

EL
PODER
DE LAS
IDEAS

CLAVES PARA ENTENDER EL SIGLO XXI

A.C. GRAYLING



Ariel

El poder de las ideas

A. C. Grayling

El poder de las ideas

Claves para entender el siglo XXI

Traducción de Francisco J. Ramos

Ariel

1.ª edición: abril de 2010

2.ª impresión: julio de 2013

Título original: *Ideas that matter. A Personal Guide for the 21st Century*

© A. C. Grayling, 2009

First published in Great Britain in 2009 by Weidenfeld & Nicolson

© de la traducción: Francisco J. Ramos

Derechos exclusivos de edición en español
reservados para todo el mundo
y propiedad de la traducción:

© 2010 y 2013: Editorial Planeta, S. A.
Avda. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona

Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta S. A.

www.ariel.es

www.espacioculturalyacademico.com

ISBN 978-84-344-6913-6

Depósito legal: M. 9.295 - 2010

Impresión y encuadernación en España por
Arvato Services Ibérica, S. A.

El papel utilizado para la impresión de este libro
es cien por cien libre de cloro
y está calificado como **papel ecológico**.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE
EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



13 - 15 - 17 - 0611

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 4813

Índice

| | |
|---------------------------|----|
| Introducción | 9 |
| Agradecimientos | 11 |

IDEAS: DEL ABSOLUTISMO AL *ZEITGEIST*

| | |
|-----------------------------|----|
| Absolutismo | 15 |
| Activismo | 17 |
| Agnosticismo | 19 |
| Agujeros negros | 22 |
| Altruismo | 25 |
| Amor | 27 |
| Anarquismo | 31 |
| Antisemitismo | 34 |
| Antropocentrismo | 39 |
| Aristocracia | 41 |
| Ateísmo | 44 |
| Autonomía | 47 |
| Biodiversidad | 48 |
| Bioética | 50 |
| Biología | 56 |
| Biopoyesis | 58 |
| Budismo | 60 |
| Capitalismo | 63 |
| Castigo | 68 |
| Catolicismo | 73 |
| Ciencia | 76 |
| Ciencia cognitiva | 81 |
| Civilización | 84 |
| Clase | 86 |
| Clonación | 89 |
| Comunismo | 93 |

| | |
|--|-----|
| Conciencia negra | 95 |
| Consecuencialismo | 96 |
| Consumismo | 99 |
| Cosmología del <i>Big Bang</i> | 102 |
| Creacionismo | 108 |
| Crímenes de guerra | 113 |
| Cristianismo | 115 |
| Cristianismo ortodoxo | 122 |
| Democracia | 126 |
| Deontología | 130 |
| Derechos de los animales | 133 |
| Derechos humanos | 136 |
| Economía | 142 |
| Educación | 147 |
| Egoísmo | 150 |
| Epistemología | 151 |
| Escepticismo | 154 |
| Esclavitud | 156 |
| Estética | 161 |
| Ética | 167 |
| Ética de la virtud | 172 |
| Ética de los negocios | 176 |
| Etnocentrismo | 179 |
| Eutanasia | 181 |
| Evolución | 185 |
| Existencialismo | 190 |
| Falacias de la lógica informal | 193 |
| Falsabilidad | 195 |
| Fascismo | 197 |
| Feminismo | 201 |
| Filosofía | 204 |
| Filosofía de la mente | 210 |
| Filosofía experimental | 219 |
| Fundamentalismo | 223 |
| Futuro | 226 |
| Globalización | 231 |
| Guerra | 235 |
| Hinduismo y brahmanismo | 241 |
| Historia | 245 |
| Historia de la ética | 248 |
| Humanismo | 253 |
| Identidad | 256 |
| Igualdad | 259 |
| Ilustración | 263 |

| | |
|---|-----|
| Inteligencia artificial | 270 |
| Internet | 273 |
| Intuicionismo matemático y lógico | 277 |
| Irracionalismo | 279 |
| Islam | 280 |
| Judaísmo | 287 |
| Justicia | 293 |
| Laicismo | 296 |
| Ley | 299 |
| Liberalismo | 306 |
| Libertad | 307 |
| Libertad de expresión | 309 |
| Lógica | 315 |
| Marxismo | 325 |
| Mecánica cuántica | 329 |
| Metafísica | 334 |
| Modelo estándar | 344 |
| Multiculturalismo | 348 |
| Nacionalismo | 352 |
| Neoconservadurismo | 356 |
| Neurociencia | 359 |
| Neurofilosofía | 362 |
| Occidentalización | 365 |
| Poder Negro | 367 |
| Política | 369 |
| Positivismo y positivismo lógico | 373 |
| Posmodernismo | 378 |
| Principio antrópico | 382 |
| Privacidad | 385 |
| Protestantismo | 388 |
| Psicoanálisis | 396 |
| Psicología | 400 |
| Publicidad | 403 |
| Racismo | 405 |
| Realismo | 408 |
| Relatividad | 411 |
| Relativismo | 414 |
| Religión | 418 |
| Revoluciones científicas | 430 |
| Riqueza | 433 |
| Romanticismo | 435 |
| Socialismo | 441 |
| Sociobiología | 445 |
| Taoísmo (daoísmo) | 448 |

| | |
|---|-----|
| Tecnología | 451 |
| Teoría de cuerdas. | 455 |
| Teoría de juegos. | 460 |
| Teoría de la acomodación | 464 |
| Teoría del significado | 466 |
| Terapia cognitiva | 471 |
| Terrorismo | 472 |
| Tolerancia. | 474 |
| Totalitarismo. | 476 |
| Utopía | 478 |
| Vegetarianismo | 480 |
| Verdad | 483 |
| Verificacionismo. | 487 |
| Vida después de la muerte | 492 |
| Xenofobia. | 495 |
| <i>Zeitgeist</i> | 499 |
| | |
| Apéndice | 501 |
| Breve bibliografía indicativa | 503 |
| Índice alfabético | 521 |

Introducción

Los primeros peldaños de una escalera

En las páginas que siguen ofrezco un diccionario personal de ideas que inciden en la comprensión de nuestro mundo en este recién iniciado siglo XXI. Algunas de esas ideas son contemporáneas; otras son ideas históricas que de una forma más o menos sutil continúan estando vigentes, o que en algunos casos deberían estarlo, en el contexto del pensamiento y las instituciones que hoy nos configuran. Es esta una selección necesariamente limitada, realizada en parte en función de los intereses del autor, pero sobre todo por su trascendencia intrínseca. El criterio primordial acerca de qué ideas incluir ha girado en torno a la cuestión de si saber de ellas serviría o no para potenciar una actitud más receptiva y bien informada frente a los acontecimientos, movimientos y posibilidades del pasado reciente y de su progenie, nuestra época.

Otro importante motivo para echar un vistazo a las ideas aquí explicadas es que la brecha descrita por C.P. Snow en su famosa conferencia de 1959 *Las dos culturas* parece haber alcanzado una anchura casi insalvable, haciendo más apremiante en el mundo actual la necesidad de un mayor conocimiento tanto en el aspecto científico como en el cultural. La brecha de la que hablaba Snow es la que existe entre ciencia y cultura literaria, pero sería más adecuado y amplio identificarla como una brecha entre las ciencias naturales y sociales, por una parte, y las humanidades y la cultura literaria, por la otra. En la medida en que la ciencia se ha ido haciendo cada vez más especializada y compleja, también la opinión pública en general ha pasado a estar cada vez menos familiarizada con ella y, por ende, a ser en la misma medida cada vez menos capaz de participar en conversaciones informadas sobre las implicaciones, aplicaciones, promesas y posibilidades —y ries-

gos periódicos— de la ciencia. Asimismo, las actitudes frente a la ciencia por parte de los políticos y funcionarios públicos con formación humanista no siempre han sido tan bien informadas y sensibles como le habría gustado a la propia comunidad científica, de modo que también aquí hace falta una mayor comprensión.

En cambio, los profesionales de las ciencias aciertan al mostrarse atentos también a las ideas del pensamiento filosófico, político y social, de manera que puedan tener presentes las posibles implicaciones generales de su propio trabajo cuando lo hacen. Obviamente, los mejores científicos siempre son conscientes de ello; el ejemplo de algunos de los integrantes del Proyecto Manhattan durante la segunda guerra mundial, dedicado a la construcción de la bomba atómica, resulta especialmente notable en ese sentido. Pero es deseable mucha mayor conciencia, y ésta proviene de una versión apropiada del conocimiento de las humanidades que complementa y se equipare al conocimiento de la ciencia.

Así pues, lo deseable es una visión más amplia, en ambos lados de la divisoria intelectual, de las grandes ideas que constituyen el marco de nuestro pensamiento. Mi esperanza aquí es que un repaso a algunas de dichas ideas resulte útil en ese sentido.

Un diccionario de ideas no es una enciclopedia, sino sólo un punto de partida. Para ilustrar este punto imaginemos una escena: un besamanos en la corte parisina del siglo XVIII, que cuenta entre los reunidos con la presencia del cardenal de Polignac y de aquella formidable matriarca que fue la marquesa du Deffand. La conversación gira en torno a la leyenda de san Dionisio, el santo patrón de Francia, un mártir que fue decapitado, pero que realizó el milagro de recoger su cabeza y caminar con ella bajo el brazo más de tres kilómetros desde Montmartre hasta su abadía, predicando un sermón en el camino. El cardenal de Polignac elogia la hazaña del santo ante el rey, tras de lo cual la marquesa du Deffand, a quien no convencen demasiado ni el cardenal ni la leyenda de san Dionisio, señala con mordacidad que al fin y al cabo la distancia recorrida no tuvo tanta importancia, ya que sólo revestía dificultad el primer paso: *La distance n'y fait rien; il n'y a que le premier pas qui coûte.*

En las inmortales palabras de uno de mis alumnos de Oxford hace ya tiempo, la marquesa du Deffand había «puesto el pie» en algo importante. Había identificado la verdad, y aunque todo viaje tiene un primer paso, en algunos ese primer paso es crucial

para que los sucesivos sean posibles y la dirección sea la correcta. Obviamente, hay algunos viajes, como dejar de fumar o perder peso, en los que el primer paso es con mucho el más fácil. Pero cuando el primer paso cuenta, cuenta de verdad.

Ello resulta especialmente cierto cuando uno está aprendiendo algo nuevo, incluidos los esfuerzos para entender los conceptos y teorías que configuran los debates contemporáneos o que subyacen a ellos. Las ideas son los engranajes que hacen avanzar la historia, para bien o para mal; comprender las creencias, cosmovisiones, ideas científicas y teorías filosóficas influyentes forma parte del equipamiento necesario para que los ciudadanos del mundo comprometidos con él puedan darle mayor sentido. Dado que la nuestra es una era de pericia y de especialización, en la que casi todos los ámbitos del saber resultan abstrusamente técnicos, existe la necesidad de poder disponer de introducciones concisas a ideas clave, dirigidas a las personas no especializadas. Lo que sigue en estas páginas es un intento de satisfacer esa necesidad.

Las entradas del presente volumen no pretenden ser exhaustivas o definitivas: nada más lejos. En realidad son sólo primeros pasos de un viaje; pero en el mismo espíritu de la idea de la marquesa du Deffand, podrían hacer que el resto del viaje resultara más fácil. A menos que uno escriba la clase de libro en la que le gustaba pensar a Jorge Luis Borges, es decir, uno tan grande como toda una biblioteca o incluso como el mundo entero, todo empeño, como toda verdadera obra de arte, se reduce en última instancia a una decisión acerca de qué incluir y dónde parar. Pero aunque aquí se podría haber incluido mucho más, y por más que la selección tenga un carácter personal, al menos ésta se deriva del conjunto central de las ideas que cuentan.

Hay otro aspecto importante: la perenne dificultad de esta clase de libros es el problema de «agrupar y dividir»; esto es, qué ideas deberían tener entradas independientes, y cuáles se deberían incluir junto a otras ideas estrechamente relacionadas con ellas en una misma entrada. Dado que aquí se ha agrupado bastante, los lectores deberían hacer un uso frecuente del índice alfabético: comprobarán que muchas de las ideas que esperan encontrar en el libro se tratan dentro de otras entradas. Por esa misma razón también resulta inevitable la superposición y la repetición; pero cuando diversos aspectos de una misma idea aparecen en más de un lugar, los diferentes contextos ayudan a entenderlos mejor.

Decir que esta es la visión de las cosas de una persona concreta equivale a declarar que aquí no se disfrazan las diversas actitudes frente a ellas; pero siempre quedará claro qué es descripción y qué es actitud. Todas las entradas son independientes y se presentan por orden alfabético. Sin embargo, también forman familias: consúltese el Apéndice (al final de todas ellas) para ver la estructura de su relación. En dicha estructura, la idea principal se acompaña de diversas ideas relacionadas con ella, sugiriendo nuevas líneas de pensamiento. Las principales agrupaciones de ideas van desde las cuestiones sociales y políticas hasta la filosofía, la religión y la ciencia. Leyendo las entradas agrupadas tal como se enumeran en el Apéndice, se tendrá una visión informal de ese ámbito de pensamiento en cuestión.

Los lectores sin duda observarán la ausencia de notas. Se trata de una decisión deliberada. La razón meramente pragmática de su exclusión es que duplicarían el tamaño el libro, ya que una obra como esta por fuerza flota en medio de un verdadero océano de textos y fuentes consultados. Pero la principal razón para haberlas excluido —y es una razón importante— es que estas entradas son sólo un prefacio de las propias investigaciones del lector, y no una fase preliminar de un curso o estudio por mí diseñado. En este último caso, habría hecho algo más que limitarme a seleccionar unos cuantos textos —cada tema cuenta con una breve bibliografía que aparece después del Apéndice— a modo de indicativo general acerca de cómo profundizar en cada tema. Pero aparte de que no deseo prescribir lo que piensen los lectores —aunque bastante a menudo sí digo lo que yo pienso—, existe la razón fundamental de que la adecuada comprensión de un tema requiere hacer el trabajo de investigarlo por uno mismo. Escuchar una conferencia, por ejemplo, proporciona únicamente un conocimiento pasivo; de ahí que, aun en el caso de que se aburriera a los asistentes a una conferencia sometiéndolos a una repetición inmediata de lo que acaban de escuchar, no por ello serían capaz de dar por sí mismos esa conferencia por más que las últimas palabras de ésta todavía resonaran en sus oídos. Para activar ese conocimiento, los estudiantes tienen que acudir a una biblioteca o a Internet, y buscar las fuentes, estudiarlas, discutir las, escribir sobre ellas, y de ese modo hacerlas suyas. Si alguno de los temas mencionados en las siguientes páginas inspira a un lector a interesarse más por él, ese interés debe ser absolutamente propio del lector.

Agradecimientos

Doy las gracias a Celia Hayley por su diligente labor editorial y también por su paciencia, que aunque fue considerablemente puesta a prueba se reveló incondicional; ella fue la comadrona del proyecto al tiempo que gestaba también a su primer hijo, y aprecio afectuosamente su ayuda. Aprecio igualmente la inestimable ayuda que recibí de Richard Dawkins, Lawrence Krauss y Kate Smith-Jones, con quienes hoy puedo contar como maestros además de como amigos. Vaya también mi agradecimiento a Alan Samson, Florence Mackenzie, Sophie Erskine, Felice Schoenberg, Bea Hemming y Catherine Clarke por la valiosa ayuda que me proporcionaron tanto directa como indirectamente. Este proyecto se inició en un pasado hoy ya algo remoto, y en una forma distinta, bajo los eruditos auspicios de Richard Milbank, a quien debo mi agradecimiento por la mera existencia del proyecto. Finalmente, ningún aspirante a escritor adicto al trabajo puede dejar de celebrar la tolerancia y el apoyo de sus sufrientes seres queridos, que han compartido a la fuerza el espacio de su hogar con un libro tan grande como exigente; con Horacio, me emociona poder decir: *quod peto hic est: est Ulubris*.

Absolutismo

En filosofía política, *absolutismo* define un sistema de gobierno en el que el poder gobernante no está restringido por limitaciones constitucionales, tradicionales u otras. Por desgracia, el absolutismo político todavía existe en el mundo, disfrazado bajo distintos nombres y a veces oculto por el modo en el que actúa, pero igual en sus efectos a como el absolutismo ha sido siempre. El pasado reciente está plagado de nombres de absolutistas, algunos pequeños, otros grandes, algunos malignos, otros más o menos benignos —Robert Mugabe, Idi Amin, Saddam Hussein, los imanes de Irán, la familia real de Arabia Saudí, Lee Kuan Yew de Singapur—, y basta echar un vistazo al mundo contemporáneo para nombrar a unos cuantos que todavía siguen en el poder, y a otros que se les han unido recientemente.

En su aplicación absolutista, la ley consiste en los deseos y directivas del soberano. Las opiniones de Thomas Hobbes nos proporcionan la exposición más conocida de esta tesis. Partiendo de la base de que la vida en «estado natural» es una condición brutal de puro conflicto en el que predomina la ley del más fuerte, Hobbes argumentaba que la sociedad ideal es aquella en la que la gente cede su soberanía individual a un gobernante absoluto a cambio de su protección.

Tras las revoluciones de Norteamérica y Francia, a finales del siglo XVIII, el debate político pasó a expresarse con frecuencia en función del contraste —y normalmente del conflicto real— entre *absolutismo* y *constitucionalismo*. Los pensadores liberales reconocían que el absolutismo podía adoptar muchos disfraces, desde la monarquía absoluta hasta el gobierno de las masas (*oclocracia*) disfrazado de democracia. Por esta razón, algunos de ellos consideraban la conciencia política de la nueva clase obrera tan problemática como la perspectiva de un retorno a la monarquía absoluta.

Pero no eran los únicos que sentían tal temor, ni de hecho formaban siquiera la vanguardia de ese sentimiento: fue el pensamiento político derechista antiilustrado de la Alemania del siglo XIX el que tomó la iniciativa a la hora de identificar democracia con olocracia. Dicha tendencia estuvo representada en la década de 1830 por un grupo de escritores del *Berliner politisches Wochenblatt*, quienes sostenían que, al reemplazar la monarquía cristiana por el racionalismo y los conceptos de libertad individual y derechos naturales, los filósofos de la Ilustración habían favorecido la amenaza del nuevo absolutismo. Era una visión que acabaría por ejercer una perenne influencia, tal como demuestran pensadores posteriores como Adorno y Horkheimer, que adaptaron sus argumentos para culpar a la Ilustración del nazismo y el estalinismo.

No obstante, los pensadores políticos franceses e ingleses del siglo XIX empleaban sistemáticamente *absolutismo* como un término despectivo para designar cualesquiera tendencias políticas que propugnaran concentrar el poder en manos de uno o de unos pocos, o bien, inversamente, dejaran a las minorías desprotegidas frente a la desenfrenada voluntad mayoritaria. Este es el sentido del término que sobrevive en el debate sobre el totalitarismo, la dictadura y las formas inconstitucionales de gobierno en general.

En filosofía moral, el absolutismo es la creencia de que ciertas acciones son erróneas sin excepción, sean cuales fueren sus consecuencias, y ciertas otras son obligatorias también sin excepción y asimismo independientemente de sus consecuencias. Esta visión se denomina a veces *objetivismo* o, mejor aún, *objetivismo fuerte*, y contrasta sobre todo con el relativismo, la creencia de que no hay pautas absolutas y de que los distintos sistemas de valores morales, por más que resulten mutuamente contradictorios, tienen todos igual validez.

Al negar la relevancia de las consecuencias, el absolutismo moral se opone también, obviamente, al consecuencialismo en ética, que mide la naturaleza correcta o incorrecta de las acciones por sus resultados o efectos. Y en su objetivismo fuerte, se sitúa cerca de la creencia de que el valor moral es una cualidad intrínseca, tal como afirma la deontología. El ámbito natural de la ética absolutista es la religión, especialmente la de impronta fundamentalista o literalista, en la que se considera que los mandatos de una determinada divinidad, o las prescripciones establecidas en unos textos considerados sagrados, tienen validez absoluta.

Sobre el absolutismo político véase: COMUNISMO, FASCISMO, POLÍTICA, TOTALITARISMO

Sobre el absolutismo moral véase: CONSECUENCIALISMO, DEONTOLOGÍA, RELATIVISMO

Activismo

Cualquier forma de protesta o de campaña dirigida a provocar cambios en la esfera política, social, medioambiental, educativa o en cualquier otro ámbito de interés público suele calificarse de activismo, aun en el caso de que implique una inacción o pasividad deliberadas. Normalmente, sin embargo, y tal como su propio nombre indica, tiene un carácter activo, y puede ir desde la presión y la propaganda hasta las manifestaciones callejeras, los disturbios, las rebeliones y el terrorismo. Es natural asociar el activismo a las opiniones de izquierdas, las causas comunitarias, las campañas de organizaciones no gubernamentales sobre los derechos humanos, el medio ambiente y la globalización, así como a otros temas similarmente cuestionados y polémicos; pero puede asociarse del mismo modo a empeños de ideología derechista (como, por ejemplo, el activismo nazi en la República de Weimar en la década de 1920) y a causas tradicionalistas, como las manifestaciones y presiones para defender los deportes sangrientos en la campaña inglesa.

Algunas personas son activistas por naturaleza, y se aprestan a unirse a una causa en la que creen firmemente, dispuestas a consagrar su tiempo, su energía y su persona al servicio de ésta, a veces a un precio considerable. La mayoría de la gente, en cambio, está comprensiblemente ocupada en su vida privada y sus compromisos personales, y si apoyan determinadas causas lo hacen mediante donaciones de dinero u ocasionalmente escribiendo cartas a sus parlamentarios. Pero si se ven empujadas al activismo por la indignación, el sentimiento de que se ha cometido una injusticia, o cualquier otra cosa que parezca grave e inaceptable, descubren que el espíritu compartido de los camaradas que luchan por una causa puede resultar estimulante.

Existen alarmantes ejemplos de activismo que degenera rápidamente en violencia de masas, no raramente como respuesta a unos métodos policiales brutales; y hay también casos de manifes-

taciones de masas mayoritariamente pacíficas que derrocan regímenes, como pudo verse en la antigua Checoslovaquia, Alemania Oriental y Polonia en 1989. Estos últimos acontecimientos históricos fueron propiciados, a su vez, por el espectáculo de un activismo similar en China a principios del mismo año, que terminó en la tragedia de la plaza de Tiananmen en Pekín el 4 de junio, cuando los tanques del ejército aplastaron el campamento de estudiantes que había surgido ante las puertas de la Ciudad Prohibida. En los trascendentales acontecimientos producidos aquel año en Europa, el activismo más sangriento se dio en Rumania, cuando en las semanas anteriores a las Navidades y durante éstas la caída del régimen de Ceaușescu costó la vida a varias personas.

El activismo político que da como resultado un cambio de régimen es un hecho muy común en la historia: las revoluciones producidas en Europa en 1789, 1830, 1848 y 1919 representan sólo algunas de las fechas principales y los ejemplos más extremos del último par de siglos. Pero existe también un activismo más silencioso que en la mayoría de las sociedades mantiene una presión constante en favor del cambio, a través de procesos políticos y debates públicos, y con la ayuda de la prensa; al menos en las democracias liberales.

O cuando menos cabe decir que en las democracias liberales debería existir este último tipo de activismo. Pero un problema que experimentan demasiadas de tales democracias es la falta de participación —es decir, la falta de activismo—, con el resultado de que se da una baja rotación electoral, un desencanto de la política y los políticos, y una sensación de impotencia derivada de la falta de una verdadera alternativa política debido a que, fundamentalmente, hoy la política occidental se reduce a pequeñas divergencias entre los partidos gestores en una época en la que las grandes decisiones sobre (especialmente) las economías ya no residen plenamente en manos de los gobiernos, sino que dependen de tendencias y factores globales.

El activismo no se limita a la política. La innovación y la experimentación en el arte y la cultura generalmente se ven impulsados en una medida significativa por activistas en sus respectivos ámbitos. El debate intelectual, si no desemboca en alguna clase de acción, es sólo la antesala del activismo; pero escribir sí es una forma de activismo, ya que, como se ha repetido acertadamente aunque hasta la saciedad, la pluma es más fuerte que la espada.

Agnosticismo

El agnosticismo es la opinión de que uno debe abstenerse de creer o descreer basándose en que ni lo uno ni lo otro está avalado por las evidencias o razones disponibles. El principal uso del término se da en el ámbito del debate en torno a si existe o no una divinidad o divinidades u otros organismos o entes sobrenaturales, y el significado habitual es que un agnóstico es aquel que no cree que haya tales cosas, pero tampoco se considera capacitado para negar categóricamente su existencia dado que su no existencia tampoco puede probarse. La tesis fuerte que niega la existencia de tales entes u organismos es el ateísmo.

El agnosticismo admite toda una serie de interpretaciones. Un agnóstico típico dice que, puesto que no hay bases intrínsecas ni para afirmar ni para negar la existencia de dioses, no se debería apelar a consideraciones sobre ellos en el propio pensar y obrar, e incluso que resulta irracional hacerlo. Esto sigue sin ser equivalente al ateísmo, puesto que la postura agnóstica sostiene también que existen insuficientes evidencias para negar la existencia de seres sobrenaturales, de modo que hay que dejar abierta esa posibilidad, por pequeña que sea.

En una variante más débil, hay quienes son agnósticos en un sentido de mera falta de compromiso: inseguros o indecisos, no saben qué pensar de ninguna de las dos posibilidades, puesto que los argumentos de ambas posturas (creer o no creer) les parecen igualmente fuertes o débiles. Esta posición neutral es coherente con una falta de hostilidad hacia la religión, e incluso con cierta forma de observancia religiosa, a veces basada en algo como la Apuesta de Pascal: el matemático francés Blaise Pascal (1623-1662) sostenía que, aunque la posibilidad de que exista un dios resulte extremadamente pequeña, es mejor creer en su existencia, y actuar en consecuencia, puesto que los potenciales beneficios de hacerlo son mucho mayores que los de no hacerlo. Si hay un dios, creer en su existencia habrá reportado un beneficio tan grande que supera con mucho al coste sufrido por creer que hay un dios y estar equivocado.

Están también, de manera algo distinta, quienes utilizan *agnóstico* en un sentido coherente con el teísmo, para denotar que, aunque creen en la existencia de alguna clase de ente sobrenatural, no saben nada acerca de su naturaleza, y, en consecuencia, no se hallan en situación de afirmar o negar nada sobre él.

El término *agnóstico* fue acuñado, a partir del griego *a* (que significa «no» o «sin») y *gnosis* («conocimiento»), por T.H. Huxley (1825-1895), quien escribió: «En los asuntos del intelecto, sigue tu razón hasta donde te lleve, prescindiendo de cualquier otra consideración. Y de forma negativa: en los asuntos del intelecto, no pretendas que las conclusiones no demostradas o demostrables sean ciertas» (*Agnosticismo*, 1889). Como puede verse, el propio creador del término lo interpretaba en el sentido fuerte antes descrito, a saber, que no hay una base que permita afirmar que existen entes sobrenaturales, y, en consecuencia, tampoco para incluirlos en ninguna consideración científica o moral. Sobre la cuestión relacionada de la inmortalidad personal, escribió: «Ni afirmo ni niego la inmortalidad del hombre. No veo razón alguna para creer en ella, pero, por otra parte, tampoco tengo manera de refutarla», lo que capta exactamente la postura agnóstica.

Como movimiento consciente, el agnosticismo es propio sobre todo de la Inglaterra victoriana, un lugar y una época en los que muchas personas ya no podían aceptar el cristianismo —o, de hecho, ninguna creencia positiva en lo sobrenatural—, aunque al mismo tiempo seguían vinculadas a su perspectiva moral, y encontraban sus anhelos espirituales satisfechos por un interés científico y romántico en la naturaleza. En cuanto a la parte moral de la cuestión, ésta se resumía en cierto poemilla jocoso: «Había un joven de Moldavia / Que ya no creía en el Salvador / De modo que en su lugar / Se erigió a sí mismo en jefe / De la religión de la conducta decorosa». Ese «moldavismo» estaba a la orden del día entre las clases cultas y científicas británicas.

Aunque fuera T.H. Huxley quien acuñara el término, el pensador que le dio su significado más profundo fue Herbert Spencer (1820-1903) en sus *Primeros principios* (1862), la obra inicial de una vasta síntesis filosófica basada en la teoría evolucionista. Spencer sostenía que ciencia y religión podían reconciliarse —esa era la gran cuestión de la época— sólo si se aceptaba que ambas se basaban en lo que en última instancia resulta incognoscible. He aquí al agnosticismo en acción, y con renovado vigor.

En el contexto religioso, muchos consideran el agnosticismo

una postura más razonable y también más conciliadora que el ateísmo. Pero en realidad no lo es; es una postura comodona basada en diversas confusiones entre conocimiento y racionalidad. Estrictamente hablando, si el conocimiento depende de una prueba definitiva, entonces no conocemos nada fuera de las matemáticas y de la lógica, y aun en éstas sólo porque nosotros hemos definido los términos, axiomas y operaciones de las que se derivan las «verdades» de esos sistemas formales. Considérese lo siguiente: incluso una afirmación tan aparentemente obvia como que tengo frente a mí la pantalla de un ordenador portátil mientras estoy escribiendo estas palabras puede ponerse en cuestión con argumentos escépticos invitándome a «demostrar» que no estoy dormido y soñando, o alucinando, o que no soy sólo un cerebro en una tina que se imagina que tiene manos cuyos dedos están escribiendo en un teclado. Tales dudas, en términos prácticos, resultan triviales; de manera que en la práctica denominamos conocimiento a aquello que ha sido repetidamente comprobado y verificado, que constituye la base de otras cosas que pensamos y hacemos, y que se ve corroborado en la aplicación que de ello hacemos en nuestras acciones. Así, por ejemplo, cada vez que despegamos en un avión presuponemos que la ingeniería aerodinámica se basa en un pertinente corpus de conocimiento; de hecho, la aerodinámica se halla ampliamente consolidada como corpus de conocimiento por sus repetidos éxitos empíricos, y ello pese al hecho de que no pueda «demostrarse» según las mismas pautas que un teorema matemático.

Pero el punto flaco del supuesto carácter razonable del agnosticismo religioso es que pensar que puede haber seres o entes sobrenaturales en el universo tiene la misma base racional que pensar que hay una tetera china en órbita alrededor del Sol. Esa fue la divertida manera que tuvo Bertrand Russell de señalar el problema del agnóstico: no puede probar que no haya una tetera china volando alrededor del Sol, de manera que, desde su perspectiva, debe dejar abierta la posibilidad de que exista tal cosa y suspender el juicio al respecto. Pero obviamente, cualquier consideración de evidencias y razones se decanta tan firmemente en contra de que tal cosa exista que albergar la posibilidad de que pueda existir —sin llegar siquiera al punto de pensar en que resulte igualmente probable o improbable— es irracional hasta el extremo de resultar demencial.

Basta pensar en serio en lo que supuestamente representa pro-

pugnar la existencia de entes o seres sobrenaturales —divinidades, hadas, gnomos, fantasmas— de una forma coherente con el mundo tal como lo encontramos y lo investigamos. Los dioses del Olimpo, el panteón hindú, o la zarza ardiente de Moisés se hallan en la misma situación, tanto desde la perspectiva de la lógica como de las evidencias, que el ratoncito Pérez o la tetera volante: si consideramos que seguir creyendo en el ratoncito Pérez en la vida adulta, y organizar la propia vida en torno a su existencia, es una forma de demencia, entonces también lo es creer en la existencia de cualquiera de las otras cosas. Sólo parece no serlo la postura de creer en los dioses de las religiones tradicionales porque hacerlo cuenta con tanto respaldo histórico como aprobación social, explotando así la credulidad, las necesidades y los temores de los niños y de los adultos mayoritariamente irreflexivos, a pesar de que haya algunos adultos bastante inteligentes que crean también en tales cosas (normalmente en versiones intrincadamente sofisticadas de ellas).

Véase: ATEÍSMO, ILUSTRACIÓN, LAICISMO, RELIGIÓN

Agujeros negros

Los agujeros negros son entes astronómicos cuyo campo gravitatorio es tan fuerte que nada, ni siquiera la luz (de ahí lo de «negros»), puede escapar a él. Su existencia se predice en la teoría de la relatividad general de Einstein, que describe el espacio-tiempo como curvo, lo que a su vez implica que, cuando éste se curva fuertemente sobre sí mismo, el resultado es algo tan compacto que nada puede escapar a la fuerza de la gravedad que genera.

En realidad, la existencia de los agujeros negros se anticipó ya en 1795, en base a la descripción newtoniana de la gravedad. Pierre-Simon Laplace descubrió que, si se compactara un objeto en un radio lo suficientemente pequeño, su *velocidad de escape* (la velocidad requerida para superar la fuerza gravitatoria que «siente») tendría que ser mayor que la velocidad de la luz, lo cual es imposible.

La versión hoy predominante de la astrofísica contemporánea sitúa el origen de los agujeros negros en la muerte de algunas estrellas (más concretamente, de estrellas con al menos cuatro veces el tamaño de nuestro Sol). Las estrellas son gigantescos reactores de

fusión que existen mientras las fuerzas que las alimentan superan a las enormes fuerzas gravitatorias que genera su tamaño. Cuando una estrella del tamaño apropiado empieza a agotar su combustible, la gravedad la lleva a colapsarse sobre sí misma. En un determinado punto, el grado de compresión de su núcleo, y el calor así generado, se hacen demasiado grandes, y la estrella explota en una supernova. Lo que queda es un residuo extremadamente denso, cuyo campo gravitatorio es tan grande que nada puede alcanzar la velocidad de escape suficiente para abandonarlo.

La primera persona que advirtió la implicación de la descripción de la gravedad de Einstein en esta conexión fue Karl Schwarzschild (1873-1916), quien la descubrió mientras servía en el frente ruso en la primera guerra mundial, sólo unos meses antes de su muerte. Schwarzschild proporcionó una descripción de la geometría del espacio-tiempo alrededor de una masa esférica, mostrando que para tal masa hay un radio crítico por debajo del cual toda materia se vería compactada en un grado tal que en la práctica quedaría completamente aislada del resto del universo. El físico envió su trabajo con estos cálculos a Einstein, quien, a su vez, los presentó a la Academia Prusiana de Ciencias en 1916. Hoy ese radio crítico se denomina *radio de Schwarzschild*.

Lo que mide el radio de Schwarzschild es el *horizonte de sucesos* de un agujero negro, esto es, la línea de demarcación desde cuyo interior nada puede escapar. En el centro de un agujero negro hay una *singularidad*, el nombre que dan los físicos a un ente en el que no se aplican las leyes estándar de la física.

Hay dos clases de agujeros negros, diferenciados por el hecho de que estén o no en rotación. Los que no están en rotación se denominan agujeros negros de Schwarzschild, con sólo una singularidad como centro y un horizonte de sucesos. En cambio, si su centro está en rotación —y la mayoría de los agujeros negros deben de ser de este tipo, puesto que las estrellas a partir de las que se formaron también lo estaban—, tendrán otras dos características más. Una es la *ergosfera* (o *ergoesfera*), una región ovalada del espacio que rodea al horizonte de sucesos, cuya forma se debe al hecho de que ha sido distorsionada por la deformación del espacio-tiempo provocada por la gravedad del agujero negro en sus inmediaciones. La segunda característica adicional es el *límite estático*, la frontera entre la ergosfera y el espacio normal. Si, por error, una nave espacial penetrara en la ergosfera, todavía tendría una posibilidad de escapar a través del límite estático aprovechando la

energía de rotación del agujero negro. Pero una vez traspasado el horizonte de sucesos ya no habría vuelta atrás.

Aunque nada se sabe acerca de la singularidad que yace en el núcleo de un agujero negro, puede calcularse su masa, su carga eléctrica y su momento angular (o velocidad de rotación). Dicho cálculo no se realiza directamente, sino a partir del comportamiento de los objetos de las proximidades del agujero negro: el bamboleo, o *precesión*, de una estrella cercana; el efecto de *lente gravitatoria*, que se da cuando la luz se curva por la gravedad del agujero negro, tal como predice la teoría de la relatividad general; las emisiones de rayos X causadas por material de una estrella próxima atraído por el agujero negro, que los emite debido al enorme calentamiento (*supercalentamiento*) que experimenta por la compresión que sufre en su campo gravitatorio; etcétera. También se ha planteado la hipótesis de que los agujeros negros supermasivos (aquellos cuya masa es miles de millones de veces mayor que la de nuestro Sol) podrían lanzar chorros de materia a gran velocidad, presumiblemente de la ergosfera, además de emitir potentes señales de radio.

Los agujeros negros son entes tan exóticos que sugieren asimismo otras ideas. Una de ellas fue la que presentó en 1963 el matemático Roy Kerr, quien sugirió un modo en el que podrían formarse agujeros negros sin singularidad en su núcleo; de ser así, caer en uno de ellos no implicaría quedar reducido a un punto infinitesimal, sino que podría suponer salir expulsado por el otro lado en un tiempo o, incluso, un universo distintos, a través de un *agujero blanco*, esto es, por el otro lado de un agujero negro, que expulsa materia en lugar de absorberla.

Era esta una sugerencia que invitaba a pensar en la posibilidad de viajar en el tiempo, o bien (en el caso de que existiera más de un universo en paralelo o en forma de colmena) de visitar otros universos. Hay, en cambio, otras sugerencias que no parten de la hipótesis de la ausencia de singularidad en el núcleo de los agujeros negros, como, por ejemplo, la existencia de *agujeros de gusano* en el entramado del espacio-tiempo curvo que permitirían «tomar atajos» en el tiempo.

Véase: CIENCIA, COSMOLOGÍA DEL *BIG BANG*, MECÁNICA CUÁNTICA, MODELO ESTÁNDAR, RELATIVIDAD, REVOLUCIONES CIENTÍFICAS, TEORÍA DE CUERDAS

Altruismo

En su sentido primario de anteponer los intereses de los demás a los propios, el término *altruismo* fue acuñado por Auguste Comte en 1851 a partir del italiano *altrui*, que significa «otros»; literalmente, pues, *altruismo* sería «otreísmo». El concepto, que no la palabra, aparece en la mayoría de los sistemas morales, puesto que constituye un aspecto clave del pensamiento sobre el bien y la naturaleza de las relaciones, y sostiene que la cuestión de lo que debemos a los demás, tanto en relación a las obligaciones particulares como en términos generales, debería ocupar un lugar primordial.

La cualidad moral del altruismo puede captarse a través de la comparación con su opuesto, a saber, el egoísmo, entendido como la tendencia consciente o no a anteponer los propios intereses a los de los demás. Es fácil imaginar que el rango tanto del altruismo como del egoísmo va desde el menor al mayor ejercicio de ambos, pero es este último el que más destaca claramente el carácter esencial de ambos. Así, el sacrificio de un soldado que salva la vida a sus camaradas, o el hecho de causar graves daños a otros a fin de obtener un beneficio para sí, constituyen casos paradigmáticos de cada una de estas posturas.

Para algunos, un acto no puede ser verdaderamente altruista si su realización proporciona algún beneficio a su autor. De modo que, si uno obtiene placer o satisfacción ayudando a los demás, aun en el caso de que ello no implique ninguna ganancia material o reconocimiento público, dicha acción puede juzgarse lo bastante interesada como para no ser «genuinamente» altruista. Esto resulta muy conveniente para los teóricos cuya visión de la naturaleza humana es tal que pretenden interpretar toda acción como interesada, por más que beneficie a otros además de (o incluso más que) a su autor. En un universo moral bien ordenado uno podría desear que todo el mundo experimentara placer y satisfacción al ayudar a otros o al actuar en interés de ellos, y este hecho se consideraría bueno en sí mismo, puesto que todos saldrían ganando.

En filosofía, *egoísmo* alude al hecho de identificar el propio interés como la verdadera e invariable fuente de motivación para actuar, y, como es habitual, los filósofos han identificado toda una serie de subespecies. El egoísmo psicológico es la creencia de que incluso los actos aparentemente altruistas en realidad ocultan

siempre un motivo interesado; y el egoísmo racional es la visión de que la única finalidad justificable de las acciones es el propio bien. Bajo formas que pueden caracterizarse como cínicas o realistas en función del gusto de cada uno, algunos de quienes contribuyeron a reavivar el debate sobre la moralidad en los siglos XVII y XVIII, como La Rochefoucauld y Bernard Mandeville, llegaron al extremo de afirmar que los actos aparentemente altruistas son en realidad actos de vanidad: «No siempre es por valentía por lo que los hombre son valientes, o por castidad por lo que las mujeres son castas», es una de las máximas de La Rochefoucauld.

