



LA FILOSOFÍA
EN DEFENSA DE LO HUMANO

Francisco Javier Martín Campillo

LA FILOSOFÍA
EN DEFENSA DE LO HUMANO



Primera edición: febrero de 2026

© Comunicación y Publicaciones Caudal, S.L.

© Francisco Javier Martín Campillo

ISBN: 979-13-88195-08-2

ISBN digital: 979-13-88195-09-9

Depósito legal: M-3465-2026

Editorial Adarve

C/ Luis Vives, 9

28002 Madrid

editorial@editorial-adarve.com

www.editorial-adarve.com

Impreso en España

No solo han eliminado la filosofía de los planes de estudio, han extirpado la filosofía del alma de los hombres.

CAPÍTULO 1

La derrota del pensamiento, el buen libro de Alain Finkielkraut, produce una alarma ya en el título, que induce a hacernos una serie de preguntas: ¿por qué la derrota del pensamiento?; ¿en qué consiste esa derrota?; ¿qué consecuencias tiene?; ¿cómo podemos enfrentarnos a ella?; ¿qué o quiénes son los responsables de esa derrota?; ¿qué o quiénes han sido los derrotados?; ¿cuál es el alcance o la dimensión de la derrota?; ¿esa derrota es parte de una derrota más amplia o más global?; ¿es parte de la derrota de la cultura, de la civilización, de las humanidades o de la filosofía?

Nosotros identificamos pensamiento con filosofía y filosofía con sabiduría. La filosofía no puede ser entendida simplemente como una asignatura que puede ser metida y sacada a voluntad de los planes de estudios sin mayores consecuencias, la crisis de la filosofía forma parte de una crisis más amplia, crisis de una civilización que no es capaz de enfrentarse a sus principales problemas. La crisis estuvo latente en la modernidad y es en la modernidad donde debemos buscar sus causas.

La modernidad se ha basado en dos soportes básicos, la historia y la técnica. Se ha hablado del fin de la historia, pero en realidad el fin de la historia parece imposible. Lo que en realidad estamos viviendo es el fin de la creencia en la historia, creencia que se basa en tres supuestos: 1. la unidad de la especie humana; 2. una concepción del tiempo heracliteana: «No nos bañamos dos veces en el mismo río», la historia no se repite, y 3. la creencia en el progreso, en que la historia marcha siempre hacia lo mejor.

La creencia en la historia, en sentido orteguiano, es decir, como algo que no puede entrar en discusión, se apoya a su vez en la creencia en que podemos dominar el tiempo, en que el hombre puede crear su propio tiempo, en la creencia de que el hombre es dueño de su futuro. Quien conoce la marcha de la historia sabe cómo llegar antes al futuro que, gracias a la creencia en el progreso, será sin duda mejor, y puede convertir la historia en algo normativo, y forzar a ajustar la mente y la acción de los hombres a la marcha de la historia. Hoy podemos estar seguros de que la marcha de la historia no garantiza un futuro feliz, y de que sacrificar el presente a ese futuro feliz es uno de los sacrificios peor retribuidos que ha realizado la especie humana.

La fe en la técnica también hace tiempo que se tambalea. Las consecuencias destructivas de la técnica ya no se pueden ocultar. La técnica impone al mundo una marcha, una dirección, y un modo de vida impidiendo que nos paremos a preguntar si lo que impone es lo que queremos y si es lo mejor para nosotros. Tiene tal fuerza la inercia del sistema tecnológico que, antes de todo examen, presenta las posibilidades que ofrece poco menos que como derechos a los que no podemos renunciar. El sistema técnico presenta sus producciones como si respondieran a los principales deseos humanos. La técnica impone un trato a los humanos que es más o menos este: «Lo que yo te doy tiene un precio y es que debes aceptarlo tal y como yo te lo doy, con todas sus consecuencias». La felicidad no es fruto de la técnica. La técnica no se limita a ampliar las capacidades humanas, a la vez que potencia y amplifica algunas destruye otras tan necesarias o más para el ser humano. La técnica no beneficia por igual a todo el género humano, sino que beneficia sobre todo al poder, al que proporciona instrumentos de dominación sin parangón hasta ahora. La técnica no es demócrata, favorece el monopolio y, si echamos un vistazo al mundo que ha salido de ella, vemos que ha creado un mundo de castas, una casta que posee el poder económico y otra casta en posesión del dominio técnico. La técnica, además, crea dependencia: una vez que la téc-

nica se ha introducido en las sociedades humanas, estas no tienen otra manera de obtener sus recursos si no es a través de la técnica.

Con la fe en la historia y la fe en la técnica la modernidad tiene bastante y prescinde de la filosofía. La modernidad nos dice dos cosas que habría que averiguar si son del todo compatibles: no busques otro sentido a tu vida que el que pueda darte la historia, por un lado, y harás bien en no buscar ningún sentido a tu vida porque lo inteligente es aprovechar y disfrutar de lo que la técnica pone en tus manos, por otro. El historicismo y la técnica han ganado al hombre con la promesa de que podía vencer al tiempo, el primero marcando su dirección y la segunda acelerándolo. La sabiduría consiste justamente en renunciar a querer doblegar al tiempo y en saber convivir con él, saber llevarse bien con él, en hacer del tiempo un aliado. El tiempo enseña a conocer la importancia de las cosas, a poner cada cosa en su sitio. El sabio es también capaz de convertir las experiencias propias y las ajenas en experiencias provechosas para la vida. El sabio es sabio no solo porque ve lo que los otros no ven, sino porque lo que ve es provechoso para la vida. El sabio sabe distinguir lo que es importante y lo que no lo es.

