso traducir aquello que dijera Aristóteles en *Metafísica* cuando afirma que los hombres comienzan a filosofar cuando se sienten asombrados ante algo.

Aunque nuestro primer acercamiento al mundo es emocional (incluso cuando racionalmente nos encontramos bien, aunque

emocionalmente nos hayamos levantado con el pie izquierdo), y es determinante para leer nuestro presente, gracias a que armonizamos en él lo que fuimos (pasado) y lo que seremos (futuro), no es suficiente. Falta también la comprensión como segundo paso. No una comprensión como entender que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de sus catetos al cuadrado, sino como aquel Paco de Lucía comprendía cómo funcionaba la guitarra que tenía en sus manos sin haber hecho estudios superiores de música. Es una comprensión que tiene más que ver con lo práctico de conducir un coche sin saber cuál es la función del cigüeñal. En el caso del *dasein* sobre sí mismo, comprender su potencialidad absoluta, su capacidad de ser muchas cosas a la vez, y hacerse cargo de esta capacidad buscando determinaciones concretas (pudiendo ser médico, historiador o astrofísico, decido hacerme profesor).

De este modo, la forma en que uno asume este potencial es a través de la transparencia con uno mismo, intentando revisar el interior de la mochila con la que cargamos diariamente. Por ello es claro que la esencia de uno no es lo que dice, sino cómo se vive. De esta manera, mi ser docente está marcado por la convicción de que hay adolescentes que pueden dar sentido a su vida y que pueden alcanzar una manera de vivir plena, y esta convicción me mueve a dar lo mejor de mí para que ellos puedan desarrollarse. Tal es mi vocación y marca tanto mi vida como mi ideología política, mi credo y mi equipo de fútbol.

Al fin y al cabo, la cosa va de comprometerse con lo que tenemos alrededor: no sabría decir en qué momento asumí que sería un hincha del Barça, pero hoy comprendo que detrás de esto hay una elección emocional en primer lugar, una comprensión de esta y una serie de *deberes adquiridos* para con mis colores que también me

definen, pero hay que dar el paso del compromiso y de la definición (sin que sea limitante u opresiva).

¿Podemos hacer esto actual?

Si nos asomamos a las estadísticas, rápidamente, vemos la preocupación de partidos políticos, líderes religiosos, equipos de fútbol... por la desafección generalizada de generaciones más jóvenes con los grandes relatos que dotan de sentido a una vida. Estos grandes relatos fueron puestos en solfa por esa posmodernidad que, mientras aceptaba el nihilismo nietzscheano (nada tiene sentido en esta vida), prefería mantenerse en este estado de suerte que esos grandes relatos fueran perdiendo peso de forma paulatina. Se habían tomado como relatos opresivos porque nos determinaban y limitaban, de ahí que pareciese preferible mantener esa potencialidad pura el mayor tiempo posible.

No soy un gran partidario del catastrofismo, y al leer la historia universal creo encontrar algunos puntos en ella en los que el sentido de toda una comunidad humana se veía en entredicho, por lo que no sería la primera vez en la que caminamos por esta noche sin luna. Pero sí reconozco mi inquietud por la respuesta emocional de muchos de quienes habitamos esta realidad, especialmente teniendo en cuenta la indiferencia con la que en ocasiones afrontamos estas cuestiones: seríamos capaces de seguir haciendo como si no pasara nada, aunque estuviéramos ante un precipicio, como el climático (el filme *No mires arriba* va justo de esto). También somos capaces de reaccionar ante las adversidades más terribles y urgentes, como la situación derivada de la COVID-19 o el aumento del agujero en la capa de ozono que, según parece, cada vez va disminuyendo gracias al

abandono de los gases CFC en aparatos como nuestros aires acondicionados.

El problema de esta ausencia de sentido es que facilita la irrupción de nuevas formas de todo, que apelan más al sentimiento irracional que a nuestra capacidad de ordenar y compartimentar. Esto se ve en el ámbito de la ciencia, con la irrupción de nuevas pseudociencias como la homeopatía, de amplia distribución en farmacias; pero también en el terraplanismo, los supuestos *chemtrails* (aquellos que afirman que las estelas de los aviones sirven para disipar nubes, fumigarnos con químicos...) y otra serie de cuestiones que parecen inocuas, pero que tienen implicaciones políticas con resultados graves, como la gestión de la pandemia en Brasil a cuenta del negacionismo de Bolsonaro.

En consecuencia, me parece interesante que sepamos en qué entorno nos movemos, que seamos conscientes de nuestra existencia y que no vayamos más allá de nuestros propios límites. Contra todo pronóstico, de la filosofía de Heidegger surgieron propuestas tan nobles como la de Emmanuel Levinas, que afirma que no puede haber un *yo* sin un *tú* que lo defina y que le apele, o la de Hannah Arendt contra el totalitarismo que ella misma vivió.

Creo que podría surgir de aquí una propuesta ecológica que tenga en cuenta el mundo que nos rodea con el mismo cuidado con el que deberíamos cuidar de nosotros mismos, puesto que no puede haber mundos interiores dentro de nosotros si no hay un mundo exterior en el que encuadrarlo. En definitiva, el juego consiste en apelar a esa esencia del cuidado como garantía de que el futuro puede ser próspero, dejando que la naturaleza sea tal y como es. En buena medida, esto es lo que late bajo la crítica de Heidegger a la técnica moderna como la forma por la cual explotamos los recursos de la naturaleza para conseguir nuestros fines energéticos (como al

almacenar el agua de la represa o explotar los recursos minerales del suelo) o desarrollistas (como la diferencia que establece entre el puente de piedra, para vadear un río, y el puente de una autopista, cuya función es garantizar la velocidad de un viaje). Tal vez los ejemplos hayan envejecido bastante mal, pero de fondo late el intento de renaturalizar el entorno en el que nos hallamos inmersos, incluyendo nuestro compromiso natural para con nosotros y con el mundo.

Martin Heidegger

Cronología

1889-1976. Nace en Messkirch. Muere en Friburgo.

Obras relevantes

Ser y tiempo. Cabe destacar que muchas de las ediciones que encontramos en librerías son extractos de lecciones de semestres universitarios, como las dedicadas a Nietzsche, Heráclito, Parménides, Kant, Aristóteles, san Agustín y san Pablo, etc.

Un dato curioso sobre su vida

Para quienes conocieran a Heidegger antes de leer este capítulo, es probable que les resulte extraño que el dato por el que es más conocido anecdóticamente haya sido omitido hasta este momento. Heidegger se afilió al partido nazi diez días después de haber sido nombrado rector de la Universidad de Friburgo. Aunque se mantuvo en este cargo solo por un año, y dejó de participar en las asambleas del partido desde entonces, formó parte hasta que el partido fue disuelto en

1945. Desde entonces, la controversia está servida en torno a su antisemitismo (crítico con el antisemitismo del partido, aunque en ocasiones parece que se le viera defenderlo) y de su relación con la jerarquía del partido. Hasta el final de su vida, Heidegger mantuvo el silencio sobre esta decisión. Silencio que es atronador tanto para señalar su ausencia de arrepentimiento en público como sus críticas al régimen desde dentro, especialmente si tenemos en cuenta que tanto su maestro Husserl como gran parte de sus discípulos (Arendt, Levinas...) eran judíos.

LA JUVENTUD
UN PROYECTO DE FUTURO

De todos los momentos vitales que atravesamos, quizá la juventud sea el primero que nos hace conscientes de lo que significa el *coste de oportunidad*. Nunca me ha gustado hablar de la vida en términos económicos, pero lo cierto es que es aquí cuando empezamos a valorar aquello de lo que nos privamos cuando tomamos decisiones. En definitiva, empezamos a ver que el tiempo no es infinito y que hay decisiones que no podemos tomarnos tan a la ligera.

Esto no es malo en sí mismo, e incluso podríamos decir que es bueno en la medida en la que nos hace valorar más nuestro tiempo libre, priorizar aún más nuestros intereses e ir perfilándonos. Sin embargo, todo tiene su parte negativa. La toma de decisiones nos posiciona como personas maduras, como adultos que están obligados a ser responsables de sus elecciones. Sé que esto conlleva cierta angustia existencial, por eso abordaremos este tema más adelante.

Sin embargo, no podemos obviar que es una etapa apasionante y, probablemente, la más romantizada y maltratada de nuestra vida. Romantizamos en exceso nuestra juventud cuando decimos aquello de «juventud, divino tesoro» y la maltratamos cuando apostillamos que alguien «es demasiado joven» para entender algo.

La juventud, además, es un fenómeno relativo. Hay profesores de universidad *jóvenes* que están en sus cuarenta años y que no diríamos que lo son para tener el carné joven o hacer locuras en un destino veraniego. Quizá por eso conviene definir qué significa ser

joven, en lugar de asociarlo a una sensación («Me siento joven todavía para hacer X»). También convendría tomar en serio a los jóvenes y asumir que son ciudadanos de pleno derecho y que, por tanto, no tendrían por qué aceptar los contratos más precarios, seguir bajo la tutela constante de sus progenitores o, peor aún, de aquellas parejas que perpetúan ciertas dinámicas posesivas. Veremos esta cuestión a través de Marx y Beauvoir, respectivamente.

En definitiva, trataremos de valorar la juventud como el período en el que el índice de libertad roza su cénit y en el que se inicia la verdadera cuenta atrás en la contrarreloj de la vida.

¿Qué significa ser *mayor de edad*?

Kant

Ser mayor de edad conlleva muchas novedades. El carné de conducir, entrar al bingo, el alcohol y el tabaco, la responsabilidad de nuestra propia burocracia, votar e incluso ir a la cárcel. Todo ello sucede a partir del día en el que cumples una serie de años, que van desde los quince (Indonesia) hasta los veintiuno (Puerto Rico), siendo los dieciocho años la norma general en el ámbito internacional.

Ahora bien, ¿por qué establecemos esta barrera artificial entre los diecisiete años y 364 días y los dieciocho años? Como en todo, es mucho más fácil establecer una barrera fija que una barrera que dependa, por ejemplo, de la madurez personal. Si así fuera, encontraríamos a gente que nunca llegaría a ser mayor de edad. Además, determinar esta barrera nos obliga, en cierta medida, a establecer un proceso por el cual una persona haya comenzado a completar este proceso de madurez cuando llegue el momento.

Alcanzar la madurez no es solo una cuestión legal, como podemos imaginar. Todo lo mencionado tiene que ver con nuestra responsabilidad ciudadana, o incluso penal, pero no podemos obviar que también existe cierta madurez en lo filosófico que nos ayuda a pensar por nosotros mismos.

Si tuviéramos que señalar una época en la que esta distinción adquirió la mayor de las relevancias, la respuesta quizá apunte hacia

la Ilustración. No debería extrañarnos que así sea, tomando en consideración que este momento histórico y filosófico apostó abiertamente por la madurez de los individuos que tendrían que tomar más y más protagonismo en la sociedad.

Pero si queremos hablar de qué significa ser ilustrado, cuáles eran las líneas maestras de este movimiento o qué tipo de persona se soñaba para el mundo actual... debemos apuntar hacia la Prusia del siglo XVIII y hablar de Kant.

¿Quién fue Immanuel Kant?

La vida de Kant es conocida y recordada por casi todos los que hayan cursado la filosofía de bachillerato. Sin embargo, tendríamos que añadir mucha información que no suele aparecer en nuestros apuntes para hacer una semblanza más justa del filósofo prusiano.

Kant nació y murió en Königsberg, donde vivió toda su vida. Nunca se alejó más de ciento cincuenta kilómetros de lo que hoy es ese enclave ruso entre Lituania y Polonia, por lo que todo el que quería conocer al filósofo debía embarcarse en un pequeño viaje hasta la ciudad de los siete puentes.

Durante su vida temprana, Kant estudió la filosofía de Leibniz y Wolff, dos filósofos racionalistas, además de la física de Newton. Estos ingredientes eran los suficientes para mantener una carrera académica más que brillante, como demuestra el éxito de sus publicaciones del momento. Pero Kant, no conforme con ello, comenzó un proceso de investigación en el que se aisló del mundo durante una década y terminó por alumbrar la primera de las que hoy consideramos sus obras importantes: *Crítica de la razón pura*.

A pesar del trabajo ingente y del impacto que tiene hasta hoy, la primera recepción de la crítica no fue apabullante. Más bien, pasó inadvertida durante unos años, en los que Kant siguió publicando obras como la *Crítica de la razón práctica*, *Crítica del juicio* o *Metafísica de las costumbres*. Podemos entender así por qué a este período de la vida de Kant lo llamamos *crítico*. De esta fase también conservamos la obra que nos servirá para este capítulo: *¿Qué es la Ilustración?*

¿Qué significa sapere aude?

Si tuviéramos que definir el siglo XVIII con algún término, es muy probable que caigamos en la tentación de escoger *luz*, *razón* o *Ilustración*. Esta trinidad será el criterio con el que debemos analizar ese siglo que nos regaló la *Enciclopedia*, la máquina de vapor o la Revolución francesa (y, tal vez, todos estos regalos sean fruto de la razón).

Lo bello de la Ilustración, sin embargo, no es solo la proliferación del sistema educativo como forma de crear individuos maduros, sino la manera en la que este sistema quería proceder. Frente al sistema acumulativo, la Ilustración estimulaba la capacidad de pensar, de manera que fuera la razón la que decidiera qué aceptar como cierto y qué refutar. No hay que perder esta pista, pues será la propia razón la facultad que ayude al ser humano a discernir qué conocimientos son verdaderos y cuáles falsos. En definitiva, pensar por nosotros mismos para que otros no piensen por nosotros.

Si lo pensamos fríamente, es probable que sean pocos los que no quieran vivir de forma autónoma. Pero también encontramos a adultos que escogen vivir sin asumir sus responsabilidades, que

prefieren que alguien tome decisiones por ellos para poder excusarse o que, simplemente, consideran mejor vivir haciendo todo aquello que les sea impuesto por un gurú o líder de opinión. ¿No consideraremos más sabio a aquel que se aparta de esta manera de vivir frente a quienes prefieren hacerlo al calor del rebaño? Y, mejor aún, ¿cómo podemos ejercitarnos en el arte de tomar decisiones autónomas?

Kant apela a la libertad como la condición necesaria para comenzar la tarea autónoma (recordemos que *autonomía* significa, literalmente, la 'ley', *nomos*, que 'se impone uno mismo', *autós*). Esta libertad sería la bandera que debería enarbolar la filosofía frente a juristas o gobernantes, erigidos como tutores del pueblo que pretendían seguir manejando los hilos de la sociedad. Por el contrario, hacer uso público de la razón permitía la emancipación y la libertad de los pueblos (ella era quien guiaba al pueblo en el cuadro de Delacroix). Esta emancipación, sin embargo, debía llegar de forma pacífica, sin rebeliones, por los cauces de las reformas constitucionales.

Kant no es que criticase la Revolución francesa o la independencia de las colonias americanas del Reino Unido. Antes bien, celebró el progreso moral que podría traer consigo para el pueblo francés o americano. El filósofo no estaba poniendo el foco en la identidad del poder (que gobernara uno, varios o todos), sino en la forma del gobierno: si es despótica (solo favorece intereses del gobernante) o si se hace a través de la república (que no significa la ausencia de monarquía, sino que es un gobierno que piensa en el bien de la mayoría y de acuerdo con un Estado de derecho). De hecho, que Kant alabara a Federico II de Prusia como monarca ilustrado serviría para ejemplificar su pensamiento político.

Sin embargo, no quisiera meterme en cuestiones políticas del siglo XVIII, puesto que creo que queda en el aire una pregunta sin responder: una vez hemos alabado las virtudes de vivir autónomamente y cómo la libertad nos permite pulir nuestras relaciones sociales y políticas, ¿cómo podemos conducir a estos ciudadanos hacia el uso de su propia razón?

La educación tiene la clave

Si en *¿Qué es la Ilustración?* destacaríamos que la «Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo», de sus escritos sobre pedagogía resaltamos que «el hombre es la única criatura que tiene que ser educada».

Kant nunca ocultó su admiración por Rousseau, especialmente por el *Emilio*, la obra que el ginebrino escribió sobre la educación. Kant había trabajado como tutor cuando era más joven, así como también había impartido lecciones sobre pedagogía en la universidad. Sumado a la lectura de Rousseau, todo ello sirvió para que el texto sobre pedagogía viera la luz. Como autor que vivió la Ilustración, no es raro que escogiera este tema como uno fundamental dentro del desarrollo de nuestra identidad. ¿Cómo podríamos hacer que miles de individuos se ejerciten en el uso de la razón?

Que el arte de la educación se llame *pedagogía* quizá nos dé una pista sobre en qué consiste educar: conducir a los niños, guiarlos hacia el encuentro de los preceptos con los que regir su vida. Que el hombre sea moral depende de la educación, de manera que pueda hacer un uso correcto de la libertad.

El genio prusiano advirtió de que los jóvenes no debían ser educados conforme a cómo eran los hombres del momento, sino de acuerdo con cómo debería ser el ideal futuro de la humanidad. En otras palabras: si solo educamos a los jóvenes con las normas del mundo actual, solo lograremos perpetuar la corrupción de hoy, sin aspirar a sociedades progresistas.

Según Kant, son cuatro las características que debe alcanzar el ser humano en su educación:

- Debe mantener la **disciplina**, lo que implica contener su parte más animal, la más salvaje, que perjudica a la humanidad. Esto significa que la pedagogía estimula la parte más humana de nuestra personalidad, lo que nos diferencia de los animales, que no necesitan aprender nada de sus congéneres (Kant *dixit*, aunque la ciencia haya demostrado lo contrario).
- Debe **cultivarse**, es decir, trabajar en sí mismo. La palabra cultura tiene esa raíz que nos habla del trabajo más manual y paciente (de donde deriva también *cultivo* o *agricultura*). Este cultivo personal debe incluir la enseñanza y la instrucción, en lo que destacan la lectura y la escritura entre estos saberes, pero sin obviar algunos cultivos superiores, como la música.
- Debe **civilizarse**, adaptarse a la ciudad. No hay humanidad sin sociedad, como hemos visto. En este proceso de maduración, el ser humano debe aprender modales, por ejemplo, que le permitan mantener un trato agradable entre los congéneres.
- Debe aspirar a la **moralización**, saber escoger buenos fines. En definitiva, que su vida esté orientada hacia aquellos objetivos vitales que considera como buenos.

Para todo ello, Kant no despreciaba la presencia de ciertas coacciones. No significa que estos castigos tengan que ser

mecánicos, sino que deben servir para que nuestra voluntad se reoriente hacia los objetivos futuros.

Como vemos, Kant se tomará muy en serio la cuestión de la educación como forma de permitir el avance en la sociedad. Más adelante, se dedicará a defender (o eso pretendo) la creación de redes de educación estatales, la educación de los pedagogos y a decidir cómo los jóvenes han de educarse desde bebés. Solo así entenderíamos que Kant afirmase no enseñar filosofía, sino enseñar a filosofar: aprender a usar la razón para conquistar las libertades que le permitan una vida mejor.

¿Podemos hacer esto actual?

A Marina Garcés le debemos la redacción de un opúsculo que sintetiza lo dicho por Kant, entre otras ideas, e intenta responder a nuestro presente, que ya no es animal o salvaje, sino abiertamente contrario a la Ilustración: una vez que somos mayores de edad, hemos decidido creernos demasiado autosuficientes, no regenerar nuestra razón, y caer, con ello, en nuevas credulidades.

Garcés comienza su *Nueva Ilustración radical* haciendo un análisis de época: ¿qué podemos hacer en un período que se interpreta a sí mismo como el culmen antes de la decadencia? ¿Hasta cuándo se va a prolongar esta situación de supuesta bonanza? ¿Qué podemos hacer cuando no tenemos futuro y solo nos queda el presente? Con todas estas herramientas, Garcés nos ilumina un posible escenario para nuestro presente: la crítica, la suspensión del juicio. Quizá sí haya un mundo vivible. Pero para ello, lo fundamental es estar abiertos a cuestionar aquello que hemos aceptado a pies juntillas.

Esto no significa desterrar todo sistema de creencias, sino dejar de ser crédulos. El matiz, como podemos imaginar, está en cómo aceptamos esas creencias: con o sin razones para aceptarlas, con juicio o sin él. El problema es que no hemos terminado de aprovechar las potencialidades que nos regalaba la Ilustración, de manera que nos hemos convertido en siervos de la cultura sin terminar de entender qué hacer con aquella que nos había emancipado.

En definitiva, Garcés denuncia, junto con textos de Diderot y Rousseau, que solo hemos cambiado de amo, en vez de sacar partido de la cultura. Como resultado, sabemos muchas cosas (más que nunca, quizá), pero somos capaces de muy pocas cosas: tenemos acceso a todo tipo de conocimiento que no nos transforma y que se convierte en un conocimiento inútil.

No deja de llamarme la atención que esta denuncia sea común a multitud de intelectuales. El mismo Ratzinger, en un contexto completamente distinto, apostaba por la *performatividad* del mensaje cristiano en la vida del creyente, es decir, por un conjunto de conocimientos que no es solo *informativo* (como quien recita la lista de los reyes godos), sino que cambia la vida de quien asume estos conocimientos como verdaderos.

Por esto Garcés elogia la capacidad de la crítica y rescata directamente su definición de la primera *Enciclopedia*, pero también de modo indirecto su étimo, su origen: *crítica* deriva de *krinein*, que significa 'separar', 'escindir' (y en cuya raíz también está *crisis*). Así las cosas, la tarea del crítico consistiría en «obligar al viajero a detenerse cuando se acaba el día, antes de que se extravíe en las tinieblas» (sic), en «observar esta digestión de nuestros conocimientos», dejando «mucho menos que leer y mucho más para recoger». Como si los ilustrados ya nos hubieran advertido de la

existencia de la Wikipedia o de ChatGPT, su consejo sigue siendo del todo actual: conviene usar la propia razón ante los datos que nos llegan del mundo, antes de que seamos víctimas de cualquier tipo de engaño.

Immanuel Kant

Cronología

1724-1804. Nace y muere en Königsberg.

Obras relevantes

Crítica de la razón pura, Crítica de la razón práctica, Crítica del juicio, La religión dentro de los límites de la mera razón, Antropología en sentido pragmático, Metafísica de las costumbres, ¿Qué es la Ilustración?

Un dato curioso sobre su vida

Como decíamos al principio, la vida de Kant es una de las más conocidas por los estudiantes de bachillerato, por lo peculiar de lo que nos han contado (su extremada puntualidad, por ejemplo, o su carácter amable con los conciudadanos e invitados). Sin embargo, al lector poco conocedor de la vida de Kant quizá le sorprenda conocer su destreza con el billar y los naipes (con los que, parece ser, ganaba bastante dinero batiendo a sus compañeros), los banquetes que se organizaban en su casa (en los que corría el vino y que se prolongaban más allá de lo que pensaríamos del filósofo) o la actitud que mantuvo con su hermana Katharina, a quien ocultaba a los invitados por su falta de cultura. A pesar de ello, fue ella quien le asistió durante los últimos años de vida. Para

quien desee *mundanizar* a Kant y olvidarse de la vida monótona que nos contaron en clase, recomiendo *Kant: Una biografía*, escrito por Manfred Kuehn.

¿Es normal sentirse tan solo al tomar decisiones?

Sartre

Hay decisiones que nos quitan el sueño. No tienen por qué ser especialmente trascendentales (de hecho, una vez pasadas, normalmente nos parecen menos relevantes que al principio). Sin embargo, no podemos evitar sentir vértigo mientras miramos al techo antes de dormir.

Lo peor de ellas no es la angustia por tomarlas, sino la sensación de absoluta soledad que se siente. Parece que nadie termina de comprender lo que pasa en tu vida, que por más que nos digan «te entiendo» siempre creemos que no sabría qué hacer si estuviera en nuestro pellejo. La incompreensión está ahí.

Pero también estas determinaciones son inevitables. Nos ponen a prueba, nos sacan de nuestra zona de confort y hasta terminan por definir en parte quiénes somos o qué queremos hacer con nuestra vida: dónde vivir, con quién compartirla, firmar tal o cual contrato de trabajo... Nadie nos dijo que la vida fuera a ser fácil, que no comportaría riesgos y que no estaría en la cuerda floja en algunas ocasiones. Frente a ellas, estamos obligados a responder por nosotros mismos, si no queremos seguir dependiendo de los demás.

Todo esto parece evidente en principio, hasta que encontramos a jóvenes a los que no les quedó otra que tomar decisiones de forma prematura ante unos padres ausentes o unos adultos cuyas acciones siguen dependiendo casi en exclusiva de padres, parejas o amigos.

Aquí el existencialismo tiene mucho que decir, no solo acerca de cómo definimos quiénes somos con nuestros actos, sino por qué sentimos ese vértigo en momentos trascendentales. Si no te lo crees, te lo cuento de la mano de Jean-Paul Sartre.

¿Quién fue Jean-Paul Sartre?

De Sartre podríamos decir que vivió todas las vidas posibles (o, al menos, todas las que él deseó). No solo fue uno de los pensadores de referencia de la Europa de posguerra, sino también dramaturgo y profesor de secundaria y universidad, además de haber sufrido la deportación por parte de los alemanes tras haber sido prisionero. A lo largo de su vida, escribió obras de teatro y novelas, mantuvo su influencia política en la Cuba de Castro y Guevara y en la URSS, donde fue recibido por Jruschov. Y no solo eso: se dedicó a la escenografía cinematográfica e incluso fue galardonado con el Premio Nobel de Literatura (que, por cierto, rechazó).

Su infancia también transcurrió entre libros. Ellos serían, como después haría saber, su «mundo atrapado en un espejo», allí donde Sartre encontraba la diversión. Esto despertó en el joven Jean-Paul una pasión irrefrenable por la escritura, además de un hábito de lectura que, por ejemplo, es probable que le ayudara a quedar el primero de su promoción en el examen de agregación (similar a la oposición que hoy cursan los maestros para acceder a la docencia).