La fuente de este tipo de creencia es Tomás de Aquino, quien decía que el amor es, en parte, una función del amor propio; algo que deducía de lo que probablemente constituye una lectura errónea de la observación que hiciera Aristóteles, en el apartado sobre la amistad de su *Ética a Nicómaco*, de que los sentimientos de amistad hacia otros surgen de nuestra amistad con nosotros mismos, una observación (la de Aristóteles) basada en la idea de que un verdadero amigo es «otro yo», de manera que se abarca al otro exactamente en la misma clase de preocupación que se siente por uno mismo. Obviamente, existe una interpretación de esto que no implica que el propio interés sea el manantial de toda conducta, pero no es la interpretación favorita de los teóricos del egoísmo.

Un área clave de debate más reciente ha girado en torno a la posibilidad del altruismo partiendo de una comprensión biológica del desarrollo humano. En términos de la teoría evolucionista general, se considera que los miembros individuales de una especie se comportan de manera altruista si benefician no sólo a otros miembros de la especie, sino también a otros organismos, y ello en su propia desventaja individual. Abundan los ejemplos de ello en la naturaleza. Para explicarlo se han propuesto los términos de *selección parental* y *altruismo recíproco*: el primero postula que los genes que hacen que un individuo ayude a sus parientes a asegurar que sus genes comunes tengan una mayor probabilidad global de sobrevivir proliferarán en una población si los beneficios de hacerlo superan a sus costes («Regla de Hamilton»), mientras que el segundo se basa en la observación de que los miembros de especies distintas actúan en su mutuo interés debido a que el resultado de hacerlo es mejor que si cada uno buscara individualmente sólo su propia ventaja.

Los críticos se han aprestado a decir que ni la selección parental ni el altruismo recíproco representan un «verdadero altruis-

mo», puesto que, obviamente, en ambos casos hay una ventaja para los propios autores de la acción. Entre los insectos, las plantas y el resto de la naturaleza no humana parece algo exagerado esperar que haya pautas de conducta que no comporten una ventaja para la especie, dado que el resultado inevitable, y probablemente bastante rápido, de ello sería la extinción. Pero entre los seres humanos reflexivos y conscientes cabría esperar que los principios, las creencias, los afectos, los intereses y la percepción de un bien mayor superaran al propio interés e incluso a veces a la propia preservación; y de hecho, con frecuencia ocurre así.

Véase: EGOÍSMO, EVOLUCIÓN, POSITIVISMO Y POSITIVISMO LÓGICO

Amor

El amor es algo diverso y con multiplicidad de formas. Está el amor de los padres a sus hijos y de los hijos a sus padres, el amor a los amigos, el amor a los compañeros de trabajo y a los camaradas con los que se han compartido momentos difíciles, el amor de las personas a sus animales, y el amor erótico y romántico del que hablan tantos poemas, novelas y películas, frecuentemente relacionado con la experiencia de la juventud, o de comienzos de la edad adulta, de encontrar y unirse a alguien importantísimo para nosotros, aunque lo cierto es que esta clase de amor no está monopolizada por ningún grupo de edad.

El de *amor* resulta un término claramente insuficiente para denotar todas esas emociones diversas —relacionadas con la unión, el afecto, el cariño, la necesidad, el deseo, la dependencia, la educación, la pasión, el dolor, el éxtasis, el erotismo, lo romántico—, y toda la gama de relaciones que implican. Los griegos, en cambio, tenían varios términos, cada uno de ellos con distintos matices: *ágape*, *storgé*, *filia*, *ludus*, *eros*, *pragma*... lo que les permitía discriminar con mayor precisión entre unos y otros.

Ágape denota el amor desinteresado al prójimo, a los demás seres humanos. En latín el término es *cáritas*, de donde se deriva el español *caridad*. Esta ha pasado a ser la forma de amor que ensalza la práctica moral cristiana, siguiendo el mandato de Jesús a sus seguidores de «amaos los unos a los otros» (Juan, 13, 34-35) y «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mateo, 22, 39), así como

las palabras de san Pablo en I Corintios, 13, 13, donde afirma que la virtud de la caridad es más importante que las de la fe y la esperanza.

Antaño, el término griego *ágape* (como hoy el español homónimo) tuvo el significado de «banquete»; denotaba entonces la celebración de una comida fraternal, o de la comunión, entre los primeros cristianos, conmemorando la Última Cena. Con el tiempo, sin embargo, la comunión, la misa, pasaría a separarse de la comida fraternal, dado que en una época posterior la idea de confundir los acontecimientos místicos de la misa con un acontecimiento social empezaría a parecer sacrílega.

Con el significado de un «amor fraternal» que tenemos el deber moral de sentir por los demás seres humanos —a diferencia del amor fraternal sentido por los verdaderos hermanos, o que surge espontáneamente entre los compañeros de armas o entre las personas que han compartido experiencias de parecida intensidad tales como las tragedias (éste sería el tipo *storgé*, o, a veces, *filia*)—, el amor del tipo *ágape* es exigido también por otras tradiciones morales, sobre todo por el mohismo de la antigua China, cuyo fundador, Mozi (470-390 a.C., fechas que le convierten en casi contemporáneo de Sócrates), enseñaba la doctrina de *bo-ai*, cuyo significado abarca tanto la «preocupación imparcial» como el «amor universal» en tanto actitud a cultivar para con el prójimo.

El amor erótico es una pasión sexual, sensual, física y emocional. Se caracteriza por la intensidad, el anhelo físico, la exclusividad, la intimidad y el profundo deseo sexual. Puede transformar el mundo para quienes participan de él, y también puede dar lugar a visiones poco realistas y excesivamente optimistas, o, en circunstancias adversas, a una pasión apocalíptica, a un sentimiento de tragedia y desesperación cósmicas, e incluso (como en el inmortal relato de Romeo y Julieta) al suicidio. Cuando adopta la apariencia de la obsesión, la incontinencia y la inestabilidad, como mejor se le describe es, como hicieron los griegos, mediante el término *manía*. Para los griegos, el amor maníaco, suponiendo que fuera amor, era una pena impuesta por los dioses, más un castigo que otra cosa; y no pocos de ellos pensaban lo mismo también del amor erótico.

Ludus es el amor como juego, el amor festivo y desenfadado entre amigos, o el afecto entre personas que no están profundamente enamoradas, sino que lo simulan medio en broma, y que

disfrutan de la compañía del otro más como una forma de divertimento que como algo más serio.

Storgé denota el amor de la amistad profunda y genuina (digamos de nuevo que quizás *filia* podría describir esta amistad de forma más precisa), el amor que comparten los miembros de una familia que funciona debidamente, el amor que surge en las parejas casadas tras muchos años de vida en común. Es un vínculo tranquilo, sustentador, basado en el conocimiento y la aceptación mutuos.

Pragma es el amor pragmático, no siempre distinguible del tipo «estórgico» que acabamos de mencionar; es un amor de la mente no menos —y a veces incluso más— que del corazón, y a menudo se siente o se alberga por razones prácticas tales como las ventajas que confiere el matrimonio o una asociación a largo plazo.

La investigación sociológica en torno a las respectivas tendencias de hombres y mujeres clasificables en función de todos estos conceptos sugiere que los hombres son más propensos a las formas de amor lúdica y erótica, mientras que las mujeres se decantan por las formas pragmática y «estórgica», especialmente cuando se trata de formar y criar una familia. Por su parte, la investigación psicológica de los diversos aspectos del amor ha identificado el papel de la hormona oxitocina como responsable del vínculo afectivo entre las personas; ésta es segregada en respuesta a situaciones de estrecha intimidad física como los abrazos o el sexo. Hay, obviamente, otros factores fisiológicos implicados en los sonrojos y las palpitaciones experimentados por la persona enamorada al pensar en el ser amado o encontrarse con él. Se ha planteado la hipótesis de que el olor y otras pistas desempeñan un importante papel en la atracción y el vínculo afectivo, mientras que el amor erótico y el maníaco (como implica el propio nombre del segundo) tienen mucho en común con la psicosis.

Algunos investigadores dividen el amor, en su significado concreto de «romance-conducente-al-matrimonio», en tres fases, cada una de las cuales tiene su propia base química. La primera etapa, de encaprichamiento y lujuria, está impulsada por las hormonas testosterona y estrógeno (la testosterona también está activa en las mujeres; es la responsable de la excitación sexual). La verdadera fase de enamoramiento parece tener mucho que ver con un conjunto de neurotransmisores conocidos como monoaminas, en especial la dopamina y la adrenalina. La primera es activada por el tabaco y la cocaína además de por la presencia del

ser amado; la segunda es la responsable de los sofocos, el rubor y los latidos rápidos que caracterizan a una fuerte pasión. También la serotonina juega un papel destacado: esta es la sustancia química implicada en la demencia, y es también la responsable de la «locura» transitoria asociada a la fase del encaprichamiento que podríamos denominar «luna de miel».

Por último, y si todo sale bien, se da el vínculo afectivo, que es lo que hace que la relación dure si es que ha de durar; es aquí donde la oxitocina entra en juego, y con ella (siempre que los resultados de los estudios científicos realizados con el ratón de la pradera, una especie de especial energía erótica, resulten generalizables a los seres humanos) también la vasopresina.

Los escáneres del cerebro realizados mediante la técnica de imagen por resonancia magnética funcional (IRMf) revelan la existencia de unos patrones definidos de actividad cerebral asociados al hecho de pensar en el ser amado o de ver imágenes de él o ella. Un rasgo notable de dichos escáneres es que muestran la supresión de la actividad en la corteza prefrontal, una zona del cerebro que resulta excesivamente activa en las personas que sufren de depresión.

Antes de desencadenar los procesos químicos que acabamos de mencionar, y también al tiempo que éstos se desencadenan, el «lenguaje corporal» de las personas desempeña un importante papel a la hora de atraer o repeler a otras. Las señales sexuales enviadas por el cabello, los escotes, las curvas, las formas del cuerpo femenino y masculino en general, los ojos, los gestos y la postura corporal, el parecido subliminalmente percibido a uno mismo o a los propios padres (diversos experimentos revelan que a las mujeres les gustan los olores que les recuerdan a sus padres), todo ello juega también un papel decisivo. Todo esto sugiere —de manera nada sorprendente— que el amor es un cuestión profundamente biológica. Se sabe que la mayor parte de los cálculos mentales los realiza el cerebro de una forma no consciente. Las razones por las que dos personas concretas se enamoran y se emparejan, ya sea a corto o a largo plazo, tienden, pues, a ser razones que —independientemente de los argumentos racionales que den a los demás— en realidad ni ellos mismos entienden, puesto que se hallan fuera del alcance de la razón.

Amar a alguien, y, en el caso del amor erótico y romántico, ser amado a su vez, se cuenta entre las mejores y más elevadas de todas las experiencias humanas. Las personas no siempre saben

amar bien, en el sentido de que enamorarse puede volverlas obsesivas y celosas, deseosas de atrapar a los seres que aman, centrando su atención sólo en ellos, y tratando de poseer su cuerpo y su mente. En la fase de encaprichamiento, cuando el calor de la pasión funde a dos personas en una, normalmente las dos partes desean esa exclusividad; pero es fácil ver lo destructiva que ésta puede resultar en las relaciones a más largo plazo, así como en las relaciones entre padres e hijos, donde ni la asfixia por parte de los primeros ni una excesiva dependencia por parte de los segundos resultan saludables.

Pero amar bien —algo que exige reflexión y generosidad, tolerancia y a veces dolor— es algo maravilloso que dar al otro y, por ende, al mundo, y puede conjurar todo lo que hay de mejor y más verdadero en la persona que así ama. Un amor así sería de hecho bondadoso, sufrido, no fácilmente provocado, ni envidioso ni contemplativo del mal, desinteresado, lleno de esperanza de cosas buenas y de resistencia cuando vienen las malas, un amor que se regocija en la verdad y en el bien del otro. Cuando el amor es así, constituye el mejor de todos los estados y experiencias de los que la humanidad es capaz.

Anarquismo

Anarquía significa literalmente «sin gobernante o gobierno», y denota una estructura política en la que no hay ningún marco legal o autoridad gobernante. El anarquismo es la teoría que propugna la anarquía en ese sentido; la teoría que sostienen quienes abogan por la abolición del estado, definido como un organismo que existe para mantener un orden legal obligatorio. Los anarquistas postulan el surgimiento de comunidades orgánicas derivadas del sentido común de las personas que se opongan a vivir bajo cualquier forma de autoridad que no sea la que ellas se impongan a sí mismas.

Coloquialmente, *anarquía* significa desorden desenfrenado y confusión, y en general se cree —basándose en presupuestos razonables sobre la naturaleza humana— que la anarquía en su sentido primero y estricto pronto degeneraría en anarquía en el segundo sentido, donde pronto imperaría la ley del más fuerte y la vida humana revertiría al estado «solitario, pobre, repugnante, brutal y limitado» descrito por Thomas Hobbes como el propio

de la supuesta situación anárquica de la humanidad antes del gobierno y las leyes, cuando lo que prevalecía era una «guerra de todos contra todos».

A ello replican los anarquistas que, aunque uno cínicamente se negara a aceptar que los vínculos de amistad y afecto pudieran motivar la conducta comunitaria, incluso el más vil interés propio dictamina que los individuos libres habrían de establecer relaciones de ayuda mutua, de modo que en las comunidades de personas autogobernadas surgiría espontáneamente el orden.

Aparte de las afirmaciones de ciertos antropólogos en torno a los bosquimanos del Kalahari y algunos otros pueblos similares, hay pocos ejemplos de sociedades que puedan ser calificadas de anarquías, salvo en periodos breves y en general inmediatamente posteriores a guerras u otros grandes desastres (por ejemplo, determinados periodos durante la Revolución francesa, la guerra civil española, y en Somalia hacia el final del siglo xx). Resulta difícil, pues, juzgar la validez de las afirmaciones psicológicas, sociológicas y políticas implícitas en la teoría anarquista, u optimistamente asumidas por ella.

No obstante, cabe escudriñar algunas probabilidades para probar si una estructura anárquica podría funcionar o no del siguiente modo. Las sociedades avanzadas contemporáneas funcionan bastante bien, en general, en un marco de instituciones que aseguran a la mayoría de las personas que pueden fiarse de los planes que han hecho, los contratos que han firmado y los servicios de los que dependen. La mayoría pasa por alto esta realidad debido precisamente al propio éxito de su funcionamiento; y sin embargo, ello es el resultado de estar constituida por la aplicación del estado de derecho y el gobierno normal bien regulado, en resumen, lo opuesto a la anarquía, ya sea en el sentido coloquial de desorden, ya en el sentido estricto de ausencia de gobierno.

En lugar de lo que propicia ese orden, los anarquistas proponen una sociedad constituida por una suma de asociaciones voluntarias, no constreñidas ni reguladas por nada que no sea la buena voluntad del individuo. Pero la debilidad fundamental del anarquismo, así definido, es ésta: los individuos son en cierta medida interesados, y no todo interés propio resulta indefendible o irracional. Y lo mismo se aplica a los grupos, como las familias o las tribus. Las simpatías son limitadas, como lo son los recursos; la competencia entre individuos y grupos resulta, pues, inevitable. Y la competencia puede llevar al conflicto, cosa que a menudo hace.

Por lo tanto, a menos que haya reglas, sanciones aplicables y coherentes, que aseguren una regulación de la competencia y una justa resolución de los conflictos en el caso de haberlos, el resultado será que los fuertes pisotearán a los débiles y la injusticia será generalizada.

Como esto sugiere, la creencia de los anarquistas de que la gente puede vivir en una mutua armonía no regulada resulta tan conmovedora como ingenua. A esta insuficiente psicología moral añaden una serie de generalizaciones en torno a la «libertad», incapaces de ver que las libertades que vale la pena tener requieren protección debido a su vulnerabilidad, y que es precisamente en aras de las libertades genuinas por lo que los humanos se congregan en la sociedad civil y acuerdan la aplicación de leyes.

El error del anarquista es pensar que, puesto que la tiranía resulta odiosa, habría que abolir el estado. Una idea más racional es la de abolir no el estado, sino la tiranía, haciendo al estado más justo y más libre, y protegiendo así a sus miembros de la depredación de los codiciosos y los infames, que resultan demasiado numerosos entre nosotros como para hacer del anarquismo una opción siquiera remotamente seria.

Un pariente cercano del anarquismo es el libertarismo, un hecho que muestra cómo los extremos políticos se tocan, ya que, mientras que el término *libertarismo* incluye variantes derechistas como el denominado liberalismo libertario, la mayoría de las formas de anarquismo (por ejemplo, anarcocomunismo, anarcosindicalismo) se asocian normalmente a la izquierda del espectro político. Los liberales libertarios, concretamente, tienden a creer en el mercado libre, el gobierno mínimo, la tenencia de armas y la no conveniencia de la asistencia pública, esto último basándose en la idea de que la gente no sólo tiene derecho a ser libre y a estar mínimamente gobernada por otros, sino la obligación correlativa de aceptar las responsabilidades que ello implica. Esta última visión resulta cuando menos coherente, pero pasa por alto, de forma harto inflexible, las diferencias en las dotes e historias de unas personas y otras, hechos que privilegian a unos pocos a expensas de la mayoría, en la que existe a su vez otra mayoría que no puede beneficiarse de todas las oportunidades que ofrecen las sociedades competitivas. Las filosofías políticas que sitúan la justicia social y las obligaciones de las comunidades para con sus miembros en o cerca de su centro de atención se oponen, pues, a este aspecto del liberalismo libertario.

El liberalismo libertario se localiza principalmente en Estados Unidos, donde sus fieles sostienen que Thomas Jefferson y los padres fundadores eran defensores de su punto de vista. En cuanto a sus preferencias en política económica, se inspiran en los escritos de Milton Friedman, Friedrich Hayek y Ludwig von Mises. Una defensora de esta visión en el Reino Unido fue Margaret Thatcher, que llegó hasta el punto de negar que existiera en absoluto eso que llamamos «sociedad», creyendo, en cambio, que aquello a lo que aludimos erróneamente con ese nombre es simplemente una acumulación de individuos atareados persiguiendo cada uno sus propios intereses. Para quienes se hallan en buena posición es fácil estar de acuerdo con tales puntos de vista; pero para aquellos a quienes preocupa la gente que no está en buena posición, resultan profundamente desagradables.

Esta última observación afecta a una importante división política: la que se da entre dos perspectivas que difieren en la relativa importancia que asigna cada una de ellas a la justicia social y al individualismo. El anarquismo y el liberalismo libertario se hallan en el mismo bando de dicha división, esto es, en el bando individualista. Constituye una auténtica rareza de la teoría y el activismo políticos el hecho de que dos visiones tan opuestas en otros aspectos resulten tan semejantes en sus impulsos fundamentales. La diferencia realmente importante entre ellas es ésta: que los liberales libertarios desean que se someta a un estrecho control a aquellos que no se benefician del liberalismo libertario, de modo que quienes sí se benefician de él puedan disfrutar de tales beneficios a sus anchas. Así, el liberalismo libertario se muestra selectivo y parcial en la anarquía que propugna, mientras que el anarquismo resulta más consecuente e inclusivo.

Véase: ABSOLUTISMO, DEMOCRACIA, POLÍTICA, TERRORISMO

Antisemitismo

El antisemitismo es la hostilidad al pueblo judío, que va desde los sentimientos individuales de aversión o recelo hasta la persecución organizada —incluso por los gobiernos— de las personas y comunidades judías, basándose en todos los casos como principal razón en el propio hecho de ser judíos antes que en ningún defec-

to o peculiaridad de carácter individuales. La historia de este prejuicio representa una de las vergüenzas de la humanidad al culminar como lo hizo en el intento de los nazis, en el transcurso de la segunda guerra mundial, de exterminar a todos los judíos de Europa, traducido en el asesinato industrial de unos seis millones de hombres, mujeres y niños, muchos de ellos en cámaras de gas o en campos de concentración especialmente contruidos para tal fin. Este acontecimiento histórico, conocido como el Holocausto, difiere sólo cuantitativamente, pero no cualitativamente, de los sufrimientos repetidamente infligidos a los judíos desde que éstos fueran dispersados a raíz de la caída del segundo templo de Jerusalén, en el año setenta de nuestra era.

Parece ser que el propio término de *antisemita* surgió en el seno de una de las más desagradables y desatinadas polémicas del pensamiento decimonónico: los debates en torno a la raza y la supuesta «pureza racial». El filósofo francés Ernest Renan encabezaba las creencias racistas que afirmaban que los chinos eran una raza de hábiles trabajadores manuales, los negros una raza de trabajadores agrícolas, y los europeos una raza de amos y soldados. Afirmaba asimismo que los pueblos semitas (árabes y judíos) eran inferiores a los arios, y fue esta observación la que llevó al escritor austriaco Moritz Steinschneider a acuñar el término de *antisemita* para calificar la postura de Renan. Pero fueron los provocadores escritos de Wilhelm Marr los que instaron explícitamente a una renovada hostilidad a los judíos, e incluso a la formación de una «Liga de Antisemitas», y ello obligó a incorporar el término a los diccionarios.

La realidad del antisemitismo, sin embargo, no esperó a que se oficializara su nombre. Se inició casi en el mismo momento en que el pueblo judío de la antigüedad se encontró con otros pueblos en el marco del creciente cosmopolitismo del periodo posclásico. En los siglos IV y III a.C., griegos y judíos entraron en conflicto, con el resultado de los disturbios antijudíos producidos en Alejandría en el siglo III y los intentos por parte de los gobernantes griegos de los territorios del Mediterráneo oriental de suprimir la circuncisión y otras prácticas judías. La primera expulsión de una población judía de la que se tiene constancia se produjo en tiempos del emperador Tiberio en el siglo primero de nuestra era, cuando se obligó a los judíos de Roma a abandonar la ciudad en masa. Las relaciones entre las autoridades romanas y los judíos de Palestina siempre fueron difíciles, con el resultado de toda una

serie de rebeliones, la última de las cuales —con la destrucción del templo de Jerusalén en el año setenta de nuestra era— presenció la mayor dispersión de judíos exiliados a Europa, Oriente Próximo y el norte de África. Es probable que el Jesucristo histórico fuera ejecutado por participar en actividades subversivas contra el dominio romano (la crucifixión era la forma de ejecución reservada a los insurgentes y rebeldes).

En la última fase del Imperio y la etapa posterior a su caída en Occidente los datos sobre sentimientos y actos antijudíos resultan escasos, lo que seguramente indica, al menos en parte, que el historiador Edward Gibbon está en lo cierto cuando describe este periodo como de relativa tolerancia. Pero en el siglo XI las cosas cambiaron. En Córdoba y Granada hubo matanzas de judíos, y tanto en la España musulmana como en Oriente Próximo se destruyeron sinagogas y se forzó la conversión al islam, so pena de muerte, de muchas comunidades judías.

Pero los países cristianos tampoco se quedaron atrás en sus actividades antisemitas. Culpando a los judíos de la muerte de Jesucristo, alentando el sentimiento antijudío con morbosas historias de atrocidades —incluido el sacrificio ritual de niños cristianos— y atizando el resentimiento frente al éxito comercial y financiero de los judíos, la Iglesia y las autoridades temporales cristianas justificaron por dichos medios sus propios pogromos y expulsiones, así como —lo que todavía fue peor— sus cruzadas contra los judíos. La Primera Cruzada, en 1096, presenció la matanza de comunidades judías enteras en las regiones del Danubio y el Rin; la Segunda, en 1147, desencadenó el asesinato masivo de judíos en Francia, unos hechos que se repitieron también en las cruzadas de 1251 y 1320. Inglaterra expulsó a todos sus judíos en 1290; en 1398 más de 100.000 judíos fueron expulsados de Francia; en 1421 Austria echó a una gran parte de su población judía, y en 1492 España expulsó a todos los judíos del país. En cada uno de estos casos, los judíos afectados perdieron casi todo lo que poseían, y probablemente se sintieron afortunados de haber escapado con vida.

Durante algunos siglos tras el periodo bajomedieval, los judíos fueron acogidos en el este de Europa, especialmente en Polonia, donde pudieron prosperar. En otros lugares se les seguiría culpando cada vez que surgiera una u otra dificultad, lo que se traduciría en nuevas persecuciones; así, por ejemplo, cuando la Peste Negra asoló Europa, se les acusó de ser los responsables de ella

por haber envenenado los depósitos de agua, y la consecuente violencia desatada contra ellos se tradujo en miles de muertes.

Por el rigor inexorable de su destino, las poblaciones judías que habían emigrado al este para escapar a la ira y el odio de las mayorías cristianas, y que se habían establecido en Polonia, Lituania, Ucrania y Rusia, al cabo de un tiempo empezaron a sufrir también en esas regiones, sobre todo en el horrendo periodo del siglo XVII que presenció los pogromos decretados por el líder cosaco Bogdán Jmelnitski.

No hacían falta las teorías raciales del siglo XIX para preparar el terreno a las atrocidades nazis y estalinistas cometidas contra los judíos en el siglo XX, pero ciertamente actuaron como espoleta. Existe aquí una aparente paradoja en el hecho de que el antisemitismo se estaba haciendo más organizado a la luz de esas teorías raciales a pesar de que muchos judíos —especialmente en las zonas germanoparlantes de Europa— se estaban asimilando, integrándose ampliamente en la vida burguesa y cultural predominante. La conversión al cristianismo y el matrimonio mixto fueron dos factores importantes en este proceso, y resulta innegable el gran éxito personal de diversos judíos como contribuyentes netos a una época floreciente en música, filosofía, literatura y ciencia. Asimismo, la creciente oposición al antisemitismo en algunos círculos se tradujo en una serie de procesos celebres como el caso Dreyfus en Francia, donde sería Émile Zola quien encabezara dicha oposición al antisemitismo.

Sin embargo, y tal como muestra el propio caso Dreyfus, la asimilación de los judíos era sólo superficial, y es posible que hubiese propiciado un incremento de la hostilidad por parte de quienes ya se mostraban predispuestos al antisemitismo. Sea cual fuere la explicación, lo cierto es que el horrendo ataque a los judíos europeos llevado a cabo por los nazis se produjo pese al aparentemente civilizado proceso de asimilación acaecido en el siglo anterior; en ese sentido representa uno de los puntos culminantes (con el destino de Israel todavía pendiente no se puede hablar de *el* punto culminante) de una historia profundamente trágica.

Un aspecto que requiere cierta clarificación es el relacionado con la cuestión de si el antisemitismo es una hostilidad primordialmente religiosa, o si, por el contrario —o también—, es (quizás sería más correcto decir: cuándo empezó a ser) de carácter racial. Para los nazis era marcadamente racial: un judío que se hubiera convertido al cristianismo seguía siendo judío, y sólo por eso merecía el exterminio. En cambio, en épocas anteriores la

persecución de los judíos cesaba cuando éstos se convertían al islam, o al cristianismo, según cuál fuera el perseguidor de turno. En la España de Torquemada, a finales del siglo xv, algo parecido al recelo nazi llevó a la persecución de los denominados *conversos*, aunque en este caso se ofrecía una justificación en el sentido de que posiblemente éstos sólo fingían ser cristianos para salvar la piel. Puede considerarse esta una razón de puertas afuera para perseguirles, mientras que la razón de fondo seguía siendo la supuesta impureza que comportaba el propio hecho de ser judío.

La raíz del odio cristiano a los judíos reside en varios pasajes del Nuevo Testamento. Uno de ellos es I Tesalonicenses, 2, 14-16, que dice: «Porque vosotros, hermanos, vinisteis a ser imitadores de las iglesias de Dios en Cristo Jesús que están en Judea; pues habéis padecido de los de vuestra propia nación las mismas cosas que ellas padecieron de los judíos, los cuales mataron al Señor Jesús y a sus propios profetas, y a nosotros nos expulsaron; y no agradan a Dios, y se oponen a todos los hombres, impidiéndonos hablar a los gentiles para que éstos se salven; así colman ellos siempre la medida de sus pecados, pues vino sobre ellos la ira hasta el extremo». Otro es Juan, 18, 22, donde Jesús es abofeteado por un guardia judío; según la mitología cristiana, ese individuo es el «judío errante», condenado por su acto de lesa majestad divina a deambular perpetuamente por la tierra sin la promesa de ser liberado por la muerte. En Mateo, 27, 24-25, Poncio Pilatos carga explícitamente sobre los judíos la responsabilidad de la ejecución de Jesús. Y en los Hechos, 7, 51-53, Esteban, inmediatamente antes de su martirio, acusa a los judíos de la traición y el asesinato de Jesucristo, y de haber rechazado al Espíritu Santo (la blasfemia imperdonable) y la promesa de Dios.

No resulta sorprendente, pues, que a partir de ahí la Iglesia se mostrara marcadamente antisemita, ni que muchos de sus creyentes (hasta que el concilio Vaticano II abandonara oficialmente esa creencia) consideraran a los judíos colectivamente responsables de la muerte de Jesucristo —esto es, del ilógico delito de deicidio (ilógico porque se supone que la divinidad es inmortal, aunque tales sutilezas no preocupan a los fieles, como tampoco les preocupa el hecho de que sin los judíos la supuesta misión de Jesús no habría podido cumplirse)—, y, en consecuencia, portadores de un estigma que justificaba el mal trato que se les otorgaba. Era fácil que esos fundamentos religiosos de la hostilidad se trasladaran también a una forma racial: la idea de la inferioridad religiosa

y de la inferioridad cultural, moral y, por ende, racial se enmarca en la degeneración que toda hostilidad irreflexiva está condenada a seguir. Pero ello no la hace más excusable.

El antisemitismo debería resultar imposible después del Holocausto; pero, por desgracia, continúa. Una de las razones —o más a menudo una de las excusas— de ello es la controvertida y lamentable cuestión de Israel y sus relaciones con los palestinos y con sus otros vecinos de Oriente Próximo. Con frecuencia resulta difícil distinguir la oposición a las acciones israelíes en dicha región del mero antisemitismo, y no es infrecuente que ambas cosas estén interconectadas. No debería ser así, pero eso es algo que resulta más fácil de decir que de hacer.

Véase: FASCISMO, JUDAÍSMO, RACISMO, TOLERANCIA

Antropocentrismo

Verlo todo tomando la humanidad como centro, o como medida, o como principal punto de interés; concebir a los dioses como seres humanos en grande (Jenofonte decía que, si los caballos tuviesen dioses, éstos serían también caballos); creer que nada tiene mayor valor que los seres humanos, y que todo lo demás puede someterse legítimamente al servicio, el uso o el interés de la humanidad, equivale a situar a ésta en la cúspide del valor en el mundo y privilegiar la existencia humana por encima de todas las otras cosas.

Lo opuesto del antropocentrismo es el *biocentrismo*, la creencia de que toda vida es valiosa, y no sólo la vida humana. El biocentrismo se halla en el núcleo de los movimientos medioambientales y ecologistas, así como del activismo en favor de los derechos de los animales. Los partidarios de estas ideas culpan a las diversas formas de antropocentrismo de ver el mundo como propiedad, recurso, patio de recreo y cubo de basura de la humanidad por el daño que han causado al medio ambiente natural.

Sin embargo, sólo cuando el antropocentrismo se une a la indiferencia para con el resto de la naturaleza merece las acusaciones de las que es objeto por parte del ecologismo, ya que una forma de este último resulta a su vez antropocéntrico al afirmar que la principal razón para salvaguardar el mundo natural es que

hacerlo protegerá los intereses de las generaciones futuras. Ello resulta coherente con el punto de vista de que la naturaleza es intrínsecamente valiosa y merece ser protegida por sí misma, pero contrasta con quienes creen que la naturaleza en su conjunto resulta más valiosa que cualquiera de sus elementos constitutivos, y, en consecuencia, le iría mejor si la humanidad no formara parte de ella. Este es el caso límite del ecologismo no antropocéntrico, y resulta tan extremista como el antropocentrismo no ecologista. Obviamente, la respuesta correcta reside aquí en el aristotélico término medio. En ocasiones, el debate en torno a estos temas se plantea en términos de supuestos de valor: el «supuesto de valor único», el «supuesto de valor mayor» y el «supuesto de valor igual». El supuesto de valor único sostiene que lo único que tiene valor es la humanidad. No hace falta mucha reflexión para ver que este es un punto de vista tan insostenible como lo sería atribuir valor únicamente a las plantas o a los animales no humanos, puesto que de inmediato salta a la vista que, cuando menos, otras cosas pueden tener un valor instrumental en cuanto que sirven a los intereses de la humanidad; así, se puede argumentar en favor de considerar los intereses del medio ambiente y de los animales en la medida en que hacerlo redundaría en provecho de la humanidad. Esta es de hecho la postura del supuesto de valor mayor, que afirma que la humanidad posee mayor valor que el resto de la naturaleza, pero que también a esta última cabe otorgarle un valor.

Un problema que surge aquí es el de la importancia que tiene la clase de valor atribuible a la naturaleza no humana. Si se trata sólo de un valor instrumental, entonces resulta que, si alguna parte de la naturaleza se interpone en los intereses humanos, o lo que se perciba como tales intereses, dicho valor será de inmediato prescindible. Pero si el valor es intrínseco, entonces surgen preguntas acerca de qué es lo que la humanidad tiene derecho a hacer, si es que tiene alguno, para anteponer sus propios intereses a los diversos aspectos de la naturaleza. El supuesto de valor mayor sugiere, por su propia definición, que en un conflicto directo de intereses la humanidad tendrá siempre mayor peso, con lo que la cuestión queda zanjada.

El supuesto de valor igual afirma, como su propio nombre indica, que los humanos son iguales en valor a otros animales y al resto de la naturaleza. Muy pocas personas estarían inclinadas a aceptar esta postura o la visión ecologista no antropocéntrica antes mencionada, y, en consecuencia, algunos pensadores —empe-

zando por Peter Singer— han argumentado que hace falta formular un enunciado distinto, uno relativo no a la igualdad de valor, sino a la igualdad de consideración; así, sólo puede darse una consideración igual cuando los intereses sean iguales, lo cual (en un importante ejemplo) implica el vegetarianismo, puesto que la vida de un animal merece mayor consideración que el hecho de que un individuo humano tenga carne para comer. Este es en esencia un argumento utilitarista, y como tal, no descarta el supuesto de que los intereses puedan ser de hecho desiguales. Antes bien, trata de evitar que surja una situación en la que exista distorsión en la consideración de intereses enfrentados por un sesgo precedente en favor de un solo bando.

Véase: BIODIVERSIDAD, DERECHOS DE LOS ANIMALES, SOCIOBIOLOGÍA

Aristocracia

La aristocracia es la tesis política de que el gobierno debería estar en manos de las personas más apropiadamente dotadas del carácter y la experiencia necesarios para gobernar. El término significa literalmente «gobierno de los mejores». Y esos mejores serían personas inteligentes, informadas, prudentes, reflexivas, imparciales, humanitarias e incorruptibles, que habrían visto el mundo y tendrían una buena experiencia de los altibajos, comodidades y peligros de la vida. Dado que en toda la historia ha habido tan pocos que pudieran satisfacer esos requisitos, la aristocracia parecería ser un sistema de gobierno imposible.

Como hecho histórico, las aristocracias (noblezas, castas o clases dominantes) son grupos integrados por, o descendientes de, personas que han adquirido riqueza y poder, y que se han asegurado ambas cosas para sí mismas y para su descendencia. En gran medida, la adquisición inicial de riqueza y poder se ha logrado —de nuevo ateniéndonos a los hechos históricos— a base del robo y la rapiña, ya sea a gran escala (como en la conquista de un grupo por parte de otro, por ejemplo, en la conquista normanda de Inglaterra), o bien a una escala más local.

No tardó en surgir la conveniente tesis que afirmaba que las cualidades de quienes se apropiaban de la riqueza y el poder eran heredadas también por sus descendientes. Ello ayudó a transfor-

mar la idea de los «mejores» en función de los méritos reales que exhibía el individuo en una ficción sobre una supuesta nobleza o «sangre» heredada.

Como concepto de filosofía política, el origen de la idea de aristocracia se halla en la reacción de Platón ante el fracaso de la democracia ateniense. Hay que tener en cuenta que *democracia* no significaba entonces lo mismo que hoy: Platón la definía en la *República* como «el extremo de libertad popular» en el que no sólo «los esclavos y las mujeres» tenían los mismos derechos y libertades que los hombres adultos, sino que estos últimos incluso podían negarse a realizar el servicio militar u otros deberes cívicos si se sentían poco dispuestos a cumplirlos.

Lo que Platón entendía por democracia, dicho brevemente, encajaría mejor con lo que hoy entendemos por anarquía. Se había visto arrastrado a esa visión pesimista por lo que él había percibido como la impotencia y el caos de la democracia ateniense, que a sus ojos se había convertido en un gobierno de las masas (u *oclocracia*). Y ello demostraba —sostenía— que no cabe esperar que las masas incultas, mal informadas y peor dotadas ejerzan el experto oficio del gobierno, que requiere formación y dotes mentales especiales; cualidades que, por definición, poseen sólo unos pocos, de hecho sólo los mejores de entre los pocos.

Además, del mismo modo en que el estado es como un cuerpo humano, en el que la armonía de los diversos «humores» constituye la salud y donde la cabeza es la que gobierna, también el estado debe organizarse de manera armónica, siendo gobernado por un comité de «reyes filósofos»: hombres elegidos en su infancia por su inteligencia, educados en la doctrina platónica y que vivan en comunidad, sin esposas o propiedad privada (y por tanto —afirma Platón—, sin motivo para la disensión, la codicia o el conflicto). Dado que son los mejores para realizar esa labor, y no tienen incentivos para ser corruptos o tendenciosos en sus acciones, los reyes filósofos gobernarían de forma justa y desinteresada, manteniendo la balanza del estado en su punto más globalmente beneficioso.

Todo esto tiene muy poco que ver con la aristocracia que surgió de hecho históricamente. Al constituir un sistema de privilegios de clase o de casta, y de distribución desigual de la riqueza y el poder, ésta acabaría traducándose, en su forma más degradada, en el insostenible —y finalmente inspirador de una revolución— Antiguo Régimen de la Francia del siglo XVIII, donde una

aristocracia agotada, inútil y parasitaria, que en gran parte estaba exenta de impuestos y que, con la cara empolvada y la peluca en la cabeza, se aprovechaba del arduo trabajo de un campesinado desafecto y se dedicaba a perder el tiempo en las vacuas formalidades y la pompa de la corte real.

En Inglaterra, en el que constituye uno de los más extraordinarios anacronismos incluso en una sociedad tan anacrónica como la británica, con su monarquía, una Iglesia establecida y una fragmentaria Constitución no escrita, el derecho de los aristócratas hereditarios a sentarse en la asamblea legislativa del estado llegaría a mantenerse hasta los primeros años del siglo XXI.

El deslumbrante alcance y poder del Imperio británico permitió a la aristocracia británica verse a sí misma como la aristocracia de las aristocracias. A la nobleza británica, los rusos, con su superabundancia de títulos inflados («príncipes» y demás por cuatro perras); los condes y barones de lugares por entonces menores y más o menos irrelevantes como Italia y Polonia; los residuos pos-revolucionarios de *comtes* y *ducs* (de los que parecía haber muchos más de lo que aconsejaba el buen gusto), así como de *viscomtes* franceses, no le parecían más que una panda de horteras, engraidos con sus cuatro ornamentos absurdos y su prepotencia, pero sin un verdadero poder en sus propios países o el menor estatus en el extranjero. Algunos eran ricos —muy ricos—, pero la aristocracia inglesa, pese a no mostrar la menor indiferencia frente al dinero (sino más bien todo lo contrario), ni siquiera pensaba en él cuando era el color azul de la sangre el que acaparaba su atención. Los nobles empobrecidos seguían siendo nobles, y se les seguía invitando a fiestas de varios días de duración en fincas campestres —que de hecho constituían una forma de alivio para los aristócratas indigentes—, y, de hecho, la única consideración pecuniaria que se les aplicaba era que los propios hijos o hijas no se casarían con ellos, o con sus hijos o hijas indigentes, si ello podía evitarse.

La aristocracia británica pudo sobrevivir tanto tiempo en los pasillos del poder económico y político por varias razones: el esnobismo de la clase media inglesa, en el sentido originario que le diera Thackeray, esto es, una aspiración y un sentimiento de emulación «ascendentes», cuyo correlato es una admiración completamente irracional por el nombre y la posición; el hecho de que entre la aristocracia y las clases trabajadoras, especialmente las rurales, existiera un entendimiento y un aprecio genuinos, lo que hacía

que se aliaran una al lado de otra; y el lento, cansino, regresivo, conservador y laborioso ritmo de cambio de la sociedad inglesa y los asuntos constitucionales hasta bien entradas las últimas décadas del siglo xx, cuando —como si se hubieran liberado por la pérdida del Imperio y el descenso a la segunda división del poder mundial— las clases medias, que tan tardíamente se convirtieron en las principales gestoras de los asuntos británicos, se embarcaron en una serie de torpes y disparatadas reformas constitucionales cuyo efecto fue mejorar poco y empeorar mucho. Lo que realmente mantuvo a la aristocracia y a sus aliados tanto tiempo en su sitio —el amiguismo o los «contactos»; lo que los chinos llaman *guanxi*— no se ha visto alterado por las reformas, de modo que prevalece todavía cierta versión de la mano invisible de la aristocracia, por más que ésta ya no tenga nada que ver con *lords* ni *ladies*, sino con los nuevos magnates de los fondos de protección y las corporaciones multinacionales. Al menos hasta el crac de 2008.