Algo que sublevaba, que hacía irrespirable el ambiente en que vivían, no solo a Nietzsche, sino también a muchos otros de su generación, era el contemplar impotentes cómo todo parecía organizado para que los liliputienses mantuvieran atados y postergados no solo a los sabios, sino a todo hombre de valor. Todas las grandes civilizaciones han puesto un cuidado especial en contar con sabios, en contar con un grupo especial dedicado al trabajo del espíritu, al conocimiento y a la moral. En Occidente hemos tenido un ejemplo de esto en los filósofos y en los monjes, y está por discutir si los intelectuales merecen sumarse a estos grupos. Existen grandes similitudes en las aportaciones de los sabios en todas las latitudes y en todas las épocas como recogió Aldous Huxley en *La sabiduría perenne*.

Algo propio de la modernidad es el culto al yo. En la modernidad, el yo es algo que se posee desde el nacimiento, es como

un código de barras con el que nace cada uno; la posmodernidad añadió que el yo es un yo identitario, algo que se identifica potenciando la tribu o la cultura a la que se pertenece. Para los sabios el yo no viene con marca de fábrica, el yo se conquista, se trabaja y va unido a algo que hoy en día se considera una realidad evanescente: la conciencia. La formación del yo es tarea principal del sabio, en la convicción de que con la sabiduría se alcanza la plenitud humana.

El saber del animal es un saber operativo, el animal muestra que sabe correr corriendo; mientras que en el hombre el saber es reflexivo, el hombre no solo sabe, sabe que sabe, y pone a prueba su saber permanentemente. En el hombre, la conciencia es conciencia de sí. Descartes identifica la conciencia con el alma y sustancializa el alma, como es sabido. Para este pensador, la relación cuerpo-alma solo puede plantearse entonces como un salto de un dominio ontológico a otro, existiendo una separación clara de funciones entre los dos dominios, las pasiones estarían con el cuerpo y la razón con el alma, y es la razón la que debe doblegar a las pasiones y no al revés. Este planteamiento no solo es distinto, es opuesto al de la filosofía antigua donde no existía un salto entre el cuerpo y el alma y el alma no era considerada una sustancia homogénea a la que se accedía introspectivamente, los antiguos encontraban en el alma una serie de niveles, de estratos, para entendernos, que constituían una escala, un camino de la perfección. En la Antigüedad era importante lo que ocurría en el interior del alma, en Descartes era tan importante o más que el alma se comportara como un policía de aduana que dejara pasar unas cosas sí y otra no.

Con Descartes la palabra *ciencia* comenzó a desplazar a la palabra *sabiduría*, el principio del saber ya no era «conócete a ti mismo», dejó de ser lo importante enseñar a vivir y pasó a serlo ofrecer certezas. Quedó así enterrado lo que era la base de la sabiduría antigua y de cualquier sabiduría: sabio no es el que sabe más o el que posee más certezas, sino el que sabe administrar mejor tanto lo que sabe como lo que no sabe y la relación entre ambos; el «conócete a ti mismo» significa también «acepta tus límites». Este aceptar los

límites se traduce también en no forzar el tiempo, no forzar la realidad ni forzarse a uno mismo. Diríamos que hay que vivir en un presente dilatado en el que ni el pasado ni el futuro son excluidos, sino que son sus aliados. La filosofía nació cuando los hombres pudieron oponer al destino la libertad.

La filosofía nació propiamente cuando alguien, Parménides, tuvo la valentía de aplicar la necesidad lógica a la realidad, partió de la radical oposición entre ser y nada que hizo corresponder con la oposición lógica verdadero-falso. «Pensar bien» significó a partir de entonces «llevarse bien con lo real», con el verdadero ser. El logos, la razón, pasó a ser algo que pertenece a lo real. A partir de entonces trazó dos caminos, el camino de las opiniones humanas y el camino de la realidad, siendo la razón la que nos permite transitar por el segundo. Se busca saber no para almacenar conocimientos que permitan que tu opinión prevalezca sobre la de los demás, sino para llevar ese saber a la vida. La verdad no es algo que se fabrique a través de un método, la verdad es algo que el sabio hace crecer en el interior de sí mismo.

La moral es la otra parte de la sabiduría, en la sabiduría, teoría y práctica, conocimiento y moral son inseparables. Para la sabiduría, la felicidad no es una recompensa por saber hacer bien ciertas cosas, por saber conseguir ciertas cosas, la sabiduría es un modo de vida, y la felicidad no es tanto un saber conseguir cuanto un saber ser, saber vivir. Todos quieren ser felices, pero solo el sabio sabe conseguir la felicidad. En la búsqueda de la sabiduría, la filosofía iba realizando una serie de conquistas intelectuales que han constituido el armazón de toda la historia intelectual de Occidente. La libertad, y por supuesto la responsabilidad moral entre ellas. La conciencia de la libertad va unida a la conciencia de la soberanía moral, es al enfrentarse a las decisiones morales donde cada cual se contempla como dueño de sí mismo, como alguien que tiene que afrontar permanentemente la decisión sobre quién quiere ser.