Como figura relevante del existencialismo, fue deudor de la fenomenología de Husserl y Heidegger. De este último recogió algunas cuestiones fundamentales que intentó desarrollar, después de que Heidegger publicara *Ser y tiempo*. Heidegger, aunque en origen escribe la *Carta sobre el humanismo* a Jean Beaufret, en el

fondo está respondiendo a la perspectiva existencialista sartreana, que Sartre había expuesto en *El existencialismo es un humanismo*.

Además de ello, Sartre mantuvo relaciones más o menos próximas con los círculos de la izquierda; si bien se manifestó a favor del comunismo, nunca se afilió a dicho partido y, en el panorama izquierdista, siempre fue un verso suelto.

¿Por qué nos da vértigo existir?

Sartre es conocido por querer devolver a la conciencia al lugar al que había pertenecido: al mundo. Desde Kant (y con la fenomenología de por medio) habíamos asumido que todo lo que nos rodea no era sino representaciones que nuestra conciencia se hacía al toparse con las cosas. Pero Sartre quiere que la conciencia vuelva a habitar el mundo como una parte más de este, para que así pueda relacionarse de modo auténtico con nuestro entorno.

Ahora bien, Sartre asume que dotamos de sentido la realidad cuando estamos en contacto con el mundo, nos fijamos una serie de objetivos de acuerdo con la realidad de la que somos partícipes e intentamos orientar nuestra existencia. Prueba de ello es lo dicho ya en el capítulo sobre Heidegger: queremos vivir siendo ingenieros, padres de familia o el párroco del pueblo. Pero ¿qué pasaría si no dotáramos de sentido nuestra existencia?

Sartre va más allá que Heidegger en este punto. En Heidegger habríamos dicho que la vida es inauténtica, que no vivimos propiamente la vida, pero en Sartre aparece un sentimiento fundamental para el existencialismo: la náusea.

De hecho, Sartre nos orienta en esta reflexión en su novela homónima. El protagonista se sienta en el parque y se da cuenta de

que todo lo que nos rodea es contingente, es decir, que podría no haber existido y la vida seguiría su rumbo sin mayor inconveniente. Árboles, bancos, plazas e incluso conciudadanos son frutos de un perfecto azar que podría no haberse dado. Incluso su propia existencia podría no haber sido tal. Existir no es necesario y es lo que nos genera cierta angustia, porque empezamos a caer en el sinsentido de estar vivos, en lo azaroso (e incluso absurdo) de nuestra propia existencia. Somos un elemento más dentro del mundo, lo que nos provoca, en cierto modo, desazón.

Ahora bien, este sentimiento de contingencia, de gratuidad, también se traduce en el nacimiento de la libertad. Frente al mundo de las cosas, nuestra conciencia es consciente de sí misma, sabe que está en el mundo y que, a diferencia de las cosas, es algo inacabado, indefinido. Tiene por delante un mundo de posibilidades, de rellenarse como se desee. Esta potencialidad, esta capacidad de ser lo que queramos ser, es lo que nos abre la puerta a la libertad.

Pero ¿qué podemos hacer una vez nos descubrimos arrojados en el mundo? ¿Cómo manejamos este sentimiento de angustia y de total libertad? ¿Cómo lo afrontamos?

Condenados a ser libres

El principal problema de tener facultades para obrar es que la libertad lleva consigo la responsabilidad de nuestros actos. No ser presos nos conduce a la toma de decisiones día tras día y a responder ante ellas. Aquí no cabe la banalidad del mal de la que hablábamos en Arendt, puesto que somos totalmente responsables de todos nuestros actos. Triunfar implica que hemos decidido triunfar. Fracasar implica que hemos escogido el fracaso. Hacer el

mal es el resultado de haber tomado una decisión en torno al mal, puesto que podríamos oponernos a él en todo momento.

Por ello en *Las moscas*, otra de las obras de Sartre, el protagonista proclama su libertad absoluta incluso respecto de los dioses: los dioses no pueden ser dioses de los hombres, siempre que en ellos esté el germen de la libertad.

Cuando hablo de Sartre a mis alumnos, me gusta citar el ejemplo que él mismo vivió, y que expone en *El existencialismo es un humanismo*. Esta es la historia que narra en el que sería, a la postre, el manifiesto del existencialismo del pasado siglo:

Para dar un ejemplo que permita comprender mejor lo que es el desamparo, citaré el caso de uno de mis alumnos que me vino a ver en las siguientes circunstancias: su padre se había peleado con su madre y tendía al colaboracionismo [con el régimen de Vichy], su hermano mayor había muerto en la ofensiva alemana de 1940 y este joven, con sentimientos un poco primitivos pero generosos, quería vengarlo. Su madre vivía sola con él, muy afligida por la semitraición del padre y por la muerte del hijo mayor, y su único consuelo era él. Este joven tenía, en ese momento, la elección de partir para Inglaterra y entrar en las Fuerzas Francesas Libres, es decir, abandonar a su madre o bien permanecer al lado de su madre y ayudarla a vivir. Se daba perfecta cuenta de que esta mujer solo vivía para él y que su desaparición (y tal vez su muerte) la hundiría en la desesperación. También se daba cuenta de que en el fondo, concretamente, cada acto que llevaba a cabo con respecto a su madre tenía otro correspondiente en el sentido de que la ayudaba a vivir, mientras que cada acto que llevaba a cabo para partir y combatir era un acto ambiguo que podía perderse en la arena, sin servir para nada: por ejemplo, al partir para Inglaterra, pasando por España, podía permanecer indefinidamente en un campo español; podía llegar a Inglaterra o a Argelia y acabar en un despacho redactando documentos. En consecuencia, se encontraba frente a dos tipos de acción muy diferentes: una concreta, inmediata, pero que se dirigía a un solo individuo, y otra que se dirigía a un conjunto infinitamente más vasto, a una colectividad nacional, pero que era por eso mismo ambigua e interrumpida en el camino.¹

Pensemos en este joven. Acude al despacho de Sartre buscando el consejo de alguien que está ante un problema moral y que no

sabe muy bien qué hacer. Sartre se lamenta de que escoger al consejero lleva consigo elegir qué tipo de moral queremos. Si buscamos el consejo de un sacerdote, sabemos que la respuesta será acorde con la moral cristiana. Si escogemos a un profesor kantiano, no se despegará mucho de la moral del prusiano. El mismo estudiante ya sabía, de manera indirecta, lo que concluiría Sartre: «Usted es libre, elija, es decir, invente. Ninguna moral general puede indicar lo que hay que hacer».

Nuestro problema, dirá Sartre, no es que nos dé miedo ser libres. Lo que nos da miedo de la libertad es asumir las consecuencias de nuestros propios actos, por lo que preferimos que otros escojan por nosotros y que ellos sean los depositarios parciales de nuestra responsabilidad (yo hice esto porque usted, Sartre, me lo aconsejó). Solo cabría preguntarnos individualmente: y yo, ¿tengo miedo de la libertad o acepto que estoy condenado a ser libre irremediablemente?

¿Podemos hacer esto actual?

Uno de los autores que más han tratado la filosofía de Sartre para exponerla al presente es Gary Cox. En su *Guía existencialista para la muerte, el universo y la nada*, el filósofo británico dedica varias páginas a la relación entre libertad, angustia, toma de decisiones y mala fe, entre otros términos existencialistas. Quisiera centrarme en cómo analiza el concepto de angustia para abordarlo en relación con nuestra realidad.

Para ello, Cox rescata el ejemplo que Kierkegaard (padre del existencialismo) usa en *El concepto de angustia*. Imaginémosnos en el borde de un acantilado, mirando hacia el vacío, quizá las olas que

hay debajo y que parecen llamarnos. El abismo nos sobrepasa, pero también nos atrae (e incluso nos devuelve la mirada, «nos interpela», como dijera Nietzsche).

¿Qué hay de atractivo en la caída? Nada. Sabemos cuál sería el fatal desenlace tras saltar sin arneses. Pero no es esto lo que verdaderamente nos aterra, sino la ausencia de obstáculos para saltar. Podríamos intentar señalar muchas barreras que impiden que demos el salto, pero sabemos que estas ni nos protegen ni nos impedirían físicamente dar un paso más allá.

Supongamos ahora, junto a Sartre, que decidimos dar un paso atrás en el abismo y, por instinto de supervivencia, decidimos no dar el salto. ¿Tomaré esta decisión siempre o, por el contrario, habrá una vez en la que pierda el norte, me desconcentre, falle la barandilla... y termine cayendo? La caída, a mi juicio, no solo puede ser física, también diría que puede ser moral: ¿qué pasa si hago caer lo que había proyectado para mi vida?

La angustia surge, así, de no poder confiar en quiénes seremos en el futuro. Ante esta libre potencia tan apabullante, necesitamos definirnos, creer que tenemos una esencia fija, un yo que no cambiará y que da cierta seguridad. Como si fuéramos un personaje de una obra de teatro, definimos nuestro carácter de manera que no tengamos que decidir cada día qué tiene sentido, qué no lo tiene, qué vale la pena y qué no.

Sartre también advierte sobre esta falsa seguridad. Podemos en todo momento valorar el abanico de decisiones, pero no deberíamos priorizar algunas sobre otras, pues eso terminaría por cosificarnos. Si no puedo detener un atentado arriesgando mi vida porque debo apoyar a mi familia, mi libertad termina anulándose para reducir mi conciencia a mi circunstancia, para ser una cosa más dentro del mundo.

El ser humano, por el contrario, debe ser radicalmente libre en todo momento y no caer preso de la *mala fe*, de creer que no lo somos. Quizá esto sea lo que muchos soñaron alcanzar al hacerse dueños de su propia vida. Sin embargo, también podemos caer en la trampa del estudiante que hemos visto: buscar consejos, ser presos de nuestras circunstancias y anular, en definitiva, nuestra libertad. Pero no seamos ilusos. Nunca terminamos de anularla del todo, solo es un juego de ilusionismo que nos hacemos para mantenernos seguros. Las puertas, sin embargo, siguen abiertas.

Jean-Paul Sartre

Cronología

1905-1980. Nace y muere en París.

Obras relevantes

La náusea, Las moscas, A puerta cerrada, El ser y la nada, Las palabras.

Un dato curioso sobre su vida

Sartre, cuando tenía siete años, fue consciente de una condición física que le acompañaría toda su vida. Hasta entonces, su madre había dejado crecer el pelo de *Poulou* haciendo bonitos tirabuzones rubios. Pero entonces, su abuelo materno decidió eliminar ese aspecto afeminado del joven y le cortó el pelo a lo *garçon*. Sin embargo, los tirabuzones disimulaban el estrabismo que marcaría la mala relación que el filósofo mantuvo con su cuerpo durante buena parte de su vida. Esta característica le permitió forjar una personalidad aplastante gracias a la inteligencia que estimuló desde bien

joven, también gracias a su abuelo, que cultivó en él el gusto por la lectura de los clásicos.

¿Por qué no debo espiarle el móvil a mi pareja?

Beauvoir

Todos los años, la Real Academia Española nos sorprende con las palabras que se incorporan al *Diccionario*. Nuevas definiciones nos hablan no solo de nuevas formas de ver el mundo, sino también de cómo nuestra sociedad evoluciona. Así, recientemente se han ido añadiendo palabras como *chundachunda*, *oscarizar* o algunas menos evidentes como *jonrón* (la adaptación gráfica de la pronunciación *home run* en el béisbol).

Sin embargo, la actualización del *Diccionario* que se llevó a cabo en 2022 dejó una palabra como clara protagonista. La prensa rápidamente entendió que sería una de las palabras que darían que hablar y se apresuró a incluirla en titulares varios; hablamos de *micromachismo*.

Desde que la palabra empezó a ganar presencia a partir, sobre todo, de 2014, muchos son los que han ido señalando esa «forma de machismo que se manifiesta en pequeños actos, gestos o expresiones habitualmente inconscientes». Entre ellos, que la bebida más *fuerte* (normalmente la alcohólica) sea para él, que tal niño corre *como una niña* o que, simplemente, lo primero que defina a Simone de Beauvoir es que fue la pareja sentimental de Sartre.

Estos pequeños actos cotidianos van sentando las bases de un sistema en el que asumimos que el rosa es para ellas y el azul para ellos. Esto último, por ejemplo, no debería tener ninguna

intencionalidad mala en sí misma (¿quién decide que un color es de hombre o de mujer?), pero solo es un pequeño reflejo de cómo nuestro género marca nuestra vida gotita a gotita.

Tal vez los siglos xx y xxi sean los que esta categorización se está poniendo más en entredicho, ampliando las gamas de grises que no veíamos entre el blanco y el negro. ¿Qué podemos decir acerca de ello desde un prisma filosófico? Hablemos sobre este asunto con Simone de Beauvoir.

¿Quién fue Simone de Beauvoir?

El año 1908 tuvo un especial impacto para la filosofía francesa por el nacimiento de Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty y Claude Lévi-Strauss, tres de las figuras que, con tres sendas totalmente distintas, marcarían el devenir del pensamiento galo.

Beauvoir nació en París en el seno de una familia de clase media y de ideología conservadora. Sus padres ya habían dispuesto que la joven Simone trabajaría como profesora. Pero, puesto que los planes de los padres no son siempre los de los hijos, Beauvoir tomó su propio camino a partir de los doce años y decidió ser escritora. Para cuando Beauvoir tenía veinte años, ya se había graduado en la Sorbona con una tesina sobre Leibniz.

Pero la docencia no se alejó mucho de su vida. Después de licenciarse, Beauvoir comenzó a impartir clases de filosofía, acercándose de nuevo a París en 1936, con la Segunda Guerra Mundial ya en ciernes. También en esta época destaca su participación en la revista *Les Temps Modernes* y la escritura de sus principales obras, entre las que destaca *El segundo sexo*. Beauvoir también nos regaló gran cantidad de textos autobiográficos

(*Memorias de una joven formal*, *La fuerza de las cosas...*) y biográficos (*Una muerte muy dulce*, donde relata la muerte de su madre, o *La ceremonia del adiós*, donde cuenta el deterioro de Sartre desde su ataque al corazón hasta su muerte, en 1980, nueve años después).

¿Qué significa eso de ser mujer?

La publicación de *El segundo sexo* trajo consigo un aluvión de críticas contra la pensadora francesa, a la vez que consagró su producción como una de las filósofas más leídas del momento a lo ancho y largo del globo.

En el fondo, tras la obra late también un pulso autobiográfico, en el que Beauvoir narra su propia experiencia como mujer vista desde los ojos masculinos. No solo son los compañeros varones contemporáneos a Beauvoir (Sartre, Camus...), sino todos aquellos hombres que habían, de uno u otro modo, hablado acerca de qué era esencial en las mujeres. Esto queda bien definido en el primer volumen de la obra: *Los hechos y los mitos*.

No podemos obviar que los hechos se habían visto contaminados por una serie de mitos acerca de la mujer que poco o nada tenían que ver con ella. Pensemos no solo en el Aristóteles que habla de las mujeres como seres sometidos naturalmente a sus esposos, del mismo modo que el hijo al padre o el esclavo al amo, sino también en el Spinoza que les había restringido la participación política, en el Tomás de Aquino que vetaría a la mayoría de ellas para acceder a la educación... No solo los mitos se habían encargado de culpar a Pandora, Eva, Helena, etc., sino que esta condición se había

intentado racionalizar a través del relato filosófico al dividir la sociedad entre ellos y ellas, con funciones bien diferenciadas.

Beauvoir eleva entonces una queja cuyo eco retumbaría más allá de tres milenios atrás. ¿Cómo se pudo haber perpetrado este ordenamiento social tan injusto? ¿Cómo era posible que a lo largo de la historia la mujer solo tuviera como función procrear y encargarse de las labores domésticas? ¿Cuántos símbolos o referencias de lo femenino no estaban asociados a algo peyorativo, imperfecto, incompleto o deficiente?

Beauvoir manifiesta así una convicción personal: ser mujer no le había hecho sentirse inferior, no había sido una traba. Sin embargo, Sartre le recordó también que no había sido educada como un varón. A partir de ahí, desde una perspectiva existencialista, Beauvoir se aventura a hablar de la condición femenina y cómo la perspectiva masculina había impuesto sus condiciones sobre ellas: los mitos forjados por los hombres habían permeado su manera de ver el mundo durante toda la vida.

Desde una perspectiva existencialista, Beauvoir se lanza a analizar por qué la mujer, ya sujeto de pleno derecho, sigue siendo la *otra*, algo diferente al varón. De hecho, el título ya no es casual: que Beauvoir escogiera *deuxième* para hablar de sexo frente a *second* nos habla de que la dicotomía no es entre hombre y mujer (habiendo únicamente dos sexos, el francés usaría *second*), sino que es un problema entre el varón y el *otro*, que también incluye a las mujeres.

No se nace mujer, se llega a serlo

Como ya habíamos visto con Sartre, el individuo se va definiendo a partir de los proyectos, de lo que hace cotidianamente. Su esencia, en definitiva, se desarrolla poco a poco a lo largo de su existencia. No nacemos con una esencia predeterminada, sino con un mundo de posibilidades por delante. El futuro, pues, queda totalmente abierto cuando nacemos, y somos nosotros los que decidimos hacia dónde queremos orientarnos. El problema al que apunta Beauvoir es que ellas no habían tenido la posibilidad de definir qué proyecto querían escoger, lo que les impedía planificarlo libremente.

Sin embargo, en la segunda parte de la obra, *La experiencia vivida*, Beauvoir señala cómo se puede ir abriendo camino hacia una mayor liberación, al entenderla como la condición necesaria para que ellas puedan seguir desarrollando libremente su vida. Aquí, en la primera parte de este tomo, es donde se encuentra la cita más conocida de Beauvoir: «No se nace mujer, se llega a serlo». ¿Qué significa esto? Observemos la propia vida de Beauvoir: sus padres ya habían determinado qué querían que Simone fuera en el futuro e incluso se lamentaban de su condición femenina, pues, a pesar de tener un cerebro de *hombre*, ser mujer le impediría hacer estudios más *serios*.

No es extraño que Beauvoir dedique la primera sección de este segundo tomo a analizar cómo son tratadas las mujeres a lo largo de su vida. Desde la niñez, con una educación bien diferenciada entre ellos y ellas (recordemos que, hasta hace no mucho, las niñas estaban destinadas a aprender costura, cocina u otras labores peor valoradas que áreas como la ingeniería o la medicina, por ejemplo), hasta la madurez, donde se introducen algunos roles como el de la mujer casada, la madre, cómo debe comportarse en sociedad...

Con todo este acervo analizado, Beauvoir se propone mostrar las formas en las que ellas han ido conquistando derechos a lo largo de

la historia, como inspiración para todas aquellas que están por venir en el futuro. Una de las consecuencias es clara y, de hecho, de rabiosa actualidad: si las libertades civiles no llevan aparejadas condiciones para ejercerse (como la libertad económica suficiente para subsistir), la lucha es infértil. Aquí podríamos hablar hoy de salarios inferiores, de techos de cristal... La situación actual, comparándola con la que vivió Beauvoir, ha evolucionado a mejor, pero no lo suficiente. Por aportar un dato que lo dilucida: en España, al inicio de 2024, el sueldo medio femenino era 4.341 euros inferior respecto al masculino. Solo hay un caso en el que Beauvoir reconoce cierta independencia de las mujeres, aunque siempre estuvieran ligadas al varón, y es el de la esfera creativa: actrices, artistas, poetas o escritoras han gozado de cierta independencia dentro del panorama general, si bien siempre era bajo la tutela del encargado de la manutención femenina (pues, si no lo hubiera, la mujer empezaba a parecer menos femenina).

Sin embargo, Castor, el mote que cariñosamente usaba Sartre para referirse a Beauvoir, reconoce en su obra que el camino ya estaba iniciado, que los valores más conservadores no harían mayores apariciones y que la liberación de la mujer tendría un impacto positivo no solo para ella, sino recíprocamente con ellos, desde una relación de igualdad, lejos de la relación asimétrica entre ambos sexos. A la mujer se le había empezado a reconocer el derecho a ser un sujeto, a definirse como tal. Será Ernst Tugendhat el que habló, medio siglo más tarde, de este derecho como algo inalienable y reconocido de una vez por todas. Ojalá que así sea.

¿Podemos hacer esto actual?

La cuestión abordada por Beauvoir no fue sino el principio de numerosísimos ecos en torno al tratamiento filosófico de la cuestión femenina. Beauvoir murió recibiendo innumerables testimonios de mujeres que se vieron reflejadas en los mitos expuestos y, consecuentemente, compelidas a buscar un futuro más prometedor para sí mismas. Elisabeth Badinter, filósofa discípula de Beauvoir, lo sintetizó perfectamente cuando exclamó: «¡Mujeres, se lo debéis todo!», mientras el cuerpo sin vida de la filósofa era depositado en el cementerio de Montparnasse.

Hay quienes ven en Beauvoir (no sin cierto acierto) un precedente de lo que conlleva la escisión sexo-género. Siendo muy sintéticos, a partir de la década de los sesenta y setenta, diferenciamos entre lo que es el sexo biológico (una serie de caracteres naturales que nos dividen en una escala hombre-mujer, sin obviar a las personas intersexuales) y lo que es el género (una serie de rasgos adquiridos que complementan el sexo biológico con lo cultural).

A la identidad de género se le atribuyen rasgos como la división sexual del trabajo (por ejemplo, mujeres dedicadas a trabajos *típicamente femeninos* como la docencia primaria, la enfermería, la secretaría, la limpieza, la atención al público...) o una serie de características asociadas típicamente a ellas (tareas de cuidados, un mayor peso hacia las emociones, mediación en los conflictos, frente al liderazgo masculino...) que son fruto de procesos culturales que nada tienen que ver con la naturaleza.

Esta división puede ser más perversa cuando se usa como manera falaz para desacreditar al otro. Quejarte de que quien conduce sea mujer, decir de una chica que es una *marimacho* o lo de *pegas como una niña* son algunos casos no menos agresivos.

Judith Butler fue una de las precursoras en esta tarea de deconstruir esa relación fija e inamovible con nuestros cuerpos,

cuando defendió que nuestra perspectiva acerca del cuerpo está también afectada por nuestra percepción cultural. Por ejemplo, el hecho de que Instagram censure los pezones femeninos y no los masculinos es una muestra de ello. Nuestro conocimiento acerca de lo que sea un cuerpo femenino o masculino está, en consecuencia, arraigado también sobre posiciones culturales que no tienen por qué estar relacionadas con lo que consideramos natural. Por eso Butler es quien da una vuelta de tuerca en esta empresa al construir nuevos géneros que terminan por dinamitar la dualidad hombre-mujer. Butler habla del género como algo performativo. En otras palabras: que nuestro género es el fruto de una serie de acciones más o menos conscientes que nos van definiendo genéricamente. Sobre esto ha profundizado, desde la teoría *queer*, el filósofo de origen burgalés Paul B. Preciado, también desde su transición personal.

Por la brevedad que me apremia, no quisiera dejar de mencionar que esta cuestión parece dividir al feminismo contemporáneo en dos grandes ramas: la de quienes han hecho su camino desde la tercera ola del feminismo y la teoría *queer*, y la de quienes se han mantenido en torno al ideal de Beauvoir de mantener el binarismo hombre-mujer desde una postura feminista que denominan transexcluyente.

Esta última postura asume que deconstruir el género sería una forma velada de invalidar la lucha que tantas mujeres han defendido a lo largo de la historia (o así, al menos, lo defienden J. K. Rowling o Carmen Calvo, quien fuera secretaria de igualdad del PSOE entre 2017 y 2021). También Amelia Valcárcel se ha posicionado en esta línea para mantener viva la lucha feminista entendida como la lucha contra la desigualdad justificada por el sexo. Al disolverse el sexo en

el ámbito de lo cultural, la lucha feminista quedaría disuelta, afirman, y de nuevo oprimida por el poder dominante.

A estas posiciones, que en internet se denominan bajo el acrónimo inglés *TERF* (*trans-exclusionary radical feminism*) responde Preciado recordando que toda lucha social no debería acabarse cuando uno ha conseguido para sí sus derechos y dejar en la estacada a los que aún quedan por conseguirlos. Preciado recuerda cómo la lucha del feminismo blanco tuvo un éxito más rápido que el de las mujeres negras, que vieron cómo sus compañeras blancas se apresuraron a blindar sus derechos y a dejarlas arrinconadas.

Si miramos más allá, junto a Butler podríamos afirmar que los derechos sobre nuestros cuerpos se han ido ensanchando en Occidente desde hace medio siglo, aproximadamente. Y en esto también consiste la democracia, afirma Butler: en ampliar derechos, también los referidos a la identidad. Quizá nuestros regímenes democráticos también consistan en esto: bajar de las montañas a las cunetas, como afirma Preciado, en donde encontraremos, por ejemplo, a aquellas mujeres transexuales cuyas condiciones sociales las obligaron a vivir apartadas del mundo general, que cayeron en la trata de personas o en otras vicisitudes. Ahora bien, como en todo debate serio, conviene no frivolizar acerca de si una mujer trans debería ir o no a una cárcel de mujeres (como Calvo hizo en su momento en la radio al hablar de Carla Antonelli) o ridiculizarlas por *escoger nombres de vedetes* (como Valcárcel hizo refiriéndose a Elizabeth Duval). Como vemos, la cosa va de tomárselo en serio.

Simone de Beauvoir

Cronología

1908-1986. Nace y muere en París.

Obras relevantes

El segundo sexo, Memorias de una joven formal, La vejez.