Véase: ANARQUISMO, CLASE, POLÍTICA

Ateísmo

Todo aquel que no cree que haya seres sobrenaturales en el universo tales como, o parecidos a, los dioses y diosas en los que han creído (valga la redundancia) los creyentes de las diversas religiones de la historia, recibe el calificativo de *ateo* por parte de dichos creyentes. Tal como ello sugiere, es este un término acuñado y aplicado por los teístas para referirse a quienes no comparten sus creencias, y durante casi toda la historia, y todavía hoy en cierta medida, se trata de un término peyorativo, con ciertas connotaciones —para la gran mayoría de la gente a lo largo de toda la historia— de horror; y ello porque ¿qué no podría hacer una persona que no crea ser observada cada segundo del día por un policía invisible que, cuando muera, le condenará a tormentos eternos por los pecados, delitos, horrores, asesinatos, violaciones, atrocidades y anarquías que seguramente todo ateo es capaz de cometer?

Esto resume la horrorizada reacción experimentada por los creyentes durante casi toda la historia frente a quienes abjuraron de cualquier clase de creencia sobrenatural; para ellos, la palabra *ateo* tenía las connotaciones que en la actualidad (y muchísimo

más apropiadamente) tienen para nosotros términos como *pedófilo* o *asesino*; términos que aluden a personas que no son especial o exclusivamente irreligiosas, sino más bien, en cierto modo, lo contrario, si hemos de creer a la historia y a la prensa amarilla.

En la práctica todo el mundo es ateo, cuando menos con respeto a los dioses de otros. Así, el cristiano actual es ateo con respecto a los dioses del hinduismo, la mitología nórdica, la mitología griega, las variantes más degeneradas y supersticiosas del budismo (que en su esencia es una filosofía, no una religión), los aztecas, los antiguos egipcios, y así sucesivamente con una larga lista. Se abstiene de creer en todos los dioses a excepción de la triple divinidad, en cierto modo ambigua, de su propia y relativamente joven religión (tiene sólo dos mil años), habiendo olvidado quizá que a sus propios antepasados les llamaron ateos porque no aceptaban las deidades públicas, y su pública observancia, que mantenían unido al mundo romano. De ahí que fueran perseguidos, puesto que cuestionaban al estado al negar las obligaciones de la ciudadanía y al afirmar que debían su lealtad a algo ajeno al sistema.

Imaginemos una situación en la que los coleccionistas de sellos, sintiéndose agraviados por la negativa a coleccionar sellos de quienes no comparten su afición, acuñaran un término especial para referirse a ellos: pongamos por caso, «aselleros». ¿Qué diría ese término sobre los propios «aselleros»? Pues la verdad es que muy poco. No diría nada, por ejemplo, acerca de qué otras aficiones preferían —en el caso de tener alguna— antes que coleccionar sellos. Etiquetar a un no coleccionista de sellos con un nombre que se enmarca única y exclusivamente en el coleccionismo de sellos constituye una distorsión. De ahí que el de *ateo* sea un término sesgado, ya que mantiene en primer plano la posibilidad de que haya algo que discutir entre teístas y ateos. Pero considérese esto: nuestro ateo típico tampoco cree en hadas, duendes, gnomos, ninfas acuáticas, demonios, ángeles, fantasmas o elfos. ¿Por qué no llamarle entonces «aduendista», «agnomero», «aninfo», etc., etc.? Para ser exactos, habría que calificarle con un término que incluyera todas esas cosas unidas por guiones. Pero propongamos que se llame a quienes hoy denominamos ateos con uno de esos calificativos, pongamos, «aduentistas». ¿Y por qué no? ¿Porque en realidad no existe un verdadero debate en torno a la existencia o inexistencia de los duendes? ¡Pero es que eso es precisamente lo que los llamados ateos piensan con respecto a cualesquiera dioses y diosas, incluyendo al supuesto Único Dios Verdadero!

A alguien que rechaza la afirmación de que el universo contiene seres sobrenaturales de la clase que sean sería más propio llamarlo «naturalista», no en el sentido tradicional con el que se aludía a una persona dedicada a coleccionar mariposas y a prensar pétalos de primula entre las páginas de sus libros de ciencias naturales, sino en el sentido de aquel que interpreta el universo como un ámbito natural que exhibe regularidades observables del modo en que funciona, regularidades a las que convencionalmente se califica de «leyes» y que se utilizan para realizar predicciones empíricamente comprobables.

Es habitual, cuando se analiza el ateísmo, que se le trate como si fuera exactamente lo mismo que el antiteísmo, repitiendo los argumentos y consideraciones que muestran por qué la creencia en seres sobrenaturales resulta inaceptable. Ciertamente, el antiteísmo forma parte del ateísmo, especialmente en el llamado *ateísmo fuerte*, definido como un rechazo activo a cualesquiera visiones «sobrenaturalistas» basándose en que éstas resultan falsas y, con demasiada frecuencia, dañinas, mientras que el *ateísmo débil* consiste meramente en la ausencia de tales creencias, quizás por una razón tan sencilla como que el «ateo débil» en cuestión no ha oído hablar nunca de dioses ni nada parecido, y, en consecuencia, no ha llegado a forjarse jamás una creencia en entes sobrenaturales. Esta distinción resulta de un interés relativamente limitado, salvo por el hecho de que puede considerarse bastante afortunado al «ateo débil» (especialmente al del tipo mencionado) por no tener que hacer frente a tanto disparate.

Constituye un signo de la persistencia, por no decir tenacidad, de las visiones teístas el hecho de que algo como el antiteísmo siga siendo necesario. Que se sepa, no se ha vertido mucha tinta ni en los debates universitarios ni en la prensa a favor o en contra de la existencia de Papá Noel o del ratoncito Pérez, y, sin embargo, sí han corrido y siguen corriendo ríos de tinta en torno a las deidades de las principales religiones, pese al hecho de que, tanto cuantitativa como cualitativamente, las evidencias en favor de la existencia real y verdadera de Papá Noel o del ratoncito Pérez no son menores que las evidencias en favor de la existencia real y verdadera de los dioses nórdicos, los dioses del Olimpo, o cualesquiera otros dioses, incluidos el cristiano y el musulmán. El «antipapanoelismo» se considera un signo de madurez, algo que también le gustaría al antiteísmo. Y este es, en breve, el argumento antiteísta que subyace al ateísmo, el cual prefiere la razón, la evidencia, la

posibilidad de comprobación y el sentido común como guía con respecto a qué afirmar o negar en el mundo, antes que (pongamos por caso) las creencias de unos cabreros que vivieron en tiendas hace tres mil años.

Véase: AGNOSTICISMO, RELIGIÓN

Autonomía

Autonomía significa «autogobierno»; ser autónomo es darse uno mismo las leyes bajo las que vive. En muchas teorías de la ética, este se considera un valor fundamental; en algunas morales religiosas —las que exigen sumisión a la voluntad de una deidad— se considera un pecado (en el cristianismo, por ejemplo, se enmarca en el pecado de orgullo).

El autogobierno, la independencia, y la posesión del derecho y la responsabilidad de tomar decisiones sobre la propia vida, no sólo en cuestiones morales, pero especialmente en éstas, son lo que convierte a uno en agente autónomo.

Lo opuesto a la autonomía es la *heteronomía*, que significa dirección o gobierno por parte de algo o alguien ajeno a uno mismo. Entraña la sujeción de la propia voluntad y las propias opciones a una autoridad externa, que no es infrecuente que sea una deidad, pero que históricamente ha sido también un rey o señor, amo o dueño de esclavos.

Las condiciones de la vida social implican, obviamente, que los individuos están sujetos a numerosas restricciones impuestas por los requisitos de vivir en comunidad con otros; pero en la medida en que pueden pensar libremente por sí mismos, y tomar decisiones de fundamental importancia en la esfera moral acerca de cómo actuar en determinados casos y qué clase de persona ser en general, son, en esa misma medida, autónomos.

Immanuel Kant consideraba la autonomía el rasgo distintivo de una era de Ilustración. En su breve ensayo «¿Qué es Ilustración?», escribía: «La ilustración es la salida del hombre de la minoría de edad que él mismo se ha impuesto. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro».

Políticamente, el concepto de autonomía significa la autode-

terminación de un pueblo o un grupo que se reconoce como una entidad con derecho a gobernarse por sí misma y a ser libre de la interferencia de otros. Como suele ocurrir en las estructuras políticas, el término se aplica a veces en circunstancias en las que ocurre justo lo contrario: así, por ejemplo, la República Popular China ocupa los territorios de una serie de pueblos de etnia distinta a la han, a los que denomina «regiones autónomas» debido precisamente a las minorías étnicas que allí viven; pero, obviamente, las «regiones» en cuestión no resultan más autónomas que un hombre en la celda de una cárcel. El ejemplo más notorio en el momento de redactar estas líneas es el del Tíbet, una tierra esclavizada calificada asimismo de «región autónoma» en una perversa contradicción al más puro estilo de la orwelliana «neohabla».

Véase: ILUSTRACIÓN, LAICISMO, LIBERTAD, POLÍTICA, PRIVACIDAD

Biodiversidad

El término *biodiversidad* es una contracción de dos palabras, «diversidad biológica», en una sola, y alude a la amplia variedad de cosas y sistemas vivientes que hay en el planeta Tierra, y que abarcan desde los más pequeños, como los microbios y los virus, hasta ecosistemas enteros.

El término se acuñó durante la planificación de un congreso organizado en 1986 por el biólogo E.O. Wilson, y apareció luego como título del libro que éste publicó con las ponencias del congreso: *BioDiversidad*. Antes de esa fecha la cuestión de la diversidad de sistemas y formas de vida del planeta apenas se había tratado, pero desde entonces se ha convertido en un importante área de interés.

La principal preocupación práctica asociada a este concepto se expresa en la pregunta: ¿cómo puede preservarse la biodiversidad de una forma coherente con las necesidades del ser humano? Un aspecto del debate hoy familiar, recurrente y controvertido es el conflicto entre la conservación del medio ambiente natural y el desarrollo urbano, agrario e industrial.

Para los biólogos como Wilson, el concepto de biodiversidad señala una aproximación más holística al mundo natural, donde tradicionalmente se ha utilizado un enfoque que él calificaba de

fragmentario. Por una parte es un corolario del anterior auge de la ecología, que supuso un importante acontecimiento en la escena biológica, pero también manifiesta la preocupación de muchas personas ante el hecho de que la diversidad biológica se está reduciendo, principalmente por las actividades de la humanidad, y de que esta reducción amenaza con quebrantar delicados equilibrios biológicos, lo que a la larga se podría traducir en perjuicios mayores y todavía más graves al medio ambiente, y, por ende, a la propia humanidad.

La organización de campañas y grupos de presión en ámbitos políticos y mediáticos en nombre de la protección de la biodiversidad y de los sistemas ecológicos especiales como la jungla, los humedales, la pluvisilva y otros es lo que se conoce como *ecologismo*. Este amplio movimiento abarca a «verdes» y conservacionistas de un amplio espectro político y social, incluyendo a partidos políticos formalmente organizados que hacen campaña en favor de la implementación de grandes cambios en las pautas de producción y consumo, así como de unos estilos de vida más sostenibles, y a activistas de organizaciones no gubernamentales (ONG) preocupados por aspectos concretos del medio ambiente o el reino animal.

Entre los principios que subyacen al ecologismo se incluyen las ideas de que el mundo natural es valioso en sí mismo y por esa razón merece nuestro respeto, preocupación y atención, y/o que el mundo natural resulta instrumentalmente importante para las generaciones futuras, a las que tenemos el deber de cuidar. Ambos principios son mutuamente coherentes; si el primero puede no convencer a quienes sean más duros de pelar que la mayoría, el segundo por sí solo resulta suficiente para concluir que nuestro comportamiento para con el medio ambiente debe ser responsable.

Dado que se ignora el grado y la naturaleza del posible perjuicio que podría derivarse del hecho de reducir la biodiversidad, un concepto importante a la hora de abordarla es el del *valor de opción*, que alude a la posibilidad de que tal o cual aspecto de la vida en el mundo natural tenga relevancia para la humanidad en el futuro, ya sea como nueva fuente de alimento, para elaborar productos farmacéuticos o en muchas otras posibles funciones. Dada esta posibilidad, es importante preservar el mayor número de acervos genéticos que podamos de modo que mantengamos abiertas todas las opciones de futuro.

El valor de opción no es, obviamente, el único valor que la biodiversidad tiene para la humanidad: como mínimo resulta igualmente valioso lo que ésta significa en términos estéticos y recreativos. Pero el mayor valor de la biodiversidad, no obstante, reside en ella misma.

Véase: ANTROPOCENTRISMO, SOCIOBIOLOGÍA

Bioética

Como su propio nombre sugiere, la bioética es el estudio de las cuestiones éticas planteadas por el rápido avance de las ciencias biológicas; pero asimismo, y de manera muy importante, abarca a la ética médica. En la esfera biológica no médica, temas tales como la genética y las diversas y a menudo impredecibles consecuencias de la cartografía de genomas, la modificación genética de cosechas, la clonación, los derechos de los animales, y diversos aspectos de la controversia en torno a la teoría evolucionista, son objeto de amplios y con frecuencia acalorados debates. En la ética médica, los temas más polémicos incluyen el aborto, la eutanasia, la atención a enfermos terminales, el paternalismo y el consentimiento informado, los derechos del paciente, diversas cuestiones delicadas relativas a la fertilización y la embriología, incluyendo la elección del sexo de los embriones y la mejora genética, los tratamientos psiquiátricos, la investigación con células madre, la clonación humana tanto terapéutica como reproductora, y muchos otros más.

Aunque los debates bioéticos no médicos son importantes, la mayoría de los usos del término *bioética* tienden aplicarse a la ética médica. Por ejemplo, la revista académica *Bioethics* inicia así la declaración oficial de sus objetivos: «En la medida en que la tecnología médica sigue desarrollándose, el sujeto de la bioética tiene una importancia práctica cada vez mayor para todos aquellos que trabajan en filosofía, medicina, derecho, sociología, políticas públicas, enseñanza y otros campos relacionados». La razón de ello no resulta difícil de ver: la ética médica aborda cuestiones, a menudo muy acuciantes, de gran trascendencia para el bienestar de las personas, e incluso en una era en la que los derechos e intereses de los animales, así como del medio ambiente en general, sus-

citan también preocupación ética, el lugar de la humanidad en los problemas éticos sigue siendo central.

Hasta hace poco, los profesionales de la medicina se regían principalmente por dos mandados éticos: no hacer publicidad, y no mantener relaciones sexuales con los pacientes. Había asimismo una adhesión, cuando menos implícita, al código deontológico formulado por Hipócrates (c. 460-370 a.C.), el «padre de la medicina», que ordenaba una estricta confidencialidad y exigía al practicante de la medicina que curara si le era posible, pero que ante todo evitara hacer daño. El ideal hipocrático se centra principalmente en la relación entre el médico y su paciente, y este sigue siendo el caso en el conjunto de consideraciones, mucho más amplio, que aborda la ética médica contemporánea.

Las cuestiones relativas a la relación entre médicos y pacientes son tan complejas como diversas. Atañen a los derechos de los pacientes, su consentimiento a los tratamientos, el deber de los profesionales de la medicina de decirles la verdad, el grado en el que se justifica el paternalismo, y cómo ha de decidir el profesional en caso de dilema, como, por ejemplo, cuando un paciente presenta un gran riesgo para la salud pública porque tiene una enfermedad infecciosa, o cuando un paciente resultaría muy adecuado como sujeto experimental para probar un importante tratamiento nuevo. Desde el comienzo de la vida hasta su final —desde los dilemas del aborto o de si retirar o no el tratamiento a neonatos con graves deformaciones, hasta los problemas derivados de mantener artificialmente con vida a ancianos enfermos, o de la propia eutanasia— las cuestiones éticas se multiplican y resultan cada vez más apremiantes.

Los problemas éticos que rodean a la tecnologizada medicina contemporánea comenzaron a aflorar en serio en el momento en que empezó a disponerse de sistemas de mantenimiento artificial de la vida y máquinas de diálisis renal en tan pequeño número que hacía que la selección de quiénes tenían acceso a ellas resultara un asunto extremadamente difícil. Se crearon comités encargados de elegir a quiénes se ofrecía el tratamiento, y diversos estudios no tardaron en mostrar que los miembros de dichos comités tendían a ofrecérselo a pacientes parecidos a ellos mismos en su nivel social y cultural. Ello reflejaba el modo en que actúan los sesgos de selección en todas las facetas de la vida, sea o no conscientemente; aquí fue el sesgo inconsciente el que dio que pensar.

La tecnología del mantenimiento de la vida por medios artifi-

ciales dio lugar al fastidioso problema que hoy nos resulta tan familiar por las noticias de prensa sobre familias y médicos que discuten acerca de si debe mantenerse o retirarse dicho tratamiento en los pacientes que se mantienen en un persistente estado vegetativo. ¿Quién debe decidirlo? ¿Quién tiene derecho a decidir? La gente espera que los avances médicos puedan a la larga acabar devolviendo la conciencia al paciente en coma, y esa espera se eterniza; pero la idea de desconectar esa única y tenue fuente de esperanza resulta insoportable. A veces esos casos, profundamente difíciles y trágicos, han de resolverse individualmente en los tribunales.

Los profesionales de la medicina en especialidades tales como la pediatría, la neurología y la psiquiatría tienen que tratar con pacientes que la mayor parte de las veces no están capacitados para tomar parte en las decisiones relativas a sus propio tratamiento. En medicina reproductiva hay que tomar decisiones difíciles relacionadas con la fertilidad, el alquiler de úteros, la paternidad y la suerte y los derechos de las posibles futuras personas.

En toda la práctica quirúrgica general, la dura realidad de que los recursos son limitados se traduce en el hecho de que hay que realizar una selección. Los médicos están obligados a elegir a quién le darán el tratamiento y a quién no. En ocasiones resulta difícil para los atareados médicos de cabecera tomar esas decisiones; pero más difícil resulta aún para los propios pacientes, cuyas probabilidades de sanar, o incluso de seguir con vida, penden así de un hilo.

Todo lo mencionado hasta ahora se deriva de dificultades reales, que constituyen aspectos familiares, incluso comunes, de la vida cotidiana en la medicina contemporánea. Tras ellas subyacen, sin embargo, otras preguntas más generales, que podrían parecer filosóficamente abstractas, pero que de hecho resultan centrales y esenciales a la hora de pensar sobre estos problemas. A primera vista, algunos de ellos pueden parecer problemas de índole totalmente práctica, hasta que una ligera reflexión muestra que afectan a profundas cuestiones de principios. Lo que sigue es una lista representativa. ¿Qué es una persona? ¿Qué se entiende por *derechos* cuando decimos que las personas tienen derechos? ¿Un feto es una persona? Si no lo es, ¿tiene derechos de todos modos? ¿Un embrión congelado es una persona? ¿Cuándo empieza la vida? ¿Cuándo termina? ¿Cómo se define *beneficio* y *perjuicio* en el contexto del tratamiento médico? Y en cualquier caso, ¿qué es un *tratamiento*? ¿Están

los médicos obligados siempre a ayudar a sus pacientes? ¿Deben los médicos salvar siempre la vida? ¿No está a veces justificado y es humanitario que pongan fin a la vida en lugar de tratar de prolongarla? ¿Son los jóvenes más valiosos —más merecedores de tratamiento— que las personas mayores o los ancianos? ¿Cuál es la definición de una *vida digna* o *en condiciones*? ¿Es una persona con una familia bajo su responsabilidad más valiosa que otra que no tenga familia? ¿Resulta permisible experimentar con embriones, o es algo que jamás se debería hacer? ¿Tiene una mujer el derecho total y exclusivo a decidir qué ocurre en y con su cuerpo, incluyendo el derecho a decidir interrumpir un embarazo? Si existe un tratamiento para una determinada afección, ¿todos los que la padecen tienen derecho a recibir dicho tratamiento? ¿Quién decide qué tratamiento debe darse a aquellas personas (como las que padecen alguna demencia) que carecen de representantes legales o de competencia para participar en la toma de decisiones?

La lista podría ser mucho más extensa, pero las implicaciones de estas difícilísimas preguntas deberían resultar bastante evidentes. En la relación íntima y desigual entre el médico, poseedor de conocimiento y de tecnología, y el paciente, vulnerable, quizás temeroso, y casi siempre menos informado, existen numerosas áreas en las que aparecen estas cuestiones. Consecuentemente, la medicina representa uno de los principales ámbitos en los que surgen dilemas éticos, y, además, de forma muy intensa.

Hay una serie de principios generales claros de la práctica médica ética que cualquier estamento de profesionales de la medicina aceptaría como un mínimo. Éstos son que los profesionales deben tratar de actuar siempre en interés de sus pacientes, y, ante todo —en sintonía con la exigencia hipocrática—, no hacerles daño; que deben respetar el derecho del paciente a rechazar el tratamiento o a opinar sobre éste, y que siempre hay que respetar la dignidad y autonomía del paciente; que, cuando los recursos resulten escasos, sean racionalmente justos, y que siempre se diga la verdad a los pacientes y se les trate con honestidad.

Un concepto fundamental que subyace a una gran parte de esto es el del *consentimiento informado*. La medicina puede entrañar procedimientos extremadamente complejos con riesgos y resultados inciertos, y algunos procedimientos pueden llevar al paciente a sufrir experiencias desagradables. Resulta esencial asegurarse de que los pacientes entienden lo que implican los posibles tratamientos, de modo que puedan elegir entre someterse a ellos o no

con un buen conocimiento de lo que implica su decisión. La clave de ello, a su vez, es una buena comunicación: en la enseñanza médica contemporánea, una buena formación en torno a la capacidad de comunicación es un requisito más importante que nunca, puesto que hoy es mucho más, y mucho más complejo, lo que hay que explicar.

La razón por la que el consentimiento informado es importante es que, si alguien consiente en algo (o rechaza algo) que no entiende, es probable que su decisión no refleje lo que habría elegido en el caso de haberlo entendido; es probable que no refleje sus auténticos valores o deseos. En los casos en los que un paciente no está capacitado para tomar decisiones, en virtud de su edad o de una incapacidad, normalmente se juzga que las personas más apropiadas para tomar esas decisiones son sus parientes más cercanos, con tal de que éstos entiendan adecuadamente las opciones. En caso de ausencia de un agente que resulte obviamente responsable, como en las situaciones de emergencia donde no hay tiempo o no se puede localizar a ningún pariente cercano, los propios profesionales médicos están obligados a hacer lo que crean que redundará en un mayor beneficio del paciente en cada momento.

Un concepto que desempeña un importante papel en la práctica médica es el del *doble efecto*. Algunos tratamientos que hacen bien al paciente, y que se han diseñado para hacer bien, pueden también causar daño al mismo tiempo. El ejemplo clásico es la administración de morfina para aliviar el dolor; en efecto lo hace, pero en dosis lo bastante grandes también puede matar al paciente. Los enfermos terminales que necesitan dosis cada vez mayores de morfina ven como su vida se acorta precisamente por eso mismo: este es el doble efecto. La *doctrina del doble efecto* establece que en tales casos el éxito de la intención de hacer bien en un aspecto exonera al profesional de la consecuencia negativa del tratamiento (en el caso de las crecientes dosis de morfina, la muerte del paciente).

La doctrina del doble efecto fue expresada inicialmente por santo Tomás de Aquino en su *Suma Teológica*, en relación con el concepto de defensa propia: si en el acto de protegerse contra un atacante, uno mata a éste de manera no intencionada —decía el Aquinate—, no es culpable de su muerte. En este caso, la persona que se defiende ni prevé ni imagina la muerte del atacante; pero en el caso médico, el segundo efecto de un tratamiento puede ser

bien conocido y, aun así, resultar aceptable; de modo que la doctrina va, de hecho, más allá de la inicial expresión que Tomás de Aquino hiciera de ella: el profesional no puede lograr el efecto bueno sin el efecto malo a él asociado, de modo que, al querer y buscar el primero, le es lícito en la práctica provocar el segundo aunque en este caso sepa a ciencia cierta que se producirá de antemano. El efecto bueno, no obstante, debe resultar de suficiente valor como para justificar la aceptación del efecto malo. También podría añadirse el requisito de que, siempre que se pueda, los efectos secundarios perjudiciales de algo que se ha hecho para producir un bien deberían minimizarse lo máximo posible; este es seguramente un presupuesto implícito de la aplicación de la doctrina en cualquier caso.

Hay más cosas que los profesionales médicos y la sociedad deben tener en cuenta en relación a los aspectos éticos de la medicina. Por ejemplo, los conflictos de interés que pueden surgir en casos tan diversos como cuando los médicos reciben becas de investigación de empresas farmacéuticas, o cuando tratan a miembros de una misma familia con intereses enfrentados; la cuestión de cuándo el tratamiento resulta fútil, o es probable que prolongue o incremente el sufrimiento; la validez de los «testamentos vitales» y su relación con los deseos de los parientes o con el mejor consejo médico; la cuestión de si (y en su caso cuándo) pueden considerarse aceptables la eutanasia y el suicidio asistido, y muchas otras más.

No resulta sorprendente que la medicina sea escenario de una preocupación ética tan rica y múltiple, dado que ésta tiene que ver con las relaciones entre personas —cuidadores y enfermos— en circunstancias muy íntimas, vulnerables y sensibles para la vida, con grandes desequilibrios de conocimiento y poder implicados, y a menudo mucho en juego: la calidad de vida, y, a veces, la diferencia entre la vida y la muerte. Dadas todas estas consideraciones, es un hecho afortunado que la mayoría de las personas que sienten la vocación de dedicarse a la práctica médica se cuenten, por el mero hecho de sentir tal vocación, entre el grupo de personas que más probabilidades tienen de pensar sobre esas cuestiones con inteligencia, generosidad y compasión.

Véase: CLONACIÓN, EUTANASIA

Biología

La biología es la ciencia de la vida. Actualmente es la más importante de las ciencias, en el sentido de que algunas de sus ramas y subdivisiones —principalmente la genética, la teoría de la evolución, la sociobiología y la psicología evolutiva— se hallan en la vanguardia de toda una serie de cambios tanto en la medicina como el conocimiento que de nosotros mismos tenemos los humanos, al tiempo que algunos de esos avances presentan, a su vez, nuevos retos éticos y sociales de gran trascendencia.

La biología es un campo de enorme amplitud, con numerosas ramas importantes que reflejan la variedad y complejidad de la propia vida. El gran concepto unificador en biología es el de *evolución*; tal como afirmaba el genetista ruso Theodosius Dobzhansky en una cita ampliamente reproducida: «En biología nada tiene sentido, excepto a la luz de la evolución».

Las raíces de la biología se hallan en la denominada *historia natural*, que fue objeto de su inicial organización como área de estudio en la obra de Aristóteles (348-322 a.C.) y su discípulo y sucesor Teofrasto (m. 287 a.C.). Ambos realizaron investigaciones directas y comparadas en zoología y botánica, y fueron de los primeros en introducir el concepto de lo que hoy denominamos sistema ecológico y la taxonomía (esta última es la clasificación de las plantas y animales en una estructura racional).

Otra fuente de ciencia biológica fue la medicina, no sólo en sus investigaciones sobre anatomía y fisiología realizadas inicialmente de manera sistemática por Hipócrates (n. 460 a.C.) y Galeno (c. 130-200 d.C.), sino también con respecto a las hierbas y otras plantas investigadas por sus propiedades medicinales. Por esta última razón, junto con la agricultura, el conocimiento botánico fue especialmente avanzado en numerosos aspectos mucho antes del trabajo clasificatorio de Carlos Linneo (1707-1778). En la época medieval existían ya extensos y detallados herbarios, y actualmente el 70 % de los fármacos se derivan de sustancias ya conocidas en la medicina herbolaria o tradicional.

La biología moderna se inició en el siglo XVIII. La invención y constante mejora del microscopio resultó crucial para el desarrollo del estudio de las células (citología) y los tejidos (histología), lo que, a su vez, sentó las bases para el rápido avance que experimentó la biología a partir de entonces, especialmente en embriología, en herencia y en la propia teoría evolucionista.

Entre los principales avances realizados por la biología en el siglo xx, incluyendo la identificación de los virus y la primera aplicación de la teoría evolucionista a la genética (la importancia del trabajo de Gregor Mendel en el siglo xix sólo llegaría a apreciarse plenamente en 1905), el mayor es claramente el descubrimiento de la estructura del ADN por parte de Rosalind Franklin, Maurice Wilkins, Francis Crick y James Watson, en 1953.

No hay que subestimar el revolucionario impacto de este descubrimiento: en el plazo de medio siglo ha llevado a la cartografía del genoma humano, lo que comporta inmensas perspectivas de cara a poder dar nuevos pasos de gigante en medicina y en muchos otros campos, incluyendo nuevos conocimientos sobre la historia de la humanidad.

La mera escala y rapidez de los avances en biología explica el intenso debate surgido en el mundo contemporáneo en torno a las cuestiones de la biodiversidad y el ecologismo; la bioética, incluyendo la ética médica, y la sociobiología como explicación de la naturaleza de la humanidad (todas ellas tratadas en otras páginas del presente volumen). Los naturalistas de antaño, con sus anteojos y sus redes cazamariposas, no pudieron ni imaginar siquiera lo controvertida y emocionante que iba a resultar la ciencia derivada de su ocupación. Mejor dicho, no pudieron hasta que llegó Darwin. Para algunos de los más asiduos estudiosos de la naturaleza y sus maravillas, que parecían revelar la sabia y bondadosa providencia de una divinidad, al principio las ideas de Darwin les parecieron una blasfemia. Sin embargo, cuando reflexionaron sobre las evidencias que tenían ante sus propios ojos, supieron ver el desafío que planteaba el darwinismo a las pulcras certezas del pensamiento anterior.

Una de las descripciones más vívidas del conflicto surgido entre la vieja y la nueva perspectiva en biología (y en geología) es la que aparece en las memorias que Edmund Gosse escribió sobre la relación con su padre, Philip Gosse, tituladas *Padre e hijo*. Gosse padre trató de oponerse a las ideas darwinianas con una visión creacionista de la naturaleza, en la que todos los fenómenos biológicos y geológicos aducidos por Darwin en apoyo de su teoría evolucionista se consideraban establecidos de una vez por todas, tal y como aparecen hoy, en los seis días de la creación. Gosse fue ridiculizado en la prensa (se hicieron chistes sobre Dios escondiendo fósiles en las rocas para tentar a los científicos a ser infieles), y acabó exiliándose de Londres y de su comunidad científica. Edmund afirma que su

padre creía sinceramente que el libro que había escrito oponiéndose a Darwin, *Omphalos*, reconciliaría el Génesis con el registro fósil. Su estrepitoso fracaso zanjó el asunto en la costa oriental del Atlántico, pero no así en la occidental, donde el creacionismo, y su versión disfrazada llamada *teoría del diseño inteligente*, prosperan todavía hoy gracias a los generosos fondos proporcionados por los cristianos fundamentalistas.

Véase: BIODIVERSIDAD, CREACIONISMO, EVOLUCIÓN, SOCIOBIOLOGÍA

Biopoyesis

La biopoyesis (o biopoiesis) es el proceso por el que surgió la vida a partir de la materia no viviente en la historia primigenia del planeta Tierra. Se cree que esto ocurrió hace unos 3.000 millones de años, aproximadamente 1.000 millones de años —o quizás menos— después de la formación del planeta. El término *biopoyesis* se deriva del griego y significa «creación de vida».

La idea de que la vida surgió de la materia inorgánica en las drásticas condiciones de la historia primigenia de la Tierra fue postulada en la década de 1920 por el científico británico J.B.S. Haldane y en científico ruso A.I. Oparin. La idea es que, en las condiciones climáticas y medioambientales que prevalecían en la Tierra primitiva, con elevados niveles de incidencia de rayos ultravioleta y enormes tormentas eléctricas, que se añadían a otros catalizadores naturales, pudieron haberse formado moléculas complejas que contenían carbono (esto es, orgánicas) en interacciones aleatorias producidas entre moléculas inorgánicas, y que después las moléculas orgánicas, a su vez, interactuaron de maneras tales que dieron lugar a una forma prebiótica o biótica inicial denominada *ebionte* (término derivado del griego que significa «aurora de la vida»), a partir de la que surgirían las formas de vida actuales por los procesos de la biogénesis y la evolución.

Estas ideas recibieron el aval de diversos experimentos realizados en la década de 1950, que mostraron en el laboratorio que, cuando se sometía a descargas eléctricas o a radiación ultravioleta al *caldo primordial* de productos químicos inorgánicos característico de la Tierra primigenia, se formaban rápidamente compuestos orgánicos.

Los resultados de estos y otros experimentos posteriores vinieron a socavar el respaldo a la visión alternativa, conocida como *panespermia* o *exogénesis*, que sostiene que la vida fue transportada al planeta (por ejemplo, en las colas de los cometas) procedente de otros lugares del universo. Esta idea tiene algunos partidarios distinguidos, entre ellos Sir Fred Hoyle y Chandra Wickramasinghe, pero sigue siendo minoritaria entre los estudiosos del origen de la vida. Sin embargo, la idea de que algunos de los elementos necesarios para la vida —aminoácidos y bases nitrogenadas— podrían haber llegado a la Tierra en meteoros, en colas de cometas o en el polvo cósmico, es considerada por muchos una alternativa posible, dado que el conocimiento de los elementos constituyentes del «caldo» prebiótico del entorno primigenio de la Tierra es todavía escaso.

Algunos detalles más explican las complejidades y dificultades de la investigación en este ámbito. Los experimentos de la década de 1950 antes mencionados, realizados por Stanley Miller (el denominado experimento de Miller-Urey), mostraban que, cuando se somete a una mezcla de metano, hidrógeno y amoníaco disueltos en agua a una serie de descargas eléctricas que imitan a los relámpagos, surgen espontáneamente aminoácidos. La composición de esta *atmósfera reductora* se dedujo a partir de las observaciones de los gases de Júpiter y Saturno, lo que llevó a la creencia de que el amoníaco, el metano y el hidrógeno, que son residuos de la nebulosa solar, habían quedado atrapados en las atmósferas de estos y de los otros planetas, incluida la Tierra. El hecho de que la atmósfera primigenia fuera una atmósfera reductora era importante, puesto que, de lo contrario, no se habrían producido las cantidades adecuadas de moléculas orgánicas.

La cuestión clave de la naturaleza de la atmósfera primigenia de la Tierra ha sido muy debatida, y algunas investigaciones sugieren que en realidad no era reductora, sino neutra, mientras que hay otra investigación que incluso sugiere lo contrario. Sin embargo, la opinión generalizada hoy es que se trataba, en efecto, de una atmósfera reductora, y que los tres gases clave requeridos para que lo fuera probablemente se produjeron por emanaciones del material condrítico sometido a las altas temperaturas y presiones características de la primitiva historia de la Tierra.

Hay quienes argumentan que el *caldo prebiótico* habría sido demasiado diluido para que pudieran existir moléculas orgánicas en

concentración suficiente como para interactuar mutuamente; otros replican que en un primer momento sí habría habido concentraciones localmente suficientes, causadas por acumulación en charcos dejados por las mareas o por evaporación durante los ciclos climáticos.

Algo en lo que casi todos los investigadores están de acuerdo es que el sistema ADN/proteínas no estaba presente en el inicio de la vida, sino que evolucionó en un estadio posterior. Dado que no cabe duda de que las proteínas y el ADN no pueden existir aisladamente, y que caben pocas con respecto a que aparecieron espontáneamente al mismo tiempo, se ha sugerido, como alternativa, que el ARN fue el precursor de ambos, dado que éste puede desempeñar tanto el papel de catalizador que desempeñan las proteínas enzimáticas como el de depósito de información genética que desempeña el ADN, dado que, como este último, es un polinucleótido. Pero la propia idea de un «mundo de ARN» ha sido objeto de extensas críticas, sugiriendo que, aunque el ARN pudiera de hecho haber precedido al ADN y las proteínas, no podría haber sido a su vez el primer producto de las actividades del caldo prebiótico. Y así, la investigación continúa, con intrigantes posibilidades como la hipótesis de un «mundo de CAP», en el que los compuestos aromáticos polinucleares habrían proporcionado el andamiaje para el surgimiento del mundo de ARN; una hipótesis cuya investigación puede dar mucho juego.

Véase: CREACIONISMO, EVOLUCIÓN

Budismo

En su significado original, el budismo es la filosofía expuesta por el príncipe nepalí Siddhartha Gautama, de la tribu Sakya, a mediados del siglo VI a.C. En las numerosas centurias que han transcurrido desde entonces ha adquirido nuevas formas, casi todas ellas repletas de elementos religiosos y sobrenaturalistas importados, de las cuales la más prominente es el budismo tibetano. Que el núcleo del budismo es una filosofía y no una religión, en el importantísimo sentido de que está libre de la creencia en deidades o seres sobrenaturales, constituye uno de sus rasgos más significativos.

Las creencias fundamentales de la filosofía budista se expresan en las *Cuatro Nobles Verdades*, a saber: que la vida es sufrimiento; que el sufrimiento se debe al apego; que el apego puede superarse, y que existe un método seguro, si se aplica adecuadamente, para superar el apego. La liberación del sufrimiento constituye, pues, el objetivo por excelencia del budismo. Ni la Primera Noble Verdad ni este objetivo resultan incuestionables; de hecho, probablemente ambos son erróneos. Pero como suele ocurrir con las teorías que empiezan y terminan en el lugar equivocado, hay mucho de hermoso e interesante en el budismo.

El término sánscrito original que suele traducirse como «sufrimiento» es *duhka*, que también puede significar «tensión», «angustia» o «imperfección». Según Buda, lo que da origen al sufrimiento es la conciencia de que todas las cosas son efímeras (*anitya*). El término habitualmente traducido como «apego», *trishna*, significa también «sed», «deseo», «anhelo» e, incluso, «lujuria». Dado que todos somos seres transitorios y dependientes, estamos constantemente anhelando cosas o apegados a ellas, y, dado que nuestro anhelo no se satisface, a menudo sentimos ira u odio (*dvesha*). Pero no vemos cuál es nuestra situación: somos ignorantes; quizás voluntariamente ignorantes (*avidya*).

Una vez que dejamos de ser ignorantes de nuestra situación, necesitamos un camino (*dharma*) que nos ayude a vivir correctamente, y, así, superar el apego. El *dharma* tiene ocho aspectos, y por ello se conoce como el *Óctuple Sendero*: la Visión Correcta consiste en captar las Cuatro Nobles Verdades; la Intención Correcta consiste en desear liberarse de la ignorancia, el odio y el apego; el Habla Correcta consiste en no mentir, ni murmurar, ni hablar con malicia; la Acción Correcta consiste en no robar, ni matar, ni entregarse a apetitos sexuales; el Sustento Correcto consiste en ganarse la vida honradamente y sin hacer daño; el Esfuerzo Correcto consiste en dominar los propios defectos y potenciar las propias virtudes; la Atención Correcta consiste en potenciar la conciencia de uno mismo para liberarse del apego, y, por último, la Concentración Correcta consiste en progresar desde el apego hacia la libertad a través de la meditación. Los tres últimos son aspectos *samadhi*, o de meditación; los dos primeros, *prajna*, o de sabiduría, y los tres siguientes, *shila*, o de moralidad.

Este mundo es *Samsara*, el reino del sufrimiento. Y a todos sus habitantes se les aplica la ley del *karma*: todo lo que pretenden o hacen, piensan o dicen, tiene consecuencias (*vipaka*, «fruto»), y

éstas se transmiten no necesariamente a través de la reencarnación —aunque algunos budistas creen en ella—, sino por medio de su acción y efecto sobre otros.

Además de los preceptos morales (*shila*) ya mencionados, a los seguidores del camino se les exige aspirar a alcanzar las diez virtudes siguientes: generosidad, moralidad, paciencia, sabiduría, energía, renuncia, veracidad, determinación, amabilidad y ecuanimidad.

A partir de este esbozo puede verse fácilmente que el budismo tiene mucho en común con diversos aspectos de las enseñanzas de las antiguas escuelas éticas griegas: el cultivo de las virtudes recuerda a Aristóteles, y el ejercicio del autodomínio, a los estoicos, mientras que la idea de una vida honrada, la continencia, el deber de combatir la propia ignorancia y los propios defectos, todo ello son elementos comunes que el budismo comparte con la rica tradición del pensamiento clásico y helenístico. La renuncia y la simplicidad, exigidas especialmente a los monjes y monjas budistas, constituían también un objetivo de los cínicos, mientras que a los budistas legos las prescripciones de los antiguos epicúreos les parecerían sin duda muy familiares, en especial su recomendación relativa a la frugalidad y la sobriedad. Estos preceptos de los griegos aspiraban a alcanzar el autocontrol y la *ataraxia* —que viene a ser un estado de tranquilidad, paz de espíritu y dominio de sí mismo—, lo que, de hecho, constituye el mismo objetivo al que aspiraban el propio Buda y sus discípulos. Existen, pues, notables semejanzas.