La forma que tenemos hoy de ver al hombre debe mucho más a la psicología freudiana que a la filosofía clásica. Se acusa a Freud

por no haber distinguido lo sano, psicológicamente hablando, de lo socialmente considerado como normal, de lo socialmente integrado. Sea como sea, Freud presentó un esquema del psiquismo humano que fue aceptado sin apenas oposición; en este esquema la moral juega un papel exclusivamente represivo de lo que constituye lo más determinante en la configuración de la personalidad y fuente generadora de la salud mental, la energía libidinal. En Freud el sexo no solo se considera el núcleo central del psiquismo humano, se considera lo más determinante para la salud mental. Con Freud todo puede pasar a convertirse en síntoma, todo lo que ocurre en la vida cotidiana y el lenguaje mismo, que pasa a ser analizado de acuerdo con un método tan abierto y permisivo como es la «asociación libre». A partir de aquí Lacan se da a sí mismo permiso para saltar de lo físico a lo simbólico, Irigaray sitúa el origen de la discriminación femenina en el lenguaje, y Derrida identifica el falocentrismo con el logocentrismo. En Occidente, si se entiende por cultura la cultura dominante y por contracultura la cultura alternativa y opositora, la contracultura de los años sesenta del siglo pasado se ha convertido en la cultura hegemónica. Con ayuda del freudismo, la cultura occidental pasó a ser considerada como una fuerza colonialista y represora.

No es nada fácil hablar de cultura ni hablar de cultura occidental. La cultura occidental es vista como un bloque monolítico cuando lo que la caracteriza es todo lo contrario, es ser plural, es ser diversa. A la cultura occidental se la pide, se la exige, que pida perdón y se retire, olvidando que quienes eso exigen han tomado sus armas precisamente de la cultura a la que denuestan. Una de las cosas que más ha contribuido a la pérdida de prestigio de la cultura ha sido la pérdida de protagonismo de la cultura en general y de la filosofía dentro de la cultura en particular. La filosofía ha sido rebajada a ideología, las ideas han dejado de contar por su valor objetivo y han pasado a contar exclusivamente por su capacidad de arrastre. Las ideas ya solo sirven para levantar trincheras ideológicas. En el convencimiento de que no hay nada más allá del lengua-

je, y no se espera que la cultura tenga como soporte la filosofía, una disciplina capaz de levantar un armazón teórico, y se entiende por cultura algo así como el «marco de los grandes relatos». Una vez desaparecida toda diferencia entre la filosofía y la retórica, las ideas circulan en un uso enteramente aleatorio e interesado.

En Occidente existe una diferenciación clara entre teología y religión, o entre filosofía y religión si se quiere; en Oriente es distinto. Pero esto no ha sido siempre así, solo a partir de la modernidad la filosofía y la religión se han separado en Europa. La religión ha sido, a lo largo de la historia, la parte fundamental de la cultura, como recuerda Eliot. En la Antigüedad, la amistad con los dioses, el llevarse bien con los dioses era uno de los deberes principales de la ciudad; la ciudad consideraba sagrado todo aquello que podía protegerla. La religión y la filosofía pueden compartir mucho y han compartido mucho: el creer que existe una voluntad superior, la invitación o la exigencia a una vida virtuosa. Religión y filosofía no son enemigas, ni siquiera adversarias. Religión y filosofía se hacen también la misma pregunta: ¿existe la así llamada experiencia religiosa?; ¿se puede ser religioso antes de ser creyente o sin ser creyente? Sí. Todos los hombres verdaderamente religiosos han compartido la religiosidad aunque no hayan compartido la religión (Gandhi, Merton, Pániker...). No obstante, es cierto que entre religión y filosofía nunca se podrá firmar una paz definitiva. Kierkegaard y Barth, por ejemplo, defienden que hay que salvar la religión de la filosofía porque la filosofía no basta, y Schleiermacher, padre del protestantismo liberal, sitúa la religión no en la adhesión a una iglesia o en el sostener determinados dogmas, sino en el sentimiento de dependencia cósmica.

En el budismo, al que algunos presentan como una «religión sin Dios», la religión es, más un camino de la purificación, que un adherirse a unos determinados dogmas de fe, y aunque el racionalismo occidental alguna vez haya querido hacer del budismo su aliado, ello no es posible porque, para Buda, la razón hace mal las preguntas y es imposible encontrar las respuestas a preguntas mal

planteadas. Para Buda es la razón la que abre la puerta a la imaginación y esta mantiene a la mente en permanente desasosiego. Buda habla de «meditación», que tiene mucho que ver con un ejercicio de atención, de ser capaz de librar la mente de ese permanente flujo, de esa permanente corriente de pensamientos que nos arrastran, de salir del yo exterior para entrar en el yo interior.

La importancia que pueda o haya podido tener el budismo en Occidente es solo una muestra de la importación masiva a Europa de cultos orientales, que también es solo muestra de la recuperación de la religiosidad en Occidente, que a veces toma una forma folklórica como en la New Wave, y a veces recibe el apoyo de pensadores tan prestigiosos como Horkheimer y Habermas, que han llegado a la conclusión de que la religión cumple un papel que solo ella puede cumplir, y que es un papel absolutamente necesario para la liberación del hombre. Occidente quiso primero librarse de la religión conservando a Dios, eso fue el deísmo, y acabó con el ateísmo librándose de los dos. Hay quien dice que el ateísmo es fruto de haber dejado a Dios demasiado solo. Y eso es cierto: si un ciudadano de la Grecia clásica resucitara entre nosotros, una de las cosas que más llamaría su atención es que hemos dejado a Dios demasiado solo; en la Antigüedad, Dios siempre se encontraba acompañado de lo sagrado primero y de lo real después.