Un dato curioso sobre su vida

Beauvoir fue una ávida lectora. Desde bien niña, disfrutaba de la lectura, e incluso estos recuerdos nos permiten conocer qué leía una joven francesa de clase media, gracias a que después lo relata en el primer tomo de autobiografía y lo critica en *El segundo sexo*, tomando a los cuentos infantiles como una de las primeras formas por las que hombres y mujeres se introducen en el mundo perpetuando los roles establecidos. Quizá fuera esto lo que le invitó a escribir los tres cuentos que publicó, recogidos en español en la edición de *La mujer rota* (título de uno de los cuentos).

¿Puede mi jefe explotarme este verano?

Marx

Siempre que doy una vuelta por el patio de infantil o de primaria de mi centro experimento varias sensaciones. Por un lado, la curiosidad (supongo que será por deformación profesional) de pensar qué legado dejamos a estos chicos y chicas, qué será de ellos en el futuro, ese en el que tomarán las riendas.

Por otro lado, me llama la atención la forma en que se regula el espacio del recreo. El deporte rey es el fútbol, en cuyos márgenes se instalan aquellos que nunca sintieron ningún interés por él y prefieren el baloncesto, el voleibol o cualquier otra actividad lúdica. Y mirando todo se encuentra la figura de referencia absoluta que constituye el maestro para ellos, como mediador, animador e inspirador.

Pero, recapitulando, en el fútbol es donde quisiera centrar esta primera reflexión. En este espacio, hay niños que se erigen en líderes indiscutibles por su carácter, niños que son referencia por su serenidad, y luego está el chico que aporta un flamante balón nuevo, el cual se convierte en el centro de la partida (y al que no conviene enfadar mucho si no se quiere que termine llevándose el balón y, a falta de una alternativa material, dando por concluido el partido).

Son en estas edades en las que se empieza a desarrollar el sentido de pertenencia (yo pertenezco a X grupo de aula, esta

mochila es mía y ese estuche no lo es) y, a su vez, el sentido del altruismo, como la necesidad de compartir los materiales comunes de la clase, sus juguetes en el parque... En definitiva, sería harto difícil explicar a un niño cuál es la postura de Keynes sobre la propiedad privada, pero el crío va aprendiéndola casi por ósmosis con el entorno circundante.

Este tipo de relación, que no deja de ser económica, se forja con tal naturalidad que enseguida un joven entiende que sus padres no pueden sacar dinero infinito del banco, que tiene que administrarse su paga semanal o mensual si quiere un capricho extra, e incluso se preguntan por qué mecanismos de supuesta justicia social no son capaces de traer juguetes mejores a los chicos que peor lo pasan económicamente a lo largo del año.

Una de nuestras primeras lecciones sobre lo duro de la vida pasa por lo económico, por ver uniformes heredados entre hermanos, por ver la diferencia entre meriendas del recreo... Todo ello (no nos engañemos) va constituyendo diferencias en el pensamiento hasta nuestra juventud o madurez. En definitiva, es nuestra perspectiva económica la que, en gran medida, fija nuestra forma de ver la vida.

¿Quién fue Karl Marx?

Karl Marx nació en Tréveris en mayo de 1818, justo ciento cincuenta años antes de que en Francia se desataran las protestas estudiantiles en las que participaron algunos de sus herederos ideológicos. De familia judía, su vida viaja desde su Prusia natal hasta Londres, donde moriría sesenta y cuatro años más tarde, pasando por París y Bruselas. Heredero de la filosofía de Hegel, procuró aplicarla al campo político al desarrollar lo que él mismo

llamó *socialismo científico*. Esta denominación quiere contraponer la teoría marxiana con las diversas propuestas sociales anteriores a Marx, tildadas de *socialismo utópico*, que incluían autores tan diversos como Fourier, Proudhon y Saint-Simon, en el plano más cercano a Marx, y a Platón, el mismo Cristo y Rousseau, más lejanos históricamente. Gran lector de Adam Smith y David Ricardo, su encuentro con Engels, en 1844, cambiaría para siempre su vida. Escribieron a cuatro manos el conocido *Manifiesto del Partido Comunista*.

El conflicto de la historia es económico: preguntad a Bob Esponja

En resumidas cuentas, lo que Marx confirmaría al observar el patio descrito antes es que el motor de la historia es el conflicto económico entre dos fuerzas que chocan: quienes tienen los medios de producción y quienes no los tienen, y solo pueden aportar su capacidad de trabajo.

Como ya se ha dicho, Marx es heredero de la filosofía de Hegel y en su concepción de la historia no iba a ser una excepción del todo. Si Hegel consideraba la historia como algo dialéctico (que evolucionaba por contradicciones y que estaba encaminada hacia el progreso gracias a lo que él llamaba *espíritu absoluto*), Marx recibe ese modelo y lo desespiritualiza para hablar de un progreso que recae sobre nuestras manos. Por lo tanto, el motor de la historia ya no es algo espiritual, sino puramente material.

Marx hace un análisis de la historia de forma que entiende que el conflicto económico es la característica general, que se va traduciendo de diversas formas a lo largo de las épocas. Sea el

conflicto amo-esclavo, señor-vasallo, burgués-proletario... Lo común a toda relación es que hay alguien que mantiene la propiedad de los medios productivos y hay algunos que no pueden acceder a ellos, punto en el que quisiera centrar la crítica: no hay una crítica de la propiedad privada sin motivo, sino que la crítica viene por las condiciones sociales que se derivan de este modelo de propiedad (en este caso, el trabajo asalariado bajo la forma de enajenación/alienación). Siempre que explico este sistema económico me gusta usar un ejemplo que, aunque naíf, es operativo entre los alumnos que han pasado hasta hoy por mi aula.

La historia sobre la que se estructura la serie *Bob Esponja* es la de una esponja marina que trabaja en una cadena de hamburguesas, regentada por un cangrejo y en la que también trabaja su vecino Calamardo, un calamar clarinetista con un carácter bastante amargo. El hilo se va complementando con las diversas aventuras de Bob, en las que están implicados otros amigos marinos, pero me quisiera centrar en la relación laboral que Bob mantiene con su empleador.

Bob Esponja es un individuo que acude a trabajar en condiciones que son realmente precarias e indeseables, con horarios descabellados y con un sueldo que es mínimo comparado con el éxito que tienen las hamburguesas de cangrejo que comercializa su jefe, y cuya receta es alto secreto. Aquí empieza a reflejarse el primero de los conflictos de los que habla Marx: es cierto que Bob vive una vida apacible, con gastos cubiertos e incluso con un pequeño coche. Pero lo cierto es que también es evidente que Bob, por más que trabaje para el señor Cangrejo, nunca será capaz de emanciparse hasta tal punto que pueda montar su propio negocio (y ser su propio jefe, por pesado que nos parezca este mantra cada vez más frecuente). La prueba de que esto es cierto es que su

compañero Calamardo no quiere trabajar más en su puesto de dependiente, pero tampoco renuncia ni busca un trabajo que le reporte mayores satisfacciones o menores quebraderos de cabeza.

Para más inri, como es habitual, la empresa no será heredada en ningún caso ni por Bob ni por Calamardo, sino por la hija del cangrejo, cuya vinculación con el local es (para sorpresa de nadie) ninguna. Sin embargo, queda un tema pendiente: ¿qué es eso de la alienación?

La enajenación del trabajo o por qué no me siento cómodo en el curro

En lo sucesivo, alienación y enajenación son palabras que vamos a usar como sinónimas, aunque en las traducciones de Marx podríamos encontrar matices entre ambos términos. Su origen etimológico es el mismo: *allienus* es la palabra latina de la que partimos (de la que deriva «alienígena») y que llega a nuestro castellano para hablarnos de lo ajeno, lo que no nos es propio. Por ello, cuando alguien se siente enajenado no se siente como si fuera él mismo.

Usamos el concepto *enajenación* en el ámbito de lo laboral, lo material, cuando queremos señalar que la inmensa mayoría de los trabajadores asalariados no perciben el fruto completo de su esfuerzo laboral, pues hay un pellizco que se pierde por el camino. Virgilio, el alfarero que aún mantiene el taller en mi localidad, sí recibe el fruto completo de su esfuerzo, pues trabaja de modo artesanal para él mismo y fija el precio de sus piezas con la suficiente habilidad como para que cubra su trabajo, los costes fijos del local y las materias primas. Sin embargo, Marx habla de la

existencia de un plustrabajo, trabajo que aporta el trabajador, aunque ya haya cubierto lo que él necesita para subsistir. Este plustrabajo genera lo que conocemos como plusvalía o plusvalor, una cantidad de recursos generados por trabajadores, pero que no recae sobre ellos, sino sobre el tenedor de los medios.

La historia nos es familiar a todos los trabajadores, no solo porque sabemos que parte de ese empleo se dedica a mantener nuestro estado del bienestar, mediante los impuestos y las retenciones, sino que también asumimos que hay una estructura económica: la empresa que me da trabajo tiene que cubrir unos costes y el empleador asume un riesgo en su actividad económica que debe reducir al máximo.

Sin embargo, para ponernos en situación, creo que es necesario hablar de las condiciones laborales e históricas desde la que nuestro filósofo habla. En pleno siglo XIX hay tantas cuestiones que tratar que es complejo sintetizarlas, pero deberíamos abordar la irrupción de la revolución industrial, con el consecuente éxodo rural hacia las ciudades, con el implícito empeoramiento de la calidad de vida (insalubridad, hacinamiento, largas jornadas de trabajo por un sueldo mísero, turnos de entre doce y veinticuatro horas de trabajo seguidas, trabajo infantil, etc.). Estas condiciones son contra las que Marx levanta la voz, unas en las que el dueño de los medios de producción (el capitalista) no retribuye un salario suficiente ni tan siquiera para una vida digna (no hablemos ya de ahorrar y hacerse dueño de medios suficientes como para montar un negocio y trabajar por cuenta propia).

Sin embargo, puesto que la mayoría de los filósofos no se limitan a resolver problemas superficiales, el autor alemán va más allá y pone sobre la mesa un problema aún mayor y menos evidente: que la alienación no solo afecta al campo de lo económico-laboral, sino

también al jurídico-social e incluso al ideológico. ¿Cómo es esto posible?

Si nos retrotraemos a la primera ola de la pandemia por COVID-19, podemos ver de manera rápida la forma en la que los diversos territorios desconfinaron a la población en cuarentena y cómo gestionaron los picos de las siguientes olas hasta que se pudo alcanzar la inmunidad de rebaño. En España, la urgencia por deshelar el sector terciario era tan grande que servía como justificación para reabrir restaurantes y alojamientos turísticos, mientras se advertía a la población de mantener un especial cuidado. Muchos, reacios a juntarse de nuevo en un bar, aún se quedaron en casa pidiendo la comida a domicilio e intentando mantener una especie de *espacio seguro* un tanto peculiar... Las cenas de Navidad del momento daban buena cuenta de ello, puesto que la mesa podía ser más o menos larga en función de la autonomía que legislase.

Probablemente la pandemia nos sirviera como demostración de muchas cosas, pero esto me parecía un buen ejemplo para justificar la alienación de corte jurídico. Si, como sabemos, la actividad económica fundamental de nuestro país recae en el sector servicios, las leyes nacionales están destinadas a sostener esta actividad económica para que no peligre nuestro sustento. Lo cual, como vimos en su momento, supuso un choque de trenes entre economía y ciencia, choque que los políticos de ambos frentes supieron capitalizar para sus campañas electorales.

En definitiva, esa enajenación económica tiene traducción en un sistema político de tal manera que se blindó esa actividad económica a favor del bien común o del progreso. No es algo solo de España, pues toda sociedad organizada intenta blindar jurídicamente aquello que genera riqueza (y así, las leyes de Roma castigaban fuertemente

a aquellos ciudadanos que acogían a los esclavos fugados, puesto que ellos eran los que generaban la riqueza de su dueño). No contentos con lo jurídico, nuevamente necesitamos a la esponja animada para hablarnos del último tipo de alienación, sutil pero cruel para con los alienados: la alienación ideológica.

Vista la influencia de lo económico como infraestructura de lo jurídico, quedaría por señalar de qué manera la ideología se infiltra en el sistema. El mayor de los problemas solemos ser nosotros mismos, cuando nos convencemos de cuestiones que sabemos que a la larga pueden dañarnos, aunque se trate de sapos que tragamos por un supuesto bien común, del bienestar social o de un futuro mejor. Y es que la esponja no solo consiente la explotación laboral sobre sí, sino que va alegremente a trabajar y a ser nombrado el empleado del mes de todos los meses.

Marx señala esta forma de enajenación como la más terrible, puesto que adormece al individuo para que no se ponga en pie contra las injusticias y el reparto justo. Ese es el sentido de la religión tomada como *opio del pueblo* en la filosofía marxiana: un analgésico que justificaba el valle de lágrimas en el que se vivía socialmente, sin que nadie hiciera nada para cambiarlo. También las ideologías políticas del momento justificaban esta situación frente a los oprimidos, por lo que la revisión de modelos políticos poco o nada preocupados por el bienestar de sus fuerzas productivas era una cuestión urgente. Si Jesús de Nazaret estaba entre los socialistas utópicos, no se entendía que el papa estuviera junto al zar, Metternich y Guizot, todos ellos espantados por el fantasma del comunismo que recorría Europa.

En resumen: los proletarios, aquellos que solo cuentan con la prole, los hijos, como capital, no tenían nada que perder en esta lucha, más que sus cadenas (quizá yo añadiría *la vida* en este

punto). Sin embargo, tal como se concluye en el famoso *Manifiesto...*, la clase trabajadora tenía un mundo entero por ganar. Esto justifica que el *Manifiesto...* se tradujera de forma simultánea a nueve idiomas y tuviera una gran difusión entre los círculos revolucionarios. También explica su última frase: «Proletarios del mundo, uníos».

¿Podemos hacer esto actual?

Reconozco mi debilidad por algunas posiciones de Walter Benjamin. Tal vez me compadezca de su historia personal y de su fatal desenlace en los Pirineos huyendo del nazismo. Pero considero que hay una cuestión que el socialismo marxiano no tuvo en cuenta, pero que era de vital importancia.

En su *Tesis sobre la filosofía de la historia*, Benjamin analiza el lienzo *Angelus Novus* de Paul Klee (obra de la que el filósofo llegó a ser propietario, por cierto): un ángel con gesto desencajado, con las manos levantadas y mirando hacia atrás, pero empujado a su vez hacia delante por una fuerza invisible. El cuadro es una representación del hombre que, una vez expulsado del jardín del Edén, ya nunca podrá volver hacia atrás, aunque añore ese tiempo pasado que fue mejor.

Si nos asomamos a la historia, esa fuerza invisible que arrastra al ángel hacia delante es la que Benjamin denomina el *huracán llamado progreso*. Un huracán que arrastra a seguir adelante, mientras va dejando tras él un rastro de destrucción irreparable. La metáfora no es casual, puesto que Hegel (en quien se inspiraba Marx, recordemos) había definido la historia como el trotar de un caballo que va dejando tras de sí las flores pisadas en los márgenes

del camino. Ese trotar hacia el futuro implicaba un rastro de muertes anónimas sobre las que se construirían nuevos futuros.

Benjamin, en cambio, quiere detener ese huracán. No es casual que afirme esto mientras huye del régimen alemán, que jugaba a ser Dios en los campos de concentración, donde se experimentaba con seres humanos con diversas técnicas científicas y pseudocientíficas del momento. Había que detener ese progreso en cuyo nombre se estaban cometiendo las mayores atrocidades jamás vistas, y volver la vista atrás para honrar la memoria de los fallecidos. Era hora de, como dijera Gerardo Diego, volver nuestros ojos y que todo lo vivido se empozara como charco de culpa en la mirada. Sin esta culpa, de hecho, aún hoy seguimos siendo testigos de masacres sobre la población civil, de explotación de individuos y de territorios con poca o ninguna justicia social. El politólogo Francis Fukuyama anunció a finales del siglo pasado el final de la historia, entendiéndola como el conflicto entre posturas divergentes. Fukuyama quiso predecir, con el triunfo del capitalismo global, el inicio de un período inédito de bienestar y paz mundial, que incluso llevó a algunos autores a afirmar que el comunismo del que hablaba Marx ya se había realizado bajo la forma del Estado de bienestar. Lamento que se hayan equivocado y que aún quede tanto por hacer, tantos pies por lavar.

Karl Marx

Cronología

1818-1883. Nace en Tréveris. Muere en Londres.

Obras relevantes

Manifiesto del Partido Comunista, El capital, El 18 brumario de Luis Bonaparte, Tesis sobre Feuerbach, Manuscritos económicos y filosóficos, Crítica de la filosofía del derecho de Hegel.

Un dato curioso sobre su vida

El final de la vida de Marx estuvo trufado de desgracias. Marx murió en Londres, sumido en una pobreza casi absoluta, con el dolor por la muerte de su esposa, en 1881, y de su hija mayor pocos meses antes de la suya. Desde que se instalara en Londres, en 1849, su patrimonio dependía de las aportaciones de Friedrich Engels, de la fortuna heredada del negocio textil familiar, en Mánchester. Murió apátrida, sintiéndose ciudadano del mundo.

LA ADULTEZ
EL MUNDO QUE ME RODEA

Cuando somos niños, deseamos ser adultos cuanto antes. Pero, una vez se ha cumplido este sueño, muchos son los que se lamentan y desearían volver a la niñez. Esto no solo prueba que el ser humano es un animal de deseos (y de añoranzas), sino que la adultez no es ese período idílico que los niños imaginan.

En ausencia casi total del ala paternal, tenemos que autocorregirnos para seguir adelante, mucho más que durante la adolescencia o la juventud. La adultez es la etapa en la que se siguen poniendo a prueba cuáles son los valores que queremos para nuestra vida, respecto a las vicisitudes propias de la edad adulta. Más aún, esta escala de valores empieza a ponerse en jaque cuando hay otros posibles individuos cuya existencia depende de nosotros, como nuestros hijos.

Quizá es la etapa en la que más alcemos la voz sin temor a las represalias, sin miedo a equivocarnos, porque sentimos que ya tenemos algunas certezas. Pero es posible que también sea el período en el que debamos seguir manteniendo la autocrítica para evitar escorarnos hacia posturas que nos beneficiarán poco o nada.

Es el momento en el que, además, la realidad empieza a sonarnos extraña, como cuando ya no sabemos qué música está sonando en una fiesta y nos sentimos trasnachados. Es el momento en el que empezamos a abusar del «pues cuando yo hice tal, las cosas no eran así», del «siempre se ha hecho así» y de otras falsas seguridades a

las que nos aferramos para intentar mantenernos en la cresta de la ola.

Sin embargo, al ser un momento tan intenso de crecimiento personal también podemos extraer muchos beneficios. Una vez asentados (o al menos con tal deseo), es el tiempo de descubrir nuevas aficiones con las que soñó nuestro niño interior y de cuidarse más de lo que lo haríamos en nuestra juventud. En esta etapa empezamos a vivir a otro ritmo.

Con todo este agregado de cualidades, conviene lanzarse a la adultez con seguridad y con prudencia, convencidos de nuestras decisiones, pero con la escucha suficiente para seguir bailando sobre las arenas movedizas de nuestra realidad.

¿Hago caso a mi médico o a Google?

Karl Popper

Es muy probable que ya no recuerdes lo que es la hidroxiclороquina ni el remdesivir. Tampoco deberías preocuparte mucho por ello en estos momentos, pues todos ellos fueron principios activos que se propusieron como tratamiento para el SARS-COV-2, el desencadenante de muchos de nuestros males hace pocos años.

El problema vino cuando estos principios activos se complementaban con terapias como los rayos uv, e incluso la posible inyección de una solución de lejía por vía intravenosa para combatir al virus. Por increíble que parezca, esta fue la propuesta de cierto mandatario estadounidense a cargo de la crisis sanitaria. Otra historia fueron los posibles pacientes que probaron a inhalar cloro para intentar depurar su sistema respiratorio.

Este capítulo de la historia, por rocambolesco que pudiera parecernos, no nos resulta del todo ajeno. Acudimos a internet para *googlear* síntomas, con la esperanza de que nuestro malestar no tenga un diagnóstico grave. En las farmacias o en las consultas médicas, es relativamente frecuente encontrar pacientes que intentan matizar el diagnóstico o el tratamiento, aduciendo estas búsquedas, un anuncio de televisión que promocionaba tal o cual producto o el consejo de alguien de su entorno. En el campo de la docencia, el que me toca más de cerca, también asistimos a esta casuística.

Con esto no quisiera criticar el acceso a Google ni mucho menos. La democratización del acceso a la información de manera instantánea ha supuesto uno de los avances más importantes de nuestra era, si acaso no es el más importante. La cuestión es si estamos preparados para discernir y separar el grano de la paja: la información de los bulos, la ciencia de las pseudociencias.

Más aún, necesitamos saber qué terapias están fundamentadas sobre información científica para evitar recaer en chamanerías, medicamentos homeopáticos o el bálsamo de Fierabrás, cuya receta conocía don Quijote. No termino de comprender cómo en facultades de farmacia aún se ofertan asignaturas de homeopatía, sabiendo que atentan contra la evidencia científica.

Como en casi todo lo que nos hemos planteado hasta ahora, esta cuestión no es novedosa, y sobre ella ya ha habido ríos de tinta desde el prisma filosófico. Una vez más, basta asomarse al pasado para entender qué sucede en nuestro presente.

¿Quién fue Karl Popper?

No deja de ser curioso que varios de los manuales de referencia para los estudiantes de filosofía hagan poco o ningún caso a las peripecias vitales de Popper, a pesar del interés que podrían generar para entender su obra. De familia judía, Popper nació en Viena durante los primeros compases del siglo pasado. Inició su carrera universitaria tras el final de la Primera Guerra Mundial y se doctoró en 1928 con una tesis sobre matemáticas.

En un primer momento se mantuvo cercano, aunque crítico, con el Círculo de Viena (del que hablamos en el capítulo sobre Comte), pero el ascenso del nazismo terminó por disolver este grupo. Popper

no fue la excepción y, por ser judío, se vio forzado a migrar a Nueva Zelanda. Durante esta experiencia de aislamiento escribiría *La sociedad abierta y sus enemigos*, obra de carácter político que incluye la conocida paradoja de la tolerancia.

Ya en 1946, Popper trabajaba como docente en la Escuela de Londres de Economía y Ciencias Políticas, donde se jubilaría dos décadas más tarde. Moriría en 1994, en Londres, a los noventa y dos años.

El problema de la demarcación: ¿qué podemos considerar ciencia?

Nuestro principal problema gira en torno a esa cuestión: ¿cuál es el listado de cualidades que confirman que un saber pueda considerarse *científico*? ¿Por qué hay disciplinas (como la astrología) que, a pesar de aparecer en supuestos experimentos o publicaciones rigurosas, no pueden llamarse *ciencias*?

A este problema, clásico en la filosofía de la ciencia, lo llamamos el problema de la demarcación: es complicado señalar cuáles son las fronteras del conocimiento científico de las de todo aquello que no lo es. Popper, además, asistió a esta cuestión resolviendo muchos de los problemas que los filósofos de la ciencia eran incapaces de atajar (aunque más tarde se matizarían las teorías de Popper).

El filósofo se situó en contra de las posturas que llamamos *verificacionistas*: si yo quiero demostrar que todos los cisnes del mundo son blancos, debo confirmar mis sospechas cada vez que me encuentre con un cisne. De hecho, cada vez que me tope con un cisne de color blanco, el enunciado va a ser un poquito más

verdadero, puesto que la existencia de este animal confirma mis sospechas acerca de su blancura.

Esto sucede así en tanto que la ciencia calificaba de científico a todo conocimiento que viniera a través de la inducción empírica: yo observo que en España los cisnes son blancos, que también lo son en Inglaterra, en Francia, en Italia... Por lo tanto, induzco que todos los cisnes del mundo deben tener la blancura como una característica propia.

Esto habría sido así de no ser porque los europeos descubrieron en 1697 la existencia de cisnes de color negro, emparentados con los cisnes blancos europeos. El hecho, a pesar de parecer trivial, causó un gran impacto en una sociedad que estaba empezando a asentarse sobre cimientos científicos. ¿Cómo íbamos a estar seguros de nuestro conocimiento si un solo contraejemplo podría ponernos contra las cuerdas? En el caso de los cisnes podría no ser relativamente importante, pero si empezábamos a hablar de medicamentos, por ejemplo, la cosa se ponía más seria.

Sin embargo, el problema de la inducción no encontró una solución rápida. En 1912, Russell jugaba con este problema de la inducción extrapolándolo con la historia del pavo inductivista: un pavo recibe su comida a la misma hora durante todos los días de su vida. Da igual que llueva o haga sol, el animal recibirá la comida puntualmente. Esto le permite, por inducción, creer que será alimentado a las doce en punto. Así, la mañana del 24 de diciembre, el pavo cree que recibirá su comida, cuando su cuidador lo traiciona, ya que terminará siendo la cena de Navidad. Este es el fallo de la inducción: independientemente del número de casos (días alimentado a las doce), nunca se puede estar firmemente seguro de nuestro conocimiento, pues podemos encontrar nuestro cisne negro.

Con todo este caldo de cultivo, Popper concibe una posible solución para este problema que también nos afectaría al consultar Google para determinar un diagnóstico. ¿Qué podemos hacer para resolver este problema?

La falsación como demarcación

No es casual que hayamos estado hablando todo el tiempo de *problemas* en el ámbito de la ciencia. Nuestro filósofo sospechó que toda investigación científica nace a partir de nuestro encuentro con una cuestión que nos desafía, que pone en jaque nuestros conocimientos o que, incluso, nos hace fracasar en el ámbito del conocimiento. El caso del cisne negro vuelve a funcionar en este contexto, pero también encajan la teoría de las órbitas de los planetas por parte de las posturas geocentristas o los avances en antisepsia (la eficacia de ciertos productos para destruir los patógenos que nos infectan) gracias a la investigación del doctor Semmelweis, que me encantaría desarrollar, pero solo puedo recomendar su lectura.