La principal diferencia, no obstante, estriba en que Buda enseñaba que la individualidad es una ilusión y, además, una ilusión dañina, dado que es en ella donde se sustentan los apegos que generan el sufrimiento. En cambio los griegos partían de la base de que somos individuos y, como tales, agentes éticamente responsables de nosotros mismos y de lo que hacemos. Su concepción del individuo *grande* —el héroe, la persona excepcional, el *megalo-psychos*— es totalmente ajena a la visión budista. Las principales ramas del budismo incluyen la noción del *bodhisattva*, un santo budista que ayuda a otros a alcanzar el nirvana antes de hacerlo él mismo y sin pensar en ningún momento en que deba atribuírsele absolutamente ningún merito por ello. Pero este concepto no es equivalente a la idea del «gran hombre», sino más bien todo lo contrario. Los griegos importaron la idea del individuo excepcional de la época de las virtudes guerreras a la nueva ética de la virtud cívica, intelectual y moral, maravillosamente plasmada de for-

ma alegórica en la tercera obra de la trilogía *Orestíada* de Esquilo, *Las Euménides*. La idea de diluir la propia individualidad en la masa, o en el universo, o de perder la conciencia del yo (Aristóteles tenía sus dudas sobre el placer sexual precisamente por esa razón) habría resultado extremadamente «anti-griega».

Se podría estar de acuerdo con los griegos en algunos de esos puntos, pero no cabe duda de que hay mucho que admirar en el budismo en su forma más pura, antes de que la inclinación humana a la apoteosis, la mistificación y la mitificación se apoderaran de él en su recorrido por todo el continente asiático. Así, resulta un descubrimiento desagradable —aunque, por desgracia, en absoluto una sorpresa— enterarse de que algunos monjes budistas (por ejemplo, en Japón) han tenido ocasión de hacerse la guerra unos a otros debido a las rivalidades entre monasterios; tales historias abundan en Kioto, donde hay centenares de monasterios colindantes. Y cuando uno ve a los monjes budistas tibetanos enfrentándose a los policías chinos en las calles de Lhasa, no puede más que simpatizar con ellos hasta el punto de olvidar que en teoría están obligados a comprometerse con la paz y la sabiduría, renunciado a los apegos y odios que tan evidentes resultan en su comportamiento, por lo demás perfectamente comprensible y humano. Pero así es la vida; o, como solía decir el escritor Kurt Vonnegut, «así son las cosas».

Sin embargo, cuando uno pasea por el llamado Sendero del Filósofo en Kioto —el *tetsugaki no michi*, que discurre al pie de los bosques de las Colinas Orientales, desde el Pabellón de Plata, en la parte noreste de la ciudad, hasta el barrio donde se sitúan los grandes y ricos templos—, no puede por menos que pensar en las mejores cosas del budismo y meditar sobre parte de lo que éste manifiesta: los tranquilos jardines de piedra, los puentes y senderos de los recintos de los templos, la belleza de las salas y galerías, los faroles de piedra y los silenciosos árboles que hay por todas partes.

Véase: FILOSOFÍA, RELIGIÓN, TAOÍSMO (DAOÍSMO)

Capitalismo

El capitalismo es un sistema económico en el que los medios de producción son de propiedad privada, el motivo del esfuerzo eco-

nómico es el afán de lucro, y a los trabajadores se les paga un salario por su trabajo. Por *capital* se entiende todo lo necesario para la producción de bienes y servicios, desde edificios y maquinaria hasta dinero.

La base ética del capitalismo es el principio de que resulta aceptable que los individuos posean capital (tal como lo acabamos de definir) y acumulen riqueza. Consecuentemente, la propiedad privada representa la institución fundamental de toda economía capitalista. La libertad de empresa, materializada en mercados abiertos que determinan los precios de los bienes y servicios en función de la relación entre la oferta y la demanda, resulta crucial para el éxito de la actividad capitalista, y, en consecuencia, los capitalistas no sólo desean un sistema político favorable al capitalismo, sino que trabajan activamente en favor de él, sobre todo en forma de donaciones a partidos políticos afines y otros apoyos directos a su éxito. En los grandes países capitalistas como Estados Unidos no es posible ni siquiera entrar en la política sin contar con un respaldo sustancial de partidarios acaudalados, incluyendo empresas. Es una forma de asegurar la continuidad del sistema capitalista en dichos países.

El tradicional opuesto al capitalismo es el socialismo, donde la propiedad de los medios de producción es pública o común. Entre las objeciones del socialismo al capitalismo se cuentan la división de la sociedad en clases: la riqueza se acumula en unas pocas manos, mientras que la mayoría tiene que vender su trabajo para sobrevivir; dado que la riqueza equivale a poder e influencia políticos, la clase capitalista se beneficia a expensas de los trabajadores, ya sean manuales o intelectuales, a quienes emplea para hacer su oferta. Bajo el capitalismo la actividad económica se orienta a la obtención de beneficios, no a la satisfacción de las necesidades de la gente, ya que, por más que los productos han de encontrar compradores, el objetivo principal no son los intereses de éstos, sino el beneficio que se obtiene si se hace lo suficiente para atraerles a comprarlos. Así pues, en la raíz de las objeciones socialistas al capitalismo se hallan los males que se consideran derivados de la división en clases y el afán de lucro. La mayoría de los análisis socialistas del capitalismo consideran el trabajo asalariado una forma de explotación, porque el trabajador no recibe el valor del trabajo que él ha dedicado a la elaboración de un producto, y porque el capitalista se embolsa la diferencia entre el coste del trabajo y el precio de las mercancías cuando las vende. Este modo de presentar las cosas, bastante bur-

do, pasa por alto los demás costes implicados en la producción (materias primas, equipamiento, energía, transporte, alquiler o compra de inmuebles, seguros, impuestos, investigación y desarrollo, marketing, reinversión y otros), y la compensación que merece el riesgo asumido por los inversores al poner su dinero en la empresa para que ésta se inicie o mantenga su actividad.

El capitalismo adoptó su actual forma madura en la Revolución industrial de finales del siglo XVIII y principios del XIX, pero sus raíces se hallan en el sistema mercantilista del comercio y la empresa comercial que desplazó al feudalismo en los siglos anteriores a la mencionada revolución. Hay quien ve los orígenes del individualismo capitalista en las actitudes protestantes relativas al trabajo y el ahorro. Parte de la historia tiene que ver asimismo con el creciente desplazamiento de campesinos de las tierras acaecido en Inglaterra al llevarse a cabo el cercamiento de éstas en los siglos XVI a XVIII, formándose así una clase trabajadora asalariada. Paralelamente, la acumulación de capital a partir de los crecientes beneficios de la agricultura y el comercio proporcionó los fondos necesarios para la inversión en la actividad industrial.

La justificación teórica del naciente capitalismo la proporcionaron Adam Smith y los teóricos franceses llamados *fisiócratas* en el siglo XVIII; éstos sostenían que la propiedad privada, la división del trabajo en la fabricación y las políticas comerciales del *laissez-faire* constituían la opción más eficiente y rentable, que beneficiaba a todo el mundo (incluso a los pobres, por el denominado *efecto goteo*, o *efecto filtración*).

Mientras se redactaban estas líneas, los efectos de la debacle de los mercados financieros globales en el otoño de 2008 todavía se extendían por los mercados de valores y las economías de todo el mundo. Con la amenaza, o la realidad, de una recesión acechando en muchas de estas últimas, se desconocía aún el alcance de los efectos de este trastorno en los ciudadanos concretos y en los países en desarrollo (*mercados emergentes*), salvo por el hecho de que los ciudadanos concretos estaban perdiendo ya sus casas y sus empleos, y las economías en desarrollo eran menos capaces de protegerse frente a las peores consecuencias de la crisis: acechaba el espectro del crac de 1929 y la consiguiente Gran Depresión que duró hasta bien entrada la década de 1930.

Al mismo tiempo, se invitaba al mundo al educativo espectáculo de ver cómo las economías capitalistas occidentales hasta

entonces más robustas —sobre todo la estadounidense— tenían que inyectar dinero público en los bancos y otras grandes instituciones financieras, en una forma de nacionalización inconcebible sólo unos meses antes de que la necesidad de aplicarla se hiciera acuciante. El otoño de 2008 pareció comportar una reivindicación de todo aquello que los capitalistas aborrecen: intervención del estado, regulación estatal y propiedad pública. Así, al decir de algunos, la avaricia de bancos y financieros en un mercado de dinero insuficientemente regulado, la expresión última del exceso capitalista, ha hecho caer remedios socialistas sobre sus cabezas, como si fueran sansones ciegos derribando los pilares de su propio templo del Dinero.

Para dar una idea de cómo las novedades financieras en un mercado insuficientemente regulado explotaron en número y —hasta que se produjo el crac— en valor, considérese que el primero de los denominados fondos «de protección», o «de cobertura», se creó en la década de 1940, y en 1990 había sólo poco más de 600 de ellos. En 2008, en cambio, había más de 10.000, que gestionaban más de 2,5 billones de dólares. Pero esto es sólo parte de la historia. Con otras innovaciones, el valor de los activos creados y cotizados en los mercados bursátiles, de bonos y derivados llegó a superar con creces la producción económica del mundo entero. En 2006 se estimaba que ésta era de 47 billones de dólares, mientras que la capitalización de los mercados bursátiles del mundo totalizaba los 51 billones de dólares, el valor total de todos los bonos cotizados era de 68 billones, y los principales derivados se valoraban en la asombrosa cifra de 473 billones, diez veces el valor de toda la producción económica del mundo.

Tengan o no sentido estas cifras, lo cierto es que dan la impresión de una inestable pirámide invertida aguardando al menor soplo de aire desfavorable para venirse abajo. Y ese soplo llegó en forma de desregulación, o de regulación insuficiente, de los complicados y rápidamente cambiantes mercados financieros, junto con un peligroso virus que los infectó en forma de deudas morosas: concretamente, las hipotecas *subprime* concedidas en Estados Unidos a partir de la década de 1990.

La historia fue más o menos como sigue. Se ofrecieron hipotecas sin depósito con unos intereses iniciales fijos especialmente atractivos a personas que no estaban en una situación plenamente fiable de cara a cumplir luego con los pagos, especialmente al finalizar el interés inicial fijo y entrar en vigor los intereses norma-

les contratados, más elevados. El valor de la propiedad inmobiliaria había estado subiendo constantemente durante un tiempo, y todo el mundo, incluidos los prestadores, creía que, con un activo que se revalorizaba como la vivienda garantizando los préstamos, el riesgo era muy reducido. Pero en 2007 la tasa de impagos de hipotecas en el mercado estadounidense se incrementó en un 79 % con respecto a la de 2006, lo que representaba un salto enorme, acompañado, además, por un descenso del valor de la propiedad inmobiliaria. Por otra parte, esas hipotecas de riesgo habían sido ya «empaquetadas» —*titularizadas*— y vendidas a inversores. Añadiendo otras deudas titularizadas, y la cotización de derivados tales como los intercambios de impagos crediticios y los intercambios de tipos de interés, a finales de 2007 el valor supuesto total de este mercado alcanzaba la cifra de varios billones de dólares (mientras que en la década de 1980 ni siquiera existía).

Cuando se hizo evidente la enorme cantidad de deuda morosa que había en el sistema, y los bancos empezaron a no poder cobrar grandes sumas de dinero por culpa de ésta, el pánico se adueñó de los mercados, y no hay que olvidar que éstos operan en base a opiniones subjetivas. Cuando el valor de las acciones de determinados bancos comenzó a desplomarse debido a la inquietud ante la posibilidad de que éstos acumularan un exceso de deuda morosa, toda la maquinaria del dinero empezó a agarrotarse; y ello porque los bancos tienen que recibir dinero prestado para gestionar sus compromisos diarios, y si los bancos no pueden recibir dinero prestado —esto es, si se produce un *desplome crediticio*— y desaparece la liquidez, las consecuencias son catastróficas. De ahí que los bancos centrales y los gobiernos hubieran de intervenir para inyectar liquidez y, cuando el alcance de la crisis se hizo evidente, proporcionar también recapitalización y garantías, de modo que las instituciones financieras pudieran confiar unas en otras lo bastante como para prestarse dinero.

La falta de disponibilidad de dinero se debió a una paralización generalizada, y no sólo interbancaria. Como principal ejemplo de otros factores de esta ecuación, los fondos de protección habían sido grandes compradores de obligaciones con garantía de deuda (CDO, por sus siglas en inglés) debido a los elevados rendimientos que éstas ofrecían. En el momento en que dichos fondos, junto con otros inversores, empezaron a evitar las CDO a causa de su «infección» por la deuda *subprime*, su renuencia vino a aumentar aún más la falta de liquidez.

Los mercados bursátiles resultaron ser peligrosamente inestables en la debacle. La codicia y el temor parecieron ser las pasiones dominantes, respectivamente, antes de la crisis y en el curso de ésta, cuando las cotizaciones de las acciones se desplomaron en un orgiástico intento de escapar a las consecuencias de años y años de actividad desenfrenada. Las principales instituciones financieras se desmoronaron o hubieron de ser rescatadas por el estado en ambas orillas del Atlántico, y hubo países enteros —evidentemente, los más pequeños y pobres— que se enfrentaron a la bancarrota. Pronto se hizo evidente que algunos de los actores de este desastre sabían ya desde hacía cierto tiempo que acechaba la tragedia, pero la locura había continuado debido en parte a la creencia de que «para cuando caiga el chaparrón, nosotros ya no estaremos», entendiéndolo aquí por «chaparrón» las consecuencias de las deudas tóxicas y los instrumentos financieros opacos envenenados por ellos mismos que los bancos y otras instituciones financieras que los habían comprado creían falsamente que eran activos. Si ha habido algo que han deseado los horrorizados observadores de esta situación, ha sido que se pidiera cuentas a sus responsables por haber sumido al mundo en el caos.

Como lección moral por los excesos del capitalismo —a los que, por su propia naturaleza, éste aspira siempre a menos que se le impongan restricciones—, no podría haber ninguna mejor que la del crac de 2008. Sin embargo, no es cuestión de recrearse meramente en las críticas al capitalismo, puesto que el coste de la crisis se ha producido en términos humanos reales; una razón por la que resulta preferible la forma de capitalismo europea, más socialmente considerada (y, por ende, menos productora de riqueza), al crudo modelo anglosajón, una de cuyas mayores críticas debería ser en lo sucesivo el propio crac de 2008.

Véase: COMUNISMO, CONSUMISMO, ÉTICA DE LOS NEGOCIOS, GLOBALIZACIÓN, SOCIALISMO

Castigo

Las leyes existen para regular la relación entre las personas y los estados de las que éstas son ciudadanos, así como entre los individuos y los grupos. Existen asimismo para proteger la propiedad.

Sin las sanciones por quebrantar la ley, ésta resulta ineficaz; y entre las sanciones de las que dispone el brazo ejecutor, el castigo ocupa un papel fundamental. En el caso del derecho penal que prohíbe el asesinato, la agresión, la violación, el robo y otros actos a los que se considera delitos, el castigo puede adoptar la forma del encarcelamiento, en algunos lugares la pena de muerte, o, para las versiones menores de algunos de esos delitos, de multas o servicios comunitarios. Tales castigos consisten en privar a los malhechores convictos de cosas que presuponemos que valoran: su libertad, su vida y/o su dinero.

Al mismo tiempo, la sociedad reconoce unos límites al grado de castigo que puede imponer: un ladrón puede ser encerrado, pero no para siempre; un asesino puede ser encerrado, pero no únicamente durante un mes o un año. Se aplican, pues, ciertas consideraciones de proporcionalidad al castigo por un determinado delito, las cuales dependen de la gravedad del delito y de las actitudes de la sociedad con respecto a éste, y han de ser debatidas de nuevo cada vez que dicha sociedad evoluciona y cambia.

Pero hay también aquí otras cuestiones en juego. ¿Es el castigo, en todo caso, la respuesta correcta al delito, o a cualquier infracción de la ley? ¿No sería mejor pensar en términos de rehabilitación, de reparación, de restitución? ¿No estamos encerrando a los asesinos más bien para proteger a la gente, antes que para castigar al propio delincuente? ¿Son de hecho las sanciones de las que dispone la ley una mezcla de todas estas cosas, o deberían serlo?

Las teorías del castigo se dividen básicamente en dos bandos. Uno es el bando utilitarista, que parte del punto de vista de que el castigo es sólo correcto si produce consecuencias buenas, tales como la protección de la sociedad o la rehabilitación del delincuente. Dado que infligir un castigo a una persona es —aparte de cualquier otra consideración— algo malo en sí mismo, puesto que implica el sufrimiento en una u otra forma o grado de la persona castigada, la bondad del resultado de castigarle ha de superar a la maldad del hecho de que sufra para que el castigo resulte justificado.

La otra visión es la teoría retributiva, que se presenta en varias versiones distintas. Básicamente ésta sostiene que, si se comete un mal voluntariamente, y el responsable de ello sabe que está cometiendo o ha cometido un mal, entonces merece ser castigado, y su sufrimiento es justo.

Es fácil poner pegas a ambos puntos de vista. Si los buenos resultados justifican todo lo que hagamos, entonces podemos infligir sufrimiento a los inocentes a fin de producir un resultado cuyo bien supere al sufrimiento en cuestión. Probablemente estamos haciendo esto mismo cuando enseñamos a unos niños reuuentes a enunciar y resolver problemas de geometría. Pero ¿estaríamos dispuestos a ampliar este principio y, pongamos por caso, hacer azotar a la gente para hacerla más sensible al sufrimiento del prójimo, o privar a una persona de sus ahorros para hacer a otras dos una provechosa donación de (su) dinero?

O considérese la visión retributiva: ¿qué sentido tiene exigir una retribución si eso no cambia nada, y en particular si no produce ningún bien más allá de la satisfacción, no demasiado digna de elogio, proporcionada por el hecho de que está sufriendo alguien que había hecho sufrir a otro, o, en otras palabras, que la cantidad de sufrimiento en la historia más o menos se ha duplicado?

El propio concepto de castigo tiene, obviamente, un intrínseco carácter retributivo: «ojo por ojo», dice el Éxodo (21, 23-26), «vida por vida»; e históricamente la idea era que cualquiera que cometiese un mal (por más que en algunos casos fuera de manera no intencionada) tenía que pagar por ello, con la vida, la libertad o la propiedad dependiendo de dicho mal, si bien incluso lo que hoy se consideraría un delito menor (como robar una barra de pan, algo que a veces tenía que hacer una persona hambrienta para sobrevivir) podía acarrear la pena de muerte o el traslado a tierras inhóspitas al otro lado del océano.

A mediados del siglo xx surgieron algunas visiones optimistas en torno a la posibilidad de utilizar el sistema penal —y a pesar del propio adjetivo de *penal*— como una oportunidad para rehabilitar a los delincuentes y reinsertarlos en la sociedad como ciudadanos mejores y más constructivos. Esta idea se encarna, por ejemplo, en el nombre adoptado en Estados Unidos por el sistema penitenciario, donde se le denomina sistema «correccional». Por una de esas dolorosas ironías que a veces son las que nos enseñan las mejores lecciones, Estados Unidos encarcela a una proporción mayor de su población que ningún otro país, por más que en cifras absolutas el gulag chino de prisiones y campos de trabajos forzados se halla inmensamente más poblado; así, lo de «corrección» parecería más bien un mero eufemismo para decir «castigo». Diversos estudios realizados en la década de 1970 por

penalistas, criminólogos y sociólogos sobre los niveles de reincidencia de los delincuentes revelaban que la cárcel no sólo no rehabilitaba, sino que ni siquiera disuadía (siendo precisamente la disuasión la otra utilidad que algunos afirman que tiene el castigo, o más bien, en este caso, la amenaza de él o de su repetición).

A estos datos empíricos se añadió la voz de algunos filósofos que volvieron a la idea de que el castigo es, de hecho, esencialmente retributivo, y que además lo es apropiadamente, puesto que sirve a los intereses de la justicia el hecho de que alguien que causa un daño pague un precio por ello, a deducir de bienes tan valiosos como la libertad y la propiedad que tiene. Eso no significa que todos los derechos de una persona legalmente convicta se vean suspendidos por el hecho de ser señalada como delincuente, sino únicamente aquellos relevantes para constituir un castigo —una exacción— adecuado al daño que ha causado a otros, a la sociedad, o a ambos.

Esta visión, a ojos de sus críticos, constituye implícitamente un retorno a la idea del castigo como venganza; y Michel Foucault, en su libro *Disciplina y castigo*, añadía a la creencia de Nietzsche —que el deseo de castigo es un instinto profundamente humano— la idea de que el sistema penal de una sociedad constituye una encarnación de su poder de control mediante las amenazas, la fuerza, la represión e incluso la destrucción (o, cuando menos, la tentativa de ello; aunque normalmente coronada por el éxito) de todo aquello que lo amenace o lo incomode, o que perturbe su eficacia.

Frente a esto puede decirse que las ideas de castigo y rehabilitación derivadas de la Ilustración, algunos de cuyos principales seguidores se opusieron a la pena de muerte por razones humanitarias, instan a considerar a la justicia como moderadora o limitadora del poder del estado para coaccionar y destruir. Los pensadores ilustrados se oponían asimismo al uso de la tortura y las ejecuciones públicas como un espectáculo macabro destinado a atemorizar al populacho para que obedeciera las leyes, puesto que eran conscientes de que dicho espectáculo alimentaba en la mentalidad de la gente ideas completamente alejadas de la disuasión.

Foucault cuestionaba la idea de que sustituir el castigo corporal por el encarcelamiento fuera el resultado de cambios de actitud inspirados por la Ilustración y el humanitarismo, aunque no negaba que tales actitudes habían tenido su papel. Lejos de ello —sostenía—, el auge del encarcelamiento formaba parte de una serie de nacies ideas sobre disciplina, expresadas no sólo en las

cárceles y sus regímenes, sino también en las escuelas y hospitales, aparte del entorno militar al que tradicionalmente pertenecían. Comparaba la última y brutal tortura y ejecución pública realizada en 1757 con un frustrado regicida francés (Robert-François Damiens), con el orden y la regimentación de una cárcel del siglo XIX. El contraste resulta muy llamativo. Damiens, que intentó matar a Luis XV apuñalándole, fue torturado con tenazas calentadas al rojo, vertiendo luego plomo fundido, cera y aceite hirviendo en las heridas así causadas, antes de atar cada una de sus extremidades a un caballo y dirigir a continuación los cuatro caballos en distintas direcciones para desmembrarle. Después fue espantosamente maltratado y quemado vivo.

Los presos regimentados de la cárcel decimonónica le sugerían a Foucault no tanto una mejora como un cambio de enfoque hacia la producción de «cuerpos dóciles», apto no sólo para disciplinar a los delincuentes, sino también para producir un nuevo orden de seres para la era industrial, en la que el estado controla hasta los más nimios detalles de la vida de las personas. Toda la sociedad se convierte así en un «sistema carcelario», y se construyen carreras enteras sobre la tarea de disciplinar a la sociedad y a sus miembros.

Pero los argumentos de Foucault sugieren algo distinto de sus conclusiones, implícitas o no, en virtud de su misma existencia: a saber, que la conciencia reflexiva de las estructuras que las sociedades burocráticas desarrollan para organizarse, situando a menudo la eficiencia por encima de los derechos e intereses individuales, puede adquirir de hecho la naturaleza que Foucault le imputa, pero que esa misma conciencia es una condición para resistir y moderar el carácter «carcelario» que resulta de ello; mientras que, al mismo tiempo, el sistema generalmente justo, proporcional y humanitario de tratar a las personas que cometen delitos y causan daño individual y social resulta sin duda infinitamente preferible al trato que recibió Damiens. Su castigo habla de ira y de venganza, mientras que el ideal de un sistema de justicia es desapasionado, ordenado y equitativo; por más que sea punitivo, y por más que confíe en la rehabilitación (que el sistema penal debe sin duda tratar de mantener y esforzarse en conseguir), no resulta tan confiado y optimista como podría ser.

Véase: JUSTICIA, LEY

Catolicismo

El término *catolicismo* es la forma abreviada de designar la variante del cristianismo predicada y practicada por la denominada Iglesia católica romana, cuya cabeza es el papa y cuya sede se halla en la Ciudad del Vaticano, en Roma.

Literalmente, *católico* significa «universal»; por ello, la expresión «católica romana» podría parecer una contradicción en sus propios términos al localizar de forma geográficamente tan estricta lo que en la palabra precedente se afirma ser universal. Pero el término *católico* en la expresión «católica romana» pretende transmitir más bien la idea de que esa Iglesia es la verdadera y universal Iglesia cristiana, y la depositaria de la forma correcta de cristianismo, del que las restantes formas de cristianismo de las muchas otras Iglesias (ortodoxa, anglicana, nestoriana, protestantes...) son aberraciones.

La Iglesia católica romana es la mayor de las cristianas, y hasta finales de la primera década del siglo XXI contaba con más partidarios que todas las variantes del islam juntas, si bien en el momento de redactar estas líneas eso ha dejado de ser así, ya que el islamismo afirma contar entre sus fieles con más del 19 % de la población mundial, y el catolicismo romano, por su parte, con poco más del 17 %. Tradicionalmente, el catolicismo romano ha sido una religión relacionada con una elevada tasa de natalidad debido a su prohibición de los métodos anticonceptivos artificiales, permitiendo únicamente la abstinencia y los métodos «naturales».

Sus diferencias con respecto a las variantes protestantes del cristianismo son tan grandes y abarcan tantos aspectos que a veces resulta tentador pensar en el catolicismo romano como una religión completamente distinta de ellas. Un aspecto central es su observancia de la misa, el rito en el que se representa la Última Cena, con la transustanciación —esto es, el cambio de sustancia— del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, sacrificado para nuestra redención (en otras variantes el pan y el vino *representan* su cuerpo y su sangre, pero no se convierten realmente en ellos, si bien en algunos casos se dice que se produce una *consustanciación*: el pan sigue siendo pan, y el vino sigue siendo vino, pero el cuerpo y la sangre de Cristo están también en ellos).

La Virgen María ocupa un lugar esencial y de enorme importancia en la observancia católica, no sólo como Madre de Dios, sino

también (en una doctrina relativamente tardía) como corredentora junto con Cristo en virtud de sus sufrimientos al presenciar la pasión y muerte de su hijo. Es bastante característico en una iglesia católica romana ver que la figura de la Virgen María ocupa un lugar central en la imaginería que preside el altar, y que es objeto de una gran devoción y oración en las capillas laterales incluso superior a la del propio Cristo. Para los críticos del catolicismo romano, el culto a la Virgen María, que califican de *mariolatría*, se considera una grave desviación de la pureza de la fe cristiana.

Los numerosos santos del calendario eclesiástico son también objetos de activa devoción y oración, y la práctica católica incluye asimismo una gran devoción por las reliquias sagradas, huesos y tumbas de santos, y emplazamientos de milagros y visiones como Lourdes, todo lo cual proporciona a sus críticos nueva munición contra su carácter supersticioso y crédulo. Así, por ejemplo, el difunto papa Juan Pablo II calificó a Loreto como el lugar más sagrado de la cristiandad; Loreto es una pequeña población italiana situada cerca de Ancona, donde existe una antigua cabaña de la que se dice que fue hogar de la Sagrada Familia en Nazaret, y que a finales del siglo XIII fue trasladada volando por los ángeles a Italia a través de Tersato (en Iliria). Creer tal cosa requiere un grado de fe que resulta, por decirlo de la manera más franca, patológico; y sin embargo representa un ejemplo característico.

La Iglesia católica se considera a sí misma la verdadera Iglesia, y sus papas descienden por sucesión apostólica (y a veces, de forma harto poco doctrinal, por sucesión biológica) de san Pedro, a quien Jesús dio las llaves del reino de los cielos, consagrándole así como primer papa. La Iglesia se considera a sí misma inmune a los errores doctrinales, ya que está protegida de su posible comisión por el Espíritu Santo. La fe católica se expresa en el Credo Niceno, y todos los católicos tienen que aprender el Catecismo, que resume y fija los detalles de lo que hay que creer, incluyendo una devoción trinitaria (Dios en tres personas), el nacimiento virginal de Jesús, su pasión y muerte para expiar los pecados de la humanidad, su resurrección de entre los muertos, y la promesa de una vida eterna para quienes crean en él y sigan sus enseñanzas. Mientras que en las doctrinas protestantes más estrictas sólo la fe es determinante de la salvación, en el catolicismo su justificación proviene de las «obras». Las almas de los muertos (si escapan al Infierno) van al Purgatorio, donde purgan sus pecados con el tiempo; allí pue-

den ayudarles las oraciones de los vivos intercediendo por ellos. En el momento de la muerte las almas comparecen ante el trono de Dios, y a cada una de ellas se le asigna su lugar.

Una importante diferencia entre la Iglesia católica y las protestantes es el hecho de que en la primera los sacerdotes tienen un poder especial conferido por su consagración para administrar los sacramentos del bautismo, la confirmación, el matrimonio, la Eucaristía, la penitencia y la unción de los enfermos. Aun en el caso de que caigan en el pecado y el error, su consagración como sacerdotes sigue haciendo efectiva su administración de los sacramentos. Así, un cura borrachín que viva con una nativa en la selva sigue pudiendo dar la extremaunción en el momento de la muerte de forma completamente segura y legítima. En el protestantismo, en cambio, cada persona es su propio sacerdote ante Dios, sin que resulte necesaria —o deseable— la intermediación de un estamento de personal especialmente santificado.

Aunque no es la más reaccionaria ni retrógrada de las variantes cristianas, la Iglesia católica es una institución profundamente conservadora, y en algunas de sus políticas va en contra de muchas cosas aceptadas en el mundo contemporáneo en relación con el sexo, la sexualidad y el control de la reproducción por medio de los anticonceptivos y la interrupción del embarazo. Su oposición a los anticonceptivos se ha traducido en el hecho de que ha socavado los esfuerzos por controlar la epidemia de sida al desincentivar el uso de preservativos, y algunos de los representantes del alto clero han expresado irresponsablemente la opinión de que éstos no proporcionan protección alguna contra el virus causante de la enfermedad.

El repaso a la historia de la Iglesia católica no estaría completo si no se mencionara la Inquisición; el Índice de Libros Prohibidos (en el que toda obra de algún mérito ha estado incluida en uno u otro momento); la Reforma y la Contrarreforma, en las que la Iglesia luchó, con gran derramamiento de sangre, por recuperar su control sobre Europa y el mundo hasta entonces conquistado por los europeos; y los numerosos periodos de la historia en los que los papas y la jerarquía eclesiástica no fueron más que meros príncipes venales tan dados al putaneó, la bebida y la acumulación de ganancias mal adquiridas como cualesquier otros a quienes se diera la oportunidad de hacer lo mismo. En momentos cruciales en el desarrollo del mundo moderno, como el auge de la ciencia en los siglos XVI y XVII, trató de interponerse en el cami-

no de tales avances, además de perseguir a quienes defendían la causa de la investigación científica, como en el notorio caso de Galileo Galilei. En época más reciente ha sufrido varios escándalos relacionados con conductas sexuales, incluidos casos de pederastía, parcialmente desencadenados por el celibato obligatorio de los sacerdotes; escándalos que se han tratado de silenciar de una forma aún más escandalosa, y que es muy probable que en el pasado se hayan silenciado de manera efectiva.

Tampoco estaría completa la historia de la Iglesia católica romana sin mencionar su actividad misionera en todo el mundo, sus obras de caridad y su celo a la hora de hacer proselitismo entre los más jóvenes de sus miembros («dadme un niño de hasta siete años y os devolveré un hombre», decían los jesuitas). Durante mil años ocupó un papel central en la historia europea, para bien y para mal; pero en opinión de este autor, sobre todo para mal.

Véase: CRISTIANISMO, PROTESTANTISMO, RELIGIÓN

Ciencia

El término latino del que deriva la palabra *ciencia* —a saber, *scientia*— significa «conocimiento»; pero actualmente *ciencia* denota no el conocimiento en general, sino un registro concreto tanto del conocimiento como de los tipos de investigación que requiere su búsqueda; esto es, el conocimiento del mundo físico, su base en la realidad material, y sus diversos contenidos. Se trata de una etiqueta general, que abarca toda una serie de distintas investigaciones que comparten ciertos aspectos metodológicos y técnicos comunes. Entre los principales ámbitos de dichas investigaciones se incluyen la física, la química, la astronomía, la biología, la geología, la meteorología, y sus numerosas subdivisiones e interconexiones (tales como la bioquímica y la astrofísica).

Los aspectos comunes a todas ellas son la dependencia de la metodología empírica —la observación y la experimentación en la recopilación y comprobación de los datos— y el uso de técnicas cuantitativas de medición y evaluación siempre que sea posible. Una forma estándar de procedimiento científico es la formulación de una predicción y la posterior comprobación de ésta mediante el experimento. Estos rasgos indagatorios son los que dis-

tinguen a la ciencia; son los que configuran una investigación científica en el sentido moderno de la expresión.

Hay que distinguir la ciencia de la tecnología, que es la aplicación en la práctica de algunos de los hallazgos de la ciencia (y de la experiencia general) por medio de máquinas o dispositivos contruidos para servir a fines identificados, tales como subir agua de un nivel a otro, moler maíz, mover objetos pesados o permitir la comunicación entre personas situadas a cierta distancia unas de otras. Antes del auge de la ciencia moderna en los siglos XVI y XVII, lo que hoy concebimos como ciencia y tecnología se practicaban a menudo de una forma indistinguible y en mutua interrelación, generalmente con un propósito tecnológico en mente. Fue el método experimental y el uso de técnicas matemáticas el que proporcionó a la ciencia moderna su gran ímpetu a partir del período mencionado.

Dicho período se inició —y así coinciden en fecharlo la mayoría de autores— con la publicación de la obra de Nicolás Copérnico *De Revolutionibus Orbium Caelestium* («Sobre las revoluciones de las esferas celestes») en 1453 (el mismo año en el que Vesalio publicó su tratado en el que corregía los errores anatómicos de los médicos de la Antigüedad). No es este un punto de partida tan arbitrario o aislado como podría parecer, pese al hecho de que en muchos de los siglos anteriores había habido ya varios milenios de observación astronómica y una buena cantidad de proto-ciencia (y algo de verdadera ciencia). Pero el mundo en el que vivió Copérnico era un mundo que contaba por fin con unos patrones de medida adecuados que empleaban un sistema de numeración derivado en última instancia de la India; que tenía el papel y la imprenta, haciendo la comunicación de ideas más rápida y generalizada; y que poseía el latín como lengua común de investigación y erudición. Este estado de cosas no tardaría en verse mejorado todavía más por la llegada de una serie de valiosos instrumentos —entre los más importantes el telescopio y el microscopio— que habían empezado siendo atracciones de feria, pero de los que pronto se valieron una serie de investigadores serios que supieron ver su potencial. Y quizás tan trascendental como todos esos factores fue la derrota, por fin, de las prohibiciones religiosas en contra de la investigación científica.

Los tiempos antiguos habían dejado un legado de grandes avances tecnológicos, sobre todo la rueda, los puentes, los acueductos y otras técnicas de construcción, y varios otros más; pero también habían creado obstáculos a un ulterior progreso, en la

forma de sistemas de pensamiento aparentemente autorizados derivados de Aristóteles, Galeno y Ptolomeo, que sus sucesores se mostraban renuentes a cuestionar. En el nuevo espíritu de los siglos XVI y XVII, estas devociones, como las de la religión ortodoxa, dejaron de ser una barrera, y las mentes de Galileo, Newton y otros aportaron una nueva perspectiva, con resultados sorprendentes.

Al mismo tiempo que se desarrollaban los acontecimientos mencionados, las naciones europeas enviaban sus barcos a través de los océanos en viajes de descubrimiento de nuevas tierras y ámbitos más vastos de la naturaleza. Los naturalistas y artistas volvían con noticias de inmensos tesoros de flora y fauna en otros climas, y la acumulación de «vitrinas de curiosidades» vino a prefigurar los primeros museos. La aplicación de los descubrimientos en química a los descubrimientos en biología todavía habría de esperar al momento propicio; pero el microscopio era ya una herramienta biológica vital, y el sistema de clasificación introducido por Linneo lo sería asimismo en la organización del conocimiento biológico.

El momento en el que la ciencia empezó a dividirse en diferentes especialidades fue cuando Alessandro Volta inventó la pila eléctrica. Esto ocurrió en 1800, y la importancia del acontecimiento residía en el hecho de que hacía posible la electrólisis, permitiendo la separación de compuestos en los elementos que los formaban. En virtud de ello, la química se convirtió en una ciencia independiente y separada de la física, y empezó a realizar grandes avances.

De ese modo, la ciencia expandió su imperio de una forma tan rápida como —gracias a sus métodos y herramientas conceptuales— autorizada. Ésta constituye un magnífico logro del intelecto humano, de hecho, el mayor de todos los logros de la humanidad; y eso es algo que puede afirmarse sin duda alguna a pesar de que algunas cosas de las que ha hecho la ciencia (o mejor dicho, que se la ha hecho hacer en nombre de los más perversos intereses de la política y la guerra) no pueden considerarse buenas.

Muchos se sorprenden al saber que una de las raíces más inmediatas de la ciencia en la época moderna es la alquimia. Ello se debe al hecho de que la alquimia ha pasado a identificarse en la imaginación popular con los aspectos menos fructíferos y más notorios de la ciencia, puesto que su principal motivación no era la

búsqueda de conocimiento, sino la tentativa de transmutar metales de baja ley en oro; descubrir el elixir de la inmortalidad o de la perpetua juventud (o cuando menos de la longevidad); descubrir medios mágicos de obtener riqueza, poder, influencia, salud y amor; envenenar a la gente de manera indetectable; predecir el futuro, y muchas otras cosas por el estilo.

Aunque todo esto formaba parte ciertamente de los objetivos de la alquimia, ésta era también —además y como consecuencia de ello— un intento de comprender la naturaleza y de controlar partes de ella con buen fin (como, por ejemplo, en su esfuerzo por adquirir conocimientos médicos) al margen de otros fines más cuestionables. En ausencia del método científico y de las adecuadas herramientas matemáticas que lo acompañarían, la alquimia era poco sistemática y desorganizada, y, en consecuencia, era posible que en su seno pretendieran pasar por sabios tanto investigadores serios como charlatanes.

Los dos objetivos más célebres de la alquimia, pues, eran el de transformar metales comunes en metales preciosos y el de encontrar un remedio universal para todas las enfermedades e, incluso, la muerte. Muchos creían que ambos objetivos se lograrían mediante el descubrimiento de la «piedra filosofal», una potente sustancia que haría tal cosa posible.

Que los presupuestos de los alquimistas no eran enteramente arbitrarios lo demuestra el hecho de que postulaban la teoría de que todas las cosas estaban hechas de distintas mezclas de elementos, siguiendo a los antiguos al considerar que dichos elementos eran cuatro —tierra, aire, fuego y agua—, cada uno de ellos con una o más de estas cuatro propiedades: caliente, frío, húmedo y seco (lo que daba combinaciones tales como aire seco caliente, aire húmedo frío, aire húmedo caliente, etcétera). Si el plomo y el oro diferían sólo en la mezcla de sus elementos constitutivos, ¿por qué no se pueden reorganizar los elementos del plomo para convertirlo en oro? Resulta, pues, que acertaban en el principio básico, pero se equivocaban en cuanto a los elementos constitutivos.

El trabajo con metales, tintes, plantas medicinales, gemas y otros materiales en una amplia variedad de proyectos ha sido constante desde la prehistoria, y es de ahí de donde derivaron los distintos aspectos de la alquimia. El texto alquímico más antiguo conocido es el titulado *Physika kai mystika*, atribuido al antiguo filósofo griego Demócrito, aunque más probablemente escrito por Bolos de Mendes en el siglo III a.C. Junto con unos cuantos papi-

ros egipcios, este primer documento muestra que los intentos de fabricar oro o de convertir pequeñas cantidades de él en cantidades mayores, así como de elaborar otros productos químicos valiosos, venían ya de muy antiguo, como también las explicaciones sobre los utensilios, hornos y alambiques necesarios para la tarea.