La filosofía es el punto medio, el eje podríamos decir entre la religión y la ciencia. En la Edad Media la filosofía estaba subordinada a la religión, era llamada *ancilla theologica*; en la modernidad está subordinada a la ciencia y podría llamarse la *ancilla scientiae*. La filosofía antigua estaba mucho más cerca de lo que hoy llamamos religión que de lo que hoy llamamos ciencia; el principio que regía entonces era que «solo lo igual puede conocer a lo igual», la promesa de que la filosofía nos haría semejantes a los dioses podía encontrarse tanto en Aristóteles como en Epicuro, por poner dos ejemplos.

La otra cara de la filosofía es la moral, la otra cara de la ciencia es la técnica. Que la ciencia y técnica han evitado a la ética es algo

que no se puede dudar, al sostener que la ciencia y la técnica no son buenas ni malas en sí mismas y que todo depende del uso que se haga de ellas han podido eludir su responsabilidad moral. Hoy en día ya no es posible seguir huyendo, la nueva disciplina de la bioética es buena prueba de ello. Curiosamente, también el historicismo, la otra ideología dominante en la modernidad, evita la ética: si sabemos que el futuro va a ser mejor, la única forma de ser moral es trabajar para el futuro. Los términos *progresista* y *reaccionario* vienen de ahí. Estos planteamientos conducen a la atrofia de ese «instinto moral» que nos avisa de las consecuencias morales de las ideas.

Lo cierto es que la filosofía en nuestro mundo y en nuestro tiempo se encuentra perdida, ha tenido que pagar el precio de su supervivencia cediendo el protagonismo a la ciencia, a la historia, a la lingüística, a la psicología... La filosofía aceptó primero el verse reducida a ser una teoría del conocimiento, aceptó después el papel de ser propagandista de la ciencia, después se ha dejado atrapar en disputas interminables sobre cuál debía ser su método, también buscó el amparo de dominios donde parecía que la ciencia no llegaba como la historia o la vida, aceptó todo tipo de recortes como que debía limitarse a «interpretar», aceptó quedar reducida a la historia de las ideas, aceptó ser tratada como una ideología o una concepción del mundo... Y todo fue en vano: la filosofía, en manos de los positivistas, de Heidegger o de la deconstrucción fue negada en bloque, se exigió su ejecución y exposición de su cadáver en la plaza pública. Desde Kant, la filosofía ha pasado sus días esperando a Godot. La filosofía solo parece querer colaborar en la búsqueda de una especie de mediador universal. La cultura, la historia, la biología, el lenguaje...

Sea como fuere, no se puede arrojar el cadáver de la filosofía a una fosa común con una medida simplemente administrativa, eliminarla de los planes de estudios y ya está. La muerte de la filosofía debe ser tomada como prueba del estado de salud de nuestra cultura, de la impotencia intelectual y moral en la que nos encontramos, de hasta qué punto somos capaces de llegar abandonando nuestras

responsabilidades intelectuales y morales. ¿No es la filosofía la encargada de dar sentido a la vida? ¿Sentido? ¿Y qué es eso? Toda vida humana tiene siempre una tarea por hacer: darle un sentido, y esto no puede confundirse con darle un objetivo o unos objetivos. Los animales tienen unos objetivos, quieren algo, el hombre también tiene unos objetivos, pero solo él se pregunta por el valor de esos objetivos, y solo el hombre quiere que ese valor sea universal, que su objetivo o sus objetivos no solo tienen valor para él, sino que tienen un valor primero universal y después moral. Que mi vida tenga sentido significa que mi vida no solo vale para mí, sino que tiene valor en sí. Cuando la incapacidad de dar valor, cuando la incapacidad de encontrar un sentido es crónica y está generalizada, estamos en una época de nihilismo. Descartes embarcó a la filosofía en un proyecto que respondía a esta pregunta: ¿qué es lo que podemos conocer con absoluta certeza, fuera de toda duda? Descartes habría dado esta orden a la filosofía: «Tráeme certezas». Pero, en realidad, la pregunta propia de la filosofía no es ¿qué podemos conocer con absoluta certeza?, sino, partiendo de la asunción de nuestra finitud, ¿qué puedo conocer, qué necesito conocer para que mi vida tenga un sentido?

CAPÍTULO 2

Las diversas culturas tienen algo en común que es precisamente el ser culturas. ¿Qué es una cultura? Primero es la portadora de una tradición, una cultura es reconocible por la tradición de la que es portadora. No existe cultura sin tradición. La modernidad tiende a sacrificar la tradición, a sacrificar el pasado. El tiempo de la cultura es distinto al tiempo histórico, y a veces no es fácil que lleguen a ponerse en sintonía, la modernidad quiso forzar el tiempo de la cultura. La tradición jamás es un depósito, una tradición es lo que mantiene a la cultura viva; y es la educación, es el sistema educativo el encargado de transmitir la cultura, de mantener viva la tradición. Lo que tiene de peculiar nuestra época es que hemos renunciado a educar a nuestros hijos, hemos cambiado educar por programar, programar la adquisición de destrezas.

