

# Nigel Warburton

## Una pequeña historia de la filosofía



Galaxia Gutenberg

Círculo de Lectores

UNA PEQUEÑA  
HISTORIA DE  
LA FILOSOFÍA

---

NIGEL  
WARBURTON

**VISÍTANOS PARA MÁS LIBROS:**

**<https://www.facebook.com/culturaylibros>**

**<https://twitter.com/librosycultura7>**

**[google.com/+LibrosyCultura](https://www.google.com/+LibrosyCultura)**

---

## Una pequeña historia de la filosofía

---

Nigel Warburton

Una pequeña historia  
de la filosofía

Traducción de  
Aleix Montoto

Galaxia Gutenberg

*Círculo de Lectores*

---

## CAPÍTULO I



### El hombre que hacía preguntas *Sócrates y Platón*

Hará unos dos mil cuatrocientos años, ejecutaron a un hombre en Atenas por hacer demasiadas preguntas. Hubo otros filósofos antes de él, pero fue con Sócrates que la disciplina adquirió entidad. Si la filosofía tiene un santo patrón, ése es Sócrates.

De nariz respingona, gordinflón, desastrado y un poco extraño, Sócrates no encajaba. Aunque era físicamente feo y solía ir sucio, tenía un gran carisma y una mente brillante. Todo el mundo en Atenas estaba de acuerdo en que nunca había habido alguien como él y probablemente no lo volvería a haber. Era único. Pero también extremadamente molesto. Se veía a sí mismo como uno de esos moscardones que pican: los tábanos. Son molestos, pero en el fondo no hacen ningún daño. Sin embargo, no todo el mundo en Atenas estaba de acuerdo. Algunos le adoraban; otros le consideraban una influencia peligrosa.

De joven había sido un valiente soldado y había luchado en las guerras del Peloponeso contra los espartanos y sus aliados. Ya maduro, deambulaba por la plaza del mercado, deteniendo a personas de vez en cuando y haciéndoles preguntas incómodas. Ésa era más o menos su única ocupación. Las preguntas que hacía, sin embargo, eran afiladísimas. Parecían sencillas; pero no lo eran.

Un ejemplo sería la siguiente conversación con Eutidemo. Sócrates le preguntó si engañar se podía considerar un acto inmoral. Por supuesto que sí, le contestó Eutidemo. Le parecía que era obvio. Pero, le preguntó Sócrates, ¿qué pasa si le robas el cuchillo a un amigo que se encuentra muy deprimido y podría intentar suicidarse? ¿Acaso no es eso un engaño? Por supuesto que lo es. ¿Y hacer eso no es más *moral* que *immoral*? Sí, contestó Eutidemo, quien a estas alturas ya se había hecho un lío. Mediante un inteligente contraejemplo, Sócrates le había demostrado que su presunción de que engañar es inmoral no se podía aplicar a todas las situaciones. Hasta entonces, Eutidemo no había sido consciente de ello.

Una y otra vez, Sócrates les demostraba a las personas que se encontraban en la plaza del mercado que en realidad no sabían lo que creían saber. Un mando militar podía comenzar una conversación absolutamente convencido de lo que significaba «valentía» y, tras veinte minutos en compañía de Sócrates, terminar completamente confundido. La experiencia debía de ser desconcertante. A Sócrates le encantaba poner al descubierto los límites de lo que los demás realmente comprendían, así como cuestionar los postulados sobre los que construía su vida. Para él, una conversación en la que todo el mundo terminaba dándose cuenta de lo poco que sabía era un éxito. Mucho mejor que seguir creyendo que comprendías algo cuando en realidad no era así.

En aquella época, los atenienses ricos enviaban a sus hijos a estudiar con los sofistas. Se trataba de unos profesores muy inteligentes que instruían a sus alumnos en el arte de la oratoria y que recibían por ello unos honorarios muy eleva-

dos. Sócrates, en cambio, no cobraba por sus servicios. De hecho, aseguraba que no sabía nada así que, ¿cómo iba él a enseñar algo? Esto, sin embargo, no fue óbice para que los alumnos acudieran a él y asistieran a sus conversaciones. Tampoco le hizo demasiado popular entre los sofistas.

Un día, su amigo Querefonte fue a ver al oráculo de Apolo en Delfos. El oráculo era una anciana sabia, una sibila, que contestaba las preguntas que le hacían sus visitantes. Solía ofrecer respuestas en forma de acertijo. «¿Hay alguien más sabio que Sócrates?», le preguntó Querefonte. «No», fue la respuesta. «Nadie es más sabio que Sócrates.»

Cuando Querefonte se lo contó a Sócrates, al principio éste no se lo creyó. Le resultó realmente desconcertante. «¿Cómo puedo ser el hombre más sabio de Atenas si sé tan poco?», pensó. Y se pasó años haciéndole preguntas a otros para ver si había alguien más sabio que él. Finalmente, entendió lo que había querido decir el oráculo y concluyó que tenía razón. Mucha gente era buena en lo que hacía; los carpinteros eran buenos en la carpintería, y los soldados sabían luchar. Pero ninguno de ellos era realmente sabio. No sabían realmente de lo que hablaban.

La palabra «filósofo» proviene de las palabras griegas que significan «amor por el saber». La tradición filosófica occidental, objeto de este libro, surgió en la Antigua Grecia y se expandió por vastas regiones del mundo, asimilando en ocasiones ideas procedentes de Oriente. La sabiduría que valora está basada en la discusión, el razonamiento y el cuestionamiento, no en creer algo simplemente porque alguien importante te ha dicho que es cierto. Para Sócrates, la sabiduría no consistía en saber muchas cosas o en cómo hacer algo. Significaba comprender la verdadera naturaleza de nuestra existencia, incluidos los límites de lo que podemos conocer. Hoy en día, los filósofos hacen más o menos lo mismo que Sócrates: cuestionan las cosas y examinan distintas razones y evidencias con el fin de llegar a responder algunas de las preguntas más importantes que nos podemos hacer sobre la naturaleza de la realidad y cómo debemos vivir.

A diferencia de Sócrates, sin embargo, los filósofos modernos disponen de la ventaja de casi dos mil quinientos años de pensamiento filosófico sobre los que fundamentarse. Este libro examina ideas de algunos de los pensadores clave que conforman esta tradición de pensamiento occidental, una tradición que Sócrates inició.

Lo que hacía a Sócrates tan sabio era que no dejaba de formular preguntas y siempre estaba dispuesto a debatir sus ideas. La vida, declaró en una ocasión, sólo merece la pena si uno piensa en lo que está haciendo. Una existencia irreflexiva es válida para el ganado, pero no para los seres humanos.

Cosa inusual para un filósofo, Sócrates se negó a dejar nada escrito. Para él, hablar era mucho mejor que escribir. Las palabras escritas no pueden replicarle a uno; ni tampoco explicarle nada cuando no las entiende. La conversación cara a cara, mantenía él, es mucho mejor. En una conversación podemos tener en cuenta el tipo de persona con el que hablamos y adaptar lo que decimos para comunicar el mensaje. Como Sócrates no dejó nada escrito, básicamente conocemos a través de su pupilo estrella, Platón, sus ideas y las cosas sobre las que discutía. Éste escribió una serie de conversaciones entre Sócrates y las personas a las que preguntaba. Son lo que se conoce como Diálogos Platónicos y son grandes obras literarias además de filosóficas. En cierto modo, Platón fue el Shakespeare de su época. Leyendo estos diálogos, podemos hacernos una idea de cómo era Sócrates; de su inteligencia y de lo exasperante que podía llegar a ser.

Aunque en realidad no es tan sencillo, pues no podemos estar siempre seguros de si Platón escribió lo que Sócrates realmente dijo o si puso sus propias ideas en boca de un personaje llamado «Sócrates».

Una de las ideas que la mayoría de la gente considera más de Platón que de Sócrates es que el mundo no es para nada como parece. Hay una diferencia significativa entre la apariencia y la realidad. La mayoría de nosotros confundimos apariencia con realidad. Creemos que las sabemos dife-

renciar, pero no es así. Platón creía que sólo los filósofos comprenden cómo es realmente el mundo. En vez de confiar en sus sentidos, descubren la naturaleza de la realidad gracias al pensamiento.

Para argumentar esto, Platón describió una caverna en la que hay personas encadenadas de cara a uno de los muros. Ante ellos ven sombras parpadeantes que toman por la realidad. No lo es. Se trata de las sombras que hacen los objetos que hay delante de una hoguera. Estas personas se pasan toda la vida creyendo que las sombras que se proyectan en la pared son el mundo real. Entonces uno de ellos se libera de sus cadenas y se vuelve hacia el fuego. Al principio tiene la mirada borrosa, pero al poco comienza a ver dónde se encuentra. Poco después, consigue salir a trompicones de la cueva y finalmente logra ver el sol. Cuando regresa, nadie cree lo que cuenta sobre el mundo exterior. El hombre que se ha liberado es como un filósofo. Ve más allá de las apariencias. La gente común no tiene mucha idea de lo que es la realidad porque se conforman con mirar lo que tienen delante en vez de reflexionar profundamente sobre ello. Pero las apariencias engañan. Lo que ven son sombras, no la realidad.

Esta historia de la caverna está relacionada con lo que se conoce como la Teoría de las Formas de Platón. El modo más sencillo de comprender esta teoría es mediante un ejemplo. Pensemos en todos los círculos que hemos visto en nuestra vida. ¿Alguno de ellos era un círculo perfecto? No. Ninguno era absolutamente perfecto. En un círculo perfecto, cada punto de la circunferencia estaría exactamente a la misma distancia del centro. En la realidad, los círculos no son así. Sin embargo, entendemos perfectamente qué queremos decir cuando utilizamos las palabras «círculo perfecto». Entonces, ¿qué es un círculo perfecto? Platón diría que la idea de un círculo perfecto es la Forma de un círculo. Si uno quiere comprender lo que es un círculo, debería pensar en su Forma, no en lo que uno puede dibujar o experimentar a través del sentido de la vista, pues éstos son imperfectos de uno u

otro modo. De igual manera, pensaba Platón, si uno quiere comprender lo que es la bondad, necesita concentrarse en la Forma de la bondad, no en ejemplos particulares que uno haya presenciado. Los filósofos son las personas más adecuadas para pensar sobre las Formas de este modo abstracto, ya que la gente común se deja llevar por el mundo que perciben sus sentidos.

Puesto que a los filósofos se les da bien pensar sobre la realidad, Platón creía que ellos debían mandar y ostentar todo el poder político. En *La República*, su obra más célebre, describió una sociedad perfecta imaginaria en la que los filósofos ostentarían la máxima autoridad y recibirían una educación especial; a cambio, sacrificarían sus propios placeres por el bien de los ciudadanos a los que gobernasen. Por debajo de ellos, estarían los soldados que habrían sido entrenados para defender el país, y bajo éstos se encontrarían los trabajadores. Estos tres grupos, creía Platón, estarían en perfecto equilibrio; un equilibrio que sería como una mente en la que la razón mantuviera las emociones y los deseos a raya. Lamentablemente, este modelo de sociedad era profundamente antidemocrático, pues en él se mantendría a la gente bajo control mediante una combinación de mentiras y fuerza. Platón hubiera prohibido la mayor parte del arte, aduciendo que proporciona falsas representaciones de la realidad. Los pintores pintan apariencias, y éstas representan las Formas de un modo engañoso. Todos los aspectos de la república ideal de Platón estarían estrictamente controlados desde arriba. Sería lo que ahora llamaríamos un estado totalitario. Platón creía que dejar votar a la gente era como permitir que los pasajeros gobernarán una nave; mucho mejor dejar al mando a quienes saben lo que hacen.

La Atenas del siglo v no se parecía demasiado a la sociedad que Platón imaginó en *La República*. Era algo así como una democracia, si bien únicamente alrededor del diez por ciento de la población podía votar. Las mujeres y los esclavos, por ejemplo, estaban automáticamente excluidos. Sin embargo, todos los ciudadanos eran iguales ante la ley, y

existía un complejo sistema de lotería para asegurarse de que todo el mundo tenía la posibilidad de influenciar en las decisiones políticas.

Atenas no valoró a Sócrates en la misma medida que lo hizo Platón. Antes al contrario. Muchos atenienses pensaban que Sócrates era peligroso y estaba socavando el gobierno deliberadamente. En el año 399 a. C., cuando Sócrates tenía 70 años, uno de ellos, Meleto, le llevó ante un tribunal. Aseguraba que Sócrates estaba dejando de lado a los dioses atenienses e introduciendo nuevos dioses propios. También sugirió que enseñaba a los jóvenes atenienses a comportarse mal y les animaba a volverse en contra de las autoridades. Eran acusaciones muy serias. Es difícil saber cuán ciertas eran. Puede que Sócrates sí animara a sus alumnos a dejar de seguir la religión del estado, y se sabe que le gustaba burlarse de la democracia ateniense. Eso concordaría con su carácter. En cualquier caso, lo que sin duda es cierto es que muchos atenienses creyeron los cargos que se le imputaban.

Votaron si lo consideraban o no culpable. Poco más de la mitad de los 501 ciudadanos que componían el enorme jurado creyeron que sí lo era y lo sentenciaron a muerte. Si hubiera querido, probablemente Sócrates habría podido convencerles para que no lo ejecutaran. En vez de eso, fiel a su reputación de tábano, irritó todavía más a los atenienses argumentando que no había hecho nada malo y que, de hecho, deberían recompensarle con comidas gratuitas para el resto de su vida en vez de castigarle. Esto no sentó demasiado bien.

Lo ejecutaron obligándole a ingerir cicuta, un veneno que paraliza el cuerpo gradualmente. Antes de morir, Sócrates se despidió de su mujer y sus tres hijos y luego reunió a sus alumnos a su alrededor. Si hubiera tenido la oportunidad de seguir viviendo tranquilamente, sin hacer más preguntas difíciles, no la habría aceptado. Prefería morir. Una voz interior le impulsaba a seguir cuestionándolo todo, y no podía traicionarla. Luego se bebió el veneno. Poco después murió.

Sócrates sigue vivo en los diálogos de Platón. Este hombre difícil, que no dejaba de hacer preguntas y que prefería morir a dejar de pensar en cómo son realmente las cosas, ha sido desde entonces una inspiración para los filósofos.

Sócrates tuvo una gran influencia sobre quienes le trataron. Tras la muerte de su maestro, Platón siguió enseñando de acuerdo a su espíritu. Su discípulo más relevante fue, de lejos, Aristóteles, un pensador muy distinto a ambos.

---

## CAPÍTULO 2



### La verdadera felicidad

*Aristóteles*

«Una golondrina no hace verano.» Podrías pensar que se trata de una frase de William Shakespeare o de otro gran poeta. Lo parece. En realidad procede del libro de Aristóteles *Ética a Nicómaco*, así llamado porque se lo dedicó a su hijo Nicómaco. Lo que pretendía decir Aristóteles es que se necesita algo más que la llegada de una golondrina —así como algo más que un día cálido— para demostrar que el verano ha llegado. Del mismo modo, unos pocos momentos de placer no constituyen la verdadera felicidad. Para Aristóteles, la felicidad no es una cuestión de diversión a corto plazo. Curiosamente, consideraba que los niños no podían ser felices. Esto suena algo absurdo. Si los niños no pueden ser felices, ¿quién puede? Pero revela lo alejada que estaba su visión de la felicidad de la nuestra. Los niños apenas están comenzando sus vidas, de modo que no han tenido

todavía una vida plena. La verdadera felicidad, argumentaba él, requiere una vida más larga.

Aristóteles fue alumno de Platón, y éste lo había sido de Sócrates. Estos tres grandes pensadores forman, pues, una cadena: Sócrates–Platón–Aristóteles. Suele suceder así. Los genios no acostumbran surgir de la nada. La mayoría ha contado con un maestro que le ha inspirado. Aun así, las ideas de estos tres pensadores son muy distintas. No se limitaron a reproducir lo que les habían enseñado. Cada uno de ellos tenía un punto de vista original. Dicho de un modo simple, Sócrates era un gran orador, Platón un escritor soberbio y a Aristóteles le interesaba todo. Sócrates y Platón consideraban el mundo visible un pálido reflejo de la verdadera realidad a la que sólo se podía llegar mediante un pensamiento filosófico abstracto; Aristóteles, en cambio, estaba fascinado por los detalles de todo aquello que le rodeaba.

Desafortunadamente, casi todos los escritos de Aristóteles que han sobrevivido son apuntes de clase. Aun así, estas notas han tenido una enorme influencia en la filosofía occidental, a pesar incluso de que su estilo es con frecuencia algo árido. Ahora bien, Aristóteles no era sólo un filósofo: también se sentía fascinado por la zoología, la astronomía, la historia, la política y el teatro.

Aristóteles nació en Macedonia el año 384 a. C. Después de estudiar con Platón, viajar y trabajar como tutor de Alejandro Magno, fundó su propia academia en Atenas, conocida como Liceo. Este centro de aprendizaje fue uno de los más famosos de la Antigüedad, y era algo así como una universidad moderna. Aristóteles enviaba investigadores a distintos lugares y luego éstos regresaban con información nueva sobre cualquier temática: de la sociedad política a la biología. También fundó una importante biblioteca. En un famoso cuadro renacentista de Rafael, *La escuela de Atenas*, Platón señala hacia arriba, en dirección al mundo de las Formas; Aristóteles, en cambio, extiende el brazo hacia el mundo que tiene delante.

A Platón ya le habría parecido bien filosofar desde un sillón; Aristóteles prefería analizar la realidad que percibimos mediante los sentidos. Rechazó la Teoría de las Formas de su maestro, pues creía que el único modo de comprender cualquier categoría general es mediante el estudio de sus ejemplos particulares. Es decir, para comprender lo que es un gato, él pensaba que es necesario ver gatos reales, no pensar de forma abstracta en la Forma del gato.

Una cuestión sobre la que Aristóteles reflexionó largamente fue «¿Cómo deberíamos vivir?». Tanto Sócrates como Platón habían contestado a esa pregunta antes que él. La necesidad de contestarla es en parte lo que hace que la gente se acerque a la filosofía. Aristóteles tenía su propia respuesta. La versión sencilla es ésta: en busca de la felicidad.

¿Pero qué significa ir «en busca de la felicidad»? Hoy en día, la mayoría de las personas a las que se les propusiera que fueran en busca de la felicidad pensarían en formas de pasárselo bien. Para ti la felicidad quizá implica vacaciones exóticas, ir a festivales de música o a fiestas, o bien pasar algún tiempo con amigos. También puede significar repantingarte con tu libro favorito, o ir a una galería de arte. Ahora bien, aunque ejemplos como éstos podrían constituir los ingredientes de una buena vida, Aristóteles no creía que el mejor modo de vivir fuera ir en busca del placer de esta forma. Bajo su punto de vista, cosas como éstas por sí solas, no conformarían una buena vida. La palabra griega que Aristóteles utilizó es *eudaimonia* (que en inglés se pronuncia «*you-die-moania*»,<sup>1</sup> pero significa lo opuesto). Se traduce a veces como «florecer» o «tener éxito» más que como «felicidad». Es algo más que las sensaciones agradables que puedas obtener de comer un helado con sabor a mango o de ver ganar a tu equipo favorito. *Eudaimonia* no consiste en los momentos fugaces de dicha o en cómo te sientes. Es algo más objetivo, lo cual puede resultar difícil de entender, pues estamos

1. «Mueres lamentándote» (*N. del t.*).

acostumbrados a pensar que la felicidad *está* relacionada con cómo nos sentimos y nada más.

Piensa en una flor. Si la riegas, procuras que le dé la suficiente luz y la alimentas un poco, crecerá y florecerá. Si la descuidas, la mantienes a oscuras, permites que los insectos roigan sus hojas y dejas que se seque, se marchitará y morirá, o, en el mejor de los casos, tendrá un aspecto lamentable. Los seres humanos también pueden florecer como plantas, aunque a diferencia de éstas, nosotros tomamos nuestras propias decisiones: decidimos qué queremos hacer y ser.

Aristóteles estaba convencido de que existe una naturaleza humana y de que los seres humanos tienen una función. Hay un modo de vivir que se adecúa más a nosotros. Lo que nos diferencia de otros animales y de todo lo demás es que podemos pensar y razonar sobre lo que debemos hacer. De acuerdo con esto, concluyó que la mejor vida para un ser humano es aquella que utiliza los poderes de la razón.

Sorprendentemente, Aristóteles creía que las cosas que desconoces –e incluso acontecimientos posteriores a tu muerte– pueden contribuir a tu *eudaimonia*. Esto puede parecer extraño. Suponiendo que no hay vida después de la muerte, ¿cómo puede afectar a tu felicidad aquello que sucede cuando ya no estás presente? Bueno, imagina que eres padre y que, en parte, tu felicidad reside en las esperanzas depositadas en el futuro de tu hijo. Si, por desgracia, este hijo cae gravemente enfermo después de tu muerte, tu *eudaimonia* se verá afectada por ello. Según Aristóteles, tu vida habrá empeorado, a pesar incluso de no estar presente. Esto ejemplifica a la perfección su idea de que la felicidad no depende únicamente de cómo te sientes. Desde este punto de vista, la felicidad está relacionada con lo que logras en la vida; y esto puede verse afectado por lo que les suceda a quienes te importan. Acontecimientos fuera de tu control y conocimiento pueden influir. Que seas feliz o no dependerá en parte de la buena suerte.

La pregunta central es: «¿qué podemos hacer para incrementar nuestra posibilidad de *eudaimonia*?». La respuesta

de Aristóteles es: «desarrollar el carácter adecuado». Has de sentir las emociones adecuadas en el momento justo y éstas te conducirán a un buen comportamiento. En parte, esto dependerá de cómo has sido educado, pues el mejor modo de desarrollar buenos hábitos es practicarlos desde temprana edad. Así pues, la suerte también interviene. Los buenos patrones de conducta son virtudes; los malos son vicios.

Piensa en la virtud de la valentía en tiempos de guerra. Puede que un soldado tenga que arriesgar su vida para salvar a unos civiles del ataque de un ejército. A una persona *temeraria* no le preocuparía su propia seguridad y no vacilaría en involucrarse en una situación peligrosa, aunque no necesitase hacerlo. Sin embargo, eso no es valentía, sólo imprudencia a la hora de afrontar los riesgos. En el otro extremo, un soldado cobarde no podría vencer su miedo para actuar de un modo adecuado y se quedaría paralizado de terror cuando más se le necesitara. En esta situación, sin embargo, una persona verdaderamente valiente o audaz sentiría miedo, pero sería capaz de sobreponerse y hacer algo. Aristóteles creía que toda virtud se encontraba entre dos extremos. Aquí la valentía está a medio camino entre la temeridad y la cobardía. Esto se suele conocer como la doctrina aristotélica de la Aurea Mediocritas.

El interés del planteamiento ético de Aristóteles no es únicamente histórico. Muchos filósofos modernos piensan que estaba en lo cierto acerca de la importancia de desarrollar las virtudes, y que su opinión sobre la felicidad era acertada e inspiradora. En vez de procurar incrementar nuestro placer en la vida, dicen, deberíamos intentar ser mejores personas y hacer lo correcto. Esto es lo que hace que la vida vaya bien.

Según esto, parecería que Aristóteles sólo estaba interesado en el desarrollo individual. No es así. Los seres humanos son seres políticos, aseguraba. Necesitamos ser capaces de vivir con otras personas y necesitamos un sistema de justicia para controlar el lado oscuro de nuestra naturaleza. La *eudaimonia* sólo se puede conseguir en sociedad. Vivimos

juntos, y hemos de encontrar la felicidad interactuando con aquéllos que nos rodean en un estado político ordenado.

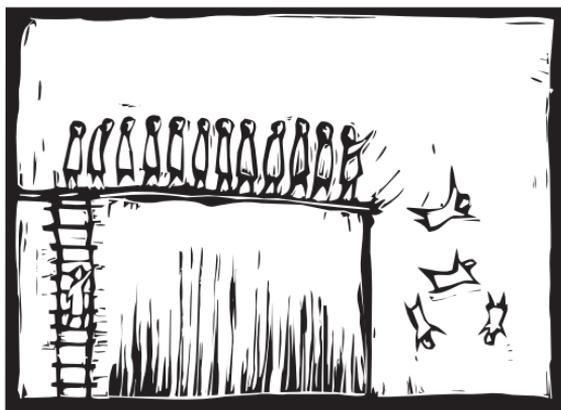
La brillantez de Aristóteles tuvo un desafortunado efecto secundario. Era tan inteligente, y sus estudios tan concienzudos, que muchos de los que leyeron su obra pensaron que tenía razón en todo. Esto fue nocivo para el progreso, y nocivo para la tradición filosófica que Sócrates había iniciado. Durante cientos de años, la mayoría de los eruditos aceptaron sus opiniones sobre el mundo como una verdad incuestionable. Les bastaba con poder demostrar que Aristóteles había dicho algo. Esto es lo que a veces se llama «argumento de autoridad», y consiste en creer que algo ha de ser cierto porque una «autoridad» importante así lo ha dicho.

¿Qué crees que sucedería si dejaras caer desde un lugar alto un trozo de madera y otro de un metal pesado del mismo peso? ¿Cuál llegaría antes al suelo? Aristóteles pensaba que el objeto hecho del material más pesado, el de metal, caería más rápido. Sin embargo, no es así. Caen a la misma velocidad. Como Aristóteles había declarado que era cierto, durante el periodo medieval prácticamente todo el mundo creía que así debía ser. No se necesitaban más pruebas. En el siglo XVI, Galileo Galilei dejó caer una bola de madera y una bala de cañón desde la torre inclinada de Pisa para comprobarlo. Ambas llegaron al suelo al mismo tiempo. Aristóteles estaba equivocado. Pero habría sido muy fácil demostrarlo mucho antes.

Confiar en la autoridad de otro era algo completamente contrario al espíritu de la investigación de Aristóteles. También va en contra del espíritu de la filosofía. Una autoridad no demuestra nada por sí misma. Los métodos de Aristóteles eran la investigación, el estudio y el razonamiento. La filosofía crece con el debate, con la posibilidad de estar equivocado, con los puntos de vista contrapuestos, y la exploración de alternativas. Afortunadamente, en casi todas las épocas ha habido filósofos dispuestos a poner en tela de juicio lo que otras personas opinaban. Un filósofo que intentó pensar críticamente sobre absolutamente todo fue el escéptico Pirrón.

---

## CAPÍTULO 3



### No sabemos nada *Pirrón*

Nadie sabe nada, y ni siquiera eso es seguro. No deberías confiar en lo que crees cierto. Podrías estar equivocado. Todo puede ser cuestionado, todo puesto en duda. La mejor opción, pues, es mantener una mente abierta. No te fíes de nada y no sufrirás ningún desengaño. Ésta fue la principal enseñanza del escepticismo, una filosofía que fue popular durante varios cientos de años en la Antigua Grecia y luego en Roma. A diferencia de Platón y Aristóteles, los escépticos más extremos evitaban sostener opiniones firmes sobre nada. El griego Pirrón (365-270 a. C.) fue el escéptico más famoso y probablemente el más extremo de todos los tiempos. Su vida fue realmente extraña.

Puede que creas saber muchas cosas. Sabes, por ejemplo, que ahora mismo estás leyendo esto. Los escépticos, sin embargo, lo pondrían en duda. Piensa en por qué crees que es-

tás realmente leyendo esto y no sólo imaginando que lo haces. ¿Puedes estar seguro de ello? Parece que estás leyendo; o al menos eso es lo que crees. Sin embargo, puede que estés alucinando o soñando (ésta es una idea que René Descartes desarrollaría unos ochocientos años más tarde: ver el capítulo 11). La insistencia de Sócrates en que lo único que sabía era lo poco que sabía también era una posición escéptica. Pero Pirrón la llevó mucho más lejos. Seguramente un poco demasiado lejos.

Si hemos de creer los testimonios sobre su vida (aunque quizá también deberíamos mostrarnos escépticos respecto a ellos), Pirrón forjó su carrera sobre la base de no dar nada por sentado. Al igual que Sócrates, no dejó nada escrito. Lo que sabemos de él, pues, procede de lo que otros escribieron, en su mayor parte siglos después de su muerte. Uno de ellos, Diógenes Laercio, nos cuenta que Pirrón se convirtió en una celebridad y fue ordenado sumo sacerdote de Elis, ciudad en la que vivía, y que en su honor los filósofos no tenían que pagar impuestos. No tenemos manera de comprobar la veracidad de esto, aunque parece una buena idea.

Por lo que sabemos, Pirrón vivió su escepticismo de un modo realmente extraordinario. El tiempo que pasó sobre la Tierra habría sido muy breve si no hubiera tenido amigos que le protegieran. Todo escéptico extremo necesita el apoyo de gente menos escéptica —o muy buena suerte— para sobrevivir.

Esto es lo que pensaba él de la vida: no podemos fiarnos de nuestros sentidos. A veces nos engañan. Es fácil equivocarse sobre lo que uno ve en la oscuridad, por ejemplo. Lo que parece un zorro puede que sólo sea un gato. O puedes pensar que alguien te ha llamado, pero en realidad sólo se trataba del viento. Como a menudo nuestros sentidos nos inducen a error, Pirrón decidió no fiarse *nunca* de ellos. No descartaba totalmente la posibilidad de que la información que le ofrecían fuera correcta, pero mantenía la mente abierta al respecto.

Así, mientras que la mayoría de la gente que se encuentra ante un acantilado cortado en vertical consideraría una

estupidez dar un paso adelante, Pirrón no. Como creía que sus sentidos le podían estar engañando, no se fiaba de ellos. Ni el tacto del borde del acantilado en los dedos de sus pies, ni la sensación de inclinarse hacia delante, le habrían convencido de que estaba a punto de caer. Ni siquiera estaba convencido de que caer pudiera ser perjudicial para su salud. ¿Cómo podía estar seguro de ello? Sus amigos, que presumiblemente no eran todos escépticos, impidieron que tuviera accidentes, pero si no lo hubieran hecho, Pirrón habría tenido problemas en más de una ocasión.

¿Por qué tener miedo de los perros salvajes si no puedes estar seguro de que te quieran hacer daño? Que ladren, muestren los dientes y corran hacia ti no quiere decir que te vayan a morder. Y si lo hacen, eso no significa *necesariamente* que te vaya a doler. ¿Por qué preocuparse del tráfico cuando cruzas una carretera? Esos carros no tienen por qué atropellarte. ¿Quién puede saberlo? ¿Y qué importa en realidad si estás vivo o muerto? De algún modo, Pirrón se las arregló para poner en práctica esta filosofía de indiferencia total y conquistar todas las emociones humanas y patrones de comportamiento habituales y naturales.

Al menos ésa es la leyenda. Probablemente, algunas de estas historias sobre él se las inventaron para burlarse de su filosofía. Pero es improbable que todas sean ficticias. Por ejemplo, es famosa la ocasión en la que se mantuvo completamente sereno mientras navegaba bajo una de las peores tormentas jamás presenciadas por nadie. El viento había destrozado las velas y enormes olas azotaban el barco. Todo el mundo estaba aterrorizado. Pirrón, en cambio, ni se inmutó. Puesto que las apariencias son a menudo engañosas, no podía estar del todo seguro de que fuera a pasarle nada malo. Consiguió permanecer tranquilo mientras los marineros más experimentados se dejaban llevar por el pánico. Demostró así que es posible matenerse indiferente incluso en unas condiciones como ésas. Esta historia parece verosímil.

De joven, Pirrón visitó la India. Puede que esto inspirara su inusual estilo de vida. La India tiene una gran tradición

de maestros espirituales o gurús que se someten a sí mismos a penurias físicas extremas y casi increíbles: gente que es enterrada en vida, que se cuelga pesos de partes sensibles del cuerpo, o que se pasa semanas sin comer en busca de la paz interior. El planteamiento filosófico de Pirrón se acerca al de un místico. Fuera cuales fueran las técnicas que utilizara para conseguir sus objetivos, lo cierto es que practicaba aquello que predicaba. Su imperturbabilidad causaba una gran impresión en quienes le rodeaban. La razón por la que no se ponía nervioso por nada era que, en su opinión, absolutamente todo era cuestión de opinión. Si no hay posibilidad de descubrir la verdad, no hay necesidad de inquietarse. Podemos distanciarnos entonces de toda creencia firme, pues una creencia firme siempre implica engaño.

Si hubieras conocido a Pirrón, probablemente habrías pensado que estaba loco. Y puede que en cierto modo lo estuviera. Pero sus opiniones y su comportamiento eran consecuentes. Él habría pensado de ti que tus certezas son simplemente poco razonables y que se interponen en tu camino hacia la paz interior. Que das por sentadas demasiadas cosas. Es como si hubieras construido una casa sobre la arena. Los cimientos de tu pensamiento no son tan firmes como te gusta creer y es improbable que te hagan feliz.

Pirrón resumió su filosofía en tres preguntas que todo aquél que quiera ser feliz debería contestar:

¿Cómo son realmente las cosas?

¿Qué actitud debemos adoptar ante ellas?

¿Qué le sucedería a alguien que no adoptara esa actitud?

Sus respuestas fueron simples y concisas. En primer lugar, no podemos saber cómo es realmente el mundo; es algo que está más allá de nuestras posibilidades. Nadie conocerá nunca la naturaleza última de la realidad. Los seres humanos simplemente no pueden acceder a ese conocimiento. Así que olvídate de ello. Esta opinión se opone completamente a la Teoría de las Formas de Platón y a la posibilidad de que los filósofos

puedan obtener conocimiento de ellas a través del pensamiento abstracto (ver el capítulo 1). En segundo lugar, y como resultado de ello, no deberíamos comprometernos con ningún punto de vista. Puesto que no podemos estar seguros de nada, deberíamos suspender todo juicio y vivir nuestras vidas libremente. Todo deseo que sientes sugiere que una cosa te parece mejor que otra. Cuando no consigues aquello que quieres, nace la infelicidad. Sin embargo, en realidad no puedes saber qué es mejor. Así pues, creía Pirrón, para ser feliz primero te has de liberar de los deseos y despreocuparte por cómo salen las cosas. Ésta es la mejor forma de vivir. Reconocer que nada importa. Así nada afectará tu estado anímico, que será de completa tranquilidad. En tercer lugar, si sigues estas enseñanzas esto es lo que sucederá: al principio enmudecerás, presumiblemente porque no sabrás qué decir acerca de nada. Finalmente, te liberarás de toda preocupación. Eso es lo mejor que cualquiera puede esperar de la vida. Es casi como una experiencia religiosa.

Ésta es la teoría. Pareció funcionar para Pirrón, aunque cuesta imaginar que pueda tener los mismos resultados para la mayoría de la humanidad. Pocos podemos desenvolvernos con la indiferencia que él recomendaba. Y no todo el mundo tiene la suerte de contar con un equipo de amigos que le salve de sus mayores equivocaciones. De hecho, si todo el mundo siguiera su consejo, no quedaría nadie para proteger a los escépticos pirrónicos de sí mismos y toda la escuela de filosofía moriría rápidamente tras despeñarse por acantilados, ser atropellados por vehículos en marcha o sufrir el ataque de perros salvajes.

El punto débil del planteamiento filosófico de Pirrón es que, partiendo de la idea de que «no puedes saber nada», concluyó que «debes ignorar tus instintos y sentimientos acerca de lo que es peligroso». Sin embargo, nuestros instintos nos salvan de muchos peligros posibles. Puede que no sean del todo fiables, pero esto no quiere decir que simplemente debamos ignorarlos. Supuestamente, incluso Pirrón se apartó cuando un perro intentó morderle: por mucho que

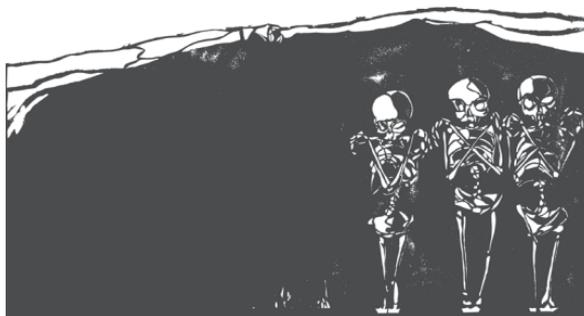
quisiera, no podía dominar por completo sus reacciones automáticas. Así pues, intentar poner en práctica el escepticismo pirrónico parece algo perverso. Y tampoco resulta tan obvio que vivir de este modo proporcione esa paz mental que Pirrón aseguraba. Se puede ser escéptico acerca de su escepticismo. Resulta cuestionable que uno vaya realmente a obtener tranquilidad corriendo todos los riesgos que él corrió. Puede que a él le funcionara, pero nada asegura que a ti te vaya a funcionar. Aunque no estés seguro de que un perro feroz te vaya a morder, tiene sentido no correr el riesgo si hay un noventa y nueve por ciento de posibilidades de que sí lo haga.

No todos los escépticos en la historia de la filosofía han sido tan extremos como Pirrón. Hay una gran tradición de escepticismo moderado, de cuestionar suposiciones y examinar atentamente nuestras creencias sin necesidad de ponerlo todo en duda. Este tipo de cuestionamiento escéptico se encuentra en el corazón mismo de la filosofía. Todos los grandes filósofos lo han ejercido. Es lo opuesto al dogmatismo. Alguien dogmático está convencido de conocer la verdad. Los filósofos en cambio desafían los dogmas. Preguntan a los demás en qué se basan sus creencias, cuáles son las pruebas que sustentan sus conclusiones. Esto es lo que Sócrates y Aristóteles hicieron y también es lo que hacen los filósofos hoy en día. Pero no porque quieran mostrarse difíciles. La razón del escepticismo filosófico moderado es acercarse más a la verdad, o, al menos, revelar lo poco que sabemos o podemos saber. Para ejercer este tipo de escepticismo no hace falta arriesgarse a caer por un acantilado. Pero sí estar dispuesto a hacer preguntas incómodas y pensar críticamente sobre las respuestas que la gente te dé.

Aunque Pirrón predicaba la necesidad de liberarse de toda preocupación, la mayoría no lo conseguimos. Una preocupación común es el hecho de que todos moriremos. Otro filósofo griego, Epicuro, hizo algunas inteligentes sugerencias sobre cómo podemos aceptar este hecho.

---

## CAPÍTULO 4



### El sendero del jardín *Epicuro*

Imagina tu funeral. ¿Cómo será? ¿Quién asistirá? ¿Qué dirán? Necesariamente, lo visualizas todo desde tu propia perspectiva. Es como si observaras la escena desde un lugar concreto, quizá desde las alturas, o sentado entre los asistentes. Mucha gente cree que hay una verdadera posibilidad de que después de morir dejemos atrás el cuerpo físico y sobrevivamos como una especie de espíritu y seamos capaces de ver qué sucede en este mundo. En cambio, aquellos que creemos que la muerte es el final, tenemos un problema. Cada vez que intentamos imaginar que no estamos presentes, tenemos que hacerlo imaginando que *sí* lo estamos, observando lo que sucede en nuestra ausencia.

Tanto si puedes imaginar tu propia muerte como si no, parece algo bastante natural sentir cierta inquietud ante la idea de no existir. ¿A quién no le da miedo su propia muer-

te? Si hay algo que nos puede provocar desazón, es precisamente eso. Parece perfectamente razonable preocuparse por la idea de morir aunque haya de suceder dentro de muchos años. Es instintivo. Muy pocas personas vivas no han pensado *nunca* profundamente al respecto.

El filósofo de la Antigua Grecia Epicuro (341–270 a. C.) sostenía que sentir miedo a la muerte es una pérdida de tiempo y que está basado en una lógica pésima. Es un estado mental a superar. Si uno piensa bien en ello, la muerte no debería provocarle inquietud alguna. Una vez superado el miedo, será capaz de disfrutar mucho más de la vida, lo cual para Epicuro era extremadamente importante. El objetivo de la filosofía, creía él, es mejorar la vida de uno, ayudarnos a encontrar la felicidad. A algunas personas les parece algo morboso pensar demasiado en la muerte, pero para Epicuro era un modo de vivir con mayor intensidad.

Epicuro nació en la isla griega de Samos, en el mar Egeo, si bien la mayor parte de su vida la pasó en Atenas, donde se convirtió en algo así como un ídolo y atrajo a un grupo de estudiantes que vivían con él como en una comuna. El grupo incluía mujeres y esclavos (algo poco común en la Atenas antigua). Esto no le hizo precisamente popular, salvo entre sus seguidores, que prácticamente le adoraban. Esta escuela filosófica la dirigía desde una casa con jardín que pasó a ser conocida como El Jardín.

Al igual que muchos otros filósofos de la Antigüedad (y algunos modernos como Peter Singer: ver el capítulo 40), Epicuro creía que la filosofía debía ser práctica. Debería cambiarte la vida. Así pues, para quienes se unieron a él en El Jardín, más que simplemente aprender su filosofía, lo importante era ponerla en práctica.

Para Epicuro, la clave de la vida era reconocer que todos buscamos el placer. Es más, evitamos el dolor siempre que podemos. Eso es lo que nos empuja a seguir adelante. Eliminar el sufrimiento de nuestras vidas e incrementar la felicidad hará que todo vaya mejor. El mejor modo de vivir, pues, es éste: llevar un estilo de vida muy sencillo, ser amable con la

gente, y rodearse de amigos. De este modo podrás satisfacer la mayoría de tus deseos y no desearás algo que no puedes obtener. De nada sirve sentir la necesidad imperiosa de poseer una mansión si jamás tendrás el dinero necesario para comprarte una. No te pases toda la vida trabajando para conseguir algo que probablemente está más allá de tu alcance. Es mejor vivir de un modo sencillo. Si tus deseos son sencillos, serán fáciles de satisfacer y tendrás el tiempo y la energía para disfrutar de las cosas que importan. Ésta era su receta para la felicidad y, ciertamente, tiene mucho sentido.

Esta enseñanza era una forma de terapia. La intención de Epicuro era curar el dolor mental de sus alumnos y sugerir cómo hacer más llevadero el dolor físico mediante la rememoración de placeres pasados. Consideraba que los placeres son disfrutables en el momento, pero que también lo son cuando los recordamos más adelante, de modo que sus beneficios pueden ser duraderos. De hecho, cuando estaba a las puertas de la muerte, Epicuro le contó a un amigo en una carta que se distraía de la enfermedad recordando sus conversaciones pasadas.

Todo esto es muy distinto al significado que la palabra «epicúreo» tiene hoy en día. De hecho, es casi lo opuesto. Un «epicúreo» es alguien que adora la buena comida y que se entrega al lujo y al placer sensual. Los gustos de Epicuro eran mucho más sencillos de lo que esto sugiere. Él predicaba la necesidad de ser moderado. Sucumbir a la avaricia de los apetitos no haría sino crear más deseos y al final provocaría la angustia mental del deseo no satisfecho. Este tipo de vida debe evitarse. La dieta de Epicuro y sus seguidores consistía en pan y agua, no en comidas exóticas. Si uno comienza a tomar vino caro, pronto querrá beber otro vino todavía más caro y finalmente quedará atrapado en la trampa de desear cosas que no puede conseguir. A pesar de ello, sus enemigos aseguraban que en la comuna de El Jardín los epicúreos se pasaban la mayor parte del tiempo comiendo, bebiendo y manteniendo relaciones sexuales entre sí en una orgía sin fin. Así es como se inició el significado moderno de

«epicúreo». Si los seguidores de Epicuro realmente hubieran hecho todo eso, habría ido en contra de las enseñanzas de su líder. Lo más probable, pues, es que se tratara de un rumor malicioso.

Una cosa a la que Epicuro sí dedicó mucho tiempo fue a escribir. Fue muy prolífico. Al parecer escribió más de trescientos libros en rollos de papiro, aunque ninguno ha sobrevivido. Lo que sabemos de él proviene básicamente de los apuntes de sus seguidores. Éstos se aprendían sus libros de memoria, pero también pusieron sus enseñanzas por escrito. Algunos de sus rollos sobrevivieron en fragmentos, preservados por la ceniza volcánica que cayó en Herculano, cerca de Pompeya, cuando el monte Vesubio entró en erupción. Otra importante fuente de información acerca de las enseñanzas de Epicuro es el largo poema *Sobre la naturaleza de las cosas*, del poeta y filósofo romano Lucrecio. Compuesto más de doscientos años después de la muerte de Epicuro, este poema resume las enseñanzas clave de su escuela.

Así pues, volviendo a la pregunta que Epicuro hacía, ¿por qué no deberías temerle a la muerte? Una razón es que no la experimentarás. Tu muerte no será algo que te pase a *ti*. Cuando suceda tú ya no estarás ahí. El filósofo del siglo xx Ludwig Wittgenstein se hizo eco de esta idea cuando en su *Tractatus Logico-Philosophicus* escribió: «La muerte no es un acontecimiento de la vida». Lo que está diciendo con esto es que los acontecimientos son cosas que experimentamos; la muerte, sin embargo, es precisamente la supresión de esa posibilidad de experimentar, no algo de lo que seamos conscientes y a lo que, de algún modo, podamos sobrevivir.

Cuando imaginamos nuestra propia muerte, sugirió Epicuro, la mayoría de nosotros cometemos el error de pensar que una parte de nosotros todavía sentirá lo que le sucede a nuestro cuerpo muerto. Pero esto no deja de ser un malentendido acerca de lo que realmente somos. Estamos encadenados a nuestros cuerpos, a nuestra carne y a nuestros huesos. Epicuro creía que estamos compuestos de átomos (aunque lo que él quería decir con este término se aleja un

poco de lo que los científicos modernos designan con él). Una vez que estos átomos se disgregan con la muerte, dejamos de ser individuos con conciencia. Incluso si alguien pudiera volver a unir cuidadosamente todos los trozos más adelante y devolviera a la vida este cuerpo reconstruido, ya no tendría nada que ver *conmigo*. El nuevo cuerpo viviente no sería como yo, a pesar de tener mi apariencia. No sentiría sus dolores, porque una vez que el cuerpo deja de funcionar nada puede devolverlo a la vida. La cadena de la identidad habría quedado rota.

Otra forma en que Epicuro creía que podía curar a sus seguidores del miedo a la muerte era señalando la diferencia entre lo que sentimos respecto al futuro y lo que sentimos respecto al pasado. Nos preocupamos por uno pero no por el otro. Piensa en el tiempo anterior a tu nacimiento. Hubo un tiempo en el que no existías. No sólo las semanas en las que estabas en el útero de tu madre y habrías podido nacer prematuramente, ni el momento previo a tu concepción en el que no eras más que una posibilidad para tus padres, sino los billones de años anteriores a tu existencia. No solemos preocuparnos por todos esos milenios previos a nuestro nacimiento. ¿Por qué debería nadie preocuparse por todo ese tiempo en que todavía no existía? Y, si no lo hacemos, ¿por qué deberíamos preocuparnos acerca de todos los eones de inexistencia posteriores a nuestro fallecimiento? Nuestro pensamiento es asimétrico. Estamos predispuestos a preocuparnos más por el tiempo posterior a nuestra muerte que por el anterior a nuestro nacimiento. Epicuro creía que esto era una equivocación. Una vez lo has comprendido, deberías comenzar a pensar en el tiempo posterior al fallecimiento del mismo modo que lo haces respecto al anterior al nacimiento. Así dejará de ser una gran preocupación.

A algunas personas les preocupa mucho que puedan terminar castigándolas en una vida posterior a la muerte. Epicuro también desechó esta preocupación. Los dioses no están interesados en su creación, les dijo con convicción a sus seguidores. Existen en otro plano, y no se implican en los

asuntos de nuestro mundo. Así que no pasa nada. Ésta es la cura: la combinación de estos dos argumentos. Si ha funcionado, ahora deberías sentirte mucho más tranquilo sobre tu futura inexistencia. Epicuro resumió toda su filosofía en su epitafio:

«No era, he sido, no soy, no me importa.»

Si crees que somos meros seres físicos, compuestos de materia, y que no existe peligro de que nos castiguen después de la muerte, puede que el razonamiento de Epicuro te convenza de por qué no hay que temer a la muerte. Es posible que aun así todavía te preocupe el proceso de morir, algo con frecuencia doloroso y que sin duda sí experimentamos. Esto es cierto aunque no sea razonable inquietarse ante la propia muerte. Recuerda, sin embargo, que Epicuro creía que los buenos recuerdos pueden mitigar el dolor, de modo que también tenía una respuesta para eso. Si, por el contrario, crees que eres un alma dentro de un cuerpo, y que esta alma puede sobrevivir a una muerte corporal, es probable que la cura de Epicuro no te sirva: serás capaz de imaginar una existencia incluso después de que tu corazón haya dejado de latir.

Los epicúreos no eran los únicos que consideraban la filosofía una especie de terapia: la mayoría de los filósofos griegos y romanos lo hacían. Los estoicos, en particular, son famosos por sus lecciones sobre cómo ser psicológicamente fuerte ante acontecimientos desafortunados.

---

## CAPÍTULO 5



### Aprendiendo a despreocuparse *Epícteto, Cicerón, Séneca*

Es mala suerte que comience a llover justo cuando estás a punto de salir de casa. Pero si has de salir, aparte de ponerte un impermeable, coger un paraguas o cancelar tu cita, no hay mucho que puedas hacer al respecto. Por mucho que quieras, no puedes detener la lluvia. ¿Deberías molestarte por ello? ¿O simplemente tomártelo con filosofía? «Tomárselo con filosofía» significa aceptar lo que no puedes cambiar. ¿Y qué hay del inevitable proceso de envejecimiento y la brevedad de la vida? ¿Cómo deberías sentirte respecto a esta condición del ser humano? ¿Igual?

Cuando la gente dice que se toma con «filosofía» lo que le sucede, está utilizando la palabra del mismo modo que lo habría hecho un estoico. El término «estoico» proviene de la *Stóia poikilé*, que era un pórtico pintado en Atenas en el que estos filósofos se solían encontrar. Uno de los primeros fue

Zenón de Citio (334–262 a. C.). Los primeros estoicos griegos tenían opiniones sobre una amplia gama de problemas filosóficos relativos a la realidad, la lógica y la ética. Pero se los conocía sobre todo por sus ideas sobre el control mental. Su idea básica es que sólo deberíamos preocuparnos por las cosas que podemos cambiar. No deberíamos inquietarnos por nada más. Al igual que los escépticos, su objetivo era alcanzar la serenidad mental. Incluso ante hechos trágicos, como la muerte de un ser querido, el estoico debía permanecer impasible. Aunque *aquello* que suceda no esté bajo nuestro control, nuestra *actitud* ante ello sí que lo está.

En el corazón mismo del estoicismo se encuentra la idea de que somos responsables de lo que sentimos y pensamos. Podemos elegir cómo reaccionamos ante la buena y la mala suerte. Para algunas personas, las emociones son como el tiempo. Los estoicos, en cambio, consideran que lo que sentimos en una determinada situación o acontecimiento es decisión nuestra. Las emociones no nos suceden. No tenemos por qué sentirnos tristes cuando no conseguimos lo que queremos; tampoco por qué enfadarnos cuando alguien nos engaña. Creían que las emociones nublan el pensamiento y perjudican el juicio. No sólo deberíamos controlarlas, sino también, en la medida de lo posible, prescindir de ellas.

Originariamente, Epícteto (55–135 d. C.), uno de los estoicos más conocidos, era esclavo. Pasó por muchas penurias y sabía lo que era el dolor y el hambre (incluso cojeaba por culpa de una paliza). Cuando declaró que la mente podía permanecer libre incluso cuando el cuerpo está siendo esclavizado, partía de su propia experiencia. No era una mera teoría abstracta. Sus enseñanzas incluían consejos prácticos sobre cómo soportar el dolor y el sufrimiento. Se reducían a lo siguiente: «Nuestros pensamientos dependen de nosotros». Esta filosofía inspiró al piloto de combate norteamericano James B. Stockdale, que fue derribado en Vietnam del Norte durante la guerra de Vietnam. Stockdale fue torturado muchas veces y confinado en una celda incommunicada durante cuatro años. Consiguió sobrevivir apli-

cando lo que recordaba de las enseñanzas de Epícteto de un curso al que había asistido en la universidad. Mientras descendía con su paracaídas sobre territorio enemigo, decidió que, por duro que fuera el trato que recibiera, se mantendría imperturbable. Si no podía cambiar la situación, no dejaría que le afectara. El estoicismo le proporcionó la fuerza para superar un dolor y una soledad que habrían destrozado a la mayoría de las personas.

Esta dura filosofía comenzó en la Antigua Grecia, pero floreció durante el Imperio Romano. Dos importantes escritores que ayudaron a divulgar las enseñanzas estoicas fueron Marco Tulio Cicerón (106–43 a. C.) y Lucio Anneo Séneca (1 a. C.–65 d. C.). La brevedad de la vida y el inevitable envejecimiento eran algunos de los temas que les interesaban en particular. Admitían que envejecer es un proceso natural, y no intentaban cambiar lo que no se puede cambiar. Al mismo tiempo, sin embargo, creían que había que aprovechar al máximo nuestro breve tiempo aquí.

A Cicerón los días parecían cundirle más que a la mayoría: además de filósofo era abogado y político. En su libro *Sobre la vejez* identifica los cuatro problemas principales del envejecimiento: cuesta más trabajar, el cuerpo se debilita, el goce de los placeres físicos disminuye y la muerte está cada vez más cerca. El envejecimiento es inevitable pero, tal y como Cicerón sostenía, podemos elegir cómo reaccionamos ante este proceso. Deberíamos admitir que el declive de la vejez no tiene por qué hacer la vida insoportable. En primer lugar, gracias a su experiencia, la efectividad de los ancianos puede ser a menudo mayor y el esfuerzo que necesitan hacer, menor. El cuerpo y la mente no tienen por qué deteriorarse drásticamente si se ejercitan. Y aunque los placeres físicos se disfruten menos, los ancianos pueden dedicarle más tiempo a la amistad y la conversación, cosas en sí mismas muy gratificantes. Finalmente, creía que el alma vivía para siempre, de modo que los ancianos no debían preocuparse por la muerte. La actitud de Cicerón era que deberíamos aceptar el proceso natural del envejecimiento y admitir que la actitud

que adoptamos respecto a este proceso no tiene por qué ser pesimista.