En este contexto, Popper planteó la falsación como el criterio que determinaba si una teoría científica era cierta o no. Con *falsación* se refiere a que debemos someter las teorías a las comprobaciones, de tal manera que sus conclusiones puedan, en algún punto, llegar a un error (como el cisne negro) que refute la teoría completa. Podía parecer que el cambio era insustancial, pero la perspectiva del conocimiento científico jamás volvió a ser la misma: en lugar de centrar nuestros esfuerzos en verificar la autenticidad de las teorías (acumulando un sinfín de cisnes blancos), se debía trabajar por encontrar el contraejemplo que tirara por tierra todas las hipótesis

(el cisne negro). Si un sistema de hipótesis trabajaba por demostrar los errores de sus propuestas, por desmentir sus teorías, ese sistema podría llamarse *científico* de pleno derecho.

Gracias a este sistema, en la ciencia encontramos un cierto progreso en el conocimiento. Desde Copérnico hasta Einstein, todos los físicos han trabajado para eliminar los errores, para que las teorías se adecuaran con los hechos que observamos y, en definitiva, para ir acercándose a la verdad. Popper elogiaba esto de la propuesta de la relatividad de Einstein: la capacidad de sugerir en qué condiciones podría probarse falsa su teoría. Esa capacidad de la ciencia de reconocer su falibilidad es lo que la diferencia de las teorías metafísicas, en tanto que los enunciados de la metafísica no son falsables. Que los escolásticos y racionalistas se enfrentaran a la hora de definir el concepto *sustancia* supuso varios problemas filosóficos antes de la Ilustración. Pero todo lo dicho desde un bando y otro no es falsable en ningún caso, no es comprobable empíricamente, solo son enunciados que se cierran sobre sí mismos (tautológicos).

Lo brillante de la propuesta de Popper es que es falsable en sí misma. El mismo Popper fue puliéndola y, *a posteriori*, Lakatos la perfeccionó. Este criticó de Popper la ingenuidad de la primera propuesta, al señalar que se trataba de un modelo simplista que no se correspondía con la realidad histórica de la investigación. Por el contrario, Lakatos fue partidario de hablar de los avances en ciencia a partir de los *programas de investigación*: un conjunto de teorías en las que encontramos ciertos supuestos que son más nucleares y otros que son complementarios. De esta manera, estos complementarios forman un *cinturón protector* de teorías fácilmente falsables y cuya falsación no cambia del todo el sentido del programa. Pero, además, tienen como función la protección de ese

núcleo duro de teorías, que son más importantes. En definitiva, que dentro de toda propuesta hay una jerarquía de teorías, que no todas tienen el mismo peso y, en consecuencia, falsar una teoría no invalida un programa entero.

Como vemos, la ciencia (y la filosofía de la ciencia) trabajan arduamente para acercarse a la verdad, cuestionar aquel conocimiento que damos por cierto y hacer una descripción cada vez más certera de la realidad. Lo maravilloso es que la misma ciencia no se contenta con esta descripción de la realidad, pues utiliza estos datos para intervenir en la realidad y facilitarnos la existencia. Por eso aún creemos que la ciencia es la mejor de las explicaciones para comprender la realidad y desconfiamos de las páginas de Google que, a pesar de mostrarse como recursos de ayuda, no terminan de servir para nuestros intereses médicos o científicos.

¿Podemos hacer esto actual?

Varios son los pensadores que han desarrollado estas ideas, entre los que destacan Larry Laudan o Philip Kitcher, cuyo pensamiento ha sido parcialmente traducido al castellano. Quisiera, entonces, presentar una propuesta probablemente menos conocida en este campo, en tanto que aún no tenemos obras traducidas al español. Hablamos de las propuestas de Helen Longino.

Longino adjudica el criterio de veracidad a la intersubjetividad: cuantos más individuos están de acuerdo con la veracidad de un argumento, más cercano a la verdad se encuentra. Puesto que la ciencia se considera una actividad social, de un grupo de investigadores dedicados a extraer conclusiones acerca de la realidad, Longino subraya algunos de los sesgos que pueden

contaminar nuestro conocimiento científico. Nace así una concepción contextualista de la ciencia, en la que esta está afectada por el contexto en el que se desarrolla.

Recuerdo cómo el profesor Alberto Cordero, profesor de filosofía en la Universidad Municipal de Nueva York, nos explicó la importancia de este contexto en las investigaciones científicas con la hipótesis de la existencia del éter, que brevemente paso a contarte:

En el modelo de física antiguo y medieval, hablábamos de la existencia de cuatro elementos *terrestres* (tierra, fuego, agua y aire) y de un elemento propio de la esfera celeste (el éter). Aristóteles había afirmado que este elemento era elemental en la composición de estrellas, que no tenía temperatura, etc. Lo *grave* del asunto es que la existencia del éter era algo tan asumido que Newton siguió usándolo en el siglo XVII, veinte siglos después de la muerte del estagirita. El modelo tenía sentido en tanto que se aludía al éter como el medio en el que se mueve la luz (igual que el aire es el medio por el que se propaga el sonido). En el contexto científico de Newton estaba tan asumido que la física aristotélica era cierta que no se podía imaginar un modelo astronómico que no incluyera el éter, contaminando así nuestras investigaciones científicas.

De la misma manera, Longino recoge la importancia de este contexto o asunciones de fondo sobre las que los científicos empiezan a formular sus hipótesis. Es evidente que los investigadores no se despojan de sus prejuicios cuando se colocan la bata y entran al laboratorio: estos influyen en la mirada que se está haciendo sobre la realidad. Así, conocer estos contextos nos permite entender de qué manera afectan a nuestros saberes, remediándolo parcialmente con la intersubjetividad. No es casual que las revistas rigurosas sigan utilizando la revisión de pares ciegos (ninguna de las

partes [autores y revisores] conoce la identidad del otro) para poder determinar la verosimilitud de los artículos científicos.

Ahora bien, la urgencia para Longino será la del ensanchamiento del mundo investigador: cuanto más diversos sean los contextos (origen, género...) de los investigadores, mayor será el grado de verosimilitud del conocimiento. En definitiva, apuesta por dejar atrás el ideal del sujeto investigador, aquel que no está contaminado por el contexto que le rodea (si eso es posible), y que, por el contrario, acoge y conoce sus circunstancias para comprobar que el conocimiento presuntamente científico se corresponde con los hechos observados y apuntar así su veracidad. En definitiva, una prueba más de que en la ciencia intervienen humanos, con las mejoras posibles que esto implica, y de cómo esta regula su actividad para seguir avanzando.

Karl Raimund Popper

Cronología

1902-1994. Nace en Viena. Muere en Londres.

Obras relevantes

La lógica de la investigación científica, La sociedad abierta y sus enemigos.

Un dato curioso sobre su vida

En 1946, Popper se convirtió en uno de los inesperados protagonistas de un incidente curioso en lo que se refiere a los debates filosóficos. Popper impartió en Cambridge una charla acerca de la existencia de los problemas filosóficos, pero Wittgenstein solo creía en la existencia de los problemas

lingüísticos. La discusión, en la que también estaba presente Bertrand Russell, parece que se zanjó después de que Wittgenstein amenazase a Popper con un atizador de chimenea mientras le pedía al ponente que enunciara una regla moral, con la que decidimos qué es bueno, correcto o adecuado. A esto, Popper respondió con un escueto «no amenazar a los profesores visitantes con atizadores», tras lo que Wittgenstein abandonó la sala.

¿Cómo educar a mis hijos (si los tengo)?

Sócrates

Cuando cuento el mito de la caverna no lo puedo evitar... Quizá recuerdes la historia que narra el mito: un prisionero que escapa de la caverna en la que había nacido y solo había visto sombras. Este prisionero, no sin mucho esfuerzo, sube por la caverna y va observando en qué consiste realmente la vida. Empieza a ver con cierta dificultad, pues sus ojos no estaban acostumbrados a la luz. Pero, precisamente en esto consiste, dice Platón, la educación: en educar la mirada, en vez de dar ojos, en acostumbrarnos a la luz para conseguir dar con la claridad.

Sin embargo, lo que no puedo evitar es guardarme el mejor de los *spoilers* del mito para el final. Platón relata que el prisionero liberado se siente muy feliz, porque ahora ve la realidad, pero se compadece de sus compañeros encerrados y vuelve a acostumbrar su mirada a la oscuridad de la caverna para liberarlos. Ellos, sin embargo, no le creen, empiezan por burlarse de él y terminan matándolo.

Igual que hago con mis alumnos haré contigo, querido lector. ¿Acaso Platón no habla de un sabio que, incomprendido por quienes viven equivocados, recibe la pena de muerte? ¿No está haciendo así el mejor de los homenajes a su maestro Sócrates, quien había querido liberar a los atenienses de su ignorancia y de quienes recibió la cicuta?

Ángel Gabilondo, catedrático de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, rescataba en una de sus conferencias la corrección de la frase de Whitehead, según la cual toda la filosofía eran notas a pie de página de la filosofía platónica. Si Platón había homenajeado durante toda su vida a su maestro, solo nos queda afirmar que toda la filosofía consiste en cartas de amor dirigidas a Sócrates, el mismo que no dejó nada escrito para que todos pudiéramos escribir sobre él. Este es el verdadero *spoiler*: el mito más conocido de Platón no es sino una carta de amor a su maestro, asesinado por aquellos atenienses que, como los prisioneros de la caverna, preferían vivir en las sombras. Es, por lo tanto, el recuerdo de aquel que marcaría su vida de forma indeleble.

Del espíritu socrático hemos conservado esta irremediable pasión por la educación como elemento transformador del mundo que nos rodea. A ella le atribuimos todos los triunfos de las sociedades y a su ausencia le adjudicamos todos los males de las personas. No en vano, uno de los peores insultos que podemos decir de alguien es que es una persona maleducada: que sus familiares, sus amigos y sus profesores han fracasado a la hora de introducirle correctamente en la sociedad.

Este problema educativo no era baladí para nuestros abuelos griegos. No es casual que de ellos hayamos heredado la palabra *pedagogía*, la conducción de los niños, llevarlos de la mano. Dejémonos guiar, pues, de la mano de Sócrates.

¿Quién fue Sócrates?

Nuestro protagonista vino al mundo en uno de los *demos* de la ciudad de Atenas en torno al 470-469 a. C., dato que sabemos

porque contaba con setenta años cuando falleció, en el 399 a. C. Estos *demos* eran el equivalente a los distritos de las ciudades grandes, regidos por un demarca y que participaban de la *boulé* ('asamblea') por turnos. Era hijo de Sofronisco, escultor, y de Fainarate, partera, cuyo nombre significa «la que alumbra la virtud».

El problema fundamental con los datos biográficos sobre la vida de Sócrates es que nos llegan por fuentes secundarias, entre las que destacan los textos de Platón y Jenofonte como las más fidedignas. Sabemos que participó en la guerra del Peloponeso (en las batallas de Potidea, Delio y Anfípolis) y que era reacio a participar activamente de la política. Esto, no obstante, no le impidió manifestar sus reticencias contra el régimen democrático que se iba a implantar en Atenas, así como contra el régimen de los Treinta Tiranos. Sin embargo, la democracia triunfó en la ciudad ateniense y sus partidarios vivieron con cierta inseguridad mientras la gente cercana a los Treinta seguía viva. Sócrates estaba entre ellos, por lo que los supuestos demócratas, Ánito y Meleto especialmente, se conjuraron contra el sabio.

Puesto que todos los delitos políticos de los Treinta contra la democracia habían sido amnistiados, acusaron a Sócrates de ofender a la religión del Estado y de corromper a la juventud. Esta última acusación era más vaga aún que la primera y creemos que el motivo de fondo era que sus acusadores consideraron a Sócrates el educador de Alcibíades y Critias, dos de las figuras políticas más importantes entre la guerra del Peloponeso y la reinstauración de la democracia. Finalmente, a pesar de que pudo conmutar la pena o por una multa de treinta minas o por el destierro, Sócrates prefirió ser víctima de un juicio injusto en vez de ser él quien cometiera una injusticia al violar las leyes. Unos días después de la confirmación de la sentencia, Sócrates bebería la cicuta que acabó con su vida.

¿Por qué debemos educar?

Sócrates surge como reacción necesaria, casi lógica, contra los educadores de su tiempo: los sofistas. El término *sofista* empezó a usarse de manera peyorativa ya en el momento de Sócrates, como sinónimo de aquel que es más charlatán que sabio, si bien a los sofistas se los consideraba poseedores de cierta sabiduría (*sophía*) que podían transmitir a los jóvenes. Eran estos su público objetivo, atraídos por la elocuencia con la que los sabios extranjeros tomaban la palabra en público. Una vez cautivados, los sofistas acogían a estos jóvenes para educarlos a cambio de una retribución económica. Aquellos jóvenes estaban destinados a ser los políticos del futuro o, en todo caso, los que relevaran a sus maestros sofistas.

Sin embargo, la suspicacia de los atenienses hacia los sofistas no era por ser extranjeros o por cobrar su actividad, cazando a aquellos jóvenes adinerados que necesitaban formación. Según parece, la mayor de las reticencias de los atenienses contra los sofistas era por lo que enseñaban, pues se vanagloriaban de instruir a los jóvenes a ser virtuosos, a descubrir la *areté*. Hasta entonces, ser virtuoso era algo que se enseñaba a través de la familia y de amigos, no de un tutor externo. Se trataba de una fuerza que se transmitía o que venía innata, más que aprendida.

Sin embargo, Sócrates no se alineaba con estos sabios que, a pesar de vanagloriarse de sus conocimientos, no practicaban la virtud. ¿Acaso creemos que estos sofistas habrían aceptado con tal serenidad la condena de la cicuta? Si nos fijamos en las enseñanzas de los sofistas, su relativismo impediría esta firmeza en los principios. Su interés por lo económico los incapacitaría para apreciar la superioridad de la conciencia buena. Incluso podríamos decir que

les sería imposible sufrir la injusticia con paciencia en lugar de ser ellos los injustos.

Sócrates era considerado el hombre más sabio del momento. Así se lo comunicó el oráculo de Delfos a Querefonte, amigo de Sócrates, pues la sabiduría de Sócrates no residía en la charlatanería, sino en el reconocimiento de su ignorancia. De él sabemos que afirmaba «solo sé que no sé nada», y esta ignorancia acerca de las cosas era la que movía al filósofo a buscar definiciones acerca del mundo: sobre la belleza (tema del *Hippias mayor*, por ejemplo), sobre el amor (*Banquete* y *Fedro*) o sobre la inmortalidad del alma (*Fedón*). Estas definiciones pueden estar más o menos contaminadas por Platón, y cómo este usa a Sócrates como si fuera un ventrílocuo para poner en sus labios ideas puramente platónicas. Ahora bien, podríamos confirmar esa búsqueda de la verdad y de los conceptos universales (frente al relativismo sofista) gracias a lo que nos cuenta Aristóteles, quien afirmaba que esta búsqueda fue uno de sus grandes adelantos.

Sócrates llegaba a estas definiciones universales (*lo bello, lo justo, lo bueno*, etc.) gracias a su método inductivo y al diálogo para poder alcanzar verdades universales. De esta manera, no podríamos vivir tranquilos sin estos principios, pues tendríamos que plantearnos cómo habitar un lugar en el que sus ciudadanos no tienen un concepto unificado de la justicia o de la bondad. En el fondo, todas sus investigaciones y diálogos estaban atravesados por una necesidad: la vida buena. Ahora bien, ¿qué papel tiene aquí la educación de la juventud?

La paideía como arte

Ya hemos contado lo diferente que era Sócrates de sus contemporáneos sofistas. Lo primero que nos llama la atención es que, contrario a los sofistas, Sócrates no quería contar con discípulos, sino con camaradas, amigos. El filósofo sale al encuentro de sus conciudadanos para enfrentarse dialécticamente con ellos. Podemos leer lo importante que era para Sócrates la amistad en el *Lisis*. Pero, a propósito de lo que proponía para la educación, bastaría con las palabras dirigidas al jurado en su juicio, que reproduzco aquí:

Si, además, me dijerais: «Ahora, Sócrates, no vamos a hacer caso a Ánito, sino que te dejamos libre, a condición, sin embargo, de que no gastes ya más tiempo en esta búsqueda y de que no filosofes, y si eres sorprendido haciendo aún esto, morirás»; si, en efecto, como dije, me dejarais libre con esta condición, yo os diría: «Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: «Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?». Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco. Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen.¹

Pensemos de nuevo en cómo Platón dibuja la figura de Sócrates de forma velada en el mito de la caverna: un prisionero que, a pesar de no ver más que sombras, es capaz de huir de esta situación. Toda su vida había vivido en la oscuridad y por eso el ascenso a la luz le es dificultoso, mientras que se siente deslumbrado por el mundo real. Sin embargo, una vez recorrido ese camino del conocimiento, se siente feliz y se compadece de sus compañeros: emprende el

camino de regreso para hablarles de la luz y explicarles que viven en la oscuridad, aunque eso le obliga a adaptar de nuevo su mirada al mundo oscuro.

Sin embargo, como veíamos en la introducción, a pesar de la noble intención de este prisionero por sacarles del error, sus antiguos compañeros no le pagarán con la misma moneda: le tomarán por loco, dice Platón, creerán que ha perdido la vista y, riéndose de él, lo matarán. Como te contaba en la introducción, esta es la manera en la que Sócrates entiende aquí la pedagogía: no consiste en hacer entrar el conocimiento en el alma, sino en orientar los conocimientos que el alma ya tiene dentro de sí; no consiste en poner el don de la vista a unos ojos ciegos, dice literalmente el final del mito, sino en reorientar nuestra mirada hacia la contemplación del bien. No se trata, en definitiva, de arrastrar, sino de conducir.

¿Quiénes deben conducirnos? Aquellos que más se han esforzado en ascender por este camino desde las apariencias al mundo verdadero, como Sócrates. ¿Y qué sucede si exponemos a estos hombres justos a la burla, la deshonra o, incluso, la muerte a manos de sus pupilos? ¿No preferirían conservar una vida tranquila, sin compadecerse de los ignorantes?

Sócrates cree que no hay nada más justo que comunicar lo aprendido, sacar del error a sus compatriotas para que vivan una vida justa. Si el educador es justo, no podrá desobedecer este imperativo: educar al que no sabe, aun siendo consciente de que puede ser un proceso ingrato. Quienes participamos de este proceso asumimos la asimetría entre el educador y el educado, pero sabemos que merece la pena implicarnos hasta las últimas consecuencias. Por lo tanto, mientras tengamos aliento, debemos seguir corrigiendo a quienes nos son cercanos y preocupándonos por que consigan una buena vida.

¿Podemos hacer esto actual?

Educar no es una tarea fácil, ya lo sabemos. Quizá sea una de las preocupaciones más importantes a la hora de afrontar la paternidad, como evidencia María Martín Gómez en su *Diario de una filósofa embarazada*. A fin de cuentas, nos vuelve a poner en la tesitura de tener que conducir a alguien por un camino sin saber a ciencia cierta cuál será su final, con el agravante de que la responsabilidad no solo afecta a nuestra vida personal (lo cual ya es inasumible para algunos), sino también a la de quien más queremos.

Por ello no solo los antiguos se han preocupado enormemente acerca de la pedagogía de los más pequeños. También hemos encontrado este interés en la filosofía tomista, cuando refiere que la instrucción de los hijos es una de las consecuencias del matrimonio virtuoso. También encontramos un auge significativo en esta cuestión a la altura de la Ilustración, cuando Kant afirma que el hombre llega a ser lo que es gracias a la educación y que sin ella no podría hacer nada.

Recientemente, el pensador español Emilio Lledó dedicó una obra completa a analizar el impacto de la pedagogía en el presente, tan cambiante. La palabra de Lledó tiene la virtud de tener la autoridad suficiente como para no asustarse a la hora de hablar del auge de la educación a distancia, los programas de formación permanente o el descrédito de las humanidades (y cómo este desprestigio parece condenarnos a ser algo menos humanos).

Lledó no solo habla de la importancia de la presencialidad del docente para favorecer el proceso de aprendizaje, más personalizado (pues, a pesar de que la tecnología puede resolvernos las dudas acerca del temario, no puede hacerlo con la capacidad creativa de la didáctica), sino también de la necesidad de un planteamiento

fundamental en todo proceso educativo: ¿qué tipo de ser humano queremos construir a través de la educación? Todos entendemos que cualquier proceso educativo pretende formar un ser humano mejor. La principal cuestión en este punto es qué significa ser *mejor*, esto es, cuáles son nuestros objetivos morales.

El filósofo de Salteras propone que la educación debe servir para liberar nuestra conciencia, para pensar con autonomía racional. Es por ello por lo que rehúye de la escolástica transmisión de contenidos, como quien recita la lista de los afluentes del Tajo. La educación no se agota en la memoria, aunque necesite de ella. Educar debe seguir respondiendo a nuestros interrogantes más profundos, a nuestras inquietudes y, en definitiva, a nuestra vida. Quizá estas páginas sean un intento claro de mostrar cómo la filosofía sirve para nuestro presente y de cómo procura dotarnos de cierta autonomía para responder libremente ante los problemas. En el fondo, la filosofía también nace ante el asombro por las cosas que nos rodean. Solo que, en lugar de mantenerse perpleja o de analizar la realidad de modo preciso (como también hace la ciencia), pretende cambiar el mundo en el que vivimos, igual que nuestro mundo no volvió a ser el mismo tras el encuentro con aquel maestro que marcó nuestra vida, igual que Sócrates cambió la historia de todos sus discípulos y, por ende, la de toda la filosofía que vino después.

Sócrates

Cronología

470/469 a. C.-399 a. C. Nace en Alopeco (*demo* de Atenas).
Muere en Atenas.

Obras relevantes

Como tal, Sócrates no escribió ninguna. En el *Fedón*, Cebes pregunta a Sócrates sobre lo que había escrito esos días en la prisión (un himno a Apolo y unas formas en verso de las fábulas de Esopo). No conservamos nada más que unos versos que recoge Diógenes Laercio, pero que es probable que no sean suyos.

Un dato curioso sobre su vida

Diógenes Laercio recoge el arrepentimiento posterior de los atenienses respecto de la condena de Sócrates. Afirma que tras la condena cerraron palestras y gimnasios, erigieron una estatua de bronce en honor de Sócrates y desterraron a Ánito y Meleto, sus acusadores. A Meleto también le condenaron a muerte. Así se cumplió lo que, según Aristóteles, le había predicho un mago de Siria: que tendría un final violento.

¿Qué significa ser racista?

Francisco de Vitoria

Desde que empezó la tercera década de nuestro siglo hay una preocupación cada vez más presente en la esfera política: el racismo. Distingamos, en primer lugar, el racismo de la xenofobia por lo intencional. Si asumimos que la xenofobia forma parte de las fobias, como asume nuestro *Diccionario*, deberíamos afirmar que, a pesar de lo grave de la situación, es algo involuntario, pero que tiene remedio (y debe haberlo).

El mayor de los problemas llega cuando el desprecio por el extranjero es deliberado, sobre todo cuando llegan a ser problemáticas sus consecuencias *lógicas*: la persecución, el vacío, la discriminación...

De un tiempo a esta parte hemos visto cómo, con la excusa de los movimientos migratorios, este debate ha ido fraguándose hasta convertirse en uno de los principales temas en las conversaciones políticas. Esto ha permitido que afloren movimientos y partidos que, con la bandera del conservadurismo, pretenden frenar la llegada de ciudadanos extranjeros dentro de nuestras fronteras. Partidos, por cierto, que han empezado a cosechar victorias no solo en ámbitos locales (como esperaríamos de ciudades o provincias más afectadas por estos movimientos por su posición fronteriza), sino también en el ámbito nacional e internacional, como muestran los recientes

comicios europeos, en los que la derecha democristiana ha duplicado su presencia.

El racismo también ha colonizado el debate deportivo. En septiembre de 2024, el Comité Técnico de Árbitros incorporó en su reglamento una medida para actuar contra los insultos racistas y el lanzamiento de objetos en el campo, para que, cuando se llega a un punto insostenible, se pare el partido y, en los casos más extremos, se suspenda, como consecuencia de estos gritos y agresiones físicas. A pesar de que el protocolo contra el racismo se puso en marcha dos décadas atrás, el auge de estos gritos ha obligado a actualizarlos, además de judicializar los casos más graves.

No deja de ser llamativo cómo esto es una lacra de la que no terminamos de deshacernos. Ya los griegos trataban con desprecio a los foráneos riéndose de su lengua: la palabra *bárbaro* tiene su origen en aquellos extranjeros de cuya lengua solo entendían «bar bar bar», tal como relata Estrabón. También en la modernidad fue un debate candente con la llegada de los europeos al Nuevo Mundo, especialmente por los derechos que se arrogaban sobre los locales.

Por suerte, siempre hay quien se opone a estas situaciones, aunque cuente con la desaprobación del *statu quo* y esto le suponga ciertos problemas. Sin embargo, hay momentos en los que surgen figuras que cuestionan nuestras razones y nos invitan a reconducir un camino que se había torcido. Francisco de Vitoria es, precisamente, una de ellas.

¿Quién fue Francisco de Vitoria?

A pesar de que su familia tenía origen vitoriano, Francisco nació en la ciudad de Burgos, en pleno auge del reinado de los Reyes

Católicos. Con veintidós años ingresó en los dominicos de la misma ciudad y diez años más tarde ya estaba enseñando teología en París, en la facultad más importante del momento. Para entonces ya había prologado un tomo de las obras de Tomás de Aquino, una muestra de su gran inteligencia y de una carrera en pleno ascenso meteórico.

Sin embargo, Francisco, por obediencia a sus superiores, abandonó el epicentro de la enseñanza teológica mundial para regresar a Castilla y establecerse en Salamanca, en 1526, justo una década después de empezar su carrera docente en París. Que Vitoria llegase a la ciudad del Tormes favoreció la difusión de las enseñanzas tomistas en el entorno castellano, más aún cuando Vitoria era el catedrático más importante del estudio salmantino y el encargado de dictar algunas relecciones (lo que hoy llamaríamos *masterclass*) que no estuvieron exentas de polémicas.