La cultura se adapta al criterio de calidad mejor que a cualquier otro criterio selectivo, calidad que se refiere no tanto a la perfección estilística, sino a la conexión con lo que es más verdaderamente humano. La cultura no busca la identidad, busca la calidad, busca mostrar que lo particular tiene valor universal. ¿Se ha conseguido esto en la modernidad? La modernidad quiso imponer una cultura que ya no da más de sí, que se ha dejado atrapar en lo identitario. El gran debate con el que se cerró el siglo pasado fue el debate sobre la modernidad. ¿Y si la caída del Muro de Berlín ha significado no solamente la caída del comunismo, sino también la caída de la modernidad? ¿Y si la modernidad era un proyecto totalitario y era el marxismo quien lo desarrollaba más consecuentemente? El ser

un proyecto impositivo y excluyente caracteriza a la modernidad, y eso es algo que comparte con el totalitarismo. La modernidad, como el marxismo, se eclipsó, y a lo que ha venido después solo nos atrevemos a caracterizarlo con un *post*.

Si buscamos el contenido de este *post*, encontramos de nuevo el prejuicio historicista que prohíbe la marcha atrás. La posmodernidad sigue a la modernidad, pero se niega a reconocer el fracaso de esta porque no quiere renunciar a sus promesas. Recoge la promesa de emancipación, pero la reduce a la emancipación de las minorías; recoge la promesa de felicidad, pero la convierte en un canto al pluralismo: cada cual debe buscar la felicidad por sí mismo. En realidad el *post* supone asumir lo que supone el gran fracaso de la modernidad, el padre de todos los fracasos de la modernidad: el fracaso de la historia como redentora del sufrimiento.

En realidad, la posmodernidad solo se niega a aceptar de la modernidad lo que esta pudo tener de normativa, de universalizadora; en su lugar, la posmodernidad trata de imponer el relativismo cultural y moral, por eso rechaza la filosofía, a la que trata de sustituir por toda clase de antifilosofías. No rechaza el mercado, no rechaza las modas, no expresa ninguna señal de alarma ante los peligros que parece suponer el avance de las nuevas tecnologías, más bien las celebra. Es la crítica a las instituciones salidas de la modernidad la que concita todos sus esfuerzos. La crítica a las instituciones y la crítica a la cultura entendida como un todo: si debemos avergonzarnos de nuestra cultura para no ser acusados de etnocéntricos, ¿debemos renunciar a nosotros mismos cuando ya hemos reconocido nuestros errores?

De modo que solo se admite la cultura si se reduce a información neutra, se reduce a aquello que puede almacenarse en algoritmos, en datos cuantificables. A esto contribuye la sociobiología, que reduce los caracteres hereditarios a unidades de información y los «caracteres» culturales a «memes». A esto se une el intento de identificar el funcionamiento de la mente humana con el funcionamiento de los ordenadores, porque en uno y otro caso se trata de

procesar información, todo se convierte en cálculo y, así, es mejor dejar al ordenador hacer nuestro trabajo porque lo hará mejor que nosotros y al mismo tiempo nos libraré de un trabajo inútil. Todo el trabajo intelectual queda devaluado y convertido en prescindible. Se olvida que el pensar humano consiste básicamente en poner en relación hechos y valores, porque pensar supone siempre un compromiso, está lejos de consistir en un simple almacenar datos. Al pensar, el hombre pone en marcha un olfato discriminativo, una *finesse* que le ayuda a decidir, porque el hombre piensa siempre para decidir, para decidir como hombre.

Es que si los artilugios técnicos parecen tener algún objetivo, este no puede ser otro que el convertirse en autosuficientes, el convertirse en autistas, el prescindir por completo de la realidad, el engullirla, el colonizarla, el convertirla en «datos», el convertirla en algo plano, sin relieve, equivalente en todas sus formas. Al entrar en Internet, por ejemplo, entramos en un universo infinito que responde directamente y sin demora a nuestras órdenes; ¿por qué no ir más allá, por qué no introducir en el interior mismo del cerebro humano un chip que respondiera a nuestras órdenes sin necesidad de ningún teclado, o por qué no unas gafas virtuales? Con la defensa de los *cyborgs* se busca no tanto potenciar lo humano, sino hacer que máquina y hombre sean indistinguibles.

En los años sesenta del siglo pasado pareció llegado el momento de pedir cuentas a la técnica. Parecía claro que la técnica se había embarcado, nos había embarcado en un proceso imparable de destrucción acelerada de recursos. Parecía también claro que era urgente someter a la técnica a un control democrático porque, lejos de beneficiar a los seres humanos en su conjunto, alimentan al poder, dotándolo de unos instrumentos de imposición y de control desconocidos hasta entonces. Si en un organismo, un grupo de células se independizan y se lanzan a un desarrollo propio independientemente del resto del organismo, el organismo enferma, y las células que se desarrollan independientemente se multiplican e invaden otras partes del organismo causando su muerte. No se

puede sacrificar el todo del organismo al desarrollo de un grupo de sus células, no se puede identificar la salud del organismo con el desarrollo elefantiásico de un grupo de sus células, el gigantismo de una de sus partes siempre es a costa de la atrofia del resto. Exactamente eso es lo que está ocurriendo en nuestras sociedades: un desarrollo elefantiásico de la técnica produce la atrofia y la enfermedad mortal del resto. Es necesario preservar una relación equilibrada de todas las partes si hacemos caso al principio hipocrático de la salud.