Séneca, otro gran divulgador de las ideas de los estoicos, manifestó una opinión similar cuando escribió acerca de la brevedad de la vida. No se suele oír a nadie quejarse de que la vida es demasiado larga. La mayoría dice que es muy corta. Hay muchas cosas que hacer y muy poco tiempo para hacerlas. En palabras del griego de la Antigüedad Hipócrates: «La vida es corta; el arte, duradero». Los ancianos que ven acercarse la muerte a menudo desearían contar con unos pocos años más para llevar a cabo lo que realmente querían hacer en la vida. Pero suele ser demasiado tarde y terminan lamentándose por lo que podrían haber sido. En este sentido la naturaleza es cruel. Justo cuando empezamos a entender de qué va la cosa, nos morimos.

Séneca no estaba de acuerdo con este punto de vista. Polifacético como Cicerón, además de filósofo, encontró tiempo para ser autor teatral, político y un exitoso hombre de negocios. Para él, el problema no es lo corta que es nuestra vida, sino lo mal que la mayoría empleamos el tiempo del que disponemos. Una vez más, era nuestra actitud respecto a los aspectos inevitables de la condición humana lo que más le importaba. No deberíamos enojarnos porque la vida sea corta, sino intentar aprovecharla al máximo. Señaló que algunas personas desaprovecharían mil años con la misma facilidad que la vida que tienen. E incluso entonces, probablemente todavía se quejarían de que la vida es demasiado corta. En realidad, la vida suele ser suficientemente larga para hacer muchas cosas si tomamos las decisiones correctas y no la malgastamos en tareas inútiles. Algunos van detrás del dinero con tal energía que no tienen tiempo para hacer mucho más; otros caen en la trampa de dedicar todo su tiempo libre a la bebida y el sexo.

Séneca creía que si uno espera a la vejez para descubrir esto, será demasiado tarde. Tener el pelo blanco y arrugas no garantiza que un anciano se haya pasado mucho tiempo haciendo cosas que valgan la pena, aunque algunas perso-

nas actúan erróneamente como si así fuera. Alguien que se hace a la mar y es empujado de un lado a otro por vientos tempestuosos no ha viajado. Sólo ha sido zarandeado. Lo mismo sucede con la vida. Estar fuera de control, pasar de un acontecimiento a otro sin encontrar tiempo para las experiencias más valiosas y significativas, no tiene nada que ver con vivir de verdad.

La parte positiva de vivir bien la vida es que no tienes que preocuparte de tus recuerdos cuando seas mayor. Si pierdes el tiempo, no querrás echar la vista atrás y pensar en cómo has pasado la vida, pues probablemente te resultará demasiado doloroso darte cuenta de todas las oportunidades que has desperdiciado. Por eso creía Séneca que hay tanta gente preocupada por trivialidades; es un modo de evitar la verdad sobre lo que no han conseguido hacer. Él urge a sus lectores a alejarse de la multitud y a no esconderse de sí mismos bajo el pretexto de estar demasiado ocupados.

Así pues, ¿cómo creía Séneca que *deberíamos* emplear nuestro tiempo? El ideal estoico es vivir como un recluso, alejado del mundo. El modo más fructífero de vivir, declaró —con perspicacia—, es estudiar filosofía. Ésta es una forma de estar verdaderamente vivo.

Séneca tuvo muchas oportunidades de practicar lo que predicaba. En el año 41, por ejemplo, fue acusado de tener una aventura con la hermana del emperador Calígula. No está claro si efectivamente la tuvo o no, pero el resultado fue que lo exiliaron y pasó en Córcega los siguientes ocho años. Luego su suerte volvió a cambiar y lo llamaron de Roma para que ejerciera de tutor del niño de 12 años que se convertiría en el siguiente emperador: Nerón. Más adelante, Séneca sería su asesor político y le escribiría los discursos. Esta relación, sin embargo, terminó muy mal: otro giro de la suerte. Nerón acusó a Séneca de formar parte de un complot para asesinarle. Esta vez, Séneca no tenía escapatoria. Nerón le ordenó que se suicidara. Negarse a ello estaba fuera de toda discusión y de todos modos habría conducido a la ejecución. Resistirse habría sido inútil. Finalmente, Séneca

se quitó la vida y, fiel a su estoicismo, se mostró sereno y tranquilo hasta el final.

Una forma de ver las principales enseñanzas de los estoicos es como si fueran una especie de psicoterapia; una serie de técnicas psicológicas que harán nuestra vida más tranquila. Líbrate de esas problemáticas emociones que nublan tu pensamiento y todo te resultará más sencillo. Lamentablemente, aunque consigas calmar tus emociones, puede que descubras que has perdido algo importante. El estado de indiferencia por el que abogaban los estoicos puede que reduzca la infelicidad ante los hechos que no podemos controlar. Pero a costa de volvernos fríos, despiadados y quizá incluso menos humanos. Si ése es el precio de conseguir la calma, puede que sea demasiado alto.

Si bien estuvo influenciado por la filosofía de la Antigua Grecia, Agustín, un cristiano cuyas ideas veremos a continuación, no tenía nada de estoico. Era un hombre de pasiones fuertes, profundamente preocupado por la maldad que veía en el mundo y que deseaba desesperadamente comprender a Dios y sus planes para la humanidad.

---

## CAPÍTULO 6



### ¿Quién maneja nuestros hilos? *Agustín*

Agustín (354–430) estaba desesperado por conocer la verdad. Como cristiano, creía en Dios. Pero su fe le dejaba con muchas preguntas sin respuesta. ¿Qué quería Dios que hiciera? ¿Cómo debería vivir? ¿Qué debía creer? Se pasó la mayor parte de su vida adulta escribiendo sobre estas cuestiones. Había mucho en juego. Para aquéllos que creen en la posibilidad de pasar la eternidad en el infierno, cometer un error filosófico puede tener terribles consecuencias. Agustín creía que terminaría ardiendo en azufre para toda la eternidad si se equivocaba. Un problema que le atormentaba era por qué Dios permitía la maldad en el mundo. La respuesta que dio es popular aún hoy entre muchos creyentes.

En la época medieval, aproximadamente del siglo v al xv, la filosofía y la religión estaban estrechamente unidas. Los filósofos de la Antigua Grecia como Platón y Aristóteles influ-

ieron sobre los filósofos medievales, pero éstos adaptaron sus ideas, aplicándolas a sus propias religiones. Muchos de estos filósofos eran cristianos, pero también hubo importantes filósofos judíos y árabes como Maimónides o Avicena. Agustín, que más adelante sería santificado, destaca como uno de los mejores.

Agustín nació en Tagaste, en el norte de África, en lo que ahora es Argelia pero que entonces todavía formaba parte del Imperio Romano. Su verdadero nombre era Aurelius Augustinus, aunque ahora casi siempre se le conoce como san Agustín o Agustín de Hipona (por la ciudad en la que viviría más adelante).

La madre de Agustín era cristiana; su padre, en cambio, seguía una religión local. Tras una juventud y primeros años de adulto salvajes en las cuales tuvo un hijo con una amante, Agustín se convirtió al cristianismo al llegar a la treintena y llegó a ser obispo de Hipona. Es bien conocida la ocasión en que le pidió a Dios que le impidiera seguir sintiendo deseos sexuales, «pero todavía no», pues estaba disfrutando mucho de los placeres mundanos. Más adelante escribió muchos libros, entre ellos sus *Confesiones*, *La ciudad de Dios* y casi cien más, todos fuertemente influenciados por la sabiduría de Platón, pero dándole un toque cristiano.

La mayoría de los cristianos creen que Dios tiene poderes especiales: él o ella representa el bien supremo, lo sabe todo y puede hacerlo todo. Todo esto forma parte de la definición de «Dios». No sería Dios si no tuviera estas cualidades. En muchas otras religiones, se le describe de un modo similar, pero Agustín sólo estaba interesado en una perspectiva cristiana.

Aun así, todo aquél que crea en este Dios no tiene más remedio que admitir que hay mucho sufrimiento en el mundo. Eso sería muy difícil de negar. En parte se debe a males naturales como terremotos o enfermedades. Pero también al mal moral: el que causan los seres humanos. El asesinato y la tortura son dos ejemplos claros de mal moral. Mucho antes de que Agustín escribiera sus libros, el filósofo griego

Epicuro (ver el capítulo 4) había admitido que esto suponía un problema. ¿Cómo podía un Dios bueno y todopoderoso permitir el mal? Si no puede impedirlo, es que en realidad no es todopoderoso. Su poder tiene límites. O, si es todopoderoso y no detiene el mal, ¿cómo puede ser realmente bueno? No parece tener sentido. Y es algo que hoy en día todavía desconcierta a mucha gente. Agustín se centró en el mal moral. Era consciente de que la idea de un Dios bueno que sabe que este tipo de mal sucede y no hace nada para impedirlo es difícil de comprender. No estaba satisfecho con la idea de que los caminos del Señor son inescrutables y están más allá de la comprensión humana. Agustín quería respuestas.

Imaginemos a un asesino que está a punto de matar a su víctima. Se encuentra sobre ella con un cuchillo afilado. Un acto verdaderamente maligno está a punto de tener lugar. Y sabemos que Dios es suficientemente poderoso para impedirlo. Sólo haría falta una pequeña alteración en las neuronas del cerebro del asesino. O podría hacer que los cuchillos se volvieran blandos y de goma cada vez que alguien intentara utilizarlos como arma mortal. De este modo rebotarían y nadie saldría herido. Dios debe saber que el asesinato está a punto de tener lugar puesto que lo sabe todo. Nada se le escapa. Y no debe querer que un acto maligno tenga lugar, pues en eso consiste ser sumamente bueno. Y, sin embargo, el asesino mata a su víctima de todos modos. Los cuchillos de acero no se vuelven de goma. No hay relámpagos ni truenos, al asesino no se le cae milagrosamente el arma al suelo. Ni tampoco cambia de parecer en el último minuto. ¿Qué sucede entonces? Éste es el clásico Problema del Mal, el problema de explicar por qué Dios permite que pasen cosas así. Es de suponer que, si todo proviene de Dios, el mal también debe provenir de él. En cierto modo, debe querer que suceda.

De joven, Agustín había encontrado un medio de evitar creer que Dios permitía el mal. Era maniqueo. El maniqueísmo era una religión procedente de Persia (hoy en día Irán). Los maniqueos no creían que Dios tuviera un poder supremo. Para ellos, en cambio, en el mundo tenía lugar una lu-

cha interminable entre dos fuerzas iguales: el bien y el mal. Desde su punto de vista, Dios y Satán estaban inmersos en una batalla por el control del mundo. Ambos eran inmensamente fuertes, pero ninguno lo suficiente para derrotar al otro. En lugares concretos y en momentos concretos, el mal se imponía a su rival. Pero nunca durante demasiado tiempo. El bien regresaba y vencía al mal una vez más. Esto explicaría por qué suceden cosas tan terribles. El mal proviene de fuerzas oscuras y el bien de las fuerzas de la luz.

Los maniqueos creían que, en las personas, el bien proviene del alma y el mal del cuerpo, con todas sus debilidades, sus deseos y su tendencia a descarriarse. Esto explicaría por qué a veces la gente comete maldades. La cuestión del mal no suponía un auténtico problema para los maniqueos, ya que no aceptaban la idea de que Dios fuera suficientemente poderoso para controlar todos los aspectos de la realidad. Si Dios no tenía poder sobre todas las cosas, no podía ser responsable de la existencia del mal, ni podía nadie culparle por no impedirlo. Los maniqueos explicaban las acciones de un asesino culpando a los poderes de la oscuridad. En un individuo podían ser tan fuertes que las fuerzas de la luz no pudieran derrotarlos.

Más adelante, Agustín rechazaría el planteamiento maniqueo. No entendía por qué la lucha entre el bien y el mal tenía que ser interminable. ¿Por qué no vencía Dios la batalla? ¿No eran las fuerzas del bien más fuertes que las del mal? Aunque los cristianos aceptaran la existencia de éstas, no podía ser que fuesen tan poderosas como Dios. Por otro lado, si Dios era verdaderamente todopoderoso, tal y como creía Agustín, seguía existiendo el problema del mal. ¿Por qué lo *permitía*? ¿Por qué había tanto? No existe una explicación sencilla. Agustín le dio muchas vueltas a estos problemas. Finalmente, basó su principal solución en la existencia del libre albedrío: la capacidad humana de escoger qué hacer a continuación; es lo que a menudo se conoce como la Defensa del Libre Albedrío. Y esto es teodicea: el intento de explicar y defender que un Dios bueno permita el sufrimiento.

Dios nos ha dado libre albedrío. Puedes, por ejemplo, elegir si lees o no la siguiente frase. Es elección tuya. Si nadie te obliga a seguir leyendo, eres libre de no hacerlo. Agustín pensaba que el libre albedrío es bueno. Nos permite actuar moralmente. Podemos decidir ser buenos, lo cual para él significaba seguir los mandamientos de Dios, en particular los Diez Mandamientos, así como el mandamiento de Jesús de «amarás al prójimo». Sin embargo, una consecuencia del libre albedrío es que también podemos decidir hacer el mal. Podemos descarriarnos y hacer cosas malas como mentir, robar, hacer daño o incluso matar a alguien. Esto suele suceder cuando las emociones nos nublan la razón. Desarrollamos un fuerte deseo de objetos materiales y dinero. Nos entregamos a la lujuria y nos alejamos de Dios y sus mandamientos. Agustín creía que nuestro lado racional debía mantener las pasiones bajo control, una opinión que compartía con Platón. A diferencia de los animales, los seres humanos cuentan con el poder de la razón y deben utilizarla. Si Dios nos hubiera programado para escoger siempre el bien por encima del mal no causaríamos daño alguno, pero tampoco seríamos realmente libres, y no podríamos utilizar la razón para decidir qué hacer. Dios nos podría haber hecho así. Agustín sostenía que era mucho mejor que nos permitiera elegir. De otro modo seríamos como marionetas y Dios manejaría nuestros hilos para que nos portáramos bien. No tendría sentido pensar en nuestra conducta puesto que automáticamente escogeríamos siempre la opción del bien.

Así pues, Dios es suficientemente poderoso para evitar el mal, pero el hecho de que éste exista no se debe directamente a él. El mal moral es el resultado de nuestras decisiones. Y en parte también, creía Agustín, el resultado de las decisiones de Adán y Eva. Al igual que muchos cristianos de su época, estaba convencido de que las cosas habían ido terriblemente mal en el Jardín del Edén, tal y como lo describe el primer libro de la Biblia, el Génesis. Cuando Eva y luego Adán comieron del Árbol del Conocimiento, traicionando con ello a Dios, trajeron el pecado al mundo. Este pecado,

llamado Pecado Original, no fue algo que afectara únicamente a sus vidas. Absolutamente todos los seres humanos siguen pagando el precio. Agustín creía que pasa de generación en generación mediante la reproducción sexual. Incluso en un recién nacido se pueden observar indicios de este pecado. El Pecado Original nos predispone a cometer pecados.

Para muchos lectores actuales, esta idea de que cargamos con una culpa ancestral y que estamos siendo castigados por las acciones que cometió otra persona resulta algo difícil de aceptar. Parece injusto. Pero la idea de que el mal es el resultado de nuestro libre albedrío y de que no se debe directamente a Dios todavía convence a muchos creyentes; les permite creer en un Dios omnisciente, todopoderoso y benévolo.

Boecio, uno de los escritores más populares de la Edad Media, creía en este Dios, pero le costaba comprender un aspecto del libre albedrío: la cuestión de cómo puede ser nuestra una decisión si Dios ya sabe cuál será.

---

## CAPÍTULO 7



### La consolación de la filosofía *Boecio*

Si estuvieras en prisión a la espera de ser ejecutado, ¿pasarías tus últimos días escribiendo un libro de filosofía? Boecio lo hizo. Y resultó ser el más popular de todos los que escribió.

Anicio Manlio Severino Boecio (475–525), ése era su nombre completo, fue uno de los últimos filósofos romanos. Murió justo veinte años antes de que Roma cayera en manos de los bárbaros (si bien cuando Boecio todavía vivía ya se encontraba en plena decadencia). Al igual que sus colegas Cicerón y Séneca, consideraba la filosofía una especie de autoayuda, una forma práctica de mejorar la vida además de una disciplina de pensamiento abstracto. También estableció un vínculo con los griegos de la Antigüedad, Platón y Aristóteles, cuya obra tradujo al latín, manteniendo vivas sus ideas en una época en la que se corría el riesgo de que se perdieran para siempre. Como cristiano, su obra fue de gran

interés para los devotos filósofos de la Edad Media. Su filosofía, pues, supone un puente entre los pensadores griegos y romanos y la filosofía cristiana que dominaría Occidente durante siglos después de su muerte.

La vida de Boecio fue una mezcla de buena y mala suerte. El rey Teodorico, el godo que gobernaba Roma en aquella época, le concedió el cargo de cónsul. Y, a modo de honor especial, también nombró cónsules a sus hijos (a pesar de que eran demasiado jóvenes para serlo por sus propios méritos). Todo parecía irle bien. Era rico, de buena familia, y le llovían los elogios. Además de cumplir con su trabajo para el gobierno, de algún modo se las arreglaba para encontrar tiempo para sus estudios filosóficos y era asimismo un prolífico escritor y traductor. Disfrutaba de la vida. Pero de repente su suerte cambió. Fue acusado de conspirar contra Teodorico y lo enviaron a Rávena, donde fue encarcelado, torturado y finalmente ejecutado mediante una combinación de estrangulamiento y una paliza mortal. Siempre mantuvo que era inocente, pero sus acusadores no le creyeron.

Mientras estaba en prisión, y a sabiendas de que iba a morir pronto, Boecio escribió un libro que, tras su muerte, se convertiría en un *best seller* medieval: *La consolación de la filosofía*. Comienza con Boecio en prisión, lamentando su suerte. De repente, se da cuenta de que hay una mujer mirándole. La altura de ésta alcanza el cielo. Lleva un vestido rasgado y con una escalera bordada que comienza en el dobladillo con la letra griega pi y termina con la letra zeta. En una mano sostiene un cetro, en la otra libros. Esta mujer resulta ser la Filosofía. Cuando habla, le dice a Boecio en qué debería creer. Está enojada con él por haberla olvidado, y ha venido a recordarle cómo debería reaccionar ante lo que le ha pasado. El resto del libro lo conforma su conversación acerca de la suerte y Dios. Está escrito parte en prosa y parte en verso. La mujer, la Filosofía, le aconseja.

Le dice a Boecio que la suerte siempre cambia, y que no debería sorprenderle. Ésa es precisamente su naturaleza. Es inconstante. La rueda de la Fortuna gira. Unas veces estás en

lo más alto; otras, en el fondo. Un rey acaudalado puede caer en la pobreza en apenas un día. Boecio debería darse cuenta de que así son las cosas. La suerte es azarosa. Que hoy la hayas tenido no quiere decir que también la vayas a tener mañana.

Los mortales, explica la Filosofía, son idiotas por dejar que su felicidad dependa de algo tan mutable. La verdadera felicidad sólo puede provenir del interior, de las cosas que los seres humanos pueden controlar, no de algo que la mala suerte puede destruir. Ésta es la posición estoica que hemos visto en el capítulo 5. Cuando hoy en día la gente se describe a sí misma como «filosófica» en relación a las cosas que le suceden quiere decir que intenta no verse afectada por aquello que está fuera de su control, como el clima o quiénes son sus padres. Nada, le dice la Filosofía a Boecio, es terrible en sí mismo. Todo depende de cómo lo vea uno. La felicidad es un estado mental, no del mundo, una idea que Epícteto habría podido reconocer como propia.

La Filosofía quiere que Boecio vuelva a ella. Le dice que puede ser verdaderamente feliz a pesar de estar en prisión a la espera de ser ejecutado. Ella curará su aflicción. El mensaje es que las riquezas, el poder y el honor no sirven de nada puesto que tal como llegan, se van. Nadie debería basar su felicidad en unos cimientos tan frágiles. La felicidad ha de provenir de algo más sólido, algo que no te puedan quitar. En tanto que Boecio creía que seguiría viviendo después de la muerte, buscar la felicidad en triviales cosas mundanas era una equivocación. Al fin y al cabo, las perdería todas al morir.

Entonces, ¿dónde puede Boecio encontrar la verdadera felicidad? La respuesta de la Filosofía es que la encontrará en Dios o la bondad (que en realidad son la misma cosa). Boecio era cristiano, pero esto no lo menciona en *La consolación de la filosofía*. El Dios que describe la Filosofía podría ser el de Platón, la pura Forma de la bondad. Lectores posteriores, sin embargo, reconocerían las enseñanzas cristianas acerca de la inutilidad del honor y las riquezas y la importancia de centrarse en satisfacer a Dios.

A lo largo del libro, la Filosofía le recuerda a Boecio lo que ya sabe. Esto es algo que, de nuevo, proviene de Platón, puesto que éste creía que el aprendizaje es en realidad una especie de rememoración de ideas que ya teníamos. Nunca aprendemos algo nuevo, sólo refrescamos nuestra memoria. La vida es una lucha constante para conseguir recordar lo que ya sabíamos. Lo que en cierta medida Boecio ya sabía es que estaba equivocado al preocuparse por su pérdida de libertad y de respeto público. Éstas son cosas fuera de su control. Lo que importa es su actitud ante esta situación, y esto es algo que sí puede elegir.

Sin embargo, a Boecio también le desconcertaba un problema que preocupa a muchos creyentes. Dios, al ser perfecto, ha de saber todo lo que ha ocurrido, pero también todo lo que ocurrirá. Esto es lo que queremos decir cuando describimos a Dios como «omnisciente». Así pues, si Dios existe, ha de saber quién ganará la próxima Copa del Mundo, así como lo que voy a escribir a continuación. Ha de tener conocimiento previo de todo lo que va a pasar. Lo que él prevé ha de suceder necesariamente. Ahora mismo, pues, Dios ya sabe cómo irá todo.

De todo esto se deduce que Dios ya sabe lo que voy a hacer a continuación, incluso si yo mismo no estoy seguro de qué será. En el momento en que voy a tomar una decisión sobre lo que voy a hacer, diferentes futuros posibles parecen abrirse ante mí. Si llego a una bifurcación del camino, puedo ir a la izquierda o a la derecha, o quizá quedarme sentado. Ahora podría dejar de escribir e ir a hacerme un café. O también seguir escribiendo en mi ordenador portátil. Eso parece decisión mía, algo que yo he elegido hacer o no hacer. Nadie me está obligando a hacer una cosa u otra. De igual manera, ahora tú podrías decidir cerrar los ojos si quisieras. ¿Cómo puede eso suceder si Dios ya sabe lo que terminaremos haciendo?

Si Dios sabe con antelación lo que ambos vamos a hacer, las decisiones que tomemos no pueden ser nuestras ¿Elegir es sólo una ilusión? Si Dios lo sabe todo difícilmente puedo te-

ner libre albedrío. Diez minutos antes Dios podría haber escrito en un trozo de papel, «Nigel seguirá escribiendo». Era cierto, de modo que necesariamente seguiré escribiendo, tanto si soy consciente de ello como si no. Ahora bien, si Dios puede hacer eso, entonces no he sido yo quien ha elegido qué hacer, aunque tuviera la sensación de que sí. Mi vida ya ha sido planificada hasta el más mínimo detalle. Y si no podemos elegir nuestros actos, ¿qué sentido tiene castigarnos o recompensarnos por ellos? Si no podemos elegir lo que hacemos, ¿cómo puede Dios decidir si debemos o no ir al cielo?

Todo esto resulta desconcertante. Es lo que los filósofos llaman una paradoja. No parece posible que alguien pueda saber lo que voy a hacer y que, al mismo tiempo, se suponga que tengo libre albedrío. Estas dos ideas parecen contradecirse entre sí. Y, sin embargo, ambas son plausibles si crees que Dios es omnisciente.

La Filosofía, la mujer de la celda de Boecio, tiene algunas respuestas. Sí disponemos de libre albedrío, dice ella. Eso no es una ilusión. Aunque Dios sepa lo que vamos a hacer, nuestras vidas no están predestinadas. O para decirlo de otro modo, el conocimiento de Dios de lo que vamos a hacer es distinto a la predestinación (esto es, la idea de que no tenemos elección acerca de lo que vamos a hacer). Todavía podemos elegir lo que vamos a hacer a continuación. El error es pensar en Dios como si fuera un ser humano y contemplara el desarrollo de los acontecimientos de un modo lineal. La Filosofía le explica a Boecio que Dios es atemporal; se encuentra fuera del tiempo.

Esto significa que Dios tiene conocimiento de todo en un instante. Ve el pasado, el presente y el futuro a la vez. Los mortales vivimos un acontecimiento detrás de otro, pero no es así como Dios nos ve. La razón por la que éste puede conocer el futuro sin anular nuestro libre albedrío y convertirnos en una especie de máquinas preprogramadas sin poder alguno de decisión es que no nos observa en ningún momento temporal determinado. Lo ve todo de golpe y de un modo atemporal. Y no deberías olvidar, le dice la Filosofía a

Boecio, que Dios juzga a los seres humanos por cómo se comportan y por las elecciones que toman, aunque sepa de antemano lo que van a hacer.

Si Dios existe y la Filosofía tiene razón, sabe exactamente cuándo voy a terminar esta frase; sin embargo, todavía depende de mi libre albedrío terminar justo aquí.

Y tú todavía eres libre de decidir si leer o no el siguiente capítulo, en el que se examinan dos argumentaciones acerca de la existencia de Dios.

---

## CAPÍTULO 8



### La isla perfecta *Anselmo y Aquino*

Todos tenemos una idea de Dios. Podemos comprender qué significa tanto si creemos en su existencia como si no. Sin duda, ahora estás pensando en tu idea de Dios, lo cual no significa que realmente exista. Sin embargo, Anselmo (1033–1109), un sacerdote italiano que más adelante se convertiría en arzobispo de Canterbury, aseguraba en su *Argumento Ontológico* que el hecho mismo de tener una idea de Dios demuestra su existencia.

La argumentación de Anselmo, incluida en su libro *Proslogion*, comienza con la nada controvertida afirmación de que Dios es un ser tal «que nada más grande puede ser concebido». Es otra forma de decir que Dios es el ser más grande imaginable y que su poder, bondad y conocimiento son superiores. Es imposible imaginar nada más grande, pues esto sería Dios. Es el ser supremo. Esta definición de Dios no

parece controvertida: Boecio (ver el capítulo 7) lo definía de un modo parecido. Por otro lado, podemos concebir sin problemas la idea de Dios. Esto tampoco parece controvertido. Entonces Anselmo señala que un Dios que sólo existiera en nuestras mentes y no en la realidad no sería lo más grande jamás concebido, pues uno que sí existiera en la realidad sería indudablemente más grande. Este Dios *podría* existir; incluso los ateos lo aceptan. Así pues, concluye Anselmo, Dios *debe* existir. Se deduce lógicamente de la definición misma. Así pues, según Anselmo podemos estar seguros de que Dios existe simplemente por el hecho de que podemos concebir la idea. Se trata de un argumento apriorístico, es decir, que no depende de ninguna observación del mundo para alcanzar sus conclusiones. Es un argumento lógico que, desde un punto de partida nada controvertido, parece demostrar la existencia de Dios.

Anselmo utilizó el ejemplo de un pintor. Éste imagina una escena antes de pintarla. En algún momento, pinta aquello que ha imaginado. Finalmente, la pintura existe tanto en la imaginación como en la realidad. El de Dios es un caso distinto. Anselmo creía que es lógicamente imposible concebir la idea de Dios sin que éste exista, mientras que no es difícil imaginar que el pintor no llega a pintar aquello que ha imaginado y que finalmente esta pintura exista sólo en su mente y no en el mundo. Dios es el único ser con esta característica: podemos imaginar la inexistencia de cualquier otra cosa sin contradecirnos. Si realmente comprendemos qué es Dios, nos daremos cuenta de que es imposible que no exista.

La mayoría de la gente que ha comprendido la «prueba» que Anselmo utiliza para argumentar la existencia de Dios intuye que hay algo sospechoso en el modo en que llega a su conclusión. Hay algo que no está bien. Poca gente llega a creer en Dios basándose meramente en esa idea. Anselmo cita los Salmos y asegura que sólo un idiota negaría la existencia de Dios, pero otro monje de su época, Gaunilo de Marmoutiers, criticó su razonamiento y planteó un experimento mental que apoyaba la posición de esos idiotas.

Imaginemos que en algún lugar del océano hay una isla a la que nadie puede llegar. Esta isla posee una increíble riqueza, y está llena de todas las frutas, árboles exóticos y plantas y animales imaginables. No está habitada, lo cual la convierte en un lugar todavía más perfecto. De hecho, es la isla más perfecta que nadie pueda imaginar. Si alguien dice que no existe, no hay problema en comprender qué quiere decir con ello. Tiene sentido. Ahora bien, supongamos que te dijeran que esta isla tiene que existir porque es más perfecta que ninguna otra isla. Tú te has hecho una idea de la isla. Pero no sería la isla más perfecta si sólo existiera en tu mente, tiene que existir en la realidad.

Gaunilo señaló que si alguien utilizara este argumento para intentar persuadirte de que esa isla perfecta existe, probablemente pensarías que se trata de una broma. Una isla perfecta no existe únicamente porque alguien se la imagina. Eso sería absurdo. Para Gaunilo, el argumento con el que Anselmo defiende la existencia de Dios tiene la misma forma que el argumento de la isla más perfecta. Si no crees que la isla más perfecta existe, ¿por qué sí el ser más perfecto imaginable? El mismo tipo de argumento puede ser utilizado para imaginar que existen todo tipo de cosas: no sólo la isla más perfecta, sino la montaña más perfecta, el edificio más perfecto o el bosque más perfecto. Gaunilo creía en Dios, pero el razonamiento de Anselmo sobre su existencia le parecía débil. Anselmo le contestó argumentando que sólo funcionaba en el caso de Dios y no con las islas porque las otras cosas son sólo las más perfectas de su tipo, mientras que Dios lo es entre todas las cosas. Por eso es la única cosa que *necesariamente* existe: la única que no puede no existir.

Doscientos años después, en una breve sección de un largo libro titulado *Summa Theologica*, otro santo italiano, Tomás de Aquino (1225–1274), desarrolló cinco argumentos, las Cinco Vías, mediante las cuales pretendía demostrar la existencia de Dios. Estas Cinco Vías son hoy en día mucho más conocidas que ninguna otra parte del libro. La se-

gunda de estas vías es la Vía de la Causa Eficiente, un argumento que, como gran parte de la filosofía de Aquino, está basado en otro que Aristóteles había utilizado mucho antes. Al igual que Anselmo, Aquino quería utilizar la razón para demostrar la existencia de Dios. La Vía de la Causa Eficiente toma como punto de partida la existencia del cosmos, de todo lo que hay. Mira a tu alrededor. ¿De dónde provienen todas las cosas? La respuesta sencilla es que todo lo que existe tiene una causa de algún tipo que lo ha originado y lo ha hecho como es. Tomemos una pelota de fútbol. Es producto de muchas causas: de las personas que la han diseñado y la han manufacturado, de las causas que han producido sus materiales, etcétera. Pero ¿cuál es la causa de que los materiales existan? ¿Y, a su vez, qué ha causado esas causas? Uno puede retroceder y averiguarlo. Y luego seguir retrocediendo y retrocediendo. Pero ¿hasta dónde llega esa cadena de causas y efectos?

Aquino estaba convencido de que no podía haber una interminable serie de efectos y causas anteriores que se retrotrajeran en el tiempo en una regresión infinita pues, en ese caso, nunca habría habido una primera causa: algo habría causado aquello que piensas que es la primera causa de todo, y esto *también* habría sido causado por otra cosa, y así hasta el infinito. Aquino, en cambio, pensaba que, por lógica, en algún momento tenía que haber habido algo que no hubiera sido causado y que hubiera dado inicio a esta cadena de causas y efectos. Esta primera causa, declaró él, tenía que ser Dios. Dios es la causa sin causa de todo lo que existe.

Filósofos posteriores pusieron en entredicho esta argumentación. Algunos señalaron que incluso si estás de acuerdo con Aquino en que hubo una causa sin causa que lo comenzó todo, no hay ninguna razón particular para creer que esa causa sin causa fuera Dios. Una primera causa sin causa habría sido extremadamente poderosa, pero no hay nada en este argumento que sugiera que poseyera ninguna de las propiedades que las religiones suelen atribuirle a Dios. Por ejemplo, una causa sin causa tal no necesitaría poseer una

bondad suprema; ni tendría que ser omnisciente. Podría haber sido algo como una oleada de energía más que un Dios personal.

Otra posible objeción al razonamiento de Aquino es que no tenemos por qué aceptar su presunción de que no puede haber una infinita regresión de efectos y sus causas. ¿Cómo lo sabemos? Para cada primera causa del cosmos siempre podemos preguntar «¿Y qué causó eso?». Aquino simplemente supuso que si seguimos haciendo esta pregunta llegaría un momento en el que la respuesta sería «Nada. Ésta es una causa sin causa». Pero no es tan obvio que esta respuesta sea más válida que la idea de una infinita regresión de efectos y causas.

Los santos Anselmo y Aquino, con sus argumentaciones sobre la existencia de Dios y su dedicación a una forma de vida religiosa, suponen un marcado contraste con Nicolás Maquiavelo, un mundano pensador a quien algunos han comparado con el diablo.

## CAPÍTULO 9



### El zorro y el león *Nicolás Maquiavelo*

Imagina que eres el príncipe que gobierna una ciudad-estado como Florencia o Nápoles en la Italia del siglo xvi. Tienes poder absoluto. Puedes dar una orden y será obedecida. Si quieres meter a alguien en la cárcel porque ha dicho algo en tu contra, o porque sospechas que conspira para asesinarte, puedes hacerlo. Tienes tropas dispuestas a hacer lo que les mandes. El problema es que estás rodeado por otras ciudades-estado regidas por ambiciosos gobernantes a los que les encantaría conquistar tu territorio. ¿Cómo deberías comportarte? ¿Deberías ser honesto, mantener tus promesas, ser siempre amable y pensar lo mejor de la gente?

Nicolás Maquiavelo (1469–1527) pensó que eso probablemente sería una mala idea, aunque sí deberías *parecer* honesto y bueno. Según él, hay ocasiones en las que es mejor decir mentiras, romper tus promesas e incluso asesinar a tus

enemigos. Un príncipe no tiene por qué preocuparse de mantener su palabra. Para Maquiavelo, un príncipe eficaz tiene que «aprender a no ser bueno». Lo más importante es mantenerse en el poder, y prácticamente todo aquello que sirva a tal propósito es aceptable. No sorprende, pues, la fama adquirida por *El príncipe*, el libro en el que explica detalladamente todo esto, desde su publicación en 1532. Algunas personas lo consideran un libro malévolo o, en el mejor de los casos, un manual para gánsters; otros piensan que es el retrato más fiel de cómo funciona realmente la política. Aunque sólo algunos lo admiten, muchos políticos actuales lo leen (revelando con ello que quizá están poniendo en práctica sus principios).

*El príncipe* no pretendía ser una guía para todo el mundo, sólo para aquéllos que hubieran llegado al poder recientemente. Maquiavelo lo escribió mientras vivía en una granja a unos once kilómetros al sur de Florencia. La Italia del siglo XVI era un lugar peligroso. Maquiavelo había nacido y se había criado en Florencia. De joven, fue nombrado diplomático y, en sus viajes por Europa, conoció a varios reyes, a un emperador y al Papa. No le causaron gran impresión. El único líder que realmente le marcó fue César Borgia, un hombre despiadado, hijo ilegítimo del papa Alejandro VI, y a quien no le costó nada engañar e incluso asesinar a sus enemigos para hacerse con el control de gran parte de Italia. En opinión de Maquiavelo, Borgia lo había hecho todo bien, pero fue derrotado por la mala suerte. Cayó enfermo justo cuando le atacaron. La mala suerte también jugó un papel importante en la vida de Maquiavelo y fue un tema sobre el que reflexionó mucho.

Cuando la riquísima familia Medici regresó al poder en Florencia, metieron a Maquiavelo en prisión con el argumento de que había formado parte de una conspiración para derrocarlos. Maquiavelo sobrevivió a las torturas y fue liberado. Algunos de sus colegas fueron ejecutados. Como él no había confesado nada, su castigo, en cambio, fue el destierro. No podría regresar a la ciudad que amaba. Había sido expulsado del mundo de la política. Ahí, en el campo, se pasaba las

tardes imaginando conversaciones con grandes pensadores del pasado. En su imaginación discutían sobre la mejor forma de mantener el poder como líder. Seguramente, escribió *El príncipe* para impresionar a quienes lo ostentaban y conseguir así un trabajo como asesor político. Eso le habría permitido regresar a Florencia y a la excitación y los peligros de la verdadera política. El plan no funcionó. Maquiavelo terminó siendo escritor. Además de *El príncipe*, escribió otros libros sobre política y fue un autor teatral de éxito: su obra *La mandrágora* todavía se representa de vez en cuando.

¿Cuáles fueron exactamente los consejos de Maquiavelo y por qué escandalizaron a tantos lectores? Su idea principal era que un príncipe necesita tener lo que él llamó *virtù*, palabra italiana que significa «hombría» o valor. Pero, ¿qué quiere decir esto? Maquiavelo creía que el éxito depende en gran medida de la buena suerte. La mitad de lo que nos sucede se debe al azar y la otra mitad a nuestras elecciones. Pero también creía que puedes aumentar tus probabilidades de éxito si actúas con valentía y rapidez. Que la suerte desempeñe un papel tan importante en nuestras vidas no quiere decir que tengamos que comportarnos como víctimas. Un río puede desbordarse, eso es algo que no podemos impedir, pero si hemos construido diques y defensas para las inundaciones tendremos más oportunidades de sobrevivir. En otras palabras, a un líder que se prepare bien y aproveche las oportunidades probablemente le irá mejor que a otro que no lo haga.

Maquiavelo estaba empeñado en que su filosofía estuviera arraigada en la realidad. Explica a sus lectores lo que quiere decir mediante una serie de ejemplos de la historia reciente, fundamentalmente protagonizados por personas a las que había conocido. Cuando, por ejemplo, César Borgia descubrió que la familia Orsini estaba planeando derrocarlo, se las arregló para hacerles creer que no sabía nada y engañó a sus líderes para que fueran a hablar con él a un lugar llamado Senigallia. Cuando llegaron, los hizo asesinar a todos. Maquiavelo aprobó este engaño. Le parecía un buen ejemplo de *virtù*.

Cuando Borgia se hizo con el control de la región llamada Romaña, confió el gobierno a un comandante particularmente cruel, Remiro de Orco. Éste aterrorizó a la población de la Romaña para que le obedeciera. En cuanto la región se apaciguó, Borgia quiso distanciarse de su crueldad, así que le hizo asesinar y dejó su cadáver cortado en dos en la plaza del pueblo para que todo el mundo lo viera. Maquiavelo también aprobó este espantoso acto. Con él Borgia había obtenido lo que pretendía, que era mantener a la población de la Romaña de su lado. La gente estaba contenta porque de Orco había muerto y, al mismo tiempo, era consciente de que era Borgia quien debía de haber ordenado su asesinato, lo cual les infundía miedo: Si Borgia era capaz de tratar a su propio comandante con esta violencia, ninguno de ellos estaba a salvo. A ojos de Maquiavelo, pues, Borgia había actuado con *virtù*, exactamente lo que un príncipe sensato debía hacer.

Podría parecer que Maquiavelo aprobaba el asesinato. Lo cierto es que efectivamente lo hacía en determinadas circunstancias en las que los resultados lo justificaban. Aunque ése no era el objetivo de los ejemplos. Lo que intentaba demostrar era que el proceder de Borgia (asesinando a sus enemigos y castigando de forma ejemplar a su propio comandante de Orco) funcionaba. Provocaba los efectos deseados e impedía que se derramara más sangre. Mediante un acto rápido y cruel, Borgia se había mantenido en el poder y había evitado que el pueblo de la Romaña se alzara contra él. Para Maquiavelo, el resultado final era más importante que los medios utilizados para conseguirlo: Borgia era un buen príncipe porque no había mostrado ningún escrúpulo al hacer lo necesario para mantenerse en el poder. Maquiavelo no habría aprobado un asesinato inmotivado, porque sí; los asesinatos que describe no son así. Simplemente creía que actuar con compasión en esas circunstancias habría sido desastroso: tanto para Borgia como para el estado.

Maquiavelo hace hincapié en que para un líder es mejor ser temido que amado. Lo mejor sería ser temido y amado a

la vez, pero eso es muy difícil de conseguir. Si dependes de que la gente te quiera, te arriesgas a que te abandonen cuando las cosas no vayan bien. Si te temen, estarán demasiado asustados para traicionarte. Esto formaba parte de su cinismo, de su pobre opinión de la condición humana. Maquiavelo creía que los seres humanos son poco fiables, ambiciosos y deshonestos. Si quieres ser un gobernante exitoso, tienes que ser consciente de ello. Es peligroso confiar en que alguien va a cumplir sus promesas a no ser que tema las consecuencias si no lo hace.

Si puedes conseguir lo que quieres mostrándote amable, cumpliendo tus promesas y siendo querido, deberías actuar así (o al menos hacerlo ver). Pero si no puedes, entonces necesitas combinar esas cualidades humanas con otras animales. Algunos filósofos aconsejan a los líderes que cuenten únicamente con sus cualidades humanas, pero Maquiavelo creía que a veces un líder eficaz tenía que actuar también como una bestia. Los animales de los que aprender son el zorro y el león. El zorro es astuto y es hábil detectando trampas, mientras que el león es inmensamente fuerte y aterrador. De nada sirve comportarse constantemente como un león, empleando únicamente la fuerza bruta, pues correrías el riesgo de caer en una trampa. Tampoco debes comportarte exclusivamente como un taimado zorro: ocasionalmente necesitas la fuerza de un león para mantenerte a salvo. En cualquier caso, si únicamente cuentas con tu propia amabilidad y sentido de la justicia, no durarás mucho. Afortunadamente, la gente es crédula. Se dejan engañar por las apariencias. Así pues, como líder, podrás salirte con la tuya aparentando ser honesto y amable al tiempo que rompes tus promesas y actúas con crueldad.

Ahora que has leído esto, probablemente pienses que Maquiavelo simplemente era una persona ruin. Mucha gente así lo cree, y el adjetivo «maquiavélico» se suele utilizar a modo de insulto para referirse a alguien que está dispuesto a intrigar y a utilizar a los demás en provecho propio. Sin embargo, otros filósofos piensan que Maquiavelo expresó algo importante. Puede que el buen comportamiento no fun-

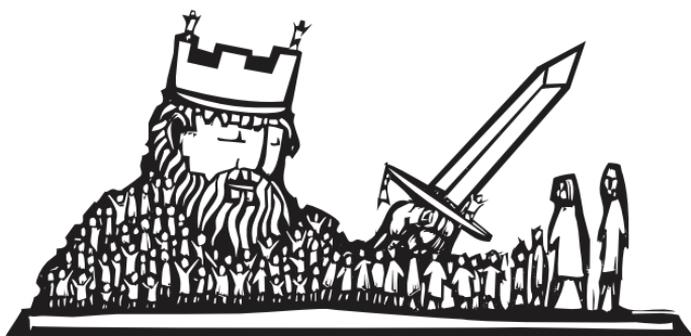
cione para los líderes. Una cosa es ser amable en tu vida cotidiana y confiar en la gente que te hace promesas, pero si tienes que dirigir un estado o un país, confiar en que otros países se portarán bien contigo puede que sea una política peligrosa. En 1938, el primer ministro británico Neville Chamberlain creyó a Adolf Hitler cuando éste le dio su palabra de que no intentaría expandir el territorio alemán. Eso ahora parece una ingenuidad y una insensatez. Maquiavelo habría avisado a Chamberlain de que Hitler tenía sobrados motivos para mentirle y de que no debería confiar en él.

Por otro lado, no deberíamos olvidar que Maquiavelo apoyó actos de extrema brutalidad contra enemigos potenciales. Incluso en el sangriento mundo de la Italia del siglo XVI, su manifiesto apoyo a la forma de actuar de César Borgia resulta escandaloso. Muchos creemos que debería haber límites estrictos en relación a lo que un líder puede hacer a sus peores enemigos, y que estos límites los debería establecer la ley. Si no, corremos el riesgo de terminar gobernados por tiranos despiadados. Adolf Hitler, Pol Pot, Idi Amin, Saddam Hussein o Robert Mugabe utilizaron las mismas técnicas que César Borgia para mantenerse en el poder. No es precisamente la mejor promoción de la filosofía de Maquiavelo.

Maquiavelo se veía a sí mismo como un realista, alguien que tenía en cuenta que los seres humanos son básicamente egoístas. Thomas Hobbes compartía esta opinión y con ella apuntaló sus ideas sobre cómo creía él que debía estructurarse la sociedad.

---

## CAPÍTULO 10



### Desagradable, brutal y breve *Thomas Hobbes*

Thomas Hobbes (1588–1679) fue uno de los pensadores políticos ingleses más importantes. Lo que no es tan conocido es que también fue uno de los primeros fanáticos del ejercicio. Cada mañana salía a dar un largo paseo y subía colinas a rápidas zancadas hasta quedarse sin aliento. Por si se le ocurría alguna buena idea mientras paseaba, se hizo hacer un bastón especial con un tintero en el mango. Este hombre alto, rubicundo y alegre que lucía bigote y una barba algo rala había sido un niño enfermizo. De adulto, en cambio, contó con una salud extraordinaria y jugó al tenis hasta una edad muy avanzada. Comía mucho pescado, bebía muy poco vino y solía cantar —cuando estaba a solas, procurando que nadie le oyera— para ejercitar los pulmones. Y, por supuesto, al igual que la mayoría de filósofos, tenía una mente muy activa. El resultado es que vivió hasta los 91 años, una

edad extraordinaria para un siglo, el XVII, en el que la esperanza de vida era de 35 años.

A pesar de su carácter cordial, Hobbes, al igual que Maquiavelo, no tenía muy buena opinión del ser humano. Creía que todos somos básicamente egoístas y que nos mueve únicamente el miedo a la muerte y la esperanza de un beneficio personal. Todos buscamos dominar a los demás, tanto si somos conscientes de ello como si no. Si no aceptas el retrato que Hobbes hace de la humanidad, ¿cómo es que cierras la puerta cuando sales de casa? ¿Quizá porque sabes que hay mucha gente que no dudaría en robarte todo lo que tienes? Podrías argumentar que sólo *algunas* personas son tan egoístas. Hobbes, sin embargo, no estaba de acuerdo. Creía que en el fondo todos lo somos, y que sólo la ley y la amenaza de un castigo nos mantienen bajo control.

La consecuencia de esto, argumentaba él, es que si la sociedad se viniera abajo y tuvieras que vivir en lo que él llamaba «un estado de naturaleza», sin leyes ni nadie que pudiera protegerte, tú, igual que todos los demás, robarías y asesinarías cuando fuera necesario. O, al menos, tendrías que hacerlo si quisieras seguir viviendo. En un mundo de recursos escasos, y en particular si tuvieras que buscar comida y agua para sobrevivir, lo racional sería matar a alguien antes de que te matara a ti. Según la memorable descripción de Hobbes, la vida fuera de la sociedad sería «solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve».

Si eliminásemos el poder del estado para impedir que la gente invada otros países y mate a quien quiera, el resultado sería una guerra interminable en la cual todo el mundo se enfrentaría entre sí. Es difícil imaginar una situación peor. En este mundo sin ley ni siquiera el más fuerte estaría a salvo durante mucho tiempo. Todo el mundo ha de dormir; y cuando estamos dormidos somos vulnerables a los ataques. Incluso el más débil, si es suficientemente astuto, podría destruir al más fuerte.

Podrías pensar que un modo de evitar que te maten es unirte a algunos amigos. El problema es que no podrías es-

tar seguro de quién es de fiar. Aunque otros hayan prometido ayudarte, en alguna ocasión quizá les puede convenir romper su promesa. Sin un nivel básico de confianza, cualquier actividad que requiera cooperación, como cultivar comida a gran escala o construir algo, sería imposible. No sabrías cuándo te están engañando hasta que fuera demasiado tarde, y para entonces quizá ya te habrían clavado literalmente un cuchillo en la espalda. Y no habría nadie que castigara a la persona que te ha apuñalado. Tus enemigos podrían estar en todas partes. Vivirías con el miedo constante de un ataque: una perspectiva no muy atractiva.

La solución, argumentó Hobbes, sería poner al mando a alguien poderoso o a un parlamento. Los individuos en el estado de naturaleza tendrían que aceptar un «contrato social», un acuerdo mediante el que renunciarían a algunas de sus peligrosas libertades a cambio de seguridad. Sin lo que él llamó una «soberanía», la vida sería una especie de infierno. Esta soberanía tendría derecho a infligir severos castigos a todo aquél que no siguiera unas normas. Hobbes creía que había ciertas leyes naturales que reconoceríamos como importantes, como que deberíamos tratar a los demás tal y como esperamos que nos traten a nosotros. Las leyes no sirven de nada si no hay alguien o algo suficientemente fuerte para hacer que todo el mundo las cumpla. Sin leyes, y sin una soberanía poderosa, la gente que viviera en el estado de naturaleza terminaría muriendo de forma violenta. El único consuelo es que una vida así sería muy corta.

En *Leviatán* (1651), su libro más importante, Hobbes explica con detalle los pasos necesarios para pasar de la situación de pesadilla del estado de naturaleza a una sociedad segura en la que la vida sea soportable. El «Leviatán» es un monstruo marino gigantesco descrito en la Biblia. En Hobbes, es una referencia al gran poder del estado. Al inicio de *Leviatán* se puede ver el dibujo de un gigante que sobresale por detrás de unas colinas con una espada en una mano y un cetro en la otra. La figura está hecha de muchas personas pequeñas, que siguen siendo individuos. El gigante represen-

ta el estado poderoso y su cabeza la soberanía. Sin ésta, creía Hobbes, todo se vendría abajo y la sociedad se descompondría en cada uno de sus individuos, dispuestos a despellejarse entre sí para sobrevivir.

Los individuos que vivieran en el estado de naturaleza tendrían, pues, muy buenas razones para trabajar juntos y buscar la paz. Sólo así estarían a salvo. Si no, sus vidas serían terribles. La seguridad sería mucho más importante que la libertad. El miedo a la muerte empujaría a la gente a formar una sociedad. Hobbes pensaba que estarían de acuerdo en renunciar a gran parte de su libertad a cambio de alcanzar un contrato social, una promesa para permitir que la soberanía impusiera sus leyes. Todos vivirían mejor bajo una autoridad poderosa que peleándose entre sí.

Desde que estaba en el útero, Hobbes vivió una época peligrosa. Nació antes de tiempo porque su madre se puso de parto al oír que la armada española había zarpado en dirección a Inglaterra y que probablemente invadiría el país. Afortunadamente, eso no ocurrió. Más adelante, escapó de los peligros de la guerra civil inglesa trasladándose a París, pero el miedo a que Inglaterra pudiera caer en la anarquía está presente en toda su obra posterior. Fue en París donde escribió *Leviatán*, y no regresó a Inglaterra hasta poco después de su publicación en 1651.

Al igual que muchos pensadores de su época, Hobbes no era sólo un filósofo; era lo que hoy en día llamaríamos un hombre renacentista. Tenía un gran interés por la geometría y la ciencia, así como por la historia antigua. De joven se sintió atraído por la literatura y comenzó a escribir y traducir. En cuanto a la filosofía, no se dedicó a ella hasta llegar a la mediana edad y era un materialista. Creía que los humanos somos únicamente seres físicos y que el alma no existe: sólo somos cuerpos y, en última instancia, éstos no son más que máquinas complejas.

Los mecanismos de relojería representaban la tecnología más avanzada que había en el siglo XVII. Hobbes creía que los músculos y los órganos del cuerpo eran su equivalente: solía

escribir acerca de los «muelles» de la acción y de los «engranajes» que nos mueven. Estaba convencido de que todos los aspectos de la existencia humana, incluido el pensamiento, eran actividades físicas. En su filosofía no había espacio para el alma. Hoy en día muchos científicos sostienen esta idea, pero para su época era absolutamente radical. Hobbes llegó incluso a asegurar que Dios debía de ser un gran objeto físico, si bien algunas personas consideraban que en el fondo esto era una forma disimulada de declarar su ateísmo.

Los críticos de Hobbes creen que fue demasiado lejos al permitir a la soberanía (fuera ésta un rey, una reina o un parlamento) disponer de un poder semejante sobre el individuo en la sociedad. Al estado que describe, hoy lo llamaríamos autoritario: aquél en el que la soberanía tiene un poder prácticamente ilimitado sobre los ciudadanos. Aunque la paz sea deseable, y el miedo a una muerte violenta un potente incentivo para someterse a los poderes pacificadores, otorgar tanto poder a un individuo o un grupo de individuos puede ser peligroso. Hobbes no creía en la democracia (pues no creía en la capacidad de las personas para tomar decisiones por sí mismas), pero quizá habría cambiado de opinión si hubiera podido conocer los horrores cometidos por los tiranos en el siglo xx.

Hobbes era célebre por su rechazo a la existencia del alma. Su contemporáneo René Descartes, en cambio, creía que la mente y el cuerpo eran cosas completamente distintas. Seguramente por eso Hobbes creía que a Descartes se le daba mucho mejor la geometría que la filosofía y que debería haberse dedicado a ella.

---

## CAPÍTULO I I



### ¿Y si estás soñando? *René Descartes*

Oyes el despertador, lo apagas, te levantas a rastras de la cama, te vistes, desayunas y te preparas para el día. Pero entonces sucede algo inexplicable: te despiertas y te das cuenta de que no era más que un sueño. En él estabas despierto y hacías tu vida, pero en realidad estabas acurrucado bajo el edredón, roncando. Si alguna vez has tenido una de estas experiencias ya sabes a lo que me refiero. Suelen llamarse «falsos despertares» y pueden ser muy convincentes. El filósofo francés René Descartes (1596–1650) tuvo uno y le dio qué pensar. ¿Cómo podía estar seguro de que no estaba soñando?