Su influencia en la ciudad fue tal que alumnos suyos como Domingo de Soto o Francisco Suárez, entre otros, crearon la llamada Escuela de Salamanca, germen del derecho internacional. También son conocidos sus esfuerzos para traer la imprenta a la ciudad charra, menos de un siglo después de que Gutenberg hubiera publicado las primeras ediciones de la Biblia con este nuevo ingenio, o su interés por la justicia en los territorios de América, del cual hablaremos ahora.

La virtud de la tolerancia

Hoy en día hay un criterio espinoso dentro de la dogmática de la Iglesia católica: ¿puede una persona alcanzar la salvación fuera de la Iglesia o, por el contrario, podría estar en estado de gracia sin conocer el mensaje cristiano? Vitoria volvió a abordar esta cuestión,

presente desde los orígenes del cristianismo, y lo hizo desde una perspectiva mucho más tolerante de lo que le demandaba su tiempo.

Vitoria no quiso contradecir directamente a aquellos que, con cierta radicalidad, afirmaban que fuera del seno católico es imposible la salvación. Pero sí matizar sus palabras lo suficiente como para universalizar la posibilidad de alcanzar la salvación. ¿No sería injusto el Dios que permitía la condenación de aquellos hombres que no conocían el mensaje cristiano por los problemas temporales o geográficos? Más aún: puesto que los supuestos infieles no conocen el mensaje cristiano, ¿tendríamos que considerarlos pecadores en todos sus actos?

A esta última pregunta habría ramas protestantes del cristianismo que, hablando de la naturaleza viciada del hombre, afirmarían sin despeinarse que todos sus actos son perversos. Si lo lleváramos a nuestro presente, cada vez más laico, la respuesta protestante sería la misma: no cabe la salvación para todos ellos. Pero esto era algo impensable para Vitoria. ¿Cómo vamos a decir que los *infieles* no hacen cosas buenas, aun no estando inspirados por el mensaje cristiano?, se preguntaba.

Como decía, esta aparente paradoja no caía nada bien entre los contemporáneos del dominico. Ya con estas elecciones en torno a qué es lo que tiene que hacer el hombre cuando llega al uso de razón y qué es lo suficiente para conseguir la salvación, Vitoria empezaba a granjearse algunos adversarios, si bien todo lo dicho contaba con argumentos contruidos sobre las doctrinas de san Agustín y santo Tomás, dos de los referentes teológicos más importantes.

Hasta aquí todo podría parecernos baladí, un lío de clericales faldas entre luteranos y católicos sobre quién se lleva el gato al agua. Pero esto tuvo un gran impacto al otro lado del charco: los

Europeos consideraban a los habitantes de esas tierras desconocidas *infieles* por evangelizar. Vitoria siguió el inicio de este proceso muy de cerca, intentando evitar los abusos de los castellanos sobre los nativos.

Quizá no haga falta que evoquemos lo desequilibrada que estaba la balanza en esta lucha y cómo para los colonos era relativamente fácil imponerse por la fuerza en el nuevo territorio. Vitoria, que advertía de esta posibilidad (por prevención o por corrección), pretendió atribuir en estas elecciones una serie de derechos a los habitantes de América que, por el mero hecho de ser seres humanos, eran inalienables. Este fue el germen de los derechos humanos.

¿Tienen alma los indios?

Sobre esta pregunta es la que Francisco de Vitoria construyó sus argumentos para favorecer los derechos de los nativos. Ya hemos mencionado la intención vitoriana de preservar intactos los derechos de los indios, por muy infieles que los consideraran los castellanos. Y es que Vitoria heredó de Tomás de Aquino la afirmación de que, independientemente de la fe profesada, hay una serie de leyes naturales comunes a todo ser humano. A esto, en términos jurídicos, lo denominamos *iusnaturalismo*.

Este iusnaturalismo es la justificación perfecta para defender la buena naturaleza de los nativos, incluso la posibilidad de que estuvieran en estado de gracia sin conocer el mensaje cristiano. Por el mismo motivo, los castellanos debían preservar el derecho de los nativos a mantener su dignidad personal, a ser tratados como iguales y a que se respetasen sus libertades, sin ejercer el dominio

sobre ellos por su supuesta infidelidad. Rizando aún más el rizo, Vitoria invalidará lo que se recoge en las Capitulaciones de Santa Fe, por las cuales Colón era nombrado gobernador general de todo territorio descubierto. ¿Con qué derecho haría eso Colón sobre los indios y no sobre los franceses, por ejemplo? ¿Qué derecho tenían los descubridores sobre aquellas tierras que ya estaban habitadas y organizadas políticamente? Ninguno.

Este es el punto de partida de la relección más famosa del dominico: la relección *De indis*, en la que Vitoria defendía los derechos naturales de los habitantes de aquellas tierras y advertía a los nuevos colonos de los derechos que no debían violentar en su llegada. Entre ellos, es llamativo lo larga que es la sombra del fraile al intentar proteger a los indios de los posibles perjuicios en la comunicación, en el intercambio comercial como si fueran mercadeo, en la simulación de causas fingidas para propiciar la guerra... e incluso afirmando que debía prevalecer el provecho de los indios sobre el de los españoles, en tanto que los indios se encontraban en sus tierras, mientras que los españoles solo tenían el derecho a estar de paso, al ser extranjeros en aquellos territorios.

Vitoria solo se animó a intervenir en las condiciones de vida de los indios para evitar los sacrificios humanos masivos, en cuyo caso sí justificaba el uso de las armas para salvaguardar las vidas de las víctimas. Sin embargo, el religioso cuestionó el legítimo derecho del emperador, Carlos V, sobre aquellos nativos, de manera que permitía a los nativos rechazar la potestad del Imperio sobre sus gobiernos civiles, ya creados. En todo caso, los castellanos tendrían derecho a transitar, comerciar con justicia o a dirigir a los nativos en la persecución de estos derechos de gentes, pero nada más.

Como podemos imaginar, este debate no sentó nada bien entre sus contemporáneos salmantinos, pero tampoco cayó en gracia al

emperador, quien tomó partido en el debate y le prohibió tratar estas cuestiones de manera oral o escrita. Sin embargo, jamás lo consiguió. Apenas quince años más tarde, cuando ya Vitoria había fallecido, tuvo lugar la Junta de Valladolid, en la que se debatiría acerca de la humanidad o no humanidad de los indios. Entre los partidarios del respeto a las leyes y estructuras sociales de los nativos, encontramos a Bartolomé de las Casas, Domingo de Soto o Melchor Cano, todos ellos discípulos de Vitoria. Ellos vencieron el debate contra Juan Ginés de Sepúlveda y crearon la figura del *protector de indios*, además de actualizar las Leyes de Indias y detener toda conquista. Si bien el curso de la historia terminó siendo distinto, con Francisco de Vitoria asistimos a la comprobación de que la pluma termina siendo más poderosa que la espada.

¿Podemos hacer esto actual?

Las reflexiones en torno al abolicionismo de la esclavitud han atravesado gran parte de la filosofía, desde la modernidad hasta la Ilustración. Vitoria se planteaba estas cuestiones cuando en Sevilla aún había testimonios de venta de personas por sumas que rondaban los diez mil maravedíes. Aún tendrá que llegar el Siglo de las Luces para que el debate sobre el abolicionismo se tome más en serio.

Como testimonio de ello, tenemos el panfleto escrito por Olympe de Gouges, sobre el destino de los hombres negros, así como la obra de teatro con el mismo tema, *Zamore et Mirza*. Lo llamativo del panfleto de De Gouges es que la filósofa, al igual que Vitoria, apela al derecho natural para justificar los derechos de los negros (tratados como esclavos) y el comercio de esclavos.

Incluso para aquellos que querían conservar el *statu quo*, en el que los negros se encargaban de trabajos más duros físicamente por ser, presuntamente, menos civilizados, De Gouges responde que la equiparación de los esclavos con sus amos favorecería el progreso de las naciones, puesto que estos trabajarían con más ganas si era para sostener a su familia. En consecuencia, De Gouges insta a la ciudadanía a dar a los esclavos un rol protagonista, como ella hizo en la obra de teatro o Marivaux en *La isla de los esclavos*.

No quisiera dejar pasar la ocasión de alinearme con la profesora Adela Cortina y desmentir parcialmente la existencia del racismo en nuestras sociedades democráticas. ¿Cómo podríamos decir en España que, siendo el segundo país más visitado del mundo, es abiertamente xenófobo o racista? ¿Acaso se siente desplazado el emir, el jeque o el multimillonario asiático? ¿Por qué sí parecen incomodarnos quienes vienen en cayuco y no el primer ministro de su país?

La respuesta está en el neologismo acuñado por la filósofa valenciana: la *aporofobia*, el miedo o rechazo al pobre. Bastaría ver cómo los gobiernos europeos endurecen sus políticas migratorias a la vez que no impiden medidas beneficiosas para inversores extranjeros, como las *golden visa*. No nos molestan que sean extranjeros, sino que sean pobres. Nos molesta que no puedan traer recursos, sino problemas.

No podríamos negar la existencia de insultos o actitudes racistas hacia aquellos que, independientemente de su capital, son despreciados por su color. Ahora bien, convendría revisar si nuestra aversión se fundamenta en este criterio económico, lo cual nos posiciona en contra de quienes menos recursos económicos tienen.

Este derecho, casi deber, de acogida es imperativo en nuestras sociedades democráticas. Si lo mirásemos desde esta lógica del

contrato social, en el que cotidianamente decimos «hoy por ti, mañana por mí», deberíamos señalar que también nosotros somos extranjeros peor parados en otros territorios nacionales. Cortina señala la preocupación entre los británicos tras el Brexit: ¿quiénes sustituirían a aquellos españoles o portugueses que iban a trabajar al Reino Unido y a engrosar su PIB haciendo trabajos despreciados por los *british*? Lo mismo podríamos rastrear nosotros cuando extrañamos a malienses, marroquíes o argelinos para vendimiar o recoger la fresa. Como en todo, la solución pasar por dejar de mirar al otro como una herramienta que proporciona beneficios y mirarnos entre iguales, humanamente.

Francisco de Vitoria

Cronología

1483-1546. Nace en Burgos. Muere en Salamanca.

Obras relevantes

Relecciones (De indis, De iure belli, entre otras).

Un dato curioso sobre su vida

Puesto que es considerado el padre del derecho internacional, la ONU homenajeó al dominico poniendo su nombre a la sala del Consejo del Palacio de las Naciones de Ginebra, donde aparece representado en uno de los murales pintados por José María Sert. Sin embargo, no fue lo más curioso que dedicaron al teólogo. Vitoria gozaba de una popularidad tan grande en la universidad salmantina que no dejó de impartir clases hasta sus últimos días, casi forzado por el interés de sus alumnos. Eran estos los que, cuando el teólogo estaba aquejado de los

dolores de gota, lo subían en andas desde el convento de san Esteban hasta las aulas. Según cuentan algunos salmantinos, la actual calle Tostado se creó *ex profeso* para facilitar esta subida desde el convento hasta la universidad.

¿Puedo defraudar a Hacienda para ahorrarme pagar impuestos?

Locke

Uno se da cuenta de todo lo que no sabe en el momento en el que tiene que hacer la declaración de la renta. Por estadística, es probable que tú ya hayas tenido que pasar por este trámite. Quizá también por pedir una hipoteca o el certificado que te permite conseguir la firma electrónica. La burocracia, a fin de cuentas, tiene algo de liturgia en la que los simples mortales nos perdemos.

Sin embargo, hay unos pocos elegidos que controlan a la perfección este lenguaje y son capaces de cumplimentar los formularios con una facilidad pasmosa para todo aquel que no sabe de lo que le están hablando. Este conocimiento de las reglas del juego no solo puede tener una vertiente moralmente positiva: sirve para enseñar al que no sabe, se constituye en una actividad económica con la que ganarse la vida, etc. También una vertiente negativa: diseños de ingenierías fiscales, paraísos donde la tributación es irrisoria y, en definitiva, un cierto fraude que, esté permitido o no por la legalidad vigente, deja un cierto regusto amargo entre los mortales.

En lo personal, me fastidia que los defraudadores creen que el resto sentimos envidia, que nosotros también lo haríamos si pudiéramos o, peor aún, que salten con discursos populistas e inviten a todos a hacer caer un sistema aparentemente corrupto

desde sus cimientos. El refranero castellano los advierte de que el ladrón cree que todos son de su misma condición, aunque hayan olvidado el detalle de que la gente honesta también existe.

En lo político, sin embargo, me produce cierto rechazo pensar que hay gente que use sus conocimientos para despreocuparse del bien común, como si nuestra comodidad individual fuese más importante que el posible bienestar social. Es cierto que un pequeño fraude puede tener un impacto minúsculo, casi inapreciable; pero, cuando hablamos de millones de habitantes defraudando de manera minúscula, el fraude se convierte en un problema mayúsculo.

Quizá estas palabras también pudieran tildarse de demagógicas y que sirvieran para adoctrinar a todos aquellos que creen ciegamente en la figura del Estado como quien necesita de cierto paternalismo. Sin embargo, esto nos llevaría hacia un largo debate acerca de la condición humana: si somos buenos o malos por naturaleza y cómo el Estado, construido sobre un contrato aceptado por todos, sirve para armonizar las injusticias que se producen en la naturaleza.

Puesto que no quisiera emprender este camino solo, espero que me permitas transitarlo contigo junto a John Locke. Quizá así descubramos cuestiones del liberalismo que jamás habríamos etiquetado como tales (y quizá nos permita recuperar nuestra tambaleante fe en lo público).

¿Quién fue John Locke?

Locke fue uno de los representantes más relevantes del empirismo inglés, junto con David Hume. Nacido cerca de Bristol, Locke disfrutó de una de las mejores formaciones universitarias en la Universidad de Oxford. Sin embargo, esta educación le parecía insuficiente por

enseñar un aristotelismo escolástico que terminaba manejando conceptos muy oscuros. Es por ello por lo que amplió formación estudiando medicina, anatomía, física... Toda esta formación fue la que le valió la entrada en la Royal Society, en 1668. Locke tenía treinta y seis años.

Sin embargo, nos interesan mucho más los acontecimientos que le sucedieron cuatro años más tarde de esta entrada. En 1672, Locke fue nombrado secretario del conde de Shaftesbury, canciller de Inglaterra. A partir de este momento desarrolló una fuerte filosofía política que le trajo algunos problemas, por estar asociado a la figura del conde de Shaftesbury. De este período, por ejemplo, es su famosa *Carta sobre la tolerancia*.

Locke moriría después de cumplir con uno de sus deseos: la restauración de la monarquía parlamentaria en Inglaterra. Este movimiento le proporcionó una fama notable *a posteriori*. Sin embargo, Locke rechazó los honores y cargos propuestos. Falleció en 1704, en el castillo de Oates.

¿Por qué nace el Estado?

Antes de saber si es lícito defraudar o no al sistema fiscal, deberíamos aclarar cómo surge el Estado y su estructura jurídica. En primer lugar, tendríamos que señalar si el Estado es una asociación natural de hombres libres o cuál es el *estado de naturaleza* del ser humano fuera del Estado. Esta fue una pequeña obsesión de los pensadores modernos: ¿cómo sería el ser humano si lo sacáramos de la sociedad en que vive y lo situáramos en la naturaleza? ¿Sería un individuo bueno o un animal perverso que se rebelaría contra sus iguales?

Locke, en el segundo de sus *Dos tratados sobre el gobierno civil*, expuso cómo es el estado de naturaleza del ser humano. Afirmó que los hombres nacen en este y permanecen en él hasta que forman parte de una comunidad política. Este estado, dirá más adelante, es en el que los hombres viven juntos según la razón, cuya violación suprema es la guerra.

Sería algo similar a lo que veíamos en Vitoria y el derecho natural: en el estado de naturaleza, la razón es la que gobierna y enseña a todos los hombres que son libres e iguales, cuyos derechos naturales les son concedidos por el mero hecho de estar vivos (el derecho a la vida, a conservar su salud, su libertad y sus bienes). Estos derechos, como todo derecho, llevan aparejados unos deberes, como el de conservar la vida, usando todos los medios que le son posibles para lograrlo (aunque nos enfrente a otros individuos), el de conservar su libertad, no sometiéndose como esclavo ante otros, etc. Locke, sin embargo, desarrolló con mucho detenimiento el derecho de los seres humanos a conservar su propiedad privada, hasta tal punto de que esta necesidad es la que estructura las sociedades modernas: el hombre se reúne en comunidades y se somete al gobierno de esta comunidad movido por su deseo de conservar lo que le es propio, no solo su patrimonio, sino también su vida y sus libertades.

Son estas instituciones que nos damos a nosotros mismos las que limitan nuestras libertades de manera parcial, pero no de forma gratuita, sino con la promesa de respetar las de toda la comunidad. Pongamos un ejemplo: el Estado limita mi libertad para conducir si he consumido alcohol porque es la institución que vela por la conservación de mi vida, en primer lugar, y por la de aquellos conductores que, al cruzarse conmigo, serían mis potenciales víctimas.

La cuestión es que empiece a vislumbrarse una primacía de lo común sobre lo personal. Es cierto que lo común surge del consenso de un grupo de personas que, libre y voluntariamente, deciden vivir en común. Este bien común será lo que guíe el aparato legislativo, al sobreponerse por encima de los intereses particulares. Ese contrato social es lo que da lugar al movimiento de la masa en favor de lo que decida la mayoría.

Ahora bien, ¿podría afirmar que yo no he firmado tal pacto y, consecuentemente, podría querer romperlo? Puesto que yo no he formado parte de tal o cual proceso constituyente, podría rechazar esa herencia recibida por quienes sí decidieron vivir bajo la forma de Estado. Locke responderá a esta cuestión que, en tanto que nos beneficiamos de los privilegios de ser ciudadano (y nos empezamos a beneficiar bien pronto de ellos), hemos aceptado tácitamente los deberes que conllevan esos derechos y, en definitiva, vivir bajo esa forma estatal.

Ahora bien, si somos buenos por naturaleza, ¿cómo es posible que podamos llegar a defraudar a aquel sistema que nos intenta proteger?

¿Podemos gobernar sin pensar en el bien común?

Locke consideraba que los gobernantes reciben un mandato del pueblo que debe ser respetado y en torno al que se debe legislar. Esto incluye que los impuestos que establezcan deben contar con el consentimiento de todos, a través de sus diputados o por su propia manifestación. A fin de cuentas, se entiende que esos impuestos habrán de alterar nuestra relación con lo privado, pero de ello se deduce que todos los impuestos que gravan nuestra vida han sido

aprobados por nosotros mismos. De hecho, son estos impuestos los que están destinados a cuidar esos derechos naturales que buscábamos proteger con el nacimiento del Estado (la vida, la propiedad privada, etc.). No contento con ello, Locke empezó a apuntar la necesidad de tributar proporcionalmente a la protección de los derechos que le corresponde, de tal manera que aquellos que se benefician de una protección especial serán los que más deban contribuir al fisco.

Puesto que Locke fundamentó el pago de impuestos sobre nuestro consentimiento, esto abre varias vías para abordar esta cuestión. Por un lado, deberíamos decir que estos impuestos no pueden invadir de manera abusiva lo que nos es propio a cada uno de nosotros (no solo nuestro patrimonio, sino nuestra vida, por ejemplo). Por otro, Locke recuerda que tenemos como propiedad aquello que hemos sacado de la naturaleza y en lo que hemos puesto nuestra capacidad de trabajo, añadiendo algo de nosotros mismos a ella. Por consiguiente, no hay propiedad privada si no hay una capacidad de trabajo sobre ella, siempre dejando suficientes bienes comunes para los demás. Si no se dejara esa porción para los demás, la propiedad privada podría considerarse abusiva.

Más adelante, cuando hablaba del alcance de este poder legislativo, Locke limitará el poder del gobernador sobre nuestra propiedad privada siempre que no sea con nuestro consentimiento. Si hemos creado un Estado para que proteja nuestra propiedad, sería contradictorio que abusara de ella. No lo hará, al menos, de manera arbitraria, puesto que el gobierno que proponía el filósofo está guiado por el mandato del pueblo, no por los intereses personales de tales o cuales monarcas absolutistas que quieran disponer a su antojo de la tierra ajena.

En tal caso de que el gobernante quisiera volver al absolutismo, el gobierno estaría traicionando a sus principios, dejando al pueblo habilitado para retomar su libertad original y en disposición de establecer un gobierno que le parezca apropiado y vele por sus derechos comunes. Por ello, Locke apela a la elección libre de los gobernantes, los encargados de deliberar acerca de los objetivos del Estado como institución.

Nuevamente, todo derecho (el de la libre elección en este caso) conlleva un deber ineludible. Este quizá sea uno de los párrafos más duros de Locke, puesto que devolvía la pelota a nuestro tejado, y cargaba contra «quienes dan sus votos antes de oír lo que se dice en el debate y de sopesar las razones que allí se han esgrimido». Locke creía que ese colectivo no podría formar parte de las asambleas, puesto que equivaldría a poner al lobo a cuidar de las ovejas. ¿Qué interés tiene en conservar el Estado aquel que no se preocupa de elegir al mejor de los gobernantes? La indiferencia ante las decisiones políticas, por tanto, no está permitida. Tampoco lo estaría, por ende, no cuidar el sostenimiento del Estado intentando eludir nuestra responsabilidad con él a través del fraude fiscal. Como vemos, la cosa va de tomárselo en serio y de no confundir el estado de libertad con el *estado de licencia*, en tanto que todo hombre «también se verá obligado a preservar al resto de la humanidad en la medida que le sea posible».

¿Podemos hacer esto actual?

Al calor de lo sucedido en 2020, Chiara Cordelli, profesora en la Universidad de Chicago, escribió una reflexión sobre cómo nuestros servicios públicos se han ido privatizando progresivamente y cómo

se ha perdido cierta conciencia sobre el cuidado de lo público. En el fondo, el desmantelamiento de las instituciones públicas en detrimento de lo privado, señala Cordelli, está motivado por una reflexión que nos cuestiona acerca de para qué sirven las instituciones. Esto conecta con lo que habíamos señalado en las últimas líneas del pensamiento de Locke, puesto que nuestras instituciones serán un reflejo de lo que nosotros queramos hacer con ellas. De hecho, la propia Cordelli señala la influencia del pensamiento lockeano en esta reflexión.

Cordelli apunta, junto con lockeanos y kantianos, la necesidad de un sistema público de impuestos que financie aquellas necesidades de sus ciudadanos y que no dependa de la filantropía de los grandes ricos. También insiste en la presencia de estas grandes inversiones filantrópicas en algunos Estados, como la Fundación Bill y Melinda Gates, que donaron dos mil millones de dólares en la primera década de los 2000 para abrir o mejorar unas dos mil seiscientas escuelas estadounidenses, a cambio de ciertas ventajas fiscales. Quizá un caso homologable desde nuestro territorio sean las donaciones de la familia Ortega al sistema público de salud (y las polémicas que siempre levantan dichas *muestras de generosidad*).

Por ello, Cordelli rescata la necesidad de impulsar instituciones sanas que velen por el cumplimiento de las políticas de bienestar, para las cuales fue creado el Estado en primera instancia, en lugar de dejar esta administración en manos privadas. Conste que todo ello se hace desde una perspectiva del liberalismo, si bien en las últimas décadas hemos asociado al liberalismo la abolición o rebaja de impuestos, dejando al Estado en una posición secundaria respecto de las decisiones personales.

Lo que deducimos de estos planteamientos no es el recorte del Estado como posible origen de todos nuestros males. Por el

contrario, recibimos la invitación de reconocer que los derechos naturales (hoy quizá diríamos *derechos humanos*) son una parte inalienable de nuestra vida y que merecen ser cuidados. Para ello es para lo que nos asociamos estatalmente: somos corresponsables del cuidado de nuestros derechos y de los derechos de los demás. La responsabilidad nos apremia a cuidar de este *welfare* del que habla Locke como objetivo del contrato social, ese bienestar que debe orientar nuestras decisiones políticas frente a la creciente *privatocracia* de la que habla Cordelli (con este concepto titula el libro más breve sobre estas reflexiones, que desarrolla más extensamente en *The Privatized State*, ambos textos aún sin traducir al castellano). Nuevamente, Locke nos invita a responsabilizarnos con lo que es de todos, no a renunciar a estos deberes adquiridos por la dificultad que conlleva su gestión.

John Locke

Cronología

1632-1704. Nace en Wrington. Muere en Essex.

Obras relevantes

Ensayo sobre el entendimiento humano, Dos tratados sobre el gobierno civil, Carta sobre la tolerancia.

Un dato curioso sobre su vida

La mayoría de los filósofos y las filósofas que conocemos no se limitaban a la filosofía, sino que cultivaban estudios en muchísimas ramas. Locke no iba a ser la excepción. De entre todas, destacó en la medicina. A pesar de no tener *licencia para curar*, llegó a ser conocido como el doctor Locke en

algunos círculos e incluso diagnosticó algunos trastornos, como el absceso hepático que sufrió su patrón, lord Ashley, conde de Shaftesbury, quien, gracias a esta detección a tiempo, pudo salvarse.

LA VEJEZ
SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA

Mi amigo y profesor Iván ha abierto el prólogo de este libro, así que no se me ocurre mejor manera que terminarlo con él, puesto que en sus clases siempre recuerda alguna anécdota de su abuela. En una de ellas, nos definió la vejez como el «ir pudiendo hacer cada vez menos cosas». Veremos más adelante cómo vejez y pasividad se han ido asimilando cada vez más en nuestro presente.