El problema de nuestras sociedades es que la ciencia y la técnica han sido puestas al galope. Ellas son las encargadas de señalar el ritmo y la dirección en que debe moverse la sociedad. Los «avances» no se incluyen en la sociedad y la cultura como un elemento más, sino que se imponen a la sociedad y a la cultura. El proceso es siempre el mismo: de la técnica a la cultura y de esta a la política, todo lo demás es «ideología». Lo que se presenta como un instrumento neutro para potenciar las facultades humanas y ahorrar trabajo no sustituye al hombre, sino que le obliga a usar sus facultades de un modo determinado. Así sucede con los ordenadores, con lo que se llama la «inteligencia artificial». La inteligencia humana necesita el trato con la realidad, la atracción mutua. Los sentimientos no existen en la inteligencia artificial, aquí no caben los verbos *nacer, crecer, madurar*, solo cabe el verbo *activar*.

La técnica de los medios, por traer un ejemplo, sobreestimula más allá de todo límite nuestros sentidos, pero esto no nos hace más dueños de nosotros mismos. No somos más felices; son el miedo, la angustia, la insatisfacción y no la razón los que nos gobiernan. No tenemos apenas control sobre nosotros mismos y sobre nuestros sentimientos. Kafka dio forma literaria a la situación humana: el ser humano se ve sometido a fuerzas que no logra entender y a las que no sabe oponerse. *Insignificancia* es la palabra que nos corresponde. El Estado es como una tela de araña que nos atrapa, no deja que creamos que somos dueños de nosotros mismos y solo somos insectos que movemos nuestras patas sin

dirección en esa tela de araña. No contamos, no somos nadie.

¿Qué ha cambiado? Gracias a la técnica, el poder ya no es solo una fuerza exterior que nos amenaza, sino que se ha situado en nuestro propio interior. El poder actúa ahora desde el interior del sujeto, que llega a confundir la voluntad del poder con la voluntad propia. Es el control de las mentes. El poder ya no es sobre, ya no es amo, ni verdugo ni guerrero, ahora es sobre todo amigo, no busca la obediencia sino la identificación. El poder ya no tiene que mostrar su fuerza permanentemente, ya no tiene que ser visible sino invisible, ya no trata de operar con controles externos (policía, jueces...), se trata de hacer de cada uno su propio controlador, se trata de hacer de cada uno un convencido. El poder deja sin espacio al viejo Dios, le roba todas sus atribuciones.

Lo más terrible del final de 1984 es este: el poder ha vencido la resistencia moral de los hombres. ¿Qué ha cambiado de ayer a hoy? En su libro *Eichmann en Jerusalén*, nos contesta Hannah Arendt: el malvado se ha encontrado con una cobertura burocrática, del mal se ha borrado todo rastro, ya no es atribuible a una decisión moral, sino a inofensivas órdenes burocráticas, viene justificado y amparado por órdenes burocráticas, el malvado puede recurrir a un «yo solo hago lo que me mandan». Lo único que no se le perdona ahora al poder es la debilidad, «antes parecer injusto que parecer débil»; esto lo tenía muy claro Maquiavelo, como también que el poder se justifica si hace parecer que no busca imponer sino proteger, el poder debe ser eficaz sin ser molesto. Para Foucault el poder ya no es algo mastodóntico como el castillo de Kafka, ya no «está», «es» y ya no «es», «deviene», es como un fluido que circula por todas partes.

Dondequiera que la filosofía quiera ser fiel a sí misma se encontrará con el poder, al poder siempre le ha estorbado la verdad y la filosofía no puede existir sin el binomio verdad-realidad. La pregunta filosófica no es solo si algo existe, es por la consistencia óptica de lo que existe. Que las cosas existen es un hecho, que las cosas sean reales remite a lo que las cosas son y cómo son. La reali-

dad, diríamos, imprime carácter, la relación real-irreal es más compleja, diríamos más dialéctica, que la relación existente-inexistente. Estamos en el universo, y el conocimiento del universo nos enseña dónde estamos, pero vivimos en un mundo, y ese mundo donde vivimos constituye una totalidad referencial de sentido. Para vivir, en un sentido filosófico, necesitamos construir eso, un mundo, un orden referencial de realidad. El lucero matutino está, pero no es, será cuando entre a formar parte de nuestro sistema referencial de realidad, cuando entre a formar parte de nuestro mundo.

La existencia simplemente se conoce, con la realidad establecemos un vínculo, un vínculo moral en sentido amplio, el hombre no solo se adapta a la realidad, tiene capacidad para crear y para destruir realidad y, a lo que hace, le es atribuible una valoración moral. Cada ser real posee una consistencia óptica propia, una forma propia de ser real, y esto permite ordenar y jerarquizar a los seres. La realidad no es algo de lo que sencillamente puede disponerse, la realidad es algo que impone sus exigencias y esto es algo que no contempla la ciencia. Al hablar de «hechos» se quiere dar por sentado que hemos entrado en relación con algo que es una referencia inamovible. Con su *registrar hechos, constatar hechos*, la ciencia obliga el sacrificio de algunas facultades del psiquismo humano, la fantasía, la imaginación, por ejemplo, en aras de lo puramente observacional. En la filosofía, la relación con la realidad se establece de acuerdo con todas las facultades humanas y no solo con las observacionales. La filosofía no busca hechos, sino razones para vivir. El conocimiento que la filosofía busca se llama sabiduría.