La filosofía era uno de los muchos intereses intelectuales de Descartes. También fue, por ejemplo, un destacado matemático: hoy en día se le conoce sobre todo por haber inventado las «coordenadas cartesianas» (según se dice, tras observar una mosca en el techo y preguntarse cómo podría

describir su posición en varios puntos). Pero también le fascinaba la ciencia y ejerció de astrónomo y biólogo. Su reputación como filósofo se debe en gran medida a las *Meditaciones* y al *Discurso del método*, dos libros en los que exploró los límites del conocimiento humano.

Al igual que muchos filósofos, a Descartes no le gustaba creer algo sin saber por qué lo hacía; también le gustaba hacer preguntas incómodas, preguntas que los demás no parecían poder contestar. Por supuesto, Descartes era consciente de que no se puede ir por la vida cuestionándolo todo constantemente. Sería muy difícil vivir si no se confía en algunas cosas, como bien descubrió Pirrón (ver el capítulo 3). Pero Descartes creyó que valdría la pena intentar averiguar por una vez en su vida de qué cosas podía estar seguro (si es que podía estar seguro de algo). Para ello desarrolló un método que se conoce como el método de la duda cartesiana.

El método es muy sencillo: no aceptar que algo es verdadero si existe la más mínima posibilidad de que no lo sea. Piensa en un gran saco de manzanas. Sabes que dentro hay algunas pochas, pero no estás seguro de cuáles son. Lo que quieres es un saco con manzanas buenas y ninguna pocha. ¿Cómo puedes conseguirlo? Un método sería esparcir todas las manzanas en el suelo y, tras revisarlas una a una, volver a meter en la bolsa aquéllas que estás completamente seguro que están bien. Puede que en el proceso descartes algunas buenas porque te da la impresión de que quizá están un poco pochas por dentro. Pero la consecuencia sería que al final en el saco sólo quedarían manzanas buenas. Más o menos en esto consiste el método de la duda de Descartes. Coges una creencia, como «ahora mismo estoy despierto leyendo esto», la analizas y sólo la aceptas si estás seguro de que no es incorrecta o resulta engañosa. Si existe la más mínima posibilidad de duda, recházala. Descartes revisó sus creencias y cuestionó si estaba absolutamente seguro o no de que eran lo que parecían ser. ¿Era el mundo realmente como a él le parecía? ¿Podía estar seguro de que no estaba soñando?

Lo que Descartes quería encontrar era una cosa de la que pudiera estar seguro. Eso habría sido suficiente para proporcionarle un asidero en la realidad. Corría el riesgo de hundirse en un mar de dudas y terminar creyendo que nada era seguro. Ciertamente, en su razonamiento hacía gala de cierto escepticismo, pero éste difería del de Pirrón y sus seguidores. Éstos pretendían demostrar que nada se puede conocer con seguridad; Descartes, en cambio, quería demostrar que algunas creencias eran inmunes incluso a las formas más radicales de escepticismo.

Descartes da comienzo a su búsqueda de certezas reflexionando acerca de las pruebas que obtiene mediante los sentidos: la vista, el tacto, el olor, el sabor y el oído. ¿Podemos fiarnos de nuestros sentidos? No mucho, concluyó él. Los sentidos a veces nos engañan. Cometemos errores. Piensa en lo que ves. ¿Te puedes fiar de tu vista en todos los casos? ¿Deberías creer siempre a tus ojos?

Un palo recto sumergido en el agua parece torcido si lo miras de lado. Una torre cuadrada puede parecer redonda vista desde lejos. Todos cometemos errores como éstos de vez en cuando. Y, señala Descartes, sería imprudente confiar en algo que te ha engañado en el pasado, así que decide descartar los sentidos como posible fuente de certeza. No puede estar seguro de que sus sentidos no le estén engañando. Seguramente, en general no suelen hacerlo, pero la mera posibilidad de que sí lo hagan le impide fiarse de ellos. ¿Adónde le conduce eso?

La creencia «Ahora mismo estoy despierto leyendo esto» puede que te parezca bastante segura. Estás despierto —espero— y estás leyendo. ¿Por qué ibas a dudar de ello? Sin embargo, ya hemos mencionado que te puede parecer que estás despierto mientras duermes. ¿Cómo sabes que en realidad no estás soñando? Las experiencias que tienes quizá te parecen demasiado realistas, demasiado detalladas para ser sueños, pero mucha gente tiene sueños realistas. ¿Estás seguro de que ahora no estás teniendo uno? ¿Cómo lo sabes? Puede que te hayas pellizcado para comprobar que estás dormido.

Si no lo has hecho, inténtalo. ¿Qué demuestra eso? Nada: podrías haber soñado que te pellizcas. O sea que *quizá* sí estás soñando. Sé que no lo parece, y que es muy improbable, pero existe la duda –por pequeña que sea– de que no estés realmente despierto. Así pues, aplicando el método de la duda de Descartes, tienes que rechazar el pensamiento «Ahora mismo estoy despierto leyendo esto».

Esto nos demuestra que no podemos fiarnos completamente de nuestros sentidos. No podemos estar completamente seguros de no estar soñando. Sin duda, dice Descartes, incluso en sueños  $2 + 3 = 5$ . Entonces propone un experimento mental, una historia imaginaria que corrobora su argumentación. Descartes lleva la duda lo más lejos que puede y plantea una prueba todavía más dura para cualquier creencia que la del «¿Y si estoy soñando?». Imaginemos, dice él, que hay un demonio increíblemente poderoso e inteligente, pero también maligno. ¿Y si  $2 + 3$  sólo es igual a 5 a causa de sus artimañas y en realidad fuera igual a 6? No podrías saber que es cosa del demonio. Te limitarías a hacer la suma inocentemente. Todo te parecería normal.

No hay ningún modo de demostrar que esto no está sucediendo ahora. Puede que este demonio endiabladamente inteligente me esté provocando la ilusión de estar sentado en casa escribiendo en mi ordenador portátil, cuando en realidad estoy tumbado en una playa del sur de Francia. O puede que yo sólo sea un cerebro metido en un tarro lleno de líquido que reposa en un estante del laboratorio del demonio. Quizá ha conectado unos cables a mi cerebro y me está enviando mensajes electrónicos para que me dé la impresión de que estoy haciendo una cosa cuando en realidad estoy haciendo otra totalmente distinta. Puede que el demonio me esté haciendo creer que estoy escribiendo palabras que tienen sentido, cuando en realidad estoy escribiendo la misma una y otra vez. No hay modo de saberlo. Por descabellado que parezca, no podrías demostrar que eso no está pasando.

Este experimento mental del demonio maligno es el modo que tiene Descartes de llevar la duda hasta el límite.

Sería genial poder estar seguros de que al menos hay una cosa sobre la que el demonio no puede engañarnos. También nos permitiría responder a aquéllos que aseguran que no podemos estar seguros de nada.

El siguiente paso que dio Descartes le condujo a una de las frases más conocidas de la filosofía, aunque no todos los que conocen la cita la entienden. Se dio cuenta de que, aunque el demonio existiera y le estuviera engañando, para poder hacerlo debía estar manipulando *algo*. Así pues, mientras tuviera pensamientos, él, Descartes, *debía* existir. El demonio no podía hacerle creer que existía si no era así, pues algo que no existe no puede pensar. «Pienso, luego existo» (*cogito ergo sum* en latín) fue la conclusión de Descartes. Estoy pensando, así que debo existir. Pruébalo tú mismo. Mientras tengas un pensamiento o sensación, es imposible que dudes de tu existencia. Otra cuestión es qué eres; puedes dudar de si tienes cuerpo, o de si se trata de este cuerpo que ves y tocas. Pero no puedes dudar de que existes como una especie de cosa pensante.

Puede que esto parezca poca cosa, pero la certidumbre de su propia existencia fue muy importante para Descartes. Le demostró que quienes dudaban de todo –los escépticos pirrónicos– estaban equivocados. También fue el inicio de lo que se conoce como Dualismo Cartesiano. Esta idea consiste en que la mente es independiente del cuerpo y que interactúa con él. Es un dualismo porque hay dos tipos de cosas: la mente y el cuerpo. Un filósofo del siglo xx, Gilbert Ryle, se burló de este planteamiento comparándolo con el mito del fantasma en la máquina: el cuerpo era la máquina y el alma el fantasma que la habita. Descartes creía que la mente era capaz de provocar efectos en el cuerpo, y viceversa, puesto que ambos interactuaban en un punto determinado del cerebro: la glándula pineal. Sin embargo, tenía auténticos problemas para explicar cómo algo inmaterial, el alma o la mente, podía provocar cambios en algo físico, el cuerpo.

Descartes estaba más seguro de la existencia de la mente que de la del cuerpo. Se podía imaginar sin cuerpo, pero no

sin mente. Aunque imaginara que carecía de ésta, seguía pensando, lo cual le demostraba que sí disponía de ella, pues sin mente no podría tener ningún pensamiento. Esta idea de que el cuerpo y la mente son independientes, y de que la mente o el espíritu es algo inmaterial, no hecho de sangre, carne y huesos, es muy común entre las personas religiosas. Muchos creyentes esperan que la mente o el espíritu siga viviendo tras la muerte del cuerpo.

Sin embargo, demostrar la propia existencia a partir de su condición de ser pensante no habría sido suficiente para refutar el escepticismo. Descartes necesitaba más certezas para escapar del mar de dudas que había conjurado con sus meditaciones filosóficas. Sostenía que debía existir un Dios bueno. Utilizando una versión del Argumento Ontológico de san Anselmo (ver el capítulo 8), se convenció a sí mismo de que la idea misma de Dios demuestra la existencia de Dios, del mismo modo que un triángulo no sería tal si sus ángulos interiores no sumaran 180 grados. Otro de sus argumentos, el de la Impronta Divina, sugiere que sabemos que Dios existe porque nos ha implantado la idea en nuestras mentes; no tendríamos dicha idea de Dios si no existiera. Cuando estuvo seguro de que Dios existía, la fase constructiva del pensamiento de Descartes pasó a ser mucho más sencilla. Un Dios bueno no engañaría a la humanidad acerca de las cuestiones más básicas. Así pues, concluyó Descartes, el mundo tiene que ser más o menos como lo experimentamos. Cuando tenemos percepciones claras y definidas, éstas son fiables. Su conclusión: el mundo existe, y es más o menos como parece, incluso a pesar de que a veces cometamos errores acerca de lo que percibimos. Algunos filósofos, sin embargo, creen que esto es más la expresión de un deseo y que su demonio maligno podría haberle engañado acerca de la existencia de Dios del mismo modo que con la idea de que  $2 + 3 = 5$ . Sin la certeza de la existencia de Dios, Descartes no habría podido ir más allá de su creencia de que era una cosa pensante. Descartes creía haber mostrado una escapatoria del total es-

cepticismo, pero sus críticos todavía son escépticos al respecto.

Como hemos visto, Descartes utilizó el Argumento Ontológico y el de la Impronta Divina para demostrar a su conveniencia la existencia de Dios. Su compatriota Blaise Pascal tenía una opinión distinta sobre lo que deberíamos creer.

---

## CAPÍTULO 12



### Hagan sus apuestas *Blaise Pascal*

Si lanzas una moneda al aire puede salir cara o cruz. Hay un cincuenta por ciento de posibilidades de ambas cosas, a no ser que la moneda esté trucada. Así pues, en realidad da igual qué lado creas que saldrá, pues cada vez que lances la moneda habrá las mismas posibilidades de que salga una u otra cosa. Si no estás seguro de que Dios exista, ¿qué deberías hacer? ¿Es como lanzar una moneda al aire? ¿Deberías arriesgarte y vivir como si Dios no existiera? ¿O sería más racional actuar como si Dios existiera aunque las probabilidades sean escasas? Blaise Pascal (1623–1662), que creía en Dios, le dio muchas vueltas a esta cuestión.

Pascal era un católico devoto. Sin embargo, a diferencia de muchos cristianos de la actualidad, su visión de la humanidad era extremadamente sombría. Era un pesimista. Por todas partes veía pruebas de la Caída. Para él, nuestras imperfeccio-

nes se deben a la traición de la confianza de Dios que cometieron Adán y Eva al comer la manzana del Árbol del Conocimiento. Al igual que Agustín (ver el capítulo 6), Pascal creía que los seres humanos nos movemos por el deseo sexual, somos poco fiables y nos aburrirnos con facilidad. Todo el mundo es desdichado. Todo el mundo oscila entre la ansiedad y la desesperación. Deberíamos ser conscientes de nuestra insignificancia. El escaso tiempo del que disponemos en el mundo es, en relación a la eternidad anterior y posterior a nuestras vidas, prácticamente insignificante. Ocupamos un diminuto lugar en el infinito espacio del universo. Y sin embargo, al mismo tiempo, Pascal creía que la humanidad tiene cierto potencial si no pierde de vista a Dios. Estamos en algún lugar entre los animales y los ángeles, aunque seguramente bastante más cerca de los animales en la mayoría de los casos y durante la mayor parte del tiempo.

El libro más célebre de Pascal, sus *Pensées* («Pensamientos») fue reconstruido a partir de fragmentos de sus textos y publicado en 1670 tras su muerte a los 39 años. Está escrito en una serie de breves párrafos de hermosa factura. Nadie está completamente seguro de cómo pretendía él organizar las partes, pero el principal argumento del libro está claro: es una defensa de su versión del cristianismo. Pascal no había terminado el libro cuando murió. El orden de las partes está basado en cómo había organizado los folios en legajos. Cada uno conforma una sección del libro publicado.

Pascal fue un niño enfermizo, y siguió siendo físicamente débil toda su vida. En los retratos que le hicieron, no parece tener buen aspecto. Sus ojos llorosos te miran con tristeza. A pesar de ello, logró muchas cosas en un corto espacio de tiempo. De joven, animado por su padre, se hizo científico y trabajó desarrollando vacunas y diseñando barómetros. En 1642, inventó una máquina de calcular mecánica que podía sumar y restar gracias a una manivela mediante la que se hacían girar unas ruedas dentadas que accionaban un complejo mecanismo. La hizo para ayudar a su padre con la contabilidad del negocio. Del tamaño de una caja de zapa-

tos, se la conoce como la *Pascalina* y, a pesar de ser un poco tosca, funcionaba. El principal problema era lo cara que resultaba su producción.

Además de científico e inventor, Pascal fue un soberbio matemático. Sus ideas matemáticas más originales fueron sobre la probabilidad. Sin embargo, se le recuerda sobre todo como filósofo religioso y escritor. Aunque a él no le habría gustado demasiado que le consideraran un filósofo: sus textos incluyen numerosos comentarios sobre lo poco que saben los filósofos y lo poco importantes que son sus ideas. Él se veía a sí mismo como un teólogo.

Pascal pasó de dedicarse a las matemáticas y la ciencia a escribir sobre religión tras unirse a una controvertida secta religiosa conocida como jansenismo. Los jansenistas creían en la predestinación, es decir, que carecemos de libre albedrío, y que sólo unas pocas personas han sido preseleccionadas por Dios para ir al cielo. También creían en un modo de vida muy estricto. En una ocasión, Pascal, que desaprobaba las muestras de cariño, regañó a su hermana por abrazar a su hijo. Sus últimos años los pasó viviendo como un monje, y a pesar de los dolores que le provocaba la enfermedad que terminaría matándole, no dejó de escribir.

René Descartes (el protagonista del capítulo 11; al igual que Pascal, devoto cristiano, científico y matemático) creía que se puede demostrar la existencia de Dios mediante la lógica. Pascal, en cambio, creía lo contrario. Para él, creer en Dios era un acto del corazón y de la fe. No le convencían los razonamientos sobre la existencia de Dios que solían utilizar los filósofos. No creía, por ejemplo, que se pudieran ver pruebas de la mano de Dios en la naturaleza. Para él, el corazón, no el cerebro, es el órgano que nos conduce a Dios.

A pesar de esto, en su *Pensées* expuso un inteligente argumento para persuadir a quienes dudan de la existencia de Dios, un argumento que se conoce como la Apuesta de Pascal. En él recurre a su interés en la probabilidad. Si eres un jugador racional, no sólo un adicto, además de tener el máximo de posibilidades de ganar un gran premio, en la medida

de lo posible también querrás minimizar tus pérdidas. Los jugadores calculan las probabilidades y, en principio, apuestan en consecuencia. ¿Qué significa eso cuando se trata de apostar acerca de la existencia de Dios?

Suponiendo que no estés seguro de la existencia de Dios, hay varias opciones. Puedes elegir vivir como si Dios definitivamente no existiera. Si tienes razón, habrás vivido sin ninguna ilusión acerca de una posible vida después de la muerte y, por lo tanto, también habrás evitado atormentarte pensando en la posibilidad de que hayas pecado demasiado para ir al cielo. Tampoco habrás perdido tiempo en la iglesia rezando a un ser inexistente. Este enfoque, sin embargo, si bien cuenta con algunas ventajas obvias, supone un gran riesgo. Si no crees en Dios, pero finalmente resulta que éste existe, no sólo puedes perder tu oportunidad de dicha celestial, sino que también puede que termines en el infierno, donde te torturarán por toda la eternidad. Éste es el peor resultado posible para cualquiera.

O bien, sugiere Pascal, puedes elegir vivir como si Dios existiera. Puedes rezar, ir a la iglesia, leer la Biblia. Si resulta que Dios existe, habrás ganado el mayor premio posible: la oportunidad real de obtener la dicha eterna. Si eliges creer en Dios pero resulta que estás equivocado, no habrás hecho ningún sacrificio importante (y, presumiblemente, no estarás presente para descubrir que estabas equivocado y sentirte mal por haber malgastado todo ese tiempo y esfuerzo). En palabras de Pascal: «Si ganas, lo ganas todo; si pierdes, no pierdes nada». Admitía que podías perderte «esos placeres embriagadores»: la gloria y el lujo. Pero en vez de eso serías fiel, honesto, humilde, agradecido, generoso, un buen amigo y siempre dirías la verdad. No todo el mundo lo vería en estos mismos términos. Probablemente, Pascal estaba tan inmerso en un modo de vida religioso que no era consciente de que para los no religiosos sí supondría un sacrificio dedicar sus vidas a la religión y vivir lo que considerarían una vida ilusoria. En cualquier caso, tal y como señala Pascal, por un lado tienes la oportunidad de la dicha eterna si tienes

razón, e inconveniencias relativamente menores y unas pocas ilusiones si estás equivocado. Por el otro te arriesgas a terminar en el infierno, pero tus posibles ganancias no se pueden comparar con una eternidad en el cielo.

Tampoco puedes no tomar partido. Desde el punto de vista de Pascal, si lo intentas, te podría pasar lo mismo que si no crees en la existencia de Dios: podrías terminar en el infierno o, como mínimo, no tener acceso al cielo. Tienes que tomar una decisión en un sentido u otro. No sabes si realmente Dios existe. ¿Qué deberías hacer?

Para Pascal era obvio. Si eres un jugador racional y analizas las probabilidades te darás cuenta de que debes apostar por la existencia de Dios incluso si, como sucede al lanzar una moneda al aire, sólo hay un pequeño porcentaje de posibilidades de que aciertes. El premio potencial es infinito, y la pérdida potencial escasa. Con esas probabilidades, creía él, ninguna persona racional haría otra cosa que no fuera apostar por la existencia de Dios. Obviamente, existe el riesgo de que lo hagas y pierdas: que finalmente Dios no exista. Pero es un riesgo que deberías asumir.

Pero, ¿qué sucede si ves la lógica de todo esto pero aun así tu corazón sigue sin sentir que Dios exista? Es realmente difícil (y quizá imposible) convencerse de algo que sospechas que no es cierto. Intenta creer que hay hadas en tu armario. Puede que seas capaz de imaginártelo, pero eso es muy distinto a pensar que realmente hay hadas ahí dentro. Creemos aquellas cosas que pensamos que son ciertas. Ésa es la naturaleza de la fe. Así pues, ¿cómo se las arregla para tener fe el incrédulo que duda de la existencia de Dios?

Pascal tenía una respuesta a este problema. Una vez que te has dado cuenta de que creer en Dios beneficia tus intereses, necesitas encontrar una forma de convencerte de que Dios existe y tener fe. Lo que deberías hacer es imitar a personas que ya creen en Dios. Pasar tiempo en la iglesia haciendo lo mismo que ellos. Santiguarte con agua bendita, asistir a misas, etcétera. Pronto, creía Pascal, terminarás no solo imitando sus actos, sino adoptando las creencias y sen-

timientos que tienen. Es tu mejor oportunidad para conseguir la vida eterna y evitar el riesgo de la tortura eterna.

No todo el mundo encuentra convincente el argumento de Pascal. Uno de los problemas más obvios es que, si Dios existe, puede que no vea con muy buenos ojos a la gente que sólo ha creído en él porque era la apuesta más segura. Parece una razón equivocada para creer en Dios. Es demasiado interesada; está basada exclusivamente en la voluntad egoísta de salvar el alma a toda costa. Un riesgo podría ser que Dios no dejara entrar en el cielo a nadie que haya utilizado este argumento de jugador.

Otro problema serio de la Apuesta de Pascal es que no tiene en cuenta la posibilidad de que, al seguirla, optes por la religión equivocada, el Dios equivocado. Pascal presenta dos opciones: creer en un Dios católico o que Dios no existe. Pero hay muchas otras religiones que prometen dicha eterna a sus creyentes. Si una de esas religiones resulta ser cierta, al optar por el cristianismo, el individuo que ha hecho caso a Pascal puede verse tan excluido de la felicidad celestial como la persona que rechaza toda creencia en Dios. De haber pensado en esta posibilidad, puede que Pascal hubiera sido todavía más pesimista de lo que era sobre la condición humana.

Pascal creía en el Dios descrito en la Biblia; Baruch Spinoza, en cambio, tenía un punto de vista muy distinto sobre la deidad; uno que ha hecho sospechar a algunos que en realidad era un ateo disfrazado.

---

## CAPÍTULO 13



### El pulidor de lentes *Baruch Spinoza*

La mayoría de las religiones enseñan que Dios existe en algún lugar fuera del mundo, quizá en el cielo. Baruch Spinoza (1632-1677) creía, en cambio, que Dios *es* el mundo. Para exponer su argumento, este pensador escribía acerca de «Dios o la Naturaleza», utilizando ambas palabras para referirse a la misma cosa. Dios y la naturaleza son dos formas de describir una única cosa. Dios es la naturaleza y la naturaleza es Dios. Esto viene a ser una forma de panteísmo: la creencia de que todo es Dios. En su momento, fue una idea radical que metió a su autor en muchos problemas.

Spinoza nació en Ámsterdam, en el seno de una familia de judíos portugueses. En aquella época, Ámsterdam era un lugar popular entre quienes huían de alguna persecución. Pero incluso ahí había límites a las opiniones que uno podía expresar. Aunque había sido criado en la religión judía, Spi-

noza fue excomulgado y condenado por los rabinos de su sinagoga en 1656, cuando contaba con 24 años, probablemente porque sus opiniones sobre Dios eran poco ortodoxas. Entonces dejó Ámsterdam y se instaló en La Haya. A partir de ese momento sería más conocido como Benedicto de Spinoza que por Baruch, su nombre judío.

Muchos filósofos se han sentido atraídos por la geometría. Las famosas pruebas de varias hipótesis geométricas del griego de la Antigüedad Euclides pasaron de unos pocos axiomas o suposiciones sencillas a conclusiones como que la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a dos ángulos rectos. Lo que los filósofos suelen admirar de la geometría es cómo, desde un punto de partida determinado y mediante cuidadosos pasos lógicos, llega a conclusiones sorprendentes. Si los axiomas son ciertos, las conclusiones también deben serlo. Este tipo de razonamiento geométrico inspiró tanto a René Descartes como a Thomas Hobbes.

Spinoza no sólo admiraba la geometría; escribió filosofía como si *fuera* geometría. Las «pruebas» que ofrece en su libro *Ética* parecen pruebas geométricas e incluyen axiomas y definiciones. Poseen, pues, la misma lógica implacable que la geometría, pero en vez de abordar temas como los ángulos de los triángulos y la circunferencia de los círculos, tratan acerca de Dios, la naturaleza, la libertad y la emoción. Spinoza sentía que estos temas podían ser analizados y razonados del mismo modo que los triángulos, los círculos y los cuadrados. Incluso termina las secciones con «QED», abreviación de *quod erat demonstrandum*, frase latina que significa «lo que se quería demostrar» y que aparece en los libros de texto de geometría. Hay, creía él, una estructura lógica subyacente al mundo y nuestro lugar en él que la razón puede revelar. Nada sucede por azar, todo tiene un propósito y un principio. Todas las cosas forman parte de un gran sistema y el mejor modo de comprenderlo es mediante el poder del pensamiento. A este planteamiento filosófico que sitúa la razón por encima de la experimentación y la observación se le suele llamar racionalismo.

A Spinoza le gustaba estar solo. En soledad disponía del tiempo y de la paz mental para dedicarse a sus estudios. Probablemente, teniendo en cuenta sus opiniones sobre Dios, también era más seguro no formar parte de ninguna institución pública. Por esta razón, su libro más famoso, *Ética*, no sería publicado hasta después de su muerte. Aun así, su reputación como pensador sumamente original se comenzó a propagar mientras vivía e incluso rechazó una oferta para enseñar en la Universidad de Heidelberg. No tenía inconveniente, sin embargo, en discutir sus ideas con algunos de los pensadores que venían a visitarle. El filósofo y matemático Gottfried Leibniz fue uno de ellos.

Spinoza vivía con gran sencillez. En vez de comprarse una casa propia, se alojaba en una habitación alquilada. No necesitaba demasiado dinero y podía vivir con lo que ganaba como pulidor de lentes, más algunos pequeños donativos de gente que admiraba su trabajo filosófico. Las lentes que hacía se utilizaban en instrumentos científicos como telescopios y microscopios. Esto le permitía ser independiente y trabajar desde casa. Por desgracia, lo más probable es que también contribuyera a su temprana muerte a los 44 años a causa de una infección de pecho. Debido a su trabajo, diariamente debía de aspirar demasiado polvo de cristal y, casi con toda seguridad, esto terminó dañando sus pulmones.

Si Dios es infinito, razonó Spinoza, no puede haber nada que no sea Dios. Si descubres algo en el universo que no es Dios, éste no podría ser infinito, puesto que, en principio, Dios podría haber sido ésa o cualquier otra cosa. Todo forma parte de él, incluídas las piedras, las hormigas, las briznas de hierba y las ventanas. Todas las cosas conforman una totalidad increíblemente compleja, pero en última instancia todo lo que existe es parte de una única cosa: Dios.

Los creyentes religiosos tradicionales predicán que Dios ama a la humanidad y responde a sus oraciones personales. Esto no deja de ser una forma de antropomorfismo: proyectar cualidades humanas, como la compasión, sobre un ser no humano, Dios. La forma más extrema es imaginar a un hombre

bondadoso con una gran barba y una dulce sonrisa. El Dios de Spinoza no tenía nada que ver con esto. Él –o, quizá mejor dicho, «ello»– es completamente impersonal y no le preocupa nada ni nadie. Según Spinoza, puedes y deberías amar a Dios, pero no esperes nada a cambio. De hecho, el Dios que describe es tan absolutamente indiferente a los seres humanos y sus quehaceres que muchos pensaban que Spinoza no creía para nada en Dios y que su panteísmo tan sólo era una tapadera. Creían que se trataba de un ateo totalmente contrario a la religión. ¿Cómo iba a ser otra cosa alguien que creía que a Dios no le importaba la humanidad? Desde la perspectiva de Spinoza, sin embargo, él sentía un amor intelectual por Dios, un amor basado en una profunda comprensión a la que había llegado mediante la razón. Esto no se parecía demasiado a ninguna religión convencional. Probablemente, la sinagoga había hecho bien en excomulgarle.

Las opiniones de Spinoza sobre el libre albedrío también eran controvertidas. Era un determinista. Esto significa que creía que toda acción humana era resultado de una causa anterior. Si una piedra lanzada al aire se pudiera volver consciente como un ser humano, creería que se mueve gracias a su fuerza de voluntad a pesar de no ser así. Lo que realmente la mueve es la fuerza del lanzamiento y el efecto de la gravedad. La piedra, sin embargo, sentiría que es ella y no la gravedad quien controla su trayectoria. Lo mismo sucede con los seres humanos: nos parece que escogemos con libertad lo que hacemos y creemos tener control sobre nuestras vidas, pero eso se debe a que no comprendemos de dónde surgen nuestras elecciones y acciones. El libre albedrío es una ilusión. No existe ninguna acción libre y espontánea.

A pesar de ser un determinista, Spinoza creía que cierta libertad humana muy limitada era posible y deseable. El peor modo de existir era en lo que él llamaba esclavitud: a merced por completo de nuestras emociones. Cuando te sucede algo malo –alguien, por ejemplo, es maleducado contigo– y pierdes los estribos, estás actuando de un modo pasivo. Te limitas a reaccionar ante los acontecimientos. Hechos

externos provocan tu enojo. No tienes el control. El modo de evitarlo es conocer mejor los elementos que determinan tu comportamiento y las cosas que provocan que te enfades. Para Spinoza, lo máximo que podemos lograr es que nuestras emociones surjan de nuestras propias elecciones en vez de estar provocadas por acontecimientos externos. Si bien estas elecciones nunca podrán ser completamente libres, es mejor ser activo que pasivo.

Spinoza fue un filósofo típico. Estaba dispuesto a ser controvertido, a proponer ideas que nadie quería escuchar, y a defender sus puntos de vista con argumentos. A través de sus escritos, sigue influyendo a quienes leen su obra, incluso cuando están en total desacuerdo con sus ideas. Su creencia de que Dios es la naturaleza no fue muy popular en su época, pero desde su muerte ha ido adquiriendo unos cuantos admiradores eminentes, entre los cuales la novelista victoriana George Eliot, que tradujo su *Ética*, o el físico del siglo xx Albert Einstein, quien, si bien se veía incapaz de creer en un Dios personal, reveló en una carta que sí creía en el Dios de Spinoza.

Como hemos visto, el Dios de Spinoza es impersonal y sin características humanas, así que no castigaría a nadie por sus pecados. La postura de John Locke, nacido el mismo año que Spinoza, era muy distinta. Su teoría sobre la naturaleza del ser humano estaba parcialmente influenciada por su preocupación acerca de lo que podía pasar el día del Juicio Final.

---

## CAPÍTULO 14



### El príncipe y el zapatero *John Locke y Thomas Reid*

¿Cómo eras de bebé? Si tienes una fotografía de la época, mírala. ¿Qué ves? ¿Eres realmente tú? Seguramente ahora tienes otro aspecto. ¿Puedes recordar cómo era ser un bebé? La mayoría de nosotros no podemos. Todos cambiamos con el tiempo. Crecemos, nos desarrollamos, maduramos, nos deterioramos, nos olvidamos de cosas. A la mayoría nos salen arrugas, el pelo se nos vuelve blanco o se nos cae, cambiamos de punto de vista, de amigos, nuestra forma de vestir, nuestras prioridades. ¿En qué sentido, pues, eres la misma persona que ese bebé? Esta pregunta de qué convierte a alguien en la misma persona a lo largo del tiempo trajo de cabeza al filósofo inglés John Locke (1632-1704).

Al igual que muchos filósofos, Locke tenía muchos intereses. Le entusiasmaron los descubrimientos científicos de sus amigos Robert Boyle e Isaac Newton, estuvo implicado

en política e incluso escribió sobre educación. Tras la guerra civil inglesa, fue acusado de conspirar contra el rey recientemente restaurado, Carlos II de Inglaterra, y huyó a Holanda. Desde allí, defendió la tolerancia religiosa, argumentando que era absurdo obligar a la gente a cambiar sus creencias religiosas mediante la tortura. Su opinión de que el derecho a la vida, la libertad, la felicidad y la propiedad son cosas que nos ha concedido Dios influenciaría a los padres fundadores que escribieron la constitución de los Estados Unidos.

No tenemos ninguna fotografía ni pintura de Locke de bebé, pero seguramente cambió bastante a medida que fue envejeciendo. En la mediana edad era un tipo demacrado y de aspecto intenso que llevaba el pelo largo y desgreñado. De bebé, sin embargo, debió de ser muy distinto. Una de las creencias de Locke era que la mente de un recién nacido es como una pizarra en blanco. Cuando nacemos no sabemos nada, y todo nuestro conocimiento proviene de nuestra experiencia en la vida. A medida que el bebé Locke se fue convirtiendo en un joven filósofo, fue adquiriendo todo tipo de creencias y terminó convirtiéndose en la persona que ahora evocamos al hablar de John Locke. Pero, ¿en qué sentido este Locke de mediana edad es la misma persona que el joven?

Este tipo de problema no afecta únicamente a los seres humanos que se preguntan por su relación con el pasado. Tal y como Locke advirtió, también puede ser relevante al pensar en los calcetines. Si tienes un calcetín con un agujero y lo remiendas, y luego remiendas otro agujero, y luego otro, puede que al final termines con un calcetín que consista únicamente en remiendos, sin resto alguno del material original. ¿Sería el mismo calcetín? En cierto modo sí, pues hay una continuidad de partes entre el calcetín original y el remendado. Pero en otro no lo es, pues al final ya no queda material original en él. O piensa en un roble. Éste nace de una bellota, pierde hojas cada año, se hace más grande, se le caen las ramas, pero sigue siendo el mismo árbol. ¿Es la bellota la misma planta que el árbol joven? ¿Y éste la misma planta que el enorme roble?

Un modo de abordar la cuestión sobre qué hace a un ser humano la misma persona a lo largo del tiempo sería señalar que somos seres vivos. Uno es el mismo animal individual que cuando era un bebé. Locke utilizó la palabra «hombre» (queriendo decir con ella «hombre o mujer») para referirse al «animal humano». Consideraba que, en ese sentido, a lo largo de la vida cada uno de nosotros sigue siendo el mismo «hombre». Hay una continuidad en el ser humano vivo que se va desarrollando durante el curso de su vida. Pero, para Locke, ser el mismo «hombre» era algo muy distinto a ser la misma *persona*.

Según Locke, puedo ser el mismo «hombre», pero no la misma *persona* que he sido con anterioridad. ¿A qué se debe eso? Lo que nos hace ser la misma persona a lo largo del tiempo, aseguraba Locke, es nuestra conciencia de nosotros mismos. Lo que no puedes recordar no forma parte de ti como persona. Para ilustrarlo, imaginó a un príncipe que se despierta con los recuerdos de un zapatero y a un zapatero que lo hace con los de un príncipe. El príncipe se despierta en su palacio, y aparentemente se trata de la misma persona que cuando se fue a dormir. Sin embargo, como ahora tiene los recuerdos del zapatero en vez de los suyos, cree ser éste. Y Locke creía que con razón. Lo que determina la identidad personal es la continuidad psicológica. Si tienes los recuerdos del príncipe, eres el príncipe. Si tienes los del zapatero, eres el zapatero, por mucho que tu cuerpo sea el del príncipe. Si el zapatero ha cometido un crimen, deberíamos responsabilizar a quien se encuentra en el cuerpo del príncipe.

Obviamente, en el mundo real los recuerdos no se intercambian así. Locke simplemente utilizó este experimento mental para ejemplificar su argumentación. Algunas personas, sin embargo, aseguran que es posible que más de una persona habite un único cuerpo. Es una enfermedad conocida como trastorno de personalidad múltiple, en la que al parecer distintas personalidades están presentes en un mismo individuo. Locke anticipó esta posibilidad e imaginó a dos personas completamente independientes que compar-

tían un único cuerpo; una presente de día, la otra sólo de noche. Según Locke, mientras estas dos mentes no tuvieran contacto alguno entre sí, se trataría de dos personas distintas.

Para Locke, las cuestiones de la identidad personal estaban estrechamente relacionadas con la responsabilidad moral. Creía que Dios solo castigaría a los humanos por los crímenes que recordaran cometer. Alguien que ya no recordara haber hecho algo malo no era la misma persona que había cometido el crimen. En la vida real, claro está, la gente miente sobre sus recuerdos, de modo que si alguien asegura haber olvidado lo que ha hecho, los jueces son reacios a ponerlo en libertad. Ahora bien, como Dios lo sabe todo, sí podrá discernir quién merece castigo y quién no. Una consecuencia de la opinión de Locke sería que si unos cazadores de nazis localizaran a un hombre que en su juventud hubiera sido guardia de un campo de concentración, el anciano debería ser responsabilizado únicamente de aquello que pudiera recordar, y de ningún delito más. Dios no lo castigaría por los actos que ha olvidado, a pesar incluso de que un tribunal ordinario jamás le concedería el beneficio de la duda.

El planteamiento de Locke sobre la identidad personal también proporcionó respuesta a una pregunta que llevaba de cabeza a algunos de sus contemporáneos. Les preocupaba la idea de si, al ir al cielo, uno resucitaba en el mismo cuerpo terrenal. En ese caso, ¿qué sucedería entonces si tu cuerpo fuera devorado por un caníbal o un animal salvaje? ¿Cómo se podrían volver a juntar todas las partes para resucitar de entre los muertos? Si un caníbal te devorara, partes de ti pasarían a ser también partes de él o ella; ¿cómo podrían entonces restaurarse tanto el cuerpo del caníbal como el de su comida (es decir, tú)? Locke dejó claro que lo que importaba era que, después de la muerte, uno era la misma *persona* independientemente de si tenía el mismo cuerpo. Desde su punto de vista, pues, mientras tuvieras los mismos recuerdos podías ser la misma persona, aunque éstos estuvieran en un cuerpo distinto.

Una consecuencia de todo esto es que probablemente no eres la misma persona que el bebé de la fotografía. Eres el mismo individuo, pero a no ser que recuerdes ser un bebé, no puedes ser la misma persona. Tu identidad personal sólo se extiende hasta donde lo hace tu memoria. A medida que tus recuerdos se van desvaneciendo con la edad, el alcance de lo que eres como persona también va a menos.

Algunos filósofos piensan que Locke fue demasiado lejos con su énfasis en la memoria como la base de la identidad personal. En el siglo XVIII, al filósofo escocés Thomas Reid se le ocurrió un ejemplo que ponía en evidencia un punto débil en las ideas de Locke sobre lo que es una persona. Un viejo soldado puede recordar la valentía de la que hacía gala en el campo de batalla cuando era un joven oficial; y, a su vez, cuando era un joven oficial puede recordar que de niño le pegaron por robar manzanas en un huerto. Pero de viejo, el soldado ya no puede recordar ese hecho de su infancia. ¿Este patrón de recuerdos superpuestos no significaría sin embargo que el viejo soldado es la misma persona que el muchacho? A Thomas Reid le parecía obvio que sí lo era.

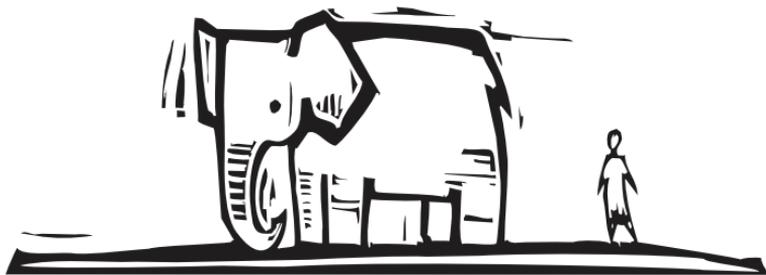
Según la teoría de Locke, sin embargo, el viejo soldado es la misma persona que el joven oficial, pero no la misma que el niño al que pegaron (porque el viejo soldado se ha olvidado de eso). Pero, también según la teoría de Locke, el joven oficial sí es la misma persona que el niño (porque puede recordar su aventura en el huerto). Esto nos da el absurdo resultado de que el viejo soldado es la misma persona que el joven oficial, y que éste es la misma que el niño; pero también que el viejo soldado y el niño no son la misma persona. Desde un punto de vista lógico, esto no tiene ningún sentido. Es como decir que  $A = B$  y  $B = C$ , pero que  $A$  no es igual a  $C$ . Parece, pues, que la identidad personal depende de los recuerdos que se superponen, no en la calidad de la memoria, como pensaba Locke.

La influencia de Locke como filósofo se debe a algo más que sus ideas sobre la identidad personal. En su gran obra

*Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), expuso la teoría de que nuestras ideas representan el mundo, pero que sólo algunos aspectos son como parecen. Esto estimuló a George Berkeley a proponer su propia e imaginativa versión de la realidad.

---

## CAPÍTULO 15



### El elefante en la habitación *George Berkeley (y John Locke)*

¿Te has preguntado alguna vez si la luz del frigorífico realmente se apaga cuando cierras la puerta y nadie puede verla? ¿Cómo averiguarlo? Quizá podrías instalar una cámara remota. Pero, en ese caso, ¿qué sucedería cuando apagaras la cámara? ¿Y el árbol que cae en el bosque cuando nadie puede oírlo? ¿Hace realmente algún ruido? ¿Cómo sabes que tu habitación sigue existiendo cuando no estás en ella? Puede que desaparezca cada vez que sales de ella. Podrías pedirle a otra persona que lo comprobara. El problema sería entonces si sigue existiendo cuando *nadie* la está observando. No está claro cómo se puede responder a estas preguntas. La mayoría de nosotros pensamos que los objetos siguen existiendo cuando nadie los observa porque es la explicación más sencilla. La mayoría de nosotros también cree que el mundo que observamos está ahí, no existe únicamente en nuestras mentes.

Sin embargo, de acuerdo con George Berkeley (1685–1753), un filósofo irlandés que fue obispo de Cloyne, todo aquello que deja de ser observado, también deja de existir. Si ninguna mente percibe directamente el libro que estás leyendo, éste no existe. Cuando *estás* mirando el libro puedes ver y tocar sus páginas, pero lo único que significa eso para Berkeley es que tienes experiencias. No significa que haya algo en el mundo que las causa. El libro no es más que una recopilación de ideas en tu mente y en la de otras personas (y quizá en la de Dios), no algo que exista más allá de tu mente. Para Berkeley, la noción misma de mundo exterior no tiene sentido alguno. Estamos rodeados de objetos que siguen existiendo seamos o no conscientes de ellos, ¿no es así? Berkeley creía que no.

Comprensiblemente, cuando comenzó a exponer esta teoría, mucha gente creía que se había vuelto loco. De hecho, hasta después de su muerte los filósofos no comenzaron a tomarle en serio y reconocieron lo que había estado intentando hacer. Cuando oyó hablar de la teoría de Berkeley, Samuel Johnson le dio una patada a una piedra en la calle y declaró: «La refuto así». Lo que Johnson quería decir era que estaba seguro de que las cosas materiales existen y que no están compuestas únicamente de ideas; podía sentir la dureza de la piedra en el pie al darle una patada, así que Berkeley estaba equivocado. Pero éste era más inteligente de lo que Johnson creía. Sentir la dureza de una piedra en el pie no demostraría la existencia de los objetos materiales, sino la existencia de la *idea* de una piedra dura. Para Berkeley, lo que llamamos piedra no es más que la sensación que provoca. No hay ninguna piedra física «real» que cause el dolor en el pie. De hecho, no existe ninguna realidad más allá de las ideas que tenemos.

A veces se describe a Berkeley como un *idealista* y otras como un *inmaterialista*. Era idealista porque creía que todo lo que existe son ideas, e inmaterialista porque negaba la existencia de las cosas materiales –los objetos físicos–. Al igual que muchos otros filósofos de los que se habla en este

libro, estaba fascinado por la relación entre la apariencia y la realidad. La mayoría de los filósofos, creía él, estaban equivocados acerca de la naturaleza de esta relación. En particular, argumentaba que John Locke estaba equivocado acerca del modo en que nuestros pensamientos se relacionan con el mundo. Es más fácil comprender el planteamiento de Berkeley si lo comparamos con el de Locke.

Si miras a un elefante, pensaba Locke, no ves al elefante mismo. Lo que tomas por un elefante es en realidad una representación; lo que él llamó una idea mental, algo así como la imagen de un elefante. Locke utilizó la palabra «idea» para referirse a cualquier cosa que seamos capaces de pensar o percibir. Si ves un elefante gris, la grisura no puede ser simplemente una característica del elefante, ya que según la luz tendrá tonalidades diferentes. La grisura es lo que Locke llamó una «cualidad secundaria». Surge por una combinación de los rasgos del elefante y los de nuestro aparato sensorial, en este caso el ojo. El color de piel del elefante, su textura y el olor de sus heces son todas cualidades secundarias.

Según Locke, las cualidades primarias, como el tamaño y la forma, son rasgos reales de cosas del mundo. Las ideas de las cualidades primarias se parecen a esas cosas. Si ves un objeto cuadrado, el objeto real que da origen a tu idea de ese objeto también es cuadrado. Sin embargo, si ves un cuadrado rojo, el objeto real en el mundo que percibes no es rojo. Los objetos reales son incoloros. Las sensaciones del color, creía Locke, provienen de la interacción de las texturas microscópicas de los objetos y de nuestro sistema visual.

En todo esto hay, sin embargo, un serio problema. Locke creía que *existe* un mundo exterior, aquél que los científicos intentan describir, pero que sólo lo percibimos indirectamente. Era un realista en tanto que creía en la existencia del mundo real. Este mundo real sigue existiendo incluso cuando nadie lo percibe. El problema para Locke era averiguar cómo es este mundo. Él creía que nuestras ideas de cualidades primarias como la forma y el tamaño son buenas imágenes de esa realidad. Pero, ¿cómo estar seguros? Como empi-

rista, alguien para quien la experiencia es la fuente de todo nuestro conocimiento, debería haber tenido pruebas sólidas para asegurar que las ideas de las cualidades primarias se parecen al mundo real. Pero su teoría no explica cómo podemos comprobarlo. ¿Podemos estar seguros de que las ideas de las cualidades primarias, como la forma y el tamaño, se parecen a las cualidades del mundo real?

Berkeley aseguraba ser más coherente. A diferencia de Locke, creía que *sí* percibimos el mundo directamente, puesto que el mundo consta únicamente de ideas. La experiencia misma es lo único que hay. En otras palabras, el mundo y todo lo que hay en él solo existe en nuestras mentes.

Para Berkeley, todo lo que experimentas y lo que piensas –una silla o una mesa, el número tres, etcétera– sólo existe en la mente. Un objeto no es más que la colección de ideas que tú y otras personas tiene de él. No existe nada más allá. Sin alguien que los vea u oiga, los objetos simplemente dejan de existir, puesto que no son nada más que las ideas que los seres humanos (y Dios) tienen de ellas. Berkeley resumió esta extraña opinión en latín como «*Esse est percipi*»: ser (o existir) es ser percibidos.

De modo que la luz del frigorífico no puede estar encendida, y el árbol no hace ningún ruido cuando no hay ninguna mente que las experimente. Ésa puede ser la conclusión obvia a extraer del inmaterialismo de Berkeley. Ahora bien, éste no pensaba que los objetos estuvieran continuamente cobrando vida y dejando de existir. Incluso él reconocía que eso sería extraño. Creía que Dios garantizaba la existencia continuada de nuestras ideas; que estaba percibiendo constantemente las cosas del mundo para que no dejaran de existir.

Esto lo reflejan un par de *limericks*<sup>1</sup> escritos a principios del siglo xx. He aquí el primero, que hace hincapié en la extrañeza ante la idea de que un árbol deje de existir si nadie lo observa:

1. Poema humorístico de cinco versos con rima aabba (*N. del t.*)

Hubo una vez un hombre que dijo «a Dios  
debe de parecerle sumamente extraño  
descubrir que este árbol  
sigue existiendo  
cuando no hay nadie en el *quad*».

(«*Quad*» es el nombre que recibían las zonas de hierba en los patios de las facultades de Oxford). Efectivamente. Lo más difícil de aceptar acerca de la teoría de Berkeley es que un árbol no esté si nadie lo experimenta. Y aquí está la solución, un mensaje de Dios:

Estimado señor, lo extraño es su asombro:  
yo estoy siempre en el *quad*  
y por eso el árbol  
seguirá existiendo  
mientras sea observado por Un servidor, Dios.

La dificultad surge a la hora de explicar cómo podemos estar equivocados acerca de algo. Si lo único que tenemos son ideas y no hay ningún mundo más allá de ellas, ¿cómo podemos distinguir entre los objetos reales y las ilusiones ópticas? La respuesta de Berkeley fue que la diferencia entre la experiencia de lo que llamamos realidad y la de una ilusión es que cuando experimentamos la «realidad» nuestras ideas no se contradicen entre sí. Por ejemplo, si ves un remo en el agua, puede parecer que está torcido en el punto en el que entra en contacto con el agua. Para un realista como Locke, el remo sigue siendo recto, sólo parece torcido. Para Berkeley, tenemos la idea de un remo torcido, pero esto contradice las ideas que tendremos si metemos el brazo en el agua y lo tocamos. Sentiremos entonces que es recto.

Berkeley no se pasaba todas las horas del día defendiendo su inmaterialismo. Hacía muchas otras cosas en la vida. Era un hombre sociable y agradable, y entre sus amigos se encontraba el autor de *Los viajes de Gulliver*, Jonathan Swift. Más adelante, Berkeley trazó un ambicioso plan para fundar una

universidad en la isla Bermuda y consiguió recaudar mucho dinero. Por desgracia, el plan fracasó. En gran medida porque no tuvo en cuenta lo lejos que estaba la isla del continente y lo difícil que era llevar suministros. Tras su muerte sí tuvo el honor, sin embargo, de que su apellido diera nombre a una universidad de la Costa Oeste: la Universidad de Berkeley, en California. Esto se debió a un poema que había escrito sobre Norteamérica que incluía el verso: «Hacia el oeste, el curso del imperio toma su camino»; verso que le gustó a uno de los fundadores de la universidad.

Más extraño todavía que el inmaterialismo de Berkeley es quizá la pasión que sentía por el agua de brea, una medicina tradicional norteamericana hecha de brea de pino y agua. Se suponía que curaba prácticamente todas las enfermedades. Berkeley llegó incluso a escribir un largo poema sobre lo asombrosas que eran sus propiedades. Aunque fue popular durante un tiempo, y puede que incluso funcionara como cura para ciertas dolencias menores gracias a sus propiedades antisépticas, hoy en día ya no es –con razón– un remedio popular. El idealismo de Berkeley tampoco ha cuajado.

Berkeley es un ejemplo de filósofo dispuesto a seguir un argumento hasta sus últimas consecuencias, incluso cuando parece llegar a conclusiones que desafían el sentido común. Voltaire, en cambio, no soportaba a este tipo de pensadores; ni, de hecho, tampoco a la mayoría de los filósofos.

---

## CAPÍTULO 16



### ¿El mejor de los mundos posibles? *Voltaire y Gottfried Leibniz*

¿Si hubieras diseñado el mundo lo habrías hecho como es ahora? Probablemente no. En el siglo XVIII, sin embargo, algunas personas aseguraban que éste era el mejor de los mundos posibles. «Todo lo que es, está bien», declaró el poeta inglés Alexander Pope (1688–1744). Todas las cosas que hay en el mundo son así por alguna razón: forman parte de la obra de Dios y éste es bueno y todopoderoso. Aunque algunas cosas parezcan ir mal, no es así. Enfermedades, inundaciones, terremotos, incendios forestales, sequías... todo forma parte del plan de Dios. Nuestro error es centrarnos en los detalles individuales en vez de considerarlo todo en su conjunto. Si pudiéramos observar el universo desde donde lo observa Dios, podríamos advertir su perfección, cómo las piezas encajan entre sí y todo lo que parece malvado es en realidad parte de un plan mucho más grande.

Pope no era el único optimista. El filósofo alemán Gottfried Leibniz (1646–1716) utilizó su Principio de Razón Suficiente para llegar a la misma conclusión. Presuponía que debía de haber una explicación lógica para todo. Como Dios es perfecto en todos los aspectos –forma parte de la definición misma de Dios–, debió tener excelentes razones para hacer el universo exactamente de la forma en que lo hizo. No debió dejar nada al azar. Quizá no creó un mundo absolutamente perfecto en todos los sentidos (eso habría convertido el mundo en Dios, puesto que él es lo más perfecto que hay o puede haber), pero sí creó el más perfecto de los mundos posibles, aquél con la menor cantidad de maldad necesaria para conseguir ese resultado. No podría haber habido un mejor modo de juntar las piezas que éste: ningún diseño habría producido más bondad utilizando menos maldad.

François-Marie Arouet (1694–1778), más conocido como Voltaire, no lo veía así. Todas estas «pruebas» de que todo va bien no le consolaban lo más mínimo. Desconfiaba profundamente de los sistemas filosóficos y de los pensadores que creían tener todas las respuestas. Este autor teatral, escritor satírico y pensador francés era muy conocido en Europa por la franqueza de sus opiniones. Una famosa escultura que lo representa, hecha por Jean-Antoine Houdon, captura a la perfección la sonrisa y las líneas de expresión de este hombre ingenioso y valiente. Defensor de la libertad de expresión y de la tolerancia religiosa, Voltaire fue una figura controvertida. Al parecer, en una ocasión declaró: «Odio lo que dices, pero defenderé hasta la muerte tu derecho a decirlo», una poderosa defensa de la idea de que incluso las opiniones que uno odia merecen ser oídas. En la Europa del siglo XVIII, sin embargo, la Iglesia Católica controlaba de forma estricta lo que podía ser publicado. Muchas de las obras de Voltaire fueron censuradas y quemadas en público y él fue incluso encarcelado en la Bastilla de París por insultar a un poderoso aristócrata. Nada de ello, sin embargo, impidió que siguiera desafiando los prejuicios y las preten-

siones de aquéllos que le rodeaban. Hoy en día se le conoce sobre todo por ser el autor de *Cándido* (1759).

En esta breve novela filosófica, Voltaire satiriza el optimismo acerca de la humanidad y el universo manifestado por personas como Pope y Leibniz. Y lo hizo de un modo tan entretenido que el libro se convirtió en un éxito instantáneo. Sabiamente, Voltaire no puso su nombre en la portada. De haberlo hecho, su publicación le habría llevado de nuevo a prisión por burlarse de las creencias religiosas.