Me apena que no todo el mundo pueda llegar a la vejez, por culpa de las guerras, las enfermedades u otras circunstancias. Más me entristece que la vejez no sea un tiempo que siempre se disfrute. A veces pienso en todos aquellos ancianos que viven solos o que nos *cansan* cuando se entretienen hablando en el supermercado, sin tener en cuenta que quizá sean las únicas palabras que crucen con alguien a lo largo del día. Ciertamente, en muchos casos esta lejanía es inmerecida. Fruto de nuestros ritmos frenéticos, nos olvidamos de aquellos que dedicaron tiempo de sus vidas a educarnos, criarnos...

Por otra parte, reconozco que debe ser difícil vivir en un mundo en que lo común era bailar un tango o un pasodoble y que ahora solo se mueve a ritmo de reguetón o de *trap*. En definitiva, un mundo en el que el compás ha cambiado y que se vuelve cada vez más incomprensible a una velocidad inusitada.

Sin embargo, hay algo de inocente en este modelo de vivir que practican nuestros mayores, incluso de antisistema, si se permite. Alejado de *likes*, *reposts* y demás jerga de redes sociales, ellos viven la vida como siempre lo han hecho: de tú a tú. Por ello no

responden con evasivas, son claros cuando se preguntan acerca de la muerte, de la enfermedad o de los sinsabores que trae consigo la existencia.

Es una etapa en la que, paradójicamente, se vuelven a hacer locuras: se animan a hacer viajes a donde nunca fueron, a enamorarse de nuevo, a bailar como en las fiestas del pueblo... Hay algo de *punk* en la vida de muchas personas mayores.

Quizá este momento nos sobrecoge en la jubilación, esa que los jóvenes vemos cada vez más lejos, pero que indudablemente llegará algún día. En esta última etapa vital, la vida nos desembaraza de preocupaciones que parecían importantes, pero que ahora se vuelven nimias. Es el momento perfecto, como veremos, para redescubrirse a uno mismo, para llevar una vida que reflexiona acerca de la virtud, para prepararse para el final de los días.

Por eso también he querido introducir un aperitivo teológico. No porque no estemos abiertos a la trascendencia desde la niñez, sino porque la vejez es el momento en el que, probablemente, más gente se abre a la posibilidad de lo divino, quizá porque el ser humano necesite algo más allá. Sin embargo, no conviene cargar nuestro equipaje para el último viaje. Solo basta con llevar, como bien dijo Pedro Casaldáliga, un corazón lleno de nombres.

¿Qué hace que una vida tenga sentido después de jubilarse?

Séneca

Debemos mucho (y nos acordamos muy poco de ellos) a aquellos profesores que ya se han jubilado o que pronto lo harán. Pienso en mis compañeros de trabajo que están en esa situación y lo valoro pensando en los treinta o cuarenta años que, curso tras curso, han revisado sus materiales docentes antes de tomar las tizas y ponerse manos a la obra. Si repetir el mismo temario, año tras año, no es una tarea fácil ni siquiera para los neófitos, no quiero imaginar para aquellos que han estado toda su vida laboral haciéndolo.

Además, no solo les debemos ciertos favores intelectuales (aquel que te habló de Miguel Hernández o quien te enseñó a hacer sistemas de ecuaciones). También tienen el mérito, poco valorado, de comenzar su actividad laboral en los años setenta y ochenta y de terminar sus días con la generación de TikTok, de empezar sus años impartiendo EGB, BUP y COU y terminar sus días con Primaria, ESO y Bachillerato (mención aparte merecerían las reformas de nuestro sistema educativo).

En este punto, me gusta también preguntarles por la otra cara de la moneda. Ciertamente, ninguno de ellos sabe cuántos años tiene aún por delante, pero sí cuáles son las fuerzas de las que dispone y de los proyectos que le ilusionan. Algunos se quieren dedicar a la escritura, a viajar, a estudiar aquello que se quedó pendiente,

dedicarse a la familia, tomar unos años sabáticos... En definitiva, dar un nuevo sentido a la vida.

Ya hemos visto en los existencialistas cómo nuestro empleo define en muy buena medida nuestra vida. Por eso no es extraño que nos definamos por lo que hacemos o dejamos de hacer. El problema nos llega cuando un tercio de nuestra jornada, que estaba prefijado de manera rutinaria, queda ahora a nuestra disposición plena. ¿Cómo llenar ese tiempo libre que nos habíamos pautado durante cuarenta años? ¿Cómo dotar de sentido a esta nueva etapa?

Junto a Ignacio de Loyola podríamos recordar aquello de «en tiempos de desolación no hacer mudanzas», no hacer grandes cambios. Así quizá convenga ir preparándose paulatinamente para cuando llegue el momento de jubilarse, en cuya etimología está *júbilo*, celebración por la disposición plena de nuestra vida.

Por ello, en estos momentos claves me parecía óptimo rescatar a Séneca para, con él, rescatar una forma de ver la vida desde la vejez. Las epístolas dirigidas a Lucilio son un corolario precioso a la vida de Séneca, quien, como vemos, dedicó sus últimos años a escribir, una vez había concluido su servicio ante el emperador Nerón. Con las reflexiones de un Séneca ya jubilado tomaremos, pues, consejos para cuando a todos nos llegue este momento.

¿Quién fue Séneca el Joven?

Lucio Anneo Séneca es, para muchos, el primer filósofo nacido en la península ibérica. De origen cordobés, Séneca llegó a ser pretor, senador y cónsul del recién inaugurado Imperio romano, bajo Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón. De este último fue su tutor, y por este último debemos la muerte de Séneca.

Séneca fue una figura muy relevante dentro del imperio no solo en lo político, sino también en lo filosófico. En este sentido, tenemos un desarrollo notable del estoicismo romano, del que podríamos afirmar que es el máximo exponente junto con Epicteto y Marco Aurelio.

En lo que se refiere a su carrera política, no quisiera detenerme en exceso. Como consecuencia de su relevancia, Séneca se granjeó la amistad y la enemistad de varios personajes muy importantes del imperio. El mismo Calígula ya había intentado borrarlo del mapa ordenando su muerte, de la cual el filósofo se salvó por su frágil salud, lo cual hizo pensar al emperador que no haría falta matar a alguien que moriría pronto por sí mismo.

Bajo el mandato de Claudio también fue condenado a muerte, pena conmutada con un destierro a Córcega, donde vivió ocho años. A su vuelta a la Ciudad Eterna, fue encargado de tutorizar al joven Nerón y de servir, a la postre, como valido del emperador, puesto que Nerón solo tenía diecisiete años cuando empezó a gobernar el imperio. Once años después de su rápido ascenso, Séneca pedía a Nerón alejarse de la vida pública, por miedo a lo que pudiera pasarle al filósofo cordobés. Tres años más tarde de esta decisión, Séneca era condenado a morir por estar, presuntamente, implicado en la conjura de Pisón. Así, Séneca prefirió suicidarse antes de entregarse a Nerón y murió en el año 65 d. C. a los sesenta y nueve años.

¿Qué implica envejecer?

Al final de su vida, en ese *impasse* entre la jubilación y su muerte, es cuando escribe las *Cartas morales a Lucilio*. Por el estilo en que están redactadas, deducimos que Séneca no las hizo solo para que

las leyese Lucilio (de cuya existencia solo sabemos gracias a Séneca), sino que estaban pensadas para un público mayor. De las ciento veinticuatro cartas que conservamos (sabemos que algunas se han perdido), más de una veintena abordan temas relacionados con la etapa de la vida entre la vejez y la muerte, cosa no extraña en alguien que, por lo que leemos, sabía que tenía los días contados.

De hecho, contra aquellos que quieren prorrogar su vida de manera obsesiva es contra quienes carga Séneca al principio de la carta cuarta. ¿De qué sirve temer a la muerte o prorrogar nuestra vida *sine die*? ¿Acaso el temor a la muerte no es un temor infantil, propio de aquellos que no se han preparado lo suficientemente bien para vivir? Desde que nacemos, afirma el cordobés, somos conducidos hacia nuestro final. Con esto en mente, podremos comenzar a construir una vida que sea apacible y evitar los temores infundados sobre nuestra hora. Por eso la filosofía es la mejor herramienta para prepararnos ante esta tesitura, para llevar una vida frugal, sin grandes extravagancias. En otras palabras, una vida virtuosa.

También la vejez es una circunstancia ideal para pensar en nuestra vida. Observando cómo su casa iba deteriorándose, Séneca reflexiona en la duodécima carta acerca de su propia vejez. Es en esta etapa de la vida en la que los placeres mundanos no son ya necesarios, por lo que se puede llevar una vida virtuosa con mayor facilidad. El propio atardecer de la vida nos favorece pensar sobre lo que es importante: nos conviene vivirla como si cada día fuera el último, con el menor número de necesidades posibles. Solo así podríamos afirmar que vivimos una vida descargada de pesos innecesarios.

Ante la vejez de Lucilio, Séneca recomienda en la carta vigesimosegunda ir desproveyéndose de los negocios innecesarios, aquellos que lastren su rutina, y que huya a toda prisa de lo superfluo antes de que una fuerza mayor entre en la partida. Conviene estar despiertos ante esta oportunidad para tomar la decisión cuando corresponda.

Como vemos, la vejez es el momento de desquitarse de temores, de pasiones y de riquezas innecesarias. En cierto modo, la vida propuesta por Séneca elogia los postulados epicúreos (a quien va citando a lo largo de la totalidad de las cartas) y de los primeros estoicos, quienes encontraron la paz en la *ataraxía* y en la *apathéia*, la ausencia de perturbaciones y de sufrimiento emocional. Séneca también es deudor de Platón, en cierto modo, y podemos probarlo cuando está recomendando a Lucilio la lectura del *Fedón* en la carta vigesimocuarta. Quizá en sus últimos días de vida, Séneca hiciera suyo aquello de que la filosofía no es más que la preparación para la muerte, para la liberación de los males terrenos. Hasta entonces, invita vivir una vida tranquila, alejada de todo aquello que nos perturbe.

¿Qué hacer hasta que nos llegue la jubilación?

El estilo literario de Séneca es lo suficientemente directo y preclaro como para que lo escrito aún nos interpele fácilmente. En *Sobre la brevedad de la vida*, Séneca nos dirige la siguiente reflexión:

Venga, haz un recuento de tu vida. Calcula cuánto tiempo se ha llevado el acreedor, cuánto la amiga [...], cuánto el cliente, cuánto los pleitos con tu esposa, [...] cuánto el ir y venir sin sentido por la ciudad; añade las enfermedades que nos procuramos voluntariamente, añade el que quedó sin usar: verás que tienes menos años de los que cuentas. Haz memoria de

cuándo has estado seguro de tu decisión, cuántos días han desaparecido como tú habías previsto, cuándo han dispuesto de ti, cuándo tu expresión se ha mantenido inmutable [...], qué obra tuya queda en una vida tan larga, cuántos han destrozado tu vida sin que te dieras cuenta de lo que perdías, cuánto se ha llevado un dolor inútil, una alegría estúpida, una ansiedad excesiva [...], cuán poco se te ha dejado de lo tuyo; te darás cuenta de que mueres antes de tiempo. [...] Vivís como si fuerais a vivir siempre, nunca se os plantea vuestra fragilidad. [...] Lo teméis todo como si fuerais mortales, lo deseáis todo tal como si fuerais inmortales.¹

Si leemos bien, la preocupación de Séneca a lo largo de esta obra será evitar el derroche del tiempo que tenemos disponible. Para ello, vuelve a recomendarnos evitar los afanes innecesarios, ir de acá para allá intentando hacer frente al mayor número de problemas posibles, asumiendo aquellos que no nos son propios. Por el contrario, reflexionaba en sus cartas sobre cómo hacer buenos amigos. En esta obra nos propone un elenco de amigos entre los que se encuentran Sócrates, Epicuro, Zenón, Pitágoras, Aristóteles... y demás sabios, cuya lectura no evita lo inevitable (la muerte), pero sí nos prepara para ella.

Como vemos, Séneca está en contacto constante con aquellos que eran los referentes filosóficos clásicos y quiere reivindicar la sabiduría de los que pasaron por el mundo antes que nosotros y llevaron adelante una vida plena. De estos quiere extraer consejos para una vida con sentido en la senectud, consejos con los que cierra la misiva dedicada a Paulino. Las tres últimas secciones recomiendan la jubilación para disfrutar de la vida, habida cuenta de que el ejército o el senado no convocaba a los ancianos. ¿De qué sirve morir trabajando como hiciera Turanio? ¿Qué gana una vida que no es capaz de retirarse de los afanes ajenos para dedicarse a sí misma? ¿Por qué rehuir de actividades tales como la práctica de la virtud, el amor y, en definitiva, de la profunda paz en favor de vivir para otros?

Es evidente que las tareas que propone Séneca para la jubilación no distan mucho de aquellas que proponíamos al comienzo de la sección. Del mismo modo que las actividades propias de la jubilación no han cambiado en exceso, así tampoco ha variado el porcentaje de aquellos que regalan el tiempo por tener aún mucho por delante. Cuando llega la hora, lamentan el tiempo derrochado en cuestiones que merecían poco la pena o incluso nada. Antes de que llegue esta hora, Séneca nos avisa desde el final de sus días: y tú, ¿vives tu propia vida dedicando el tiempo que tienes a aquello que quieres?

¿Podemos hacer esto actual?

No es raro que tengamos que llegar a Beauvoir nuevamente para encontrar una obra completa dedicada a la vejez. Antes de la obra del filósofo cordobés, teníamos el testimonio de Cicerón en *De senectute*. Hasta bien entrado el siglo xx, el tema de la vejez es un asunto puntual, salvo en Simone de Beauvoir.

Dentro de la obra hay un apartado en el que Beauvoir reflexiona largo y tendido acerca de cómo la vejez afecta de distinta forma a los trabajadores, según su actividad y según la percepción que los destinatarios de esos trabajos tienen. Así, los deportistas son obligados a retirarse cuando aún son jóvenes, forzados a reinventarse como entrenadores o como trabajadores del club de su vida. Igual que aquellos que dedicaron su vida al canto o al baile, que entrenan aquello que ya no pueden desempeñar. En los trabajos físicos la reposición se precisa con urgencia una vez que decaen las fuerzas. En profesiones liberales, sin embargo, encontramos un cierto gusto por aquellas personas que no son *viejas*, sino

experimentadas. Así, hay médicos, abogados o profesores que se convierten en *eminencias* con la llegada de la vejez.

Por supuesto, no quiero poner en tela de juicio que la experiencia docente o médica pueda crecer con los años, pero de manera conjunta con Beauvoir podríamos señalar cómo la vejez se asocia con la inactividad, y las palabras que usamos dan cuenta de ello, como se ha visto en el ejemplo anterior. Así, seguimos alabando los descubrimientos de Euler, Galileo, Buffon, Franklin, Laplace, Michelson, Gauss..., cuando algunos de los más importantes llegaron pasados los sesenta años, algunos de ellos incluso los ochenta. Se consagra así la figura del genio.

También en el filósofo se precisa cierta edad para asumir que tiene calado lo que dice. Incluso, si es posible, se precisa que haya pasado el filtro de la muerte y de las décadas para contrastar el valor de lo escrito. No es raro que el currículo de filosofía de la enseñanza secundaria siga inalterado desde los años setenta, a pesar de que ha habido nuevos pensadores en este medio siglo, evidentemente. Algo similar sucede con los escritores o políticos. Basta con fijarse en cómo Francia sustituyó a Gabriel Attal, el primer ministro más joven de su historia, por una figura mucho más veterana con la intención de que haga frente a tiempos convulsos.

Por ello conviene investigar el contexto en el que la persona comienza su jubilación. Ya vimos cómo Séneca invitaba a Paulino a dejar atrás la administración del Estado para que se dedicara a administrar su propia vida. Beauvoir termina esta obra con un anexo en el que compara la situación de las personas en edad de jubilarse en regímenes capitalistas y socialistas, y expone cómo se aborda la dificultad de la jubilación en regímenes en los que todo depende del Estado para la jubilación, además de cómo se lleva a cabo este

cálculo. En definitiva, una investigación que está afectada por las diversas condiciones y mentalidades de las sociedades analizadas.

Lucio Anneo Séneca

Cronología

4 a. C.-65 d. C. Nace en Córdoba. Muere en Roma.

Obras relevantes

Epístolas morales a Lucilio, Diálogos morales (Sobre la ira, sobre la clemencia, sobre la brevedad de la vida...), Consolaciones.

Un dato curioso sobre su vida

Séneca tenía dos hermanos también bastante importantes. Novato, a quien dedicó *Sobre la ira*, era gobernador en Acaya; Mela fue el padre de Lucano, el famoso poeta. Cuando Séneca recibió la condena a muerte, le prohibieron hacer testamento, puesto que los bienes de los condenados a muerte pasaban a pertenecer al imperio. Sin embargo, parece que Séneca recibió la pena antes que su sobrino, lo cual le permitió hacer el testamento. Ambos se suicidaron ante tal condena de la misma manera: cortándose las venas. Sin embargo, la muerte de Séneca no llegó por el desangramiento ni tampoco se debió a la ingesta de la cicuta que pidió tomar para acelerar el proceso. Séneca, que era asmático, murió asfixiado por los vapores calientes del baño que pidió tomar para morir.

¿Me puedo volver a enamorar después de enviudar?

Erich Fromm

Confieso que me produce ternura pensar en la vida de mi abuela materna. En ella quizá esté la vida de muchas mujeres que nacieron en la posguerra española. Miguel Hernández definiría la infancia de muchos de nuestros mayores al hablar de la de su hijo, que «estaba en la cuna del hambre».

En la misma línea, de la Biblia me llama la atención su actualidad cuando habla del desamparo que viven no solo pobres, sino también extranjeros, huérfanos y viudas. En una sociedad en la que las mujeres tenían vetada la educación elemental y el acceso al trabajo, ser viuda con hijos constituía una de las peores suertes. En un período en el que la precariedad laboral era la norma, muchas fueron las viudas que sacaron adelante como pudieron su familia, con hijos que tuvieron que trabajar antes de lo esperado para contribuir en el hogar. Esa también fue la vida de mi abuela.

Por ello me enternezco cuando hablamos de nuestros viajes, de la playa y de las ciudades que descubrimos. No sin cierta tristeza, apostilla que ella ya viajó con quien tenía que viajar y que aquellos años ya pasaron. De esta forma vive una cuarentena que no es de días, sino de años.

Con esto no quisiera sino mostrar cómo es la vida de muchas mujeres mayores de nuestros días, quienes vivieron su amor durante un tiempo pero que se quedaron, antes o después,

irremediablemente sin la persona que las acompañaba en la vida, y cambiaron las tardes de ver la televisión juntos por las visitas al cementerio y los ramos de flores el Día de Todos los Santos.

Sobre amar se han escrito ríos de tinta a lo largo de los siglos. No solo poesías, novelas y obras de teatro, también textos filosóficos sobre qué significa enamorarse, por qué necesitamos enamorarnos o qué implica en nuestra vida cotidiana esta capacidad emocional. Hay quienes dicen que el amor todo lo puede o que necesitamos encontrar nuestra media naranja para completar nuestra vida (un mito que nos llega, por cierto, de Platón). Desde todas las perspectivas, cada autor ha intentado pontificar acerca de qué es el amor, cómo se vive en su momento o cómo cree que debería vivirse. No solo tengamos en cuenta al amor conyugal, también el familiar, el fraternal o incluso a uno mismo.

Sobre todos estos amores habla Fromm con un libro que es homónimo al poema de Ovidio: *El arte de amar*. Porque sí, el amor también tiene algo de arte, de técnica, y a amar se aprende amando. Considerando que amar es uno de los actos más subversivos que tiene el hombre desde sus orígenes, hablaremos de cómo el amor cambia nuestra vida hasta el punto de considerar que, tras él, no volverá a ser la misma nunca más. En homenaje a todos aquellos a los que la muerte les arrebató su gran amor, hablemos de amores.

¿Quién fue Erich Fromm?

Fromm es uno de esos autores difíciles de clasificar, no solo por nuestra cercanía con su tiempo, sino por su amplia formación. Nació en Alemania, en los primeros compases del siglo xx, y empezó su

carrera académica al doctorarse en sociología, en Heidelberg, con una tesis sobre la ley judía. El interés por el judaísmo le venía por su familia, que profesaba dicha religión, e incluso se planteó ser rabino. De la sociología dio el salto al psicoanálisis freudiano, que gozaba de gran popularidad. Pero Freud no fue el único autor que interesaba al joven Fromm, pues en aquel momento empezó a interesarse también por la filosofía de Marx. Gracias a este se relacionó con la intelectualidad marxista del momento (Horkheimer, Adorno, Marcuse...), de los que se desvinculó unos años más tarde.

Su origen judío le obligó a emigrar de Alemania y a asentarse en Estados Unidos, destino común para muchos de ellos. No estaría, sin embargo, mucho tiempo en suelo estadounidense, pues se mudó a México en la década de los cincuenta, donde quedaría vinculado como profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México. Años más tarde, a mediados de los setenta, se afincó en Suiza, donde falleció en 1980.

¿Por qué amamos?

Enamorarse es como escuchar *Como una ola*. Si puede ser con la voz de Rocío Jurado, mejor. Uno se enamora de alguien y empieza a hacer locuras inimaginables: grabar su nombre en tu barca, hacerse por esa persona marinero... Ya sabes cómo sigue la historia. Ahora bien, un enamoramiento no dura dos primaveras, sobre todo si no se trabaja por mantener viva la llama de manera cotidiana. Fromm también sabe de esto. Cuando escribe que «no existe ninguna otra actividad o empresa que se inicie con tan tremendas esperanzas y expectativas, y que, no obstante, fracase tan a menudo como el amor», Fromm habla de ti y de mí, de nuestros enamoramientos y

de nuestra forma de querernos. Pero aún más grave le parece que fracasemos en el amor como algo natural, a diferencia de cuando fracasamos económica, laboral o socialmente. El filósofo afirma que muy poca gente está dispuesta a aprender la teoría del arte de amar y, sin teoría, no podemos hacer una buena práctica, más allá de lo que hemos visto en nuestro entorno. Necesitamos mucho más.

Ahora bien, ¿cómo vamos a hablar de amor sin hablar del que ama (o del que es amado)? Fromm nos indica la irremediable separación que tenemos respecto del mundo natural. No pertenecemos al mundo animal como lo hace el ternero que se yergue desde recién nacido o como la tortuga que sale del cascarón corriendo a sobrevivir. Nuestra vida, de ser así, sería mortal de necesidad. Sabernos separados del mundo natural nos provoca cierta angustia o ansiedad, como si no encajáramos en el mundo que nos rodea. Sentimientos negativos a los que buscamos remedio a través del amor. El problema es el mismo para todos los hombres y las mujeres de todos los tiempos, si bien las respuestas no han sido siempre las mismas.

Fromm se queja de nuestros días, en los que el ser humano empieza a desindividualizarse, a hacerse igual al resto, sin diferencias, a convertirse en una masa perfectamente homogénea. En definitiva, a estandarizarse. ¿Qué experiencia de amor podríamos tener en esta monotonía? El filósofo profetiza algunas que hoy se han desarrollado con más fuerza, como la sexualidad compulsiva, y que surgen fruto del fracaso de esta estandarización humana. En una rutina en la que compartimentamos nuestra jornada en grupos de ocho horas (ocho de trabajo, ocho de descanso y ocho de tiempo libre, si tenemos suerte), también el amor se vuelve rutina. Y una experiencia de amor rutinario termina por volverse tediosa, imperfecta, deficiente.

Como respuesta a esto, Fromm propone una experiencia de amor maduro. En él «se da la paradoja de dos seres que se convierten en uno y, no obstante, siguen siendo dos». Sin embargo, no es un estado al que se llegue por ciencia infusa, sino que debe trabajar para ello. El amor tiene también una dimensión de responsabilidad, de responder y respetar a la persona que uno ama como elección personal. Algo parecido había propuesto Spinoza al definir el amor como la «alegría acompañada por la idea de una causa exterior», causa que no es otra más que la persona amada. Para el filósofo sefardí, «nada es más útil al hombre que el hombre», pero entendiendo esta utilidad no como la del abrelatas que es útil en la cocina, sino una utilidad desde la perspectiva de retroalimentación mutua: el amante es feliz y se desarrolla a sí mismo de manera simultánea a la felicidad y desarrollo del amado.

Como veremos, esto no dista mucho del pensamiento de Fromm. Para él, debe existir el deseo de que la otra persona se desarrolle conforme a sus necesidades, en plena libertad. El amor, de hecho, es el hijo de la libertad, dirá Fromm. Por ello, el amor presupone la superación del narcisismo, de explotar a los demás, de mirarse a uno mismo para tener una mirada en común. Fromm rescata ejemplos de las escrituras hebreas para recordarnos cómo Caín no se sentía responsable de su hermano («¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?», preguntaba Caín a Yahvé). Tampoco Jonás se sentía interpelado por los ninivitas, y de hecho mantiene cierto diálogo con Yahvé sobre por qué los habitantes de Nínive merecen o no la misericordia. Este último ejemplo, de hecho, nos muestra cómo el amor hace crecer lo amado siempre que se le permita hacerlo libremente. Por eso amar es una actividad que merece el mayor de los cuidados. En definitiva, ya vemos que la teoría del amor nos hace

deducir que es ciertamente un arte. ¿Y qué hay de la práctica del amor?

La práctica de amar

A esta cuestión dedica Fromm la última parte de la obra. Para llegar a ella, se ha detenido previamente en el análisis de nuestras relaciones interpersonales: cómo es el amor fraternal, familiar, a uno mismo, a la humanidad, a la divinidad... Todos ellos, por cierto, enlazados entre sí. Eleva también una queja sobre la práctica del amor en la sociedad del momento (que, por cierto, no se distancia mucho de nuestra época) y cómo las relaciones amorosas se han ido desintegrando en favor del *seudoamor*. Diríamos, incluso, que el ser humano, y el amor con él, se ha ido acercando más a lo distópico que a lo utópico. Un hombre que vive satisfecho, como el de Huxley, dirá el autor, pero que vive sin contacto con sus congéneres más allá de una perspectiva mercantilista (yo miro a los demás según los favores que ellos me pueden hacer).