¿Puede ser considerado el pragmatismo una filosofía? La filosofía va muy por delante del pragmatismo. El pragmatismo se comporta como si los únicos problemas que pudiera plantearse el ser humano fueran problemas de corto alcance, solo quiere desbrozar el camino para poder seguir avanzando, pero los problemas propiamente filosóficos no son los principales problemas que el pragmatismo se plantea. Para él, la ciencia es más que una inspiración, es un modelo. Limitemos nuestras aspiraciones y avanza-

remos, tomemos nuestras ideas exclusivamente como motivos de acción, huyamos de lo abstracto como de aquello que solo sirve para apartarnos de la realidad, pensemos que todo lo grande que el hombre ha conseguido ha sido a pesar de la filosofía, busquemos el acuerdo y no el tener razón. Todo eso es propio de una filosofía que, buscando adaptarse a los tiempos, renuncia a ser filosofía.

En lo que se refiere a lo que hoy en día se llama «nuevo realismo». Sus pretensiones son loables, hace falta valentía para enfrentarse a los problemas que nos rodean desde una filosofía que haya escapado de la endogamia académica. La filosofía académica parece condenada a dar más y más vueltas dentro y fuera del panteón de los filósofos consagrados. Parece prohibido hacer filosofía, solo cabe comentar ideas de los autores del santoral de los filósofos y hoy en día es necesario hacer ontología, una ontología que vaya más allá de esos retales de información que se obtienen de las ciencias. Un filósofo no puede ser un analfabeto de la ciencia aunque eso compense que haya tantos científicos analfabetos, filosóficamente hablando. Lo que sí puede y debe hacer la filosofía es ser capaz de captar el valor ontológico y filosófico de las categorías científicas o de determinadas categorías científicas; Xavier Zubiri y Hans Jonas, por ejemplo, pueden enseñarnos cómo puede hacerse.

La renuncia a la ontología es algo que le vino impuesto a la filosofía por parte de Kant: la función de la filosofía no es añadir conocimiento, sino fijar los límites al conocimiento; en resumen, la función de la filosofía es crítica. Si esto es así, es obligado distinguir la buena crítica de la que no lo es. La buena crítica es capaz de separar el humo de la paja, lo útil y valioso de lo que no lo es; lo ideológico y sofístico de lo que es aprovechable, lo necesario de lo prescindible. Otra cosa es el «criticón», aquel que pone todo bajo sospecha haciendo que todo concluya en la nada. De la buena crítica emerge el ciudadano responsable, de la crítica destructiva emerge el demagogo caprichoso incapaz de aportar nada. La buena crítica nace de la disciplina y del esfuerzo; la otra, de las ocurrencias y del afán por epatar.

La filosofía considera como verdad lo que puede ser llevado a la vida. La filosofía no puede estar conforme con considerar la verdad como algo que se produce, como algo que consiste en un ajuste entre la representación y aquello que se representa. La gran crisis que se produjo en la filosofía hace más o menos un siglo tuvo que ver con la incapacidad de seguir asumiendo estos planteamientos. La verdad no puede ser el resultado de haber aplicado unos procedimientos lógicos, la verdad no puede haber salido de un argumento, lo que se busca es vivir en la verdad, es ponernos a la altura de la verdad. La verdad debe sembrarse y cultivarse; ¿dónde?, en el propio interior. La verdad no está esperando que la fabriquemos. La verdad tiene valor propio; por eso, podemos hablar de que la verdad se patentiza y se trata de reconocerla, de hacerla nuestra. No se puede pensar que conocer la verdad no exige un compromiso.

La moral de hoy en día no tiene base ontológica. La fórmula de Hume, «No se puede derivar el debe del es», fue plenamente asumida por Kant, que resolvió situar la moral enteramente en la esfera del deber aunque no parezca claro que se pueda cumplir con el «debe» sin contar con el «es». La ruptura hechos-valores es algo muy reciente en la historia humana, porque lo razonable es pensar que al deber no se tiene acceso de forma automática, sino que se accede al final de un proceso de reflexión, un proceso en el que se tiene muy en cuenta la realidad. Al no tener base ontológica, al no buscar el bien y el mal en la realidad, la ética se abre a buscar justificaciones no morales a las decisiones morales, como es el caso del utilitarismo; o a resolver los conflictos morales a través de un acuerdo contractual. Ocurre primero que la moral solo admite justificaciones morales y no puede basarse en el cálculo de lo «mejor», la exigencia moral es absoluta. Por otra parte, reducir la ética, como pretende la filosofía analítica, al análisis del lenguaje moral, olvida que la ética no es resolutoria sino determinativa, que no busca el saber qué hacer sino el hacer.

El psicologismo, el averiguar cuáles son las motivaciones psicológicas que conducen a los hombres a ser morales o a ser inmorales, tiene muchos peligros. Primero, las normas morales deben ser no solo cumplidas sino asumidas, son normas que presuponen el convencimiento moral, el ser asumidas por seres libres como obligación moral. «Sentirse moralmente obligado» es una fórmula mejor que «cumplir el deber». El deber puede ser establecido en abstracto como en «no se debe mentir» y puede ser establecido externamente como cuando se habla de «el deber del soldado»; «sentirse obligado» parece más adecuado para referirse a la obligación moral.