Cándido es el protagonista. Su nombre sugiere inocencia y pureza. Al principio del libro es un joven sirviente que se enamora perdidamente de Cunegunda, la hija de su señor, pero cuando les pillan a ambos en una situación comprometida a él le echan del castillo. A partir de entonces, en un relato ágil y a veces fantástico, Cándido viaja por países reales e imaginarios con su maestro de filosofía, el doctor Pangloss, hasta que finalmente se reencuentra con su amor perdido, Cunegunda (para entonces ya vieja y fea). En una serie de cómicos episodios, Cándido y Pangloss son testigos de acontecimientos terribles y se topan con una gran variedad de personajes, todos los cuales han sufrido terribles desgracias.

Voltaire utiliza al maestro de filosofía, Pangloss, para exponer una versión caricaturizada de la filosofía de Leibniz, de la que el escritor se burla. Pase lo que pase, sea un desastre natural, tortura, guerra, violación, persecución religiosa o esclavitud, Pangloss lo considera una nueva confirmación de que viven en el mejor de los mundos posibles. En vez de hacer que se replantee sus creencias, cada desastre no hace sino aumentar su confianza en que todo es para mejor y que así es como tienen que ser las cosas para que se dé la situación más perfecta. Voltaire disfruta al revelar la incapacidad de Pangloss para ver lo que tiene delante, una clara burla del optimismo de Leibniz (aunque, para ser justos, en realidad éste no afirmaba que el mal no existiera, sino que el mal que existía era el necesario para conformar el mejor mundo posible). Voltaire sugiere, además, que hay tanto mal en el mundo que es improbable que Leibniz tuviera razón; éste no

puede ser el mínimo necesario para obtener un buen resultado. Hay demasiado dolor y sufrimiento en el mundo para que eso pueda ser cierto.

En 1755 tuvo lugar uno de los peores desastres naturales del siglo XVIII: el terremoto de Lisboa, que mató a más de veinte mil personas. Esta ciudad portuguesa quedó devastada no sólo por el terremoto, sino también por el *tsunami* que le siguió, y luego por incendios que ardieron durante días. El sufrimiento y la pérdida de vidas resquebrajaron la fe de Voltaire en Dios. El filósofo francés no podía comprender cómo un hecho como éste podía formar parte de un plan mayor. Esa escala de sufrimiento no tenía el menor sentido. ¿Por qué iba a permitir un Dios bueno que esto sucediera? Tampoco entendía por qué había sucedido en Lisboa. ¿Por qué ahí y no en otro sitio?

En un episodio clave de *Cándido*, Voltaire utilizó esa tragedia real para exponer sus argumentos en contra de los optimistas. Los viajeros naufragan cerca de Lisboa durante una tormenta que acaba con casi toda la tripulación del barco. El único que sobrevive es un marinero que, al parecer, ha ahogado deliberadamente a uno de sus amigos. A pesar de la obvia falta de justicia en todo esto, Pangloss sigue viendo todo lo que sucede bajo el filtro de su optimismo filosófico. Al llegar a Lisboa justo después de que el terremoto haya devastado la ciudad y haya dejado decenas de miles de muertos y moribundos a su alrededor, Pangloss sigue manteniendo de manera absurda que todo está bien. Más adelante, las cosas todavía empeoran más: Pangloss es ahorcado, diseccionado en vida, recibe una paliza y le hacen remar en una galera. Pero él sigue aferrándose a la idea de que Leibniz estaba en lo cierto al creer en una armonía preestablecida. No hay experiencia que haga cambiar de opinión al tercer maestro de filosofía.

A diferencia de Pangloss, Cándido va cambiando poco a poco su forma de pensar. Aunque al principio del viaje comparte las opiniones de su maestro, al final del libro las experiencias vividas le han vuelto escéptico respecto a toda filo-

sofía y opta por una solución más práctica a los problemas de la vida.

Cándido y Cunegunda viven con Pangloss y algunos otros personajes en una pequeña granja. Uno de estos personajes, Martin, sugiere que el único modo de hacer soportable la vida es dejar de filosofar y ponerse a trabajar. Por primera vez, comienzan a cooperar y cada uno de ellos se pone a hacer aquello que se le da mejor. Cuando Pangloss empieza a decir que todas las cosas malas que han sufrido en sus vidas han sido males necesarios para llegar a esta feliz conclusión, Cándido le contesta que todo eso está muy bien, pero que «hemos de cultivar nuestro jardín». Éstas son las palabras finales del relato, y pretenden transmitir un mensaje al lector. La frase es la moral del libro, el remate de esta larga broma. Por un lado, Cándido simplemente está diciendo que tienen que seguir con el trabajo de la granja, que han de mantenerse ocupados. A un nivel más profundo, sin embargo, para Voltaire la idea de «cultivar nuestro jardín» es una metáfora sobre hacer algo útil para la humanidad más allá de discutir acerca de cuestiones filosóficas abstractas. Esto es lo que los personajes del libro necesitan para florecer y ser felices. Y Voltaire no se refiere únicamente a Cándido y sus amigos. Es lo que todos deberíamos hacer.

Voltaire era rico, cosa inusual entre filósofos. De joven, había encontrado un fallo en la lotería del estado y, tras formar una sociedad con varios conocidos, había comprado miles de billetes premiados. Luego había invertido sabiamente el dinero y se había hecho todavía más rico. Esto le proporcionó la libertad económica para defender las causas en las que creía. Erradicar la injusticia era su pasión. Una de sus acciones más admirables fue defender la reputación de Jean Calas, que había sido torturado y ejecutado por –supuestamente– haber asesinado a su propio hijo. Calas era claramente inocente: su hijo se había suicidado, pero el tribunal había ignorado las pruebas. Voltaire consiguió que revocaran la sentencia. Ya no hubo posibilidad de consuelo para el pobre Jean Calas, que había proclamado su inocen-

cia hasta el último suspiro; pero al menos sus «cómplices» fueron liberados. Esto es lo que «cultivar nuestro jardín» significaba en la práctica para Voltaire.

Por el modo en que Voltaire se burla en *Cándido* de las «pruebas» de que Dios ha creado el mejor de los mundos posibles, se podría pensar que el filósofo francés era ateo. En realidad era deísta (aunque no soportaba las religiones organizadas): creía que en la naturaleza se podían encontrar evidencias visibles del diseño y la existencia de Dios. Para él, mirar el cielo por la noche era lo único que hacía falta para demostrar la existencia de un creador. David Hume era muy escéptico ante esta idea. Sus críticas a esta forma de pensar son devastadoras.

---

## CAPÍTULO 17



### El relojero imaginario *David Hume*

Mírate un ojo en el espejo. Tiene una lente que enfoca la imagen, un iris que se adapta a la luz cambiante, y párpados y pestañas que lo protegen. Si miras a un lado, el globo ocular gira en su cuenca. Y encima es bonito. ¿Cómo puede ser? Es una increíble muestra de ingeniería. ¿Cómo pueden los ojos ser así sólo por casualidad?

Imagina que, tras atravesar la jungla de una isla desierta, llegas a un claro y descubres las ruinas de un palacio con muros, escaleras, senderos y patios. Sabes que no puede estar allí por casualidad. Alguien tiene que haberlo diseñado, una especie de arquitecto. De igual modo, si encuentras un reloj mientras estás de paseo, es razonable pensar que lo ha hecho un relojero, y que ha sido diseñado con un propósito: dar la hora. Sus diminutos engranajes no se han colocado en su sitio por sí solos. Alguien tiene que haber pensado deteni-

damente al respecto. Todos estos ejemplos parecen indicar lo mismo: los objetos que parecen haber sido diseñados por alguien, casi con toda certeza lo han sido.

Pensemos ahora en la naturaleza: árboles, flores, mamíferos, pájaros, reptiles, insectos, incluso amebas. Todas estas cosas también parecen haber sido diseñadas. Los organismos vivos son mucho más complejos que cualquier reloj. Los mamíferos tienen sistemas nerviosos, corre sangre por su cuerpo y suelen estar muy bien adaptados a los lugares que habitan. Es de suponer, pues, que los ha hecho un poderoso e inteligente Creador. Y este Creador –un Relojero o Arquitecto Divino– tiene que haber sido Dios. O, al menos, eso es lo que muchos pensaban en el siglo XVIII, época en la que David Hume escribió sus obras. Hoy en día todavía hay personas que lo piensan.

Este argumento acerca de la existencia de Dios se suele conocer como el Argumento del Diseño. Los nuevos descubrimientos científicos en los siglos XVII y XVIII parecían apoyarlo. Los microscopios habían revelado la complejidad de los más diminutos animales de los estanques; y los telescopios habían mostrado la belleza y regularidad del Sistema Solar y la Vía Láctea (que parecían haber sido creados con gran precisión).

Al filósofo escocés David Hume (1711–1776) no le convenía. Influenciado por Locke, se propuso explicar la naturaleza de la humanidad y nuestro lugar en el universo analizando cómo adquirimos nuestro conocimiento y los límites de lo que podemos aprender mediante la razón. Al igual que Locke, creía que nuestro conocimiento proviene de la observación y de la experiencia, de modo que estaba particularmente interesado en un argumento sobre la existencia de Dios que partiera de la observación de algunos aspectos del mundo.

Hume creía que el Argumento del Diseño estaba basado en una lógica pésima. Su *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748) incluye un capítulo en el que ataca la idea de que podemos demostrar la existencia de Dios de

este modo. Ese capítulo y otro en el que argumenta que no es razonable creer los testimonios de testigos oculares de milagros fueron extremadamente controvertidos. En aquella época, en Inglaterra era difícil mostrarse abiertamente contrario a las creencias religiosas. Esto supuso que Hume no obtuviera trabajo en la universidad a pesar de ser uno de los grandes pensadores de su tiempo. Sus amigos le aconsejaron bien cuando le dijeron que no permitiera la publicación de *Diálogos sobre la religión natural* (1779), su más duro ataque a los argumentos más habituales en favor de la existencia de Dios, hasta después de su muerte.

¿Demuestra el Argumento del Diseño la existencia de Dios? Hume creía que no. Para él, no proporciona pruebas suficientes para concluir que debe existir un ser todopoderoso, omnisciente y de bondad suprema. Casi toda la filosofía de Hume se centró en el tipo de pruebas que podemos presentar para apoyar nuestras creencias. El Argumento del Diseño está basado en el hecho de que el mundo parece haber sido diseñado. Pero, argumentaba Hume, que lo parezca no significa que Dios fuera su diseñador. ¿Cómo llegó a esta conclusión?

Imagina una antigua balanza parcialmente oculta tras una pantalla. Sólo puedes ver uno de los dos platos de la balanza. Si ves que ese plato asciende, lo único que sabes es que, haya lo que haya en el otro plato, ha de ser más pesado que el que puedes ver. No sabes de qué color es, si tiene forma de cubo o es esférico, si tiene algo escrito o está cubierto de piel; no sabes nada.

En este ejemplo, analizamos las causas y los efectos. En respuesta a la pregunta «¿Qué ha *causado* que el plato ascendiera?» lo único que puedes contestar es «la *causa* ha sido la presencia de algo más pesado en el otro plato». Ves el efecto –el plato que asciende– e intentas deducir de ello la causa. Pero sin más pruebas no puedes decir mucho más. Todo lo que digas es mera conjetura y, sin mirar detrás de la pantalla, no hay modo de averiguar si es cierto o no. Hume pensaba que en el mundo nos encontramos en una situación

similar. Vemos los efectos de varias causas e intentamos deducir la explicación más plausible de esos efectos. Al ver un ojo humano, un árbol o una montaña, podríamos pensar que han sido diseñados. Sin embargo, ¿qué podemos decir acerca de su supuesto diseñador? Tomemos, por ejemplo, el ojo. Se podría pensar que su creador ha reflexionado previamente sobre cuál podía ser el mejor funcionamiento posible. De ello no se deduce, sin embargo, que este creador sea Dios. ¿Por qué no?

Se suele pensar que Dios es poseedor de los tres poderes anteriormente mencionados: es todopoderoso, omnisciente y sumamente bondadoso. Aunque llegues a la conclusión de que el ojo humano ha sido hecho por algo muy poderoso, no tienes ninguna prueba para pensar que este creador es todopoderoso. El ojo tiene algunos defectos. Puede funcionar mal: mucha gente necesita gafas para ver bien, por ejemplo. ¿Un Dios todopoderoso, omnisciente y sumamente bondadoso habría diseñado el ojo así? Posiblemente. Pero las pruebas que podemos obtener de su observación no nos lo *demuestran*. Como mucho, indican que ha sido hecho por algo sumamente inteligente y muy poderoso y habilidoso.

Pero, ¿indican realmente eso? Hay otras explicaciones posibles. ¿Cómo sabemos que el ojo no fue diseñado por un equipo de dioses menores? La mayoría de máquinas complejas son ensambladas por equipos de personas; ¿por qué no se puede aplicar lo mismo a los ojos y demás objetos naturales, suponiendo que efectivamente hayan sido ensamblados por alguien? La mayoría de edificios han sido construidos por un equipo de constructores; ¿por qué debería ser distinto el caso de un ojo? O puede que lo hiciera un dios muy anciano que ya ha fallecido. O un dios muy joven que todavía estaba aprendiendo a diseñar ojos perfectos. Como no tenemos pruebas para decidir entre estas distintas opciones, mediante la observación del ojo —un objeto aparentemente diseñado— no podemos llegar a la conclusión definitiva de que ha sido hecho por un único dios viviente con poderes tradicionales. Hume creía que si uno se ponía a pen-

sar racionalmente en ello, las conclusiones que obtendría serían muy limitadas.

Otra cuestión que Hume atacó fue el Argumento de los Milagros. La mayoría de las religiones aseguran que los milagros suceden. La gente resucita de entre los muertos, camina sobre el agua o se recupera inesperadamente de alguna enfermedad, las estatuas hablan o lloran, etcétera. Pero, ¿deberíamos creer en los milagros sólo porque otras personas nos dicen que lo hagamos? Hume creía que no. Era muy escéptico al respecto. Que alguien se haya recuperado milagrosamente de una enfermedad no significa nada. Para que algo sea un milagro, pensaba Hume, la recuperación tiene que desafiar una ley de la naturaleza. Por ley de la naturaleza se entiende algo como «nadie muere y regresa a la vida» o «las estatuas no hablan» o «nadie puede caminar sobre el agua». Hay una enorme cantidad de pruebas de que estas leyes de la naturaleza son válidas. ¿Por qué no deberíamos creer en ellas en el caso de los milagros? Piensa en lo que dirías si un amigo tuyo entrara corriendo en la habitación y te dijera que ha visto caminar a alguien sobre el agua.

Para Hume, siempre hay una explicación más plausible. Si un amigo tuyo te dice que ha visto caminar a alguien sobre el agua, lo más probable es que te esté engañando o que se haya equivocado, no que sea un auténtico milagro. Sabemos que hay gente a la que le gusta ser el centro de atención y que está dispuesta a llegar a este extremo. Ésta es una posible explicación. Y, por otro lado, también sabemos que todos nos podemos equivocar. Continuamente cometemos errores sobre lo que vemos y oímos. A menudo queremos creer que hemos visto algo inusual y evitamos la explicación más sencilla. Incluso hoy día hay mucha gente que se precipita al concluir que todo ruido desconocido que oye a altas horas de la noche se debe a una actividad sobrenatural –fantasmas que deambulan– antes que considerar una posibilidad más normal, como que lo ha provocado un ratón o el viento.

Aunque criticó sistemáticamente los argumentos utilizados por los creyentes religiosos, Hume nunca declaró abier-

tamente que fuera ateo. Puede que no lo fuera. Las ideas que publicó se pueden leer como afirmaciones de que existe una inteligencia divina detrás del universo, pero que no podemos decir mucho acerca de sus cualidades. Hume no creía que mediante nuestros poderes racionales y la lógica pudiéramos averiguar demasiado acerca de las cualidades de este «Dios». Basándose en esto, algunos filósofos creen que era agnóstico. Sin embargo, hacia el final de su vida probablemente era ateo. En el verano de 1776, cuando se estaba muriendo y sus amigos fueron a visitarle a Edimburgo, dejó claro que no tenía intención alguna de convertirse en su lecho de muerte. Todo lo contrario. James Boswell, cristiano, le preguntó si no le preocupaba lo que le pudiera suceder después de morir. Hume le contestó que no tenía ninguna esperanza de que hubiera vida después de la muerte. Y añadió algo que podría haber dicho Epicuro (ver el capítulo 4): dijo que no le preocupaba más el tiempo posterior a su muerte que el anterior a su nacimiento.

Hume tuvo muchos contemporáneos brillantes, y a muchos los conoció personalmente. Uno de ellos, Jean-Jacques Rousseau, tuvo una significativa influencia en la filosofía política.

---

## CAPÍTULO 18



### Nacido libre *Jean-Jacques Rousseau*

En 1766, un hombrecillo de ojos oscuros ataviado con un largo abrigo de piel fue a ver una obra al teatro Drury Lane, de Londres. La mayoría de los presentes, incluido el rey, Jorge III, estaban más interesados en este visitante extranjero que en la obra que estaba siendo representada sobre el escenario. Por su parte, a él se le veía incómodo y parecía más preocupado por su perro alsaciano, que había tenido que dejar encerrado en su habitación. No disfrutaba de la atención de la que estaba siendo objeto en el teatro y habría sido mucho más feliz en el campo, solo, buscando flores silvestres. ¿Quién era este tipo? ¿Y por qué todo el mundo lo encontraba tan fascinante? La respuesta es que se trataba del gran pensador y escritor suizo Jean-Jacques Rousseau (1712–1778). La llegada de toda una sensación literaria y filosófica como Rousseau a la ciudad de Londres (invitado

por David Hume), causó la conmoción y las aglomeraciones que hoy en día provocaría una famosa estrella pop.

Para entonces, la Iglesia Católica ya había prohibido varios de sus libros a causa de las ideas religiosas poco convencionales que contenían. Rousseau creía que la verdadera religión surgía del corazón y no necesitaba ceremonias religiosas. Fueron sus ideas políticas, sin embargo, las que levantaron más ampollas.

«El hombre nace libre, pero en todas partes se encuentra encadenado», declaró al principio de su libro *El contrato social*. No es de extrañar que los revolucionarios se aprendieran estas palabras de memoria. Maximilien Robespierre, al igual que muchos de los líderes de la Revolución Francesa, las encontró inspiradoras. Los revolucionarios querían romper las cadenas con las que los ricos sojuzgaban a los pobres. Estos últimos se morían de hambre mientras sus ricos amos disfrutaban de una vida de lujo. Al igual que a Rousseau, a los revolucionarios les enojaba ver cómo se comportaban los ricos mientras los pobres apenas podían comer. Querían auténtica libertad, además de igualdad y fraternidad. Sin embargo, es improbable que Rousseau, muerto una década antes, hubiera aprobado que Robespierre enviara a sus enemigos a la guillotina durante el «reinado del terror». Cortarle la cabeza a tus oponentes estaba más cerca del espíritu de Maquiavelo que del suyo.

Según Rousseau, los seres humanos son buenos por naturaleza. Si nos dejaran solos en un bosque no causaríamos ningún problema. Pero si nos sacan de este estado natural y nos colocan en una ciudad, todo comienza a ir mal. Nos obsesionamos con intentar dominar a otras personas y obtener su atención. Esta forma competitiva de ver la vida tiene efectos psicológicos terribles y la invención del dinero no hace sino empeorar las cosas. La envidia y la avaricia son el resultado de vivir todos juntos en ciudades. En medio de la naturaleza, el «buen salvaje» crecería sano, fuerte y, sobre todo, libre. Rousseau pensaba que la civilización corrompía a los seres humanos. No obstante, era optimista y creía que

se podía encontrar otra forma de organizar la sociedad, una que permitiera a los individuos prosperar y realizarse y, al mismo tiempo, que fuera armoniosa, que todo el mundo trabajara en pos de un bien común.

En *El contrato social* (1762) se propuso encontrar la forma de que la gente pudiera vivir junta bajo las leyes del estado y que al mismo tiempo permitiera a todo el mundo ser tan libre como lo sería si viviera fuera de la sociedad. Parece imposible de conseguir. Y quizá lo es. Si el coste de formar parte de una sociedad es algo parecido a la esclavitud, el precio es demasiado alto. La libertad y las estrictas leyes impuestas por la sociedad no casan bien, puesto que, para prevenir ciertos actos, esas reglas pueden llegar a convertirse en cadenas. Aun así, Rousseau creía que había una salida. Basó su solución en la idea de la Voluntad General.

La Voluntad General es todo aquello que sea mejor para toda la comunidad, para todo el estado. Cuando los seres humanos eligen agruparse para garantizar su protección, se supone que tienen que renunciar a muchas de sus libertades. Esto es lo que pensaban tanto Hobbes como Locke. Es difícil que alguien pueda seguir siendo auténticamente libre y al mismo tiempo viva en una comunidad amplia; tiene que haber leyes para controlar a las personas y algunas restricciones de comportamiento. Sin embargo, Rousseau creía que se podía vivir en un estado siendo libre y, *al mismo tiempo*, obedeciendo las leyes de ese estado; y que estas ideas de libertad y obediencia no sólo no se oponían sino que se podían compaginar.

Es fácil malinterpretar lo que Rousseau quería decir con Voluntad General. Éste podría ser un ejemplo moderno: si les preguntamos, la mayoría de la gente preferirá no tener que pagar impuestos altos. De hecho, es una promesa habitual de los gobiernos que buscan su reelección: la promesa de aligerar la carga fiscal. Puestos a elegir entre pagar un veinte o un cinco por ciento de sus ganancias, la mayoría preferirá pagar menos. Pero ésa no es la Voluntad General. Lo que todo el mundo dice que quiere cuando se le pregunta

es lo que Rousseau llamaba la Voluntad de Todos. La Voluntad General, en cambio, es lo que la gente *debería* querer, lo que sería bueno para toda la comunidad, no sólo para cada una de las personas desde un punto de vista egoísta. Para delimitar lo que es la Voluntad General, hemos de ignorar el interés personal y centrarnos en el bien de toda la sociedad, el bien común. Si aceptamos que muchos servicios, como el cuidado de las carreteras, necesitan los impuestos para su existencia, es bueno para toda la comunidad que éstos sean suficientemente altos. Si los impuestos son demasiado bajos, toda la sociedad sufrirá las consecuencias. En esto consiste, pues, la Voluntad General, en que los impuestos sean suficientemente altos para proveer un buen nivel de servicios.

Cuando los seres humanos se unen y forman una sociedad, ésta se convierte en una especie de persona. Cada individuo pasa a ser parte de un todo más grande. Rousseau creía que las personas podían seguir siendo realmente libres en sociedad si obedecían leyes conformes a la Voluntad General. Estas leyes las elaboraría un legislador capacitado. El trabajo de éste sería crear un sistema legal que ayudara a los individuos a seguir la Voluntad General en vez de atender intereses egoístas a expensas de otros. La verdadera libertad, para Rousseau, es formar parte de un grupo y hacer cosas en aras de esa comunidad. Tus deseos deberían coincidir con aquello que es mejor para todos, y las leyes deberían ayudarte a no actuar de forma egoísta.

Pero, ¿qué sucede si te opones a lo que sería mejor para tu ciudad-estado? Puede que tú, como individuo, no quieras avenirte a la Voluntad General. Rousseau tenía una respuesta, aunque no es la que le gustaría oír a la mayoría de las personas. Es bien conocida –y algo preocupante– su declaración de que si alguien se negara a reconocer que obedecer una ley es en beneficio de la comunidad, a esa persona se la debería «obligar a ser libre». Para Rousseau, por mucho que alguien pensara que está actuando libremente al oponerse a algo que claramente beneficiaría a su sociedad, no sería real-

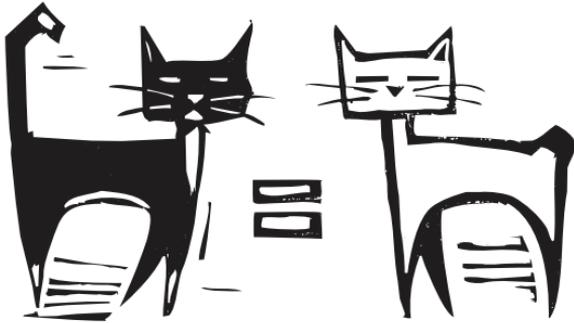
mente libre a no ser que acatara y cumpliera la Voluntad General. Sin embargo, ¿cómo se *obliga* a alguien a ser libre? Si te obligo a leer el resto de este libro, ya no se trataría de una elección libre. Más bien se diría que obligar a alguien a hacer algo es lo opuesto a dejar que tome una decisión.

Para Rousseau, sin embargo, esto no era ninguna contradicción. La persona que no supiera identificar lo correcto sería más libre si la obligaran a cumplir con la ley. Puesto que en una sociedad todos formamos parte de un grupo más grande, hemos de reconocer que lo que deberíamos hacer es seguir la Voluntad General, no nuestras egoístas decisiones individuales. Desde este punto de vista, sólo cuando seguimos la Voluntad General somos realmente libres, aunque nos obliguen a ello. Eso es lo que pensaba Rousseau, aunque para muchos pensadores posteriores, entre ellos John Stuart Mill (ver el capítulo 24), la libertad debería consistir en la capacidad del individuo para, en la medida lo posible, tomar libremente sus propias decisiones. De hecho, hay algo ligeramente siniestro en el hecho de que Rousseau, alguien que había protestado por las cadenas que llevaba la humanidad, sugiriera que obligar a alguien a hacer algo es otro tipo de libertad.

Rousseau se pasó la mayor parte de su vida viajando de país en país a causa de las persecuciones. Immanuel Kant, en cambio, apenas dejó su pueblo natal, a pesar de lo cual la influencia de su pensamiento se hizo notar en toda Europa.

---

## CAPÍTULO 19



### Realidad teñida de rosa *Immanuel Kant (1)*

Si llevas unas gafas de lentes rosadas, éstas colorearán todos los aspectos de tu experiencia visual. Puede que olvides que las llevas, pero seguirán modificando lo que ves. Immanuel Kant (1724-1804) creía que todos percibimos el mundo con un filtro como éste. El filtro es la mente humana. Determina cómo experimentamos todas las cosas y le da una cierta forma a esa experiencia. Todo lo que percibimos tiene lugar en el tiempo y el espacio, y todo cambio tiene una causa. Según Kant, sin embargo, eso no se debe a cómo es verdaderamente la realidad: se trata de una contribución de nuestras mentes. No tenemos acceso directo al mundo. Ni tampoco nos podemos quitar las gafas y ver las cosas como realmente son. Estamos condenados a este filtro y sin él seríamos absolutamente incapaces de experimentar nada. Lo único que podemos hacer es reconocer

que está ahí y comprender cómo afecta a lo que experimentamos.

La mente de Kant era muy ordenada y metódica. También su vida. Nunca se casó y se impuso un estricto programa diario. Para no perder tiempo, hacía que su sirviente le despertara a las cinco. Luego bebía algo de té, se fumaba una pipa, y comenzaba a trabajar. Era extremadamente productivo y escribió numerosos libros y ensayos. Luego iba a dar clase a la universidad. Por las tardes, salía a pasear a las cuatro y media (siempre a la misma hora) y recorría su calle ocho veces de una punta a otra. De hecho, la gente que vivía en su pueblo natal, Königsberg (ahora Kaliningrado), solía poner en hora los relojes gracias a su paseo.

Al igual que muchos filósofos, Kant se pasó la vida intentando comprender nuestra relación con la realidad. Eso es, básicamente, sobre lo que trata la metafísica. Su interés particular se centraba en los límites del pensamiento; los límites de lo que podemos conocer y comprender. Se trataba de una obsesión para él. En su libro más famoso, *Crítica de la razón pura* (1781), exploró estos límites hasta llegar a las lindes de lo que tiene sentido. Esta obra no es precisamente una lectura fácil: el propio Kant la describió como árida y oscura; y tenía razón. Muy pocos pueden decir que lo han entendido todo, y gran parte de su razonamiento es complejo y repleto de jerga. Leerlo es como atravesar un denso matorral de palabras sin tener muy clara la dirección y sin ver apenas la luz del día. Aun así, el argumento esencial queda suficientemente claro.

¿Cómo es la realidad? Kant creía que no podemos hacernos una idea completa de cómo son las cosas. Nunca percibimos directamente lo que él llama el mundo *nouménico*, aquello que se encuentra detrás de las apariencias. Aunque a veces utiliza la palabra «noumenon» (singular) y a veces «noumena» (plural), no debería haberlo hecho (una observación que Hegel también hizo, ver el capítulo 22): no podemos saber si la realidad es una cosa o muchas. En rigor, no podemos saber nada acerca de este mundo nouménico; al menos no directamente. Sí *podemos* conocer el mundo *fenoménico*, el mundo

que nos rodea, el mundo que experimentamos a través de nuestros sentidos. Mira por la ventana. Lo que ves es el mundo fenoménico: hierba, coches, cielo, edificios, o lo que sea. No puedes ver el mundo nouménico, sólo el fenoménico; pero el nouménico acecha por debajo de toda nuestra experiencia. Es lo que existe a un nivel más profundo.

Algunos aspectos de lo que existe, pues, siempre estarán más allá de nuestro entendimiento. Aun así, mediante un razonamiento riguroso podemos obtener una comprensión mayor de la que obtendríamos mediante un enfoque meramente científico. La principal pregunta que Kant se propuso contestar en la *Crítica de la razón pura* es ésta: «¿Cómo es posible el conocimiento sintético a priori?». Es posible que esta pregunta no tenga ningún sentido para ti. Puede que necesite una pequeña explicación. La idea principal, sin embargo, no es tan difícil como parece. La primera palabra a explicar es «sintético». En el lenguaje filosófico de Kant, «sintético» es lo opuesto a «analítico». «Analítico» significa verdadero por definición. Así, por ejemplo, «todos los hombres son machos» es una afirmación verdadera por definición. Esto quiere decir que puedes saber que es cierta sin tener que observar a ningún hombre. No te hace falta comprobar que son todos machos, pues no serían hombres si no lo fueran. No es necesario ningún trabajo de campo para llegar a esta conclusión: puedes sentarte en un sillón y deducirlo. La palabra «hombre» incorpora la idea de macho. Es como la frase «todos los mamíferos amamantan a sus crías». De nuevo, no hace falta examinar a ningún mamífero para saber que lo hacen, pues forma parte de la definición misma de mamífero. Si encuentras algo que parece ser un mamífero pero no amamanta a sus crías, sabes que no puede serlo. Las afirmaciones analíticas no nos proporcionan ningún conocimiento nuevo. Exponen algo ya asumido en el modo que hemos definido una palabra.

El conocimiento sintético, en cambio, requiere experiencia u observación y nos proporciona información nueva, algo que no está contenido en el significado de las palabras

o símbolos que utilizamos. Sabemos, por ejemplo, que los limones son amargos, pero sólo porque los hemos probado (o porque alguien lo ha hecho y nos ha contado su experiencia). No es algo cierto por definición, lo aprendemos mediante la experiencia. Otra afirmación sintética sería: «todos los gatos tienen cola». Esto es algo que hay que investigar para saber si es cierto o no. No se puede saber hasta que se comprueba. De hecho, algunos gatos, los Manx, no tienen cola. Y otros la han perdido pero siguen siendo gatos. La cuestión de si todos los gatos tienen cola es, pues, algo que depende de nuestra observación del mundo, no de la definición misma de «gato». Es muy distinta de la afirmación «todos los gatos son mamíferos», que sí se desprende de su definición y es una afirmación analítica.

¿En qué consiste, pues, el conocimiento sintético a priori? El conocimiento a priori, como hemos visto, es aquél independiente de la experiencia. Es *previo* a ella; esto es, ya contamos con él antes de tener alguna experiencia al respecto. En los siglos XVII y XVIII hubo un debate acerca de si podíamos conocer o no algo a priori. En líneas generales, los empiristas (como Locke) pensaban que no, mientras los racionalistas (como Descartes) pensaban que sí. Cuando Locke declaró que no había ideas innatas y que la mente de un niño era una pizarra en blanco, estaba afirmando que no existe el conocimiento a priori. Podría parecer que «a priori» significa lo mismo que «analítico» (y para algunos filósofos son términos intercambiables), pero Kant no lo creía así. Éste pensaba que era posible un conocimiento independiente de la experiencia y que revelara una verdad del mundo. Un ejemplo de esto, utilizado por el propio Kant, sería la ecuación matemática  $7 + 5 = 12$ . Aunque muchos filósofos piensan que verdades como ésta son analíticas y que dependen de la definición de los símbolos matemáticos, Kant creía que podemos saber a priori que  $7 + 5$  es igual a  $12$  (no necesitamos comprobarlo con objetos o mediante la observación del mundo). Y sin embargo, al mismo tiempo nos proporciona un conocimiento nuevo: es una afirmación sintética.

Si Kant tiene razón, se trata de un gran avance. Antes de él, los filósofos investigaban la naturaleza de la realidad tratándola simplemente como algo ajeno a nosotros que causa nuestra experiencia. Así, la dificultad era saber cómo podíamos tener acceso a esa realidad para decir algo acerca de ella que fuera significativo y no una simple conjetura. Según Kant, sin embargo, mediante el poder de la razón podemos descubrir características de nuestras propias mentes que colorean toda nuestra experiencia. Sentados en un sillón, podemos hacer descubrimientos sobre la realidad que han de ser ciertos, a pesar de no serlo por definición; es decir, pueden ser informativos. Kant creía que mediante argumentos lógicos había hecho algo equivalente a demostrar que, para nosotros, el mundo es necesariamente rosa. No sólo demostró que llevamos gafas de lentes rosadas, sino que también hizo nuevos descubrimientos sobre los distintos tonos de rosa que estas gafas aplican a toda experiencia.

Tras haber dado respuesta a cuestiones fundamentales acerca de nuestra relación con la realidad, Kant volvió su atención hacia la filosofía moral.

---

## CAPÍTULO 20



### ¿Y si todo el mundo lo hiciera? *Immanuel Kant (2)*

Llaman a la puerta. Abres y ante ti hay un joven que claramente necesita ayuda. Está herido y sangra. Le haces entrar y le socorres; haces que se sienta cómodo y a salvo y llamas a una ambulancia. Está claro que esto es lo correcto. Sin embargo, según Immanuel Kant, si únicamente le ayudas porque te da lástima, no se trataría de una acción *moral*. Tu compasión es irrelevante a la hora de determinar la moralidad de tus actos. Forma parte de tu carácter, pero no tiene nada que ver con lo que está bien o mal. Para Kant, la moralidad no dependía sólo de *qué* haces, sino de *por qué* lo haces. Aquellos que hacen lo correcto no lo hacen simplemente por cómo les hace sentir: la decisión tiene que estar basada en la razón, ésta te indicará cuál es tu deber, independientemente de cómo te haga sentir.

Kant pensaba que la moral no debía mezclarse con las emociones; que dispongamos o no de éstas es, en gran medida, una cuestión de suerte. Hay personas que sienten compasión y empatía, otras no. Hay personas que son malas y a las que les cuesta sentirse generosas; otras se desprenden fácilmente de su dinero y sus posesiones para ayudar a los demás. En cualquier caso, ser bueno debería ser algo que cualquier persona razonable debería conseguir a través de sus propias elecciones: Para Kant, si ayudas al joven porque sabes que es tu deber, se trata de una acción moral. Es lo correcto porque es lo que debería hacer cualquiera que se encontrara en esa situación.

Esto puede que te parezca extraño. Seguramente piensas que alguien que sienta lástima del joven y le ayude está actuando moralmente, y quizá incluso que es mejor persona por sentir esa emoción. Es lo que Aristóteles habría pensado (ver el capítulo 2). Pero Kant lo tenía claro: si haces algo únicamente por cómo te hace sentir, no se trata de una buena acción. Imagina que alguien siente rechazo cuando ve al joven, pero que, a pesar de ello, decide ayudarlo. A ojos de Kant, la acción de esta persona es más moral que si únicamente lo hiciera por compasión. Esto se debe a que la persona que siente rechazo estaría claramente actuando según su sentido del deber, puesto que sus emociones le estarían empujando en una dirección completamente opuesta, animándole a no hacer nada.

Piensa en la parábola del buen samaritano. Éste ayuda a un hombre necesitado al que ve al lado del camino mientras los demás pasan a su lado sin hacer nada. ¿Qué convierte en bueno al Buen Samaritano? Si ha ayudado al hombre necesitado porque piensa que con ello irá al cielo, según Kant su comportamiento no sería moral (pues estaría utilizando al hombre para obtener algo; sería un medio para lograr un fin). Si, como ya hemos visto, le ayuda simplemente por compasión, tampoco. Ahora bien, si le ayuda porque reconoce que se trata de su deber y que sería lo correcto para cualquiera que se encontrara en esas circunstancias, Kant

estaría de acuerdo en que el Buen Samaritano es moralmente bueno.

La opinión de Kant sobre las intenciones es más fácil de aceptar que su opinión sobre las emociones. La mayoría de nosotros nos juzgamos por lo que intentamos hacer, más que sólo por lo que conseguimos. Piensa en cómo te sentirías si te derribara accidentalmente un padre que corriera a evitar que su niño pequeño cruzara la carretera. Compáralo con cómo te sentirías si en cambio alguien hiciera lo mismo por diversión. El padre no quería hacerte daño. El matón sí. Sin embargo, tal y como demuestra el siguiente ejemplo, tener buenas intenciones no es suficiente para que tu acto sea moral.

Vuelven a llamar a la puerta. Abres. Es tu mejor amiga. Está pálida, preocupada y sin aliento. Te dice que la están persiguiendo, que un tipo con un cuchillo la quiere matar. La dejas entrar y ella corre al piso de arriba para esconderse. Momentos después vuelven a llamar a la puerta. Se trata del supuesto asesino y tiene apariencia de perturbado. Quiere saber dónde está tu amiga. ¿Está en casa? ¿Se esconde en el armario? ¿Dónde está? Tú sabes que está en el piso de arriba. Pero le mientes. Le dices que ha ido al parque. Sin duda has hecho lo correcto al enviar al supuesto asesino a un lugar equivocado. Probablemente le has salvado la vida a tu amiga. Esto ha de ser un acto moral, ¿no?

No para Kant. Éste pensaba que nunca se debía mentir; bajo ninguna circunstancia. Ni siquiera para proteger a una amiga de un supuesto asesino. Sin excepciones. Esto se debe a que no se puede establecer un principio general en el que todo el mundo mienta cuando le convenga. En este caso, si hubieras mentido y, sin que tú lo supieras, tu amiga hubiera ido al parque, habrías sido culpable de ayudar al asesino. En cierto modo habría sido culpa tuya que tu amiga muriera.

Este ejemplo lo utilizó el propio Kant. Demuestra lo extrema que era su opinión. No había excepción alguna por lo que respecta a contar la verdad o a los deberes morales. Todos tenemos el deber *absoluto* de decir la verdad o, según

sus propias palabras, el Imperativo Categórico de hacerlo. Un imperativo es una orden. Los Imperativos Categóricos difieren de los Imperativos Hipotéticos. Estos últimos adoptan la forma «Si quieres  $x$ , haz  $y$ ». «Si quieres evitar la prisión, no robes» es un ejemplo de imperativo hipotético. Los Imperativos Categóricos son distintos. Te ordenan algo. En este caso el Imperativo Categórico sería simplemente «¡No robes!». Es una orden mediante la que se te indica cuál es tu deber. Kant creía que la moral es un sistema de imperativos categóricos. El deber moral lo es *cualesquiera que sean las consecuencias y las circunstancias*.

Para Kant, lo que nos hace humanos es que, a diferencia de otros animales, podemos meditar sobre nuestras elecciones. Seríamos como máquinas si no pudiéramos hacer cosas con un propósito determinado. En casi todas las ocasiones tiene sentido preguntarle a un ser humano: «¿Por qué has hecho eso?». No actuamos meramente por instinto, sino en función de una serie de razones. En palabras de Kant, sobre la base de «máximas». Una máxima es un principio subyacente, la respuesta a la pregunta: «¿Por qué has hecho eso?». Kant creía que la máxima subyacente a un acto es lo que realmente importa. Para él, sólo deberías actuar en base a máximas que fueran universalizables. Para que algo lo sea, se tiene que poder aplicar a todo el mundo. Esto significa que sólo deberías hacer cosas que tuvieran el mismo sentido para ti que para los demás. Hazte siempre la pregunta: «¿Y si todo el mundo lo hiciera?». No seas indulgente contigo mismo. En la práctica, esto significa que no deberías utilizar a las personas sino tratarlas con respeto, reconociendo su autonomía y su capacidad para tomar decisiones razonadas por sí mismas. Esta veneración de la dignidad y la valía del ser humano se encuentra en el corazón mismo de la teoría moderna de los derechos humanos. Es la gran contribución de Kant a la filosofía moral.

Esto es más fácil de comprender mediante un ejemplo. Imagina que tienes una frutería. Eres educado con los clientes y les das el cambio correcto. Puede que lo hagas porque

piensas que es bueno para el negocio y que así es más probable que la gente vuelva a gastar dinero en tu frutería. Si ésa es la única razón por la que les das el cambio correcto, los estás utilizando para obtener lo que quieres. Puesto que no podrías sugerir en modo alguno que todo el mundo trata así a los demás, para Kant no se trata de un comportamiento moral. Si, en cambio, les das el cambio correcto porque reconoces que es tu deber no engañar, sí se trata de un acto moral. Se basa en la máxima «No engañes a los demás», una máxima aplicable a todos los casos. Engañar a los demás es un modo de utilizar a la gente para obtener lo que quieres. No puede ser un principio moral. Si todo el mundo se engañara, la confianza desaparecería. Nadie creería nada de lo que dijeran otras personas.

Veamos otro ejemplo que utilizó Kant: imagina que estás completamente arruinado. Los bancos no te quieren prestar dinero, no tienes nada para vender, y si no pagas el alquiler, te quedarás en la calle. Se te ocurre una solución. Vas a ver a un amigo y le pides prestado algo de dinero. Prometes devolvérselo aunque sabes que no podrás hacerlo. Es tu último recurso, no se te ocurre ningún otro modo de pagar el alquiler. ¿Sería aceptable? Kant opina que pedirle dinero prestado a un amigo sin tener la intención de devolvérselo *ha de ser* inmoral. La razón misma nos lo indica. Sería absurdo que todo el mundo pidiera prestado dinero y prometiera devolverlo a sabiendas de que no podrá hacerlo. De nuevo, se trata de una máxima universalizable. Haz la pregunta: «¿Y si todo el mundo lo hiciera?». Si todo el mundo hiciera promesas falsas como ésta, las promesas perderían todo su valor. Y si no es válido para todo el mundo, no puede serlo para ti. Así pues, no deberías hacerlo. Estaría mal.

Esta forma de pensar sobre lo que está bien y mal basada en el frío razonamiento en vez de en las emociones es muy distinta de la de Aristóteles (ver el capítulo 2). Para éste, una persona verdaderamente virtuosa siempre posee los sentimientos adecuados y, en consecuencia, actúa correctamente. Para Kant, en cambio, los sentimientos únicamente crean

confusión e impiden ver si alguien realmente está haciendo lo correcto o únicamente lo parece. O, visto de un modo más positivo: Kant hizo que la moral estuviera al alcance de cualquier persona racional, independientemente de si tenían la suerte de poseer sentimientos que la empujaran a actuar bien.

La filosofía moral de Kant es radicalmente opuesta a la de Jeremy Bentham, protagonista del siguiente capítulo. Mientras Kant opinaba que algunos actos son incorrectos independientemente de sus consecuencias, Jeremy Bentham afirmaba que eran precisamente las consecuencias, y únicamente las consecuencias, lo que importaba.

---

## CAPÍTULO 21



### Dicha práctica *Jeremy Bentham*

Si visitas el University College de Londres puede que te sorprenda encontrar a Jeremy Bentham (1748–1832), o más bien lo que queda de él, en una vitrina de cristal. Está sentado, con la mirada al frente y su bastón favorito, al que apodó «Dapple»<sup>1</sup> sobre las rodillas. La cabeza está hecha de cera. La auténtica fue momificada y ahora se encuentra en una caja de madera, aunque anteriormente sí había estado expuesta. Bentham pensaba que su cuerpo —él lo llamaba autoicono— sería mejor monumento conmemorativo que una estatua y cuando murió en 1832 dejó instrucciones sobre cómo proceder con sus restos. Esta práctica, sin embargo, no se ha extendido, si bien el cuerpo de

1. Nombre del asno de Sancho Panza en la traducción al inglés de *Don Quijote* (N. del t.)

Lenin sí fue embalsamado y se expone en un mausoleo especial.

Otras ideas de Bentham eran más prácticas. Como por ejemplo su diseño de una cárcel circular, el Panóptico. Él lo describió como «una máquina para volver honestos a los granujas». Una torre en el centro permitía a unos cuantos guardias vigilar a un gran número de prisioneros sin que ellos supieran si estaban siendo observados o no. Este diseño básico se utiliza hoy en día en algunas prisiones modernas e incluso en algunas bibliotecas. Fue uno de sus muchos proyectos de reforma social.

Mucho más importante e influyente fue la teoría de Bentham sobre cómo deberíamos vivir. Esta teoría, conocida como utilitarismo o el Principio de la Mayor Felicidad, consiste en la idea de que lo correcto es aquello que te produzca la mayor felicidad. Aunque no era la primera persona en sugerir este enfoque moral (Francis Hutcheson, por ejemplo, ya lo había hecho), Bentham fue el primero en explicar detalladamente cómo debía ser puesto en práctica. Quería reformar las leyes de Inglaterra para que pudieran proporcionar mayor felicidad.

Pero, ¿qué es la felicidad? Personas distintas usan la palabra de distinta forma. Bentham tenía una respuesta muy sencilla a la pregunta. Depende únicamente de cómo te sientes. La felicidad es placer y ausencia de dolor. Más placer, o mayor cantidad de placer que dolor, significa mayor felicidad. Para él, los seres humanos son muy simples. Dolor y placer son las mejores guías para vivir que nos ha proporcionado la naturaleza. Buscamos experiencias placenteras y evitamos las dolorosas. El placer es la única cosa que es buena en sí misma. Todo lo demás lo queremos porque creemos que nos proporcionará placer o que nos ayudará a evitar el dolor. Si quieres un helado, no es porque sea bueno por sí mismo. El verdadero motivo es que probablemente te proporcione placer cuando lo tomes. De igual modo, procuras no hacerte quemaduras porque eso resultaría doloroso.

¿Cómo se mide la felicidad? Piensa en un momento en el que has sido realmente feliz. ¿Cómo te sentías? ¿Podrías ponerle nota a tu felicidad? Por ejemplo, ¿fue de siete u ocho sobre diez? Yo recuerdo un trayecto en taxi acuático al irme de Venecia en el que sentí un nueve y medio o quizá incluso un diez. El sol se ponía por detrás del maravilloso paisaje y podía sentir el agua de la laguna salpicándome en el rostro mientras mi mujer y mis hijos se reían emocionados. No parece absurdo ponerle nota a experiencias como ésta. Bentham sin duda creía que el placer se podía cuantificar y que distintos placeres se podían comparar en una misma escala y con las mismas unidades.

Felicific Calculus es el nombre que le puso a este método de calcular la felicidad. En primer lugar, has de valorar cuánto placer te proporcionará una determinada actividad. Ten en cuenta lo que durará, la intensidad, la probabilidad de que dé pie a más placeres. Luego réstale cualquier unidad de dolor que pueda causar. Lo que te queda es el valor de esa actividad en términos de felicidad. Bentham lo llamaba su «utilidad», refiriéndose a su provecho, pues cuanto más placer proporcione una actividad más útil resulta a la sociedad. Por eso a la teoría se la conoce como utilitarismo. Compara la utilidad de una actividad con la puntuación de otras posibles actividades y escoge la que proporcione mayor felicidad. Simple.

¿Y qué hay acerca de las fuentes de placer? Se podría pensar que es mejor obtener placer de algo edificante como leer poesía que de jugar a un juego infantil o comer un helado, ¿verdad? No según Bentham. Cómo se produzca ese placer da absolutamente igual. Para él, una ensoñación es tan válida como una obra de Shakespeare si te hace igual de feliz. Bentham utiliza el ejemplo del *pushpin* –un juego infantil muy popular en su época– y la poesía. Lo único que importa es la cantidad de placer que produce. Si ésta es la misma, el valor de la actividad también: desde un punto de vista utilitario, el *pushpin* puede ser moralmente tan bueno como leer poesía.

Como hemos visto en el capítulo 20, Immanuel Kant sostenía que tenemos deberes, como por ejemplo «no mentir nunca», válidos para todas las situaciones. Bentham, sin embargo, creía que una acción es correcta o incorrecta dependiendo del resultado que se pueda obtener de ella. Y esto puede diferir según las circunstancias. Mentir no es necesariamente siempre algo malo. Puede haber ocasiones en las que sea lo correcto. Si, una vez tomados en cuenta todos los factores, creemos que se obtendrá mayor felicidad contando una mentira, eso es lo moralmente bueno en esas circunstancias. Si un amigo pregunta si le quedan bien sus nuevos pantalones vaqueros, alguien que siguiera a Kant diría la verdad aunque no sea lo que su amigo quiere oír; un utilitario, en cambio, pensaría antes si no se obtendría mayor felicidad contando una mentira piadosa. Si es así, la mentira es la respuesta adecuada.

Para su época, finales del siglo XVIII, el utilitarismo fue una teoría realmente radical. Una de las razones es que, si se calcula numéricamente, la felicidad de cualquiera es igual de importante; en palabras de Bentham: «Cada uno cuenta por uno, nadie por más de uno». Nadie obtiene un trato especial. El placer de un aristócrata no cuenta más que el de un pobre trabajador. No era así como estaba organizada la sociedad por aquel entonces. Los aristócratas tenían gran influencia sobre el uso de la tierra, y muchos incluso habían heredado el derecho a sentarse en la Cámara de los Lores y decidir las leyes de Inglaterra. No sorprende, pues, que algunos se sintieran incómodos con la importancia que le daba Bentham a la igualdad. Aunque quizá todavía más radical para la época era su creencia de que la felicidad de los animales era relevante. Puesto que podían sentir placer y dolor, los animales también formaban parte de su ecuación de la felicidad. No importaba que no pudieran razonar o hablar (a Kant sí le habría importado); desde el punto de vista de Bentham éstos no eran rasgos relevantes para la inclusión moral. Lo que importaba era su capacidad para el dolor y el placer. Ésta es la base de muchas campañas actuales para la

protección de los animales, como la de Peter Singer (ver el capítulo 40).

Lamentablemente para Bentham, su planteamiento general y su énfasis en tratar por igual todas las posibles causas de felicidad ha recibido grandes críticas. Robert Nozick (1938–2002), por ejemplo, ideó el siguiente experimento mental. Imagina que una máquina de realidad virtual te pudiera proporcionar la ilusión de vivir la vida, pero sin riesgo de dolor ni sufrimiento. En cuanto llevaras un tiempo enchufado a esta máquina, te olvidarías de que ya no estás experimentando directamente la realidad y quedarías completamente enganchado a la ilusión. Esta máquina generaría una amplia serie de experiencias placenteras. Sería como un generador de sueños; podría, por ejemplo, hacer que metas un gol en un Mundial o que disfrutes de unas vacaciones de ensueño. Todo aquello que te proporcione el mayor placer podría ser simulado. Como esta máquina maximizaría tus estados mentales de gozo, deberías, según el análisis de Bentham, permanecer el resto de tu vida enchufado a ella. Sería el mejor modo de potenciar el placer y minimizar el dolor. Y sin embargo, mucha gente, por mucho que disfrutara experimentando con la máquina de vez en cuando, se negaría a pasarse la vida enchufado a ella, puesto que hay otras cosas que valoran más que una serie de estados mentales de felicidad. Lo que esto parece demostrar es que Bentham estaba equivocado al defender que cualquier modo de obtener la misma cantidad de placer es igual de válido, y que no todo el mundo se guía únicamente por el deseo de maximizar el placer y minimizar el dolor. Este asunto lo retomó su excepcional pupilo y posteriormente crítico, John Stuart Mill.

Bentham estaba inmerso en su propia época y deseaba encontrar soluciones a los problemas sociales que le rodeaban. Georg Wilhelm Friedrich Hegel aseguraba ser capaz de adoptar una posición objetiva desde la que obtener una visión general de todo el curso de la historia de la humanidad; historia que se desarrollaba de acuerdo con un patrón que únicamente los más destacados intelectos podían comprender.



---

## CAPÍTULO 22



### El búho de Minerva *Georg W. F. Hegel*

«El búho de Minerva sólo vuela en la oscuridad.» Ésta era la opinión de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831). Pero, ¿qué quiere decir? De hecho, los lectores de Hegel se hacen muchas veces esta pregunta, «¿qué quiere decir?». Su prosa es endiabladamente difícil, en parte porque, al igual que Kant, se expresa en un lenguaje muy abstracto y a menudo con términos inventados. Nadie, puede que ni siquiera él mismo, lo entiende del todo. Lo del búho es una de las partes más fáciles de descifrar. Es su modo de decirnos que, en el curso de la historia de la humanidad, la sabiduría y el entendimiento sólo se alcanzarán del todo más adelante, al evocar lo que ya ha pasado, como alguien que al caer la noche rememora los acontecimientos del día.

Minerva era la diosa romana de la sabiduría, y se la solía asociar al búho sabio. Se ha debatido mucho si Hegel era

sabio o estúpido, pero sin duda fue alguien muy influyente. Su opinión de que la historia se desarrollaba de un modo particular inspiró a Karl Marx (ver el capítulo 22) y con ello ciertamente cambió el curso de las cosas, puesto que las ideas de Marx provocarían las revoluciones europeas de principios del siglo xx. Pero Hegel también irritó a muchos filósofos. Algunos mencionaron su obra como ejemplo del peligro de utilizar términos de forma imprecisa. Bertrand Russell (ver el capítulo 31) la despreciaba, y A. J. Ayer (ver el capítulo 32) declaró que la mayoría de las frases de Hegel no querían decir absolutamente nada. Para Ayer, la prosa de Hegel no era más informativa que una colección de versos disparatados y considerablemente menos atractiva. Otros, entre ellos Peter Singer (ver el capítulo 40), han encontrado en cambio una gran profundidad en su pensamiento y afirman que su prosa es difícil porque las ideas que trata son muy originales y difíciles de comprender.