Sin embargo, la práctica del amor no tiene *recetas* mágicas, afirmará Fromm. A amar se aprende amando, igual que a vivir se aprende viviendo. Quizá este libro que lees también sea muestra de ello: por más que uno reciba la teoría de la vida, solo tú, querido lector, puedes decidir cómo vivir tu vida, solo tú puedes decidir la parte práctica de la vida que te toca vivir.

Son varias las que debe seguir todo aquel que quiera edificar una práctica, que quiera construir un hábito. Uno no llega a ser piloto de un Boeing 747 si no es después de mucho entrenamiento. Para que tal entrenamiento sea fructífero, primero se precisa de la disciplina: para que la carpintería deje de ser un *hobby* y yo me convierta en

carpintero, se necesita de un ejercicio, de práctica cotidiana, igual que el violinista precisa de años para sujetar el arco con firmeza.

No solo se necesita disciplina, también concentración. Por más que mis dedos se muevan por las teclas del piano, debo concentrarme para tocar cada nota en su preciso momento. Además, también se necesita otra condición fundamental: la paciencia. Incluso practicar algunos movimientos antes de interpretar la pieza. Siguiendo con el ejemplo musical (que también usa Fromm), el pianista no empieza por los nocturnos de Chopin, sino por los ejercicios de escalas, igual que el señor Miyagi enseñaba a «dar cera, pulir cera» para dominar el kárate.

¿Qué hay, entonces, de la técnica del amor, del arte de amar? Para amar, lo primero y fundamental es olvidar el narcisismo, esa tendencia a valorar a los demás como un medio beneficioso o perjudicial para mí. Por el contrario, implica percibir con objetividad a la otra persona, tal como es, sin prejuicios.

Hay algo bellísimo en cómo Fromm acaba este libro (y, con él, finalizaría yo estas palabras): «La actitud emocional que lleva aparejada la razón objetiva es la humildad». Puesto que nosotros debemos amar rehuyendo el narcisismo, debemos ser humildes y dejar atrás los pensamientos, las percepciones... Hay que dejarnos atrás a nosotros mismos para ser-con-alguien. El sociólogo remata el texto elogiando la virtud de la fe dentro de la práctica de amar. Una fe racional, como la del científico que tiene fe en lo que ha de descubrir y la del amante en la persona amada (y también en uno mismo). Una de las canciones más conocidas de la película *El príncipe de Egipto* habla precisamente de los milagros de la fe. Quizá siga siendo necesario seguir creyendo.

¿Podemos hacer esto actual?

Si Fromm se ha convertido en uno de los sociólogos referentes en lo que se refiere a las investigaciones sobre el amor, Eva Illouz sería quizá la socióloga más acreditada para tomar este relevo en nuestros días. Son varios los textos de la socióloga francoisraelí sobre el amor actual, como *Intimidades congeladas*, *Por qué duele el amor* o *El fin del amor*.

Mientras Fromm se dedicó al análisis teórico-práctico del amor, Illouz se centra, en el último libro citado, en por qué el amor llega a su fin o cuáles son las circunstancias que conducen a que se acabe el amor. Y es que en la ecuación de requisitos para escoger pareja se ha introducido una incógnita nueva, que eleva la complejidad de esta arquitectura sentimental: el cuerpo. La variable del cuerpo escultural, del cuerpo definido o, simplemente, del cuerpo canónico es una más en la búsqueda de pareja, junto con el buen carácter, la inteligencia... Todo ello amparado por un mal uso del concepto *libertad* a la hora de construir estas relaciones.

Cuando nos hemos dado la libertad de organizar nuestra propia vida en un contexto tecnológico-consumista, hemos caído en la trampa de las relaciones negativas. Encontrar pareja se ha convertido en un mercado, en el que el sexo es la moneda de cambio, un recurso que permite que hombres y mujeres encuentren validación entre sus congéneres de modos que, *a priori*, no parecen del todo sanos.

Decimos esto por el impacto que generan en nuestra autoestima, en nuevas jerarquías sociales basadas en el éxito sexual que uno tenga, etc. En definitiva, un mercado regulado por la oferta y la demanda en el que el éxito se mide según el número de *likes* o *matches* en cualquier aplicación para ligar.

Hay, por tanto, una vertiente doble dentro de este uso de la libertad. En el momento en el que Illouz escribía estas líneas, la plataforma OnlyFans ya existía, aunque no fue conocida hasta tiempo después de la publicación de este libro que mencionamos. Considero que podría ser uno de los ejemplos ideales con los que, ondeando la bandera de la libertad y la igualdad, los favores sexuales de hombres y mujeres (especialmente, de estas últimas) siguen siendo moneda de cambio, pura mercancía. No negaremos la libertad absoluta de quien crea contenido en esta plataforma, libertad para publicar y dejar de mostrar lo que le plazca. Pero igualmente innegable es que aquellos que tienen un mayor número de suscripciones son aquellos cuyo contenido se posiciona en lo erótico.

Al comienzo de septiembre de 2024, en la televisión pública española se entrevistaba a Marisol Galdón, histórica presentadora que, por necesidad económica, abrió su perfil de OnlyFans. Ella misma se quejaba de la falta de trabajo en los medios a causa de su edad y de cómo el foco sobre esta red social se centraba en lo sexual mientras a nadie parecía importarle lo inteligente o capaz que era para trabajar en un plató. Es probable que sea uno de los ejemplos más acertados para hablar de cómo nuestras dinámicas han cambiado en el amor, lo que se ha convertido en una experiencia por vivir más que en una relación que construir, y cómo nuestro amor se ha transformado en una pieza mercantilista más (con los peligros que conlleva todo ello).

Erich Fromm

Cronología

1900-1980. Nace en Frankfurt. Muere en Muralto.

Obras relevantes

El arte de amar, El miedo a la libertad.

Un dato curioso sobre su vida

Fromm no solo procuró integrar en su vida el marxismo con el psicoanálisis freudiano. También quiso integrarlo con el budismo zen, influencia que le llegará por su contacto con Daisetsu T. Suzuki en un seminario de la Universidad Nacional Autónoma de México. Con él publicaría el libro *Budismo zen y psicoanálisis*, en el que afirma que ambas doctrinas procuran la liberación del individuo para que alcance una comprensión más profunda de él mismo.

¿Por qué nos da miedo la muerte?

Unamuno

Te quiero llevar conmigo a la final del Concurso Oficial de Agrupaciones Carnavalescas de Cádiz de 2019. Admiro el ingenio de aquellos chirigoteros que, como quien no quiere la cosa, cuelan mensajes profundos entre pasodobles y cuplés. Ideas que son reivindicativas, críticas sociales o que dan el do de pecho para homenajear a compañeros y predecesores. El primer premio de las chirigotas lo ganó la de Manolo Santander. Uno de los pasodobles de la actuación final destacó entre el resto de los pasodobles de aquel año, en el que el chirigotero hablaba de nuestras enfermedades y de cómo las afrontamos gracias a nuestro círculo más cercano (por favor, échale un vistazo antes de seguir leyendo).

La letra cobra especial sentido cuando descubrimos que Manolo Santander llevaba tiempo afrontando un cáncer y que, de hecho, esta fue su última agrupación de carnaval, pues falleció pocos meses después.

La muerte tiene esta aura que nos inquieta en cuanto se menciona. Sin embargo, el ejemplo de Manolo Santander no se debe a que las penas de los gaditanos sean de colores, como dijera el también chirigotero Martínez Ares. Antes de que Pau Donés, vocalista del grupo Jarabe de Palo falleciera, nos dejó el álbum *Eso que tú me das*: un canto a la vida, un mensaje que ya nos hizo

llegar en el documental homónimo para el que Jordi Évole le entrevistó.

También desde la filosofía se ha reflexionado largo y tendido acerca de ella, como no podía ser de otro modo. Ya lo he ido mencionando en las páginas dedicadas a Epicuro y Heidegger, por ejemplo. Sin embargo, quienes han abierto algún libro de texto de filosofía es probable que se hayan encontrado en este apartado con las palabras de Unamuno. Y es que al filósofo de origen bilbaíno «no le daba la gana» morir (sic). Pero no por ello dejaba de abordarlo. Tampoco nosotros.

¿Quién fue Miguel de Unamuno?

Miguel de Unamuno y Jugo nació y murió en tiempos convulsos. Antes de los diez años, vio cómo su ciudad natal, Bilbao, era asediada por los carlistas, experiencia que le marcó profundamente. Se acercó a la filosofía desde joven, gracias a las lecturas de Jaime Balmes y Donoso Cortés. Con dieciséis, se mudó a Madrid para estudiar Filosofía y Letras y, cuatro años más tarde, se doctoró con una tesis sobre el origen del pueblo vasco.

Hacia 1891, logró la cátedra de griego de la Universidad de Salamanca, ciudad a la que quedaría vinculado para el resto de su vida. A partir de este momento, comenzó su producción filosófica más conocida, inaugurada por *En torno al casticismo*. El desastre de 1898, por el cual España perdió sus territorios de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, fue lo que marcaría el inicio de la generación del 98, grupo de literatos al que Unamuno pertenecía.

Su trayectoria filosófica se ve influida por las lecturas de Kierkegaard, pero no solo de este autor. Fiel a la tesis de que la

filosofía española está dentro de su literatura, Unamuno no solo publicó textos filosóficos (*Del sentimiento trágico de la vida*, por ejemplo), también narrativos (*Niebla*), dramáticos (*La esfinge*) y poéticos (uno de estos sirve como su epitafio: «Méteme, Padre eterno, en tu pecho / misterioso hogar, / dormiré allí, pues vengo deshecho / del duro bregar»).

Su participación política siempre fue evolucionando según los acontecimientos. Esto hizo que apoyara abiertamente la llegada de la Segunda República a España: los primeros meses, vio con buenos ojos el golpe del bando nacional y se convirtió en una figura incómoda para el mismo bando a partir del incidente del Paraninfo, en octubre de 1936, en el que el desacuerdo con Millán-Astray, a costa del rizalismo de Unamuno, le valió la destitución como rector y cierto repudio popular. Todas las notas sobre este incidente y su contexto pueden consultarse en la edición que el matrimonio Rabaté ha hecho de la obra *El resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y guerra civil españolas*, donde se recopilan los últimos testimonios del filósofo durante la guerra.

Pasó sus últimos días encerrado en su casa salmantina, vigilado por un guardia cada vez que salía para evitar que se fugara a Portugal y despojado de todos sus honores (rector de la universidad, alcalde honorario de la ciudad...). Falleció la Nochevieja de 1936, por lo que ya había asistido a la muerte de personalidades como Federico García Lorca, Atilano Coco (el pastor protestante de Salamanca, amigo de Unamuno) o el primer alcalde elegido democráticamente en la ciudad, Casto Prieto. Todas ellas a manos del bando nacional.

¿Qué significa morirse?

Unamuno, como es lógico, no estaba tan preocupado por la parte fisiológica de la muerte como por la existencial. El salmantino definió este problema como su secreta obsesión. No es extraño, puesto que desde pequeño estuvo rodeado de ella por la guerra y fue testigo del fatídico destino de sus hermanos, sus padres, sus hijos y su mujer, su gran amor.

El filósofo entendía la muerte como la imposibilidad de vivir, desarrollarse y desenvolverse: de amar a nuestros seres queridos. El final de nuestra existencia en este mundo, el proceso que nos arranca del mundo. Esta es, en cierto modo, nuestra única certeza: que tan pronto como nacemos, diría Heidegger, el hombre es lo suficientemente anciano como para morir. Por ello nuestra vida, afirmará el rector, es lucha, agonía constante. La vida se hace en esa lucha contra quien nos la quiere arrebatarse, contra la insolidaridad de la muerte. En cierto modo, la vida es una guerra por ser más, por seguir siendo, por estar en este mundo... El apetito de infinidad y eternidad, dice citando a Spinoza.

Según Unamuno, necesitamos seguir viviendo, disfrutar de nuestra vida y, con ello, seguir definiéndonos e intentar llegar a ser todo lo que podamos (no solo padre, profesor o mediopensionista..., sino alfarero, tatarabuelo y jugador de ajedrez, por ejemplo). Es nuestro pequeño deseo de inmortalidad el que nos mantiene con vida.

Racionalmente no podemos obviar que este momento ha de llegar. Lo sabemos por inferencia, asistiendo a la muerte de nuestros seres queridos, tristemente. Sin embargo, sentimentalmente, preferimos obviar este momento vital y anclarnos a la trascendencia: una futura vida eterna en la que ya no hay llanto ni dolor. A fin de cuentas, Unamuno quiere hacerse cargo de nuestra vida, también con nuestras pulsiones emocionales, entre las que está ese *apetito*

de divinidad: querer ser dioses inmortales, dioses para los que el tiempo no pasa más que como una sucesión infinita de días, que son eternos.

Solo cabría hacernos una pregunta: ¿qué hay de aquellos que no tienen este deseo? ¿Qué pasa con quienes, sea cual sea el motivo, han decidido racionalmente no seguir viviendo y terminar con su existencia? Al acercarnos a algunas de las obras de Unamuno veremos que varios de sus protagonistas se plantean seriamente esta posibilidad. Atormentados por la imposibilidad de conocerlo todo, de alcanzar la inmortalidad... piensan en el suicidio como el punto final de una vida que saben finita. Se percibe en Augusto Pérez, personaje de *Niebla*; aunque en la obra, el propio Unamuno le consuela al decirle que, al ser un personaje literario, es tan inmortal como el mismísimo don Quijote, quien trasciende al propio Miguel de Cervantes.

También en otros personajes de Unamuno hay ese juego con la muerte desde la pura curiosidad, desde el querer saber qué hay más allá, qué se experimenta ante la parca (tal como vimos con Sartre en el abismo). En definitiva, es cuestión de querer conocerlo todo, de obtener respuestas y saciar la sed de inmortalidad. Esto recuerda irremediablemente al Aquiles creado por Wolfgang Peter en el filme *Troya*: «Incluso los dioses nos envidian, porque somos mortales y todos nuestros momentos son únicos e irrepetibles». En efecto, todo es más hermoso porque sabemos que hay un final.

¿Qué hacemos con la muerte?

En los primeros capítulos de *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno abordó este tema de nuevo. Nuestra inteligencia tiende a

la muerte porque «se le escapa lo vivo», solo puede dar cuenta de lo que ya está definido. Pero la vida es mucho más, y nuestra razón lo sabe. Toda nuestra filosofía, dirá Unamuno, tenderá a explicar esta ansia de seguir vivos, de conservar la vida.

Esta congoja será la que nos conmueva, la que nos lleve hacia la búsqueda de nuevas seguridades y de puntos sobre los que anclar nuestra vida. Así es como, según el rector, intentamos crearnos la seguridad de la inmortalidad de nuestra alma, la creencia en un Dios que sirva como garantía de esa vida futura. Ahora bien, esto no es más que una pulsión, un deseo que surge desde nuestras inseguridades. El Dios de Unamuno no es sabido, porque no podemos conocerlo, pero sí es querido como fuente de esperanza, de salvación. Tras la lucha de vivir, deseamos la paz de la vida futura. Por ello el texto de Unamuno analiza el origen del pensamiento religioso desde nuestra tragedia.

Además, esta fe tiene consecuencias éticas directas, que también atraviesan las novelas del filósofo de Bilbao. No es necesario afirmar racionalmente la existencia de la divinidad a la que apelamos, pero los engranajes de nuestra vida se mueven de manera distinta al engrasarlos con el hambre de ser inmortales.

Así se había comportado Manuel Bueno. El párroco no es capaz de librarse de las dudas, pero son estas las que le hacen entregarse al cuidado del pueblo. En el lado contrario, tenemos a Emeterio, protagonista de *Un pobre hombre rico o el sentimiento cómico de la vida*, donde Unamuno usa la ironía para plantear un protagonista totalmente distinto a Manuel Bueno. Emeterio es de naturaleza ahorrativa «en dinero, trabajo, salud, pensamiento y afecto» y su vida se desenvuelve en esa rutina anodina, en un pasar el rato. Hasta que llega el compromiso vital: se casa, y su vida adquiere por

fin sentido, no por el matrimonio, sino por el compromiso con la vida que este conlleva.

Quisiera señalar un pequeño detalle que, quizá, haya pasado inadvertido. En el inicio de *Del sentimiento trágico*, Unamuno se alza porque los manuales de historia de la filosofía solo atendían a las ideas de los autores, sin dar cuenta de sus biografías. Sin embargo, bajo su perspectiva, son estas las que nos dan más claves acerca del pensamiento de los protagonistas de este libro, y Unamuno no es la excepción. Acordémonos en ese Unamuno del que hablábamos al principio: comprometido con la ciudadanía y la intelectualidad del momento. Rememoremos al Unamuno que estuvo desterrado en Fuerteventura, en París y, finalmente, en su casa de la salmantina calle Bordadores. Los dos primeros destinos le llegaron por sus críticas a Alfonso XIII y al régimen de Primo de Rivera. Incluso, al ser amnistiado, prefirió seguir haciendo su batalla cultural contra Primo, cuyo régimen terminó en 1930, justo el momento en el que Unamuno regresa a España. El segundo destino, su propia casa, se le impuso después de haber ensalzado la figura de José Rizal frente a Millán-Astray en el Paraninfo de la que todavía era su universidad. El incidente del filósofo con el novio de la muerte hizo caer en desgracia la figura del primero, a pesar de que las pocas notas que conservamos del discurso no habrían generado tanto revuelo en condiciones normales.

Apunto estos datos biográficos para contrastarlos con el pensamiento que tenía el filósofo sobre la muerte. Con Emeterio habíamos visto que la vida adquiere sentido cuando hay un compromiso. En otras palabras, el compromiso con nuestra vida es más fuerte que el miedo que provoca la muerte. En cierta medida, nos prepara para ella. Solo así podríamos decir que Unamuno, y no Millán-Astray, sería el verdadero novio de la muerte, el que aceptó

que habría de venir la noche «que cierra el alma», esa noche serena de 1936 en la que la partida de Unamuno nos dejó un poco más huérfanos.

¿Podemos hacer esto actual?

Siempre hemos huido de la muerte, como de la peste. Pocos son aquellos que han aceptado su trágico destino (y a muchos de ellos los hemos glorificado como héroes y mártires, siempre que hayan muerto por un bien mayor). Este afán nos ha llevado a soñar con soluciones posibles ante el envejecimiento y la preparación para el final, intentando prorrogarlos o acabar con estos, directamente.

Este es el proyecto del transhumanismo. Podemos considerarlo más o menos utópico e inalcanzable, pero gracias a los avances técnicos hemos de reconocer que esta propuesta es cada vez más real. La línea que separaba al ser humano de los animales se ha ido desdibujando hasta asumir que somos un animal más. El proceso nos ha llevado un par de siglos, desde que Darwin nos colocara en la línea evolutiva hasta que Freud nos señalara nuestros pulsos inconscientes. Pero la línea que separa al hombre de la tecnología se ha difuminado mucho más rápido. Pensemos que no fue hasta 1928 cuando Fleming descubrió la penicilina, y tengamos en cuenta los avances en la medicina desde entonces: xenotrasplantes, prótesis con impresoras digitales, cirugías y tratamientos cada vez menos invasivos...

Donna Haraway señala en su *Manifiesto cibernético* esta doble ruptura y añade una tercera: la disolución de lo físico y lo no físico. El cibernético, nuevo habitante del mundo, es en el que se ha esfumado todo lo descrito. Como si se tratara de una quimera, el cibernético rehúye del

esencialismo para serlo todo, para destruir esas diferenciaciones que también tienen sus implicaciones lingüísticas. Haraway enfoca este cibernético desde el feminismo, procurando la construcción de una nueva realidad y una nueva comunicación perfecta. Sin embargo, la filósofa estadounidense sabe que su propuesta es recogida por otros autores que, incluso obviando la perspectiva feminista, la adaptan a su manera. Ella lo enfoca desde la destrucción del género y desde la construcción de la identidad a través de la afinidad. Aun así, el ensayo no estuvo exento de polémicas desde el feminismo y otros movimientos, al considerar que si se desdibujaban las identidades por las que luchaban la batalla habría sido en balde (la feminidad, la discapacidad, etc.), pues todo quedaba homogeneizado y desdibujado.

La clave reside en la mejora de la vida humana a través de la tecnología, cómo alargar nuestra vida a través de ella. Desde la filosofía de la biología, el profesor Diéguez ha reflexionado acerca de nuestra victoria sobre la muerte por medio de esta. Quizá, afirma en *Cuerpos inadecuados*, no podemos hablar del fin de la muerte a corto plazo, pero es casi innegable que el ser humano del próximo siglo será algo notablemente distinto al que hoy conocemos, al menos si seguimos en esta senda del progreso tecnológico. Es probable que esta sea la mejor manera de decir, junto con Unamuno, que no nos da la gana morirnos.

Miguel de Unamuno y Jugo

Cronología

1864-1936. Nace en Bilbao. Muere en Salamanca.

Obras relevantes

Del sentimiento trágico de la vida, En torno al casticismo, La agonía del cristianismo, Vida de don Quijote y Sancho.

Un dato curioso sobre su vida

Antes de ser catedrático de griego en Salamanca, Unamuno se había disputado una cátedra de lengua vasca en Bilbao. Aunque finalmente la ganó Resurrección María de Azcue, sacerdote, presidente de la Real Academia de la Lengua Vasca y académico de la Real Academia Española, en el concurso Unamuno compitió contra Azcue y contra Sabino Arana, quien fuera el padre del nacionalismo vasco.

¿Hay un Dios bueno esperándome?

Agustín de Hipona y Tomás de Aquino

En mi cabeza aún resuenan las palabras con las que me despedí de la entrevista con Olegario González de Cardedal. Antes de cerrar las puertas de su casa, el teólogo apostilló: «Cuando se entere de que su amigo Olegario ha fallecido, rece por mí».

Como puedes imaginar, no es una despedida al uso. Como si de un Ulises contemporáneo se tratara, quizá él se haya estado preparando toda la vida para regresar por fin a la casa del Padre. Ante esta situación, no pude contener mi ternura y mis buenos deseos en la respuesta: «Pero mientras sepa que está vivo, rezaré para que conserve su buena salud».

Era él mismo el que señalaba que la labor del teólogo es siempre incompleta. ¿Cómo íbamos a conocer a aquel a quien nadie ha visto, al que sobrepasa todos nuestros conocimientos? Y, sin embargo, en su última obra nos invita de nuevo a hacer la pregunta sobre lo divino, a acercarnos desde los momentos límite, negativos y positivos, y a afirmar nuestra mucha o poca fe.

No quisiera ocultarte que este capítulo va a interpelarnos sobre lo divino desde el cristianismo. Que Aristóteles hable de Dios como primer motor o como pensamiento que se piensa a sí mismo nos puede llamar la atención, pero que los cristianos hablen de un Dios hecho hombre, igual que tú y que yo, no deja de parecerme fascinante. ¿Para qué querría Dios hacerse uno de nosotros,

pudiendo vivir tranquilamente, apartado del sufrimiento, del dolor y de la muerte?

Solo desde esta perspectiva puedo comprender la despedida de Olegario. Y, con ella, resolver por qué Agustín de Hipona dijo que nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Dios. Con ambos, entender la conversión de Weil y por qué señalaba que no es el hombre el que busca a Dios, sino Dios al hombre. Es precisamente por esto por lo que la humanidad podría estar en deuda con lo divino.

Ahora bien, ¿tiene sentido seguir preguntando por lo divino en el siglo XXI, en el que se batien todos los récords en datos de secularización sin lugar a duda? Para mí la respuesta sigue siendo afirmativa. Quizá no lo hagamos desde una perspectiva cristiana, pero la pregunta, por lo trascendental del asunto, creo que sigue estando presente. Que la muchedumbre depositara velas y flores delante de las Apple Store de medio mundo con la muerte de Steve Jobs solo sería un signo de que seguimos preguntándonos por ello.

Hay experiencias que no entendemos hasta que no las vivimos: ver un concierto de nuestro grupo favorito, la final de un torneo deportivo o hacer el Camino de Santiago. Con la fe sucede algo parecido: si algo de lo que diga te inspira alguna reflexión, me alegro. Solo tú puedes transitar este camino, tu camino.

¿Quiénes fueron Agustín de Hipona y Tomás de Aquino?

La profesión de fe de ambos autores tiene algo de particular y llamativo, a pesar de los siglos que separan a estos dos protagonistas.

Agustín, que vivió en la Numidia (actual Argelia) del siglo IV, pasó su infancia y su juventud rodeado de aquella fe que su madre, Mónica, quería transmitirle (con poco éxito en aquellas etapas). Al terminar los estudios elementales, Agustín dejó su Tagaste natal para mudarse a Cartago, donde vivía la efervescencia de los amores mientras también recibía cierta formación académica.

Tomás de Aquino, por su lado, también había nacido en una familia cristiana. Pero el aquinate parecía llevar la fe con él de serie. Al futuro religioso los problemas le llegarían con su vocación monacal, pues Tomás quería hacerse dominico, mientras su familia tenía para él otros planes en la abadía benedictina de Montecasino, en la que su tío era abad.

La conversión de Agustín comienza con su traslado de Cartago a Milán buscando una nueva fe. Tomás, una vez huye del secuestro bajo el que le tenía su familia para que se hiciera dominico, se instaló en París, donde destacó. Pero estos detalles son parte de las biografías que te contaré más adelante. Tras ambas experiencias religiosas, la vida de nuestros protagonistas dio un giro radical. Agustín volvió a Argelia, donde le consagraron obispo y donde comenzó a escribir incansablemente. Tomás seguiría dedicándose a aquello que había hecho mientras su familia lo tenía secuestrado: el estudio. Ambos morirían satisfechos por cómo vivieron su vida tras este cambio.