Llama la atención que se considere un hallazgo positivo, un avance en la historia de la humanidad, el descubrimiento de la rueda, por ejemplo, y no se considere un hallazgo y un descubrimiento al menos de la misma importancia que el descubrimiento de las virtudes morales, por ejemplo. Los hallazgos morales no son inventos de las distintas culturas, responden a problemas planteados en diversas situaciones prácticas. La modernidad tiende a arrinconar la práctica de las virtudes morales, bajo justificaciones como la debida a Mandeville: «O renunciamos a la virtud o renunciamos a la prosperidad económica», o como la inspirada en el darwinismo social, «O renunciamos a la virtud o renunciamos a la supervivencia».

La moral ha dejado de ser la clave para establecer la jerarquía entre las personas, la talla humana que poseen, ya no es el grado de exigencia moral que una persona asume lo que determina la consideración social que se da a esa persona. Puede que el común de los mortales sea generosos con quienes lo son con ellos, que estemos alegres cuando tenemos motivos para estar alegres y que estemos tranquilos cuando nada nos impide estarlo. Pero el hombre de calidad moral superior, el sabio, mantiene su estado no según lo que dicta la fortuna y dictan las circunstancias, sino según la magnanimidad de su carácter. El crecimiento moral, el perfeccionamiento moral, lo que era el fin de la vida para los sabios estoicos, es algo que parece extraño y lejano hoy en día, parece demodé.

El manoseo de la moral por parte de los políticos resultaría escandaloso si no se hubiera perdido la sensibilidad moral. Hoy en día la vida del político pasa por dos fases, aquella en la que busca el poder prometiendo hacer el bien y aquella en la que, una vez alcanzado el poder, se culpa a la oposición por no permitir realizar lo prometido. Políticos maquiavélicos predicán la moralina buenista como si hacer el bien fuera fácil, olvidándose de uno de los principios básicos del maquiavelismo: «De la voluntad de hacer el bien no resulta el bien». La moral se ha convertido en munición electoral en mano de políticos demagógicos.

Hay cuestiones fundamentales en la moral que hoy en día ni se mencionan; la primera de ellas es el mal. No se asume el mal como un problema ontológico ni se toman en consideración las consecuencias de hacer el mal. Además, no se considera el mal como una tendencia fundamental de la naturaleza humana, y, finalmente, no se presta atención a la experiencia del sufrimiento como patentización del mal; al sufrimiento como algo que nos trasciende y nos supera, como algo que obliga a plantearnos el sentido de la vida y nuestra responsabilidad personal.

Es la moral la que nos pone cara a cara ante el misterio de la libertad humana. Libertad que solo puede ser trágica porque no puede ir de la mano de la felicidad, porque la libertad es exigente y no permite al hombre encontrar un lugar donde descansar y sentirse satisfecho. Partir de la libertad entendida como algo incondicional es algo propio del existencialismo filosófico y de la teología existencial. Evitar disolver el contenido de la religión en un cómodo humanismo, rescatar la especificidad de la religión dentro de la cultura fue el afán de personas tan auténticamente religiosas como Kierkegaard y Karl Barth. Ambos también querían rescatar la moral para la religión, porque para ellos solo puede motivar moralmente al hombre lo que viene de Dios. Con palabras de Barth, «solo debemos obediencia a Dios».

El siglo xx comenzó con la evidencia de que la secularización y la búsqueda de sustitutos de la religión ha conducido a situaciones

al menos tan crueles y tan irracionales como aquellas a las que había conducido la propia religión. También se mostró que el fabricar experiencias religiosas como pretendía la teosofía no podía llegar muy lejos. Andando el siglo, la experiencia de dos guerras mundiales condujo a hacerse la pregunta: ¿cuánta maldad puede soportar Dios?, porque si Dios hubiese existido no habría podido permitir tanta violencia, tanto dolor, tanta irracionalidad. Los creyentes sintieron entonces que, si querían ser testigos de la fe, tenían que hacer el bien como forma de traer a Dios al mundo.

Curiosamente, pensadores que daban por hecho el fin de la metafísica como Habermas, y antes de él Horkheimer, recomendaban la vuelta la religión, a la religiosidad. Bloch sostenía que había que dejar de considerar a la religión como enemiga de la emancipación humana porque ha sido precisamente en la religión donde se ha mantenido y manifestado el afán de justicia de los hombres. Toda esta nueva simpatía hacia la religión conduce a Levinas: a Dios no hay que buscarle encima, en lo alto, ni tampoco en el interior de nosotros mismos, sino junto a nosotros, en el otro. Solo desde el otro se puede alcanzar al Otro.

Dentro de esta nueva religiosidad aparecida en modo de búsqueda, podemos colocar la importación de cultos orientales, sobre todo el budismo, que al llegar a Europa se convirtió en una técnica de liberación mental, de autoayuda, a través de una especie de gimnasia interior que facilitaba la concentración. El budismo en Europa, más que una doctrina, es una técnica que nos libera de nuestro yo apegado a lo transitorio y nos conduce a nuestro verdadero yo, un yo en el que tomamos conciencia de que los problemas que nos atormentaban eran solamente pseudoproblemas nacidos de no ser verdaderamente dueños de nosotros mismos.