Hegel nació en Stuttgart, en lo que ahora es Alemania, en 1770, y se crió en la época de la Revolución Francesa, cuando en Francia derrocaron la monarquía y establecieron una nueva república. Él lo llamó «glorioso amanecer» y junto a otros estudiantes plantó un árbol para conmemorar los acontecimientos. Esta época de inestabilidad política y transformación radical le influenciaría para el resto de su vida. Existía la sensación de que se podían echar por tierra presunciones fundamentales, de que aquello que parecía inamovible no tenía por qué serlo. Esto condujo a la idea de que las ideas que tenemos están directamente relacionadas con la época en la que vivimos y no pueden ser comprendidas del todo fuera de su contexto histórico. Hegel creía que en su época se había llegado a una etapa crucial de la historia. A nivel personal, pasó de la oscuridad a la fama. Comenzó su vida laboral como tutor privado de una familia rica y luego fue director de una escuela. Finalmente, le nombraron profesor universitario en Berlín. Originalmente, algunos de sus libros eran apuntes de clase escritos para ayudar a sus estudiantes a comprender su filosofía. Cuando murió, era el filósofo más conocido y

admirado de su tiempo. Esto puede resultar sorprendente si tenemos en cuenta lo difíciles que pueden ser sus textos, pero un grupo de alumnos entusiastas se dedicó a estudiar y discutir sus enseñanzas y a sacar a la luz sus implicaciones tanto políticas como metafísicas.

A pesar de estar fuertemente influenciado por la metafísica de Immanuel Kant (ver el capítulo 19), Hegel rechazó su idea de que la realidad nouménica yace bajo el mundo fenoménico. En vez de aceptar que *noumena* más allá de nuestra percepción causan nuestra experiencia, concluyó que esta realidad que conforma nuestra mente sólo *es* realidad. No hay nada más allá. Lo cual no quiere decir que permanezca inmutable. Para Hegel, todo está en proceso de cambio, y este cambio toma la forma de un progresivo incremento del conocimiento de uno mismo, un conocimiento determinado por el periodo en el cual vivimos.

Piensa en la historia como en un largo trozo de papel doblado sobre sí mismo. No podemos saber lo que hay dentro hasta que lo desdoblamos. Tampoco sabemos qué hay escrito al final del papel hasta que lo hemos abierto del todo. Hay una estructura subyacente al modo en que se desdobra. Para Hegel, la realidad avanza constantemente hacia el objetivo de comprenderse a sí misma. La historia no es en absoluto azarosa. Tiene un fin. Cuando volvamos la vista atrás, advertiremos que tenía que desarrollarse así. Esta idea resulta extraña la primera vez que uno la oye. Sospecho que muchos de los que estén leyendo esto no compartirán la opinión de Hegel. Para la mayoría de nosotros, la historia es algo más cercano a la descripción de Henry Ford: «una maldita cosa después de otra». Es decir, una serie de cosas que suceden sin ningún plan global. Podemos estudiar historia, descubrir causas probables de determinados eventos y predecir algo de lo que sucederá en el futuro. Eso no quiere decir, sin embargo, que tenga un patrón inevitable tal y como pensaba Hegel. No quiere decir que tenga un fin. Y desde luego no quiere decir que progresivamente sea más consciente de sí misma.

El estudio de la historia de Hegel no era una actividad separada de su filosofía, sino que formaba parte de ella: la principal, de hecho. Para él, la historia y la filosofía estaban entrelazadas. Y todo avanzaba hacia algo mejor. Esta idea no era original. Las religiones suelen explicar que la historia se dirige a un fin, como el Segundo Advenimiento de Cristo. Hegel era cristiano, pero su propuesta no tenía nada de ortodoxa. El resultado final no era el Segundo Advenimiento. Para Hegel, la historia tenía un objetivo último que antes nadie había apreciado realmente: la progresiva e inevitable toma de conciencia de sí mismo del Espíritu gracias al avance de la razón.

Pero, ¿qué es el Espíritu? ¿Y qué significa que se vuelva consciente de sí mismo? La palabra alemana para Espíritu es *Geist*. Los estudiosos no se ponen de acuerdo sobre su significado exacto; algunos prefieren traducirla como «Mente». Hegel parece referirse con ella a algo como la mente única de toda la humanidad. Era un idealista; pensaba que el Espíritu o Mente era fundamental y que encuentra su expresión en el mundo físico (los materialistas, en cambio, creen que el mundo físico es básico). Hegel reformuló la historia del mundo en términos de incremento progresivo de la libertad individual. Avanzamos desde la libertad individual, a través de la libertad de algunas personas pero no de otras, hacia un mundo en el que todos sean libres en un estado político que les permita contribuir a esa sociedad.

Él creía que nuestro pensamiento progresaba mediante el choque entre una idea y su opuesto. Hegel creía que nos podemos acercar más a la verdad si seguimos su método dialéctico. Primero alguien expone una idea: una tesis. Ésta encuentra entonces oposición, una opinión que la desafía: su antítesis. De este choque de dos posiciones, surge una tercera idea más compleja que tiene en cuenta las dos anteriores, una síntesis. Luego, la mayoría de las veces, el proceso vuelve a comenzar. La nueva síntesis pasa a ser una tesis, y se encuentra con una antítesis. Esto sigue sucediendo hasta que el Espíritu toma completamente conciencia de sí mismo.

El principal impulso de la historia, pues, resulta ser el Espíritu tomando conciencia de su propia libertad. Hegel rastreó este progreso desde los pueblos que vivían bajo tiránicos gobernantes en la antigua China y la India y no sabían que eran libres hasta nuestros días. En el caso de esos «orientales», sólo el gobernante sumamente poderoso experimentaba libertad. Según Hegel, la gente común no era siquiera consciente de la idea de libertad. Los antiguos persas eran un poco más sofisticados en su apreciación de la libertad. A éstos los derrotaron los griegos, lo cual trajo progreso. Los griegos y luego los romanos eran más conscientes de la libertad que las culturas precedentes. Y, sin embargo, tenían esclavos. Esto demuestra que no apreciaban del todo la idea de que la humanidad entera debía de ser libre, no sólo los ricos y poderosos. En un famoso pasaje de su libro *Fenomenología del espíritu* (1807), Hegel habla de la lucha entre el amo y el esclavo. El amo quiere ser reconocido como un individuo autoconsciente y necesita al esclavo para conseguirlo, sin admitir que este esclavo también merece reconocimiento. Esta relación desigual conduce a una lucha en la que uno ha de morir. Esto es contraproducente y, finalmente, el amo y el esclavo terminan reconociendo que se necesitan mutuamente y que han de respetar la libertad del otro.

Según Hegel, sólo con el cristianismo, que despertó la conciencia del valor espiritual, llega la auténtica libertad. Es entonces cuando el espíritu pasa a ser consciente de su propia libertad y, como resultado, la sociedad se organiza mediante los principios de la razón. Esto era muy importante para él: la verdadera libertad sólo surge en una sociedad debidamente organizada. Lo que preocupa a muchos lectores de Hegel es que, en el tipo de sociedad que él imagina, quienes no encajen con el ideal de sociedad de los poderosos organizadores serán obligados a aceptar –en nombre de la libertad– esta forma de vida «racional». Serán, según la paradójica frase de Rousseau, «obligados a ser libres» (ver el capítulo 18).

Según Hegel, el resultado final de toda la historia era el momento en el que él mismo tomaba conciencia de la es-

estructura de la realidad. Creía haberlo conseguido en las páginas finales de uno de sus libros. Para él, ése era el momento en el que el Espíritu tomaba conciencia de sí mismo por primera vez. Así pues, Hegel, al igual que Platón (ver el capítulo 1), colocaba a los filósofos en una posición especial. Como recordarás, Platón creía que su república ideal la debían gobernar los reyes-filósofos. Hegel, en cambio, pensaba que los filósofos podían alcanzar un cierto tipo de comprensión sobre sí mismos que también lo era sobre la realidad y sobre toda la historia; otra forma de representar las palabras grabadas en el Templo de Apolo en Delfos: «Conócete a ti mismo». Eran los filósofos, creía él, quienes llegaban a descubrir el patrón mediante el que se desarrollaban los acontecimientos humanos; quienes podían apreciar cómo la dialéctica había provocado un despertar paulatino. De repente, todo estaba claro y el objetivo de la historia de la humanidad resultaba obvio. El Espíritu entraba entonces en una nueva fase de autocomprensión. Al menos ésta era la teoría.

Hegel tuvo muchos admiradores, pero Arthur Schopenhauer no fue uno de ellos. Éste pensaba que Hegel no era realmente un filósofo porque su modo de tratar los temas carecía de seriedad y honestidad. Para él, la filosofía de Hegel era una sarta de tonterías. Hegel, por su parte, describió a Schopenhauer como «odioso e ignorante».

---

## CAPÍTULO 23



### Atisbos de la realidad *Arthur Schopenhauer*

La vida es sufrimiento y sería mejor no haber nacido. Poca gente tiene una opinión tan pesimista como la que tenía Arthur Schopenhauer (1788–1860). Según él, estamos todos atrapados en un ciclo sin esperanza: deseamos cosas, las obtenemos, y luego deseamos más. No se detiene hasta que morimos. Siempre que conseguimos aquello que queremos, comenzamos a desear otra cosa. Uno podría pensar que si fuera millonario ya se sentiría satisfecho, pero en realidad no lo estaría durante mucho tiempo. Querría algo más que no tiene. Los seres humanos somos así. Nunca estamos satisfechos, nunca dejamos de anhelar más de lo que tenemos. Es todo muy deprimente.

La filosofía de Schopenhauer, sin embargo, no es tan oscura como parece. Él pensaba que si pudiéramos reconocer la verdadera naturaleza de la realidad, nos comportaríamos

de un modo muy distinto y evitaríamos algunos de los aspectos más sombríos de la condición humana. Su mensaje era muy cercano al de Buda. Éste enseñaba que toda vida implica sufrimiento pero que a un nivel más profundo no existe lo que llamamos «el yo»: si reconocemos eso, podremos alcanzar la iluminación. Esta similitud no es ninguna coincidencia. A diferencia de muchos filósofos occidentales, Schopenhauer había leído mucha filosofía oriental. Tenía incluso una estatua de Buda sobre su escritorio, junto a la de otra de sus grandes influencias, Immanuel Kant.

A diferencia de Buda o Kant, sin embargo, Schopenhauer era un hombre pesimista, difícil y vanidoso. Cuando consiguió un puesto de profesor en Berlín, estaba tan convencido de su propio genio que insistió en que sus clases tuvieran lugar exactamente a la misma hora que las de Hegel. Esta idea no resultó ser demasiado buena, pues Hegel era muy popular entre los estudiantes. Casi nadie acudió a las clases de Schopenhauer; las de Hegel, en cambio, estaban llenas. Más adelante, Schopenhauer dejaría la universidad y viviría el resto de su vida de rentas.

Su libro más importante, *El mundo como voluntad y representación* se publicó por primera vez en 1818, pero siguió trabajando en él durante años y volvió a sacar una versión mucho más extensa en 1844. La idea principal es bastante simple. La realidad tiene dos aspectos. Existe como Voluntad y como Representación. La Voluntad es la fuerza ciega que se encuentra en absolutamente todo lo que existe. Es la energía que hace crecer a las plantas y los animales, así como la que provoca que los imanes apunten al norte o la cristalización de los componentes químicos. Está presente en todos los elementos de la naturaleza. El otro aspecto, el Mundo como Representación, es el mundo tal y como lo experimentamos.

El Mundo como Representación es nuestra construcción mental de la realidad. Es lo que Kant llamó el mundo *fenoménico*. Mira a tu alrededor. Quizá ves árboles, gente o coches a través de una ventana, o este libro delante de ti; o quizá oyes

pájaros, el tráfico, o ruidos en otra habitación. Lo que experimentas mediante tus sentidos es el Mundo como Representación. Es el modo en que le das sentido y requiere tu conciencia. La mente organiza la experiencia para comprenderla. Este Mundo como Representación es el mundo en el que vivimos. Pero, al igual que Kant, Schopenhauer creía que también había una realidad más profunda que existe más allá de tus experiencias, más allá del mundo de las apariencias. Kant lo llamó el mundo nouménico, y pensaba que no teníamos acceso directo a él. El Mundo como Voluntad de Schopenhauer se parece un poco al mundo nouménico de Kant, pero con unas importantes diferencias.

Kant escribió acerca de los *noumena*, el plural de *noumenon*. Pensaba que la realidad podía tener más de un aspecto. No está claro cómo lo sabía, pues había declarado que el mundo nouménico era inaccesible. Schopenhauer, en cambio, sostenía que no podemos presuponer que la realidad nouménica está dividida, pues ese tipo de división requiere espacio y tiempo, cosas que, según Kant, más que existir en la realidad misma son contribuciones de una mente individual. Para Schopenhauer, el Mundo como Voluntad es la fuerza única, unificada y sin dirección presente detrás de todo lo que existe. Podemos atisbar este Mundo como Voluntad a través de nuestras propias acciones y también a través del arte.

Deja de leer y ponte la mano en la cabeza. ¿Qué ha sucedido? Alguien que te observara sólo habría visto que levantabas la mano y la colocabas en la cabeza. Tú también lo puedes ver si te miras en un espejo. Ésta es una descripción del mundo fenoménico, el Mundo como Representación. Sin embargo, según Schopenhauer, hay un aspecto íntimo en nuestra experiencia de mover el cuerpo, algo que podemos sentir de un modo distinto a nuestra experiencia del mundo fenoménico en general. No experimentamos el Mundo como Voluntad directamente, pero nos acercamos mucho cuando realizamos acciones deliberadas; cuando *queremos* llevar a cabo acciones corporales y hacemos que sucedan.

Por eso escogió la palabra «Voluntad» para describir la realidad, a pesar de que sólo en el caso humano esta energía tiene alguna relación con hacer algo deliberadamente; las plantas no crecen deliberadamente, ni tampoco las reacciones químicas suceden deliberadamente. Es importante, pues, tener en cuenta que la palabra «Voluntad» tiene aquí un uso diferente de los habituales del término.

Cuando alguien «quiere» hacer algo tiene un objetivo en mente: intenta llevarlo a cabo. Pero eso no es a lo que Schopenhauer se refiere cuando describe la realidad del Mundo como Voluntad. La Voluntad (con V mayúscula) carece de finalidad o, como dice él, es «ciega». No consiste en intentar obtener ningún resultado en particular. No tiene ningún propósito u objetivo. Es sólo una gran descarga de energía que se da en todo fenómeno natural así como en nuestro acto consciente de querer algo. Para Schopenhauer, no hay ningún Dios que le dé una finalidad. Ni tampoco la Voluntad misma es Dios. La situación humana es que nosotros, como toda la realidad, formamos parte de esta fuerza sin sentido.

Y sin embargo, hay algunas experiencias que pueden hacer soportable la vida. Proviene básicamente del arte. El arte nos ofrece un remanso de paz y, durante un breve espacio de tiempo, podemos escapar del interminable ciclo de esfuerzo y deseo. La música es la mejor forma de arte para ello. Según Schopenhauer, eso se debe a que es una copia de la Voluntad misma. Lo cual explicaría por qué su poder nos conmueve tan profundamente. Si escuchas una sinfonía de Beethoven con el estado de ánimo adecuado, no sólo estás siendo estimulado emocionalmente: estás vislumbrando cómo es verdaderamente la realidad.

Ningún otro filósofo ha otorgado a las artes un puesto tan central, de modo que no sorprende que Schopenhauer sea tan popular entre personas creativas de todo tipo. Compositores y músicos le adoran porque pensaba que la música era la más importante de todas las artes. Sus ideas también atrajeron a numerosos novelistas, entre ellos Lev Tolstói, Marcel Proust, Thomas Mann y Thomas Hardy. Dylan Tho-

mas incluso escribió un poema inspirado en la descripción que hizo Schopenhauer del Mundo como Voluntad: «La fuerza que a través de la espoleta verde impulsa a la flor».

Schopenhauer no sólo describió la realidad y nuestra relación con ella. También expuso sus ideas sobre cómo deberíamos vivir. Tomar conciencia de que todos formamos parte de una misma fuerza energética y que los individuos existen únicamente en el plano del Mundo como Representación, debería cambiar tu forma de actuar. Para Schopenhauer, hacer daño a otras personas es un modo de autolesionarse. Ésta es la base de toda moralidad. Si te mato, destruyo una parte de la fuerza vital que nos mantiene unidos a todos. Cuando alguien hace daño a otro es como si una serpiente se mordiera la cola sin saber que está hundiendo los colmillos en su propia carne. La moral básica que predicaba Schopenhauer era la compasión. Los demás no son algo externo a mí. Me importa lo que te pase porque en cierto modo formas parte de lo mismo que todos: el Mundo como Voluntad.

Ésta es la posición moral oficial de Schopenhauer. Es discutible, sin embargo, que él mismo alcanzara este nivel de preocupación por los demás. En una ocasión, una anciana que conversaba frente a la puerta de su casa le puso tan furioso que la empujó por las escaleras. Resultó herida y un tribunal obligó a Schopenhauer a pagarle una compensación económica el resto de su vida. Cuando unos años más tarde la mujer murió, él no mostró compasión alguna: escribió el verso jocoso «*obit anus, abit onus*» (en latín, «la anciana muere, la carga continúa») en su certificado de defunción.

Hay otro método, más extremo, de aceptar el ciclo del deseo. Para evitar verte atrapado en él, simplemente retírate del mundo y vuélvete asceta: vive una vida de castidad sexual y pobreza. Éste, creía él, sería el modo ideal de aceptar nuestra existencia. Es la solución de muchas religiones orientales. Schopenhauer, sin embargo, nunca se hizo asceta, a pesar de que sí se fue retirando de la vida social a medida que fue envejeciendo. Durante la mayor parte de su vida, disfrutó de compañía, tuvo aventuras y comió bien. Es ten-

tador decir que era un hipócrita. De hecho, la vena de pesimismo que recorre su escritura es tan profunda que algunos lectores opinan que, de haber sido sincera, debería haberse suicidado.

El gran filósofo victoriano John Stuart Mill, en cambio, era un optimista. Afirmaba que el pensamiento riguroso y la discusión podían alentar el cambio social y conducir a un mundo mejor, un mundo en el que más personas pudieran llevar una vida feliz y realizada.

---

## CAPÍTULO 24



### Espacio para crecer *John Stuart Mill*

Imagina que durante la mayor parte de tu infancia te hubieran mantenido alejado de otros niños. Que, en vez de pasarte el tiempo jugando, hubieras estado recibiendo clases particulares de griego y álgebra y manteniendo conversaciones con adultos extremadamente inteligentes. ¿Cómo serías ahora?

Esto es más o menos lo que le pasó a John Stuart Mill (1806–1873). Fue un experimento pedagógico. Su padre, James Mill, un amigo de Jeremy Bentham, compartía la opinión de John Locke de que la mente de un niño era una pizarra en blanco. James Mill estaba convencido de que si criabas a un niño de una determinada manera, había muchas posibilidades de que él o ella fuera un genio. Así pues, James decidió darle clases a su hijo en casa, asegurándose de que no perdiera el tiempo jugando con otros niños de su edad o aprendiendo malos hábitos de ellos. Esto no consistía, sin embargo, en em-

pollar, memorizar a la fuerza, ni nada de eso. James le enseñaba mediante el socrático método del interrogatorio, animando así a su hijo a explorar las ideas que estaba aprendiendo en vez de simplemente repetir las como un loro.

El increíble resultado fue que, a la edad de tres años, John estaba estudiando griego antiguo. A los seis, había escrito una historia de Roma, y a los siete podía entender los diálogos de Platón en su idioma original. A los ocho comenzó a aprender latín. Hacia los doce tenía un profundo conocimiento de historia, economía y política, podía resolver complejas ecuaciones matemáticas y tenía un apasionado y sofisticado interés por la ciencia. Era un prodigio. Ya en la veintena, era uno de los pensadores más brillantes de su época, aunque nunca llegó a recuperarse de su extraña infancia y siguió siendo alguien solitario y algo distante el resto de su vida.

En cualquier caso, *sí* se convirtió en una especie de genio, de modo que el experimento de su padre había funcionado. Además de un defensor de la justicia y uno de los primeros feministas (lo arrestaron por promover el control de natalidad), fue político, periodista y un gran filósofo, quizá el más grande del siglo XIX.

Mill fue criado en el utilitarismo, y la influencia que tuvo Bentham en él fue inmensa. Los Mill solían ir cada verano a la casa de campo que Bentham tenía en Surrey. Sin embargo, aunque Mill estaba de acuerdo con él en que la acción correcta es siempre aquella con la que se obtiene la mayor felicidad, más adelante le pareció que el planteamiento de su maestro sobre la felicidad como placer era demasiado rudimentario. Así pues, el joven filósofo desarrolló su propia versión de la teoría, en la que distinguía entre placeres elevados y bajos.

Si pudieras elegir, ¿preferirías ser un cerdo feliz revolcándose en su embarrada pocilga y comiendo en un comedero o un ser humano triste? A Mill le parecía obvio que todo el mundo preferiría ser un ser humano triste en vez de un cerdo feliz. Sin embargo, eso iba en contra del pensamiento de Bentham. Éste, como recordarás, decía que lo único importante eran las experiencias placenteras, independientemente

de su origen. Mill no estaba de acuerdo. Pensaba que había distintos tipos de placer y que algunos eran mejores que otros, tanto que ninguna cantidad de placer bajo podía estar a la altura del elevado, por pequeño que fuera éste. Los placeres bajos, como los que puede experimentar un animal, nunca estarían a la altura de los elevados e intelectuales, como el placer de leer un libro o escuchar un concierto. Mill fue más allá, y dijo que sería mejor ser Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho, puesto que, gracias a su pensamiento, el primero era capaz de obtener placeres mucho más sutiles de los que un necio podría lograr jamás.

¿Por qué creer a Mill? Su respuesta era que cualquiera que haya experimentado placeres elevados y bajos preferirá los primeros. El cerdo no puede leer ni escuchar música clásica, así que su opinión al respecto no cuenta. Si un cerdo pudiera leer, preferiría leer a revolcarse por el barro.

Eso es lo que Mill pensaba, pero algunos han señalado que no todo el mundo es como él en cuanto a lo de preferir leer a revolcarse con el barro. Además, cuando introduce diferentes tipos de placer (elevado y bajo) así como diferentes cantidades, resulta verdaderamente difícil calcular qué se debe hacer. Una de las grandes virtudes del planteamiento de Bentham era su simplicidad; todo tipo placer y dolor se medían con la misma moneda. Mill, en cambio, no establece ningún tipo de cambio entre las diferentes monedas de los placeres elevado y bajo.

Mill aplicaba su pensamiento utilitario a todos los aspectos de la vida. Creía que los seres humanos son un poco como árboles. Si a un árbol no le das suficiente espacio, crecerá retorcido y débil. En el lugar adecuado, en cambio, desarrollará todo su potencial y alcanzará una gran altura y extensión. De igual modo, en las circunstancias adecuadas, los seres humanos florecen, y las consecuencias de ello son buenas no sólo para el individuo en cuestión, sino para toda la sociedad, pues maximizan la felicidad. En 1859, Mill publicó un libro breve pero inspirador en el que defendía la idea de que proporcionar a todo el mundo espacio para desarrollarse era el mejor

modo de organizar la sociedad. Este libro se titula *Sobre la libertad* y todavía hoy día se lee mucho.

Paternalismo, palabra que proviene de la latina *pater*, «padre», significa obligar a alguien a hacer algo por su propio bien (aunque bien podría haber sido maternalismo, de *mater*, «madre»). Si de niño te hacían comer verduras entenderás bien este concepto. Comer verduras sólo es beneficioso para uno mismo, pero aun así tus padres te obligaban a hacerlo por tu propio bien. Mill pensaba que el paternalismo era aceptable con los niños, pues éstos necesitan que los protejan de sí mismos y se ha de controlar su comportamiento. Pero tratar con paternalismo a los adultos en una sociedad civilizada le parecía inaceptable. La única justificación para ello sería que las acciones de un adulto pudieran causar daño a alguien o que este adulto tuviera problemas psiquiátricos graves.

El mensaje de Mill era simple. Se conoce como el Principio del Daño. Todo adulto debería ser libre para vivir como quiera siempre que con ello no dañe a nadie. Ésta era una idea revolucionaria en la Inglaterra victoriana. Por aquel entonces, mucha gente consideraba que, en parte, el papel del gobierno era imponer unos valores morales a la población. Mill no estaba de acuerdo. Pensaba que, cuanto más libertad tuvieran los individuos para comportarse, más felices serían. Y no sólo le preocupaba que el gobierno le dijera a los ciudadanos lo que tenían que hacer. Odiaba lo que llamaba «la tiranía de la mayoría», el modo en que la presión social podía evitar que mucha gente hiciera lo que quería hacer o fuera lo que quería ser.

Otros pueden pensar que saben lo que te hará feliz, pero suelen estar equivocados. Tú sabes mucho mejor que ellos lo que realmente quieres hacer con tu vida. E incluso si no lo sabes, creía Mill, es preferible que cada uno de nosotros cometa sus propios errores a que nos obliguen a llevar un determinado estilo de vida. Esto era coherente con su utilitarismo, pues Mill creía que si se incrementaba la libertad individual habría más felicidad general que si se restringía.

Los genios, según Mill (que lo era), necesitan más libertad aún que el resto para poder desarrollarse. Rara vez cumplen las expectativas de la sociedad sobre cómo deberían comportarse y a menudo parecen excéntricos. Si se coarta su desarrollo, todos salimos perdiendo, pues probablemente no harán las contribuciones a la sociedad que podrían haber hecho. Así pues, si quieres obtener la mayor cantidad posible de felicidad, deja que la gente haga su vida sin interferir en ella; a no ser, claro está, que sus acciones puedan causar daño a alguien. Ahora bien, que te parezca ofensivo lo que hace alguien no es razón suficiente para impedirle vivir como quiera hacerlo. Mill fue muy claro en este punto: la ofensa no debía confundirse con el daño.

El planteamiento de Mill tiene algunas consecuencias un poco inquietantes. Imagina a un hombre sin familia que decide que se beberá dos botellas de vodka cada noche. Está claro que terminará matándose. ¿Debería intervenir la ley para detenerle? No, dice Mill, a no ser que pueda dañar a alguien. Puedes razonar con él, decirle que se está destruyendo, pero nadie debería obligarle a cambiar. Es su libre elección. No sería libre si tuviera un niño a su cargo, pero si nadie depende de él, puede hacer lo que quiera.

Además de la libertad de vivir como quisiera, Mill creía que era vital que todo el mundo contara asimismo con libertad de pensamiento y de expresión. La discusión abierta es de gran provecho a la sociedad, pues obliga a las personas a replantearse sus convicciones. Si nadie te desafía con puntos de vista opuestos a los tuyos, terminarás sosteniendo tus opiniones como «dogmas muertos»; es decir, prejuicios que no podrás defender. Mill defendía la libertad de expresión siempre que no incitara a la violencia. Un periodista, creía él, debería ser libre para escribir un editorial en el cual declarara que los «vendedores de maíz matan de hambre a los pobres», pero si agitara una pancarta con las mismas palabras en la escalera de la casa de un vendedor de maíz y ante una muchedumbre furiosa, estaría incitando a la violencia, así que el Principio del Daño de Mill lo prohibiría.

Muchos no estaban de acuerdo con Mill. Algunos pensaban que su visión de la libertad se centraba demasiado en que lo que importa es cómo se siente el individuo respecto a su vida (es mucho más individualista, por ejemplo, que el concepto de libertad de Rousseau; ver el capítulo 18). Otros opinaban que estaba abriendo las puertas a una sociedad permisiva que arruinaría la moral para siempre. James Fitzjames Stephen, uno de sus contemporáneos, sostenía que a la mayoría de la gente no se le deberían ofrecer demasiadas opciones sobre cómo vivir, puesto que, de tener carta blanca, muchos terminarían tomando decisiones perniciosas y autodestructivas.

Un área en la que Mill era particularmente radical para la época en la que escribía era el feminismo. En la Inglaterra del siglo XIX, las mujeres casadas no tenían derecho a la propiedad, y carecían de protección legal contra la violencia y las violaciones de sus maridos. En *El sometimiento de las mujeres* (1869), Mill sostenía que los sexos debían ser tratados igual por la ley y la sociedad. Algunos de sus contemporáneos afirmaban que las mujeres eran inferiores a los hombres. Él se preguntaba cómo podían saber eso cuando a las mujeres se les había impedido alcanzar su máximo potencial: no se les permitía acceder a estudios superiores ni tampoco a muchas profesiones. Por encima de todo, Mill defendía mayor igualdad entre los sexos. El matrimonio debía ser una amistad entre iguales, sostenía él. Su propio matrimonio con la viuda Harriet Taylor (ambos ya en la edad madura) fue así y les proporcionó gran felicidad a ambos. Habían sido amigos íntimos (y quizá incluso amantes) mientras el primer marido de ella todavía estaba vivo. Mill tuvo que esperar hasta 1851 para convertirse en el segundo. Ella le ayudó a escribir tanto *Sobre la libertad* como *El sometimiento de las mujeres*, aunque, lamentablemente, murió antes de que ninguno de los dos fuera publicado.

*Sobre la libertad* apareció por primera vez en 1859. El mismo año que otro libro todavía más importante: *El origen de las especies* de Charles Darwin.

---

## CAPÍTULO 25



### Diseño poco inteligente *Charles Darwin*

«¿Está usted emparentado con los monos por parte de abuelo o de abuela?» Ésta es la socarrona pregunta que le hizo el obispo Samuel Wilberforce a Thomas Henry Huxley en un famoso debate que tuvo lugar en el Museo de Historia Natural de Oxford en 1860. Huxley estaba defendiendo las ideas de Charles Darwin (1809–1882). La pregunta de Wilberforce pretendía ser a la vez un insulto y una broma. Pero le salió el tiro por la culata. «Gracias, Dios, por ofrecérmelo en bandeja», murmuró Huxley en voz baja, y contestó que prefería estar emparentado con un simio que con un ser humano que eludía el debate burlándose de sus ideas científicas. También podría haber respondido que descendía de ancestros simiescos por ambas partes; si bien no era algo que hubiera sucedido recientemente, sino tiempo atrás. Esto es lo que aseguraba Darwin. Todo el mundo los tiene en su árbol genealógico.

Esta idea causó un gran revuelo casi desde el mismo momento en que su libro *El origen de las especies* se publicó en 1859. A partir de entonces, ya no fue posible pensar en los humanos como seres completamente distintos del resto del reino animal. Ya no eran especiales: habían pasado a formar parte de la naturaleza como cualquier otro animal. Esto puede que a ti no te parezca nada sorprendente, pero sí lo fue para la mayoría de victorianos.

Podrías pensar que lo único que hace falta para advertir nuestra cercanía con los simios son unos pocos minutos en compañía de un chimpancé o un gorila, o quizá una atenta mirada en el espejo. Pero en la época de Darwin, más o menos todo el mundo suponía que los seres humanos eran muy distintos a cualquier otro animal y la idea de que compartíamos parientes lejanos con ellos parecía ridícula. Había mucha gente que pensaba que las ideas de Darwin eran una locura y obra del diablo. Algunos cristianos se aferraron a su creencia de que el Libro del Génesis contaba la verdadera historia de cómo Dios creó todos los animales y las plantas en seis ajetreados días. Dios había diseñado el mundo y todas las cosas que había en él, asignándoles un lugar determinado para toda la eternidad. Estos cristianos creían que todas las especies de animales y plantas habían permanecido inmutables desde la Creación. Incluso hoy en día hay quienes todavía se niegan a creer que la evolución es el proceso mediante el cual hemos llegado a ser lo que somos.

Darwin era biólogo y geólogo, no filósofo, así que puede que te preguntes por qué hay un capítulo dedicado a él en este libro. La razón de su inclusión es que su teoría de la evolución por medio de la selección natural y las versiones modernas de ésta han tenido un profundo impacto en cómo los filósofos —así como los científicos— piensan sobre la humanidad. Es la teoría científica más influyente de todos los tiempos. El filósofo contemporáneo Daniel Dennett la consideró «la idea más brillante que jamás ha tenido nadie». La teoría explica cómo los seres humanos, las plantas y los animales han llegado a ser lo que son y cómo todavía hoy día siguen cambiando.

Una consecuencia de esta teoría científica fue que a partir de entonces resultó más fácil que nunca creer que Dios no existía. El zoólogo Richard Dawkins escribió: «No me imagino siendo ateo antes de 1859, cuando se publicó *El origen de las especies* de Darwin». Antes de 1859 había habido ateos, claro está –David Hume, el filósofo que protagoniza el capítulo 17, probablemente fue uno–, pero hubo muchos más después. No hay por qué ser ateo para creer en la evolución: muchos creyentes religiosos son darwinistas. Lo que no se puede es ser darwinista y *además* creer que Dios creó todas las especies exactamente tal y como son hoy en día.

De joven, Darwin emprendió un viaje de cinco años en el HMS *Beagle* y visitó Sudamérica, África y Australia. Fue la aventura de su vida (tal y como lo habría sido para la de cualquiera). Antes de eso, no había sido un estudiante particularmente prometedor, y nadie habría esperado que fuera a realizar una contribución tan impresionante al pensamiento humano. En la escuela no fue ningún genio. Su padre estaba convencido de que iba a ser un vago y un deshonor para su familia porque se pasaba demasiado tiempo disparando y cazando ratas. Comenzó a estudiar medicina en Edimburgo, pero la cosa no funcionó y decidió entonces cambiarse a la Universidad de Cambridge y estudiar teología para hacerse sacerdote. En su tiempo libre era un naturalista entusiasta y coleccionaba plantas e insectos, pero no había ninguna señal de que fuera a convertirse en el mayor biólogo de la historia. En muchos sentidos, parecía algo perdido. No sabía realmente lo que quería hacer. Pero el viaje del *Beagle* lo transformó.

El viaje consistió en una expedición científica alrededor del mundo, en parte para trazar el mapa de las costas de los lugares que el barco iba a visitar. A pesar de su falta de cualificaciones, Darwin aceptó el cargo de botánico oficial, aunque también hizo detalladas observaciones de rocas, fósiles y animales de los lugares en los que atracaban. El pequeño barco se llenó rápidamente con las muestras que recogía. Afortunadamente, pudo enviar la mayoría de su

colección a Inglaterra, donde fue almacenada para su investigación.

La parte más valiosa del viaje resultó ser, con diferencia, la visita a las islas Galápagos, un grupo de islas volcánicas del océano Pacífico a unos ochocientos kilómetros de Sudamérica. El *Beagle* llegó a las islas Galápagos en 1835. Ahí había muchos animales interesantes para examinar, entre ellos tortugas gigantes e iguanas marinas. Aunque en aquel momento no fue consciente de ello, los más importantes para la teoría de Darwin serían una serie de pinzones más bien anodinos. Cazó una gran cantidad de estos pequeños pájaros y los envió a casa para examinarlos más adelante. El estudio posterior revelaría que había trece especies distintas. Las pequeñas diferencias entre éstas se encontraban básicamente en los picos.

Al regresar a Inglaterra, Darwin abandonó sus planes de hacerse sacerdote. Los fósiles, las plantas y los animales muertos que había ido enviando mientras estaba de viaje le habían hecho bastante famoso en la comunidad científica. Se hizo naturalista a tiempo completo y se pasó muchos años trabajando en su teoría de la evolución, además de convertirse en un experto mundial en percebes, esos pequeños animales parecidos a lapas que se aferran a las rocas y a los cascos de los barcos. Cuanto más pensaba en ello, más se convencía de que las especies habían evolucionado mediante un proceso natural y que, en vez de permanecer inmutables para siempre, estaban en constante cambio. Finalmente, formuló la teoría de que las plantas y animales que se habían adaptado a su entorno tenían más posibilidades de sobrevivir el tiempo suficiente para transmitir algunas de sus características. A lo largo de extensos periodos, este patrón producía plantas y animales que parecían haber sido diseñados para vivir en los entornos en los que habían sido encontrados. Las islas Galápagos proveyeron algunas de las mejores pruebas de la evolución en acción. Por ejemplo, en algún momento de la historia, creía Darwin, los pinzones habían llegado aquí desde el continente, puede que empuja-

dos por fuertes vientos. A través de cientos de generaciones, los pájaros de cada isla se habían ido adaptando progresivamente al lugar en el que vivían.

No todos los pájaros de la misma especie son iguales. Suele haber una gran variedad. Puede que un pájaro tenga el pico ligeramente más puntiagudo que otro, por ejemplo. Si tener este tipo de pico le ayuda a sobrevivir, es más probable que se reproduzca. Así, a un pájaro que tenga un pico útil para comer semillas le irá bien en una isla en la que haya muchas semillas, pero no tanto en otra cuya principal fuente de comida sean frutos secos que haya que partir. Al pájaro que le cueste encontrar comida por la forma de su pico, le será difícil sobrevivir el tiempo suficiente para aparearse y reproducirse. Y eso hará menos probable que ese tipo de pico pase a las siguientes generaciones. Los pájaros con picos que se adapten a las fuentes de comida disponibles tendrán más posibilidades de transmitir ese rasgo a su descendencia. Así pues, en una isla rica en semillas, los pájaros con buenos picos para comer semillas terminarán dominando. Con el transcurso de miles de años, esto conduce al surgimiento de una nueva especie muy distinta de la original que llegó a la isla. Los pájaros con un tipo de pico inadecuado habrán ido desapareciendo. En una isla con diferentes condiciones, habrá surgido un tipo de pinzón ligeramente distinto. A lo largo de extensos periodos, los picos de los pájaros se irán adaptando cada vez mejor a su entorno. Los pájaros que terminen prosperando en los distintos entornos de cada una de las islas serán aquéllos que mejor se hayan adaptado a ese lugar.

Otras personas antes de Darwin, entre ellos su abuelo Erasmus Darwin, habían sugerido que las plantas y los animales evolucionaban. Lo que Charles Darwin añadió fue el concepto de selección natural; esto es, el proceso mediante el cual los animales y plantas mejor adaptados sobreviven y transmiten sus rasgos.

Esta lucha por la supervivencia lo explica todo. No se trata únicamente de una lucha entre miembros de distintas

especies; los de la misma especie también luchan entre sí. Todos compiten para transmitir sus propias características a la siguiente generación. Así es como han surgido los rasgos de animales y plantas que parecen haber sido diseñados por una mente inteligente.

La evolución es un proceso mecánico. No hay detrás ninguna conciencia ni ningún Dios; o al menos no *necesita* ninguna de esas cosas detrás. Es impersonal: como una máquina que funciona de forma automática. Es un proceso ciego, puesto que no sabe adónde va y no piensa en los animales y plantas que produce. Tampoco le importa. Cuando vemos esos productos –animales y plantas– es difícil no pensar que han sido diseñados por alguien. Pero eso sería un error. La teoría de Darwin nos proporciona una explicación más sencilla y elegante. También explica por qué hay tantos tipos de vida, con diferentes especies adaptándose al entorno en el que viven.

En 1858, Darwin todavía no se había decidido a publicar sus descubrimientos y seguía trabajando en su libro cuando otro naturalista, Alfred Russel Wallace (1823–1913) le envió un esbozo de su propia y muy parecida teoría de la evolución. Esta coincidencia empujó a Darwin a hacer públicas sus ideas, primero con una presentación en la Sociedad Linneana de Londres y, al año siguiente, 1859, con su libro *El origen de las especies*. Tras haber dedicado una gran parte de su vida a elaborar esta teoría, Darwin no quería que Wallace se le adelantara. El libro le hizo instantáneamente famoso.

Algunas personas que lo leyeron no quedaron convencidas. El capitán del *Beagle*, Robert FitzRoy, por ejemplo, también científico e inventor de un sistema de predicción meteorológica, era un devoto creyente de la historia bíblica de la Creación y se sintió consternado por haber desempeñado un papel en ese ataque a la fe religiosa. Incluso hoy, hay creacionistas que piensan que la historia que se cuenta en el Génesis es cierta y una descripción literal del origen de la vida. Entre los científicos, sin embargo, hay un abrumador convenci-

miento de que la teoría de Darwin explica el proceso básico de la evolución. En parte, esto se debe a que desde la época de Darwin ha habido una gran cantidad de nuevos descubrimientos que respaldan la teoría y sus versiones posteriores. La genética, por ejemplo, nos ha proporcionado una detallada explicación de cómo funciona la herencia. Disponemos de gran cantidad de información acerca de los genes, los cromosomas y los procesos químicos implicados en la transmisión de determinados rasgos. Las evidencias fósiles que tenemos hoy también son mucho más convincentes que en época de Darwin. Por todas estas razones, la teoría de la evolución por medio de la selección natural es mucho más que «una mera hipótesis»: se trata de una hipótesis con una cantidad muy sustancial de pruebas que la sustentan.

El darwinismo puede que haya echado más o menos por tierra el Argumento del Diseño tradicional y minado la fe religiosa de mucha gente. Pero el propio Darwin mantuvo la mente abierta en lo que respecta a la existencia de Dios. En una carta a un colega científico, declaró que no podemos llegar a ninguna conclusión al respecto: «Es una cuestión demasiado profunda para el intelecto humano», explicó: «es como si un perro especulara sobre la mente de Newton».

Un pensador que estaba dispuesto a especular sobre la fe religiosa, y, a diferencia de Darwin, lo convirtió en un aspecto central en su obra, fue Søren Kierkegaard.

---

## CAPÍTULO 26



### Los sacrificios de la vida

*Søren Kierkegaard*

Abraham recibe un mensaje de Dios. Es terrible: tiene que sacrificar a su único hijo, Isaac. Abraham sufre lo indecible. Quiere a su hijo, pero también es un hombre devoto y sabe que tiene que obedecer a Dios. En esta historia del Génesis, en el Viejo Testamento, Abraham lleva a su hijo a lo alto de una montaña, el monte Moriah, lo ata a un altar de piedra y se dispone a matarlo con un cuchillo, tal y como le ha ordenado Dios. En el último segundo, sin embargo, Dios envía a un ángel que impide la carnicería. En vez de eso, Abraham sacrifica un carnero que se ha quedado atrapado en unos matorrales cercanos. Dios recompensa la lealtad de Abraham permitiendo que su hijo viva.

Esta historia tiene una moraleja. Se suele considerar que es: «Ten fe, haz lo que te dice Dios y todo saldrá bien». La cuestión es no dudar de la palabra de Dios. Sin embargo,

para el filósofo danés Søren Kierkegaard (1813-1855) no era algo tan sencillo. En su libro *Temor y temblor* (1842), intentó imaginar qué debió de pasar por la mente de Abraham; las preguntas, los miedos y la angustia que debió sentir mientras hacía el viaje de tres días desde su casa a la montaña en la que él creía que debía matar a Isaac.

Kierkegaard era algo extraño y no terminaba de encajar en la sociedad de Copenhague, ciudad en la que vivía. Durante el día, a este hombre pequeño y delgado se le solía ver paseando por la ciudad conversando con algún acompañante. Le gustaba verse a sí mismo como el Sócrates danés. Escribía por las tardes, de pie y rodeado de velas. Una de sus peculiaridades era aparecer en el intermedio de una obra de teatro para que todo el mundo pensara que la estaba disfrutando cuando en realidad no la había visto y se había quedado en casa escribiendo. Trabajaba muy duro y en su vida personal se vio obligado a tomar una decisión muy difícil.

Se enamoró de una joven, Regine Olsen, y le pidió que se casara con él. Ella accedió. A él, sin embargo, le preocupaba ser demasiado pesimista y religioso para casarse con nadie (quizá temía hacer honor a su apellido, «Kierkegaard», que significa «tumba» en danés). Finalmente, escribió a Regina diciéndole que no podía casarse con ella y devolvió el anillo de compromiso. Se sintió fatal por su decisión y se pasó muchas noches llorando en la cama. Como es normal, ella se quedó destrozada y le suplicó que regresara a su lado. Kierkegaard se negó. No es ninguna coincidencia que después de esto, la mayoría de sus textos versaran sobre las elecciones vitales y la dificultad de saber si las decisiones que uno toma son las correctas.

El hecho mismo de tomar una decisión conforma el título de su obra más famosa: *O lo uno o lo otro*. Este libro propone al lector la elección entre una vida de placer y búsqueda de la belleza u otra basada en reglas morales convencionales, una elección entre la estética y la ética. Un tema recurrente en sus textos es la fe en Dios y la historia de Abraham ocupa un lugar central. Para Kierkegaard, creer en

Dios no es una decisión sencilla, sino que requiere un salto de fe; es decir, supone tomar una decisión basada en la fe que puede ir en contra de las ideas convencionales sobre lo que debes hacer.

Si Abraham hubiera seguido adelante y hubiera asesinado a su hijo, habría hecho algo moralmente incorrecto. Un padre tiene la obligación de cuidar de su hijo, y desde luego no debería atarlo a un altar y cortarle la garganta en un ritual religioso. Lo que Dios le pidió a Abraham fue que ignorara la moral y realizara un acto de fe. En la Biblia se presenta a Abraham como alguien admirable por ignorar su noción de lo que está bien y lo que está mal y estar dispuesto a sacrificar a Isaac. Pero, ¿no podría haber cometido un grave error? ¿Y si el mensaje no provenía realmente de Dios? ¿Y si se trataba una alucinación? Puede que Abraham estuviera loco y oyera voces. ¿Cómo podía estar seguro? Si hubiera sabido con antelación que finalmente Dios no le haría cumplir su orden, lo habría tenido más fácil. Pero alzó el cuchillo dispuesto a derramar la sangre de su hijo; realmente creía que lo iba a asesinar. En la escena que describe la Biblia, ésta es precisamente la cuestión. Su fe es impresionante porque antepone la confianza en Dios a sus propias consideraciones éticas convencionales. De otro modo no habría sido fe. La fe implica riesgo. Pero también es irracional: no está basada en la razón.

Kierkegaard creía que a veces los deberes sociales convencionales, como que un padre debe proteger siempre a su hijo, no son los más elevados. El deber de obedecer a Dios está por encima del de ser un buen padre, así como de cualquier otro deber. Desde una perspectiva humana, Abraham puede parecer insensible e inmoral por pensar siquiera en sacrificar a su hijo. Pero es como si la orden de Dios fuera la mano ganadora de la partida, independientemente de cuál sea la orden. No hay palo más alto en la baraja, y la ética humana ya no es relevante. Y, sin embargo, la persona que abandona la ética por la fe toma una decisión muy difícil, arriesgándolo todo, sin saber qué beneficio le puede repor-

tar su decisión o qué le sucederá, puesto que no puede saber si el mensaje realmente proviene de Dios. Aquéllos que escogen este camino están completamente solos.

Kierkegaard era cristiano pero odiaba la iglesia danesa y no podía aceptar la complacencia con la que se comportaban los cristianos a su alrededor. Para él, la religión era una opción desgarradora, no una excusa cómoda para cantar en la iglesia. En su opinión, la iglesia danesa había distorsionado el cristianismo y no era realmente cristiana. No es de sorprender que esto no le hiciera demasiado popular. Al igual que Sócrates, ofendía a quienes no les gustaban sus críticas u observaciones mordaces.

Hasta aquí he escrito con seguridad acerca de las creencias de Kierkegaard. Sin embargo, interpretar lo que realmente quería decir en sus libros no es fácil. Esto no es casual. Es un escritor que invita a sus lectores a pensar por sí mismos. Rara vez firmó sus obras con su verdadero nombre; prefería utilizar seudónimos. Por ejemplo, escribió *Temor y temblor* bajo el nombre de Johannes de Silentio («Juan del silencio»). No se trataba de un disfraz para evitar que la gente descubriera que había escrito esos libros; mucha gente adivinaba enseguida quién era el autor (cosa que probablemente él quería). Los autores ficticios de sus libros son más bien personajes con su propia visión del mundo. Ésta es una de las técnicas de Kierkegaard para hacerte comprender las cuestiones que trata y animarte así a que te implique. Hace que veas el mundo a través de los ojos de ese personaje y deja que valores por ti mismo su forma de ver la vida.

Leer los textos de Kierkegaard es casi como leer una novela; de hecho, con frecuencia utiliza narrativa de ficción para desarrollar sus ideas. En *O lo uno o lo otro* (1843), el editor imaginario del libro, Victor Eremita, cuenta que ha encontrado el manuscrito en el cajón secreto de un escritorio de segunda mano. El manuscrito es el texto principal del libro. Supuestamente, ha sido escrito por dos personas distintas que el editor describe como A y B. El primero es un hedonista que no deja de buscar nuevas emociones para evi-

tar el aburrimiento. En un diario que se lee como un relato, cuenta la historia de la seducción de una joven y, en cierto modo, refleja la relación de Kierkegaard con Regine. A diferencia de Kierkegaard, sin embargo, al hedonista sólo le interesan sus sentimientos. La segunda parte de *O lo uno o lo otro* está escrita por un juez que expone sus argumentos para llevar una vida moral. El estilo de la primera parte refleja los intereses de A: piezas breves sobre arte, ópera y seducción. Es como si el autor fuera incapaz de mantener su atención en ningún tema durante demasiado tiempo. La segunda mitad está escrita en un estilo más sobrio y prolijo que refleja el punto de vista del juez sobre la vida.

Por cierto, en caso de que sientas lástima por la pobre Regine Olsen, has de saber que tras su difícil relación con Kierkegaard se casó con un funcionario y parece que llevó una existencia feliz el resto de su vida. Él, en cambio, nunca se casó, ni tuvo siquiera una novia tras la separación. Ella fue el verdadero amor de su vida y su relación fallida fue la fuente de casi todo lo que escribió en su breve y atormentada existencia.

Al igual que muchos filósofos, Kierkegaard no fue del todo apreciado durante su breve vida (murió a los 42 años). Sin embargo, en el siglo xx, sus libros se hicieron populares entre existencialistas como Jean-Paul Sartre (ver el capítulo 33), quienes se sintieron particularmente atraídos por sus ideas sobre la angustia de tomar decisiones ante la ausencia de directrices preestablecidas.

Para Kierkegaard, el punto de vista subjetivo, la experiencia del individuo al tomar decisiones, era de suma importancia. Karl Marx adoptó un enfoque más amplio. Al igual que Hegel, tenía una grandilocuente visión del desarrollo de la historia y de las fuerzas que la empujaban. A diferencia de Kierkegaard, no consideraba que la religión fuera ninguna salvación.

---

## CAPÍTULO 27



### Trabajadores del mundo, uníos. *Karl Marx*

En el siglo XIX había miles de fábricas de algodón en el norte de Inglaterra. De sus largas chimeneas salía un humo oscuro que contaminaba las calles y lo cubría todo de hollín. En su interior, hombres, mujeres y niños trabajaban largas jornadas –con frecuencia de hasta 14 horas– para mantener las máquinas en marcha. No eran esclavos, pero sus salarios eran muy bajos, y las condiciones duras y a menudo peligrosas. Si se distraían podían engancharse en la máquina y perder alguna extremidad o incluso morir. Cuando esto sucedía, el tratamiento médico era básico. Sus opciones, sin embargo, eran escasas: si no trabajaban se morirían de hambre. Si dejaban el trabajo, quizá no podrían encontrar otro. La gente que trabajaba en estas condiciones no vivía mucho, y disponía de muy pocos momentos en sus vidas que pudiesen considerar propios.

Mientras tanto, los propietarios de las fábricas se hacían cada vez más ricos. Su principal preocupación era obtener beneficios. Poseían capital (dinero que podían utilizar para hacer más dinero); poseían los edificios y la maquinaria; y, en cierto modo, también poseían a los trabajadores. Éstos no tenían prácticamente nada. Lo único que podían hacer era vender su capacidad de trabajar y ayudar a los propietarios de las fábricas a enriquecerse. Mediante su trabajo añadían valor al material en bruto que los dueños de las fábricas compraban. Cuando el algodón llegaba a la fábrica, valía mucho menos que cuando salía. Ese valor añadido, sin embargo, se lo llevaban en su mayor parte los propietarios que vendían el producto. En cuanto a los trabajadores, los propietarios de las fábricas les pagaban lo menos posible; a menudo lo justo para vivir. Los trabajadores no tenían ningún tipo de seguridad laboral. Si la demanda de lo que fabricaran descendía, los echaban a la calle y los abandonaban a su suerte, aunque pudieran morir si no encontraban otro trabajo. Cuando el filósofo alemán Karl Marx (1818–1883) comenzó a escribir en la década de 1830, éstas eran las penosas condiciones que había acarreado la Revolución Industrial no sólo en Inglaterra, sino en toda Europa. Y esto le enojaba.

Marx era un igualitario: creía que los seres humanos debían ser tratados todos por igual. Sin embargo, en el sistema capitalista, quienes tenían dinero —a menudo heredado— se hacían cada vez más ricos y aquéllos que no tenían nada que vender salvo su mano de obra eran explotados y vivían en unas condiciones misérrimas. Para Marx, toda la historia de la humanidad se podía explicar como una lucha de clases: la lucha entre los ricos capitalistas (la burguesía) y los trabajadores o proletariado. Esta relación impedía a los seres humanos alcanzar su potencial y convertía el trabajo en algo doloroso en lugar de una actividad satisfactoria.

Marx, un hombre de inmensa energía y con reputación de causar problemas, pasó la mayor parte de su vida en la pobreza, trasladándose de Alemania a París, y de ahí a Bruselas, para huir de las persecuciones. Finalmente, se instaló

en Londres, donde vivió con sus siete hijos, su esposa Jenny y una criada, Helene Demuth, con la que tuvo un hijo ilegítimo. Su amigo Friedrich Engels le ayudó a encontrar trabajo de colaborador en periódicos e incluso adoptó al hijo ilegítimo de Marx para guardar las apariencias. Pero la familia Marx rara vez tenía dinero. Solían estar enfermos, hambrientos y muertos de frío. Desgraciadamente, tres de sus hijos murieron antes de llegar a la edad adulta.