Mientras que la investigación alquímica como tal desempeñó su papel en el auge de la ciencia, hubo un conjunto de creencias a veces asociadas a ella que tuvo una importancia más bien secundaria: el hermetismo. Éste representaba una tentativa precientífica de descubrir los secretos de la naturaleza y, por ende, de controlarlos, con una mezcla de magia, alquimia y filosofía esotérica, y se basaba en textos supuestamente obra de una figura legendaria llamada Hermes Trismegisto. Algunos identifican esta figura con la de Hermes, el mensajero alado, uno de los dioses del panteón olímpico griego, y también con la de Thot, dios egipcio de la sabiduría. Otros consideran que Hermes fue un gran maestro y profeta egipcio. *Trismegisto* significa «tres veces grande»; en los textos renacentistas y otros más recientes a veces aparece escrito en su forma latina: *Trismegistus*.

Un importante acontecimiento en la difusión del hermetismo en el Renacimiento fue la traducción del *Corpus Hermeticum* por Marsilio Ficino, en la corte de Cosme de Médicis, a finales del siglo xv. Cosme creía que los textos herméticos eran mucho más importantes que los de Platón, y de ahí que encargara su traducción a Ficino. Este último había fundado una academia, bajo el patrocinio de los Médicis, para la traducción y el estudio de Platón; pero cuando se descubrió un legajo de manuscritos muy antiguos que contenían el *Corpus Hermeticum*, toda la atención se centró en él; y no sin gran excitación, puesto que se consideró que las ideas que contenía eran similares en ciertos aspectos al neoplatonismo, con matices que recordaban al pensamiento neoplatónico cristiano. De inmediato se supuso que representaba el saber más antiguo del mundo, que era la fuente de la filosofía griega y que prefiguraba la revelación cristiana. Pero también se creyó —lo que era más importante— que representaba un conocimiento hasta entonces perdido que entrañaba un gran poder y grandes promesas.

Esta creencia acerca de su antigüedad se basaba en san Agustín y estaba respaldada por su autoridad, aunque en su caso este último consideraba a Moisés muy anterior a Pitágoras y creía que los textos herméticos se originaron en alguna fecha situada entre

ambos. Sin embargo, todas estas creencias se fueron al traste gracias al meticuloso análisis lingüístico de los textos realizado por Isaac Casaubon, publicado en 1614, que revelaba que los textos herméticos databan de los siglos III o IV de nuestra era, y habían sido escritos por una o más personas que habían estado influenciadas por las enseñanzas cristianas y el neoplatonismo, y habían producido su propia síntesis a partir de éstos, junto con otros elementos místicos y mágicos.

A la historia de la alquimia como precursora inmediata del auge de la ciencia moderna cabría añadir también la larga historia de la astrología, puesto que la observación del firmamento siempre había tenido un interés tanto astrológico como astronómico para quienes se entregaban a ella. El aspecto clave aquí es que, en la medida en que unos planteamientos más responsables y disciplinados de la investigación de la naturaleza empezaron a discernir lo genuino de lo espurio, y en la medida en que progresaron toda una serie de técnicas e instrumentos —sobre todo las técnicas empíricas y cuantitativas, y la rápida mejora de los telescopios y los microscopios—, la separación de la ciencia verdadera de la falsa permitió a la primera evolucionar hasta convertirse, con extraordinaria rapidez en términos históricos, en la potente estructura que hoy podemos contemplar.

Véase: **BIOLOGÍA, REVOLUCIONES CIENTÍFICAS, SOCIOBIOLOGÍA**

Ciencia cognitiva

La ciencia cognitiva es el estudio de la mente y la inteligencia. Es una ciencia interdisciplinar que se basa en las distintas aportaciones de la neuropsicología, la filosofía, la psicología, la lógica, la inteligencia artificial, la lingüística y la antropología.

Aunque la investigación sobre la naturaleza de la mente se remonta como mínimo a los antiguos griegos, los primeros intentos científicos de estudiar el funcionamiento mental se originaron con el trabajo de Wilhelm Wundt (1832-1920) en su laboratorio psicológico —el primero de la historia— de la Universidad de Leipzig, donde experimentó sobre la percepción sensorial.

Al poco tiempo, el estudio de la mente había caído bajo la influencia del conductismo, que quería que toda la vida mental se

interpretara, de manera reduccionista, en términos de estímulos y respuestas conductuales a ellos, excluyendo toda referencia a procesos y estados psíquicos internos. El predominio del conductismo, sin embargo, terminó en la década de 1950 gracias a tres acontecimientos; los avances en el estudio de la memoria, el trabajo de Noam Chomsky sobre la adquisición del lenguaje, y el desarrollo de la tecnología informática, que dejaba entrever ya la posibilidad de la inteligencia artificial.

El principal presupuesto de la ciencia cognitiva sostiene que la manera más fructífera de entender la actividad mental es basándose en dos ideas básicas: en primer lugar, que los contenidos de los estados mentales son *representaciones*, de manera análoga a la estructuración de los datos en los ordenadores; y en segundo término, que la mente opera en y con esas representaciones de un modo computacional, esto es, de manera análoga a como actúa un ordenador (computación —para ser más precisos— es lo que hacen los ordenadores matemáticamente idealizados llamados *máquinas de Turing*). En este último aspecto, la hipótesis más potente y lógica sobre el modo como funciona el cerebro a la hora de procesar representaciones es el modelo de la *red neural*, o modelo *conexionista*, inspirado en el propio cerebro.

Las representaciones mentales son cosas tales como proposiciones, reglas, conceptos e imágenes. Y las computaciones realizadas en y con ellas incluyen la inferencia, la comparación y la recuperación. Estas observaciones por sí solas sugieren cuál es la razón por la que la amplia red de la ciencia cognitiva es de naturaleza interdisciplinar: la lógica, la psicología, la filosofía y la neurofisiología tienen mucho que ofrecer a la hora de entender tanto el contenido mental como las operaciones que la mente realiza con él, mientras que la lingüística y la antropología proporcionan datos comparativos. Lo importante aquí es la convergencia que se logra de ese modo: la ciencia cognitiva no es la mera yuxtaposición de esas disciplinas, sino la síntesis de sus aportaciones.

A la ciencia cognitiva no le faltan críticos, que señalan que ésta deja al margen las emociones y la conciencia, no dice nada sobre la relación entre el contenido mental y el funcionamiento de los entornos físicos y sociales donde existe la mente, y presta poca atención a la íntima conexión existente entre la vida mental y el hecho de que ésta tiene lugar en y a través de un cuerpo.

Estos planteamientos piden a la ciencia cognitiva que tenga

en cuenta una serie de importantes factores adicionales. Otros cuestionamientos, muy distintos, son los que provienen de los críticos que consideran que los presupuestos fundamentales de la ciencia cognitiva son erróneos: que la actividad mental no puede ser computacional por razones matemáticas, o funcionales, o ambas. Así, por ejemplo, Roger Penrose, en *La nueva mente del emperador* (1989), sostiene que el pensamiento no es ni puede ser computacional. Su argumentación, de ser correcta, socava los cimientos no sólo de la ciencia cognitiva, sino también del proyecto conocido como *IA fuerte*, esto es, el proyecto de crear una genuina inteligencia artificial (la expresión parece contradictoria, pero no lo es), propugnado por científicos como Stephen Pinker y otros, y ferozmente cuestionado por otros como John Searle y el propio Penrose.

El argumento de Penrose es el siguiente. Supongamos que el cerebro es efectivamente un ordenador. En ese caso, tal como mostraron Alan Turing y Kurt Gödel, éste se verá constreñido por los límites que afectan a cualquier computación. La idea clave de Turing es que toda computación mecánica puede ser especificada por un algoritmo, esto es, una descripción de los pasos simples que constituyen dicha computación. En su famoso *teorema de incompletud*, Gödel mostraba que ningún algoritmo puede probar todas las verdades que pueden obtenerse en un sistema formal. Penrose afirma que hay verdades que las mentes pueden intuir —en primera instancia, las mentes matemáticas; quizás la conjetura de Goldbach sea un buen ejemplo de ello—, y que no pueden ser generadas por un ordenador. De ser cierto, esto, junto con las ideas de Turing y Gödel, mostraría que las operaciones mentales no pueden ser computacionales.

La explicación de ello que ofrece Penrose se basa en el hecho de la conciencia. Sostiene que la conciencia, de la que carecen los ordenadores, añade una dimensión al pensamiento que éstos, en consecuencia, no pueden tener jamás; a saber: la de proporcionar una forma no algorítmica de llegar a conclusiones a partir de una «maraña de datos» para la que no existe ningún proceso de selección algorítmico claro o práctico. Sin embargo —concede Penrose—, es posible que esto pudiera hacerse si el cerebro fuera un *ordenador cuántico*, es decir, un ordenador que utiliza una masiva superposición de estados computacionales para buscar un enorme rango de posibilidades, cuya respuesta sería aquella que colapsa la función de onda. Pero sea cual fuere la explicación que en última instancia resulte satisfactoria, Penrose sigue sosteniendo

que la mente va más allá de las fronteras de Turing-Gödel con respecto a lo que realmente es posible en computación, y este es el punto clave de su desacuerdo con la ciencia cognitiva.

Véase: FILOSOFÍA DE LA MENTE, INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Civilización

Por civilización se entiende la condición de un pueblo que ha alcanzado un nivel relativamente alto de desarrollo en cultura, tecnología y organización. Es éste un concepto positivo, tal como muestran otros términos a él asociados como el de *civilizado*, que significa educado, culto y sociable, y el de *civil*, que en una de sus acepciones significa urbano y atento. El término se deriva del latín *civis*, con el que se aludía al ciudadano romano, esto es, al miembro de pleno derecho del estado romano.

Resulta instructivo comparar el concepto de civilización con el de su opuesto, la barbarie. Este último término se deriva del griego *barbaros*, con el que se designaba a quienes no hablaban en griego, esto es, a aquellas personas cuya manera de hablar sonaba a oídos de los griegos como un inteligible balbuceo, o *bar-bar-bar* (similar a nuestro «bla-bla-bla»). Desde el primer momento fue éste un término con connotaciones negativas, ya que los griegos pensaban que el destino natural de los bárbaros era el de ser esclavos. Con el surgimiento de la antropología histórica en el siglo XIX, el término pasó a aplicarse a las primeras etapas del desarrollo de la humanidad. Friedrich Engels, por ejemplo, describía la barbarie como el periodo en el que el hombre aprendió a domesticar animales y a practicar la agricultura, mientras que la civilización es el periodo de la industria y el arte que vino a continuación.

Quienes utilizan el término *civilización* de una forma más generalizada lo convierten prácticamente en sinónimo o bien de *cultura*, en el sentido antropológico de las prácticas, estilos de vida, creencias, y objetos y equipamientos materiales de un grupo identificable (de ese modo, se podría hablar de «civilización» o «cultura» de una tribu de una jungla remota que viva en condiciones primitivas), o bien de *sociedad humana*, como cuando se dice que «la guerra nuclear podría destruir la civilización».

Pero si se ha de dar al término un uso real, éste debería limitar-

se propiamente a denotar aquellas sociedades que exhiben cuando menos la mayor parte de las características siguientes: sistemas organizados de producción de alimentos y bienes; mercados para su intercambio con una moneda que facilite las transacciones; organización social y política con líderes reconocidos y órganos de administración y justicia; y sistemas organizados de educación, actividad de la sociedad civil, defensa y relaciones exteriores, todo ello con una base mayoritariamente urbana que, a su vez, requiere la división del trabajo, la cualificación y especialización profesional, la existencia de métodos para crear y mantener archivos, y, por ende, la alfabetización, así como el tiempo libre, la riqueza y el interés necesarios para fomentar y sustentar las diversas artes.

Los historiadores enumeran una serie de civilizaciones antiguas, que, siguiendo más o menos en orden cronológico a partir de las más antigua, son: la mesopotamia o sumeria; la civilización del valle del Indo; el antiguo Egipto; la civilización heládica en la antigua Grecia; la minoica; la civilización pre-han china; Persia; Roma, etcétera. La China de las dinastías Han y Tang y sus dinastías sucesoras, el cristianismo, y las diversas manifestaciones de la civilización islámica ejemplificadas en Al-Ándalus y el Imperio mogol, son las precursoras más inmediatas de las civilizaciones modernas. Desde el siglo XVI, la civilización «graneuropea» (el de *Gran Europa* es un término acuñado para incluir Norteamérica, Australasia y otras partes del mundo que todavía son un producto reconocible de la colonización europea) ha sido la predominante gracias a su ciencia y su potencia industrial. Si algunos de los presupuestos e implicaciones de la tesis del «choque de civilizaciones» de Samuel Huntington son ciertos —Huntington preveía tensiones y conflictos entre lo que él identificaba como las ocho civilizaciones contemporáneas: occidental, latinoamericana, islámica, china, india, ortodoxa, japonesa y africana—, entonces ese predominio no perdurará, y la sempiterna lucha por la supremacía entre potencias, sobre todo entre una potencia menguante y otra creciente (¿cómo Occidente y China respectivamente?), o entre dos potencias menguantes (¿Occidente y el islam?), o entre dos potencias crecientes (¿China y la India?), vendrá a repetir una historia que es mucho más vieja que la de Persia y Grecia en los días de Maratón.

Véase: EVOLUCIÓN, LEY

Clase

La estratificación de las sociedades en clases constituye un fenómeno casi universal, aunque en algunas de ellas estas divisiones son informales, mientras que en otras están institucionalizadas. Asimismo, en algunas sociedades la movilidad entre clases resulta muy difícil, mientras que en otras existe una mayor fluidez, aunque en general a la gente le resulta más fácil descender que ascender en la jerarquía de las distinciones sociales.

La sociedad europea tenía un sistema de clases —que todavía existe en forma residual en el Reino Unido— marcado en su extremo superior por títulos y rangos oficiales, que a partir de ahí descendía mediante una serie de distinciones celosamente observadas. En Inglaterra, la alta aristocracia se consideraba socialmente superior a la pequeña nobleza y la alta burguesía; éstas, a su vez, a las clases medias (profesionales de clase media alta, negociantes y empresarios de clase media, comerciantes de clase media baja), y éstas, a su vez, a las clase bajas, integradas estas últimas en su conjunto por trabajadores tales como sirvientes, obreros fabriles y agrícolas, pero con una serie de distinciones jerárquicas también entre ellos, como, por ejemplo, entre trabajadores cualificados y no cualificados, o entre mayordomos y amas de llaves, cocineros, mozos de cuadra, guardabosques y criadas.

En la aristocracia inglesa, los rangos de nobleza por debajo de la realeza seguían el orden siguiente: duques, marqueses, condes, vizcondes y barones. Por debajo de éstos, en orden de prioridad, estaban los *baronets* (caballeros hereditarios), luego las diversas órdenes de caballeros, y después los nobles sin título (que en España se denominarían *hidalgos*). Sin un escudo de armas, nadie tenía derecho a ser considerado estrictamente un noble del rango que fuera. Los hijos de los nobles tenían títulos de cortesía y ocupaban un lugar en la jerarquía de precedencia que venía dictado por la posición de su padre. En el caso de los nobles con el rango de condes para arriba, el título de cortesía del primogénito era el siguiente inferior en rango al del padre.

La nobleza inglesa tenía tendencia a mirar por encima del hombro a las noblezas de otros países, despreciando especialmente el hecho de que éstas no observaran sus cánones de distinción. Así, por ejemplo, en Rusia el título del padre pasaba también a sus hijos, de modo que los hijos de un príncipe ruso (que aquí no era invariablemente una designación real) eran también príncipes, y

sus hijas princesas; y los de un conde eran también condes, y sus hijas condesas.

Un sistema de clases es más odioso para aquellos cuya posición en él no es ni la más alta ni la más baja, si bien adolece de cierta ambigüedad en esos rangos intermedios. Los celos y el esnobismo, la emulación y la murmuración, el escrutinio de los modos de vida, posesiones y pretensiones de los demás, son todos ellos elementos comunes en las sátiras dirigidas a tales sistemas. Antaño el término *esnobismo* significó la halagadora emulación de quienes estaban un poco por encima en la jerarquía; ese sentido decimonónico (empleado por autores como Thackeray en sus certeras sátiras sobre las agonías y riñas de matiz social) hoy se ha perdido, y actualmente el término describe la actitud de quienes miran por encima del hombro a los que consideran que están por «debajo» de ellos.

Antaño las jerarquías de clase compendiaban genuinas diferencias de poder, privilegios, oportunidades y (normalmente) también riqueza. Casi todas las líneas aristocráticas más antiguas fueron fundadas por los más vigorosos y menos escrupulosos hombres fuertes de su época, capaces de dominar a sus rivales y de apoderarse de territorios y recursos que luego pasaron a sus herederos, lo que les dio acceso, a ellos y a sus herederos, al centro del poder en su sociedad —normalmente la monarquía—, de modo que, cuando las distinciones existentes de lugar y estatus pasaron a oficializarse mediante títulos, ellos fueron lógicamente quienes se beneficiaron. Más tarde, otras clases de servicios, militares o políticos, e incluso las distinciones en diversas artes, pasaron a ser una razón suficiente para la concesión de títulos y honores. En Francia, Luis XIV resolvió algunos de sus problemas financieros incrementando el número de *nobles de toga*, cuyas familias habían ganado los títulos por sus servicios al gobierno —a diferencia de los *nobles de espada*, cuyos honores provenían de servicios militares—, para gran irritación de esta última rama del Segundo Estado, que por entonces pretendía cerrar el acceso a su orden de nobleza a fin de preservar su estatus exclusivo.

En las sociedades occidentales contemporáneas se mantienen las distinciones de clase, que hoy están en función principalmente de la renta o la riqueza, pero también de la educación, el origen familiar y la ocupación. Los signos externos de estatus tienden a ser la calidad de la ropa y el uso de complementos como los relojes y los zapatos de diseño, la clase de automóvil, el tamaño y situa-

ción de la vivienda, el tipo y destino de las vacaciones, y otros signos relacionados con el dinero. También las maneras y la forma de hablar marcan diferencias de clase, y están en función de la educación y el entorno familiar.

Históricamente, la más importante e interesante de las clases es la clase media, sobre todo porque su aparición entre las clases terrateniente y trabajadora —hasta entonces las dos únicas— supuso un gran cambio en la estructura social y económica. Las democracias liberales occidentales son, de hecho, una creación de la clase media, cuyo lugar en el orden industrial-comercial, y —en consecuencia— cuyo eventual control del orden político, ayudaron a configurar la clase de sociedad que se ha desarrollado a partir de su creciente predominio.

La historia de la clase media es, por tanto, la historia de los tiempos modernos. Obviamente, existe una compleja transición desde el feudalismo a través de las numerosas luchas de muchas clases que configuraron los sistemas económicos y políticos asociados al crecimiento de la clase media, pero en esencia toda esta transformación —incluyendo los cambios en la religión y en las relaciones internacionales acaecidos a partir del siglo xvi— es inseparable del inexorable auge de la clase media. La mentalidad comercial de dicha clase y el surgimiento del capitalismo se han relacionado notoriamente con el auge del protestantismo por parte del historiador R.H. Tawney y el sociólogo Max Weber.

Un sistema de clases es significativamente distinto de un sistema de *castas*. Este último es una estructura social que divide a los distintos grupos de personas en una jerarquía social estrictamente definida y, en su ejemplo paradigmático de la tradición hindú en la India, completamente rígida. Los sistemas de clases, propiamente hablando, no son rígidos: la gente puede ascender y descender en el escalafón social por medios tales como ganar o perder riqueza, hacer buenas o malas bodas, ganar o perder el título y el estatus de nobleza por medio de acciones políticas, militares u otras acciones notables, etcétera. Pero en el sistema de castas indio sólo el nacimiento puede dar acceso a uno a una determinada casta, y sólo la muerte puede liberarle de ella.

Las cuatro principales *varnas* (el término significa literalmente «colores») de la jerarquía de castas de la India son, de arriba abajo: los *brahmanes* (sacerdotes y eruditos), los *chatriás* (caudillos y guerreros), los *vaishias* (granjeros y comerciantes) y los *shudras* (sirvientes y campesinos). Apenas incluida en esta jerarquía por el

hecho de ser demasiado baja para ella es la casta de los *panchamas* (el término significa «quinta división»), conocidos también como *intocables*. Estos parias son tan impuros que se considera infamante incluso ser tocado por su sombra. Se dedican a oficios tabú como los de barbero, barrendero, curtidor y cualquier otro que resulte infamante para las castas superiores.

Hay un mito que subyace a la formación de las castas: se dice que el dios Purusha fue desmembrado, y que su boca se convirtió en los brahmanes, sus brazos en los chatrías, sus muslos en los vaishias, y sus pies en los shudras.

Varios miles de sutiles gradaciones en subcastas, determinadas por la ocupación y por el grado de «pureza» que ésta permite, definen la posición del individuo en la sociedad. Ello tiene numerosas consecuencias, entre las que adquiere especial importancia lo que se juzga como relaciones sociales permisibles, y que abarcan desde las comidas hasta el matrimonio. En diversos momentos de la historia india, una serie de grandes revueltas contra este opresivo sistema han dado lugar a novedosos movimientos en favor de la abolición de las castas, entre ellos el budismo y el sijismo. El más reciente fue resultado de la negativa del Mahatma Gandhi a aprobar el trato dado a los intocables (a los que él denominaba *harijans*, «hijos de Dios», y a quienes hoy se alude a menudo como *dalits*, o, de manera más oficial, como «castas catalogadas»). En la India contemporánea, la ley excluye la intocabilidad, aunque extraoficialmente se mantienen las divisiones del sistema de castas, así como el estatus de parias de los intocables. Hay ciertos signos que distinguen a las castas, como, por ejemplo, el cordón que llevan en el hombro los brahmanes, y que todavía pueden verse actualmente.

Véase: ARISTOCRACIA, HINDUISMO Y BRAHMANISMO

Clonación

La clonación es la réplica de material biológico, y puede ser de tres clases: clonación reproductiva, clonación terapéutica y clonación de ADN recombinante. Las dos primeras son las que generan más interés, por razones obvias; la tercera ha sido una práctica común durante décadas en los laboratorios de biología molecular.

La clonación de ADN recombinante es la transferencia de porciones seleccionadas de ADN de un organismo a una célula huésped de otro a través de un vehículo (llamado *vector de clonación*) tal como un plásmido bacteriano u otro elemento genético autorreplicante similar. Entre las aplicaciones de esta técnica se incluyen la producción de insulina sintética para tratar la diabetes, y la terapia génica.

La clonación reproductiva es el proceso de producción de un animal a partir del mismo ADN nuclear de otro animal ya existente; el primer caso fue el de la célebre oveja *Dolly*, producida por transferencia nuclear celular somática en 1996. Por su parte, la clonación terapéutica utiliza células madre a fin de producir células de reemplazo para el tratamiento de enfermedades graves, incluyendo órganos enteros creados a partir de células madre para reemplazar a órganos enfermos o dañados.

La clonación terapéutica promete grandes esperanzas de cara al tratamiento de toda una serie de angustiosas afecciones, como la enfermedad de Alzheimer y la de Parkinson. Podría llegar a reemplazar —y probablemente lo hará— a la cirugía de trasplantes al permitir el desarrollo de órganos sanos a partir de las propias células del paciente. Podría curar corazones y cerebros dañados, y permitir andar de nuevo a los paralíticos por medio de la regeneración nerviosa. Si las promesas de la clonación terapéutica se cumplieran, ello tendría un enorme impacto al reducir la cantidad de sufrimiento de la humanidad y mejorar la calidad de vida de muchas personas, desde los ancianos que padecen artritis hasta los niños que viven con la condena a muerte de la fibrosis quística. Es una tentación justificable afirmar que lo que la clonación terapéutica promete representa el mayor avance jamás logrado en toda la historia de la medicina, y que, en consecuencia, constituye una de las mayores promesas para el bien de la humanidad.

Pese a ello, actualmente genera un acalorado debate ético. Hay que separar aquí las cuestiones de principio de las objeciones basadas en dificultades prácticas de índole técnica y tecnológica. Primero está la cuestión de «cultivar» células madre procedentes de embriones humanos. Quienes se oponen a ello por motivos religiosos consideran que los embriones humanos son ya plenamente seres humanos, y no creen que su uso como fuente de células madre esté justificado por la perspectiva de aliviar el sufrimiento de quienes ya han nacido. Sostienen que utilizar embriones

a fin de proporcionar células madre para investigación o terapias constituye una violación de las prerrogativas divinas.

Dichos objetores temen también que la investigación sobre clonación lleve inevitablemente a la clonación reproductiva, produciendo hijos que sean gemelos idénticos de las personas de las que han sido clonados. Algunos de quienes están a favor de la clonación terapéutica se sienten incómodos, en cambio, con la idea de la clonación reproductiva.

Dado que los argumentos sobre la clonación parten de consideraciones en torno a la condición de las células madre, es necesario ante todo clarificar la naturaleza de éstas. Las células madre se obtienen de un embrión cuando éste es todavía un *blastocisto*, esto es, un pequeño grupo de células no especializadas (o *blastocitos*) preparadas para adoptar cualquiera de las distintas formas de células requeridas en el cuerpo. En el curso de las relaciones sexuales humanas se forma un enorme número de blastocistos que no llegan a implantarse en el útero, o que, una vez implantados, son expulsados poco después en abortos naturales o «espontáneos». Por lo que se refiere a su potencial de convertirse en seres humanos si prevalecen las circunstancias adecuadas, los blastocistos no son distintos de los óvulos no fertilizados o el espermatozoides no fertilizado, los cuales se producen en superabundancia y jamás llegan a convertirse en fetos y, luego, en niños. Los blastocistos son agrupaciones primitivas de células humanas, no personas, y su utilización para ayudar a reducir el sufrimiento en la humanidad debería pesar más que los escrúpulos sobre su posible condición. De hecho, la comparación correcta que debe hacerse es entre las células pluripotentes de un blastocisto y un órgano que podría emplearse en cirugía de trasplantes para salvar una vida.

La cuestión de las dificultades prácticas resulta más fácil de responder. En cualquier forma de investigación médica, cuando hay problemas en torno a la eficacia de nuevas técnicas, es un error ir demasiado lejos o demasiado rápido. Y lo mismo vale sin duda para la clonación. En la clonación reproductiva especialmente, y en el momento de redactar estas líneas, no hay todavía ninguna garantía de seguridad y fiabilidad; antes al contrario, los problemas de salud del primer mamífero clonado del mundo, la oveja *Dolly*, sugieren que los clones podrían sufrir un envejecimiento prematuro y toda una serie de trastornos genéticos. Mientras no se conozcan todas las implicaciones de la clonación repro-

ductiva, no es correcto probarla. En cambio, la de la clonación terapéutica es una cuestión completamente distinta.

Si la técnica de la clonación reproductiva llega a hacerse alguna vez fiable y segura, el problema ético pasará a ser completamente distinto, y las objeciones a ella prácticamente desaparecerán. Y ello porque un clon no es otra cosa que un gemelo idéntico, y los gemelos idénticos como tales no plantean ningún problema ético. Una persona que no pueda tener hijos ni por medios normales ni mediante otras técnicas de fertilización tendría la posibilidad de tener una familia por medio de la clonación; en la práctica traería del mundo a un gemelo de ella misma (o de su cónyuge), al que luego criaría en un entorno normal de vínculos familiares. En sentido estricto serían hermanos en lugar de padre/madre e hijo/hija, pero funcionalmente es esto último lo que serían. En cualquier caso, no hay nada antinatural en las relaciones fraternales de amor y cuidado, y, en consecuencia, no hay nada que objetar a la idea de un clon y la relación con su familia.

A algunos no les preocupa en absoluto la idea de los gemelos y las relaciones fraternales, pero aun así podrían oponerse al uso de la tecnología reproductiva en general. De este modo, se opondrían también a la fecundación *in vitro* y a la inseminación artificial con semen de donante, puesto que ambas técnicas aspiran —como lo haría la clonación reproductiva— a ayudar a las mujeres que no pueden concebir por medios normales, y a las que de otro modo se les negaría la maternidad.

En el momento en que somos conscientes de que las tecnologías reproductivas en medicina están dirigidas a ayudar a la gente a tener hijos —personas que desean tanto tener hijos que están dispuestas a asumir los costes y las dificultad del proceso, y que, en consecuencia, es muy probable que vayan a ser muy buenos padres—, las objeciones de desvanecen. Y cuando no lo hacen, se debe a que tienden a estar propiciadas por la creencia religiosa de que nada debe interferir con la reproducción natural, un proceso que debe dejarse al azar (o, como dirían algunos, a la «providencia»).

Si fueran coherentes, quienes sostienen tal punto de vista deberían oponerse también a las clases de preparación al parto, el seguimiento del feto, el tratamiento de afecciones como la eclampsia, la amniocentesis para detectar trastornos genéticos, la anestesia epidural, la cesárea y otras ayudas obstétricas, dado que también estas son intervenciones tecnológicas en el proceso re-

productivo. El resultado de la ausencia de tales ayudas, medido en sufrimiento humano y en muertes, es fácil de ver en el tercer mundo; y retirarlas no es un comportamiento ético. Lógicamente, lo mismo vale para todas las tecnologías reproductivas.

La clonación es el resultado de la inteligencia humana. Y la inteligencia humana es en sí misma un producto de la naturaleza. De modo que no hay nada de antinatural en los logros de la inteligencia, que puede utilizarse para bien o para mal, como todo lo humano. Y al igual que hace con todas las demás cuestiones que afronta, la sociedad puede hacer todo lo posible para minimizar los abusos sin dejar de beneficiarse de los avances científicos, especialmente aquellos que pueden hacer del mundo un lugar mejor. Correctamente utilizada, la clonación es uno de ellos.

Véase: BIOÉTICA, EVOLUCIÓN

Comunismo

Como teoría moderna, el comunismo le debe mucho al marxismo. En la práctica, como en los regimenes del antiguo bloque soviético y en China, el comunismo es un sistema unipartidista totalitario en el que existe un poder arbitrario ejercido por «el Partido», una expresión que en realidad alude a quienes controlan ese partido.

El comunismo es una doctrina antigua, y quizás se aplicara inconscientemente en los primitivos grupos protohumanos y, luego, en los primeros humanos. Es posible que las antiguas leyendas relativas a una «Edad de Oro» se refirieran a unas circunstancias en las que la suficiencia de recursos se traducía en el hecho de que no había competencia —ni, por tanto, conflicto— en torno a ellos, y tampoco motivo alguno para acumularlos (lo que sería el origen de la propiedad, y, por ende, la riqueza y sus consiguientes disparidades sociales de poder y estatus). El cristianismo primitivo era también comunista: predicaba que se compartieran los recursos, y que cada uno viviera según su capacidad y tomara según sus necesidades.

Muchas *eutopías*, cuando no la mayoría de ellas (*eutopía* significa literalmente «buen lugar», mientras que estrictamente el término —más familiar— de *utopía* significa sólo «ningún lugar»), imaginan

formas de comunismo precisamente por la misma razón por la que a los eutopistas les parecía que los males de la sociedad eran el resultado de las diferencias de riqueza y de la codicia, la injusticia y el conflicto que ellas engendraban. Periódicamente han surgido movimientos políticos propugnando tales reivindicaciones eutópicas; así, los *Niveladores* de la Inglaterra del siglo xvii eran de hecho comunistas, y como todos los de su clase fueron rechazados de plano por las clases propietarias y acomodadas.

El comunismo concebido como la fase final de la dialéctica marxista de la historia, donde el estado se agosta dejando una benevolente anarquía posibilitada por la falta de competencia por los recursos (como en la Edad de Oro), no comporta la propiedad estatal o pública de los medios de producción —ya que esta es la penúltima fase histórica, la socialista—, sino la propiedad común de todo. Para Marx y Engels, las disparidades de riqueza se basaban en la explotación de los trabajadores, de modo que el comunismo como fase final de la dialéctica de la historia supone la abolición de las condiciones en las que los trabajadores son explotados.

La economía dirigida de los estados comunistas, en el periodo en que supuestamente éstos pasaron por la fase socialista, resultó un estrepitoso fracaso. La idea eutópica de que los medios de producción deben estar en manos del pueblo y utilizarse en provecho de éste, sin beneficiar a unos pocos a expensas de la mayoría, resulta obviamente encomiable. Su fracaso predispuso a algunos a afirmar que no debía haber ningún control sobre el mecanismo del mercado; a su vez, quienes critican esta última postura observan que un mercado desenfrenado o no regulado resulta igual de implacable por más que de manera distinta.

En la práctica —y de un modo demasiado familiar—, los estados comunistas han resultado no ser otra cosa que distintas versiones de las ideologías monolíticas que todos los totalitarismos, incluidas las teocracias, son por naturaleza. Su rasgo característico es que todos tienen Una Gran Idea o Verdad, a la que todo el mundo debe ser leal y debe someterse so pena de ser castigado incluso con la muerte; y en consecuencia, la libertad de expresión, la libertad individual y las prácticas democráticas son ilegalizadas como amenazas a ese control monolítico.

China es el único país que ha probado el experimento de una economía capitalista con un gobierno dirigido por un partido central no electo de estilo comunista. Pese a que dicho partido

recibe el nombre de Partido Comunista de China, es, en casi todos los sentidos de carácter funcional, una mera repetición del gobierno imperial autoritario común a lo largo de toda la historia china. En esto representa un caso paradigmático de lo que ha sido el comunismo cada vez que se ha llevado a la práctica en el mundo moderno: la mayoría de los experimentos en ese sentido han fracasado en un plazo de tiempo que, en términos históricos, no ha sido más que un abrir y cerrar de ojos.

Véase: CAPITALISMO, MARXISMO, POLÍTICA, SOCIALISMO, TOTALITARISMO

Conciencia negra

El término *conciencia negra* alude al movimiento político encabezado por Steve Biko que surgió en Sudáfrica en las décadas de 1960 y 1970 en el contexto de la lucha anti-*apartheid* en dicho país. Su principal argumento era que los sudafricanos negros habían de ser independientes en su intento de poner fin al *apartheid*. Los movimientos políticos negros ya existentes en Sudáfrica, como el Congreso Nacional Africano (ANC), se habían visto llevados al exilio o a la clandestinidad por el régimen blanco del *apartheid*, y sus líderes —el más notable de los cuales era Nelson Mandela— estaban o bien en la cárcel —como era su caso—, o bien en el extranjero. De ahí la razón de la nueva iniciativa, que se inspiraba en el movimiento del Poder Negro en Estados Unidos.

La muerte de Steve Biko en 1977, cuando estaba bajo custodia policial, llevó a muchos de sus compañeros y seguidores al exilio, donde se incorporaron al ANC y a la lucha armada contra el *apartheid* desde fuera de las fronteras del régimen. Pero el renombre internacional que alcanzó la figura de Biko a raíz de este hecho fue un importante factor en el inevitable colapso del régimen del *apartheid*.

Un movimiento de conciencia negra iniciado en París en la década de 1930, y que desde entonces ha ejercido una gran influencia en el desarrollo de la literatura y el arte negros, fue el conocido como *Negritud*, que surgió a partir de los debates entre una serie de estudiantes negros que habían ido a estudiar a París procedentes de las colonias francesas y que se reunían regularmente para intercambiar ideas. Los más destacados entre ellos

fueron Aimé Césaire, de la Martinica, y Léopold Sédar Senghor, de Senegal.

Césaire y Senghor no sólo se convirtieron en importantes escritores, sino que tuvieron asimismo una destacada trayectoria política en sus respectivos países de origen: Senghor fue el primer presidente del Senegal independiente, mientras que Césaire fue miembro del Parlamento francés en representación de la Martinica durante casi medio siglo (también ocupó el puesto de alcalde de su capital, Fort-de-France).

Diversos aspectos de la cultura modernista francesa tuvieron una gran influencia en el pensamiento de Césaire, Senghor y sus seguidores, especialmente el surrealismo en poesía, que permitía formas de expresión alternativas al tradicional racionalismo conservador francés. Sin embargo, el movimiento de la Negritud se basaba en la idea de que la experiencia negra es completamente distinta de la blanca, dado que la afinidad de los negros por la emoción, la intuición y el ritmo les diferenciaba del Occidente blanco y su afinidad por la lógica y el orden.

Si la Negritud tuvo un texto fundacional, ese fue el largo poema de Césaire titulado «Cahier d'un retour au pays natal» («Cuaderno de un retorno al país natal»), donde se afirma lo que hoy denominamos orgullo negro por medio de una lírica autobiográfica.

Véase: ACTIVISMO, PODER NEGRO, RACISMO

Consecuencialismo

El consecuencialismo es la teoría o familia de teorías éticas basadas en la idea de que lo correcto es aquello que produce buenos resultados. El consecuencialismo se centra primordialmente en lo que hacen los agentes —es decir, en sus actos—, y evalúa tales actos tomando la bondad o la maldad de sus consecuencias como pauta para determinar si son, y en qué medida, correctos o incorrectos. Proporciona, pues, lo que a primera vista parece un criterio claro de evaluación moral. Sin embargo, esto presupone que sabemos qué es el *bien*, dado que podemos reconocer como tales las consecuencias buenas en el caso de que éstas existan. ¿Son «consecuencias buenas» las que maximizan la felicidad para la mayoría, o las que producen mayor placer en general, o las que se ajustan a algu-

na otra definición del bien? A menos que sepamos qué entendemos por *bueno*, no tendremos forma de saber si un acto que ha producido una determinada consecuencia era correcto o no.

El consecuencialismo contrasta con las teorías éticas deontológicas, que establecen que la corrección o incorrección de un acto es intrínseca al propio acto, y completamente independiente de cualesquiera consecuencias que se deriven de su realización.

El principal ejemplo de ética consecuencialista es el utilitarismo. Esta famosa teoría adopta muchas formas, pero en esencia sostiene que los actos correctos son los que maximizan la felicidad, la «utilidad» o el beneficio definido de un modo u otro, mientras que los incorrectos son los que reducen (obsérvese que no se dice necesariamente «minimizan») la felicidad, la utilidad o el beneficio. Pero hay, de hecho, toda una serie de matizaciones y distinciones que deben hacerse incluso en este nivel de generalización. No basta pararse a decir que las consecuencias de un acto determinan su valor moral: hay que especificar si lo que cuentan son las consecuencias reales del acto, o bien hay que tener en cuenta lo que se pretendía a modo de consecuencias, o qué consecuencias se preveían, o podían preverse o esperarse. Supongamos que alguien actúa con la intención de hacer el mal, pero por accidente resulta un bien enorme: ¿convierte eso a su acto en correcto? ¿Le convierte a él en una buena persona? Hay que especificar también si un acto es correcto sólo cuando produce el mejor resultado posible, o bien puede considerarse también correcto cuando se limita a mejorar un poco las cosas. ¿Y si beneficia sólo a algunas personas, y no a todo el mundo? ¿Y si sólo una parte de sus consecuencias pueden calificarse como buenas, útiles o beneficiosas, mientras que otras son neutras o incluso malas? ¿Existe invariablemente un modo de comparar las consecuencias buenas y las malas para ver cuáles pesan más? ¿Y para quién son las consecuencias buenas o malas: para el agente, para quienes resultan afectados por su acto, o para ambos? Algunos afirman que los actos deben ser evaluados con independencia de los motivos del agente, sean éstos o no desinteresados, es decir, aspiren o no a la realización de ciertos fines personales; otros, en cambio, sostienen que los motivos del agente resultan pertinentes para la evaluación del acto, y su propio bien puede o, incluso, debe entrar también en la balanza.

Pueden plantearse varias de estas cuestiones en torno a cuál ha de ser el caso antes de que puedan medirse las consecuencias que confieren el carácter correcto o incorrecto al acto que las ha produ-

cido, y todas ellas son cuestiones completamente distintas de las relacionadas con la definición del propio bien. Aquí el debate es distinto. Los candidatos a la definición de *bien* abarcan desde estados psicológicos como la felicidad y el placer hasta otros bienes menos subjetivos como la igualdad y libertad políticas, la riqueza o el beneficio material. De manera bastante evidente, determinar si un acto era correcto dependerá de lo que uno considere que es el bien, puesto que es fácil ver cómo el mismo acto puede resultar correcto para ciertas concepciones del bien e incorrecto para otras.

Dada la dificultad de poder prever todas las consecuencias de un acto, y conscientes de que actuar con la mejor de las intenciones podría producir no obstante resultados perjudiciales, algunos consecuencialistas propugnan un «consecuencialismo reglado», que sostiene que un acto correcto es cualquiera que se ajuste a una regla que en general promueve el bien cuando se obedece. Esto elimina las conjeturas del acto individual caso por caso, y logra asimismo cierto grado de compromiso con la visión deontológica de la ética. En términos generales, los consecuencialistas que están a favor de la idea de las reglas las consideran meros complementos, «restricciones secundarias» o ayudas a la decisión individual, interpretándolas como no absolutas y prescindibles en el caso de que su aplicación excesivamente vigorosa pueda llevar a resultados indeseables.