Agustín de Hipona: tarde te amé, tarde te conocí

Como decimos, el primer contacto que tuvo Agustín fue de la mano de su madre, Mónica. Ella intentó con tenacidad que su hijo viviera conforme a la fe que había adoptado como propia, en un momento

en el que las bases del cristianismo estaban definiéndose. Sin embargo, él vivía como un ciudadano romano convencional. Sí tenía ciertas inquietudes que le condujeron a adherirse a la doctrina de los maniqueos, un culto sincrético en el que confluyen tesis del budismo, el cristianismo y el zoroastrismo. Sin embargo, Agustín se alejaría de esta doctrina por el desencanto con el obispo maniqueo Valerio, quien no supo responder al joven Agustín acerca del origen del mal en el mundo (más allá de creer que era un principio enfrentado con el bien).

Esta desilusión le lleva hasta Milán, después de haber pasado un tiempo enseñando retórica en Roma. Ya en Milán, conoce a Ambrosio, el obispo cristiano del lugar. Él le introduce en la filosofía cristiana a través de los escritos de Plotino (filósofo neoplatónico) y de la lectura de las Cartas de Pablo. Gracias a estos textos, Agustín sacia sus dudas acerca del origen del mal en el mundo, además de resolver todos los problemas relacionados con el materialismo y descubrir que hay realidades inmateriales.

Esta relación entre filosofía y teología, pese al tópico de que la fe y la razón no tienen nada que ver, no es nada extraña. La escuela de Alejandría ya había hecho una labor sobresaliente al conectar la filosofía platónica con la fe cristiana, haciéndola igual de necesaria que la ley judía. El medievalista Étienne Gilson lo sintetiza afirmando que los teólogos no se acercaban a la filosofía para buscar la verdad (ellos ya la habían encontrado), sino que se servían del lenguaje filosófico para comunicarla a todos con los que se relacionaban. En este contexto es donde se encuadra Agustín de Hipona. Basta ver cómo conoce los argumentos de los académicos (aquellos que pertenecían a la Academia platónica) y cómo procura refutarlos.

En su relación con lo divino, Agustín de Hipona es menos sistemático si lo comparamos con la escolástica posterior. La relación

con la divinidad obedece a algo más místico, de relación personal. No por ello supuso un menor impacto en sus sucesores, y no solo en lo religioso (en todos los teólogos católicos e incluso en los de la Reforma, como en Lutero), pues también encontramos en lo filosófico un gran impacto de la filosofía del obispo de Hipona (el *Cogito* cartesiano lo vemos enunciado casi de manera idéntica en *La ciudad de Dios*).

Para Agustín, todo nuestro conocimiento depende directamente de la divinidad, del encuentro con lo divino en tanto que Dios es la verdad. Todo lo que dependa de nuestra razón no es que quede invalidado, sino que depende directamente de lo divino. Sin embargo, para Agustín lo divino no reside fuera de nosotros, sino que Dios es «más íntimo que mi misma intimidad», por lo que el hombre accede a la verdad siempre que profundiza en su propia conciencia. Es, en definitiva, una fe razonada, y una razón que está guiada por la luz de la fe.

Así se entiende que el obispo de Hipona decida primero creer y luego entender: es preciso primero asumir estas verdades para después sondear en nuestra conciencia interna y hallar la verdad. La búsqueda de la verdad y la búsqueda de Dios son una y la misma cosa en san Agustín: un deseo de nuestra conciencia, que busca entender y que necesita saber. Hasta que llega tal descubrimiento, nuestra conciencia está inquieta, sedienta de respuestas.

Por todo lo dicho, el inicio de las *Confesiones* podría resumir toda la filosofía y teología de san Agustín: alabar al Dios que nos hizo y que nos tiene inquietos hasta que lleguemos a descubrirle. Ese Dios, defenderá en *Sobre el libre albedrío*, que no puede ser origen del mal, pues asume que el mal es fruto de nuestras decisiones libres poco razonadas, como si se adelantara así a la banalidad del mal

propuesta por Hannah Arendt (quien, por cierto, hizo su tesis sobre san Agustín).

Tomás de Aquino: todo me parece paja comparado con lo visto

La historia de conversión de Tomás de Aquino es bastante distinta a la del obispo de Hipona. Tomás tuvo su mayor prueba cuando decidió que los planes de su familia no iban con él. En lugar de heredar el puesto de abad de Montecasino de su tío, decidió no unirse a la Orden de San Benito para unirse a la Orden de Santo Domingo, que para entonces no llegaba a los treinta años desde que Domingo de Guzmán la fundó, en 1216. El religioso tenía diecinueve años cuando tomó esta decisión con la que se enfrentó a sus padres y a sus hermanos, quienes le recluyeron en una torre para hacerle cambiar, sin éxito, de opinión. Tras escapar de su familia, Tomás estudia en París y en Colonia junto con Alberto Magno, también dominico.

Pero el tiempo en el que nace Tomás y el de Agustín eran bastante distintos. Para entonces, ya se habían creado las universidades más antiguas de Europa (Bolonia, Oxford, París y Salamanca, fundamentalmente). Los escritos de Aristóteles, que se habían perdido en Europa, regresaron gracias a traducciones que se hicieron del griego al latín, pasando por el siríaco y el árabe. Todo ello motivado por el auge de las traducciones en Toledo, sin las cuales Tomás no habría podido leer los textos de Aristóteles, que, por otra parte, ya se encontraban muy arabizados por distintas glosas que se registraban en las traducciones. Como vemos, una

bonita carambola fue la que provocó que los textos del estagirita llegaran a manos del joven dominico.

Explico esto porque Tomás tendrá que humanizar al dios de Aristóteles, que estaba desprovisto de toda mirada sobre los hombres. Pero no deja de ser llamativo el papel tan fundamental que otorga a la teología como ciencia primera. ¿Qué sentido tiene que los seres humanos hagan una ciencia de lo divino fundada sobre los textos revelados? ¿Por qué no conformarse con la teología racional de Aristóteles?

Tomás cree que la teología tiene que fundarse más sobre la revelación (por ser esta infalible, al venir de un ente superior) que sobre nuestra razón (que puede equivocarse). Nuestra razón se equivoca incluso en los razonamientos más sencillos, como ya vimos en Descartes. Y Tomás sabe que dejar el estudio de lo divino a nuestra sola razón no nos va a conducir a la salvación, que es la meta de todo ser humano. En el fondo late el deseo de que la salvación llegue a todas las personas, independientemente de sus capacidades intelectuales. Así entendemos que su gran obra, la *Suma teológica*, esté estructurada en torno a cuestiones que se van resolviendo al confrontar argumentos racionales y argumentos revelados para llegar a una conclusión segura.

Es en este texto donde va exponiendo la necesidad de la teología: las famosas cinco vías para la demostración de la existencia de Dios, sobre la bondad de Dios... No obstante, todo ello se desvanecería un 6 de diciembre de 1273, apenas tres meses antes de su fallecimiento. Tomás celebraría misa como acostumbraba, pero al terminarla apartaría todos los útiles de escritura. Confesó a su secretario, fray Reginaldo, que durante el éxtasis le había sido revelado algo tan grande que todo lo escrito antes le parecía paja si lo comparaba con lo que acababa de ver. Desconocemos los detalles

de la visión, puesto que el aquinate no narró su éxtasis como lo hizo Teresa de Ávila (lo cual permitió a Bernini hacer la conocida representación en mármol). Pero, nuevamente, el encuentro con lo divino cambió la vida de, en este caso, un fraile, que pasó de ser la referencia docente de Europa en materia de teología al mutismo más absoluto. De nuevo, la inquietud de la que hablaba Agustín hace acto de presencia en la vida de Tomás, y, así, Tomás no encontró la quietud después de las 891 lecciones sobre Aristóteles, 803 sobre Escritura o 2.652 artículos de la *Suma teológica* (respondiendo a más de diez mil argumentos), sino en aquel éxtasis que enmudeció al doctor angélico.

¿Podemos hacer esto actual?

Ya en el siglo xx, Simone Weil nació en una familia de intelectuales judíos. Como Agustín, no se adhirió a la fe cristiana hasta su madurez. Siendo bien niña, Weil tenía una vida en la que sus capacidades intelectuales despuntaban sobremanera, antes de alistarse entre los trabajadores de la Renault.

Weil se encontraba en Portugal cuando se convenció por primera vez de su nueva fe. Descansando en Póvoa de Varzim, cerca de Oporto, Weil se topó con una celebración religiosa en la que las viudas se acercaban al mar para honrar a sus difuntos maridos. Subidas en barcas y portando cirios, observaba sobrecogida al cortejo. Así se convenció de que el cristianismo era la religión por excelencia de los esclavos, de los pobres, de las viudas..., de aquellos a quienes quería imitar, y en la que ellos encontraban consuelo.

Hubo un segundo encuentro que la sobrecogería. En la capilla en la que Francisco de Asís comenzó su orden, ella volvería a sentirse conmovida, quizá por la fuerza de la historia del *poverello* de Asís.

Sin embargo, Weil se acercaría al cristianismo desde la heterodoxia. Nunca llegó a bautizarse, puesto que no quería disolver su individualidad en un colectivo como era la Iglesia, pues priorizó esa relación mística con lo divino, propiciada por lo bello del cristianismo. Ella encontraría un acceso privilegiado a lo divino a través de la belleza de los frescos de Giotto, del canto gregoriano de la abadía de Solesmes... Allí es donde se convencería de su fe a través de la desdicha. Recordando el relato de la pasión, Weil sentiría esa cercanía con la divinidad que no la abandonaría en los años venideros, conectada a ella a través de los que sufren. De hecho, en su *Carta a un sacerdote*, hablaría de la esencia amorosa de Cristo en tanto que antes de su crucifixión fue un vagabundo, igual que el eros platónico.

Lo interesante de los escritos de Weil acerca de lo cristiano es la profunda humanidad que aporta a la divinidad. En sus *Intuiciones precristianas*, publicadas de manera póstuma, afirmó que «en el Evangelio, salvo error, jamás es cuestión de una búsqueda de Dios por el hombre. En todas las parábolas es Cristo quien busca a los hombres, o bien el Padre que los hace venir por sus servidores. O, incluso, un hombre encuentra como por casualidad el reino de Dios, entonces, pero solo entonces, va y vende todo».

Solo así podemos entender el cambio radical de vida de Agustín, el deseo de Tomás por vivir predicando de manera mendicante, el deseo de Weil por sentir lo que vivían los trabajadores de la Renault o los milicianos de la columna Durruti en la guerra civil española. Un cambio que surge, como dice Olegario, no solo de que el hombre se

pregunta por Dios, sino de que el hombre siente que hay un Dios que pregunta por él.

Aurelio Agustín de Hipona

Cronología

354-430. Nace en Tagaste. Muere en Hipona.

Obras relevantes

Confesiones, La ciudad de Dios, Del libre albedrío.

Un dato curioso sobre su vida

Uno de los que mejor han definido qué es el tiempo es san Agustín. En los últimos libros de *Confesiones* es donde define el tiempo como medida psicológica («En ti, alma mía, mido los tiempos») y como fruto derivado de la creación del universo. Todo ello lo abordó Stephen Hawking en su *Breve historia del tiempo*. También debemos a Agustín el primer testimonio de alguien que leía para sí mismo. Normalmente, los textos se hacían para la lectura pública y no estaban pensados para como lo hacemos hoy. San Agustín es el primero que habla de este fenómeno cuando destaca que Ambrosio de Milán leía «pasando la vista por encima de las páginas, penetrando su alma en el sentido sin decir palabra ni mover la lengua».

Tomás de Aquino

Cronología

1225-1274. Nace en Roccasecca. Muere en la abadía de Fossanova.

Obras relevantes

Suma teológica, Suma contra gentiles.

Un dato curioso sobre su vida

La vida de Tomás de Aquino estuvo rodeada siempre de un halo de santidad. Sus compañeros le apodaron el Buey Mudo, por ser robusto y silencioso. Pero Alberto Magno profetizó que sus mugidos llenarían el mundo entero. En sus últimos días, posterior al éxtasis místico, se dice de algunos frailes que le vieron levitar mientras hacían sus oraciones. Tal era la fama de santidad que, puesto que murió en una abadía que no era dominica, hubo un litigio por los restos del aquinate entre los dominicos y los cistercienses. Finalmente, los cistercienses tuvieron que devolver los restos de Aquino, no sin antes haberlos hervido para conservar algunas reliquias del fraile. Como curiosidad acerca de lo voluminoso que debía ser, Umberto Eco atribuye al abad de *El nombre de la rosa* el mérito de haber hecho descender los restos del santo por una escalera demasiado estrecha para que cupieran.

EPÍLOGO

EL ASOMBRO QUE DA QUÉ PENSAR¹

Toda ¹ la historia de la filosofía está estructurada sobre una pasión. Quién lo diría, pues siempre hemos asociado a la filosofía con lo racional, lo aséptico e, incluso, lo aburrido. Sin embargo, no quisiera dejar pasar la oportunidad de afirmar, junto con Hegel, que nada en la vida se hace sin una gran pasión. Esta pasión filosófica es la del asombro.

Así, ya en Platón encontrábamos este asombro bajo la forma de *thaumázein*. Esta palabra deriva de *thauma*, que nos ha dado la palabra *taumaturgo* como sinónimo de «mago», considerando *thauma* como equivalente a las maravillas que hace el prestidigitador, inclusive aquellas que a veces nos asustan (como un número arriesgado de escapismo). Platón se refiere a esta capacidad de asombrarnos como la más propia del filósofo, aquella pasión de la que está lleno. En efecto, dirá más adelante su discípulo Aristóteles, los seres humanos comenzaron a filosofar guiados por ese asombro que les producían los movimientos de las estrellas o las cosas cotidianas que nos impactan.

Sería ingenuo, sin embargo, creer que este asombro se quedó en Grecia. Esta *thaumázein* saltó del mundo antiguo al medieval gracias a que en griego se escribieron los textos sagrados del cristianismo, a los que llamamos Nuevo Testamento. En ellos encontramos el

asombro que el nazareno provocaba a todos aquellos que le rodeaban, quedando «estupefactos ante la grandeza de Dios». Este asombro fue el que hizo que los pensadores medievales se preguntaran acerca de lo divino y de cómo los hombres viajan para conocer mundo y se olvidan de conocerse a sí mismos. Como ya hemos visto, Étienne Gilson supo resumirlo magníficamente cuando afirmaba que los medievales no buscaban la verdad, sino la manera de contar la verdad que ya habían encontrado.

En cierto modo, este asombro es el que nos ha revelado muchos conocimientos; pero, a su vez, nos ha puesto frente al abismo de todo aquello que ignoramos (o así lo afirmaba la Ilustración). Como vemos, no hará falta citar a Heidegger para afirmar que esta capacidad de asombrarnos es la que sostiene la filosofía desde el principio hasta nuestros días, pues es algo que hemos ido deduciendo a lo largo de estas páginas que ahora se acaban.

Y es que la vida tiene esa capacidad de asombrarnos: ante nuestra primera palabra, nuestro primer amor, nuestra hipoteca o el final de nuestros días. Ya ves que incluso en este epílogo me están acompañando aquellos que ya podemos considerar amigos, cuya sabiduría ha calibrado nuestra brújula para seguir viviendo nuestro presente. Pero, como en todo, una vez acaban estas páginas, el testigo vuelve a ti, y tendrás que decidir qué hacer con él.

Ortega narraba esta capacidad de asombrarnos por la vida definiéndola como esa realidad que se nos presenta como extraña en primer lugar. Pero en esa realidad que nos es ajena debemos de trabajar constantemente para sostenernos en la vida. También entiende la vida como un quehacer constante, en el que nosotros tenemos que remangarnos para modelar el barro de nuestros destinos (si es que queremos seguir manteniéndonos vivos).

En este momento, queda en tus manos vivir la intensidad de tu propia vida. Si seguimos citando a Ortega, sería el momento de contar esa historia protagonizada por un hombre ilustre agonizando, su mujer, el médico que le asiste, el pintor que retrata la escena y el periodista que narrará los hechos para la prensa. Cinco personas viven un mismo hecho en una misma habitación: la agonía y muerte de un hombre ilustre. Ahora, ninguno de ellos, como es obvio, vive lo mismo con la misma intensidad. Como es natural, creo que no deberías ver la vida desde la perspectiva del pintor o desde la del periodista. Antes bien, qué menos que intentar salvarla como el médico o llorar su pérdida como la viuda.

En consecuencia, ahora queda que empieces a reflexionar esta vida. Ya hemos visto cómo la ausencia del pensamiento nos embrutece, nos convierte en algo más salvaje y en algo menos humanos. Por el contrario, hemos visto razones más que suficientes para llevar una vida razonada y razonable. Hemos encontrado, en definitiva, claves para vivir una vida pensada. Pensar, que no es sino valorar, calcular e, incluso, pesar: poner en la balanza de nuestra existencia las ideas de este libro que tienes entre las manos y ver cómo se mueven los platillos para tomar una decisión. Por eso refería los textos de mis amigos filósofos, porque ellos, en lugar de quedarse en el asombro, emprendieron el camino para no quedarse ensimismados, *embobados* ante la realidad. Esa fascinación los puso en movimiento hacia el conocimiento y hacia una vida virtuosa.

En cierta medida, hemos encontrado razones con las que vivir una vida, nuestra vida. Estas ideas que han ido desfilando por delante de nuestros ojos te serán favorables o contrarias, pero no dejarán de despertarnos emociones fuertes con las que construir reflexiones que edificarán nuestra vida.

Como si fueras Ulises, te invito a regresar a esta Ítaca cuando lo necesites, y citando a Kavafis, pide que el camino de regreso hasta esta Ítaca sea largo, que no temas a los peligros del viaje, que llegues a puertos nunca antes vistos, que aprendas de estos sabios que nos han acompañado: llega viejo ya a esta isla, sin la que nunca habrías emprendido el camino. Pero, una vez llegues a esta Ítaca, ella ya no tendrá mucho más que darte, más que el asombro que has encontrado en el camino.

ESCOLIO:

TEXTOS SOBRE EL ASOMBRO

Como decimos, hay un nexo entre muchos de los pensadores de nuestra historia de la filosofía. Te los dejo aquí, haciéndote una pequeña invitación: si sigues leyendo a nuestros autores y nuestras autoras y encuentras algún texto más que hable del asombro filosófico, te animo a que me lo hagas llegar y lo comentemos.

PLATÓN

«Querido amigo, parece que Teodoro no se ha equivocado al juzgar tu condición natural, pues experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Este y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía.» (Platón, *Teeteto*, 155d.)

ARISTÓTELES

«En efecto, los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen

del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe (de ahí que el amante del mito sea, a su modo, “amante de la sabiduría”; y es que el mito se compone de maravillas). Así, pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna.» (Aristóteles, *Metafísica*, 982b.)

EVANGELIO DE LUCAS

«Y todos quedaban estupefactos ante la grandeza de Dios. Entre la admiración general por lo que hacía, dijo a sus discípulos: “Meteos bien en los oídos estas palabras: el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres”. Pero ellos no entendían este lenguaje; les resultaba tan oscuro, que no captaban el sentido. Y les daba miedo preguntarle sobre el asunto.» (Lc. 9, 43-45.)

SAN AGUSTÍN

«Mucha admiración me causa esto y me llena de estupor. Viajan los hombres por admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos.» (San Agustín, *Confesiones*, X, 8.)

KANT

«Las observaciones y los cálculos de los astrónomos nos han enseñado muchas cosas admirables; pero lo más importante es, quizá, que nos han descubierto el abismo de la *ignorancia*, que la razón humana, sin esos conocimientos, nunca habría podido

representarse tan grande; la reflexión acerca de él debe producir una gran mudanza en la determinación de los fines últimos del uso de nuestra razón.» (Kant, *Crítica de la razón pura*, B603.)

HEIDEGGER

«El asombro, en cuanto $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$, es la $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ de la filosofía. Debemos comprender la palabra griega $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ en su sentido pleno. La $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ nombra aquello de donde procede algo. Pero este “de dónde” no es abandonado en el momento de su partida; antes bien, la $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ se convierte, en consonancia con lo que dice el verbo $\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu$, en aquello que domina sin cesar. El $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ del asombro no se halla sencillamente al inicio de la filosofía como, por ejemplo, el acto de lavarse las manos que precede a una operación quirúrgica. El asombro sostiene y domina la filosofía desde el principio hasta el final.» (Heidegger, *¿Qué es filosofía?*)

PARA LEER MÁS

La labor de todo aquel que se acerca a la filosofía se parece mucho a lo que dijera Quevedo encerrado en la Torre de Juan Abad:

*Retirado en la paz de estos desiertos
con pocos, pero doctos libros juntos
vivo en conversación con los difuntos
y escucho con mis ojos a los muertos.*

Para que esta travesía sea algo más llevadera, aquí te dejo algunas obras y colecciones recomendadas que te servirán como brújula para acercarte a los autores y obras sin morir en el intento:

GENERAL

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: Herder, 1988.

COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía*. Barcelona: Ariel, 2011.

ABBAGNANO, Nicolás. *Historia de la filosofía*. Barcelona. Montaner y Simón, 1978. [El cuarto tomo, al fallecimiento de Abbagnano, fue encomendado a Giovanni Fornero].

CABRERA, Lola. «En diálogo con... El pensamiento femenino plural», [en línea] *Investigaciones feministas* (2020) <<https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/74093/4564456556076>> [Consulta: 18 de noviembre de 2024].

VOLPI, Franco. *Enciclopedia de obras de filosofía*. Barcelona: Herder, 2011.

ANTIGUA

GUTHRIE, William. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1984.

DE CRESCENZO, Luciano. *Historia de la filosofía griega*. Barcelona: Seix Barral, 1987.

GIGON, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1971.

MEDIEVAL

GILSON, Étienne. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1999.

GILSON, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp, 2004.

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Madrid: FCE, 1965.

MODERNA

DE OLASO, Ezequiel. *Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.

VILLACAÑAS, José Luis. *La filosofía del idealismo alemán*. Madrid: Síntesis, 200.

DUQUE, Félix. *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal, 1998.

CONTEMPORÁNEA

CRUZ, Manuel. *Filosofía contemporánea*. Madrid: Taurus, 2002.
D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos y continentales*. Madrid: Cátedra, 2000.
VILLACAÑAS, José Luis. *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid:
Akal, 1997.

Además de las recomendaciones generales, me parecen especialmente relevantes algunas colecciones muy divulgativas en torno a la filosofía. Entre ellas, destacaría la colección Aprender a Pensar, de la editorial RBA; la colección Descubrir la Filosofía, de la editorial Batiscafo, y la colección Grandes Pensadores, de la editorial Gredos. De esta última, no solo resalto la buena edición de las obras fuente de los autores, sino los estudios introductorios a los mismos, elaborados por reconocidas figuras en la materia y que sirven como presentación perfecta para la vida y la obra de los pensadores de la colección.

AGRADECIMIENTOS

De bien nacidos es ser agradecidos. No hay nada nuevo aquí. Por ello quiero ser agradecido con todos los que han soportado el proceso de escritura de este texto. De alguna manera u otra, todos aquellos que han sabido por adelantado que estaba trabajando en esta labor (y que me han ido preguntando por ella) son parte de mi vida. De manera especial, quiero dar las gracias a aquellos que me sirvieron de consulta para valorar cómo de fiel o divulgativo era lo que estaba escribiendo. Ellos han sido los verdaderos conejillos de Indias, en cuyo criterio he confiado para calibrar la velocidad con la que tecleaba estas páginas. Si te llegó algo por adelantado, gracias por acogerlo con mimo.

No quiero olvidarme de Sandra, quien fue la primera que se puso en contacto conmigo y quien me convenció de esta maravillosa aventura. Tras ello, Andrea ha sido quien ha ido descafeinando algunos párrafos más farragosos. A ambas debo que este texto haya salido adelante antes y mejor de lo que yo mismo habría esperado en un inicio.

Por último, estás tú, querido lector. Si lees estas líneas, gracias por el tiempo dedicado. Si he tocado tu vida en algún momento, me alegro. Si no lo he hecho, parafraseando a Goytisolo, te pediría dos cosas: comprende que yo aún estoy en el camino, pero siempre acuérdate de lo que un día escribí pensando en ti como ahora pienso.

Notas

¿Es normal sentirse tan solo al tomar decisiones?

1. Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, 2009, p. 44-46.

¿Cómo educar a mis hijos (si los tengo)?

1. Platón, *Apología de Sócrates*, 29c-30a, en: Platón (1981). *Apología de Sócrates* [Julio Calonge Ruiz, trad.], Madrid: Gredos.

¿Qué hace que una vida tenga sentido después de jubilarse?

1. Séneca, *Sobre la brevedad de la vida*, en *Diálogos*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 320-321.

EPÍLOGO

1. Para conocer las referencias textuales que fundan el epílogo, te invito a leer los textos que te dejo en el siguiente escolio.

La vida pensada

Víctor Ballesteros Sánchez-Molina

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor. La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías. Al comprar este ebook estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento. En Grupo Planeta agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor. Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04.

© Víctor Ballesteros Sánchez-Molina, 2025
Corrección de estilo de cargo de Álex Herrero

© Editorial Planeta, S. A., 2025
temas de hoy, un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Avda. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Diseño de la cubierta: Planeta Arte & Diseño
Ilustración de la cubierta: © Sr. García

© Editorial Planeta, S. A., 2025
temas de hoy, un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Avda. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): febrero de 2025

ISBN: 978-84-10293-50-2 (epub)

Conversión a libro electrónico: Realización Planeta

**¡Encuentra aquí tu próxima
lectura!**



¡Síguenos en redes sociales!