La mayoría de los días, Marx iba andando a la sala de lectura del Museo Británico de Londres a estudiar y escribir, o si no se quedaba en su atestado apartamento del Soho y le dictaba a su esposa, pues su letra era tan mala que a veces ni siquiera él podía entenderla. En estas difíciles condiciones, escribió una gran cantidad de libros y artículos (en total llenan más de cincuenta gruesos volúmenes). Sus ideas han cambiado las vidas de millones de personas, algunas para mejor, y muchas, indudablemente, para peor. En aquella época, sin embargo, debía de parecer un personaje excéntrico, quizá algo loco. Poca gente podía prever lo influyente que iba a llegar a ser.

Marx se identificaba con los trabajadores. Toda la estructura de la sociedad les oprimía. No podían tener vidas plenas como auténticos seres humanos. Los propietarios de las fábricas pronto se dieron cuenta de que podían fabricar más artículos si dividían el proceso de producción en pequeñas tareas. Cada trabajador se especializaba en un trabajo particular de la cadena de producción. Sin embargo, esto hacía las vidas de los trabajadores todavía más tediosas, pues les obligaba a realizar tareas aburridas y repetitivas una y otra vez. No veían todo el proceso de producción y apenas ganaban suficiente para alimentarse. En vez de estimular su creatividad, los desgastaban y convertían en un mero engranaje de una enorme maquinaria que estaba ahí sólo para hacer más ricos a los propietarios de las fábricas. Era como si no fueran seres humanos; sólo estómagos a los que había que dar de comer para mantener la cadena de producción en marcha y a los capitalistas ganando más di-

nero: lo que Marx llamó la plusvalía generada por la mano de obra del trabajador.

El efecto de todo esto en los trabajadores era lo que Marx llamó *alienación*. Con esta palabra quería decir varias cosas. Los trabajadores estaban alienados o distanciados de su auténtica esencia como seres humanos. Las cosas que hacían también les alienaban. Cuanto más duro trabajaban y más producían, más beneficios obtenían los capitalistas. Los objetos mismos parecían vengarse de los trabajadores.

A pesar de que las vidas de estas personas eran deprimentes y estaban completamente determinadas por las circunstancias económicas, Marx creía que aún había cierta esperanza para esa gente, pues al final el capitalismo se destruiría a sí mismo. El proletariado estaba destinado a hacerse con el poder mediante una revolución violenta. Tras ese baño de sangre, emergería un mundo mejor en la que las personas ya no serían explotadas, podrían ser creativas y cooperarían entre sí. Cada cual contribuiría a la sociedad con lo que pudiera, y la sociedad a su vez cubriría sus necesidades: «De cada cual, según su capacidad, a cada cual, según su necesidad», era la visión de Marx. Tomando el control de las fábricas, los trabajadores se asegurarían de que hubiera suficiente para cubrir las necesidades de todo el mundo. Nadie tendría que morir de hambre o carecer de ropa adecuada o refugio. Este futuro era el comunismo, un mundo basado en el reparto de los beneficios de esa cooperación.

Marx creía que su estudio del modo en que la sociedad se desarrolla revelaba que este futuro era inevitable. Formaba parte de la estructura de la historia. Pero se podía echar una mano y, en el *Manifiesto comunista* de 1848, que escribió con Engels, hizo un llamamiento a los trabajadores del mundo para que se unieran y derrocaran el capitalismo. Haciéndose eco de las líneas iniciales de *El contrato social* de Jean-Jacques Rousseau (ver el capítulo 18), declararon que los trabajadores no tenían nada que perder salvo sus cadenas.

Las ideas de Marx sobre la historia estaban influenciadas por Hegel (el protagonista del capítulo 22). Éste, como hemos

visto, había declarado que hay una estructura subyacente en todo, y que poco a poco avanzamos hacia un mundo que será de algún modo consciente de sí mismo. Marx tomó de Hegel la noción de que el progreso es inevitable, y que la historia tiene un patrón y no se trata únicamente de una sucesión de hechos. En la versión de Marx, sin embargo, el progreso tiene lugar a causa de las fuerzas económicas subyacentes.

En lugar de la lucha de clases, Marx y Engels prometieron un mundo en el que nadie poseería tierras, no habría herencias, la educación sería libre y las fábricas públicas abastecerían a todos. No haría falta ni religión ni moral. Es bien conocida su afirmación de que «la religión es el opio del pueblo»: para él era como una droga que mantenía a la sociedad en un estado somnoliento para que no que advirtiera la opresión que sufría. En el nuevo mundo tras la revolución, los seres humanos podrían alcanzar su humanidad. Su trabajo tendría sentido y cooperarían en formas que beneficiarían a todos. La revolución era el modo de lograr todo esto; y esto implicaba violencia, pues era improbable que los ricos renunciaran a su riqueza sin oponer resistencia.

Marx pensaba que los filósofos del pasado se habían limitado a describir el mundo, mientras que él se proponía cambiarlo. Esto quizá es algo injusto para con los filósofos anteriores, muchos de los cuales habían provocado reformas morales y políticas. Sí es cierto, sin embargo, que sus ideas tuvieron más efecto que las de la mayoría. Eran contagiosas e inspiraron revoluciones reales en Rusia en 1917 y en otros lugares. Lamentablemente, la Unión Soviética —el enorme estado resultante, que incluía Rusia y algunos de sus países vecinos—, así como la mayoría de los otros estados comunistas creados en el siglo xx siguiendo las ideas marxistas, resultaron ser estados opresivos, ineficientes y corruptos. Organizar los procesos de producción a escala nacional resultó mucho más difícil de lo previsto. Los marxistas aseguran que esto no ha perjudicado a sus ideas; algunos todavía creen que, fundamentalmente, Marx tenía razón acerca de la sociedad, el problema fue que quienes dirigían los estados comunistas no lo

hicieron siguiendo unas directrices verdaderamente comunistas. Otros señalan que la naturaleza humana nos hace más competitivos y avariciosos de lo que Marx estaba dispuesto a admitir: para éstos, no hay posibilidad de que los seres humanos cooperemos en un estado comunista; simplemente, somos incapaces de ello.

Cuando murió de tuberculosis en 1883, poca gente podía prever el impacto que tendría Marx en la historia venidera. Parecía que sus ideas iban a quedar enterradas con él en el cementerio Highgate de Londres. La declaración que hizo Engels ante su tumba de que «¡Su nombre perdurará en el tiempo, y con él su obra!» parecía más bien la expresión de un deseo.

El principal interés de Marx consistía en las relaciones económicas, puesto que, desde su punto de vista, éstas conforman todo lo que somos y lo que podemos ser. William James, un filósofo pragmático, quería decir algo distinto cuando escribió acerca del «valor efectivo» de una idea; para él, consistía simplemente en la acción a la que esa idea había conducido, en la influencia que había tenido en el mundo.

---

## CAPÍTULO 28



¿Y qué?  
*William James*

Una ardilla está fuertemente aferrada al tronco de un gran árbol. En el otro lado del árbol, arrimado al tronco, hay un cazador. Cada vez que el cazador se mueve a la izquierda, la ardilla también lo hace rápidamente hacia el mismo lado, rodeando el tronco (al que permanece colgado con sus garras). El cazador sigue intentando encontrar a la ardilla, pero ésta se las apaña para mantenerse fuera de su alcance. La situación dura horas y horas, y el cazador no consigue ver a la ardilla. ¿Sería correcto decir que el cazador está *rodeando* a la ardilla? Piénsalo. ¿De verdad el cazador *rodea* a su presa?

Es posible que tu respuesta sea: «¿Por qué lo quieres saber?». El filósofo americano y psicólogo William James (1842–1910) planteó a un grupo de amigos este mismo ejemplo. Sus amigos no se ponían de acuerdo en la respuesta pero discutieron la cuestión como si fueran a descubrir una verdad

absoluta. Algunos dijeron que sí, que el cazador *estaba* rodeando a la ardilla; otros que no, que de ningún modo. Pensaban que James les ayudaría a decantarse en un sentido u otro. La respuesta de éste se basó en su filosofía *pragmática*.

Esto es lo que dijo. Si con «rodear» queremos decir que el hombre está primero al norte, luego al este, luego al sur y finalmente al oeste de la ardilla (un posible significado de «rodear»), la respuesta es que el cazador sí lo hace. En este sentido efectivamente rodea a la ardilla. Pero si queremos decir que el cazador está en primer lugar delante de la ardilla, luego a su derecha, luego detrás y finalmente a su izquierda (otro posible significado de «rodear»), la respuesta es que no. La barriga de la ardilla siempre queda frente al cazador, de modo que éste no la rodea en este sentido. Siempre están cara a cara con el árbol en medio mientras bailan alrededor del tronco sin llegar a verse.

La intención de este ejemplo es demostrar que al pragmatismo sólo le interesan las consecuencias prácticas; esto es, el «valor efectivo» del pensamiento. Si nada depende de la respuesta, en realidad no importa lo que decidas. La cuestión es por qué quieres saberlo y qué importancia tendrá. En este caso, la pregunta no encierra ninguna verdad más allá de las preocupaciones humanas particulares al respecto y el modo preciso en el que utilizamos el verbo «rodear» en distintos contextos. Si no supone ninguna diferencia práctica, el asunto carece de verdad. Ésta no se encuentra necesariamente «ahí fuera» esperando que la encontremos. Para James, la verdad es simplemente aquello que funciona, aquello que tiene un impacto positivo en nuestras vidas.

El pragmatismo es un planteamiento filosófico que se hizo popular en los Estados Unidos a finales del siglo XIX. Comenzó con el filósofo y científico norteamericano C. S. Peirce (pronúnciese como «*purse*»), que pretendía hacer la filosofía más científica de lo que había sido hasta entonces. Peirce (1838–1914) creía que para que una afirmación fuera verdadera tenía que haber un posible experimento u observación que la sostuviera. Si dices «el cristal es frágil», lo que quieres decir es

que si lo golpeas con un martillo se romperá en mil pedazos. Eso es lo que hace verdadera la afirmación «el cristal es frágil». El cristal no tiene ninguna propiedad invisible de «fragilidad» aparte de lo que sucede cuando lo golpeas. «El cristal es frágil» es una afirmación verdadera por estas consecuencias prácticas. «El cristal es transparente» es verdadero porque puedes ver a través del cristal, no a causa de alguna propiedad misteriosa del cristal. Peirce odiaba las teorías abstractas que no suponían ninguna diferencia en la práctica. Pensaba que eran tonterías. Para él, la verdad era aquello que uno obtendría si hiciera todos los experimentos e investigaciones posibles. Esto está muy cerca del positivismo lógico de A. J. Ayer, protagonista del capítulo 32.

La obra de Peirce no tuvo demasiados lectores. Pero la de William James sí. Éste era un excelente escritor, tan bueno o más que su famoso hermano, el novelista y autor de relatos Henry James. William pasó muchas horas discutiendo acerca del pragmatismo con Peirce cuando ambos ejercían de profesores en la Universidad de Harvard. James desarrolló una versión propia que popularizó en ensayos y conferencias. Para él, el pragmatismo se reducía a esto: la verdad es aquello que funciona (James era, sin embargo, un poco impreciso acerca del significado de «aquello que funciona»). A pesar de ser uno de los primeros psicólogos, no estaba interesado únicamente en la ciencia, sino también en cuestiones morales y religiosas. De hecho, su texto más controvertido trata sobre la religión.

El planteamiento de James sobre la verdad es muy distinto a la noción tradicional. Según ésta, lo que determina la verdad es la correspondencia con los hechos. Una frase es verdadera cuando describe fielmente cómo es el mundo. «El gato está en la esterilla» es una afirmación verdadera cuando el gato efectivamente está sentado en la esterilla, y falsa cuando no lo está (si, por ejemplo, está en el jardín buscando ratones). Según la teoría pragmática de la verdad de James, en cambio, lo que hace verdadera la frase «el gato está en la esterilla» es que tiene resultados prácticos que nos resultan útiles. Nos sirve. Así, por ejemplo, saber que «el gato está en la esterilla»

nos indica que no debemos jugar con nuestro hámster hasta que el gato se haya ido a otro sitio.

Con un ejemplo como «el gato está en la esterilla», el resultado de esta teoría pragmática de la verdad no parece demasiado desconcertante o importante. Pero intentémoslo con la frase «Dios existe». ¿Qué crees que opinaba James al respecto?

¿Es cierto que Dios existe? ¿Qué piensas tú? Las principales respuestas son: «Sí, es cierto que Dios existe», «No, no es cierto que Dios exista» y «No lo sé». Seguramente, si te has molestado en contestar mi pregunta antes de leer estas posibles respuestas, habrás dicho alguna de éstas. Cada una de estas tres posiciones tiene un nombre: teísmo, ateísmo y agnosticismo. Aquéllos que dicen «Sí, es cierto que Dios existe» suelen querer decir que hay un Ser Supremo en algún lugar y que la afirmación «Dios existe» sería verdadera aunque los seres humanos no hubieran existido nunca. «Dios existe» y «Dios no existe» son afirmaciones que son o verdaderas o falsas. Pero no es lo que nosotros pensemos al respecto lo que las convierte en tales. Lo son independientemente de nuestra opinión. Sólo esperamos tener razón.

James analizó de un modo distinto la afirmación «Dios existe». Él pensaba que era verdadera. En su opinión, lo que la convertía en tal era que se trataba de un pensamiento útil. Para llegar a esta conclusión se centró en los beneficios de creer en ello. Para él, se trataba de una cuestión de gran importancia y escribió un libro, *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902), en el que examinaba una amplia gama de efectos que la fe religiosa podía tener. Cuando decía que la afirmación «Dios existe» es verdadera, se refería a que creerlo es de algún modo bueno para el creyente. Puede parecer una posición sorprendente. Recuerda un poco al argumento de Pascal que hemos visto en el capítulo 12 según el cual para los agnósticos resultaba más beneficioso creer en Dios que no hacerlo. Pascal, sin embargo, creía que aquello que hacía verdadera la afirmación «Dios existe» era que Dios realmente existía, no que los seres humanos se sientan

mejor cuando creen en él, ni que se vuelvan mejores personas por ser creyentes. Su apuesta no era más que un modo de hacer que los agnósticos creyeran lo que él pensaba que era verdadero. Para James, en cambio, es el hecho de que creer en Dios «funciona satisfactoriamente» lo que hace verdadera la afirmación «Dios existe».

Para aclarar las cosas, tomemos la frase «Santa Claus existe». ¿Es verdadera? ¿Baja cada Navidad por tu chimenea un hombre gordo y rubicundo con un saco de regalos? No leas el resto del párrafo si crees que esto realmente sucede. Imagino, sin embargo, que *no* crees que Santa Claus exista aunque opines que estaría bien que lo hiciera. El filósofo inglés Bertrand Russell (ver el capítulo 31) se burló de la teoría pragmática de la verdad diciendo que implicaba que la afirmación «Santa Claus existe» es verdadera. Su razón para decir esto era que James pensaba que lo único que hace verdadera una frase es el efecto que produce en alguien creer en ella y, al menos para la mayoría de los niños, creer en Santa Claus es algo bueno. Hace que la Navidad sea un día especial para ellos; hace que se porten bien y que los días previos a Navidad estén más centrados. A ellos les funciona, de modo que, según la teoría de James, la afirmación «Santa Claus existe» debería ser verdadera. El problema aquí es que hay una diferencia entre lo que estaría bien si fuera verdad y lo que realmente es verdadero. James podría haber señalado que a los niños les funciona creer en Santa Claus, pero no a todo el mundo. Si los padres creen que Santa va a entregar regalos en Nochebuena, ellos no se los comprarían a sus hijos. A la mañana siguiente a mucho tardar, se darían cuenta de que algo no funciona en la creencia de que «Santa Claus existe». Pero, ¿significa eso que es una afirmación cierta para los niños pero falsa para la mayoría de los adultos? ¿Y no convierte eso en subjetiva la verdad? ¿Es una cuestión de cómo nos hacen sentir las cosas en vez de cómo es el mundo?

Veamos otro ejemplo. ¿Cómo sé que los demás tienen mente? Sé por mi experiencia que yo no soy una especie de zombi sin vida interna. Tengo mis propios pensamientos,

intenciones y demás. Pero, ¿cómo puedo saber si quienes me rodean también tienen pensamientos? Quizá no son seres conscientes. ¿No podrían ser zombis sin mente propia que actúan de forma automática? Éste es el problema de las Otras Mentes que ha preocupado a los filósofos durante tanto tiempo. Es un misterio difícil de resolver. Para James, los demás debían tener mentes, puesto que, de otro modo, no seríamos capaces de satisfacer nuestro deseo de ser reconocidos y admirados por ellos. Es un argumento ciertamente extraño. Hace que su pragmatismo parezca más bien la expresión de un deseo: creer algo que te gustaría que fuera cierto tanto si realmente lo es como si no. Ahora bien, que te haga sentir bien creer que quien te elogia es un ser consciente y no un robot no convierte a esa persona en un ser consciente. Puede que carezca de vida interna.

En el siglo xx, el filósofo norteamericano Richard Rorty (1931–2007) retomó este pensamiento pragmático. Al igual que James, Rorty consideraba que las palabras son herramientas con las que hacemos cosas, más que símbolos que de algún modo reflejan cómo es el mundo. Las palabras nos permiten lidiar con el mundo, no copiarlo. Declaró que «la verdad es lo que tus contemporáneos te permiten decir» y que ningún periodo de la historia ha interpretado la realidad con más claridad que otros. Cuando las personas describen el mundo, creía Rorty, son como críticos literarios interpretando una obra de Shakespeare: no existe una única forma «correcta» de leerla con la que tengamos que estar todos de acuerdo. Distintas personas en distintas épocas interpretan el texto de formas diferentes. Rorty simplemente rechazó la idea de que alguna idea pueda ser correcta ya para siempre. O al menos ésa es mi interpretación de su obra. Seguramente, Rorty creía que no se podía interpretar correctamente del mismo modo que no existe ninguna respuesta «correcta» a la pregunta de si el cazador rodea realmente a la ardilla mientras ésta huye de él dando vueltas al árbol.

Si existe o no una interpretación correcta de los textos de Friedrich Nietzsche también es una cuestión interesante.

---

## CAPÍTULO 29



### La muerte de Dios *Friedrich Nietzsche*

«Dios ha muerto». Éstas son las palabras más famosas que escribió el filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844–1900). Pero, ¿cómo pudo suceder eso? Se suponía que era inmortal. Los seres inmortales no mueren. Viven para siempre. En cierto modo, sin embargo, ésta es la cuestión. Por eso la muerte de Dios nos resulta tan extraña: pretende serlo. Nietzsche estaba jugando deliberadamente con la idea de que Dios no puede morir. No estaba diciendo literalmente que Dios hubiera estado vivo y luego dejara de estarlo, sino que creer en Dios había dejado de ser razonable. En su libro *La gaya ciencia* (1882), Nietzsche puso la frase «Dios ha muerto» en boca de un personaje que sostiene una linterna y busca a Dios en todas partes, sin encontrarlo. Los lugareños piensan que está loco.

Nietzsche fue un hombre excepcional. Nombrado profesor en la Universidad de Basilea a la temprana edad de 24

años, parecía destinado a una distinguida carrera académica. Sin embargo, su forma de pensar excéntrica y original no encajaba ni se amoldaba a las convenciones, y parecía que le gustaba complicarse la vida. Finalmente, en 1879 dejó la universidad, en parte a causa de su mala salud, y se dedicó a viajar por Italia, Francia y Suiza, escribiendo libros que en aquella época prácticamente nadie leía, pero que ahora son famosas obras tanto en un sentido filosófico como literario. Su salud psicológica empeoró y pasó la mayor parte de sus últimos años en un manicomio.

En total contraste con la sistemática presentación que hizo Immanuel Kant de sus ideas, Nietzsche expuso las suyas desde todos los ángulos. Gran parte de sus textos adoptan la forma de párrafos breves y fragmentarios, o concisos comentarios de una frase; algunos irónicos, otros sinceros, muchos arrogantes y provocativos. A veces parece que te grite, otras que te esté susurrando algo profundo al oído. A menudo quiere que el lector se confabule con él, como si le estuviera diciendo «tú y yo sabemos cómo son las cosas, son esos idiotas los que deliran». Un tema al que vuelve una y otra vez es el futuro de la moral.

Si Dios ha muerto, ¿qué hay a continuación? Ésa es la pregunta que se hizo Nietzsche. Su respuesta fue que sin Dios carecemos de base moral. Nuestras ideas sobre lo que es correcto e incorrecto y el bien y el mal tienen sentido en un mundo con Dios. No lo tienen sin él. Si quitas a Dios, eliminas la posibilidad de contar con unas directrices claras sobre cómo debemos vivir y qué cosas valorar. Es un mensaje duro, y no el que la mayoría de los contemporáneos de Nietzsche querían oír. Éste se describió a sí mismo como «inmoralista»; no porque fuera alguien deliberadamente malo, sino porque creía necesario ir más allá de toda moral; o, por utilizar el título de uno de sus libros, «más allá del bien y del mal».

Para Nietzsche, la muerte de Dios abría nuevas posibilidades para la humanidad. Y éstas eran a la vez aterradoras y estimulantes. El inconveniente era que ya no había red de

seguridad, ninguna regla sobre cómo la gente tenía que vivir o comportarse. Antaño la religión había aportado un significado y un límite moral a las acciones. La ausencia de Dios, sin embargo, suponía eliminar todos los límites y hacía que cualquier cosa fuera posible. Lo bueno, al menos desde la perspectiva de Nietzsche, era que ahora los individuos podían crear sus propios valores. Desarrollando su propio estilo de vida, podían convertir sus vidas en el equivalente de obras de arte.

Nietzsche opinaba que, una vez que has aceptado que no hay Dios, ya no puedes aferrarte a la visión cristiana del bien y del mal. Eso sería autoengañarse. Los valores que su cultura había heredado (como la compasión, la amabilidad, y la consideración por los intereses de otras personas), podían ser puestos en entredicho. Él lo hizo especulando acerca de su procedencia original.

Según Nietzsche, virtudes cristianas como cuidar del débil y del desvalido tenían un origen sorprendente. Podrías pensar que la compasión y la amabilidad son cosas indudablemente buenas. Seguramente te han enseñado a apreciar la amabilidad y menospreciar el egoísmo. Nietzsche aseguraba que nuestros patrones de pensamiento y sentimientos tienen un pasado. Una vez que conoces el pasado o la «genealogía» de estos conceptos, es difícil considerar que son inmutables o, de algún modo, hechos objetivos sobre cómo deberíamos comportarnos.

En su libro *La genealogía de la moral*, describe la situación en la Antigua Grecia. Por aquel entonces, los poderosos héroes aristocráticos construían sus vidas alrededor de ideas como el honor, la deshonra y el heroísmo en el campo de batalla en vez de la amabilidad, la generosidad o la culpa ante la maldad. Éste es el mundo que describe el poeta griego Homero en la *Odisea* y la *Iliada*. En este mundo de héroes, quienes carecían de poder, los esclavos y los débiles, sentían envidia de los poderosos. Los esclavos canalizaron entonces esta envidia y resentimiento y crearon un nuevo sistema de valores, dándole la vuelta a los heroicos valores

de los aristócratas. En vez de celebrar la fuerza y el poder, los esclavos convirtieron en virtudes la generosidad y la preocupación por el débil. Esta moral esclava, como Nietzsche la llama, considera los actos de los poderosos algo malo y sus propios sentimientos algo bueno.

La idea de que la moral de la generosidad hubiera tenido su origen en sentimientos de envidia era provocadora. Nietzsche mostraba una marcada preferencia por los valores de los aristócratas y la celebración del guerrero fuerte y heroico, desdeñando con ello la moral cristiana y su compasión por el débil. El cristianismo y la moral que se deriva de él tratan a los individuos como si cada uno valiera lo mismo; Nietzsche pensaba que eso era un grave error. Sus héroes artísticos, como Beethoven o Shakespeare, eran muy superiores al vulgo. El mensaje parecer ser que los valores cristianos, nacidos de la envidia, estaban reprimiendo a la humanidad. Que los débiles fueran pisoteados era un precio que valía la pena pagar por abrir el camino a la gloria y los logros de los poderosos.

En *Así habló Zaratustra* (1883-1892), escribió acerca del *Übermensch* o «Superhombre». Consistía en una imaginaria persona del futuro que ya no estaría reprimida por ningún código moral, sino que iría más allá y crearía nuevos códigos. Quizá influenciado por su lectura de la teoría de la evolución de Charles Darwin, Nietzsche consideraba al *Übermensch* como el siguiente paso en el desarrollo de la humanidad. Esto resulta algo preocupante, en parte porque parece dar la razón a quienes se consideran a sí mismos heroicos y pretenden hacer lo que les da la gana sin tener en cuenta los intereses de los demás. Y, peor aún, porque los nazis tomaron esta idea de la obra Nietzsche y la utilizaron para corroborar sus retorcidas ideas sobre una raza superior, si bien la mayoría de estudiosos consideran que en realidad tergiversaron lo que Nietzsche había escrito.

Nietzsche tuvo la mala suerte de que su hermana Elisabeth controlara el destino de su obra desde de que él perdiera el juicio hasta pasados treinta y cinco años de su muerte. Ade-

más de antisemita, era una nacionalista alemana de la peor calaña. Revisó los cuadernos de su hermano, escogiendo las frases con las que estaba de acuerdo y dejando fuera cualquier pasaje crítico con Alemania o contrario a su punto de vista racista. Su versión expurgada de las ideas de Nietzsche, publicada como *La voluntad de poder*, convirtió sus textos en propaganda nazi, y Nietzsche pasó a ser un autor aprobado por el Tercer Reich. Es altamente improbable que, de haber vivido más tiempo, él hubiera tenido nada que ver con ello. Pero es innegable que hay muchas ideas en su obra que defienden el derecho del fuerte a destruir al débil. No sorprende, nos dice, que los corderos odien a las aves de presa. Eso no quiere decir, sin embargo, que debemos odiar a las aves de presa por devorar a los corderos.

A diferencia de Immanuel Kant, que celebraba la razón, Nietzsche siempre enfatizaba el papel que juegan las emociones y las fuerzas irracionales a la hora de conformar los valores humanos. Casi con toda certeza, sus ideas influenciaron a Sigmund Freud, cuya obra exploraba la naturaleza y el poder de los deseos inconscientes.

---

## CAPÍTULO 30



### Pensamientos disfrazados *Sigmund Freud*

¿Puedes realmente conocerte a ti mismo? Los antiguos filósofos creían que sí. Pero, ¿y si estaban equivocados? ¿Y si hay partes de tu mente a las que no puedes llegar directamente, cual habitaciones permanentemente cerradas en las que no se puede entrar?

Las apariencias pueden ser engañosas. Cuando miras el sol a primera hora de la mañana, parece salir por detrás del horizonte. Durante el día atraviesa el cielo y finalmente se pone. Es tentador pensar que se mueve alrededor de la tierra. Durante muchos siglos, la humanidad estuvo convencida de que lo hacía. Pero no es así. En el siglo XVI, el astrónomo Nicolás Copérnico lo descubrió, si bien otros astrónomos ya habían tenido sus sospechas antes. La revolución copernicana, la idea de que nuestro planeta no era el centro del sistema solar, supuso una auténtica conmoción.

A mediados del siglo XIX hubo otra sorpresa, como hemos visto (ver el capítulo 25). Hasta entonces, se creía que los seres humanos eran completamente distintos de los animales y que habían sido diseñados por Dios. Pero la teoría de Charles Darwin de la evolución por medio de la selección natural demostró que los seres humanos comparten ancestros con los simios y que ningún Dios había intervenido en nuestro diseño. El responsable era un proceso impersonal. La teoría de Darwin explicaba que descendemos de criaturas simiescas y que ambas especies son muy cercanas. Los efectos de la revolución darwiniana todavía se perciben hoy día.

Según Sigmund Freud (1856–1939), la tercera gran revolución en el pensamiento humano se produjo con su propio descubrimiento: el inconsciente. Freud llegó a la conclusión de que gran parte de lo que hacemos se debe a deseos que permanecen ocultos. No podemos acceder a ellos directamente, pero eso no impide que afecten a nuestras acciones. Hay cosas que queremos hacer sin ser conscientes de ello. Estos deseos inconscientes tienen una profunda influencia en todas nuestras vidas y en el modo en que organizamos la sociedad. Son la fuente de los mejores y peores aspectos de la civilización humana. Freud fue el responsable de este descubrimiento, si bien una idea similar se puede encontrar en algunos textos de Friedrich Nietzsche.

Freud, un psiquiatra que había comenzado su carrera como neurólogo, vivía en Viena cuando Austria todavía formaba parte del Imperio austrohúngaro. Hijo de una familia judía de clase media, era el típico hombre culto y respetado que pululaba por esta cosmopolita ciudad a finales del siglo XIX. Mientras trataba a varias pacientes, llamaron su atención ciertas partes de su psique que –creía él– gobernaban su comportamiento y les creaban los problemas a través de una serie de mecanismos de los cuales ellas no eran conscientes. Estaba fascinado por la histeria y otros tipos de neurosis. Estas pacientes histéricas, en su mayoría mujeres, solían ser sonámbulas, tener alucinaciones, e incluso podían llegar a desarrollar parálisis. Pero se desconocía qué causa-

ba todo esto. Los médicos no podían encontrar ninguna causa física para estos síntomas. Mediante una meticulosa atención a las descripciones que las pacientes hacían de sus problemas y el conocimiento cada vez mayor de sus historias personales, Freud desarrolló la idea de que el verdadero origen de sus problemas era algún tipo de recuerdo o deseo problemático. Este recuerdo o deseo era inconsciente y ellas desconocían su existencia.

Freud hacía que sus pacientes se tumbaran en un diván y hablaran de lo primero que les pasara por la cabeza, cosa que solía hacerles sentir mucho mejor y permitía que sus ideas fluyeran. Estas «asociaciones libres» de ideas tenían resultados sorprendentes, pues con ellas se hacía consciente lo inconsciente. También le pedía a los pacientes que le contaran sus sueños. De algún modo, esta «cura mediante la palabra» desbloqueaba sus pensamientos problemáticos y eliminaba algunos de los síntomas. Era como si el acto mismo de hablar aliviara la presión causada por las ideas que no querían afrontar. Éste fue el nacimiento del psicoanálisis.

Ahora bien, no sólo los pacientes neuróticos e histéricos tienen deseos y recuerdos inconscientes. Según Freud, todos los tenemos. Por eso es posible la vida en sociedad. Nos escondemos a nosotros mismos lo que realmente sentimos y lo que queremos hacer. Algunos de estos pensamientos son violentos y muchos de ellos sexuales. Son demasiado peligrosos para que salgan a la luz. La mente los *reprime*, los oculta en el inconsciente. Muchos se forman cuando somos pequeños. Acontecimientos vividos en la infancia pueden resurgir en la edad adulta. Por ejemplo, Freud creía que todos los hombres sienten el deseo inconsciente de matar a su padre y mantener relaciones sexuales con su madre. Es el famoso complejo de Edipo (nombre del personaje que, en la mitología griega, cumplía la profecía de que mataría a su padre y se casaría con su madre –ambas cosas sin ser consciente de ello–). Este temprano deseo determina la vida de algunas personas sin que sean siquiera conscientes de ello. En general, algo en la mente detiene estos oscuros pensamientos e

impide que tomen forma reconocible. Sin embargo, aquello que impide que éste y otros deseos inconscientes sean conscientes no siempre tiene éxito. A veces estos pensamientos consiguen manifestarse, si bien disfrazados. Por ejemplo, en forma de sueños.

Para Freud, los sueños eran «el camino real al inconsciente»; es decir, uno de los mejores modos de conocer esos pensamientos ocultos. Las cosas que vemos y experimentamos en los sueños no son lo que parecen. Por un lado está el contenido superficial, lo que parece suceder. Luego el verdadero significado del sueño, el contenido *latente*. Eso es lo que el psicoanalista intenta comprender. Las cosas que vemos en los sueños son símbolos. Representan los deseos que se esconden en nuestras mentes inconscientes. Así, por ejemplo, un sueño en el que aparezca una serpiente, un paraguas o una espada suele ser un sueño sexual disfrazado. La serpiente, el paraguas y la espada son los clásicos «símbolos freudianos» y representan el pene. De igual modo, en un sueño, la imagen de un monedero o una cueva representa la vagina. Si encuentras esta idea chocante y absurda, Freud probablemente te diría que se debe a que tu mente está impidiendo que reconozcas estos deseos sexuales que albergas en tu interior.

Igualmente, podemos atisbar nuestros deseos inconscientes en los lapsus linguae, también llamados lapsus freudianos. Con ellos revelamos accidentalmente deseos que desconocemos tener. Muchos presentadores de noticias se han equivocado alguna vez con un nombre o una frase, diciendo accidentalmente una obscenidad. Un freudiano diría que esto sucede con demasiada frecuencia para considerarlo una mera casualidad.

No todos los deseos inconscientes son sexuales o violentos. Algunos revelan un conflicto fundamental. Puede que a un nivel consciente queramos algo que a nivel inconsciente no queremos. Imagina que tienes un examen importante que has de aprobar para poder ir a la universidad. Conscientemente haces todo lo que está en tu mano para prepararlo.

Revisas exámenes anteriores, preparas las respuestas a las preguntas haciendo resúmenes y te aseguras de poner el despertador pronto para llegar a tiempo al lugar del examen. Todo parece ir bien. Te despiertas pronto, desayunas, coges el autobús y compruebas que llegarás con tiempo de sobra. Entonces te quedas dormido en el autobús y, al despertar, te das cuenta horrorizado de que antes has leído mal el número del autobús y que ahora estás en la otra punta de la ciudad, sin posibilidad alguna de llegar a tiempo al examen. Tu miedo a las consecuencias de aprobar el examen parece haber anulado por completo tus esfuerzos conscientes. A un nivel profundo, no querías tener éxito. Admitirlo sería demasiado aterrador, pero tu inconsciente te lo ha revelado.

Freud aplicó su teoría no sólo a individuos que actuaban de forma neurótica, sino también a creencias culturales comunes. En particular, ofreció una interpretación psicológica de por qué la gente se siente tan atraída por la religión. Puede que creas en Dios. Puede incluso que sientas su presencia en tu vida. Sin embargo, Freud tenía una explicación acerca del origen de tu fe en Dios. Quizá piensas que crees en él porque existe, pero, según Freud, en realidad lo haces porque sigues teniendo la necesidad de protección que sentías de pequeño. Desde el punto de vista de Freud, toda la civilización se basa en esta ilusión, la de que en algún lugar hay una figura paterna que atenderá tu necesidad insatisfecha de protección. Esto, sin embargo, no deja de ser más bien la expresión de un deseo; crees que existe un Dios porque sientes que debería ser así. Todo nace del deseo inconsciente de sentirse atendido y protegido que tenemos de pequeños. La idea de Dios resulta reconfortante a los adultos que todavía tienen estos sentimientos, si bien no suelen darse cuenta de dónde proviene y reprimen activamente la idea de que su religión se debe a una necesidad psicológica profunda e insatisfecha más que a la existencia de Dios.

Desde un punto de vista psicológico, la obra de Freud cuestionó muchas suposiciones que pensadores como René Descartes habían hecho sobre la mente. Éste creía que era

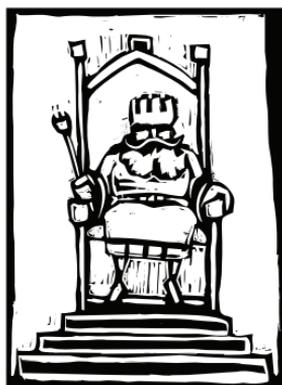
transparente para sí misma y que si tenías un pensamiento, eras consciente de él. Después de Freud, hubo que admitir la posibilidad de una actividad mental inconsciente.

Pero no todos los filósofos aceptan la base de las ideas de Freud. Si bien muchos reconocen que tenía razón acerca de la existencia del pensamiento inconsciente, algunos afirman que sus teorías carecen de rigor científico. Karl Popper (cuyas ideas se tratan con detalle en el capítulo 36) tildó de «infalsificables» muchas de las ideas del psicoanálisis. No era un cumplido, sino una crítica. Para Popper, la esencia de la investigación científica es que pueda ser puesta a prueba; es decir, que se puedan realizar observaciones que demuestren su posible falsedad. En el ejemplo de Popper, las acciones de un hombre que empuja a un niño a un río y las de un hombre que se zambulle en él para salvarlo están, como todo comportamiento humano, igualmente sujetas a explicación freudiana. Tanto si alguien intenta ahogar al niño como si intenta salvarlo, la teoría de Freud tiene una explicación. Éste diría que el primer hombre está reprimiendo algún aspecto de su conflicto de Edipo y esto le ha empujado a un comportamiento violento mientras que el segundo ha «sublimado» sus deseos inconscientes, esto es, ha conseguido reconducirlos hacia acciones socialmente útiles. Si toda observación posible, sea cual sea, resulta ser una evidencia de que la teoría es cierta y ninguna prueba imaginable puede demostrar su falsedad, Popper creía que la teoría no podía ser científica. Freud, en cambio, podría haber argumentado que algún tipo de deseo reprimido era lo que volvía a Popper tan agresivo hacia el psicoanálisis.

Bertrand Russell, un pensador muy distinto a Freud, compartía su aversión por la religión, pues consideraba que se trataba una importante fuente de infelicidad.

---

## CAPÍTULO 3 I



### ¿Está calvo el actual rey de Francia? *Bertrand Russell*

Los principales intereses de Bertrand Russell en su adolescencia eran el sexo, la religión y las matemáticas; todos a un nivel teórico. En su larga vida (murió en 1970, a los 97 años), terminó siendo controvertido respecto al primero, atacando el segundo y haciendo importantes contribuciones al tercero.

Las opiniones de Russell sobre el sexo le causaron problemas. En 1929, publicó *Matrimonio y moral*. En este libro cuestionaba las ideas cristianas sobre la importancia de ser fiel a tu pareja. Él no creía que hiciera falta. En aquella época, esto provocó cierto escándalo. Algo que tampoco importó demasiado a Russell. Éste ya había pasado seis meses en la prisión de Brixton por manifestarse en contra de la Primera Guerra Mundial en 1916. Más adelante, ayudó a fundar la Campaña para el Desarme Nuclear (CDN), un movi-

miento internacional en contra de todas las armas de destrucción masiva. Y, en los sesenta, este enérgico anciano encabezó manifestaciones públicas, proclamando su oposición a la guerra tal y como ya había hecho de joven cincuenta años antes. En sus propias palabras: «O el hombre elimina la guerra, o la guerra eliminará al hombre». Hasta el momento no ha pasado ninguna de las dos cosas.

En cuestiones religiosas era igual de franco y provocativo. Para Russell, no había posibilidad alguna de que Dios fuera a salvar a la humanidad: nuestra única oportunidad consistía en utilizar el poder de la razón. Él creía que la gente se sentía atraída por la religión porque tenía miedo a la muerte. La religión les consolaba. Resulta reconfortante creer que un Dios castigará a los malvados, por mucho que en la tierra hayan cometido un asesinato o cosas peores y hayan salido impunes. Pero no era cierto. Dios no existía. Y la religión casi siempre provocaba más desgracia que felicidad. Russell reconocía que el budismo era distinto, pero opinaba que el cristianismo, el islamismo, el judaísmo y el hinduismo habían de responder por muchas cosas. A lo largo de su historia, estas religiones habían causado guerras, sufrimiento individual y odio. Millones de personas habían muerto por su culpa.

Debería estar claro que, a pesar de ser pacifista, Russell estaba dispuesto a plantar cara y luchar (al menos con ideas) por lo que creía que era correcto y justo. Y, a pesar de ser pacifista, creía que en circunstancias excepcionales, como la Segunda Guerra Mundial, luchar era la mejor opción posible.

Aristócrata inglés de nacimiento, Bertrand Russell provenía de una familia muy distinguida: su título oficial era 3er conde de Russell. Sólo con mirarle uno ya podía darse cuenta de que se trataba de un aristócrata. Tenía una apariencia elegante y refinada, una sonrisa pícaro y una mirada centelleante. Además, su manera de hablar le delataba como miembro de la clase alta. En las grabaciones suena como si perteneciera a otro siglo; cosa que era cierta: había nacido en 1872, de modo que era un auténtico victoriano. Su abue-

lo por parte de padre, lord John Russell, había sido primer ministro.

El «padrino» no religioso de Bertrand fue el filósofo John Stuart Mill (el protagonista del capítulo 24), aunque lamentablemente nunca llegó a conocerlo, ya que Mill murió cuando Russell era apenas un bebé. Aun así, supuso una gran influencia en su desarrollo. Leer la *Autobiografía* de Mill (1873) fue lo que condujo a Russell a rechazar a Dios. Hasta entonces había creído en el Argumento de la Primera Causa. Según éste, usado por Santo Tomás de Aquino —entre otros—, todo tiene una causa; y la causa de todo, la primera causa de la cadena de causas y efectos, es Dios. Mill planteó la pregunta «¿Qué causó a Dios?» y Russell vio el problema lógico del Argumento de la Primera Causa. Si hay algo que no tiene causa no puede ser cierta la afirmación «todo tiene una causa». En vez de que algo podía existir sin haber sido causado por otra cosa, a Russell le pareció más lógico pensar que incluso Dios había tenido una causa.

Al igual que Mill, Russell había tenido una infancia inusual y no especialmente feliz. Sus padres murieron cuando era muy pequeño, y su abuela, que se hizo cargo de él, era estricta y un poco distante. Recibió clases en casa y se entregó a los estudios. Con el tiempo, se convirtió en un brillante matemático y llegó a dar clases en la Universidad de Cambridge. Lo que realmente le fascinaba, sin embargo, era reflexionar sobre lo que hacía ciertas las matemáticas. ¿Por qué  $2 + 2 = 4$  es cierto? Sabemos que lo es. Pero, ¿por qué? Esto le llevó rápidamente a la filosofía.

Como filósofo, su auténtico amor fue la lógica: un tema en la frontera entre la filosofía y las matemáticas. Los lógicos estudian la estructura del razonamiento, normalmente mediante símbolos que representan sus ideas. A Russell le fascinó la rama de las matemáticas y la lógica llamada teoría de conjuntos. Ésta parecía prometer un modo de explicar la estructura de nuestro razonamiento, pero Russell se topó con un gran problema: era contradictoria. Lo demostró mediante una famosa paradoja que recibió su nombre.

Veamos un ejemplo de la Paradoja de Russell. Imagina un pueblo en que hay un barbero cuyo trabajo es afeitar *únicamente* a la gente que no se afeita a sí misma. Si yo viviera ahí, seguramente me afeitaría yo mismo; lo puedo hacer yo solo perfectamente y no creo que fuera suficientemente organizado para ir al barbero cada día. Además, el barbero me resultaría demasiado caro. Ahora bien, si finalmente decido que no quiero hacerlo yo, entonces le tocaría al barbero. El problema lo tiene éste, ya que sólo puede afeitar a aquéllos que no se afeitan a sí mismos. A causa de esta regla, no puede ni siquiera afeitarse *a sí mismo*. Esto supone un problema para él. Normalmente, si alguien no se puede afeitar a sí mismo es el barbero quien lo hace por él. Pero la regla no permite al barbero hacer eso en su caso, ya que eso le convertiría en alguien que se afeita a sí mismo y sólo puede afeitar a aquéllos que no se afeitan a sí mismos.

Esta situación parece conducir a una contradicción directa: algo es verdadero y falso al mismo tiempo. En eso consiste una paradoja. Es muy desconcertante. Lo que Russell descubrió es que cuando un conjunto se refiere a sí mismo aparece este tipo de paradoja. Veamos otro ejemplo famoso de la misma situación: «Esta frase es falsa». Esto también es una paradoja. Si las palabras «Esta frase es falsa» significan lo que parecen significar (y son ciertas), la frase es falsa, ¡lo cual significaría que, en realidad, lo que afirma es cierto! Esto parece sugerir que la frase es verdadera y falsa a la vez. Es un aspecto fundamental de la lógica. Nos hallamos, pues, ante una paradoja.

Ambos casos son contrasentidos sin fácil solución, y eso resulta desconcertante. Sin embargo, para Russell eran mucho más importantes que eso. Lo que hacían era revelar que algunas de las presunciones básicas que los lógicos de todo el mundo habían estado haciendo acerca de la teoría de conjuntos eran erróneas. Había que comenzar de nuevo.

Otro de los principales intereses de Russell era el modo en que aquello que decimos se relaciona con el mundo.

Creía que si podía averiguar qué hacía verdadera o falsa una afirmación, realizaría una significativa contribución al conocimiento humano. De nuevo, le interesaban las cuestiones más abstractas que se encuentran detrás de nuestro pensamiento. Gran parte de su trabajo lo dedicó a explicar la estructura lógica que subyace bajo las afirmaciones que hacemos. Russell creía que nuestro lenguaje era mucho menos preciso que lógico. Había que analizar –desarmar– el lenguaje común para sacar a la luz su lógica subyacente.

Por ejemplo, veamos la frase «la montaña de oro no existe». Lo más probable es que todo el mundo esté de acuerdo en que esta afirmación es verdadera puesto que no existe en el mundo ninguna montaña hecha de oro. Parece decir algo acerca de una cosa que no existe. La frase «la montaña de oro» parece referirse a algo real, pero nosotros sabemos que no es así. Esto es un rompecabezas para los lógicos. ¿Cómo podemos hablar con sentido sobre cosas que no existen? ¿Por qué la frase no carece completamente de sentido? Una respuesta, la del lógico austríaco Alexius Meinong, era que todo aquello sobre lo que podemos pensar y hablar con sentido sí *existe*. Desde este punto de vista, la montaña de oro ha de existir, pero de un modo especial que él etiquetó como «subsistencia». También pensaba que los unicornios y el número 27 «subsisten» de este modo.

Russell no estaba de acuerdo con la visión de la lógica que tenía Meinong. Le parecía extraña. Significaba que el mundo estaba lleno de cosas que existían en un sentido pero no en otro. Concibió entonces una explicación más sencilla acerca de cómo lo que decimos se relaciona con lo que existe. Es lo que se conoce como la Teoría de las Descripciones. Veamos la extraña afirmación (una de las favoritas de Russell) «el actual rey de Francia es calvo». A principios del siglo xx, cuando Russell la escribió, hacía tiempo que no había reyes en Francia. Este país se había librado de todos sus reyes y reinas durante la Revolución Francesa. Así pues, ¿cómo podía tener sentido esa afirmación? La respuesta de Russell fue que, al igual que la mayoría de las

frases del lenguaje común, no era exactamente lo que parecía.

He aquí el problema. Al decir que la afirmación «el actual rey de Francia es calvo» es falsa, parece que queramos decir que hay un rey actual de Francia que no es calvo. Pero eso no es para nada lo que queremos decir. Lo que no creemos es que en Francia haya un rey. El análisis de Russell es el que sigue: Una afirmación como «el actual rey de Francia es calvo» es en realidad una especie de descripción oculta. Cuando hablamos del «actual rey de Francia», la forma lógica subyacente a nuestra idea es la siguiente:

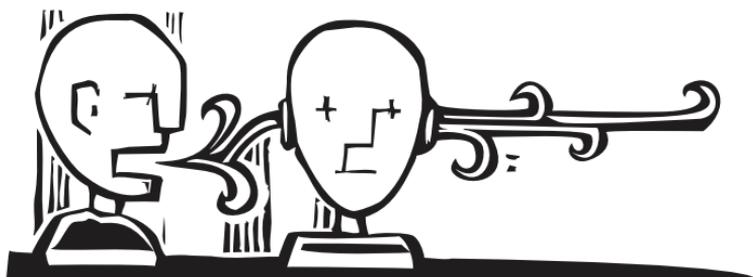
- a) Existe algo que es el actual rey de Francia.
- b) Sólo una cosa es el actual rey de Francia.
- c) Todo lo que sea el actual rey de Francia es calvo.

Esta detallada forma de explicar las cosas permitió a Russell demostrar que la afirmación «el actual rey de Francia es calvo» puede tener sentido aunque en Francia no haya ningún rey. Tiene sentido, pero es falsa. A diferencia de Meinong, Russell no necesitaba imaginar que el actual rey de Francia tenía que existir (o subsistir) de algún modo para poder hablar y pensar sobre él. Para Russell, la afirmación «el actual rey de Francia es calvo» es falsa porque en la actualidad no existe ningún rey de Francia. La frase sugiere que sí lo hay, de modo que es más falsa que verdadera. La afirmación «el actual rey de Francia *no* es calvo» también es falsa por la misma razón.

Russell dio comienzo a lo que a veces se llama el «giro lingüístico» de la filosofía, un movimiento en el cual los filósofos comenzaron a reflexionar sobre el lenguaje y su forma lógica subyacente. A. J. Ayer formó parte de este movimiento.

---

## CAPÍTULO 32



¡Bah! ¡Hurra!  
*Alfred Jules Ayer*

¿No sería maravilloso contar con un modo de saber cuándo alguien está diciendo tonterías? No te volverían a tomar nunca más el pelo. Podrías dividir todo lo que oyes o lees en declaraciones con sentido y declaraciones estúpidas y que no merecen tu atención. A. J. Ayer (1910–1989) creía que había descubierto un sistema para hacerlo. Lo llamaba el Principio de Verificación.

Tras pasar algunos meses en Austria a principios de la década de 1930 asistiendo a los encuentros de un grupo de brillantes científicos y filósofos conocido como Círculo de Viena, Ayer regresó a Oxford, donde trabajaba como profesor. A los 24 años, escribió un libro en el que declaraba que gran parte de la historia de la filosofía estaba repleta de sandeces y era un completo disparate sin apenas valor. Ese libro, publicado en 1936, se titula *Lenguaje, verdad y lógica*,

y formó parte de un movimiento conocido como positivismo lógico que consideraba la ciencia como el mayor logro humano.

«Metafísica» es una palabra que se utiliza para describir el estudio de cualquier realidad que se encuentra más allá de nuestros sentidos, el tipo de cosa que en la que Kant, Schopenhauer y Hegel creían. Para Ayer, sin embargo, «metafísica» era una palabra prohibida. Representaba aquello a lo que se oponía. A Ayer sólo le interesaba lo que se podía conocer a través de la lógica o los sentidos. La metafísica, en cambio, solía ir mucho más allá de ambas y describía realidades que no podían ser investigadas científicamente ni conceptualmente. En lo que a Ayer respectaba, eso quería decir que no servía para nada y había que prescindir de ella.

Como era de esperar, *Lenguaje, verdad y lógica* levantó ampollas. Muchos de los filósofos de Oxford que ya tenían una cierta edad lo odiaron, lo cual dificultó a Ayer encontrar un trabajo. Levantar ampollas es algo que, siguiendo una tradición que comenzó con Sócrates, los filósofos han estado haciendo durante miles de años, pero también es cierto que escribir un libro que atacaba la obra de algunos de los grandes filósofos del pasado fue algo atrevido por parte de Ayer.

Su modo de distinguir las afirmaciones con sentido de las que no lo tenían era el siguiente. Tomemos cualquier frase y hagamos estas dos preguntas:

- 1) ¿Es cierta por definición?
- 2) ¿Es empíricamente verificable?

Si no es ninguna de estas dos cosas, entonces carece de sentido. Estos eran los dos pasos de su prueba para detectar la falta de sentido. Según Ayer, sólo las afirmaciones que son ciertas por definición o empíricamente verificables son de utilidad a los filósofos. Esto requiere una explicación. Ejemplos de afirmaciones que son ciertas por definición serían «todas las avestruces son pájaros» o «todos los hermanos

son varones». En la terminología de Kant, se trataría de afirmaciones *analíticas* (ver el capítulo 19). No es necesario ir a investigar avestruces para saber que son pájaros, forma parte de la definición misma de avestruz. Y obviamente no se puede tener un hermano hembra. Nadie descubrirá nunca a uno de éstos, de eso podemos estar seguros, al menos no sin un cambio de sexo. Las afirmaciones que son ciertas por definición expresan algo ya implícito en los términos que utilizamos.

En cambio, las afirmaciones empíricamente verificables («sintéticas», en la jerga de Kant) sí nos proporcionan auténtico conocimiento. Para que una afirmación sea empíricamente verificable se ha de realizar alguna prueba u observación que demuestre si es verdadera o falsa. Por ejemplo, si alguien dice «todos los delfines comen peces», podemos dar de comer peces a unos delfines y comprobar si efectivamente los comen. Si descubrimos a un delfín que no come ninguno, sabremos que la afirmación es falsa. Aun así, seguiría siendo una afirmación verificable, pues Ayer utilizó la palabra «verificable» para referirse tanto a las «verificables» como a las «falsificables». Las afirmaciones empíricamente verificables son todas factuales: se refieren a cómo es el mundo. Se ha de llevar a cabo alguna observación que las corrobore o refute. La ciencia es el mejor modo de examinarlas.

Según Ayer, si la frase no es ni cierta por definición ni empíricamente verificable (o falsificable), es que carece de sentido. Así de simple. Esta parte de la filosofía de Ayer proviene directamente de la obra de David Hume. Éste había sugerido medio en serio que deberíamos quemar las obras de filosofía que no pasaran esta prueba porque eso indicaría que sólo contienen «sofistería e ilusión». Ayer rehizo estas ideas para el siglo xx.

Así pues, si cogemos la frase «Algunos filósofos tienen barba» resulta obvio que no es cierta por definición, pues no forma parte de la definición misma de un filósofo que algunos de ellos tengan vello facial. Sin embargo, sí es empíricamente verificable porque es algo que podemos comprobar.

Lo único que necesitamos es observar a una serie de filósofos. Si encontramos a algunos con barba, cosa bastante probable, podremos concluir que la afirmación es verdadera. O, si después de mirar a cientos de filósofos, no encontramos ninguno con barba, concluiremos que la afirmación «Algunos filósofos tienen barba» es probablemente falsa, si bien no podemos estar seguros del todo sin haber examinado a todos los filósofos que existen. En cualquier caso, sea verdadera o falsa, la frase tiene sentido.

Comparémosla con la afirmación «Mi habitación está llena de ángeles invisibles que no dejan ningún rastro». Tampoco es cierta por definición. Pero, ¿es empíricamente verificable? Parece que no. No hay modo imaginable de detectar a estos ángeles invisibles si realmente no dejan rastro alguno. No se les puede tocar ni oler. No dejan huellas, ni tampoco hacen ruido. Así pues, la afirmación es un disparate, aunque parezca tener sentido. Es una frase gramaticalmente correcta, pero como afirmación sobre el mundo, no es ni verdadera ni falsa. Carece de sentido.