Algunos críticos del consecuencialismo argumentan que éste no reconoce el presupuesto de que ciertos actos son intrínsecamente correctos o incorrectos independientemente de cualquier otra consideración (estos son los deontólogos); otros sostienen que niega la importancia del carácter personal de la experiencia moral y las decisiones que la constituyen, donde las preocupaciones, proyectos y objetivos del agente se hallan íntimamente vinculados a sus actos y prácticas. Si lo único que importa para la evaluación de lo que hace son las consecuencias de eso que hace —especialmente si éstas son las consecuencias reales en lugar de lo que él pretendía o deseaba, y especialmente también si no se cuenta como factor el bien del propio agente—, entonces se habrá puesto una distancia excesiva entre los agentes y la moralidad de lo que hacen. Esta última crítica se debe al filósofo Bernard Williams.

Véase: DEONTOLOGÍA, FILOSOFÍA DE LA MENTE, METAFÍSICA

Consumismo

Una sociedad en la que un significativo número de personas atribuyen una importancia significativa a comprar bienes y servicios, a poseer cosas que manifiesten su riqueza, estatus y buen gusto, y a obtener satisfacción o felicidad a través de cosas que pueden comprarse, y que en general disfruta e incluso celebra los propios actos de ir de tiendas, de comprar y de poseer, se dice que es una sociedad consumista.

El hecho de que muchas veces se considere que una buena «terapia» para recuperar el buen humor es ir de tiendas —normalmente revolver en busca de productos de marca en una serie de comercios, con unas cuantas gangas triunfalmente proclamadas de artículos que resultan ser exactamente lo que queríamos— es extremadamente significativo. Y no es casual el uso del término *revolver* en la frase anterior: si los modelos antropológicos de las sociedades de cazadores-recolectores son correctos, revolver entre los arbustos y las raíces en busca de comida representó una importante tarea para las mujeres mientras sus hombres partían en expediciones de caza (que probablemente a menudo resultaban infructuosas). Así, observar a un comprador ansioso y selectivo en plena acción en la zona comercial del centro de una gran ciudad equivale a ver una representación metafórica de los albores de la historia nutricional de la humanidad.

La postura moralista hoy de moda consiste en desaprobar el consumismo como superficial y materialista, y, ciertamente, puede serlo cuando la gente se toma demasiado en serio la idea de que lo que tienen es la medida de su valor como seres humanos. Pero tal como sugiere la alusión antropológica que acabamos de mencionar, hay también impulsos más profundos en juego, y he aquí algo sobre lo que vale la pena reflexionar: que el consumismo no existiría si no implicara auténticas satisfacciones y si no hubiera cuando menos cierta correlación entre las cosas que se poseen, el dinero con que se compran, el trabajo o talento con que se gana ese dinero, y las cualidades de la persona que realiza ese trabajo o tiene ese talento. En resumen: el consumismo no es un mero fenómeno vacío e insustancial, salvo cuando se exagera hasta el punto de que llegue a serlo. Esta aparente perogrullada tiene la virtud de ser una verdad.

Quienes critican el consumismo culpan asimismo a la manipulación de los consumidores impulsada por el afán de beneficios y

llevada a cabo por los publicistas y los departamentos de marketing, a quienes algunos ven como una especie de siniestros Maquiavelos practicando sus malas artes con un indefenso, débil, maleable, infantil, ingenuo e hipnotizable rebaño de ovejas humanas. ¡Hombre! No es que esta imagen no tenga su parte de verdad; pero baste recordar la imagen que antes mencionábamos del comprador ansioso en el centro de la gran ciudad para devolverle su justa medida.

Hay, no obstante, algunas observaciones serias que cabe hacer en torno al consumo, que el consumismo lleva hasta el exceso en las economías más ricas del mundo. Los principales males que éste causa son: perjuicios medioambientales; explotación de seres humanos, especialmente en los países más pobres, pero también entre la población activa de los ricos; y desigualdades en todas partes, no sólo meramente de riqueza, sino también en todo lo que entraña el verdadero significado de la expresión «desigualdades de riqueza», que, para quienes ocupan el eslabón más bajo, se traduce en falta de oportunidades, falta de educación, falta de una vivienda adecuada, falta de atención sanitaria y falta de justicia, y que puede traducirse asimismo en envidia, resentimiento y conflicto.

De hecho, el problema no es sólo el consumo en sí mismo —un consumo excesivo, ostentoso y contaminante—, sino su pauta global. Considérese lo siguiente: en 1998, el Informe sobre Desarrollo Humano de las Naciones Unidas se centró en el tema del consumo, y reveló asombrosas desigualdades; así, el informe señalaba que el 20 % más rico de la población mundial era responsable del 86 % del gasto privado total en consumo, mientras que el 20 % más pobre de la población del mundo era responsable de solo el 1,3 % de dicho gasto. Todos los indicadores sugieren que esta brecha se ha ensanchado aún más, por poco posible que ello pueda parecer.

La expoliación de los recursos naturales que alimenta el siempre creciente deseo de consumir bienes y servicios ha sido un objetivo justificable del activismo «verde». Otra esfera activista es la campaña en favor de los acuerdos de comercio justo con los productores de los países en desarrollo, que son profundamente discriminados por el poder de las corporaciones y el proteccionismo practicado por los gobiernos de las economías más potentes. Sin embargo, las políticas verdes y las políticas de comercio justo no siempre coinciden, dado que algunas actividades productivas de

los países en desarrollo (como, por ejemplo, las relacionadas con la tala de bosques para crear tierras de labranza) son de todo menos verdes. Pese a ello, en términos generales, los métodos de producción tradicionales son, por su propia naturaleza, respetuosos con el medio ambiente, de modo que la sinergia entre políticas verdes y políticas de comercio justo debería resultar eficaz.

Karl Marx y Thorstein Veblen son dos destacados críticos modernos del consumismo y del capitalismo que lo impulsa, y que aspira a un consumo cada vez mayor para alimentar a un crecimiento cada vez mayor. Pero la hostilidad al consumismo tiene raíces mucho más profundas. Desde tiempos antiguos hasta los más modernos ha habido *leyes suntuarias* destinadas a restringir el lujo y la extravagancia, y dirigidas especialmente (como reza un célebre diccionario de derecho estadounidense) «contra los gastos excesivos en materia de atuendo, alimento, mobiliario, etc.». El código locriano, en la antigua Grecia, prohibía a cualquier mujer libre ir acompañada de más de una criada «a menos que esté borracha», o llevar ropas bordadas «a menos que sea una prostituta profesa y pública». Curiosamente, aunque en la austera época de la república romana generalmente se desaprobaban la pompa y la extravagancia, de modo que las *leges sumptuariae* se aplicaban a todo el mundo, más tarde, en la Roma imperial y el período medieval, las leyes suntuarias se orientaban, en cambio, a mantener unas diferencias de jerarquía social claramente visibles. Así, el púrpura y el escarlata sólo se permitían a la realeza y la nobleza respectivamente, y también las sedas y las pieles les estaban reservadas. Tampoco los plebeyos y los burgueses ricos, en su afán de imitar a las clases superiores, contribuyeron a difuminar las manifestaciones de rango social.

En el reinado de Isabel I de Inglaterra, las regulaciones suntuarias tenían el doble objetivo de evitar que saliera dinero del reino para comprar ropa cara y elegante fabricada en el extranjero, especialmente en Italia, e impedir que los jóvenes varones «por lo demás aprovechables» cayeran en la fatuidad y el afeminamiento, y derrocharan su dinero en ello. Pero a la vez aspiraban también a mantener «una diferencia de estados reconocida por el atuendo según la encomiable costumbre del pasado».

Hay que diferenciar, no obstante, las leyes suntuarias de aquellas que regulan cómo deben vestir determinaos grupos de la sociedad a fin de poder resultar reconocibles por lo que son. En los primeros territorios musulmanes, los judíos, cristianos y otros gru-

pos no musulmanes habían de llevar letreros proclamando su condición; y en todas partes los judíos y las prostitutas tuvieron que anunciar que lo eran por medio de ropas o distintivos especiales, como, por ejemplo, el sombrero cónico en los países islámicos y la estrella amarilla en la cristiandad medieval y, más tarde, en la Alemania nazi, en el caso de los judíos, y las capuchas a rayas o las borlas en los hombros, en el de las prostitutas.

Véase: CAPITALISMO, GLOBALIZACIÓN, PUBLICIDAD, RIQUEZA

Cosmología del *Big Bang*

La denominada «teoría del *Big Bang*» es la teoría cosmológica más conocida entre la opinión pública sobre el origen del universo. Una síntesis resumida de ella, combinando la idea de un universo en expansión con diversos conceptos influyentes sobre el modo en que se produjo el momento inicial de dicha expansión, arroja un escenario en el que el universo empezó a existir hace unos 13.000 millones de años en una «singularidad» que, a partir de una expansión inicial inmensamente rápida en las primeras fracciones infinitesimales del primer segundo de su historia, puso al universo en el curso que ha dado lugar a su actual constitución.

El origen de la teoría del *Big Bang* radica en la observación realizada por el astrónomo Edwin Hubble (1889-1953) de que el universo se expande. Ello implica que, en momentos anteriores de su historia, todo estaba más junto; y si seguimos retrocediendo, ello nos lleva a la larga, como punto de partida, a un momento en el que todo estaba «apretujado» formando una unidad. Los defensores de la teoría rival por entonces, la del *estado estacionario* (que sostiene que el universo existe desde siempre y que la materia surgió espontáneamente en el vacío del espacio), calificaron mordazmente ese primer momento con el término de *Big Bang* («Gran Explosión»), y el nombre arraigó. Posteriores investigaciones sobre las posibilidades así sugeridas han incluido, como hipótesis principal, la idea de que el primer instante de la existencia del universo consistió en una singularidad que, con extrema rapidez —en sólo unas minúsculas fracciones del primer segundo—, se «infló» dando lugar al estado primigenio del universo a partir

del cual éste ha seguido expandiéndose y evolucionando. Esta es la idea esbozada en el primer párrafo.

En el mismo principio de la historia del universo —sostiene la teoría—, lo que un momento antes había sido vacío era ahora un plasma enormemente caliente que, al enfriarse, con alrededor de 10^{-43} segundos de edad, pasó a estar integrado por un número igual de partículas de materia y de antimateria aniquilándose unas a otras al colisionar entre sí. Debido a cierta asimetría en favor de la materia, inicialmente del orden de alrededor de una parte por mil millones, el predominio de la materia sobre la antimateria se incrementó al madurar el universo, de modo que las partículas de materia pudieron interactuar y descomponerse tal como describen nuestras actuales teorías sobre la estructura de la materia. Cuando la inicial «sopa de quarks» se enfrió a unos tres billones de grados Kelvin, una «transición de fase» llevó a la formación de las partículas pesadas (protones y neutrones) y, luego, de las más ligeras (fotones, electrones y neutrinos). Un ejemplo más familiar de una «transición de fase» es la transformación del agua en hielo cuando la temperatura de ésta alcanza los cero grados Celsius.

Transcurridos entre uno y tres minutos de la historia del universo, se inició la formación de hidrogeno y helio, los elementos más comunes del universo, en una proporción de alrededor de un átomo de helio por cada diez átomos de hidrógeno. Otro elemento formado en aquel proceso inicial de nucleosíntesis es el litio.

Al seguir expandiéndose el universo, la gravedad actuó sobre la materia presente en él, iniciándose el proceso de formación de las estrellas y galaxias. Un presupuesto esencial necesario para explicar cómo ocurrió esto es que las primeras fases de la expansión del universo se produjeron con extrema rapidez; esta es la razón de la que se deriva el término de *modelo inflacionario*.

Como ya hemos señalado, la hipótesis de que el universo se iniciara con un *Big Bang* se propuso para explicar las observaciones de Hubble con respecto a su expansión. Hubble observó que, se mire en la dirección que se mire en el firmamento, todas las galaxias están alejándose de nosotros, y que la velocidad a la que se alejan es proporcional a la distancia que nos separa de ellas (ley de Hubble): cuanto más lejos están, más deprisa se alejan.

Para entender esta idea, imaginemos que nuestra galaxia es una uva pasa que está, junto con otras, dentro de un pastel o biz-

cocho que está «subiendo» en un horno caliente; desde la perspectiva de nuestra pasa, se verá que todas las demás pasas se van alejando cada vez más conforme la masa se va expandiendo en todas direcciones, y que, cuanto más lejos están, más deprisa se alejan, tal como establece la ley de Hubble.

La velocidad y distancia de las galaxias puede calcularse midiendo el grado en el que la luz que emiten se desplaza hacia el extremo rojo del espectro de colores. La luz se comporta de forma análoga al *efecto Doppler* en el sonido. Este último suele ilustrarse habitualmente por el modo en que el ruido de un automóvil baja de tono cuando éste se aleja de nosotros. De manera similar, cuando una fuente luminosa se va alejando de nosotros, el rayo de luz que emite muestra un creciente *desplazamiento hacia el rojo*, esto es, presenta un color cada vez más cercano al extremo rojo del espectro (en cambio, si una fuente luminosa se acerca a nosotros, su luz se desplaza hacia el extremo azul del espectro). Así pues, cuanto mayor sea el desplazamiento hacia el rojo, más rápido estará alejándose la fuente luminosa, y más lejos se hallará ésta.

La teoría del *Big Bang* obtuvo un fuerte respaldo gracias a la observación de la radiación de fondo de microondas (o radiación del fondo cósmico) originada en la historia primigenia del universo. Dicha observación les valió el premio Nobel de física en 1978 a los dos astrónomos que las realizaron, Arno Penzias y Robert Wilson. También respalda la teoría la observación de que los elementos más abundantes del universo son el helio y el hidrógeno, tal como predice exactamente el modelo del *Big Bang*.

La versión estándar de la teoría del *Big Bang* exige una sistemática representación matemática de las propiedades de gran escala del universo, y el fundamento de tal representación se halla en la ley de la gravedad, que describe la fuerza básica mediante la que interactúan las grandes estructuras en su seno. La teoría de la gravedad estándar es la relatividad general de Einstein, que da una descripción de la geometría curva del espacio-tiempo, proporciona ecuaciones que describen cómo funciona la gravedad, y da cuenta de las propiedades de gran escala de la materia. El modelo estándar parte de la premisa de que el universo es homogéneo e isótropo, lo que significa que en todas partes rigen las mismas leyes y que nosotros (los observadores) no ocupamos una posición espacial privilegiada en él, lo que implica a su vez que el universo presenta el mismo aspecto para los observadores situados en cualquier parte de él. Estos presupuestos, conocidos conjuntamente como

principio cosmológico, son sólo eso: supuestos previos, y evidentemente resultan modificables; de hecho se han planteado diversas cuestiones en torno a ellos, sobre todo la que pregunta cómo las propiedades del universo tuvieron tiempo suficiente para evolucionar (en especial en la historia primigenia de éste) hasta ser como son ahora. Es lo que se conoce como *el problema del horizonte*. Una respuesta convincente a éste es, de hecho, la *teoría inflacionaria*, que plantea la hipótesis de un punto de partida del universo mucho más pequeño, y una expansión mucho más rápida desde ese punto, lo que permite a las leyes físicas conocidas explicar cómo surgieron las propiedades del universo. Hay, sin embargo, otras respuestas menos conservadoras, algunas de las cuales requieren reajustar las ecuaciones de Einstein o, de modo más general, aceptar la idea de que los valores de lo que hoy consideramos las constantes de la naturaleza (como la velocidad de la luz) podrían haber sido distintos en el universo primigenio.

Un enigma es el de si el universo seguirá expandiéndose para siempre, o, por el contrario, la gravedad acabará por frenar su expansión y luego «tirar de él» hasta llevarlo finalmente a una «Gran Implosión» (*Big Crunch*), que, quizás, si el ciclo se repite indefinidamente, se convierta en una nueva Gran Explosión desde la que empiece todo de nuevo. La respuesta depende de la densidad del universo. Ésta se ha estimado calculando la densidad de nuestra propia galaxia y de otras cercanas, y extrapolando la cifra al universo entero, lo que implica el presupuesto de que el universo es homogéneo en todas partes, algo de lo que no tenemos razón alguna para dudar. Esta es la denominada *densidad observada*. El cociente entre esta densidad y la *densidad crítica* —la densidad del universo con la cual, según nuestros cálculos, su expansión acabaría por cesar— se conoce como ω (omega). Si ω es menor o igual a 1, entonces el universo se expandirá y enfriará hasta el punto de extinción (la denominada *muerte fría*). Si, por el contrario, es mayor que 1, dejará de expandirse y empezará a contraerse, sufriendo una muerte catastrófica en una Gran Implosión.

Por razones de conveniencia teórica, se asigna a ω el valor 1. Pero las medidas obtenidas mediante observación sugieren que éste es aproximadamente de 0,1, lo que predice una expansión constante hasta llegar al escenario de la muerte fría.

A pesar de que la teoría del *Big Bang* es actualmente la predominante entre los cosmólogos, lo cierto es que deja muchas pre-

guntas sin responder, de modo que la investigación sobre los orígenes del universo sigue siendo un ámbito extremadamente activo, y ni la propia teoría ni sus diversos complementos y enmiendas están exentos de polémica.

Un rival histórico de ella, que ya hemos mencionado antes, es el concepto de *estado estacionario*, propugnado por Fred Hoyle, Hermann Bondi y otros, que plantea la hipótesis de que el universo existe de manera infinita con la misma densidad media, y en las galaxias se genera espontáneamente nueva materia a un ritmo que es igual al ritmo con el que los objetos distantes se hacen inobservables en los límites del universo en expansión (Hoyle y Bondi aceptaban que el universo debía de estar expandiéndose, puesto que en un universo estático la energía estelar no podría dispersarse, y se calentaría hasta llegar a destruir al propio universo). El ritmo de aparición de nueva materia requerido para el estado estacionario es muy pequeño: sólo un nucleón por kilómetro cúbico y año.

Aparte del descubrimiento de la radiación del fondo cósmico, que respalda firmemente el modelo del *Big Bang*, otra razón para el escepticismo con respecto a la teoría del estado estacionario es que el presupuesto de que el universo no cambia parece verse refutado por la existencia de quásares (u objetos «cuasi estelares») y radiogalaxias sólo en las regiones remotas del universo, lo que demuestra que el universo primigenio era distinto de lo que es hoy (téngase en cuenta que más distante en el espacio equivale a más remoto en el tiempo, de modo que observar objetos lejanos en el espacio es contemplar la historia del universo).

Hay varias teorías más rivales de la del *Big Bang* en forma de modelos alternativos: la teoría simétrica, la cosmología del plasma, el *modelo ekpirótico*, el *metamodelo*, la *cosmología cinética subcuántica*, y otros. Todas estas supuestas alternativas presentan distintos grados de plausibilidad.

La cosmología del plasma fue planteada en la década de 1960 por el físico Hannes Alfvén, que ganó el premio Nobel por sus trabajos sobre el plasma. Sugería que a escala cosmológica el electromagnetismo es tan importante como la gravedad, y que las galaxias se forman por el efecto de éste en los plasmas.

El modelo ekpirótico, o ecpirótico (término derivado del griego que viene a significar «nacido del fuego»), surge a partir de la teoría de cuerdas, y sustenta la idea de un universo eternamente cíclico; plantea la hipótesis de que el caliente y expansivo princi-

pio original del universo estuvo causado por la colisión de dos universos precursores tridimensionales que se extendían a lo largo de una cuarta dimensión. Ambos universos se mezclaron, y su energía se convirtió en las partículas (quarks y leptones) del actual universo tridimensional. Los dos universos precursores colisionaron en todas partes casi simultáneamente, pero los ocasionales puntos de no simultaneidad dieron lugar a las variaciones de temperatura en la radiación de fondo de microondas y a la formación de galaxias.

La cosmología cinética subcuántica ofrece una teoría del campo unificado que parte del modo en que los sistemas de reacciones de no equilibrio generan pautas de ondas autoorganizadas, que, según esta hipótesis, dan lugar continuamente a nueva materia en el universo.

Etcétera, etcétera: algunas de estas ideas resultan tan exóticas como imaginativas.

La existencia de estas teorías competidoras de la del *Big Bang* vienen motivadas por el hecho, ya señalado, de que dicha teoría presenta numerosos problemas. Entre las críticas que afronta se hallan las siguientes. Tiene que adaptar diversos parámetros, como el parámetro de deceleración cósmica o los relacionados con la relativa abundancia de elementos en el universo, para que se adapten a la observación. Tiene que explicar por qué la temperatura de la radiación de fondo de microondas es el residuo del calor del *Big Bang*, y no el calentamiento del espacio generado por la radiación de las estrellas. Tiene que dar cuenta del hecho de que el universo posee una excesiva estructura de gran escala para haberse formado hace sólo de 12.000 a 15.000 millones de años, lo que requiere de la hipótesis «inflacionaria» para hacer que resulten coherentes, *ad hoc* y sin posibilidad de comprobación, la edad aparente del universo y la edad —mayor que ésta— necesaria para la formación de sus estructuras. Un ejemplo concreto de ello es el hecho de que la edad de algunos cúmulos globulares parece ser mayor que la edad que se ha calculado para el universo. Algunos observadores sostienen que las galaxias más distantes del universo —e hipotéticamente, pues, también las más antiguas—, las que se hallan en el denominado *Campo Profundo del Hubble*, muestran un nivel de evolución incoherente con su supuesta edad. Y lo que quizás resulta más desconcertante de todo: la teoría del *Big Bang* requiere que aceptemos que no sabemos nada del ochenta por ciento del universo, el cual ha de adoptar la

forma de «materia oscura» para explicar la distribución y las relaciones de las galaxias observables y los cúmulos galácticos, además de expandir el universo junto con otro misterioso ingrediente, la «energía oscura».

La cosmología es un campo de investigación que ofrece un amplio margen para la especulación, y la ciencia es una empresa tan creativa e imaginativa como cualquier otra, si no más. La propia teoría del *Big Bang* experimenta constantes modificaciones y adaptaciones conforme se van haciendo nuevos descubrimientos, se plantean nuevas críticas y cuestionamientos, y se postulan nuevas hipótesis en física tanto a escala cosmológica como cuántica. Sea ella o una de sus competidoras —o quizás una teoría que aún no ha surgido— la que tenga razón, lo cierto es que la cosmología constituye en sí misma una inagotable fuente de intenso interés. En los próximos años y décadas habrá, sin duda, nuevos y notables descubrimientos sobre el universo y nuevas propuestas relativas a su historia; haremos bien en estar informado sobre el actual estado tanto de nuestros conocimientos como de nuestra ignorancia para poder apreciarlos.

Véase: AGUJEROS NEGROS, CIENCIA, CREACIONISMO, MECÁNICA CUÁNTICA, MODELO ESTÁNDAR, PRINCIPIO ANTRÓPICO, REVOLUCIONES CIENTÍFICAS, RELATIVIDAD, TEORÍA DE CUERDAS

Creacionismo

El creacionismo es la teoría que sostienen algunas personas religiosas de que el mundo fue creado por una deidad. En el libro del Génesis, considerado un texto sagrado tanto por los judíos como por los cristianos, hay dos relatos acerca de cómo Dios creó el universo en seis días. Pese a las abrumadoras evidencias de que dichos relatos son mera fantasía —las evidencias de la geología y la biología evolucionista, por no hablar de su conflicto con muchas otras versiones distintas de muchas otras tradiciones religiosas del mundo, bastan para dar el asunto por zanjado—, hay cierto número de personas religiosas, sobre todo fundamentalistas, que siguen creyendo en ellos.

Como resultado de las disposiciones de la Constitución estadounidense que establecen el laicismo (la separación del estado y

la religión) en la esfera pública, en las escuelas del país no puede enseñarse el creacionismo. En consecuencia, los cristianos «bíblicos» de Estados Unidos, bien organizados y bien financiados, han fomentado un método alternativo de propugnar el creacionismo, que no hace mención explícita de Dios o, siquiera, del propio acto de la creación, sino que adopta un supuesto disfraz científico y el nombre de *teoría del Diseño Inteligente* (DI). Sus esfuerzos por hacer que el DI se enseñe en las clases de biología de las escuelas y, al mismo tiempo, reducir la teoría evolucionista a una «mera hipótesis» debido al riesgo que plantea para los hijos de los creyentes —que podría hacerles desistir de sus creencias sobre la creación—, no han tenido hasta ahora demasiado éxito en Estados Unidos, hoy por hoy el principal escenario de tales hechos y tentativas.

Ni el creacionismo ni el DI poseen valor científico; pero en cambio no carecen de interés sociológico debido a que representan los últimos cañonazos en una guerra entre ciencia y religión que se inició en el siglo XVI y que tuvo una de sus mayores batallas en el XIX a raíz de la publicación de la teoría darwiniana de la evolución por selección natural. En Estados Unidos, el primer choque en la guerra entre ciencia y religión fue el juicio por el caso Scopes, celebrado en Tennessee en 1925.

El proceso involucró a un profesor de biología, John Scopes, que desafió las leyes de Tennessee que prohibían la enseñanza de la teoría evolucionista en las escuelas (Florida, Mississippi, Luisiana y Arkansas también la habían prohibido). La Unión Estadounidense por las Libertades Civiles envió a Clarence Darrow para defender los derechos de Scopes al amparo de la Primera Enmienda (la que protege la libertad religiosa y de expresión), mientras que el ex candidato presidencial William Jennings Bryan defendió al estado de Tennessee, y, con él, a la religión. Fue aquella una confrontación épica, aunque no una batalla especialmente reñida, puesto que Darrow era un brillante abogado con una sólida argumentación, mientras que el mejor argumento de Bryan era que la población de Tennessee tenía derecho a defenderse frente a la «hipótesis no comprobada» de la teoría evolucionista, debido al peligro que ésta representaba (tal como él y el pueblo de Tennessee proclamaban) para la moralidad. La base del argumento de Bryan fue fácilmente rebatida por Darrow, que luego le forzó a subir como testigo al estrado, donde fue a su vez interrogado y, a la postre, humillado. Moriría unos días después del juicio, tras haber

confesado que jamás había estudiado otras religiones ni tampoco había realizado una evaluación crítica de la cristiana, y tras haber mostrado en el interrogatorio (a pesar de que había escrito una refutación cristiana a Darwin) que su conocimiento de la teoría evolucionista era extremadamente débil.

Pese al desmoronamiento de la argumentación de Bryan, no era probable que ningún jurado de Tennessee fallara a favor de Scopes, de modo que éste fue finalmente declarado culpable como era de esperar. Sin embargo, aunque Scopes perdió el juicio, la ciencia lo ganó: el resto del país mostró su menosprecio por los provincianos de Tennessee, a los que el escritor H.L. Mencken denominaría «los embobados primates de los valles altos»; la causa del fundamentalismo religioso parecía sentenciada.

Pero en Estados Unidos el *lobby* religioso es un grupo muy poderoso, y aunque tardó mucho tiempo en recuperarse de su derrota en Tennessee, en la década de 1990 había resurgido, estaba bien provisto de fondos, y contaba con emisoras de radio y televisión, e incluso con un museo en el que podía verse a los hijos de Adán y Eva jugando con crías de *Tyrannosaurus rex* (que en el Edén, obviamente, era vegetariano).

Los creacionistas explican la aparente antigüedad de la Tierra y su registro fósil apelando al Diluvio, que, según dicen, fue el que depositó los sedimentos geológicos del planeta, apiñando y enterrado en ellos instantáneamente toda la vida antediluviana. Pero su principal argumento es que el mundo es un ejemplo de diseño, y que no podría ser tan complejo, diverso, hermoso y maravillosamente organizado de no haber sido creado por una deidad. Es este un argumento —denominado *argumento del diseño*— que los alumnos de primer curso de universidad aprenden a refutar fácilmente. Y lo hacen como sigue.

En primer lugar, la apariencia de orden en algunos fenómenos complejos puede explicarse por una de estas dos cosas: o bien como resultado de la tendencia humana a imponer una apariencia de orden en todo lo complejo, o bien en función de la existencia de cierto orden objetivo en el propio fenómeno complejo. Es un rasgo natural de la mente humana interpretar la manifestación de pautas en fenómenos complejos aunque éstas no se hallen intrínsecamente en ellos, tal como ejemplifica nuestra reacción ante las manchas de Rorschach. Del mismo modo, somos excesivamente propensos a interpretar simetrías y coincidencias como evidencias de sentido, y ello por razones obviamente ventajosas

desde un punto de vista evolutivo. Eso es algo que debemos tener en cuenta. Pero la física nos enseña que el universo es entrópico, es decir, que constantemente se mueve en dirección al desorden, y que las inversiones locales de la entropía (tal como se dan, por ejemplo, en los fenómenos biológicos) requieren una gran cantidad de energía para iniciarse y para mantenerse. Así pues, el orden, como algo estático e inercial, no constituye una norma física. Pese a ello, es algo que nosotros los humanos nos las arreglamos casi invariablemente para proyectar en las cosas, debido a que, de forma natural, a nuestra mente le desagradan las apariencias no estructuradas o incoherentes.

En segundo término, la teoría evolucionista explica muy bien el surgimiento de patrones y estructuras sin requerir premisas suplementarias. Si las formas de vida dan la apariencia de un diseño, ello se debe a que han evolucionado de ese modo bajo las presiones selectivas, al tiempo que la supervivencia de las especies ha asegurado que las formas no aptas para sobrevivir desaparezcan de la escena. Así, por ejemplo, las manchas en forma de ojos en las alas de una mariposa que la hacen parecer una criatura más grande y feroz de cara a ahuyentar a los depredadores, se explican sencillamente mediante la hipótesis de que aquellos de sus antepasados que sobrevivieron para transmitir sus genes tenían una adaptación que les confería un plus de supervivencia, una adaptación preservada y quizás mejorada en el curso de la historia genética de la especie. En la visión darwiniana clásica, esto habría ocurrido mediante mutaciones aleatorias que habrían resultado reproductivamente ventajosas. Según otras versiones de la teoría evolucionista, la adaptación en respuesta a las presiones medioambientales podría producirse de una manera más rápida y directa, y los cambios evolutivos tendrían lugar en «rachas» alternadas con periodos de equilibrio (*equilibrio puntuado* es el nombre dado por Stephen Jay Gould y sus colegas a este proceso).

En tercer lugar, en el caso de que realmente haya un diseño consciente en el universo, lo máximo que ello implica es la existencia de un diseñador o diseñadores; pero no nos dice nada acerca de qué fue, o cuántos o quiénes fueron, y ciertamente no supone que ello o ellos encajen en los conceptos de una tradición religiosa concreta. Además, dado que el sufrimiento y la muerte, el hecho de que unos animales hagan presa en otros, los desastres naturales, las deformidades, el dolor y la angustia parecen formar parte de tal diseño, éste no resulta ser tan bueno como podría. De

modo que, si hubiera de hecho un diseñador, es evidente que podría haber atinado un poco más; a no ser, claro está, que los males naturales y morales incluidos en el diseño estén ahí a propósito, lo cual, por el mismo razonamiento (si la belleza implica un diseñador bueno), implica malevolencia o maldad por parte del diseñador.

En resumen, pues, se trata de una argumentación muy pobre, y resulta sorprendente encontrar a personas cultas que todavía la invocan.

Entre las muchas cosas desconcertantes de quienes creen literalmente en el contenido bíblico está el hecho de que no parezcan plantearse una serie de sencillas preguntas sobre tales elementos que hacen que esa colección de textos —dejando aparte sus referencias a la poesía, la historia, el sexo y el humor— resulte muy poco plausible como supuesto relato de las actividades de una deidad. ¿Por qué, si se describe a esa deidad como omnipotente, necesitó seis días para crear el cielo y la tierra, y por qué luego necesitó descansar? ¿Por qué para este Dios y para el universo un «día» dura veinticuatro horas, cuando ese resulta ser simplemente el periodo de rotación de nuestro planeta sobre su eje? ¿Cómo es que, en todo caso, se aplica a una deidad eso de las días y las horas, cuando se supone que las deidades son eternas, lo que significa «fuera del tiempo»? Si existe una deidad, y lo sabe todo, y es absolutamente buena, ¿por qué se arrepintió de haber creado a los humanos, y procedió a matarlos a casi todos menos a un puñado con un diluvio? Es evidente que tal deidad no es lo que parecía: comete graves errores, y monta en cóleras genocidas. ¿Por qué, entonces, quienes creen en la verdad literal del Antiguo Testamento no retroceden asustados ante esa imagen de un ser despótico, celoso, violento, temperamental, mezquino y homicida?

Y en cuanto a la deidad supuestamente más amistosa del Nuevo Testamento, ¿cómo pueden tolerar a un Dios que deja embarazada a una muchacha adolescente y soltera, y luego hace que el hijo resultante sea torturado hasta la muerte? Los teólogos responderían sin duda que es un error interpretar la Biblia literalmente, y que algunas de esas cosas hay que entenderlas de una forma metafórica, o simbólica, o mística, o bien de las tres. Surgen entonces una serie de preguntas distintas. ¿Qué partes hay que interpretar literalmente, y cuáles alegóricamente? ¿Qué interpretaciones de estas últimas son las autorizadas, y por qué? ¿Cómo se

sabe cuáles de entre las distintas interpretaciones hay que aceptar? En ese punto conviene recordar la sentencia de Karl Popper que decía que «una teoría que lo explica todo, no explica nada», ya que eso es precisamente lo que se hace cuando se explica todo por medio de una interpretación selectiva.

Véase: BIOPOYESIS, CRISTIANISMO, EVOLUCIÓN, RELIGIÓN

Crímenes de guerra

Los crímenes de guerra han existido desde que existe la propia guerra; pero el concepto moral y jurídico de *crimen de guerra* fue ideado, junto con el de *crimen contra la humanidad*, por los redactores del estatuto que instituyó el Tribunal de Crímenes de Guerra convocado en Nuremberg, en 1945, para procesar a los líderes nazis, entre ellos Hermann Göring, Albert Speer y el almirante Karl Dönitz.

Cuando los aliados decidieron llevar a los nazis ante los tribunales, se encontraron con una dificultad inmediata: no había ningún corpus jurídico que sirviera de base para poder hacerlo. Para remediar esta carencia se redactó el mencionado estatuto. Asimismo, algunos juristas mostraron su preocupación por el hecho de que se juzgara a los acusados nazis en virtud de unas leyes elaboradas después de que hubieran cometido sus crímenes, lo cual quebranta una noción fundamental de la legalidad. Y estaba también la dificultad de que todas las naciones responsables del proceso eran ellas mismas culpables, en diversos grados y de distintas maneras, de algunos de los mismos crímenes.

El primero de estos problemas se solventó mediante un acta de voluntad internacional por parte de los aliados, mientras que el segundo se resolvió excluyendo la posibilidad de que los acusados utilizaran un argumento de tipo *tu quoque* («tú también») en su defensa. La mera escala de las atrocidades cometidas por los nazis, así como la necesidad de un gesto tajante por parte de la comunidad internacional condenando la agresión militar y el Holocausto, hacían necesaria Nuremberg. Algo que quedó demostrado de ese modo es la diferencia entre ley y justicia, puesto que Nuremberg fue un caso de justicia aplicada incluso en ausencia de ley. Mas adelante recibiría un respaldo retrospectivo con la De-

claración Universal de Derechos Humanos por parte de las Naciones Unidas, junto con los dos Pactos internacionales sobre derechos humanos, más detallados, que le siguieron, por no mencionar las diversas convenciones nacionales sobre derechos humanos adoptadas por numerosos países, y el debate abierto en la posguerra sobre las leyes de la guerra.

El estatuto del tribunal de Nuremberg definía los crímenes de guerra del siguiente modo: «Artículo 6.b, Crímenes de guerra: violaciones de las leyes o usos de la guerra. En dichas violaciones se incluye el asesinato, los malos tratos o la deportación para realizar trabajos forzados o para otros objetivos en relación con la población civil de un territorio ocupado o en dicho territorio, el asesinato o malos tratos a prisioneros de guerra o a personas en alta mar, el asesinato de rehenes, el robo de bienes públicos o privados, la destrucción sin sentido de ciudades o pueblos, o la devastación no justificada por la necesidad militar, sin quedar las mismas limitadas a estos crímenes».

Los crímenes aquí enumerados fueron los cometidos por el régimen nazi en su comportamiento bélico. Pero resulta que algunos de ellos también fueron cometidos por los aliados, especialmente en sus campañas de «bombardeos por zonas» sobre Alemania y Japón, en las que hubo poblaciones civiles enteras sometidas a bombardeos aéreos tan indiscriminados como masivos. Cuando los autores del estatuto elaboraron la definición de «crimen de guerra», no pensaban en esta aplicación del término; pero resulta difícil resistirse a esta aplicación retrospectiva.

Uno de los hechos que más optimismo suscitan de los acaecidos en el mundo desde 1945 es el aumento de la conciencia de los derechos humanos, así como su invocación como una forma de proteger a las personas y grupos vulnerables en países con regímenes irresponsables. El principal problema de los instrumentos en favor de los derechos humanos es la falta de medios efectivos para imponerlos. El mismo problema, y por las mismas razones, contamina la tarea de imponer el respeto por las leyes de la guerra. Hasta hace poco no había siquiera un tribunal internacional en el que se pudiera juzgar a quienes violan los derechos humanos y cometen crímenes de guerra, con el resultado de que había que establecer tribunales *ad hoc* para abordar tales asuntos, como en el caso del tribunal bosnio que juzgó a Slobodan Milošević en La Haya. Hoy, felizmente, tal organismo existe, por más que en un estadio naciente y todavía débil: es el Tribunal Penal Internacio-

nal instituido por el Tratado de Roma de las Naciones Unidas en 1999. Quizás debería considerarse un escándalo que hubiera que esperar hasta el penúltimo año del siglo más sangriento, violento y lleno de atrocidades de la historia para que algo así iniciara su existencia.

Véase: GUERRA, JUSTICIA, LEY

Cristianismo

El de *cristianismo* es el nombre de la religión inventada por san Pablo de Tarso y otros seguidores de un personaje histórico posiblemente auténtico llamado Jesús, del que se decía que nació en Nazaret, en la antigua Palestina. Este Jesús fue ejecutado por las autoridades romanas en Palestina, entre los años treinta y treinta y cinco de nuestra era, por medio de la crucifixión, una forma de pena capital reservada a los terroristas, rebeldes e insurgentes políticos. Al decir de algunos historiadores, este hecho abona la posibilidad de que Jesús fuera un destacado miembro de un grupo de palestinos rebeldes a la ocupación romana; y ello a pesar de que, si algunas de las enseñanzas a él atribuidas en los *Evangelios* canónicos (las cuatro obras elegidas por una serie de concilios eclesiásticos, y ratificadas por el papa Inocencio I a comienzos del siglo v, de entre un conjunto de ellas que supuestamente registraban la vida y las enseñanzas de Jesús) han sido correctamente transmitidas, Jesús fue una figura más parecida a Gandhi que a Espartaco. Tal fue, al menos, la impresión que los padres de la Iglesia, mucho tiempo después de sucedidos los hechos, quisieron dejar en la mente de los lectores, pese a la participación de Jesús en incidentes tales como el ataque a los mercaderes instalados en el recinto del templo de Jerusalén, y pese a las observaciones sobre sus enseñanzas prometiendo la discordia y la división antes que la paz. En esto, al menos, fue clarividente.

El cristianismo se inició como un movimiento religioso cuyo ámbito era predominantemente Oriente Próximo y el Mediterráneo oriental, elaborado sincréticamente a partir del judaísmo y añadiéndosele posteriormente crecientes influencias del zoroastrismo, el orfismo y otros temas griegos tanto filosóficos como mi-

tológicos. Al principio fue un culto minoritario y secreto, que sobrevivió introduciéndose entre los esclavos y las mujeres del mundo romano. En la Antigüedad, el mito de un héroe o un dios muerto y resucitado estaba muy extendido en las religiones del Mediterráneo oriental, desde los antiquísimos mitos de la vegetación egipcios hasta los relatos de héroes que descendían a los infiernos para luego regresar, algunos de los cuales (como Hércules) alcanzaban más tarde la apoteosis (o elevación al estatus divino) por sus hazañas. Uno de los numerosos lugares comunes de tales historias era la idea de que el personaje en cuestión era el resultado de un dios que había fecundado a una mujer mortal; Zeus, por ejemplo, tenía muchos de aquellos vástagos, Hércules entre ellos. La historia de Jesús toma prestados elementos, pues, de esas tradiciones. Por su parte, entre los relatos de descensos a los infiernos se incluye el de Orfeo, origen de un culto histórico que implicaba ritos de iniciación e iluminación no muy distintos de las posteriores prácticas cristianas.

El atractivo del cristianismo para los esclavos y las mujeres radicaba en la promesa de una apoteosis parecida a la de Hércules a través de la fe, liberándolos (ni que fuera póstumamente) de las cadenas de su situación y recompensándolos por su paciencia y su sufrimiento. Friedrich Nietzsche señalaría mucho más tarde cómo esta valorización de la condición de la esclavitud difería de la idea griega de una ética de la acción y la consecución.

Los primeros cristianos fueron objeto de persecuciones periódicas por parte del Imperio romano, debido a que sus seguidores se negaban a observar la religión pública del imperio, que constituía una de las responsabilidades de los ciudadanos. En consecuencia, se les consideraba elementos subversivos cuyas lealtades les llevaban a negarse a participar en las normas de cohesión cívica del estado; y puesto que se negaban también a creer en sus dioses, se les calificaba de ateos.

Durante algunos siglos después de que el emperador Constantino hiciera del cristianismo la religión oficial del Imperio romano en el año 312 de nuestra era, los fieles de esta religión se dedicaron a forjar e imponer una ortodoxia unitaria frente a las numerosas «herejías», esto es, versiones distintas de su creencia. Al tratarse de un movimiento naturalmente «fisíparo» e internamente fragmentado, el cristianismo no tardó en sufrir su primer gran cisma cuando las versiones romana y bizantina se separaron en el siglo VIII. Un segundo cisma, en muchos aspectos más tras-

cedente, fue el que se produjo en el siglo xvi, la denominada *Reforma*, iniciada cuando Martín Lutero clavó sus tesis en la puerta de la iglesia de Wittenberg en 1517 como protesta contra la práctica de vender indulgencias (pagando cierta suma de dinero se podía conseguir una reducción de miles de años en el Purgatorio, el lugar póstumo donde el alma habría de purgar sus pecados). Las propias comunidades de cristianos que así protestaron (de ahí el término de *protestantes*) se escindieron en dos grandes grupos: los luteranos, por una parte, y, por otra, los calvinistas (mucho más estrictos); y éstos a su vez han engendrado desde entonces una multitud de nuevos grupos, que, según se dice, sólo en Estados Unidos superan los veinte mil.

La Reforma provocó más de un siglo de terribles y destructivas guerras en Europa (sólo la de los Treinta Años, entre 1618 y 1648, causó la muerte de una de cada tres personas de habla alemana en el continente), y desencadenó el éxodo de diversos grupos cristianos a América y otras partes, buscando la libertad de poder practicar su propia forma de culto.

La mayor parte de los cristianos del mundo contemporáneo viven en África y en América Central y del Sur, donde han combinado su propio animismo local y otras supersticiones con el cristianismo, convirtiendo a éste en una vívida, por más que aproximada, versión del original. En la mayoría de las regiones del mundo más maduras y cultas, desde Europa hasta la costa este de Estados Unidos, el cristianismo constituye una devoción minoritaria y en decadencia, y ello pese a los vigorosos esfuerzos de evangélicos y fundamentalistas por imponerse en la sociedad e influir en las leyes y la moral de las comunidades en las que son minoritarios.

Como religión, el cristianismo se centra en un conjunto esencial de creencias, la primera de las cuales (obviamente) es que hay un Dios (al que tradicionalmente se alude como «Él» por razones tan gramaticales como sexistas); que éste «envió» a su hijo para que naciera como ser humano en Palestina, y ese fue Jesús; que Jesús es el Mesías prometido a los judíos; que éste repitió la enseñanza judía de que el deber de uno es amar a Dios y al prójimo; y que cualquiera que «crea en» él (en Jesús) —lo que presumiblemente significa creer que es de hecho el hijo de Dios— se «salvará», esto es, no morirá, o en todo caso no irá al infierno al morir. Aunque todas estas afirmaciones se encuentran en los Evangelios canónicos, la importancia de la fe en la divinidad de Jesús el Cris-

to (un término que significa «el ungi-do», supuestamente probado por sus milagros y su resurrección de entre los muertos) es argumentada principalmente por san Pablo, para cuya mente original y filosófica la historia de la misión de Jesús, su muerte y resurrección, significaba que las viejas leyes judías habían sido reemplazadas por una nueva *alianza* entre Dios y los hombres, lo que implicaba que, si uno «cree en» Jesús el Cristo (y por supuesto obedece sus enseñanzas), se «salvará».

Dado que la primera forma oficial del cristianismo fue romana, adoptó muchas de las técnicas y la jerarquía administrativas del estado romano, asimiló y cristianizó muchas de las fiestas y festivales paganos, e incorporó como santos a muchas de las deidades favoritas de los pueblos del imperio, explotando sobre todo el generalizado y ferviente culto a la diosa virgen Diana al ofrecer en su lugar el culto a la Virgen María («Madre de Dios»). En la versión católica romana del cristianismo, la denominada *mariolatría* y el culto a los santos constituyen uno de sus rasgos más importantes; un rasgo sumamente despreciado por los austeros protestantes, dado que la fuente de su versión del cristianismo brotó a muchos siglos de distancia del problema con el que se había tropezado la primitiva Iglesia romana al tener que competir con el gran atractivo de las supersticiones locales.

Mientras que una parte del cristianismo, especialmente la romana, hace hincapié en la *justificación por las obras*, otra, en especial la protestante, subraya en cambio la *justificación por la fe*. Esta última postura es más cercana a la doctrina de san Pablo, el verdadero fundador del cristianismo, mientras que la primera conserva muchas características del pensamiento moral precristiano, donde la clave reside en quién eres y qué haces, y no en qué crees.

El cristianismo empezó como un movimiento que esperaba la inminente llegada del fin del mundo, y en sus primeros siglos de existencia sus expectativas se vieron defraudadas. En consecuencia, tuvo que importar ideas tanto en ética como en metafísica para desarrollar lo que hasta entonces sólo era una delgada base filosófica en ambos aspectos. La ética tan poco práctica del Nuevo Testamento (despójate de todo, repudia a tu familia si no hace lo mismo, acepta pasivamente todo sufrimiento, no planifiques nada y no pienses en el mañana, vive ascéticamente, ama a todo el mundo indiscriminadamente incluyendo a tus enemigos y a quienes te

persiguen) sólo resultaba útil para los monjes, las monjas y los anacoretas, que en la práctica podían abandonar el mundo en vida. De modo que se importó en gran medida la ética del estoicismo, mientras que la necesaria metafísica provino en gran parte del neoplatonismo.

Con el término *neoplatonismo*, los historiadores de la filosofía designan la última etapa de la filosofía griega, que floreció entre los siglos III y IV de nuestra era, esto es, desde Plotino (205-270) hasta la clausura de las escuelas filosóficas griegas en el año 529 por orden del piadoso emperador Justiniano, que desaprobaba su paganismo, su escepticismo, su racionalidad y su enseñanza.

Con raíces eclécticas en la filosofía helenística, e influenciado por el cristianismo, el gnosticismo y las escrituras judías en su traducción griega (la *Septuaginta*), el neoplatonismo pasó por varias fases de desarrollo. La gran obra de Plotino, las *Enéadas*, constituye de hecho el resultado de una larga meditación y debate tanto sobre el relato de la creación en el Génesis como sobre el diálogo cosmológico de Platón del *Timeo*. La cosmología es uno de los temas centrales del neoplatonismo, si bien los sucesores de Plotino, Porfirio (233-305) y Jámblico (m.c. 330), no produjeron ningún tratado sistemático de las dimensiones y ambición de las *Enéadas*. De hecho, no volvería a producirse nada parecido hasta la obra de Proclo (410-485).

En una etapa posterior del desarrollo del neoplatonismo se completó la fusión de su pensamiento con el cristianismo en la obra del pensador conocido como el Pseudo-Dionisio (se desconocen las fechas de su nacimiento y muerte, pero se sabe que estuvo en activo a finales del siglo V). Su exhaustiva síntesis ejercería una inmensa influencia en el cristianismo durante los siguientes mil años.

La síntesis entre cristianismo, gnosticismo y filosofía platónica iniciada por Plotino alentó la tentativa del Pseudo-Dionisio de resolver el problema de cómo la mente perfecta de Dios podía ser responsable de la creación de algo tan imperfecto como el cosmos. Él argumentaba que la realidad objetiva es la expresión externa de la contemplación interna de lo Uno «inefable y trascendente» (en ocasiones aludía a «lo Uno», *to hen*; en otras a «lo Bello», *to kalon*), y el hecho de que esta expresión externa en su forma concreta temporal resulte mucho menos perfecta que la idea de ella en la mente divina es sólo una característica transitoria, por más que necesaria, de la expresión completa de lo

Uno en sí mismo. No era éste el primero de los numerosos y fútiles intentos realizados a lo largo de la historia de hacer cuadrar la supuesta bondad, omnisciencia y omnipotencia de una supuesta deidad con los manifiestos horrores de la naturaleza (enfermedades, tsunamis...) y la maldad del hombre (la Inquisición, el Holocausto...).

Las obras de Porfirio (entre las que se incluye una exposición del pensamiento de su maestro Plotino), Jámblico y —de manera más sistemática y completa— Proclo amplían y modifican de diversas formas los temas iniciados por Plotino. Pero, como ya hemos señalado, sería la obra del Pseudo-Dionisio la que mayor impacto ejercería en el posterior pensamiento cristiano.

Conocemos a este autor como Pseudo-Dionisio debido a que antaño se le identificó erróneamente con una figura muy anterior, Dionisio, el compañero de san Pablo. El auténtico Pseudo-Dionisio vivió en una época en la que el período álgido del neoplatonismo había pasado ya, y su heroico empeño consistió en hacerlo coherente con el pensamiento cristiano, de forma parecida a como, muchos siglos después, Tomás de Aquino trataría de realizar una síntesis entre el pensamiento aristotélico y el cristianismo. La tesis central del pensamiento del Pseudo-Dionisio es que Dios está más allá de todo conocimiento y descripción —prácticamente la solución más cómoda al problema que se había propuesto resolver—, y todos los afanes humanos están dirigidos a la unión con él.

Es, o debería ser, motivo de asombro que en el siglo XXI se espere —o de hecho suceda— que decenas de millones de personas crean en cosas tales como éstas: que «el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios en tres personas, que comparten una misma esencia, consustancial, eterna y cuya existencia va más allá del tiempo y es anterior de éste, pero actúa en el tiempo; el Hijo ha sido engendrado del Padre y el Espíritu Santo procede del Padre; tratar de entender esto, sostiene Gregorio el Teólogo, lleva a la locura, de modo que la Iglesia se aproxima a Dios en el misterio divino, apofáticamente, contentándose con encontrar a Dios personalmente y consciente sin embargo de la insuficiencia de la mente para comprenderlo». Esta es una paráfrasis de una declaración eclesíastica sobre la fe; lo único en todo el párrafo que posee cierta inteligibilidad es la parte sobre la locura (que es el único trozo cierto) y la habitual maniobra evasiva consistente en decir que todo eso resulta demasiado difícil de entender y de

ahí que parezca sin sentido. El texto citado termina con la repugnante afirmación de que el «culto a Dios es la más alta vocación de la humanidad, postrarse a los pies del Dios Todopoderoso, la Santísima Trinidad, y entregarse enteramente a él, uniéndose místicamente con él en los sagrados misterios. Adorar a Dios es cumplir el propósito para el que fuimos creados».

Que tales cosas puedan todavía afirmarse seriamente, y no digamos creerse, explica la irónica observación de David Hume de que no es verdad que los milagros desaparecieran junto con las primeras generaciones de creyentes, ya que este resulta en sí mismo un hecho bastante milagroso.

Vale la pena mencionar, como conclusión y a propósito de este último comentario, el fenómeno del milenarismo, dada la inicial decepción experimentada por los cristianos al comprobar que la *Parusía*, la Segunda Venida, no se materializaba, pese a que ellos creían en la promesa de que ésta se produciría en una fecha temprana. El milenarismo viene a ser como un sustituto de ésta en la mente de algunos. Se trata de una creencia relativa a la llegada del Día del Juicio. El Libro de las Revelaciones tiene un pasaje (capítulo 20, versículos 2-8) del que parece deducirse que, cuando Satán haya estado prisionero durante mil años, los mártires que han «reinado con Cristo» volverán a la vida. Las expectativas milenaristas fueron muy elevadas hacia el final del primer milenio de la era cristiana; se habló de portentos y prodigios, y una especie de frenesí —en parte gozosa expectativa, en parte temor y arrepentimiento— se apoderó de la cristiandad al acercarse la fatídica fecha.

Mucho menos vívidas fueron las expectativas milenaristas al concluirse el segundo milenio, a finales de 1999, aunque en algunas zonas (muchas menos) se produjo un frenesí similar. En cualquier caso, el resultado fue el mismo. Hay que señalar que entre las dos oleadas de fervor milenarista las matemáticas se habían deteriorado en cierto sentido: el último año del segundo milenio era 2000, y no 1999, de modo que los milenaristas se equivocaban en un año; de haber tenido razón en sus previsiones, el fin del mundo les habría pillado desprevenidos un año después de haberse sentido decepcionados de nuevo (y lo mismo habría ocurrido con las estúpidas vírgenes).

Dado que los diferentes grupos religiosos calculan el milenio de manera distinta, el fin del mundo se ha predicho y esperado en diferentes ocasiones, aunque hasta ahora tales previsiones nunca

se han cumplido, lo que ha resultado una decepción, un alivio, o un hecho irrelevante, según el punto de vista de cada uno.

Véase: CATOLICISMO, CRISTIANISMO ORTODOXO, PROTESTANTISMO, RELIGIÓN

Cristianismo ortodoxo

La forma de cristianismo practicada en «Oriente» —es decir, en lo que fue el mundo bizantino y áreas adyacentes donde se difundió dicha forma de cristianismo— se conoce como *cristianismo ortodoxo*. Hay catorce o quince Iglesias ortodoxas «autocéfalas» (esto es, «con sus propias cabezas») en comunión mutua; la más antigua de ellas es el Patriarcado de Constantinopla, y entre las demás se incluyen las Iglesias ortodoxas griega, rusa, ucraniana, moldava, serbia, letona, finlandesa, etc. Hay también un montón más que no están en comunión con ellas, y que reciben nombre tales como «la Verdadera Iglesia Ortodoxa Rusa», «la Antigua Iglesia Ortodoxa Rusa» (jerarquía Novozibkóvskaia), «la Iglesia Ortodoxa Rusa del Rito Antiguo» (jerarquía Belokrinítskaia), «la Iglesia Ortodoxa Genuina de los Cristianos de Grecia», «la Iglesia Ortodoxa Griega (Sagrado Sínodo en Resistencia)», y así sucesivamente hasta dar cabida a todas las habituales sectas escindidas, reñidas, discordantes y mutuamente aborrecidas que ejemplifican la gran hermandad del cristianismo. Los ortodoxos se dividen asimismo en «Viejos Creyentes» (la mayoría de los creyentes tienden a serlo) y «Viejos Calendaristas» (cualquiera sabe por qué ha de haber disputas en torno al calendario cuando lo importante aquí es la eternidad, y *eternidad* significa «fuera del tiempo»; pero el caso es que las festividades de los fieles han de observarse en las fechas exactas, o así debería ser en el caso de que alguien supiera definitivamente cuáles son).

Las Iglesias ortodoxas otorgan extraordinarios títulos a sus funcionarios. Así, por ejemplo, un *protosincelo* es el vicario principal del obispo de una eparquía. Esta práctica definitoria no se ve demasiado clarificada por el interesante hecho de que el término se derive del griego *synkelloi*, que significa «el que comparte una celda»; los *sincelos* eran originariamente los jóvenes que compartían celda con sus obispos «para presenciar la pureza de sus vidas» y (o

quizás «o») para realizar los ejercicios espirituales diarios con ellos.

Como sugiere lo anterior, la definición de cristianismo ortodoxo podría ser muy bien algo así como «el cristianismo de un tipo más cómico de lo habitual». Por desgracia, tal definición se aplica demasiado generalmente como para que resulte de mucha ayuda a la hora de diferenciar la ortodoxia de lo que no lo es. Lo mejor que se podría hacer es señalar que Roma y Constantinopla se enemistaron tan en serio en el siglo XI de nuestra era común (más exactamente, en el 1054 d.C.) que a partir de ahí siguieron caminos independientes. Fue el llamado Gran Cisma, aunque de hecho había habido ya numerosas diferencias anteriores, y éstas tenían numerosas causas: la diferencia lingüística (griego frente a latín); unas teologías que siguieron una evolución distinta; la renuencia de los patriarcas ortodoxos (especialmente de Constantinopla) a aceptar la autoridad del papa de Roma, y las habituales minucias en las que tan a menudo suelen basarse el asesinato y la guerra, como la del término *filioque* («y del Hijo»), un tremendo punto de fricción para unas gentes que no tenían nada mejor que hacer que discutir acerca de si el Espíritu Santo «procede» sólo del Padre, o bien del Padre «Y» del Hijo. Roma decía que sí a esto último, mientras que Constantinopla afirmaba que no. Se trata de una disputa puramente académica, dada la doctrina de la unidad de la Trinidad, a saber, que el Padre y el Hijo son Uno, de modo que cualquier cosa que «proceda» de uno, por la ley de la identidad, «procederá» también del otro. Pero así es la teología; y a partir de ahí se produjo una grave división justo por en medio del mundo cristiano.

Fue, por cierto, el llamado —de manera más bien inadecuada— patriarca Focio I de Constantinopla el que decretó que esa «Y» era herética, sentando así las bases para que su ciudad se convirtiera en la capital del mundo islámico unos siglos después. En la página web de la Iglesia ortodoxa hay una foto de Santa Sofía de Constantinopla con sus minaretes musulmanes digitalmente eliminados para mostrar cómo era en su momento de mayor esplendor.

Pese a la variedad interna del cristianismo ortodoxo, puede captarse algo de su naturaleza comparándolo con su principal rival, el cristianismo católico. Como hemos señalado, los ortodoxos se adhieren al Credo Niceno, donde no figura la expresión «y del Hijo». Según los entendidos, la diferencia entre añadir o no esas

palabras es inmensa, y fue la Iglesia católica la que las añadió, provocando el problema. Al fin y al cabo, tal como ha escrito un práctico —y por ello mal llamado— profesor ortodoxo, el doctor Alexander Roman (nótense las mayúsculas): «La Iglesia ortodoxa... acepta, por la fe, las palabras de Cristo en el evangelio, que el Padre es la Fuente No Originada de la Vida de la Trinidad, con el Hijo Unigénito y el Espíritu Santo Procedente Sólo del Padre. No podemos saber en qué son diferentes el Engendramiento del Hijo y la Procedencia del Espíritu del mismo Padre, sino sólo que lo son y que eso distingue a las dos Personas» (la afirmación de que no sabemos en qué difieren el Engendramiento y la Procedencia parece teológicamente dudosa, cuando menos por la razón de que María participó en la primera *por mediación* del Espíritu Santo, cuya Procedencia, pues, hubo de Preceder al Engendramiento y Participó En Él; rápidamente acuden a la mente varias analogías de ello).

Otra diferencia es que los romanos utilizan las *palabras de la institución* como fórmula de consagración de la misa (es decir, para consagrar la Eucaristía; las palabras son «Este es mi Cuerpo...»), mientras que los ortodoxos emplean para este fin el Canon entero, la *anámnesis*, las palabras de la institución y la *epiclesis* (es decir, la invocación) del Espíritu Santo, lo que implica una duración mucho mayor, con un mayor gasto de incienso y de ritual.

Las dos Iglesias difieren también en el pecado original. Los católicos, siguiendo a san Agustín, consideran que heredamos el pecado de Adán. Los ortodoxos, en cambio, creen que lo que heredamos son las consecuencias del pecado, esto es, la muerte. Dado que esta distinción resulta demasiado fina como para suponer diferencia alguna con respecto al hecho de que, en consecuencia, estamos todos condenados a morir y a ser propensos a pecar como Adán —por no hablar de las otras muestras del enfado de la bondadosa divinidad, a saber, tener, para siempre, que ganarse el pan con el sudor de la frente y que sufrir las agonías del parto—, parece apenas suficiente como para provocar un cisma. Pero (así es la religión al fin y al cabo) el caso es que lo hizo.

Los ortodoxos no tienen Purgatorio, no reconocen la soberanía del papa, y afirman que son más antiguos que la Iglesia católica romana porque Pedro y Pablo predicaron primero en Oriente —y en muchos lugares— antes de hacerlo en Occidente en un único lugar (Roma); y además que la supuesta primacía del papa

entre los patriarcas se debe al hecho accidental de que Roma fuera la primera de las dos capitales del Imperio (siendo la otra, obviamente, Constantinopla).

Las dos Iglesias difieren asimismo en la cuestión de la Virgen María. Para excluir a María de la herencia del pecado de Adán, Roma (a última hora: en 1854 para ser exactos, en la epístola de Pío IX *Ineffabilis Deus*) decretó que había sido concebida de manera «inmaculada», es decir, «sin pecado»; aunque, obviamente, el concepto de su perfección y ausencia de pecado era ya muy anterior a esa fecha. Dado que los ortodoxos no creen que la humanidad herede el pecado de Adán, se deduce que tampoco ella lo heredó; en consecuencia, desde su perspectiva esa doctrina resulta ociosa. Ellos le rinden culto, al igual que los católicos, como «Madre de Dios», dotada de toda suerte de perfecciones.

Los ortodoxos se enorgullecen de tener iconos bidimensionales que nos recuerdan que no podemos penetrar los misterios del cielo por medio de nuestros sentidos, mientras que Roma permite las estatuas. Ello se halla en sintonía con los esfuerzos de Roma por definir y defender su fe por medio de la razón y la filosofía (por ejemplo, afirmando que la existencia de Dios puede probarse), mientras que los ortodoxos se regocijan en basarlo todo en la fe y en no tratar de reconciliar la fe con la razón allí donde una y otra chocan (que, por cierto, es en todas partes). «La Iglesia ortodoxa —se afirmaba en un intento de explicación— no hace ningún esfuerzo por probar por medio de la lógica o la ciencia lo que Cristo les dijo a sus seguidores que creyeran.» Esto ahorra un montón de problemas.

Una diferencia muy importante entre ambas Iglesias es que los ortodoxos parecen creer que Cristo, al pagarse a sí mismo como rescate al diablo, que es quien ostenta el poder de la muerte, ha hecho posible para todos nosotros escapar a la muerte y hacernos semejantes a Dios, es decir, deificarnos. Roma, en cambio, no cree que las criaturas divinas se conviertan en dioses, y considera que la muerte y resurrección de Cristo representó el pago de la deuda en la que había incurrido Adán.

Al parecer, los ortodoxos no se arrodillan los domingos. A diferencia de los católicos, su pan eucarístico es leudado, y toman la comunión en «ambas especies» (pan y vino, no sólo pan como los católicos). El clero ortodoxo puede casarse, y lleva barba; el clero católico hace justo lo contrario en ambos aspectos. El culto ortodoxo mira a Oriente; los católicos pueden practicar el culto en

cualquier dirección. Los muertos católicos van al Purgatorio para purgar sus pecados; los ortodoxos aguardan en «la morada de los muertos» (el Hades) hasta el último trompetazo, momento en el que sus almas se reunirán con sus cuerpos para ser juzgadas; entonces los buenos irán al Cielo, y los malos e infieles al Infierno, donde serán torturados con el fuego por toda la eternidad (así que el Infierno es obviamente un lugar físico con un horno muy grande; hasta ahora no ha sido detectado ni por los astrónomos ni por los geólogos, pero quizás será especialmente creado por la amorosa divinidad cuando llegue el momento de prender fuego a los pecadores).

Hay mucho más; pero probablemente esto baste para esbozar algunos de los principios de la ortodoxia, aunque sin duda las escisiones presentes en el ámbito ortodoxo propicien muchas más diferencias no sólo entre ellas, sino también con Roma.

Las Iglesias ortodoxas son todavía más conservadoras que la Iglesia católica romana, y sus fieles desapruaban las reformas que han introducido los papas recientes, ensanchando todavía más la brecha existente entre ellos y Roma. Un rasgo notable de la ortodoxia es su ritual, que resulta elaborado, prolijo, tenebroso, humeante, con profundos cánticos bastante majestuosos y montones de túnicas. Las edificaciones de la Iglesia ortodoxa a menudo exhiben afilados chapiteles y cúpulas en forma de cebolla en estrecha profusión, están pintadas de colores vivos y tienen el aspecto de un escenario apropiado para representar el ballet de *El cascanueces*.

Véase: CATOLICISMO, CRISTIANISMO, PROTESTANTISMO, RELIGIÓN

Democracia

El de *democracia* es un término con connotaciones positivas en las sociedades liberales occidentales; es lo que representa Occidente, e incluso afirma que hace la guerra para defenderla o fomentarla. Se reconocen sus defectos y puntos débiles, y regularmente se hacen intentos constitucionales de reajustarlos; pero la opinión generalizada es que la democracia es el menos malo de los sistemas políticos, puesto que es el que más refleja la voluntad de los gobernados en su propio gobierno, y, así, confiere el mayor grado

posible de consenso y legitimidad al proceso político. A muy pocos se les ocurriría decir, al menos en voz alta, que la oligarquía, la plutocracia o la dictadura son alternativas preferibles.

La idea básica de la democracia es que ésta consiste en el *gobierno de la mayoría*, aunque de hecho la necesidad de proteger los intereses minoritarios hace de esta expresión sólo una «manera de hablar». La idea se aplicaría en todo caso en la *democracia directa* y en la decisión por medio de referéndum; pero la mayoría de las democracias son, en cambio, *democracias representativas*, en las que los miembros de la asamblea legislativa son elegidos por los votantes, que, de ese modo, delegan en ellos para tomar decisiones, ejercer los cargos de gobierno y considerar en general qué es lo mejor en representación de sus electores.

El actual significado «positivo» de *democracia* tal como se entiende en los estados liberales occidentales abarca no sólo el sistema por el que se elige a las asambleas legislativas y a los gobiernos, sino también toda una serie de conceptos aparte, entre los que se incluyen fundamentalmente los siguientes: el estado de derecho, caracterizado por la conformidad con el proceso debido; el respeto y la protección de las libertades civiles y los derechos humanos, y la libertad para que existan organizaciones de la sociedad civil que representen un amplio espectro de intereses y cubran un amplio abanico de necesidades.

Pero la democracia no siempre ha tenido tan buena prensa. Antes al contrario: la civilización occidental ha sido de hecho profundamente antidemocrática durante la mayor parte de su historia, y la democracia se consideraba poco más que el despotismo de unas mayorías venales e ignorantes. Dado que la mayoría de quienes han tenido el mínimo nivel cultural necesario como para poder consignar por escrito su opinión en materia política tradicionalmente han pertenecido a las clases sociales propensas a sufrir bajo el dominio de las masas, la historia está plagada de condenas a la democracia.

Cuando la Atenas clásica fue una democracia, no lo fue en el sentido que hoy aceptamos. Las mujeres, los extranjeros y los esclavos (que en conjunto constituían la mayoría de la población) no tenían ni voz ni voto, y sólo los ciudadanos varones nacidos libres alcanzaban oficialmente la adultez a la edad de treinta años. Pese a ello, en su momento de mayor apogeo, bajo el gobierno de Pericles, la democracia ateniense produjo obras de arte, arquitec-

tura, literatura y filosofía de tal excelencia y poder que todavía hoy siguen configurando la civilización occidental.

La democracia ateniense, pese a no serlo realmente, tuvo vigorosos adversarios. El aristocrático Platón la culpaba por hacer a la ciudadanía «ociosa, cobarde, locuaz y codiciosa», y por devorar a aquellos que se la habían dado en primera instancia, como Pericles, Milcíades o Temístocles. El control del estado —decía— se había puesto en manos de una chusma ignorante, irresponsable y codiciosa.

Con Platón y, luego, Aristóteles en su contra, la democracia tendría pocas posibilidades con los pensadores posteriores. Así, los pensadores del Renacimiento partieron del supuesto de que la democracia no prometía más que una ilimitada confusión. Los de la Ilustración la vieron como una amenaza a la virtud. Los padres fundadores de Estados Unidos creían que podía llevar a una peligrosa igualación de la propiedad. Y cuando en 1832 se inició a regañadientes el cambio hacia el actual simulacro de democracia que rige en el Reino Unido, sus oponentes se lamentaron de que se les estaba vendiendo a la chusma, ya que, para ellos, la democracia no significaba otra cosa que los terrores de la oclocracia experimentados en la Revolución francesa.

Lo que finalmente hizo a la democracia no sólo respetable, sino algo por cuya protección merecía la pena librar guerras (e incluso propagarla entre los desgraciados que no la tenían), fue el logro de la historiografía decimonónica de rescatar a la democracia ateniense del oprobio en que la habían sumido Platón y los numerosos siglos de historiadores transcurridos desde entonces. Dicho logro se hizo vinculando los ideales de la democracia a las glorias de la Atenas de Pericles y a la fertilidad de la mente ateniense en ese periodo. Esa nueva perspectiva ha resultado ser irresistible.

Aun así, la democracia es sólo plenamente respetable cuando se la puede hacer funcionar de una manera eficaz y a la vez —lo que es más importante— justa. Necesita un método de representación que produzca un gobierno estable al tiempo que respeta, y en la medida de lo posible se acomoda, a los intereses minoritarios e individuales, incluyendo aquellos que a veces no resultan directamente acordes con los intereses mayoritarios. La mayoría de las grandes democracias occidentales son muy imperfectas, y se basan en la aceptación general de sus imperfecciones por parte de la población a cambio de un rendimiento

más o menos satisfactorio en todo lo demás. Las imperfecciones en cuestión incluyen en todos los casos la posibilidad de formar gobiernos elegidos por lo que de hecho representa una minoría absoluta de votantes, tal como ocurre en el Reino Unido con su sistema de elección por mayoría relativa; la supuesta virtud de ello es que da lugar a gobiernos fuertes, mientras que los sistemas electorales que son demasiado estrictamente proporcionales a los deseos de los votantes tienden a producir gobiernos de coalición débiles e inestables (Italia es un ejemplo), o gobiernos que están a merced de minúsculos partidos minoritarios que son los que hacen inclinarse la balanza a un lado o a otro (un ejemplo sería Israel).

Una de las condiciones de una democracia genuina y eficaz es la existencia de un electorado prudente e informado, que además se tome la molestia de ir a votar. Hay quien sostiene que votar debería ser obligatorio, como ocurre en Australia, y que debería convertirse en un deber cívico tal como pagar impuestos o cumplir la ley en general. Normalmente se culpa a los políticos de la *apatía electoral*, y es posible que ciertamente tengan parte de esa culpa; pero es mucho mayor la culpa de unos ciudadanos perezosos, indiferentes, complacientes o ignorantes que no hacen uso de su importante derecho de voto, un derecho por el que en otras partes ha habido personas que han luchado y han muerto.

Las estructuras y procedimientos democráticos pueden existir, y a menudo existen, también en un nivel subestatal, en organizaciones como los clubes o las juntas directivas, las instituciones educativas e, incluso, las familias. Los puntos fuertes de la democracia, y especialmente sus puntos débiles, resultan particularmente acusados en tales entornos, la mayoría de los cuales parecen funcionar mejor bajo alguna forma de dictadura benigna. Como mínimo, con tales dictaduras benignas las reuniones tienden a ser más cortas. En una familia con hijos, por ejemplo, este parece ser el menor sistema de gobierno, si bien, cuando los hijos se hacen adolescentes, la dictadura, ahora ejercida por ellos, tiende a convertirse en maligna.

Se debe a Abraham Lincoln la sonora observación de que «la democracia es el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo», y sin duda esta frase resume las mejores aspiraciones de la que representa la menos mala de las bases de la autoridad política y gubernamental conocidas hasta ahora por la humanidad.

Pero conviene recordar también el agrio comentario, por más que tremendamente revelador, que hiciera Winston Churchill sobre la otra cara de la moneda: «El argumento más sólido contra la democracia —dijo el político— es una discusión de cinco minutos con el votante medio».

Véase: ANARQUÍA, ARISTOCRACIA, COMUNISMO, FASCISMO, POLÍTICA

Deontología

Una teoría ética deontológica es la que sostiene que hay tipos de actos que son intrínsecamente incorrectos independientemente de lo demás, aunque las consecuencias de realizarlos sean buenas, e incluso aunque las consecuencias de realizarlos sean moralmente obligatorias. El término proviene del griego *deon*, que significa «deber»; en consecuencia, el concepto de deber desempeña un papel fundamental en la formulación de la ética deontológica.

La visión ética opuesta a ella es la consecuencialista o *teleológica* (*telos* significa «fin» u «objetivo» en griego). Esta teoría sostiene que lo que hace bueno un acto es el hecho de que éste produzca algo bueno. Desde esta perspectiva, para juzgar el valor moral de un acto hay que observar cuáles son las consecuencias de su realización. En general se considera que las teorías deontológicas y teleológicas de la ética dividen en dos este ámbito de pensamiento.

Para el deontólogo, las decisiones éticas acerca de qué hacer se basan plenamente en los deberes u obligaciones del agente, o en los derechos del paciente (entendiendo aquí *paciente* como el destinatario o «sufriente» de los actos del agente). Cuando alguien realiza un acto bueno en sí mismo que excede su obligación de realizarlo, o da más de lo que el paciente tiene derecho a esperar, dicho acto se califica de *supererogatorio* (un término que significa «más allá del deber»).

Tanto si la teoría se centra en el agente como si lo hace en el paciente, el principio que se obedece es tal que éste se obedece por sí mismo, en base a lo que requiere o exige en sí mismo. Nunca tiene un carácter instrumental o subordinado a algo ajeno a él, sino que posee lo que a veces se denomina un estatus *categorico*, que contrasta con los principios meramente *hipotéticos* que afir-

man que, «si quieres tal o cual cosa, has de hacer esto o aquello», lo que supone implícitamente que, «si no quieres tal o cual cosa, no has de hacer esto o aquello». En cambio, un principio categórico, en marcado contraste con lo anterior, se limita a afirmar directamente: «¡haz esto o aquello!», sin peros ni condiciones.

Es fácil hacer que la teoría deontológica parezca contraria al sentido común. Supongamos que un amigo nos ha pedido que nos hagamos cargo de una pistola cargada, y nosotros le prometemos devolvérsela cuando nos la pida. Un día viene a pedírnosla lleno de ira contra alguien que considera que le ha causado un grave perjuicio. Parecería que, según esta teoría, deberíamos cumplir nuestra promesa prescindiendo de cualesquiera consecuencias que pudieran preverse en este caso concreto.

Es probable, no obstante, que ejemplos como este resulten demasiado toscos, ya que un deontólogo algo más reflexivo podría encontrar fácilmente un principio que proclame un deber superior —no es difícil imaginar cuál sería en este caso— y evitar de ese modo la tragedia.

Una manera interesante de establecer la diferencia entre la visión deontológica y la teleológica, y que además arroja bastante luz sobre ambas, es la que ofreció John Rawls. Dado que los dos principales conceptos de la ética son los de *correcto* y *bueno*, los dos tipos fundamentales de teoría ética pueden definirse por su visión de la vinculación entre ambos. La más sencilla es la teleológica, puesto que ésta afirma que *bueno* se define independientemente de *correcto*, y *correcto* se define como aquello que produce el bien. Un deontólogo, en cambio, o no define lo bueno independientemente de lo correcto, o no define lo correcto como aquello que produce el bien. De modo que la bondad de las consecuencias que se derivan de un acto no tiene nada que ver con la corrección o incorrección del propio acto, sino que se trata de dos cosas muy distintas, y, consecuentemente, tenemos que afirmar que las preguntas sobre la corrección de un acto son anteriores, y no posteriores, a la bondad o falta de ella de lo que se derive de dicho acto.

El principal defensor de la ética deontológica fue Immanuel Kant (1724-1804), quien sostenía que una buena persona es aquella que desea actuar en consonancia con la ley moral, por respeto a la ley y por ninguna otra razón. Obedecer la ley moral se concibe como un deber, y cumplir con el propio deber se concibe como algo sobre lo que no puede prevalecer ninguna otra consideración: ni los propios deseos, temores, intereses o posibles ganan-

cias, ni cualesquiera fines mundanos, ni siquiera la compasión por los demás o el amor a la propia familia. El único motivo moralmente aceptable para actuar es el cumplimiento del propio deber; y saber cuál es el propio deber en un momento dado implica reconocer racionalmente que el acto a realizar en ese caso es tal que absolutamente cualquiera en la misma situación debería realizarlo. Esa es la idea de la universalidad de la ley moral, lo cual respalda la naturaleza categórica del imperativo moral implicado: «¡haz esto o aquello!» (y no: «si quieres tal o cual cosa, has de hacer esto o aquello»). Kant describía el imperativo categórico —el mandato que impone el propio deber— con esta instrucción: «obra sólo de forma que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal».

Una de las consecuencias de la teoría de Kant que parecen ir en contra del sentido común es que, por ejemplo, sólo es moralmente bueno leer cuentos a tus hijos si tienes el deber de hacerlo, pero no si lo haces porque disfrutas con ello. De hecho, una objeción más generalizada a la ética deontológica es que ésta parecería implicar que es moralmente correcto hacer cosas que pueden causar daño o hacer del mundo un lugar peor. Un ejemplo de ello sería impedir que se torture —porque la tortura es incorrecta— a un individuo que sabe el emplazamiento de una bomba nuclear terrorista que matará a millones de personas. Podría argumentarse aquí que hay que cumplir con un deber superior; pero esto introduce el requisito de que los deontólogos proporcionen una guía acerca de cómo resolver los conflictos que puedan surgir entre distintos deberes. Kant afirmaba con audacia que tales conflictos entre deberes nunca surgen, pero no es difícil pensar en casos donde sí lo hacen. Y si surgen conflictos, y éstos se resuelven reconociendo la prioridad de un deber sobre otro (como en los casos de la pistola cargada o, incluso, de la tortura antes mencionados), entonces el peculiar resultado de ello es que algunos deberes no son absolutos, y en determinadas circunstancias específicas no tienen que cumplirse (y en caso de conflicto puede que tampoco).

Todas estas dificultades de la ética deontológica se relacionan con la dificultad principal, que es la de establecer los principios absolutos, los deberes obligatorios, las obligaciones categóricas, que hay que observar. Existe un número sorprendentemente reducido de candidatas a prescripciones absolutas que no requieren cualificación y cláusulas subordinadas que describen circunstancias en las que éstas no se aplican o en las que pueden verse supe-

radas por otra cosa. Se podría tratar de interpretar como deontológica una ética como las que las religiones imponen a sus fieles —una ética de mandato divino—, pero de hecho hasta los mandatos divinos son secretamente hipotéticos: la prótasis (esto es, la parte condicional) es algo parecido a «si quieres ir al cielo» (o bien, «si amas a Dios», dado que queda mucho mejor decir esto que decir o dar a entender «si no quieres ir al infierno»), entonces «tienes que hacer esto o aquello». Es la supuesta inflexibilidad de los principios deontológicos la que hace que esta clase de ética parezca poco plausible y poco viable. En cambio, un ámbito mucho más plausible para los principios deontológicos es el de la ley; pero ese es otro debate.

Véase: CONSECUENCIALISMO, ÉTICA

Derechos de los animales

Los seres humanos han utilizado a otros animales para obtener comida o trabajo, y, más tarde, como sujetos de experimentación científica, sin demasiados escrúpulos debido a que en general se ha creído que los animales no son acreedores en absoluto de la misma consideración moral que los humanos. Aun así, se espera que las personas que tienen mascotas las traten con delicadeza, y la historia más reciente ha presenciado la aprobación en muchos países de leyes que penalizan la crueldad con los animales y regulan su trato por parte de ganaderos, empleados de mataderos, cazadores, guardas de zoológicos, personal de circo e investigadores de laboratorio.

Sin embargo, todo esto ha venido con retraso, y sólo de una forma parcial, puesto que ha estado precedido por una larga historia de preocupación por los animales y su estatus moral. Teofrasto, un discípulo de Aristóteles, sostenía en el siglo IV a.C. que los animales comparten algunas de las características mentales y emocionales de los humanos, y propugnaba el vegetarianismo y, en consecuencia, un mejor trato a los animales. Obviamente, esta era en gran medida de una visión minoritaria, y lo sería aún más en la era cristiana, durante la cual se utilizaría la concesión bíblica del dominio de los animales al hombre como justificación confirmatoria de la universal y secular explotación de los animales para la humana conveniencia.

Jeremy Bentham, que escribió a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, se oponía a esta visión predominante argumentando que el punto clave a la hora de abordar el estatus moral de los animales es el hecho de que éstos son susceptibles de sufrimiento, lo que nos plantea la exigencia de tratarles con respeto moral. Esta idea ha sido la que ha inspirado a Peter Singer, el principal defensor contemporáneo de los derechos de los animales, quien sostiene que la capacidad de sufrimiento (y consecuentemente de disfrute) de un animal lo sitúa en pie de igualdad con todos los demás animales que poseen esa misma capacidad, incluidos los humanos. Tradicionalmente, el lenguaje y la racionalidad se han considerado los rasgos delimitadores que sitúan a los humanos por encima de los otros animales no sólo en la escala del ser, sino también (y por ende) en la del valor moral; la visión de Bentham-Singer parte de la premisa de que el factor clave no es el lenguaje y la racionalidad, sino la capacidad de sentir.