Esto puede ser algo difícil de comprender. La frase «Mi habitación está llena de ángeles invisibles que no dejan ningún rastro» parece significar algo. Ayer, sin embargo, opina que no contribuye al conocimiento humano, aunque suene poética o pueda contribuir a una obra de ficción.

Ayer no atacó únicamente la metafísica: también centró su punto de mira en la ética y la religión. Una de sus conclusiones más provocadoras, por ejemplo, fue que los juicios morales eran, literalmente, una tontería. Esta afirmación resultó algo escandalosa, pero es lo que se deducía tras los dos pasos de su prueba. Según Ayer, decir «La tortura está mal», equivalía a decir «La tortura, ¡bah!». Más que realizar una afirmación que podría ser verdadera o falsa, estás revelando tus emociones personales al respecto. Esto se debe a que «La tortura está mal» no es una afirmación cierta por definición. Ni tampoco un hecho que podamos corroborar o refutar. No hay prueba que pueda resolver la cuestión, creía él; algo en lo que utilitarios como Jeremy Bentham y John Stuart

Mill no habrían estado de acuerdo, pues éstos habrían medido la felicidad restante.

Así pues, según el análisis de Ayer, carece totalmente de sentido decir «La tortura está mal» pues es un tipo de frase que nunca podrá ser ni verdadera ni falsa. De igual modo, cuando dices «La compasión es buena» lo único que estás haciendo es mostrar cómo te sientes: equivale a decir «La compasión, ¡hurra!». No sorprende, pues, que la teoría ética de Ayer, conocida como emotivismo, se suela describir como la «Teoría ¡Bah!/¡Hurra!». Algunas personas interpretaron que Ayer decía que la moral no importa, que uno podía hacer lo que quisiera, pero no es así. Lo que quería decir era que no podemos tener una discusión significativa sobre estos asuntos en términos de valores; sí creía, en cambio, que en la mayoría de debates acerca de qué debemos hacer se tratan hechos, y éstos son empíricamente verificables.

En otro capítulo de *Lenguaje, verdad y lógica*, Ayer ataca la idea de que podemos hablar de manera significativa sobre Dios. Según él, la afirmación «Dios existe» tampoco es ni verdadera ni falsa; de nuevo estamos ante una frase literalmente carente de sentido. Esto se debe a que no es cierta por definición (aunque algunas personas, siguiendo a san Anselmo y su Argumento Ontológico, afirmaban que Dios tenía que existir necesariamente). Y no hay ninguna prueba que pueda demostrar la existencia o inexistencia de Dios (pues Ayer rechazaba el Argumento del Diseño). Así pues, Ayer no era ni teísta (alguien que cree en la existencia de Dios) ni ateo (alguien que no). Él creía que la frase «Dios existe» era otra de esas afirmaciones carentes de sentido; algunas personas llaman a esta posición ignosticismo. De modo que Ayer era ignosticista, esa categoría especial de personas que piensan que toda discusión acerca de si Dios existe o no es una completa tontería.

A pesar de esto, más adelante, Ayer sufrió una experiencia traumática cuando estuvo a punto de morir al atragantarse con una espina de salmón. Su corazón dejó de latir durante cuatro minutos. Durante ese tiempo, vio una luz

roja y a dos «Maestros del Universo» hablando entre sí. Esta visión no le hizo creer en Dios, ni mucho menos, pero sí cuestionar su certidumbre sobre si la mente podía seguir existiendo después de la muerte.

Lamentablemente, el positivismo lógico de Ayer proporcionaba las herramientas para su propia destrucción. La teoría misma no pasaría su propia prueba. En primer lugar, no es obvio que sea cierta por definición. En segundo, ninguna observación puede demostrarla o refutarla. Así pues, según su propio criterio, carece de sentido.

A aquéllos que confiaban que la filosofía les ayudaría a responder preguntas acerca de cómo vivir, la filosofía de Ayer no les sirvió de mucho. Más prometedor en muchos aspectos fue el existencialismo, el movimiento que surgió en Europa durante e inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial.

---

## CAPÍTULO 33



### La angustia de la libertad

*Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Albert Camus*

Si pudieras viajar atrás en el tiempo hasta 1945 y acudieras a un café de París llamado Les Deux Magots («Los dos sabios»), te encontrarías sentado al lado de un hombre pequeño de ojos saltones. Estaría fumando una pipa y escribiendo en un cuaderno. Este hombre es Jean-Paul Sartre (1905–1980), el filósofo existencialista más famoso. También fue novelista, dramaturgo y biógrafo. Vivió la mayor parte de su vida en hoteles y escribió la mayoría de sus obras en cafés. No tenía aspecto de ser una figura de culto, pero al cabo de unos años eso es en lo que se convertiría.

A menudo estaba con él una mujer hermosa y extremadamente inteligente, Simone de Beauvoir (1908–1986). Se habían conocido en la universidad. Ella fue su pareja sentimental, si bien nunca se casaron ni vivieron juntos. Ambos tuvieron otros amantes, pero la suya fue una relación duradera; ellos

la describieron como «esencial», y todas las demás como «contingentes» (esto es, «no necesarias»). Al igual que Sartre, Beauvoir era filósofa y novelista. Escribió un importante libro feminista titulado *El segundo sexo* (1949).

Durante la mayor parte de la recién terminada Segunda Guerra Mundial, París había estado ocupada por las fuerzas nazis. Durante esa época, la vida fue muy difícil para los franceses. Algunos se unieron a la Resistencia y lucharon contra los alemanes. Otros colaboraron con los nazis y traicionaron a sus amigos para salvarse. La comida escaseaba. Había tiroteos por las calles. La gente desaparecía y no se la volvía a ver. Los judíos de París fueron enviados a campos de concentración, donde la mayoría fueron asesinados.

Cuando los aliados derrotaron a Alemania, llegó el momento de empezar de nuevo. Al alivio por el fin de la guerra se sumaba la sensación de que había que dejar atrás el pasado. Era el momento de pensar bien qué tipo de sociedad se quería. Tras las barbaridades que habían tenido lugar en la guerra, todo tipo de personas se hacían las mismas preguntas que los filósofos, como «¿Qué sentido tiene la vida?», «¿Existe Dios?», «¿Debo hacer lo que otros esperan que haga?».

Sartre ya había escrito un libro largo y difícil titulado *El ser y la nada* que había sido publicado durante la guerra (1943). El tema central del libro es la libertad. Los seres humanos somos libres. Un mensaje algo extraño en una Francia ocupada, cuando la mayoría de los franceses se sentían —o eran realmente— prisioneros en su propio país. Lo que Sartre quería decir, sin embargo, es que a diferencia de, digamos, un cortaplumas, el ser humano no está diseñado para hacer nada en particular. Sartre no creía que nos hubiera diseñado ningún Dios, así que rechazaba la idea de que éste tuviera algún propósito para nosotros. El cortaplumas está diseñado para cortar. Ésa es su esencia, aquello que lo convierte en lo que es. El ser humano, en cambio, ¿para qué está diseñado? Los seres humanos no tenemos ninguna esencia. No estamos aquí por ninguna razón concreta. No nos tenemos que comportar de ninguna manera especial para ser humanos. Podemos es-

coger qué hacer, en qué convertirnos. Todos somos libres. Sólo tú puedes decidir cómo vivir. Y si dejas que otros lo hagan por ti, también estás realizando una elección. Estás eligiendo ser el tipo de persona que los demás esperan.

Obviamente, no siempre que tomes la decisión de hacer algo tendrás éxito. Y las razones de esta falta de éxito puede que estén completamente fuera de tu control. Pero tú eres el único responsable de querer hacer algo, de intentarlo, y también de cómo respondes al fracaso.

La libertad es difícil de sobrellevar y muchos de nosotros la evitamos. Por ejemplo, haciendo ver que no somos realmente libres. Si Sartre tiene razón, no tenemos excusa alguna: somos completamente responsables de nuestras acciones diarias y de cómo nos sentimos al respecto. Según Sartre, si ahora mismo estás triste es elección tuya. No tienes por qué estarlo. Si lo estás, la responsabilidad es tuya. Esto asusta y algunas personas preferirían no reconocerlo porque puede resultar muy doloroso. Él dice que «estamos condenados a ser libres». Y lo seguiremos siendo queramos o no.

Sartre nos ofrece el ejemplo del camarero de un café. Éste se mueve de un modo muy estilizado, actuando como si fuera una especie de marioneta. Todo sugiere que se considera completamente definido por su rol de camarero, como si no tuviera capacidad de elección alguna. Tanto la forma de sujetar la bandeja como la de moverse entre las mesas parecen formar parte de una especie de baile; un baile coreografiado por su trabajo de camarero, no por el ser humano que lo ejecuta. Sartre dice que este hombre actúa con «mala fe». La mala fe es evitar la libertad. Es una especie de mentira que te cuentas a ti mismo hasta casi creértela: la mentira de que no eres realmente libre para elegir qué hacer con tu vida, cuando, según Sartre, tanto si te gusta como si no, lo eres.

En una conferencia que dio justo después de la guerra, «El existencialismo es un humanismo», Sartre dijo que la vida humana es una fuente de angustia. Ésta surge al comprender que somos responsables de nuestros actos y que no podemos poner ninguna excusa. Lo peor de esta angustia es,

según Sartre, el hecho de que aquello que haga con mi vida pasa a ser una especie de plantilla para la de todos los demás. Si decido casarme, estoy sugiriendo que todo el mundo debería hacerlo; si decido ser perezoso, eso es lo que todo el mundo debería hacer según mi visión de la existencia humana. A través de las elecciones que hago en mi vida estoy definiendo lo que yo pienso que el ser humano debería ser. Si lo hago con sinceridad, se trata de una gran responsabilidad.

Sartre explicó lo que quería decir con la angustia de la elección mediante la historia verdadera de un estudiante que le había pedido consejo durante la guerra. Este joven tenía que tomar una decisión muy difícil. Podía quedarse en casa para cuidar de su madre o bien escaparse e intentar unirse a la Resistencia francesa para luchar contra los alemanes y salvar a su país. Se trataba de la decisión más difícil de su vida y no estaba seguro de qué debía hacer. Sin él, su madre sería vulnerable. Si, en cambio, trataba de unirse a la Resistencia, puede que antes lo atraparan los alemanes y entonces su intento de hacer algo noble habría sido una pérdida de energía (además de que perdería la vida). Si, en cambio, se quedaba en casa con su madre, estaría dejando que otros lucharan por él. ¿Qué debía hacer? ¿Qué harías tú? ¿Qué consejo le darías?

El consejo de Sartre fue un poco frustrante. Le dijo al estudiante que era libre y que debía elegir por sí mismo. Aunque le diera un consejo práctico sobre lo que debía hacer, tendría que decidir de todos modos si hacerle caso o no. No hay modo de escapar de la responsabilidad que conlleva el hecho de ser humano.

«Existencialismo» fue el nombre que otras personas dieron a la filosofía de Sartre. Provenía de la idea de que en primer lugar *existimos* en el mundo y luego hemos de decidir qué hacemos con nuestras vidas. Podría haber sido al revés: podríamos haber sido un cortaplumas, diseñado con un propósito concreto. Pero según Sartre nosotros carecemos de él. Según él, nuestra existencia precede a la esencia, mientras que en el caso de los objetos diseñados, la esencia precede a la existencia.

En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir dio a su existencialismo un enfoque distinto al asegurar que la mujer no nace, se hace. Lo que quería decir es que las mujeres tienden a aceptar la visión que los hombres tienen de ellas. Ser aquello que los hombres esperan que seas es una elección. Pero, como seres libres que son, las mujeres pueden decidir por sí mismas lo que quieren ser. No tienen esencia, la naturaleza no ha determinado cómo deben ser.

Otro tema importante del existencialismo es el absurdo de nuestra existencia. La vida no tiene ningún sentido hasta que nosotros se lo damos con nuestras elecciones, y entonces llega la muerte y la desposee de todo el significado que le habíamos dado. Sartre describió al ser humano como «una pasión inútil»: nuestra existencia carece de sentido alguno. Sólo existe el significado que cada uno de nosotros le da a través de sus decisiones. Albert Camus (1913-1960), un novelista y filósofo también ligado al existencialismo, utilizó el mito griego de Sísifo para explicar el absurdo de la existencia humana. El castigo de Sísifo por engañar a los dioses es empujar una enorme roca montaña arriba. Cuando llega a la cima, la roca cae rodando y Sísifo tiene que volver a comenzar. Sísifo está condenado a hacer esto una y otra vez, para siempre. La vida humana se parece a la tarea de Sísifo en que carece completamente de sentido. No tiene propósito alguno: no encontraremos respuestas a nada. Es absurda. Sin embargo, Camus no creía que debamos caer en la desesperación. Ni suicidarnos. Si lo pensamos bien, advertiremos que, en realidad, Sísifo es feliz. ¿Por qué? Porque hay algo en la tarea sin sentido de empujar esa roca enorme montaña arriba que hace que la vida merezca la pena. Sigue siendo preferible a la muerte.

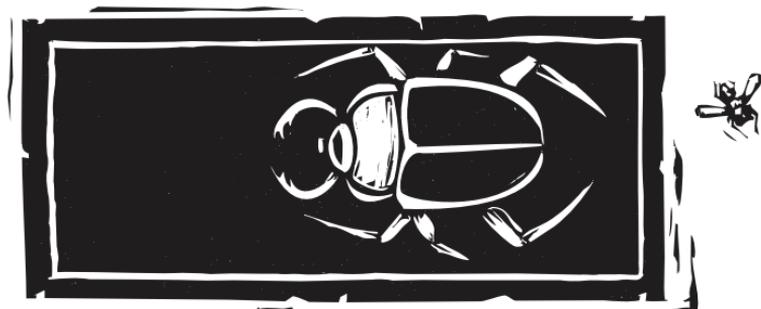
El existencialismo se convirtió en una secta. Miles de jóvenes se sintieron atraídos por sus ideas y se pasaban las noches discutiendo acerca del absurdo de la existencia humana. Inspiró novelas, obras de teatro y películas. Era una filosofía que la gente podía seguir y aplicar a sus propias decisiones. El propio Sartre se implicó políticamente cada

vez más y se fue volviendo más izquierdista a medida que se iba haciendo mayor. Intentó combinar sus primeras ideas con las teorías marxistas, una tarea difícil. Su existencialismo de la década de 1940 se centraba en individuos que toman decisiones por sí mismos; en obras posteriores, en cambio, trató de desentrañar nuestro papel en la sociedad y el papel que juegan en nuestras vidas los factores sociales y económicos. Lamentablemente, sus textos se hicieron cada vez más difíciles de entender, en parte quizá porque en gran medida fueron escritos bajo los efectos de las anfetaminas.

Seguramente, Sartre fue el filósofo más conocido del siglo xx. Pero si le preguntas a los filósofos quién fue el pensador más importante del siglo pasado, muchos de ellos te dirán que Ludwig Wittgenstein.

---

## CAPÍTULO 34



### Hechizado por el lenguaje *Ludwig Wittgenstein*

Si hubieras acudido a uno de los seminarios que Ludwig Wittgenstein (1889–1951) dio en 1940 en la Universidad de Cambridge, rápidamente te habrías dado cuenta de que estabas en presencia de alguien muy inusual. La mayoría de la gente que lo conoció pensaba que era un genio. Bertrand Russell lo describió como alguien «apasionado, profundo, intenso y dominante». Este hombrecillo vienés de brillantes ojos azules y profundamente serio solía andar de un lado para otro del aula, haciéndoles preguntas a los estudiantes o permaneciendo absorto en sus pensamientos durante varios minutos. Nadie se atrevía a interrumpirle. No daba sus charlas a partir de apuntes, sino que reflexionaba en voz alta sobre distintas cuestiones, utilizando una serie de ejemplos para exponer el tema que tratara. Les decía a los estudiantes que no perdieran el tiempo leyendo libros de filosofía; si se

los tomaban realmente en serio, decía, deberían tirarlos al suelo y pensar acerca de las cuestiones que planteaban.

Su primer libro, el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922), está compuesto por pequeñas secciones numeradas, muchas de las cuales parecen más poesía que filosofía. Su mensaje principal es que las cuestiones más importantes sobre ética y religión están más allá de los límites de nuestra capacidad de comprensión y que si no podemos hablar con sentido sobre ellas, deberíamos callar.

Un tema central en obras posteriores es el «hechizo del lenguaje». Wittgenstein creía que el lenguaje conduce a los filósofos a todo tipo de confusiones. Caen bajo su embrujo. Y él se veía a sí mismo como el psicoanalista que despeja gran parte de esta confusión. La idea era que siguieras la lógica de sus ejemplos cuidadosamente escogidos y que, al hacerlo, tus problemas filosóficos desaparecerían. Lo que parecía terriblemente importante dejaría de ser un problema.

Una de las causas de esa confusión filosófica es la suposición de que todo el lenguaje funciona del mismo modo; la idea de que las palabras simplemente nombran cosas. Él quería demostrar a sus lectores que hay muchos «juegos del lenguaje», distintas actividades que realizamos al utilizar las palabras. El lenguaje no tiene ninguna «esencia», ningún rasgo único común que explique toda la variedad de sus usos.

Imagina que estás en una boda y ves a un grupo de personas emparentadas entre sí. Puede que por el parecido físico seas capaz de reconocer a aquéllos que pertenecen a la misma la familia. Esto es lo que Wittgenstein quería decir con «parecido familiar». Puede que te parezcas un poco a tu madre en algunas cosas –quizá ambos tenéis el pelo y los ojos del mismo color– y un poco a tu abuelo en que ambos sois altos y delgados. Puede que también tengas el mismo color de pelo y constitución que tu hermana, pero quizá ella tiene los ojos de otro color. No hay un único rasgo que compartan todos los miembros de una familia y que haga posible reconocer a simple vista que genéticamente están emparentados. Lo que hay, en cambio, es un patrón de parecidos

superpuestos, en el que distintos familiares comparten distintos rasgos. Este patrón de parecidos superpuestos es lo que interesaba a Wittgenstein. Utilizó esta metáfora del parecido familiar para explicar algo importante acerca de cómo funciona el lenguaje.

Pensemos en la palabra «juego». Hay muchas cosas distintas para las que utilizamos esta palabra: juegos de mesa como el ajedrez, juegos de cartas como el *bridge* o el solitario, deportes como el fútbol, etcétera. También hay otras cosas a las que llamamos juegos, como el escondite o los juegos de fantasía. La mayoría de la gente presupone que, si utilizamos la misma palabra, «juego», es porque hay un rasgo común, una «esencia» del concepto «juego». Sin embargo, Wittgenstein pide a sus lectores que no se limiten a asumir que existe este denominador común y les anima a «comprobarlo». Se podría pensar que todos los juegos tienen un ganador y un perdedor, pero, ¿qué hay del solitario? ¿O de la actividad de lanzar una pelota a la pared y volverla a coger? Estas dos actividades también son juegos, y sin embargo en ellos no hay ningún perdedor. También se podría pensar que el rasgo común es que se juegan de acuerdo a unas reglas, pero algunos juegos de fantasía no parecen tenerlas. Para cada uno de los distintos candidatos a rasgo común de todos los juegos, Wittgenstein ofrece un contraejemplo, un juego que no parece compartir la «esencia» sugerida para todos los juegos. Lo que él creía era que, en vez de asumir que todos los juegos tienen algo en común, deberíamos considerar palabras como «juego» en «términos de parecido familiar».

Cuando Wittgenstein describió el lenguaje como una serie de «juegos del lenguaje» estaba llamando la atención acerca del hecho de que lo utilizamos para muchas cosas distintas, y que los filósofos habían entendido las cosas mal porque pensaban que, fundamentalmente, todo el lenguaje operaba del mismo modo. En una de sus famosas descripciones de su propósito como filósofo, Wittgenstein declaró que lo que quería hacer era mostrarle a la mosca la salida

de la botella. Los filósofos convencionales se limitan a dar vueltas atrapados en el interior. El modo de «resolver» un problema filosófico era sacar el corcho y dejar que saliera la mosca. Lo que quería decir con esto era que quería mostrarle al filósofo que él o ella habían estado haciendo las preguntas equivocadas o que el lenguaje les había inducido a error.

Tomemos por ejemplo la descripción que hizo san Agustín de cómo había aprendido a hablar. En sus *Confesiones*, sugiere que las personas mayores que tenía a su alrededor señalaban objetos y decían su nombre. Él veía una manzana, alguien la señalaba y decía, «manzana». Poco a poco, Agustín fue comprendiendo lo que significaban las palabras y pudo utilizarlas para decirles a otras personas lo que quería. Según Wittgenstein, éste es el ejemplo de alguien para el que todo el lenguaje tiene una esencia, una función única. Esta función única es nombrar objetos. Para Agustín, cada palabra tiene un significado. Wittgenstein, en cambio, nos anima a ver el uso del lenguaje como una serie de actividades estrechamente vinculadas con las vidas prácticas de los hablantes. Deberíamos ver el lenguaje como una bolsa de herramientas que contiene muchas herramientas distintas, en vez de, por ejemplo, una herramienta que siempre hace la función de destornillador.

Puede parecerte obvio que, cuando te duele algo y lo expresas, estás utilizando palabras que nombran la sensación concreta que tienes. Wittgenstein, sin embargo, echa por tierra esta noción del lenguaje de la sensación. No es que no sientas algo. Es sólo que, desde un punto de vista lógico, tus palabras no pueden dar nombre a las sensaciones. Si todo el mundo tuviera una caja con un escarabajo que nunca enseñan a nadie, daría igual lo que hubiera dentro de esa caja cuando hablaran de su «escarabajo». El lenguaje es público, y requiere formas de comprobar que decimos cosas con sentido. Según Wittgenstein, cuando un niño aprende a «describir» el dolor que siente, lo que sucede en realidad es que los padres animan al niño a hacer

varias cosas, como por ejemplo a decir «me duele» (equivalente en muchos sentidos a la expresión natural «¡Ay!»). Parte del mensaje de Wittgenstein es que no deberíamos pensar en las palabra «me duele» como un modo de nombrar una sensación privada. Si los dolores y otras sensaciones realmente fueran privados, necesitaríamos un lenguaje especial para describirlos. Otro de sus ejemplos puede ayudar a explicar por qué pensaba esto.

Un hombre decide llevar un registro de cada vez que tiene una sensación particular para la que no hay nombre; por ejemplo, un determinado cosquilleo. Cada vez que tiene esta sensación escribe «S» en su diario. «S» es una palabra de su lenguaje privado; nadie más sabe lo que quiere decir con ella. Esto parece plausible. No es difícil imaginar a un hombre haciendo algo así. Pero sigamos con el ejemplo. ¿Cuando siente un cosquilleo, cómo sabe que se trata de uno del tipo «S» y no de otro cosquilleo distinto? No puede retroceder en el tiempo y cotejarlo con nada salvo su recuerdo de otro cosquilleo «S». Pero esto no es suficiente, podría equivocarse. No es un modo fiable de saber si está utilizando la palabra del mismo modo.

Lo que pretendía decir Wittgenstein con este ejemplo del diario es que el modo en que utilizamos las palabras para describir nuestras experiencias no puede estar basado en un vínculo privado de la palabra con la experiencia. Tiene que haber algo público en ello. No podemos tener nuestro propio lenguaje privado. Y si esto es cierto, la idea de que la mente es como un teatro cerrado al que nadie más puede acceder es errónea. Para Wittgenstein, pues, la idea de un lenguaje privado de las sensaciones carece totalmente de sentido. Esto es importante –y también difícil de comprender–, puesto que muchos filósofos antes que él pensaban que la mente de cada individuo es privada.

Aunque profesaba el cristianismo, la familia Wittgenstein fue considerada judía por las leyes nazis. Ludwig se pasó la mayor parte de la Segunda Guerra Mundial trabajando como camillero en un hospital de Londres; su familia,

en cambio, tuvo suerte de escapar de Viena. De no haberlo hecho, puede que Adolf Eichmann la hubiera deportado a los campos de exterminio. La implicación de Eichmann en el Holocausto y su posterior juicio por crímenes contra la humanidad fueron el punto de partida de las reflexiones de Hannah Arendt sobre la naturaleza del mal.

---

## CAPÍTULO 35



### El hombre que no hacía preguntas *Hannah Arendt*

El nazi Adolph Eichmann era un administrador diligente. Desde 1942 estuvo a cargo del transporte de judíos europeos a campos de concentración de Polonia, entre ellos Auschwitz. Esto formaba parte de la «Solución Final» de Adolf Hitler: el plan para acabar con todos los judíos que vivieran en las tierras ocupadas por las fuerzas alemanas. Eichmann no fue responsable de la política de asesinatos sistemáticos —no había sido idea suya—, pero sí estuvo profundamente implicado en la organización del sistema de ferrocarril que lo hizo posible.

Desde la década de 1930, los nazis habían estado promulgando leyes que restringían cada vez más los derechos de los judíos. Hitler les culpaba de prácticamente todo lo que iba mal en Alemania y sentía un demencial deseo de venganza. Estas leyes les impedían ir a escuelas públicas, les obligaban a entregar al Estado su dinero y propiedades y les hacían llevar

una estrella amarilla cosida a la ropa. También les obligaban a vivir en guetos: superpobladas secciones de ciudades que se convirtieron en auténticas prisiones. La comida escaseaba, y la vida era difícil. Ahora bien, la Solución Final supuso un nuevo nivel de maldad. La decisión de Hitler de asesinar a millones de personas a causa únicamente de su raza suponía que los nazis necesitaban un modo de sacar a los judíos de las ciudades y llevarlos a algún lugar en el que pudieran matarlos masivamente. Convirtieron los campos de concentración existentes en factorías para gasear e incinerar a cientos de personas al día. Como muchos de estos campos estaban en Polonia, alguien tenía que organizar los trenes que transportaban a los judíos a su muerte.

Mientras Eichmann permanecía en su oficina revolviendo papeles y haciendo importantes llamadas de teléfono, millones de judíos morían como resultado del sistema que él había organizado. Algunos perecieron de fiebre tifoidea o de inanición, a otros les hicieron trabajar hasta la muerte, pero la mayoría fueron asesinados con gas. En la Alemania nazi los trenes eran puntuales, Eichmann y otros como él se habían asegurado de ello. Su eficiencia mantenía los vagones de ganado llenos. Dentro iban hombres, mujeres y niños, todos obligados a realizar un largo y doloroso viaje hacia la muerte, normalmente sin comida ni agua, a veces bajo un intenso calor o frío. Muchos morían durante el trayecto, sobre todo los ancianos y los enfermos.

Los supervivientes llegaban débiles y aterrados. Una vez en el campo, los nazis les obligaban a entrar en unas cámaras camufladas de duchas y desnudarse. Luego cerraban las puertas. Allí era donde los mataban con gas Cyclon. Luego se quedaban con sus posesiones e incineraban los cadáveres. Si no eran seleccionados para morir inmediatamente de este modo, los más fuertes eran obligados a trabajar en condiciones atroces y sin apenas alimentos. Los guardias nazis les solían golpear o incluso disparar por mera diversión.

Eichmann jugó un importante papel en estos crímenes. A pesar de ello, al terminar la Segunda Guerra Mundial consi-

guió escapar de los aliados y se las arregló para llegar finalmente a Argentina, donde estuvo viviendo en secreto durante varios años. Sin embargo, en 1960, miembros del servicio de inteligencia israelí, el Mosad, lo localizaron en Buenos Aires y lo capturaron. Tras drogarlo, se lo llevaron en avión a Israel para someterlo a un juicio.

¿Era Eichmann una especie de bestia malvada, un sádico que disfrutaba con el sufrimiento de otras personas? Eso era lo que la mayoría de la gente creía antes de que comenzara el juicio. ¿Cómo si no podía haber tenido un papel tan relevante en el Holocausto? Durante varios años su trabajo fue buscar formas eficientes de enviar a la gente a la muerte. Sólo un monstruo sería capaz de dormir por las noches después de realizar una tarea como ésa.

La filósofa Hannah Arendt (1906–1975), una alemana judía que había emigrado a los Estados Unidos, escribió sobre el juicio a Eichmann para la revista *New Yorker*. Estaba interesada en encontrarse cara a cara con un producto del estado totalitario nazi, una sociedad en la que no había demasiado espacio para pensar por uno mismo. Quería comprender a este hombre, ver cómo era; y averiguar cómo había podido hacer cosas tan terribles.

Eichmann no era ni mucho menos el primer nazi que Arendt conocía. Ella misma había dejado Alemania huyendo de los nazis, instalándose primero en Francia y luego en los Estados Unidos. Cuando estudiaba en la Universidad de Marburgo, uno de sus profesores fue Martin Heidegger. Durante un breve periodo de tiempo, fueron amantes, a pesar de que ella sólo tenía 18 años y él estaba casado. Por aquel entonces, Heidegger estaba ocupado escribiendo *Ser y tiempo* (1962), un libro increíblemente difícil que algunas personas consideran una importante contribución a la filosofía y otros una obra deliberadamente oscura. Más adelante, pasaría a ser un miembro activo del Partido Nazi y defendería sus políticas antijudías. Incluso eliminó el nombre de su antiguo amigo, el filósofo Edmund Husserl, de la página de dedicatorias de *Ser y tiempo* porque era judío.

Sin embargo, en Jerusalén Arendt iba a conocer a un nazi muy distinto. Se trataba de un hombre corriente que había elegido no pensar en lo que estaba haciendo. Esto había tenido unas consecuencias desastrosas, pero él no era el sádico malvado que ella había esperado encontrar. Era algo mucho más común pero igualmente peligroso: un hombre irreflexivo. En una Alemania en la que la peor forma posible de racismo había sido elevada a ley, a Eichmann le resultó fácil convencerse de que estaba haciendo lo correcto. Las circunstancias le ofrecieron la oportunidad de labrarse una carrera exitosa, y la aprovechó. Para él, la Solución Final de Hitler supuso una oportunidad de prosperar, de demostrar que podía hacer un buen trabajo. Esto puede resultar difícil de imaginar, y muchos críticos de Arendt no creen que tuviera razón, pero ella creía que Eichmann era sincero cuando éste declaró que estaba cumpliendo con su deber.

A diferencia de algunos nazis, Eichmann no parecía sentir ningún odio irracional contra los judíos. Carecía de la maldad de Hitler. Había muchos nazis que no habrían tenido ningún problema en darle una paliza mortal a un judío en la calle por no saludarles con un «*Heil Hitler!*», pero él no era uno de ellos. Sin embargo, había acatado y aceptado la postura oficial del partido, y, cosa mucho, mucho peor, había ayudado a enviar a la muerte a millones de personas. Ni siquiera al escuchar las pruebas contra él dio la impresión de que creyera haber hecho nada incorrecto. Por lo que a él respectaba, puesto que no había infringido ninguna ley, no había matado a nadie directamente y tampoco pedido a nadie que lo hiciera por él, su comportamiento había sido razonable. Le habían educado para obedecer la ley y entrenado para seguir órdenes. Además, a su alrededor todo el mundo hacía lo mismo que él. Puesto que acataba las órdenes de otros, no se sentía responsable de las consecuencias de su trabajo diario.

Eichmann no tenía por qué ver a la gente apiñada en los vagones de ganado ni visitar los campos de exterminio, así que no lo hizo. Estamos hablando de un hombre que le dijo

al tribunal que no podría haber sido médico porque no soportaba la visión de la sangre. Y sin embargo, la sangre todavía manchaba sus manos. Era el producto de un sistema que de algún modo había conseguido que evitara pensar de un modo crítico sobre sus propias acciones y las consecuencias de éstas sobre personas reales. Era como si careciera completamente de empatía. Se pasó todo el juicio convencido de su inocencia. Eso, o había decidido que su mejor línea de defensa era decir que sólo obedecía la ley; en este caso, logró engatusar a Hannah Arendt.

Arendt utilizó las palabras «la banalidad del mal» para describir lo que vio en Eichmann. Algo «banal» es común, aburrido y falto de originalidad. Según Arendt, la maldad de Eichmann era banal en tanto que, más que la de alguien perverso, era la maldad de un burócrata, la del encargado de una oficina. Era un hombre rematadamente común que había permitido que las ideas nazis afectaran todo lo que hacía.

La filosofía de Arendt estaba inspirada por los elementos que la rodeaban. Ella no era uno de esos filósofos que se pasan la vida en un sillón pensando en ideas puramente abstractas o debatiendo hasta la saciedad acerca del significado exacto de una palabra. Su filosofía estaba influenciada por la historia reciente y las experiencias vividas. Lo que escribió en su libro *Eichmann en Jerusalén* estaba basado en sus propias observaciones de un hombre y el lenguaje y justificaciones de éste. Partiendo de lo que había visto, desarrolló explicaciones más generales sobre la maldad en un estado totalitario y sus efectos en aquéllos que no se opusieron a su forma de pensar.

Al igual que muchos otros nazis, Eichmann fue incapaz de ver las cosas desde la perspectiva de otros. No fue suficientemente valiente para poner en cuestión las órdenes que recibía: se limitaba a buscar el mejor modo de cumplirlas. Carecía de imaginación. Arendt le describió como superficial y no muy inteligente, aunque también puede que se tratara de teatro. De haber sido un monstruo habría sido terrorífico. Ahora bien, al menos los monstruos son poco

frecuentes y, por lo general, bastante fáciles de reconocer. Lo que quizá le hacía todavía más aterrador era precisamente el hecho de que pareciera alguien tan normal. Era un hombre común que, al no poner en cuestión lo que estaba haciendo, tomó parte en algunos de los actos más atroces conocidos por la humanidad. Si no hubiera vivido en la Alemania nazi, es improbable que hubiera cometido maldad alguna. Las circunstancias se conjuraron en su contra. Pero eso no le exculpa. Había obedecido órdenes inmorales. Y obedecer órdenes nazis era, en lo que a Arendt respectaba, comparable a haber apoyado la Solución Final. Al no poner en cuestión lo que le decían que hiciera y llevar a cabo esas órdenes, tomó parte en un asesinato en masa por más que, desde su punto de vista, sólo estuviera organizando los horarios de los trenes. En un momento dado del juicio, declaró incluso estar actuando de acuerdo con la teoría del deber moral de Immanuel Kant, queriendo indicar que había hecho lo correcto por seguir órdenes. No había comprendido que Kant creía que tratar a los seres humanos con respeto y dignidad era un hecho consustancial a la moral.

Karl Popper fue un intelectual vienés suficientemente afortunado para escapar del Holocausto y los puntuales trenes de Eichmann.

---

## CAPÍTULO 36



### Aprendiendo de los errores *Karl Popper y Thomas Kuhn*

En 1666, un joven científico estaba sentado en un jardín cuando de repente una manzana cayó al suelo. Esto le hizo preguntarse por qué las manzanas caían hacia abajo, en vez de hacerlo hacia los lados o hacia arriba. El científico era Isaac Newton, y el incidente inspiró su teoría de la gravedad, una teoría que, además del movimiento de las manzanas, explicaba el de los planetas. Pero, ¿qué pasó a continuación? ¿Crees que Newton recopiló pruebas que demostraran más allá de toda duda que su teoría era cierta? Según Karl Popper (1902–1994), no.

Al igual que todos nosotros, los científicos aprenden de sus errores. La ciencia avanza cuando nos damos cuenta de que un determinado modo de pensar sobre la realidad es falso. Ésa es, en dos frases, la opinión de Karl Popper sobre el principal modo en que el ser humano obtiene su conoci-

to del mundo. Antes de que Popper desarrollara sus ideas, la mayoría de la gente creía que los científicos partían de una corazonada y luego reunían pruebas que la demostraban.

Según Popper, lo que los científicos hacen es intentar demostrar que sus teorías son *falsas*. Poner a prueba una teoría implica ver si puede ser *refutada* (demostrar su falsedad). El científico parte de una suposición o conjetura que luego intenta rebatir mediante una serie de experimentos u observaciones. La ciencia es una empresa creativa y excitante, pero no demuestra que nada sea verdadero; lo único que hace es librarse de opiniones falsas y –con suerte– intentar acercarse a la verdad durante el proceso.

Popper nació en Viena en 1902. Aunque su familia se había convertido al cristianismo, era descendiente de judíos y cuando Adolf Hitler llegó al poder en la década de 1930, Popper tuvo la prudencia de dejar el país. Primero viajó a Nueva Zelanda, y luego se instaló en Inglaterra, donde aceptó un puesto en la London School of Economics. De joven, estaba interesado en un amplia gama de disciplinas, de la ciencia a la psicología, pasando por la política y la música, pero la filosofía era su gran pasión. Al término de su vida, había hecho importantes contribuciones tanto a la filosofía de la ciencia como a la filosofía política.

Hasta que Popper comenzó a escribir acerca del método científico, muchos científicos y filósofos creían que el modo de practicar la ciencia era buscar pruebas que apoyaran tus hipótesis. Si quieres demostrar que todos los cisnes son blancos, has de observarlos atentamente. Si todos los examinados son blancos, parece razonable suponer que la hipótesis «Todos los cisnes son blancos» es cierta. Esta forma de razonamiento va de «Todos los cisnes que he visto son blancos» directamente a la conclusión «Todos los cisnes son blancos». Sin embargo, podría ser que un cisne que no hubieras observado fuera negro. En Australia, por ejemplo, hay muchos cisnes negros, y también se pueden encontrar en muchos zoológicos de todo el mundo. Así pues, la afirmación «Todos los cisnes son blancos» no se deduce lógicamente.

mente de la observación. Aunque hubieras observado a miles de cisnes y fueran todos blancos, podría seguir siendo falsa. El único modo de demostrar que son todos blancos de manera concluyente sería mirarlos a todos y cada uno. Si apareciera un solo cisne negro, la conclusión «Todos los cisnes son blancos» quedaría refutada.

Esto es una versión del Problema de la Inducción, un problema acerca del que David Hume escribió en el siglo XVIII. La inducción es muy distinta de la deducción. Ése es el origen del problema. La deducción es un tipo de argumento lógico en el que si las premisas (los supuestos iniciales) son ciertas la conclusión también debe serlo. Así, para utilizar un ejemplo famoso, «Todos los hombres son mortales» y «Sócrates es un hombre» son dos premisas de las que se deduce la conclusión lógica «Sócrates es mortal». Te contradirías a ti mismo si estuvieras de acuerdo en que «Todos los hombres son mortales» y que «Sócrates es un hombre» pero negaras la afirmación «Sócrates es mortal». Eso sería como decir «Sócrates es y no es mortal». Se podría decir que, con la deducción, la verdad de la conclusión está contenida de algún modo en las premisas y la lógica la saca a la luz. He aquí otro ejemplo de deducción:

Primera premisa: Todos los peces tienen branquias.

Segunda premisa: John es un pez.

Tercera premisa: Por lo tanto, John tiene branquias.

Sería absurdo decir que la primera y segunda premisas son ciertas, pero que la conclusión es falsa. No tendría el menor sentido.

La Inducción no tiene nada que ver con esto. Implica analizar una serie de observaciones para llegar a una conclusión general. Si adviertes que llueve cada jueves durante cuatro semanas consecutivas, puedes generalizar y decir que los jueves siempre llueve. Éste sería un ejemplo de Inducción. Sólo haría falta un jueves sin lluvia para rebatir la afirmación de que llueve todos los jueves. Cuatro jueves consecutivos es una muestra demasiado pequeña para todos los posibles jueves. Si

bien, al igual que sucedía con los cisnes blancos, por muchas observaciones que hagas, la suposición siempre se puede frustrar por la existencia de un único caso que no encaje con tu generalización: un jueves sin lluvia o un cisne que no sea blanco, por ejemplo. Y éste es el Problema de Inducción, el hecho de justificar que nos fíemos de un método que parece tan poco fiable. ¿Cómo sabes que el próximo vaso de agua que tomes no te envenenará? Respuesta: todos los vasos de agua que has tomado en el pasado estaban bien, de modo que presupones que este también lo estará. Utilizamos este tipo de razonamiento continuamente. Y sin embargo, no parece muy justificado confiar tanto en él. Damos por hechos patrones en la naturaleza que pueden no cumplirse en la realidad.

Si piensas que la ciencia avanza mediante la inducción, tal y como han hecho muchos filósofos, has de tener en cuenta el Problema de la Inducción. ¿Cómo puede la ciencia basarse en un razonamiento tan poco fiable? La visión que tenía Popper del desarrollo de la ciencia evita elegantemente este problema. Según él, no se basa en la inducción. Los científicos comienzan realizando una hipótesis, una suposición informada sobre la naturaleza de la realidad. Un ejemplo podría ser «Todos los gases se expanden con el calor». Se trata de una hipótesis simple, en realidad la ciencia requiere una gran cantidad de creatividad e imaginación. Los científicos encuentran sus ideas en muchos lugares: tras soñar con una serpiente que se mordía la cola, el químico August Kekulé tuvo la idea de que la estructura de la molécula de benceno podía ser un anillo hexagonal, hipótesis que hasta el momento ha resistido todos los intentos de demostrar que es falsa.

Luego los científicos prueban esta hipótesis; en este caso, calentando el gas. Pero «probar» no quiere decir encontrar pruebas que *apoyen* la hipótesis: significa intentar demostrar que la hipótesis puede sobrevivir a los intentos de *rebatirla*. Así, los científicos buscarán un gas que no cumpla con la hipótesis. Recuerda que en el caso de los cisnes sólo hizo falta uno negro para refutar la generalización de que todos los cisnes son blancos. De igual modo, sólo hará falta un

gas que no se expanda al calentarlo para rebatir la hipótesis de que «Todos los gases se expanden con el calor».

Si un científico refuta una hipótesis –esto es, demuestra que es falsa–, el resultado es que nuestro conocimiento aumenta: sabremos que la hipótesis es falsa. La humanidad avanza porque aprendemos cosas. Observar muchos gases que *sí* se expanden con el calor no nos proporciona ningún conocimiento, salvo quizá más confianza en nuestra hipótesis. Un contraejemplo, sin embargo, sí nos enseña algo. Para Popper, el rasgo clave de cualquier hipótesis es que ha de ser *rebatible*. Utilizaba esta idea para explicar la diferencia entre la ciencia y lo que llamaba «pseudociencia». Una hipótesis científica es aquella que se puede refutar; esto es, aquella cuyas predicciones se pueden rebatir. Si digo que «unas hadas invisibles e indetectables me están haciendo escribir esta frase», ninguna observación podría demostrar que mi afirmación es falsa. Si las hadas son invisibles y no dejan ningún rastro, no hay modo de demostrar su falsedad. Es irrefutable y por ello no se trata de ninguna afirmación científica.

Popper creía que muchas afirmaciones sobre el psicoanálisis (ver el capítulo 30) son irrefutables. Consideraba que no se podían probar. Así, por ejemplo, si alguien dice que todo el mundo está motivado por deseos inconscientes, no hay modo de probarlo. Según Popper, toda posible evidencia, incluidas las personas que niegan estar motivadas por deseos inconscientes, se considera que no hace sino confirmar la validez del psicoanálisis. El psicoanalista dirá: «El hecho de que niegues el inconsciente demuestra que tienes un poderoso deseo inconsciente de desafiar a tu padre». Sin embargo, esta afirmación no puede ser probada, puesto que no se puede demostrar su falsedad. En consecuencia, sostenía Popper, el psicoanálisis no es una ciencia. No nos proporciona ningún conocimiento del mismo modo que lo hace la ciencia. Popper atacaba la visión marxista de la historia por la misma razón, argumentando que todo posible resultado se tomaría como apoyo a la opinión de que la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases.

En cambio, la teoría de Albert Einstein de que la luz es atraída por el sol *sí* era rebatible, lo cual la convertía en una teoría científica. En 1919, las observaciones de la posición de las estrellas durante un eclipse de sol no consiguieron refutarla. Pero podrían haberlo hecho. En circunstancias normales, la luz de las estrellas no es visible, pero bajo las condiciones excepcionales de un eclipse, los científicos fueron capaces de comprobar que las posiciones de las estrellas eran aquéllas que la teoría de Einstein había predicho. Si hubieran estado en otro lugar, habrían refutado la teoría de que la luz es atraída por cuerpos muy pesados. Popper no creía que estas observaciones demostraran que la teoría de Einstein era cierta, sino que se podía probar, y el hecho de que los científicos hubieran sido incapaces de demostrar su falsedad contaba a su favor. Einstein había hecho unas predicciones que podrían haber sido erróneas, pero que no lo eran.

Muchos científicos y filósofos quedaron profundamente impresionados por la descripción del método científico que hizo Popper. Así, por ejemplo, Peter Medawar, premio Nobel de Medicina, dijo: «Creo que Karl Popper es sin duda alguna el filósofo de la ciencia más importante que ha habido nunca». A los científicos les gustó sobre todo que describiera su trabajo como una actividad creativa e imaginativa; creían que Popper había comprendido en qué consistía realmente. Los filósofos, por su parte, estaban encantados por cómo Popper había sorteado la difícil cuestión del Problema de la Inducción. En 1962, sin embargo, el historiador de la ciencia y físico norteamericano Thomas Kuhn publicó un libro titulado *La estructura de las revoluciones científicas* en el que ofrecía una visión distinta sobre el progreso de la ciencia. Kuhn creía que Popper no había prestado suficiente atención a la historia. Si lo hubiera hecho, habría advertido un patrón.

La mayoría de las veces tiene lugar lo que él llama «ciencia normal». Los científicos trabajan siguiendo el marco o «paradigma» de la época. Así, por ejemplo, antes de que se aceptara que la Tierra gira alrededor del sol, el paradigma era que el sol lo hacía alrededor de la Tierra. Las investiga-

ciones de los astrónomos seguían ese paradigma y tenían explicación para cualquier evidencia que no encajara. Bajo ese paradigma, la propuesta de Copérnico de que era la Tierra la que giraba alrededor del sol la consideraron un error de cálculo. Según Kuhn, no hay hechos esperando a ser descubiertos; es el marco o paradigma el que hasta cierto punto determina sobre qué se puede pensar.

Las cosas se ponen interesantes cuando tiene lugar lo que Kuhn llama «cambio de paradigma»; es decir, cuando se echa por tierra toda una forma de pensar. Esto puede suceder cuando los científicos encuentran algo que no encaja con el paradigma existente; como, por ejemplo, observaciones que no tienen sentido en el paradigma según el cual el sol gira alrededor de la Tierra. Incluso entonces, sin embargo, la gente puede tardar mucho tiempo en abandonar su antigua forma de pensar. Los científicos que se han pasado la vida siguiendo un paradigma no suelen recibir con agrado formas distintas de ver el mundo. Cuando finalmente aceptan el nuevo paradigma, se inicia otro periodo de ciencia normal que sigue el nuevo marco. Y así hasta la próxima vez. Esto es lo que sucedió cuando se refutó la idea de que la Tierra es el centro del universo. En cuanto la gente comenzó a aceptar la idea del sistema solar, hubo mucha más ciencia normal dedicada a la observación de las órbitas de los planetas alrededor del sol.

No sorprende que Popper no estuviera de acuerdo con esta visión de la historia de la ciencia, aunque sí lo estaba con que el concepto de «ciencia normal» era útil. Resulta intrigante preguntarse si el propio Popper era como un científico con un paradigma desfasado o si había llegado más cerca de la verdad sobre la realidad que Kuhn.

Los científicos utilizan experimentos; los filósofos, en cambio, tienden a inventarse experimentos mentales para demostrar que sus argumentos son plausibles. Los filósofos Philippa Foot y Judith Jarvis Thomson desarrollaron una serie de experimentos mentales que revelan importantes rasgos de nuestra moral.

---

## CAPÍTULO 37



### El tren desbocado y el violinista no deseado *Philippa Foot y Judith Jarvis Thomson*

Un día, mientras das un paseo, ves un tren desbocado que se dirige a toda velocidad hacia cinco trabajadores. El conductor está inconsciente, posiblemente a causa de un ataque al corazón. El tren los va a atropellar. Va demasiado deprisa para que los trabajadores puedan apartarse. Hay, sin embargo, una esperanza. Justo antes de los cinco hombres hay una bifurcación, y en la otra vía sólo hay un trabajador. Tú estás suficientemente cerca del cambio de agujas como para accionar la palanca y desviar el tren, alejándolo así de los cinco hombres y matando únicamente al que está solo. ¿Es matar a esta persona inocente lo correcto? En términos numéricos claramente sí: salvas a cinco personas matando a sólo una. Eso debería maximizar la felicidad. A la mayoría de la gente esto le parece lo correcto. En la vida real debe de ser muy difícil accionar esa palanca y ver morir a alguien

por ello, pero sería incluso peor no hacer nada y ver cómo mueren cinco personas.

Esto es una versión de un experimento mental creado originalmente por la filósofa británica Philippa Foot (1920–2010). A ésta le interesaba averiguar por qué salvar a las cinco personas de la vía era aceptable mientras que, en otros casos, sacrificar a una para salvar a muchas no lo era. Imagina a una persona sana que entra en la sala de un hospital. En la sala hay cinco personas que necesitan desesperadamente varios órganos. Una necesita un corazón, otra un hígado, la tercera un riñón, etcétera. ¿Sería aceptable matar al paciente sano para trasplantar sus órganos a los enfermos? Dificilmente. Nadie cree que sea aceptable matar a una persona sana para extraerle el corazón, los pulmones, el hígado y los riñones e implantárselos a cinco pacientes. Y, sin embargo, se trata de sacrificar a una persona para salvar a cinco. ¿Qué diferencia hay con el ejemplo del tren desbocado?

Un experimento mental es una situación imaginaria diseñada para sacar a la luz nuestros sentimientos, o lo que los filósofos llaman «intuiciones», sobre un determinado tema. Los filósofos los utilizan mucho. Los experimentos mentales nos permiten centrarnos más exclusivamente en el asunto en cuestión. Aquí la pregunta filosófica es: «¿Cuándo es aceptable sacrificar una vida para salvar varias?». La historia del tren desbocado nos permite reflexionar sobre ello. Aísla los elementos clave y nos revela qué pensamos al respecto.

Algunas personas opinan que uno nunca debería accionar la palanca porque eso sería «jugar a ser Dios»: decidir quién debe morir y quién vivir. La mayoría de la gente, sin embargo, piensa que sí se debería accionar.

Imaginemos otro caso parecido. A la filósofa norteamericana Judith Jarvis Thomson se le ocurrió una versión del problema original. Esta vez el tren desbocado va por una vía recta y se dirige hacia cinco desafortunados trabajadores que morirán a no ser que hagas algo. Estás en un puente, y a tu lado hay un hombre muy corpulento. Si lo tiras del puente, su cuerpo es suficientemente grueso para ralentizar y de-

tener el tren antes de que atropelle a los cinco trabajadores. Contando con que tienes la fuerza necesaria para empujar a este hombre y que caiga delante del tren, ¿deberías hacerlo?

A muchas personas este caso le parece más difícil y son más propensas a decir que «no», a pesar de que tanto en este caso como en el del cambio de agujas la consecuencia de la acción es la muerte de una persona para salvar a otras cinco. De hecho, empujar al hombre corpulento por el puente les parece más un asesinato. Sin embargo, si las consecuencias son las mismas en los dos casos, no debería haber ningún problema. Si es aceptable accionar la palanca en el primer caso, también debería serlo empujar al hombre delante de un tren en el segundo. Esto resulta algo desconcertante.

Si la situación imaginaria de empujar a alguien por el puente te supone una dificultad física, o si te echa para atrás la brutalidad de tener que forcejear con un hombre para matarle, modifiquemos el caso y coloquemos una trampa en el puente. Utilizando el mismo tipo de palanca que en el primer caso, puedes dejar caer al hombre corpulento delante del tren con un mínimo esfuerzo. Sólo hay que accionar una palanca. Sin embargo, mucha gente sigue considerando que tiene poco que ver con el caso del cambio de agujas. ¿Por qué?

Una explicación de por qué pensamos que el caso de la bifurcación y el del hombre corpulento son distintos es la llamada Ley del Doble Efecto. Consiste en creer que es aceptable matar a alguien a golpes, siempre y cuando sea en defensa propia y si golpeándole con menos fuerza no fueras a conseguir nada. Que una acción con buenas intenciones (en este caso salvarte) tenga consecuencias fatídicas puede ser admisible, pero causar daño deliberadamente, no. No lo es envenenar a alguien que está planeando asesinarte. En el primer caso tus intenciones eran buenas, si bien la consecuencia es la muerte de alguien. En el segundo, en cambio, tu intención inicial es asesinar a la persona, y eso ya no es aceptable. Para algunas personas, esto soluciona el problema. Otras piensan que el principio del Doble Efecto es un error.

Estos casos pueden parecer inverosímiles y alejados de la vida real. En cierto modo es así. No pretenden ser casos reales. Son experimentos mentales diseñados para clarificar nuestras creencias. Pero, de vez en cuando, en la vida surgen situaciones que conducen a decisiones similares. Por ejemplo, durante la Segunda Guerra Mundial, cuando Londres estaba sufriendo bombardeos nazis, un espía nazi se convirtió en agente doble y los ingleses tuvieron la oportunidad de hacerles llegar a los alemanes información deliberadamente errónea para que creyeran que los bombas estaban cayendo demasiado al norte. Esto habría provocado que los alemanes modificaran sus objetivos y que, en vez de caer sobre zonas muy pobladas de la ciudad, las bombas cayeran más al sur, sobre las poblaciones de Kent o Surrey. En otras palabras, había la posibilidad de proporcionarles información que habría causado menos bajas. En este caso, los ingleses decidieron no jugar a ser Dios.

En otro tipo de situación real, los participantes sí decidieron tomar medidas. En el desastre de Zeebrugge de 1987, cuando un ferry se hundió y docenas de pasajeros cayeron a las aguas heladas, un joven que trepaba por una escalera de cuerda para ponerse a salvo se quedó paralizado de miedo y no se podía mover. Estuvo así al menos diez minutos, impidiendo que los demás pudieran salir del agua. Si no hacían algo rápidamente se ahogarían o morirían congelados. Finalmente, le echaron de la escalera y consiguieron ponerse a salvo mientras el joven se ahogaba en el agua. Tomar la decisión de echarle de la escalera debió de ser extremadamente difícil, pero en estas circunstancias extremas, al igual que en el caso del tren desbocado, sacrificar a una persona para salvar a muchas es probablemente lo mejor que se puede hacer.

Los filósofos siguen dicutiendo sobre el ejemplo del tren y su posible solución. También discuten sobre otro experimento mental que concibió Judith Jarvis Thomson (1929). Éste pretendía demostrar que una mujer que se quede embarazada a pesar de utilizar un método anticonceptivo, no

tiene ninguna obligación moral de tener el bebé y podría abortar sin estar haciendo nada moralmente malo. Tener el bebé en esas circunstancias sería un acto de caridad, pero no una obligación. Tradicionalmente, los debates sobre la moralidad del aborto se han centrado en el feto. El argumento de Jarvis es importante porque le da mucho valor a la perspectiva de la madre. He aquí el ejemplo.

Hay un famoso violinista que tiene un problema de hígado. Su única posibilidad de sobrevivir es que lo conecten a una persona que comparta su grupo sanguíneo, muy poco frecuente. Tú perteneces al mismo grupo. Una mañana te despiertas y descubres que mientras estabas durmiendo los médicos te han unido a él para que pueda utilizar uno de tus riñones. Thomson considera que, en una situación como ésta, no tienes ninguna obligación de permanecer unido a él, aunque sepas que morirá si retiras los tubos. Del mismo modo, sugiere ella, si una mujer se queda embarazada a pesar de haber utilizado un método anticonceptivo, el feto que se desarrolla en su interior no tiene automáticamente derecho de utilizar su cuerpo. El feto es como el violinista.

Antes de que Thomson presentara este ejemplo, mucha gente creía que la pregunta crucial era «¿Es el feto una persona?». Estas personas pensaban que, si podían demostrar que lo es, el aborto sería obviamente inmoral en todos los casos. Lo que venía a sugerir el experimento mental de Thomson es que, incluso si el feto es una persona, esto no resuelve la cuestión.

Por supuesto, no todo el mundo está de acuerdo con esta afirmación. Algunas personas siguen pensando que no debes jugar a ser Dios ni siquiera si te despiertas con un violinista conectado a los riñones. Ciertamente, a no ser que realmente te guste el violín, sería una vida algo difícil, pero estaría mal matarle aunque no hayas elegido ayudarlo. Del mismo modo, mucha gente cree que no deberías interrumpir un embarazo saludable aunque no pretendieras quedarte embarazada y hubieras tomado precauciones para ello. En cualquier caso, lo que este hábil experimento mental consi-

que es poner de manifiesto los principios que subyacen bajo estas discrepancias.

El filósofo político John Rawls también utilizó un experimento mental, en su caso para investigar la naturaleza de la justicia y los mejores principios para organizar la sociedad.

---

## CAPÍTULO 38



### Justicia por medio de la ignorancia *John Rawls*

Puede que seas rico. Puede incluso que seas muy rico. Pero la mayoría de nosotros no lo somos, y hay gente que es muy pobre, tanto que se pasa hambrienta y enferma la mayor parte de su corta vida. Esto no parece justo o correcto; y ciertamente no lo es. Si hubiera auténtica justicia en el mundo, ningún niño se moriría de hambre mientras otros tienen tanto dinero que no saben qué hacer con él. Todo aquél que estuviera enfermo tendría acceso a un buen tratamiento médico. Los pobres de África no estarían mucho peor que los de Estados Unidos o Inglaterra. Los ricos de Occidente no serían miles de veces más ricos que aquéllos que, sin merecerlo, han nacido en desventaja. La justicia consiste en tratar a la gente equitativamente. Hay personas a nuestro alrededor cuyas vidas están repletas de cosas buenas, y otras que no tienen ningún poder de decisión sobre cómo sobreviven:

no pueden elegir el trabajo que hacen, ni el lugar en el que viven. Al pensar acerca de estas desigualdades, algunas personas dirán: «Bueno, la vida no es justa» y se encogerán de hombros. Éstos suelen ser quienes han sido particularmente afortunados; otros, en cambio, dedicarán su tiempo a pensar en cómo organizar mejor la sociedad y quizá intentar cambiarla para que sea más justa.

John Rawls (1921–2002), un académico de Harvard modesto y tranquilo, escribió un libro que cambió el modo en que la gente pensaba acerca de estos asuntos. Este libro se titula *Teoría de la justicia* (1971) y fue el resultado de casi veinte años de reflexiones. Es el libro de un profesor escrito para otros profesores y está escrito en un estilo árido y académico. A diferencia de muchos libros de estas características, sin embargo, no se quedó acumulando polvo en una biblioteca. Todo lo contrario: se convirtió en un *best seller*. En cierto modo, resulta sorprendente que tanta gente lo leyera, pero sus ideas fundamentales son tan interesantes que rápidamente fue declarado uno de los libros más influyentes del siglo xx y lo leyeron filósofos, abogados o políticos, entre muchos otros, algo que el propio Rawls nunca hubiera creído posible.

Rawls había luchado en la Segunda Guerra Mundial, y se encontraba en el Pacífico el 6 de agosto de 1945 cuando arrojaron la bomba atómica sobre la ciudad japonesa de Hiroshima. Estas experiencias le afectaron profundamente y creía que había estado mal utilizar armas nucleares. Como muchos que vivieron ese periodo, quería crear un mundo mejor, una sociedad mejor. En vez de unirse a causas políticas y manifestaciones, optó por fomentar el cambio a través del pensamiento y la escritura. Mientras escribía *Teoría de la justicia*, Estados Unidos estaba inmerso en la guerra de Vietnam y por todo el país tenían lugar protestas a gran escala en contra de la guerra (no todas ellas pacíficas). Rawls prefirió escribir acerca de cuestiones generales y abstractas sobre la justicia en vez de tratar los temas del momento. En el centro de su obra estaba la idea de que necesitamos pensar

con claridad sobre cómo vivimos juntos y el modo en que el Estado influye sobre nuestras vidas. Para que nuestra existencia sea soportable hemos de cooperar. Pero, ¿cómo?

Imagina que tienes que diseñar una sociedad nueva y mejor. Posiblemente te preguntarán: «¿Quién obtiene qué?». Si vives en una bonita mansión con piscina cubierta y criados, y tienes un avión privado esperando para llevarte a una isla tropical, seguramente imaginarás un mundo en el que algunas personas son muy ricas –quizá las que trabajan más duro– y otras mucho más pobres. Si, en cambio, vives en la pobreza, probablemente diseñarás una sociedad en la que no se permita a nadie ser muy rico, y en la que haya un reparto más equitativo de los recursos: sin aviones privados, pero con más oportunidades para los más desafortunados. La naturaleza humana es así: conscientemente o no, la gente tiende a pensar en su propia posición cuando describe un mundo mejor. Estos prejuicios y recelos distorsionan el pensamiento político.

La genial ocurrencia de Rawls fue concebir un experimento mental al que llamó «Posición Original» y con el que minimiza la importancia de algunos de los prejuicios egoístas que todos tenemos. Su idea central es muy simple: diseña una sociedad mejor, pero hazlo sin saber qué posición ocuparás en ella. No sabes si serás rico, pobre, tendrás una discapacidad, serás guapo, hombre, mujer, feo, inteligente o idiota, talentoso o no cualificado, homosexual, bisexual o heterosexual. Rawls opinaba que, detrás de este «velo de ignorancia», escogerías unos principios más justos ya que no podrías saber qué tipo de persona te tocaría ser ni dónde podrías terminar. Mediante esta simple artimaña de tener que escoger sin saber cuál será tu lugar, Rawls desarrolló su teoría de la justicia, basada en dos principios que –creía él– toda persona razonable aceptaría: libertad e igualdad.

El primero es el Principio de la Libertad. Según éste, todo el mundo debería tener derecho a una serie de libertades básicas inalienables: libertad de credo, libertad de voto y una amplia libertad de expresión. Aunque la restricción de

algunas de estas libertades pudiera mejorar la vida de una mayoría de la gente, son tan importantes que deberían protegerse por encima de todo lo demás. Como todos los liberales, Rawls valoraba mucho estas libertades básicas y creía que todo el mundo tenía derecho a ellas y que nadie tenía derecho a suprimirlas.

El segundo principio de Rawls, el Principio de la Diferencia, se refiere a la igualdad. La sociedad debería organizarse de forma que repartiera más equitativamente su riqueza y ofreciera oportunidades a los más desfavorecidos. Sólo se permitiría a los individuos recibir distintas cantidades de dinero si esta desigualdad fuera a ayudar directamente a quienes están peor. Un banquero sólo podría ganar diez mil veces más que el trabajador peor pagado si este último se beneficiara directamente de ello y recibiera a su vez una cantidad mayor de dinero de la que obtendría si el banquero cobrara menos. Si Rawls estuviera al mando, nadie ganaría grandes primas a no ser que, como resultado, los más pobres también ganaran más dinero. Rawls creía que éste es el tipo de mundo que las personas razonables escogerían si no supieran si van a ser ricos o pobres.

Antes de Rawls, los filósofos y políticos que reflexionaban sobre quién debería obtener qué solían abogar por una situación que produjera la mayor cantidad de riqueza *media*. Esto supondría que algunas personas fueran muy ricas, muchas moderadamente ricas y unas pocas muy pobres. Para Rawls, sin embargo, esta situación era peor que una en la que no hubiera gente muy rica pero cuyo reparto fuera más equitativo, a pesar incluso de que la riqueza media fuera más baja.

Se trata de una idea provocativa, sobre todo para aquellos que tal y como el mundo es ahora ya ganan salarios altos. Robert Nozick (1938–2002), otro importante filósofo político norteamericano, políticamente más a la derecha que Rawls, la cuestionó. Para él, los seguidores que van a ver a un brillante jugador de baloncesto deberían ser libres de darle a ese jugador una pequeña parte del dinero de la entra-

da. Es su derecho gastar el dinero así. Y si van millones de personas a verle, entonces el deportista ganará –justamente, pensaba Nozick– millones de dólares. Rawls estaba en completo desacuerdo con este punto de vista. Para él, a no ser que los más pobres se hicieran más ricos como resultado de ese acuerdo, las ganancias personales del jugador de baloncesto no deberían incrementarse hasta esos niveles. Él creía que ser un atleta dotado o una persona especialmente inteligente no hacía a nadie automáticamente merecedor de unas ganancias más elevadas. Esto se debía en parte a que, para Rawls, cosas como una determinada habilidad deportiva o la inteligencia eran cuestión de suerte. Uno no debería merecer más simplemente por tener la suerte de ser un corredor rápido, jugar bien con una pelota o ser muy listo. Tener un talento atlético o ser inteligente es sólo el resultado de haber ganado en la «lotería natural». Aunque mucha gente no está de acuerdo y considera que la excelencia debería ser recompensada, Rawls pensaba que no había relación directa entre ser bueno en algo y merecer más.

Ahora bien, ¿qué sucedería si a pesar del velo de ignorancia algunas personas prefirieran arriesgarse? ¿Si se tomaran la vida como una lotería y quisieran intentar ocupar una buena posición en la sociedad? Presumiblemente, estas personas preferirán correr el riesgo de ser pobres si también tienen la posibilidad de ser extremadamente ricos. Preferirán un mundo con una mayor gama de posibilidades que el descrito por Rawls. Éste creía que las personas razonables no querían jugar con sus vidas de este modo, pero en este punto quizá estaba equivocado.

Durante la mayor parte del siglo xx, los filósofos perdieron el contacto con los grandes pensadores del pasado. La *Teoría de la justicia* de Rawls es una de las escasas obras de filosofía política escritas el siglo pasado que merece la pena citar junto con las de Aristóteles, Hobbes, Locke, Rousseau, Hume y Kant. La modestia habría impedido al propio Rawls estar de acuerdo. Su ejemplo, sin embargo, ha inspirado a toda una generación de filósofos que escribe hoy en día, en-

tre los que están Michael Sandel, Thomas Pogge, Martha Nussbaum y Will Kymlicka: todos ellos creen que la filosofía debería tratar las profundas y difíciles cuestiones sobre cómo podemos y deberíamos vivir en sociedad. A diferencia de algunos filósofos de la generación anterior, los actuales no tienen miedo de intentar responder estas cuestiones y estimular con ello el cambio social. Creen que la filosofía debería cambiar el modo en que vivimos, no sólo el modo en que discutimos sobre cómo vivimos.

Otro filósofo con este punto de vista es Peter Singer, el protagonista del último capítulo del libro. Pero antes de ver sus ideas, vamos a tratar una cuestión cada día más pertinente: «¿Pueden pensar los ordenadores?».

---

## CAPÍTULO 39



### ¿Pueden pensar los ordenadores? *Alan Turing y John Searle*

Estás sentado en una habitación. Hay una puerta con una ranura por la que, de vez en cuando, aparece una tarjeta con un garabato. Tu tarea es buscar el garabato en un libro que hay sobre una mesa. Cada garabato está emparejado con un símbolo del libro. Has de encontrar el garabato en el libro, ver el símbolo con el que está emparejado y luego encontrar una tarjeta con ese símbolo en una pila que hay en la habitación. Entonces introduces con cuidado esta tarjeta en la ranura. Eso es todo. Haces esto durante un rato y te preguntas qué está pasando.

Se trata del experimento mental de la Habitación China, una invención del filósofo norteamericano John Searle (1932). Es una situación imaginaria diseñada para demostrar que, aunque parezca que lo hacen, los ordenadores no pueden pensar. Para comprender qué es lo que

sucede en esta situación, necesitas conocer la Prueba de Turing.

Alan Turing (1912–1954) fue un destacado matemático de Cambridge que contribuyó a la invención del ordenador moderno. Sus máquinas de cálculo numérico construidas durante la Segunda Guerra Mundial en Bletchley Park, Inglaterra, descifraron los códigos de la máquina «Enigma» que utilizaban los capitanes de los submarinos alemanes. A partir de entonces, los aliados pudieron interceptar los mensajes nazis y saber qué estaban planeando.

Intrigado por la idea de que algún día los ordenadores harían más que descifrar códigos y podrían ser verdaderamente inteligentes, en 1950 sugirió una prueba que un ordenador de este tipo tendría que superar. Es lo que se conoce como Prueba de Turing para la inteligencia artificial, aunque originalmente él lo llamó Juego de Imitación. Surgió de su creencia de que lo realmente interesante del cerebro no es que tenga la consistencia de una papilla fría. Para él, importaba más su función que cómo se bambolea cuando se extrae de la cabeza o que el hecho de que sea gris. Los ordenadores pueden ser duros y estar hechos de componentes electrónicos, pero aun así son capaces de hacer muchas de las cosas que hacen los cerebros.

Cuando juzgamos si una persona es inteligente o no, lo hacemos basándonos en sus respuestas a determinadas preguntas, no abriéndole el cerebro para ver cómo están conectadas sus neuronas. Lo justo, pues, es que cuando juzgamos un ordenador nos centremos en las evidencias externas más que en cómo está construido. Deberíamos fijarnos en las entradas y salidas de datos, no en la sangre y los nervios o el cableado y los transistores internos. Esto es lo que sugirió Turing: el examinador permanece en una habitación y mantiene una conversación a través de una pantalla. No sabe si habla con otra persona que se encuentra en otra habitación o con un ordenador que genera sus propias respuestas. Si durante la conversación el examinador es incapaz de determinar si su interlocutor es una persona o un

ordenador, este último habrá superado la Prueba de Turing. Si un ordenador supera la prueba es razonable decir que es inteligente, y no sólo en un sentido metafórico, sino en los mismos términos que un ser humano.

Lo que pretende demostrar el ejemplo de la Habitación China de Searle –la situación de las tarjetas con garabatos– es que haber superado la prueba de Turing para la inteligencia artificial no demuestra que el ordenador realmente haya entendido nada. Recuerda que estás en una habitación en la que a través de una ranura te llegan una serie de extraños símbolos y tú devuelves otros guiándote por unas reglas. Para ti es una tarea sin sentido, y no tienes ni idea de por qué la estás haciendo, pero, sin darte cuenta, estás respondiendo preguntas en chino. Tú sólo hablas inglés y no tienes ni idea de chino, pero los signos que te llegan son preguntas en ese idioma, y los que devuelves son respuestas plausibles a esas preguntas. La Habitación China contigo dentro superaría el Juego de Imitación. Das respuestas que podrían hacer pensar a quien estuviera fuera que realmente entiendes lo que estás diciendo. Así pues, sugiere Searle, un ordenador que supere la Prueba de Turing no es necesariamente inteligente, puesto que dentro de la habitación tú no tienes por qué tener idea alguna de qué es lo que se está discutiendo.

Searle opina que los ordenadores son como alguien encerrado en la Habitación China: carecen de inteligencia real y no pueden pensar. Lo único que hacen es procesar símbolos siguiendo unas directrices programadas por sus creadores. Los procesos que utilizan están incorporados en su software. Esto es algo muy distinto a comprender realmente algo o poseer auténtica inteligencia. Dicho de otro modo, la gente que programa el ordenador le proporciona a éste una *sintaxis* (esto es, unas reglas sobre el orden mediante el que procesar los símbolos), pero no una *semántica* (el significado de esos símbolos). Cuando hablan, los seres humanos *quieren decir* algo; sus pensamientos se relacionan de distintas maneras con el mundo. Los ordenadores que parecen querer decir algo sólo están imitando el pensamiento humano, un poco como

un loro. Si bien este animal puede imitar la voz humana, en realidad no comprende lo que está diciendo. De igual modo, según Searle, los ordenadores no comprenden ni piensan: de la sintaxis no se desprende la semántica.

Una posible crítica al experimento mental de Searle es que no contempla la cuestión de si la persona que está en la habitación comprende lo que está pasando o no. Pero eso es un error. La persona no es más que una parte de todo un sistema. Aunque la persona no entienda lo que está pasando, el sistema (la habitación, el libro de códigos, los símbolos, etcétera) sí lo hace. La respuesta de Searle a esta objeción fue modificar el experimento. En vez de imaginar que la persona está encerrada en una habitación con tarjetas, supongamos que ha memorizado todo el manual y se encuentra en medio de un campo. Esta persona seguiría sin comprender las preguntas individuales por más que respondiera correctamente en chino. Comprender implica más cosas que contestar correctamente.

Algunos filósofos, sin embargo, siguen convencidos de que la mente humana *es* exactamente igual que un programa informático. Creen que los ordenadores realmente pueden pensar. Si tienen razón, algún día será posible transferir mentes de cerebros humanos a ordenadores. Si tu mente es un programa, el hecho de que ahora funcione en la masa de tejido cerebral de tu cabeza no quiere decir que en algún momento del futuro no pueda hacerlo en un ordenador grande y reluciente. Si, con la ayuda de ordenadores superinteligentes, alguien consigue trazar el mapa de los miles de millones de conexiones funcionales que constituyen la mente, puede que algún día sea posible sobrevivir a la muerte. Tu mente podría ser cargada en un ordenador para que siguiera funcionando mucho después de que tu cuerpo fuera enterrado o incinerado. Que esa existencia merezca la pena o no es otra cuestión. Ahora bien, si Searle tiene razón, no hay garantía alguna de que la mente cargada en el ordenador pueda ser consciente del mismo modo que lo es ahora, aunque diera respuestas que parecieran indicar que sí lo es.

---

Hace sesenta años, Turing ya estaba convencido de que los ordenadores podían pensar. Si tenía razón, puede que no tardemos mucho en verlos filosofando. Es más probable esto que lo de que permitan a nuestras mentes sobrevivir a la muerte. Puede que algún día los ordenadores tengan cosas interesantes que decir sobre cuestiones fundamentales acerca de cómo deberíamos vivir y la naturaleza de la realidad; el tipo de cuestiones que los filósofos han tratado de resolver durante miles de años. Mientras tanto, dependemos de los filósofos de carne y hueso para aclarar nuestras ideas sobre esos temas. Uno de los más influyentes y controvertidos es Peter Singer.

---

## CAPÍTULO 40



### Un tábano moderno

*Peter Singer*

Estás en un jardín en el que sabes que hay un estanque. Oyes un chapoteo y unos gritos. Parece que un niño ha caído al agua y puede que se esté ahogando. ¿Qué haces? ¿Acudes a su rescate? Aunque hayas quedado con un amigo y llegues tarde, lo más seguro es que la vida del niño te parezca más importante que ser puntual. El estanque no es muy profundo, pero sí está muy sucio. Si ayudas al niño tus mejores zapatos se estropearán. Pero si no lo haces, no esperes que nadie lo entienda. Estamos hablando de un ser humano. La vida de un niño es mucho más valiosa que un par de zapatos, por caros que sean. Cualquiera que no lo vea así es una especie de monstruo. Tú saltarías al agua, ¿verdad? Claro que sí. El problema es que también eres suficientemente rico para evitar que un niño de África muera de hambre o de una enfermedad tropical curable. Probablemente eso no cueste

mucho más que el par de zapatos que estarías dispuesto a estropear para salvar al niño del estanque.

¿Por qué no has ayudado pues a otros niños (suponiendo que no lo hayas hecho)? Donar una pequeña cantidad de dinero a la organización de beneficencia adecuada salvaría al menos una vida. Hay muchas enfermedades infantiles que pueden prevenirse fácilmente con una cantidad de dinero relativamente pequeña para vacunas y otras medicinas. ¿Por qué alguien que muere en África no te afecta del mismo modo que un niño que se ahoga delante de ti? En caso de que *sí* te afecte igual, formas parte de una minoría. La mayoría no lo hacemos, aunque nos sintamos algo incómodos por ello.

El filósofo australiano Peter Singer (1946) afirma que el niño que se ahoga delante de ti y el que se muere de hambre en África no son tan distintos. Deberíamos preocuparnos más por aquéllos que podemos salvar en todo el mundo de lo que solemos. Si no hacemos algo, niños que de otro modo vivirían sin duda alguna morirán. Esto no es una conjetura. Sabemos que es cierto. Sabemos que miles de niños mueren cada año por causas relacionadas con la pobreza. Algunos mueren de hambre mientras en los países desarrollados tiramos comida que se pudre en el frigorífico antes de que llegemos a comérsela. Otros no tienen siquiera acceso a agua limpia para beber. Deberíamos renunciar a uno o dos lujos que en realidad no necesitamos para ayudar a personas que han tenido la mala suerte de nacer donde lo han hecho. Es una filosofía difícil de llevar a cabo. Pero eso no significa que Singer esté equivocado acerca de lo que *deberíamos* hacer.

Podrías decir que aunque tú no dones dinero a ninguna organización de beneficencia, alguien probablemente sí lo hará. El peligro de esta actitud es que todos nos quedemos de brazos cruzados, esperando que sea otro el que done lo necesario. Hay tanta gente en todo el mundo que vive en la extrema pobreza y se va a dormir hambrienta cada día que si dejamos la beneficencia en manos de unos pocos no podremos cubrir sus necesidades. Es cierto que en el caso del

niño que se ahoga delante de ti es muy fácil ver si alguien más acude en su ayuda. En los países lejanos es más difícil comprobar los efectos de lo que hacemos nosotros y los de las acciones de otras personas. Pero eso no significa que no hacer nada sea la mejor solución.

En relación a este punto también está el miedo de que donar dinero a países extranjeros provoque que los pobres se vuelvan dependientes de los ricos, y esto les disuada de encontrar formas de cultivar su propia comida y construir sus propios pozos y lugares en los que vivir. Con el tiempo, esto podría provocar que las cosas fueran todavía peor que si no donaras nada. Hay casos en los que países enteros se han vuelto dependientes de la ayuda extranjera. Esto no quiere decir, sin embargo, que no debemos contribuir a las organizaciones de beneficencia, sino que deberíamos informarnos acerca del tipo de ayuda que éstas ofrecen. Una ayuda médica básica puede proporcionar a los pobres una buena oportunidad de llegar a ser independientes de esta ayuda exterior. Hay organizaciones que son muy buenas formando a lugareños para que puedan ayudarse a sí mismos, ya sea construyendo pozos de agua potable u ofreciéndoles educación sanitaria. El argumento de Singer no es que debemos simplemente contribuir con dinero, sino que deberíamos hacerlo a través de aquellas organizaciones que con más probabilidad vayan a beneficiar a los desfavorecidos de un modo que más adelante les permita vivir con independencia. Su mensaje es claro: casi con toda seguridad, *podrías* tener una verdadera influencia en la vida de otras personas. Y *deberías*.

Singer es uno de los filósofos vivos más conocidos. Esto se debe en parte a que ha cuestionado algunos puntos de vista muy extendidos. Algunas de las cosas en las que cree son extremadamente controvertidas. Mucha gente está convencida de la absoluta inviolabilidad de la vida humana (esto es, que en todos los casos está mal matar a otro ser humano). Singer no. Si, por ejemplo, alguien se encuentra en un estado vegetativo irreversible (esto es, si su cuerpo se mantiene vivo pese a carecer de conciencia o posibilidad al-

guna de recuperación y ya no hay esperanza), Singer opina que la eutanasia sería apropiada. Según él, no tiene mucho sentido mantener vivo a alguien en este estado, puesto que no tiene capacidad de sentir placer ni de mostrar ninguna preferencia sobre cómo vivir. Tampoco ningún deseo de seguir viviendo, ya que es incapaz de sentir deseo alguno.

Opiniones como ésta le han hecho impopular en algunos ámbitos. Le han llegado a llamar nazi por defender la eutanasia en esas circunstancias especiales, a pesar de que sus padres eran judíos vieneses que tuvieron que huir de los nazis. El apelativo hace referencia al hecho de que los nazis asesinaron a miles de enfermos y discapacitados físicos y mentales alegando que no merecían vivir. Ahora bien, sería una equivocación llamar «eutanasia» al programa nazi, pues no pretendía evitar un sufrimiento innecesario, sino librarse de aquellos que los nazis consideraban «bocas inútiles» por no poder trabajar y porque supuestamente contaminaban la raza aria. No había «piedad» alguna en ello. Singer, en cambio, está interesado en la calidad de vida de quienes se encuentran en ese estado vegetativo y sin duda nunca apoyaría en modo alguno las políticas nazis, por mucho que algunos de sus oponentes caricaturicen sus ideas para que suenen muy parecidas.

Singer se hizo famoso con sus influyentes libros sobre el trato a los animales, especialmente con *Liberación animal*, publicado en 1975. A principios del siglo XIX, Jeremy Bentham ya había hablado acerca de la necesidad de tomarse en serio el sufrimiento de los animales, pero cuando Singer comenzó a escribir sobre este tema en la década de 1970, pocos filósofos compartían su punto de vista. Singer, al igual que Bentham y Mill (ver los capítulos 21 y 24) es un consecuencialista. Esto significa que para él la mejor acción es aquélla con la que se obtiene el mejor resultado. Y para obtener el mejor resultado se ha de tener en cuenta qué es lo que beneficia a todos los implicados, incluidos los animales. Al igual que Bentham, Singer creía que el rasgo clave fundamental de la mayoría de los animales es su capacidad de

sentir dolor. Como seres humanos, a veces experimentamos un sufrimiento mayor del que sentiría un animal en la misma situación, puesto que tenemos la capacidad de razonar y comprender lo que nos sucede. Esto también se ha de tener en cuenta.

A los que no le dan suficiente importancia a los intereses de los animales, Singer los llama «especieístas». Es como ser racista o sexista. Los racistas tratan a los miembros de su propia raza de un modo distinto: se dan a sí mismos un tratamiento especial. Niegan a los miembros de otras razas lo que se merecen. Un racista blanco, por ejemplo, le daría antes trabajo a otro blanco que a un negro más cualificado. Esto es algo claramente injusto y está mal. El especieísmo es como el racismo. Nace del hecho de tener únicamente en cuenta la perspectiva de la propia especie o estar claramente predispuesto a su favor. Muchos de nosotros pensamos únicamente en otros seres humanos cuando hemos de decidir qué hacer. Pero eso está mal. Los animales pueden sufrir, y su sufrimiento debería tenerse en cuenta.

Esto no quiere decir que debemos tratar a todas las especies de animales del mismo modo. No tendría sentido alguno. Si a un caballo le das una manotada en la grupa probablemente no le harás mucho daño. Los caballos tienen una piel muy gruesa. Si, en cambio, le haces lo mismo a un bebé humano, le causarás un intenso dolor. Ahora bien, para Singer, golpear al caballo con fuerza suficiente para causarle el mismo daño que si pegaras al bebé es, moralmente, un acto igual de reprobable. Obviamente, no deberías hacer ninguna de las dos cosas.

Singer opina que todos deberíamos ser vegetarianos, pues podemos vivir perfectamente bien sin comer animales. Gran parte de la producción de carne causa sufrimiento a los animales y algunas granjas son tan crueles que los maltratan abiertamente. Los pollos de las granjas factoría, por ejemplo, viven confinados en jaulas diminutas, a algunos cerdos los crían en compartimentos tan pequeños que no pueden ni darse la vuelta, y la matanza del ganado suele ser extremadamen-

te angustiante y dolorosa para ellos. No puede ser moralmente correcto permitir que estas prácticas sigan teniendo lugar, afirma Singer. Y otras formas más humanas de crianza de animales son también innecesarias, puesto que podemos vivir sin comer carne. Fiel a sus principios, en uno de sus libros llegó incluso a imprimir una receta de lentejas para animar a sus lectores a buscar alternativas a la carne.

Los animales de granja no son los únicos que sufren a manos de los seres humanos. Los científicos utilizan animales para sus investigaciones. Además de ratones y conejillos de indias, en los laboratorios también pueden encontrarse gatos, perros, monos, e incluso chimpancés, muchos de los cuales sufren dolor y angustia al ser drogados o recibir electrochoques. La prueba de Singer para determinar si una investigación es moralmente aceptable es la siguiente: ¿estaríamos dispuestos a realizar el mismo experimento con un ser humano con daño cerebral? Si la respuesta es negativa, él considera que tampoco es correcto utilizar al animal con un nivel similar de percepción mental. Es una prueba dura, y no muchos experimentos la superarían. En la práctica, pues, Singer se opone con firmeza al uso de animales en las investigaciones científicas.

El planteamiento moral de Singer está basado en la idea de la consistencia. Esto significa tratar casos similares de modo similar. Si hacerle daño a un ser humano está mal porque le estamos causando dolor, lo lógico es que el dolor de otros animales también afectara a nuestro comportamiento. Y si hacerle daño a un animal causa más dolor que hacérselo a un ser humano y hay que escoger una de las dos opciones, es preferible lo segundo.

Al igual que Sócrates muchos años antes que él, Singer asume riesgos en sus declaraciones públicas sobre cómo deberíamos vivir. En algunas de sus conferencias ha habido protestas y él ha recibido amenazas de muerte. Sin embargo, representa la mejor tradición filosófica, pues pone en cuestión constantemente creencias ampliamente aceptadas. Singer vive según sus principios filosóficos, y cuando no está de

acuerdo con otras personas, siempre está dispuesto a desafiarnos y entablar una discusión pública.

Y, lo que es más importante, las conclusiones de Singer se apoyan en argumentos razonados y en hechos fundados. No hay que estar de acuerdo con él para apreciar su sinceridad como filósofo. Al fin y al cabo, la filosofía se alimenta del debate; de personas con posiciones contrarias que discuten utilizando las evidencias y la lógica. Aunque no estés de acuerdo con las ideas de Singer sobre el estatus moral de los animales o las circunstancias en las que la eutanasia puede ser moralmente aceptable, es muy posible que leer sus libros te haga reflexionar sobre tus creencias y los hechos, razones y principios en los que éstas se basan.

La filosofía comenzó con preguntas incómodas y desafíos difíciles. Mientras haya filósofos tábanos como Singer a nuestro alrededor, hay muchas posibilidades de que el espíritu de Sócrates siga determinando su futuro.

---

## Índice onomástico

- a priori 52, 121  
aborto, ética del 234-236  
afirmaciones analíticas 121,  
201  
afirmaciones sintéticas  
121-122, 201  
Agustín 38-44, 78, 214  
  conversión al cristianismo  
  40  
  libre albedrío 42-44  
  mal moral 40-44  
  maniqueísmo 41-42  
  Pecado Original 43-44  
Alejandro Magno 16  
alienación 172  
animales 134, 152-154  
Anselmo 51-55  
  Ontológico, Argumento  
  51-54, 74  
antropomorfismo 85  
aparición y realidad 10-11,  
21  
Aquino, Tomás de 53, 195  
  Primera Causa, Argumento  
  de la 54-55, 195  
  Cinco Vías 53  
Arendt, Hannah 216-222  
  aventura con Martin  
  Heidegger 219  
  «banalidad del mal» 221  
  argumento de autoridad 20  
Aristóteles 14-21, 24, 39, 45,  
54, 126, 129  
  Aurea Mediocritas 19  
  *Ética a Nicómaco* 15  
  valentía 19  
  virtud 19  
Arouet, François-Marie *ver*  
  Voltaire  
ascetismo 147  
ateísmo 52, 67, 82, 86, 106,  
112, 157, 178, 191-192,  
195, 203  
Avicena 40  
Ayer, A. J. 138, 177, 198-204  
  al borde de la muerte  
  203-204  
  ¡Bah! ¡Hurra!, Teoría 203  
  *Lenguaje, verdad y lógica*  
  199-204  
  significado de «Dios  
  existe» 203  
  verificabilidad 201  
  Verificación, Principio  
  de 199-204  
Beauvoir, Simone de 205-206,  
209  
  *El segundo sexo* 206, 209  
  *El ser y la nada* 206

- Bentham, Jeremy 130-135,  
149-151, 202, 252  
autoicón 131  
*Felicitic Calculus* 133  
panóptico 132  
utilitarismo 132-134
- Berkeley, George 95-100  
agua de brea 100  
*esse est percipi* 98  
idealismo 96  
inmaterialismo 96-100  
«refutación» de Samuel  
Johnson 96
- Boecio, Anicio Manlio  
Severino 44-50, 52  
*La consolación de la  
Filosofía* 46-50  
presciencia de Dios y  
predestinación 47-49  
suerte 46
- Borgia, César 58-60, 62
- Boswell, James 112
- Boyle, Robert 89
- Buda 144
- buen samaritano 126
- Calas, Jean 105-106
- Camus, Albert 209-210  
*Cándido* 103-106
- Chamberlain, Neville 62
- Carlos II 90
- Cicerón, Marco Tulio 35-36,  
45  
*La ciudad de Dios* (Agustín)  
40  
*cogito ergo sum* 73  
*La consolación de la filosofía*  
46-50  
comunismo 172  
*Confesiones* 40, 214
- conócete a ti mismo 142
- El contrato social* 114-115,  
172
- Copérnico, Nicolás 187, 229
- Crítica de la razón pura*  
120-123
- cualidades primarias 97-98  
cualidades secundarias 97-98
- Daño, Principio del 152-153
- Darwin, Charles 154-161,  
184, 177  
creencias religiosas  
160-161  
evolución 156-161  
islas Galápagos 158-159  
*El origen de las especies*  
154, 156  
viaje del HMS *Beagle*  
157-159
- Darwin, Erasmus 159
- Dawkins, Richard 157
- deducción 225
- deísmo 106
- demonio maligno *ver*  
Descartes, René
- Dennett, Daniel 156
- derechos humanos 128
- Descartes, René 22, 67, 69-75,  
79, 84, 122, 191  
argumento del sueño 71-72  
*cogito ergo sum* 73  
coordenadas cartesianas  
69  
demonio maligno 72-74  
dualismo cartesiano 73  
evidencias de los sentidos  
72  
Método de la Duda (Duda  
Cartesiana) 70-75

- Descripciones, Teoría de las  
   197  
 determinismo 86  
 Diógenes Laercio 22  
 Dios  
   definición de 40, 110, 203  
   Diseño, Argumento del  
     (para la existencia de  
       Dios) 108-111  
   infinito 85  
   la Apuesta de Pascal 79-82  
   milagros 111-112  
   «muerte de» 181-183  
   Ontológico, Argumento  
     51-53  
   panteísmo 83  
   pragmatismo 176-177  
   predestinación 49-50, 79  
   Primera Causa, Argumento  
     de la 54-55  
   significado de «Dios  
     existe» 203  
   y el mal 42-44  
   *ver también*, Mal,  
     el problema del  
   *Discurso del método* 70  
   Diseño, Argumento del (para  
     la existencia de Dios)  
     107-112, 161  
   Doble Efecto, Principio del  
     233-234  
   dogmatismo 26  
   dualismo 73-74  
  
   *Eichmann en Jerusalén* 221  
   Eichmann, Adolf 216-222  
   Einstein, Albert 87, 228  
   Eliot, George 87  
   emoción 34, 84-87  
   empirismo 122  
  
   Engels, Friedrich 171-174  
   envejecer 35  
   Epicteto 34-35, 47  
   Epicuro 26-32, 112  
     argumento de la asimetría  
       31  
     no experimentación  
       de la muerte 30-31  
     significado de «epicúreo»  
       29-30  
     sobre el castigo después  
       de la muerte 31-32  
     sobre el miedo a la muerte  
       27-28, 30-32  
     su epitafio 32  
   escepticismo  
     Duda Cartesiana 70-75  
     pirrónico 21-26, 70-71, 73  
     y filosofía 26  
   especieísmo 253  
   *esse est percipi* 98  
   estoicismo 32-38, 47 *ver*  
     *también* Zenón de Citio,  
     Epicteto, Cicerón, Séneca  
   *La estructura de las*  
     *revoluciones científicas* 228  
   *Ética a Nicómaco* 15  
   Euclides 84  
   eudaimonia 17-19 *ver también*  
     felicidad  
   eutanasia 252  
   existencialismo 204, 207-210  
   experimento mental 72-73,  
     232, 234-236  
   experimento mental de la  
     Habitación China 243-245  
  
   fe 79-82  
   felicidad  
     Aristóteles 15-20

- Bentham 132-135  
 Boecio 47  
 Mill 150-151  
 Pirrón 24  
*Felific Calculus* 133  
 feminismo 154  
*La fenomenología del espíritu*  
   141  
 filosofía como terapia, la 29,  
   32, 38, 45  
 filosofía medieval 39-40  
 FitzRoy, Robert 160  
 Foot, Philippa 229, 232  
 Ford, Henry 139  
 Formas, Teoría de las *ver*  
   Platón  
 Freud, Sigmund 185, 187-192  
   complejo de Edipo  
     189-190  
   crítica de Popper 192  
   deslices freudianos 190  
   el inconsciente 188-190  
   religión como ilusión  
     191-192  
   sueños 190  
  
 Galileo Galilei 20  
 Gaunilo de Marmoutiers  
   52-53  
*La gaya ciencia* 181  
*La genealogía de la moral*  
   183-184  
 Jorge III 113  
  
 Hegel, Georg Wilhelm  
   Friedrich 120, 135,  
   137-142, 144, 167,  
   173-173, 200  
   amo/esclavo 141  
   espíritu 140-142  
  
*Fenomenología del espíritu*  
   141  
   historia 139-142  
   influencia de Kant 139  
   método dialéctico 140  
   Revolución Francesa 138  
 Heidegger, Martin 219  
 Hipócrates 36  
 Hitler, Adolf 62-67, 115,  
   217-218, 220, 224  
 Hobbes, Thomas 62-67, 84,  
   115  
   contrato social 65-66  
   estado de naturaleza  
     64-66  
   *Leviatán* 65-66  
   materialismo 65-66  
   naturaleza humana 63-64  
 Homero 183  
 Hume, David 106-112, 114,  
   157, 201, 225, 241  
   *Diálogos sobre la religión*  
     *natural* 109  
   Diseño, Argumento  
     del 107-111  
   *Investigación sobre*  
     *el entendimiento*  
     *humano* 108  
   milagros 111-112  
   su muerte 112  
 Husserl, Edmund 219  
 Hutcheson, Francis 132  
 Huxley, Thomas Henry 155  
  
 idealismo  
   de Berkeley 100  
 identidad personal 91-93  
 igualdad 134  
 Imperativo Categórico  
   127-128

- Impronta Divina, Argumento de la (para la existencia de Dios) 74-75  
 infelicidad 25  
 inmaterialismo 98-100
- James, Henry 177  
 James, William 174-181  
   Otras Mentes, problema de las 180  
   pragmatismo 176-180  
   religión 178-179  
   «valor efectivo» 174, 176  
   verdad 176-180  
 jansenismo 79  
 Jesús 43
- Kant, Immanuel 117, 119-123, 125-130, 134, 137, 139, 144-145, 182, 185, 200-201, 222, 241  
   *Crítica de la razón pura* 120-123  
   emociones 125-126  
   filosofía moral 125-130  
   Imperativo Categórico 128-129  
   sintético a priori 121  
   universalizabilidad 128-129
- Kekulé, August 226
- Kierkegaard, Søren 161, 163-167  
   Abraham e Isaac 163-165  
   fe 165-166  
   *O lo uno o lo otro* 164, 166-167  
   Olsen, Regine 164-167
- Kuhn, Thomas 223-229  
   cambio de paradigma 229
- «ciencia normal» 229  
   *La estructura de las revoluciones científicas* 228
- Leibniz, Gottfried 85, 102-104  
   *Lenguaje, verdad y lógica* 199-203
- Leviatán 65
- libertad 207-208  
 libertad de expresión 153  
 libre albedrío 49-50, 86
- Locke, John 87, 89-94, 97-99, 108, 115, 122, 149  
   crítica de Thomas Reid 93-94  
   cualidades primarias y secundarias 97-98  
   el príncipe y el zapatero 91-92  
   *Ensayo sobre el entendimiento humano* 94  
   identidad personal 91-94  
   pizarra en blanco 90, 122  
   realismo 97-98
- Lucrecio 30
- Maimónides 40
- Mal, El problema del 39-44  
   mal moral 40-44  
   mal natural 39
- Manifiesto comunista* 172-173
- Maniqueísmo 41
- Maquiavelo, Nicolás 55, 57-62, 64, 114  
   carrera diplomática 58-59  
   cinismo 61  
   «maquiavélico» 61  
   realismo 62

- suerte 59  
*virtù* 59-60  
 máquina de experiencias 135  
 Marx, Karl 138, 167, 169-174  
   alienación 172  
   comunismo 172  
   Engels, Friedrich 169-173  
   lucha de clases 169  
   *Manifiesto comunista*  
     172-173  
   religión 173  
 matemáticas 72, 122-123  
 materialismo 65-66  
 Medawar, Peter 228  
*Meditaciones* 70  
 Meinong, Alexius 197-198  
 Meleto 13  
 mentir 127, 134  
 metafísica 120  
 milagros 109-111  
 Mill, James 149  
 Mill, John Stuart 135,  
   148-154, 195, 202-203,  
   252  
   Daño, Principio del  
     152-153  
   educación 149-150  
   feminismo 154-155  
   genios 153  
   libertad de expresión 154  
   ofensa 153  
   paternalismo 152  
   placeres elevados y bajos  
     150-151  
   *Sobre la libertad* 152-154  
   *El sometimiento de las*  
     *mujeres* 154  
   utilitarismo 150-152  
 muerte 18, 26-28, 30-32, 34,  
   112  
  
*El mundo como voluntad*  
*y representación* 144  
  
 naturaleza humana 18  
 Nerón 37  
 Newton, Isaac 89, 223  
 Nicómaco 15  
 Nietzsche, Friedrich 180-185,  
   188  
   *Así habló Zaratustra* 184  
   Elisabeth, su hermana  
     184-185  
   estilo de escritura 182  
   *La gaya ciencia* 181  
   *La genealogía de la moral*  
     183-184  
   muerte de Dios 181-182  
   *Übermensch* 184  
   *La voluntad de poder* 185  
 noumenon 120-121, 139, 145  
 Nozick, Robert 135, 240-241  
  
*O lo uno o lo otro* 164,  
   166-167  
 Olsen, Regine 164, 167  
 Ontológico, Argumento (para  
   la existencia de Dios)  
   51-54, 74-75  
 Orco, Remiro de 60  
 ordenadores 242-247  
  
 panteísmo 83, 85-86  
 paradoja 49  
 Pascal, Blaise 75, 77-82, 178  
   Apuesta de Pascal, la 79-82  
   catolicismo 77  
   jansenismo 79  
   *pascalina* (calculadora) 79  
 paternalismo 152  
 Pecado Original 43-44

- Peirce, C.S. 176-177  
*Pensées* («Pensamientos») 78-79  
 Pirrón 20-26, 70-71, 73  
 visita a la India 23-24  
 placer 132-135, 150-151  
 Platón 10-12, 16-174, 24-25, 40, 43, 45, 142, 150  
 aprendizaje como  
 rememoración 48  
 censura del arte 12  
 cueva, analogía de la 11  
 diálogos 10  
 estudiante de Sócrates 16  
 Formas, Teoría de las 11-12, 16-17, 24  
*La república* 12  
 tendencia antidemocrática 12  
 totalitarismo 12  
 Pope, Alexander 101  
 Popper, Karl 192, 222-229  
 falsificacionismo 226-228  
 pseudociencia 227  
 sobre el psicoanálisis 227-228  
 positivismo lógico 177, 200  
 pragmatismo 176-180  
 predestinación 49-50, 79  
 Primera Causa, Argumento de la (para la existencia de Dios) 54-55  
*El príncipe* 57-62  
 Problema de la Inducción 225-226  
 promesas 57, 64-65  
*Proslogion* 51  
 Querefonte 9  
 racionalismo 122  
 Rafael, *La escuela de Atenas* 16  
 Rawls, John 236-242  
 Diferencia, Principio de la 240  
 Libertad, Principio de la 239-241  
 Posición Original 239  
*Una teoría de la justicia* 238-241  
 realismo 97-98  
 Reid, Thomas 93-94  
 escrupulosidad 60  
 Robespierre, Maximilien 114  
 Rorty, Richard 180  
 Rousseau, Jean-Jacques 112-117, 141, 154, 172  
 buen salvaje 114  
 Estado de Naturaleza 114  
 «obligar a ser libre» 116-117  
 Revolución Francesa 114  
 Voluntad de Todos 115  
 Voluntad General 115-117  
 Russell, Bertrand 138, 179, 192-198, 211  
 contra la religión 194-195  
 Descripciones, Teoría de las 197-198  
 Paradoja de Russell 195-197  
 Ryle, Gilbert 73  
 Sartre, Jean-Paul 167, 205-210  
 angustia 208  
 camarero de un café 207  
 «el existencialismo es un humanismo» 207-208  
 existencialismo 207-209

- mala fe 207  
*El ser y la nada* 206  
 Satán 42  
 Schopenhauer, Arthur  
   142-148, 200  
   arte 146  
   ascetismo 147  
   El mundo como  
     Representación  
       144-145  
   El mundo como Voluntad  
     144-147  
   moral 147  
   pesimismo 143, 148  
 Searle, John 243-247  
   crítica de 246  
   experimento mental de la  
     Habitación China  
       243-247  
   Searle, John syntaxis y  
     semántica 245  
*El segundo sexo* 206, 209  
 Séneca, Lucio Anneo 35-37, 45  
 sentidos 22  
 Singer, Peter 28, 135, 138,  
   242, 247, 249-255  
   animales 252-254  
   beneficencia 249-251  
   consecuencialismo 252  
   consistencia 254  
   especieísmo 253  
   eutanasia 252  
   *Liberación animal* 252  
   vegetarianismo 253-254  
 sintético a priori 121  
*Sobre el origen de las especies*  
   154, 156, 160  
*Sobre la libertad* 152-154  
 Sócrates 7-16, 19, 22, 26,  
   149-150, 166, 254-255  
   juicio y ejecución 13-14  
   maestro de Aristóteles 16  
   maestro de Platón 16  
   oráculo de Delfos 9  
   vivir irreflexivamente no  
     merece la pena 10,  
       13-14  
   voz interior 13  
   y la filosofía occidental  
     9-10  
 sofistas 8-9  
*El sometimiento de las mujeres*  
   154  
 Spinoza, Baruch 82-87  
   Ética 84-85  
   Excomunióón 84  
   libre albedrío 86  
   panteísmo 83, 85-86  
   pulidor de lentes 85  
   racionalismo 84  
 Stephen, James Fitzjames 154  
 Stockdale, James B. 34-35  
 suerte 34, 46-50, 59  
*Summa Theologica* 53  
 Swift, Jonathan 99  
  
 Taylor, Harriet 154  
*Temor y temblor* 164-166  
 Teodorico 46  
 Thomson, Judith Jarvis 229  
   ética del aborto 234-236  
   variante del experimento  
     mental del tren  
       desbocado 232  
   violinista no deseado  
     235-236  
*Tractatus Logico-Philosophicus* 30, 212  
 Turing, Alan 244, 247  
 Turing, Prueba de 244

- Übermensch* 184  
*Una teoría de la justicia*  
238-241  
universabilidad 128-129  
utilitarismo 132-135, 150
- vegetarianismo 253-254  
*virtù* 59-60  
virtud 18-19
- Voltaire 100-106  
    *Cándido* 103-106  
    defensa de Jean Calas  
        105-106  
    deísmo 106  
    libertad de expresión 102  
*La voluntad de poder* 185
- Wallace, Alfred Russel 160  
Wilberforce, Samuel 155  
Wittgenstein, Ludwig 30,  
210-216  
    escarabajo en la caja  
        214-215  
    lenguaje privado 215  
    parecido familiar  
        212-213  
    *Tractatus*  
        *Logico-Philosophicus*  
        30, 212
- el yo 87-94, 143-144
- Zenón de Citio 34

---

## Índice

1	El hombre que hacía preguntas . . . . .	7
	<i>Sócrates y Platón</i>	
2	La verdadera felicidad . . . . .	15
	<i>Aristóteles</i>	
3	No sabemos nada . . . . .	21
	<i>Pirrón</i>	
4	El sendero del jardín . . . . .	27
	<i>Epicuro</i>	
5	Aprendiendo a despreocuparse . . . . .	33
	<i>Epícteto, Cicerón, Séneca</i>	
6	¿Quién maneja nuestros hilos? . . . . .	39
	<i>Agustín</i>	
7	La consolación de la filosofía . . . . .	45
	<i>Boecio</i>	
8	La isla perfecta . . . . .	51
	<i>Anselmo y Aquino</i>	
9	El zorro y el león . . . . .	57
	<i>Nicolás Maquiavelo</i>	
10	Desagradable, brutal y breve . . . . .	63
	<i>Thomas Hobbes</i>	
11	¿Y si estás soñando? . . . . .	69
	<i>René Descartes</i>	
12	Hagan sus apuestas . . . . .	77
	<i>Blaise Pascal</i>	
13	El pulidor de lentes . . . . .	83
	<i>Baruch Spinoza</i>	

14	El príncipe y el zapatero . . . . .	89
	<i>John Locke y Thomas Reid</i>	
15	El elefante en la habitación . . . . .	95
	<i>George Berkeley (y John Locke)</i>	
16	¿El mejor de los mundos posibles? . . . . .	101
	<i>Voltaire y Gottfried Leibniz</i>	
17	El relojero imaginario . . . . .	107
	<i>David Hume</i>	
18	Nacido libre . . . . .	113
	<i>Jean-Jacques Rousseau</i>	
19	Realidad teñida de rosa . . . . .	119
	<i>Immanuel Kant (1)</i>	
20	¿Y si todo el mundo lo hiciera? . . . . .	125
	<i>Immanuel Kant (2)</i>	
21	Dicha práctica . . . . .	131
	<i>Jeremy Bentham</i>	
22	El búho de Minerva . . . . .	137
	<i>Georg W. F. Hegel</i>	
23	Atisbos de la realidad . . . . .	143
	<i>Arthur Schopenhauer</i>	
24	Espacio para crecer . . . . .	149
	<i>John Stuart Mill</i>	
25	Diseño poco inteligente . . . . .	155
	<i>Charles Darwin</i>	
26	Los sacrificios de la vida . . . . .	163
	<i>Søren Kierkegaard</i>	
27	Trabajadores del mundo, uníos. . . . .	169
	<i>Karl Marx</i>	
28	¿Y qué? . . . . .	175
	<i>William James</i>	
29	La muerte de Dios . . . . .	181
	<i>Friedrich Nietzsche</i>	
30	Pensamientos disfrazados . . . . .	187
	<i>Sigmund Freud</i>	

31	¿Está calvo el actual rey de Francia? . . . . .	193
	<i>Bertrand Russell</i>	
32	¡Bah! ¡Hurra! . . . . .	199
	<i>Alfred Jules Ayer</i>	
33	La angustia de la libertad . . . . .	205
	<i>Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir</i> <i>y Albert Camus</i>	
34	Hechizado por el lenguaje . . . . .	211
	<i>Ludwig Wittgenstein</i>	
35	El hombre que no hacía preguntas . . . . .	217
	<i>Hannah Arendt</i>	
36	Aprendiendo de los errores . . . . .	223
	<i>Karl Popper y Thomas Kuhn</i>	
37	El tren desbocado y el violinista no deseado . . . .	231
	<i>Philippa Foot y Judith Jarvis Thomson</i>	
38	Justicia por medio de la ignorancia . . . . .	237
	<i>John Rawls</i>	
39	¿Pueden pensar los ordenadores? . . . . .	243
	<i>Alan Turing y John Searle</i>	
40	Un tábano moderno . . . . .	249
	<i>Peter Singer</i>	
	Índice onomástico . . . . .	257

Título de la edición original: *A Little History of Philosophy*  
Traducción del inglés: Aleix Montoto

Publicado por:  
Galaxia Gutenberg, S.L.  
Av. Diagonal, 361, 1.º 1.ª A  
08037-Barcelona  
info@galaxiagutenberg.com  
www.galaxiagutenberg.com  
Círculo de Lectores, S.A.  
Travessera de Gràcia, 47-49, 08021 Barcelona  
www.circulo.es

Primera edición: enero 2013  
Segunda edición: febrero 2013  
Tercera edición: abril 2013

© Nigel Warburton, 2011  
© de la traducción: Aleix Montoto, 2013  
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2013  
© para la edición club, Círculo de Lectores, S.A., 2013

Preimpresión: María García  
Impresión y encuadernación: Liberdúplex  
Depósito legal: B. 32359-2012  
ISBN Galaxia Gutenberg: 978-84-15472-36-0  
ISBN Círculo de Lectores: 978-84-672-5205-7  
N.º 34249

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, a parte las excepciones previstas por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 91 702 19 70 / 93 272 04 45)