Las consecuencias de adoptar tal punto de vista no son pequeñas. Cuestiona hechos tales como la ingesta de carne, la industria peletera, la caza, la cría de ganado, la producción láctea, las investigaciones médicas y cosméticas, los zoológicos y circos, la tenencia de mascotas, la degradación del medio ambiente, la caza furtiva o la pesca de ballenas, ya que todo ello entra en el ámbito del debate en torno a los derechos y el bienestar de los animales. El Proyecto GAP (Proyecto de Protección a los Grandes Primates), una iniciativa para incluir a todos los grandes primates —gorilas, chimpancés, bonobos, orangutanes y humanos— en una misma esfera de consideración moral, representa un paso importante de cara a cambiar nuestras actitudes al respecto; y ello porque, una vez conseguida una declaración de derechos para todos los grandes primates, resultará más fácil educar las sensibilidades humanas en torno al estatus moral de otras criaturas sensibles.

Quienes critican los derechos de los animales sostienen que, dado que éstos no pueden establecer contratos sociales entre sí, en el sentido de reconocer y aceptar obligaciones y deberes mutuos, y dado que no pueden tomar decisiones morales, no son sujetos susceptibles de ser incluidos en la esfera del pensamiento moral, salvo, en el mejor de los casos, en un sentido secundario, planteando a los humanos sólo la mínima exigencia de tratarlos de forma «humanitaria» cuando resulte apropiado. Esta visión se basa en el error de creer que sólo los seres que pueden tener y reconocer deberes pueden tener también derechos. Y el error, a

su vez, se basa en la idea de considerar los deberes y los derechos como el anverso y el reverso de una misma moneda. Que esto resulta incorrecto lo muestra el hecho de que reconozcamos derechos a los niños y a los ancianos dementes a pesar de que ni unos ni otros tienen deberes; y no sólo porque, respectivamente, los tendrán en el futuro o los tuvieron en el pasado, sino porque ciertos hechos o cualidades que se les aplican nos hacen verlos como sujetos adecuados de consideración moral por derecho propio. Ello implica una distinción entre «agentes morales» y «pacientes morales»: los primeros son los que tienen y reconocen deberes morales, y son responsables del ejercicio de éstos, mientras que los segundos son aquellos entes a quienes, o a los que, se destinan algunos de los deberes de los agentes morales. Obviamente, todos los agentes morales son también pacientes morales, pero no a la inversa. Un pollo, por ser capaz de experimentar temor y sufrimiento, es un paciente moral, pero, evidentemente, no un agente moral. El crítico de los derechos de los animales que afirma que sólo quienes tienen deberes merecen consideración moral está restringiendo el grupo de los pacientes morales única y exclusivamente al de los agentes morales. Pero eso es una condición, no un argumento, y además carece de fundamentos sólidos.

Y, por cierto, cabe mencionar también que resulta discutible la afirmación de que los primates superiores aparte de los humanos (monos, babuinos y simios no humanos) no reconocen obligaciones para con los demás, especialmente con su parentela: la etología de primates sugiere que ocurre más bien todo lo contrario.

Es un hecho interesante que los movimientos organizados en favor del bienestar de los animales y, a la larga y de manera más general, de los derechos de los animales, se iniciaran a raíz de la Ilustración. La SPCA (Sociedad para la Prevención de la Crueldad con los Animales) se fundó en Inglaterra en 1824, y a lo largo del siglo XIX le seguirían otras organizaciones similares en otros países. El tema cobró un nuevo ímpetu en la década de 1960, cuando nació el movimiento en favor de los derechos de los animales propiamente dicho, un hecho que no resulta sorprendente dado el contexto de otros movimientos contra el racismo y el sexismo, que hicieron bueno el argumento de que el «especiesismo» era otra forma de prejuicio, que privilegiaba injustificadamente a un grupo (los humanos) por encima de otros (los demás animales) exactamente tal como los prejuicios del racismo y el sexismo privilegiaban injustificadamente a un grupo (blancos, hombres) por encima

de otros (mujeres, negros...). El llamativo término de *especiesismo* (o *especiecismo*) fue acuñado por el psicólogo Richard Ryder, y se haría famoso gracias al libro de Peter Singer *Liberación animal* (1975).

Actualmente existe en Estados Unidos una campaña para que se adopte una Declaración Universal de los Derechos de los Animales a imagen y semejanza de la de los Derechos Humanos de 1948. Ésta invoca las abrumadoras evidencias que prueban que los animales pueden experimentar dolor y placer, así como estados emocionales de depresión y ansiedad (como, por ejemplo, cuando están en cautividad o se les conduce en masa a los mataderos), y pide su protección frente a toda situación en la que se les inflija sufrimiento. Sostiene que una diferencia de especie, al igual que una diferencia de raza, no avala un trato o una consideración distintos, y ciertamente no justifica la explotación o la opresión, el encarcelamiento o el uso en la experimentación. Y basándose en el «parentesco evolutivo y moral» de todos los animales, aboga por que se otorguen derechos a éstos y por la protección de dichos derechos.

Véase: ANTROPOCENTRISMO, BIODIVERSIDAD, SOCIOBIOLOGÍA, VEGETARIANISMO

Derechos humanos

Uno de los avances más significativos de los asuntos humanos en los últimos cuatro siglos, y especialmente desde mediados del siglo XVIII, ha sido el desarrollo de las diversas concepciones de los derechos, como denotan las expresiones «los derechos del hombre» y los «derechos humanos». Antes del siglo XVII apenas se planteaba la cuestión de que alguien tuviera unos derechos que no pudiera reclamar y aplicar mediante la fuerza, la riqueza o las dignidades, y la mayoría de las personas se hallaban a disposición de quienes ostentaban esos derechos, así constituidos, sobre ellos.

Monarcas, aristócratas, sacerdotes y otros con similares intereses creados tenían todas las razones para reprimir el anhelo de derechos y libertades, tal como éste se manifestó, por ejemplo, por quienes participaron en la revuelta de los campesinos ingleses en 1381, o los Niveladores en la guerra civil que asoló Inglaterra en el

siglo xvii, o los trabajadores de las fábricas de principios del xix, o los esclavos de las plantaciones de algodón y azúcar del Nuevo Mundo, o las mujeres casi de todas partes y en todas las épocas. La lucha por obtener derechos y libertades para el común de la humanidad ha sido, pues, larga, dura y amarga.

Los historiadores que han estudiado el concepto de derechos buscan en el pasado remoto para hallar indicios de éstos, por ejemplo, en los edictos de Ciro el Grande, en la Persia del siglo vi a.C.; de Asoka, en la India del siglo iii a.C., o en la «Constitución de Medina», de Mahoma, en el 622 de nuestra era. Pero los orígenes del concepto de derechos, hoy tan esencial para las ideas de los derechos humanos y las libertades civiles derivadas de la Ilustración en Occidente, hay que buscarlos sobre todo, en cambio, en el pensamiento filosófico de la Antigüedad clásica y helénica, y especialmente en el pensamiento de Platón, de Aristóteles y de los estoicos.

La noción de derechos es muy amplia y compleja, es extensamente debatida en filosofía y jurisprudencia, y abarca numerosos ámbitos de acción, como son: los derechos de los animales, derechos civiles, derechos de los homosexuales, derechos de los padres y de los hijos, derechos legales, derechos naturales, derechos de la mujer, derechos de los trabajadores, y derechos en la ley y en la política; los derechos individuales y colectivos; la relación de los derechos con los deberes y obligaciones; y otros más. Una cuestión fundamental es la relativa al origen de los derechos: ¿son éstos inherentes a la humanidad, o bien son reclamados o establecidos? ¿Son objetivos, o artificiales? En el segundo caso, ¿siguen siendo no obstante válidos y vinculantes? ¿Son universales, o hay conceptos de derechos específicas para las distintas sociedades y sus miembros?

La idea moderna de los derechos humanos —moderna en el sentido de que su primera articulación explícita data de las revoluciones francesa y americana del siglo xviii— parte no del debate filosófico en torno a su origen, sino de una afirmación tan audaz como directa: que las personas los tienen, y que todas los poseen en igual medida. Ello se ejemplifica en el primer artículo de la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) de las Naciones Unidas, adoptada en 1948, que establece: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos». El detonante inmediato de esta reafirmación de la aspiración ilustrada de un derecho universal para los individuos humanos fue, obviamente, la

horrorosa experiencia de la segunda guerra mundial y las atrocidades cometidas en el transcurso de ésta, principalmente el Holocausto de los judíos europeos. A la luz de esta experiencia, pocos de quienes participaron en la elaboración y la adopción de la DUDH sintieron la tentación de dedicarse a discutir sobre su base filosófica: la experiencia hablaba con voz demasiado alta y clara para tales minucias. Y en mi opinión, hicieron bien: una sobria reflexión muestra cuáles son los requisitos mínimos que permiten la posibilidad del florecimiento humano, y sabemos qué clase de actividad e inactividad humanas tienden casi invariablemente a causar sufrimiento a otros seres humanos o, cuando menos, a impedirles dicho florecimiento. Eso basta para dictar lo que debe contener como mínimo cualquier documento sobre derechos humanos.

La adopción de la DUDH ha tenido una enorme influencia, sobre todo como un potente avance en el desarrollo de un rico corpus de legislación internacional sobre derechos humanos y humanitarios, que se inició con las primeras Convenciones de Ginebra en el siglo XIX, pero al que la adopción de la DUDH, y los dos grandes Pactos que le siguieron sobre derechos políticos y civiles, y sobre derechos económicos y sociales, daría un nuevo ímpetu; tanto más cuando a ello le ha seguido asimismo la creación de organismos para su aplicación, como el Tribunal Europeo de Derechos Humanos y el Tribunal Penal Internacional. Este último, orientado a poner en práctica la noción, ampliamente discutida, de una jurisdicción universal; algo que a los defensores de la idea de la soberanía nacional (encabezados por Estados Unidos) obviamente les desagrada, y prefieren ver cómo los dictadores amenazan y masacran impunemente a su propio pueblo antes que arriesgarse a ver a sus cargos públicos denunciados por crímenes contra la humanidad si, por ejemplo, se han visto implicados en el inicio o la consecución de una guerra.

La DUDH es el punto de referencia contemporáneo del discurso en torno a los derechos humanos. En su preámbulo hace una importantísima afirmación y una importantísima observación. La afirmación es que «la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana»; y la observación es que, a menos que los derechos humanos sean protegidos por el estado de derecho, la gente seguirá viéndose compelida al último recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión.

Asimismo, los redactores de la DUDH reconocían la indivisibilidad de los derechos humanos, y, en consecuencia, la necesidad de vincular los derechos económicos, sociales y culturales a los derechos civiles y políticos que constituyeron el foco de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución francesa, y la Carta de Derechos de Estados Unidos. Este abanico de derechos se concretó aún más mediante dos grandes Pactos de las Naciones Unidas que siguieron a la adopción de la DUDH, a saber, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Mientras que las potencias occidentales más influyentes del mundo estaban de acuerdo en las disposiciones del primer pacto, hubo en cambio una considerable controversia en torno al segundo, argumentando que lo máximo que se podía hacer era afirmar unas determinadas aspiraciones y objetivos económicos y sociales, dada la naturaleza contingente de lo que implican. A muchos críticos les parecía que otorgar a la gente el «derecho a trabajar» en unas circunstancias económicas en las que no hay trabajo resulta, cuando menos, fútil.

Otras convenciones orientadas a eliminar la discriminación racial y sexual, el uso de la tortura, y la protección de los niños y los inmigrantes, tienen un carácter normativo, y una vez que han entrado en vigor después de que un número suficiente de países las hayan ratificado, pueden aducirse en los procesos del derecho internacional. Las ideas encarnadas en todos esos instrumentos de aplicación de los derechos humanos ejercen una poderosa influencia en el pensamiento y la conducta, por más que sigan violándose: hay que situar la esperanza en el futuro, cuando esa ideas se hagan todavía más generalizadas y más influyentes.

El corazón del concepto de derechos humanos lo forman las ideas contenidas en las disposiciones de la DUDH relativas a la persona. Éstas incluyen fundamentalmente el derecho a la vida, la libertad y la seguridad de la persona; a la protección frente a la esclavitud y el trato cruel o inhumano; al reconocimiento como persona ante la ley (y, por ende, a la protección frente a la discriminación, a la disponibilidad de un remedio eficaz cuando sea apropiado, y al debido procedimiento legal); a la intimidad; a la libertad de movimiento; al matrimonio y la vida familiar; a la propiedad; a la asociación pacífica con otros; a participar en la política y en el gobierno; a la educación, y a participar en la vida cultural.

La principal dificultad a la que se enfrenta el proyecto de hacer prevalecer en el mundo los regímenes de derechos humanos es la de su aplicación por ley. El único organismo reconocido en el derecho internacional con poder para imponer los instrumentos de aplicación de los derechos humanos es el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. Pero, por razones geopolíticas, este organismo resulta poco menos que impotente; China y Rusia (como la predecesora de esta última, la URSS) a menudo encuentran útil hacer encallar los esfuerzos de los otros miembros permanentes, Reino Unido, Francia y Estados Unidos, de ver aplicadas las disposiciones relativas a los derechos humanos en todo el mundo; y no es que estos últimos estados estén ellos mismos libres de culpa en lo que a los derechos humanos se refiere, pero al menos lo hacen considerablemente mejor que muchos otros. Una las razones por las que ello es así es que Rusia (piénsese en Chechenia) y especialmente China son, ellas mismas, grandes violadoras de los derechos humanos, y en cualquier caso prefieren que el mundo esté dividido y que la ONU sea débil (este último deseo lo comparten con Estados Unidos). En particular, los chinos apoyan activamente a regímenes donde los abusos de los derechos humanos resultan especialmente notorios: históricamente, países como la Birmania de los generales, el Sudán de las masacres de Darfur, el Zimbabue del dictador Robert Mugabe, etcétera; y ello por la doble razón de que tal postura proporciona a China una cabeza de puente en dichos lugares, al tiempo que mantiene al mundo convenientemente distraído.

El resultado es que el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas resulta ser un organismo prácticamente prescindible en los asuntos internacionales. Durante un tiempo esto no fue así: en las décadas de 1950 y 1960 las esperanzas depositadas en él eran más elevadas, y su papel a la hora de resolver situaciones difíciles en todo el mundo era ampliamente divulgado y comentado. Las fuerzas de pacificación de la ONU, los «casco azules», estaban mucho más presentes en las noticias, y algunos de sus secretarios generales, como U Thant y Dag Hammarskjöld, eran importantes figuras mundiales. Pero las grandes potencias de Estados Unidos y la Unión Soviética se las arreglaron para reducir y marginar el papel de las Naciones Unidas, dado que éste interfería en sus respectivas esferas de influencia en el marco de la guerra fría. Cuando esta última llegó a su fin, la ONU había descendido demasiado en el escalafón de la autoridad como para poder recuperarse.

Dado que el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas es el único organismo con poder en el ámbito del derecho internacional para aplicar por ley instrumentos de derechos humanos, la propia ONU resulta ser el único organismo con jurisdicción internacional en materia de dichos derechos. El Consejo de Derechos Humanos (que en 2005 vino a reemplazar a la ineficaz y paralizada Comisión de Derechos Humanos, aunque aparentemente sin mejores resultados) tiene el mandato de investigar las violaciones y abusos de los derechos humanos, y responde directamente ante la Asamblea General de las Naciones Unidas. Puede pedir al Consejo de Seguridad que tome medidas en forma de sanciones o de intervención directa, y puede denunciar los abusos ante el Tribunal Penal Internacional. El Consejo está integrado por representantes de 47 de los 191 estados miembros de la ONU, elegidos por votación secreta de la Asamblea General.

Hay también una serie de «organismos de tratados» en la forma de comisiones que controlan determinados aspectos concretos de los derechos humanos, tales como el cumplimiento de las normas con ellos relacionados, las cuestiones de racismo y de sexismo, el estatus de los niños y emigrantes, y el uso de la tortura. Asimismo, existen organismos regionales para Asia, América y África (Oceanía no cuenta con ningún organismo regional, pero tiene un buen historial global en materia de derechos humanos, encabezado por Nueva Zelanda y Australia, pese a ciertas dificultades de origen histórico con sus poblaciones indígenas).

La principal manzana de la discordia en el debate en torno a los derechos humanos es la cuestión de si éstos son universales, o bien las diversas tradiciones culturales los condicionan o incluso los anulan, ya sean todos, ya sean algunos de ellos. Quienes aceptan esta última visión adoptan un enfoque relativista, y, al defender una visión excepcional de sus tradiciones, a menudo afirman que la visión universalista no es, de hecho, más que un mero imperialismo ilustrado eurocéntrico, impuesto a la fuerza a las diversas culturas tradicionales en contra de su voluntad. Como respuesta a ello, se ha observado mordazmente que quienes con más frecuencia propugnan este punto de vista son personas que detentan el poder en países donde dicho poder es abusivo y donde se producen violaciones de los derechos humanos. Las sociedades en las que la situación de las mujeres resulta inaceptable desde el punto de vista universalista de los derechos humanos tienden a ser las que con más ahínco (más concretamente: sus poblaciones

masculinas tienden a ser las que con más ahínco) niegan el universalismo. A los estados islámicos en particular les disgustan los derechos otorgados a las mujeres por la teoría de los derechos humanos, y, en consecuencia, han preferido anunciar sus propias versiones de declaraciones de derechos humanos conformes con, o sometidas a, las enseñanzas del Corán. Por tales medios no se hace sino subvertir las aspiraciones a un código universal de derechos humanos para toda la humanidad.

Véase: ILUSTRACIÓN, IGUALDAD, JUSTICIA, LEY, LIBERTAD

Economía

En la conjunción de términos del griego antiguo de la que deriva *economía* —*oikos*, que significa «casa», y *nomos*, que significa «ley» o «gobierno»—, existe cierto aire acogedor que evoca la gestión de la familia y la disposición del hogar. Pese a ello, y teniendo en cuenta que posiblemente se trata de la más influyente de las ciencias sociales —puesto que no es sólo una disciplina teórica, sino también una ciencia aplicada que, mediante sus aplicaciones, afecta a las vidas individuales de miles de millones de seres humanos, y además sin ninguna garantía de que sea en beneficio suyo—, la economía resulta algo muchísimo menos acogedor de lo que la etimología del término parece sugerir. A veces se la denomina incluso «la ciencia funesta» o «sombria», debido, según unos, a lo árido de su objeto, y, según otros, a las cosas funestas que se hacen en su nombre.

La economía es el estudio de cómo los bienes y servicios son producidos, distribuidos, valorados y consumidos. Es a la vez el estudio empírico de cómo funcionan realmente las economías —como sistemas de oferta, demanda, mercados y medios de intercambio— y la ciencia normativa que dice cómo hacer que funcionen bien (aunque ello depende de lo que se entienda por «bien»: ¿maximizar la riqueza?, ¿asegurar una distribución justa?; son preguntas que tienen que ver con la postura política).

A Adam Smith, autor de *La riqueza las naciones* (1776), se le considera convencionalmente el padre de la economía como genuina ciencia social. Él la denominó *economía política* (consciente sin duda de su hogareña etimología y añadiéndole por ello culta-

mente el calificativo derivado de *polis*, o estado), y la describió como la ciencia por cuya aplicación los legisladores podían enriquecer tanto el individuo privado como al estado. Entre los grandes nombres de la inicial teoría económica a partir de Adam Smith se incluyen David Ricardo, el primero en establecer una *teoría del valor-trabajo*, y Thomas Malthus, quien se manifestaba en contra de ayudar a los pobres argumentando que con ello lo único que harían sería tener más hijos y hacerse pobres de nuevo. La teoría de que la gente se mantendrá siempre en niveles de subsistencia incrementando su prole cada vez que disponga de unos ingresos extra no parece que hubiera sido bien comprendida, o, mejor dicho, aplicada por su propio padre, que había tenido ocho hijos y seguía siendo próspero.

Los economistas reflexionan sobre los principios que rigen cuestiones tales como qué debe producirse, de qué modo y para quién, a qué coste, y con qué eficiencias para asegurar que la diferencia entre el coste de abastecimiento y el precio establecido reportará un beneficio. La cuestión de las eficiencias se subdivide a su vez en las ventajas de la especialización, la división del trabajo, y las economías de escala. Asimismo los economistas examinan el interesante tema del dinero, considerado el símbolo de intercambio y, en consecuencia, «medio de pago final» y unidad de cuenta. El dinero es una invención genial que nos evita tener que ir al dentista cargados con una vaca para pagarle; pero muy pocos de nosotros creen tener el suficiente.

Dos de las principales subdivisiones de la economía son la *microeconomía*, dedicada al estudio del comportamiento económico de los agentes individuales (incluyendo a las empresas) y sus relaciones en el mercado, y la *macroeconomía*, que estudia la economía como conjunto, concentrándose en la producción y la renta nacionales, el empleo y el paro, los impuestos y las políticas monetarias, y los empréstitos públicos.

Una de las razones del escepticismo en torno a la economía, especialmente cuando se aplica a nuestra vida y a nuestro sustento, es que a nivel teórico está llena de improbables idealizaciones. Así, se considera a los agentes económicos perfectamente racionales (observe la fragilidad de los «sentimientos» en cualquier mercado de valores y permítase soltar una enorme carcajada: por desgracia, no resulta demasiado cínico señalar que en ellos el apetito dominante es la codicia, y la única emoción dominante que supera a ésta es el miedo), y la descripción de su actividad econó-

mica tanto en el nivel «micro» como en el «macro» está plagada de abstracciones. Así, por ejemplo: el concepto organizador empleado para explicar los precios y las cantidades de bienes que hay en un mercado (un mercado «perfectamente competitivo», dicen los libros de texto) es la teoría de la oferta y la demanda. Dicho de una manera sencilla —como se expresaba en el gráfico que dibujábamos cuando éramos estudiantes para ilustrar la relación inversa existente entre la cantidad de bienes disponibles y su precio, y entre su precio y la demanda de dichos bienes—, si los precios suben cae la demanda, y al aumentar la oferta los precios bajan, y si los precios bajan aumenta la demanda, lo cual incrementa los precios; y así una y otra vez, arriba y abajo, como mareados por el oleaje. No cabe duda de que esto ocurre con la suficiente frecuencia, aun en los mercados imperfectos, como para justificar su apoteosis en la «ley» de la oferta y la demanda. Pero hay tantas excepciones, dependientes de otros intereses y necesidades por la parte de la demanda, y tantos factores por la de la oferta, que la relación entre precio y demanda acaba resultando mucho más compleja que todo eso. Cojamos sólo un ejemplo, el de los precios del gasoil y del petróleo. Como muestra la experiencia británica de los impuestos sobre los combustibles, la demanda de éstos es relativamente insensible a los precios. Los automovilistas seguirán comprando gasolina para sus coches aunque tengan que vender a su propia madre para ello, y eso no porque sientan un amor obsesivo por sus coches (en otra parte del presente volumen hablamos de ese fenómeno), sino debido a los imperativos de la movilidad en la economía occidental contemporánea. La misma invariancia relativa de la demanda se da en el tabaco, fuertemente gravado, o en los alimentos, cuyo precio no para de aumentar, sin que haya una elegante curva de demanda decreciente cruzando la no menos elegante curva del precio ascendente, sino más bien una curva escalonada de reducciones forzosas y renuentes de la demanda que se producen cuando hay que tomar decisiones críticas para elegir entre necesidades contrapuestas, cayendo hasta el valor de cero en el último punto de la crisis, cuando el automovilista ya no puede permitirse realmente seguir conduciendo más, o —lo que es mucho peor— cuando la persona hambrienta muere.

Hay muchos ámbitos de investigación especiales en economía relativos al trabajo, la ley, el comercio, la administración, la agricultura, las economías en desarrollo, las finanzas públicas, el bienestar, el entorno, y más. La economía moderna aspira a la condi-

ción de ciencia a secas más que a la de ciencia social, haciendo un uso fundamental de las matemáticas y la teoría de juegos.

Pese a la preeminencia de Adam Smith en la historia económica, de hecho estuvo precedido por quienes en la época medieval reflexionaron sobre el interés y el valor, así como por los *fisiócratas* de la Ilustración francesa que pensaron seriamente en la relación entre producción y renta. *La riqueza de las naciones* de Smith inauguró la economía clásica, de la que desciende, por disensión, la economía marxista, influenciada por las ideas de Ricardo. La *macroeconomía* debe su existencia independiente a la obra fundamental de John Maynard Keynes *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (1936), que gobernaría el pensamiento sobre el empleo durante muchos años, y que sostenía que las propias fuerzas del mercado por sí solas no garantizan el pleno empleo, puesto que unos elevados niveles de desempleo vendrían a reducir en la práctica la demanda efectiva en la economía, creando una barrera al crecimiento. Aunque su teoría fue importante, su contribución más decisiva, como amante de la ópera y del ballet (se casó con una bailarina rusa), fue la creación del Consejo de las Artes de Gran Bretaña.

El presupuesto fundacional de la economía estándar o *neoclásica*, ya mencionado, es que el hombre económico es un agente racional que trata desapasionadamente de maximizar su propio interés. Y como sugerían las observaciones que añadíamos a esta idea, se trata de un presupuesto empíricamente cuestionable. Una de las teorías que se oponen a la economía neoclásica es la *economía conductual*, que trata de ofrecer una visión más realista de cómo y por qué la gente toma las decisiones económicas que toma.

La economía conductual se basa en un conjunto de observaciones en torno a la práctica real del *Homo economicus* como un individuo normal y corriente con una psicología normal y corriente. En primer lugar, es un animal gregario, influenciado por lo que hacen los demás; quizás debido a que no está seguro del todo de qué hacer, copia a los demás, o actúa de formas que él cree que le permitirán ganar su aprobación o evitar su desaprobación. Como corolario de esto, tratará de hacer lo que él cree que es correcto, especialmente si sus actos son transparentes para otros. Es una criatura de hábitos, y tiene un carácter individual que determina de manera característica cómo se comportará en sintonía con los valores, rasgos y hábitos que lo constituyen. La mayoría de las personas no son especialmente buenas a la hora de resolver problemas com-

plejos, y, en consecuencia, se basan en sus «instintos», o en sus experiencias pasadas, o en sus esperanzas; tienden a dar un peso excesivo a factores recientes o que tienen muy a mano, y demasiado poco a hechos objetivos o a factores remotos. La gran mayoría de la gente tiene «aversión a la pérdida» y se siente inclinada a aferrarse a lo que tiene antes de arriesgarse a perderlo; pero unos pocos son audaces aficionados al riesgo, y a veces de manera impredecible. Los empresarios cuentan entre sus filas con una proporción especialmente elevada de tales individuos, y es el empresario el que invita a las personas normales y corrientes a invertir en sus planes.

La economía neoclásica, en su intento de ser en la medida de lo posible una ciencia cuantitativa, ignora todas estas consideraciones psicológicas. Así, por ejemplo, no se pregunta cómo se forman las preferencias de la gente, ni tampoco tiene en cuenta las motivaciones no racionales de sus decisiones y actos. Presupone que se puede considerar independientemente a cada agente como una máquina calculadora con un solo interés, que es la maximización de sus propias ventajas. Y presupone asimismo que el agente sabe lo que se requiere para la realización de su objetivo.

Hay que conceder que en un determinado ámbito de explicación económica este presupuesto funciona bastante bien. Si yo quiero un coche pequeño y barato para usarlo en la ciudad, mi elección se realizará entre una gama adecuada de modelos de una forma exactamente conforme al esquema neoclásico. Pero la mayoría de las decisiones de la vida, y ciertamente la mayor parte de las decisiones económicas, no son ni tan directas ni tan sencillas en su equilibrio entre conocimiento requerido y objetivo. La economía conductual trata de abordar el comportamiento económico desde la orientación, mucho más rica, matizada y diversa de la psicología humana real. Representa un nuevo e importante punto de partida en economía, sobre todo por sus implicaciones para las políticas públicas, donde sugiere que cambiar los hábitos, las normas y las expectativas de la gente constituye una manera más potente de influir en la actividad económica que presuponer que cada individuo es una unidad calculadora independiente plenamente equipada para actuar, y plenamente decidida a hacerlo en su propio interés incluso a expensas de otros.

Véase: CAPITALISMO, CONSUMISMO, EGOÍSMO, PUBLICIDAD, RIQUEZA

Educación

El propósito de la educación contemporánea es principalmente equipar a los jóvenes con los niveles suficientes de dominio de las letras y los números, y con los conocimientos básicos para participar en las complejidades del mundo y la sociedad modernos cuando lleguen a la edad adulta. Ello constituye una respuesta a las condiciones de la vida moderna, donde las habilidades impartidas en la propia enseñanza de las letras y los números son en algunos aspectos más importantes que el contenido de otros objetos de estudio como la historia y la literatura, aunque no, obviamente, que el contenido de las materias científicas. Según esto, pues, las exigencias de la sociedad imponen restricciones a la educación pública de manera que ésta pueda producir jóvenes adultos capaces de asumir un papel activo y fructífero en los ámbitos social y económico.

Esto, sin embargo, convierte a la educación contemporánea en algo bastante parcial. Para ver por qué, basta observar el marcado contraste entre la idea de educación predominante en el mundo contemporáneo y el ideal de educación en la Antigüedad clásica. Es un contraste que algunas instituciones educativas hacen todo lo posible por minimizar; algunas escuelas privadas y grandes universidades aprecian la idea clásica hasta el punto de tratar de incorporar aspectos de ella en el currículo moderno. La diferencia puede explicarse por la distinción que hacían los antiguos griegos entre la formación en las artes y oficios de la vida comercial (lo que ellos calificaban como *banausikos*, o propio del *banausos*, «artesano»), y la educación propiamente dicha, que veían como el proceso por que se alentaba y permitía a los jóvenes esforzarse en perfeccionar su carácter y desarrollar sus virtudes morales, así como prepararlos para realizar «un noble uso del ocio», en palabras de Aristóteles.

Es cierto que las implicaciones elitistas de esta concepción dieron como resultado que algunas personas pensarán que la participación en el comercio y la industria está por debajo de la dignidad de un hombre culto y educado; una actitud absurda, además de desafortunada, aunque, por desgracia, demasiado predominante incluso en época reciente. Obviamente, la idea correcta es que ambos aspectos de la educación son necesarios y se refuerzan mutuamente de manera fructífera. El problema, tal como algunos lo ven, es que en las actitudes actuales con respecto a la educación se hace

un excesivo hincapié en esa orientación utilitarista que, apropiándonos del término griego, podríamos denominar «banáusica».

La creencia de que la educación es algo que ocurre aproximadamente entre los cinco y los veinte años, y que lo que ocurre después en el trabajo es una breve cuestión de «capacitación» y, más tarde, de «recapacitación», erige una barrera de cara a poder pensar que el aprendizaje debería ser uno de los principales rasgos del conjunto de la vida humana. Pero lo cierto es que debería serlo. Las razones de ello son numerosas; la principal es la idea ética de que tenemos la responsabilidad con nosotros mismos de estar informados y actualizados, de ser reflexivos, conscientes de lo que está ocurriendo en el mundo y capaces de participar activamente en debates y decisiones relativos a nuestras vidas y sociedades.

Todo el mundo está familiarizado con los procesos de la educación escolar, y muchas personas también con los de la educación universitaria. Principalmente por estas razones, hablar de educación tiende a evocar imágenes de escuelas, patios de recreo, maestros, clases, exámenes, etc.: un repertorio de conceptos que llena nuestro horizonte mental en cuanto a todo lo que puede abarcar el término *educación*. En consecuencia, pocos piensan —o lo hacen con frecuencia— en la educación proporcionada por la literatura, el cine, la televisión, el teatro, los museos y galerías de arte, los viajes, los encuentros con otras personas en el trabajo y en la vida social, y por la totalidad de nuestra propia experiencia. Por la misma razón, no piensan que esas otras fuentes de instrucción proporcionan una educación de las emociones, las sensibilidades y las actitudes.

Una vez que se empieza a pensar en estos términos, mucho más amplios, se ve el mundo y todo lo que hay en él como una especie de universidad que proporciona numerosas oportunidades a la mente receptiva. Las mejores escuelas y universidades hacen uso de estas y otras oportunidades como medios de instrucción; las colas de estudiantes en el museo de la ciudad o en una sesión matinal de teatro, o los viajes estudiantiles al extranjero, ejemplifican este acceso a un ámbito educativo más extenso. Pero ese mismo ámbito está cada día ahí aguardando a las personas de cualquier edad: es un fruto que sólo hay que estirar para arrancarlo.

En todo el mundo, casi una tercera parte de todos los niños en edad de recibir enseñanza primaria no van a la escuela. La proporción de quienes se ven privados de la posibilidad de la educación aumenta abruptamente al pasar a los grupos de edad correspondientes a la enseñanza secundaria y terciaria. El resultado es

que un número de personas sensiblemente superior a la mitad de la población mundial, localizadas casi exclusivamente en las partes subdesarrolladas del mundo —una conexión evidente y biúnívoca—, alcanza sólo el nivel educativo equivalente a un graduado de secundaria en nuestro sistema de enseñanza. Aparte de la pérdida de talento y de oportunidades que ello entraña (¿cuántos políticos frustrados?, ¿cuántos poetas silenciados?), contribuye a explicar asimismo la persistencia de la superstición y la religión, muy a menudo en formas que resultan regresivas y ocasionalmente peligrosas. Esto ilustra la verdad que subyace a la frase: «Si crees que la educación es cara, observa el coste de la ignorancia».

Las teorías sobre la educación, los esfuerzos por diseñar currículos apropiados, la experimentación con técnicas orientadas a facilitar las matemáticas y la lectura, los objetivos y métodos de la formación de maestros, la financiación de sistemas escolares y costosas instituciones de enseñanza superior basadas en la investigación, se cuentan entre los temas de discusión permanentes del ámbito educativo. Pero no hay comunidad o sociedad que rechace ya la idea de que la educación es tanto un bien como una necesidad, ni siquiera las remotas tribus del Amazonas o de Papúa Nueva Guinea, cuyas formas de vida tradicionales abordan de manera completamente distinta sus propias necesidades educativas.

En las economías avanzadas, la educación ha de satisfacer una creciente variedad de necesidades de especialización. Un resultado de ello ha sido el de eclipsar la importancia de los aspectos más liberales de la educación, orientados a la persona antes que al futuro empleado. El estudio de las matemáticas y de la ciencia resulta esencial en el mundo moderno; pero también lo es el estudio de la literatura y la historia. Las primeras equipan a los individuos para abordar el mundo laboral; las segundas, para abordar las exigencias personales, sociales y políticas de la vida. Ninguno de los dos aspectos es suficiente por sí mismo, aunque el segundo sí podría serlo en una isla tropical ricamente abastecida. Lo que causa preocupación es la disminución del segundo aspecto en la actual educación estándar, dado que éste incluye los elementos de la existencia humana civilizada.

Véase: CIVILIZACIÓN, EPISTEMOLOGÍA, ÉTICA DE LA VIRTUD, ILUSTRACIÓN, LIBERTAD DE EXPRESIÓN

Egoísmo

El egoísmo es la creencia de que el propio interés es la base correcta de la moral. A menudo se establece una distinción entre la idea de que, en la práctica, la gente actúa siempre en favor de lo que percibe como su propio interés (egoísmo psicológico), y la idea de que el propio interés *debería* constituir la base de la moral (egoísmo ético).

El egoísmo ético reconoce que a menudo el hecho de beneficiar a otros redundará en el propio interés del agente, puesto que en algún momento lo que haya hecho resultará también beneficioso para él, o, en general, servirá para asegurar que otros —si existe una práctica establecida a tal efecto de la que él forme parte— actúen también a veces en beneficio suyo cuando él necesite que lo hagan. Pero en cualquier caso no actuará en beneficio de otros por motivos de altruismo, que supondría beneficiar a otros meramente por el hecho de hacerlo, independientemente de su propio bien.

Los partidarios del egoísmo ético sostienen que resulta racional actuar de una forma calculada para producir el propio bien. Éste se planteó como una defensa frente a quienes —como, sobre todo, Joseph Butler (1692-1752)— atacaban el egoísmo psicológico que algunos presuponían como dato objetivo, como hacían, por ejemplo, Thomas Hobbes y Bernard Mandeville. Butler argumentaba que entre las cosas que la gente desea se encuentra el bienestar de los demás, pero también se encuentran otras que les hacen daño (por ejemplo, la venganza); y él afirmaba, como han hecho otros después, que en cualquier caso el egoísmo y la benevolencia no están necesariamente reñidos, dado que producir la felicidad de otros puede hacerlos también felices a nosotros mismos.

Las diferencias de matiz que existen en el uso de los términos de *egoísmo* y *egotismo* sugieren que el primero alude a la idea, ya mencionada, de que el propio interés constituye la base de la moral, mientras que *egotismo* designa la excesiva autorreferencia de la persona que no puede resistirse a hablar y a pensar en sí misma antes que en los demás; en pocas palabras, que adolece de un «yo» excesivo tanto en su conversación como en las transacciones e la vida diaria. Obviamente, ambos conceptos están relacionados, pero siempre vale la pena mantener esas diferencias de matiz o de énfasis.

Véase: ALTRUISMO

Epistemología

La epistemología es la rama de la filosofía que se ocupa de la naturaleza del conocimiento y de cómo lo adquirimos; esto último, no en el sentido de la educación, sino más bien en torno a la cuestión de cómo debe realizarse la investigación de manera que nos conduzca a la verdad y no al error, o, cuando menos, de manera que dé lugar a una creencia responsable. *Episteme* es un término griego que significa «conocimiento».

Platón adoptó el punto de vista, compartido desde entonces por todo el mundo, de que no se puede conocer lo que no es verdadero; es decir, que cualquier cosa que sea objeto de conocimiento propiamente dicho debe ser verdadera. Consideraba, además, que lo que es verdadero debe ser perfecto y eterno. Sin embargo —decía—, dado que todo lo que en el mundo se nos revela por los sentidos es transitorio e imperfecto, de tal modo que lo máximo a lo que podemos aspirar en nuestra investigación de él es a la opinión o a la mera creencia, nada del mundo empírico puede ser objeto de conocimiento. Consecuentemente, Platón proponía que debía de haber un reino de entes perfectos, inmutables y eternos, a los que llamaba *Ideas* (o *Formas*); mientras que las copias múltiples, imperfectas y en constante cambio que pueblan nuestro mundo (que él denominaba *Reino del Devenir*, porque todo en él está deviniendo, convirtiéndose, constantemente en otra cosa: la bellota se convierte en roble, el roble se convierte en un montón de tablones de madera, los tablones de madera se convierten en un barco...) no son más que pobres recuerdos de aquéllas.

Son, de hecho, literalmente «recuerdos» —decía Platón— porque no podemos deducir la existencia, y mucho menos la naturaleza, de las Ideas a partir de esos empobrecidos ejemplos de ellas que configuran nuestra experiencia; concluía, entonces, que tenemos almas inmortales que en su estado incorpóreo estaban en contacto directo con ellas. En nuestra concepción, o nuestro nacimiento, olvidamos todo ese conocimiento; y los procesos de la educación y la experiencia no son más que recordatorios parciales de lo que antaño supimos (más adelante, bajo el término *METAFÍSICA*, explico con mayor detalle la visión platónica).

Poco han estado dispuestos a elaborar una teoría tan heroica a la hora de formular una epistemología, pero todo el mundo ha estado de acuerdo en que lo mínimo que puede ser el conoci-

miento es *creencia verdadera justificada*. El requisito para una justificación apropiada resulta evidente: no se puede afirmar conocer algo basándose meramente (pongamos por caso) en soñar con ello, o en decidir caprichosamente creer en ello. El requisito de que lo que se conoce sea verdadero resulta igualmente obvio: como decía el propio Platón, no se puede conocer una falsedad (aunque, por supuesto, sí puede saberse *que* una creencia, proposición o teoría es falsa, lo cual es una cosa distinta). Y evidentemente, hay que creer al menos aquello que se espera conocer, porque así es como la mente debe albergar la idea de «esta *P*», donde *P* es una proposición que expresa el posible objeto de conocimiento.

Una forma resumida de explicar por qué todo esto es tan importante, si no ha quedado claro ya, es señalar que afecta a la distinción entre hecho y opinión. ¿Cómo podemos, si es que podemos, distinguir el uno de la otra? ¿Cuáles son las técnicas y métodos de investigación que nos conducirán al primero y corregirán la segunda?

El modelo de conocimiento como creencia verdadera justificada ha tenido, como cabría esperar, numerosas lagunas creadas por el debate filosófico, sobre todo a la hora de explorar qué clase y grado de justificación se requiere para que el modelo se sostenga. Una sencilla argumentación muestra cuál es la mayor de esas lagunas. Se puede creer una proposición verdadera y tener una justificación para ello, pero es posible que la justificación sea errónea de cara a sostener tal creencia. Supongamos, por ejemplo, que creemos que Alfredo está en la habitación de al lado porque oímos el peculiar sonido de la guitarra de Alfredo tocando la canción favorita de Alfredo. Alfredo está de hecho en la habitación de al lado, de modo que nuestra creencia es verdadera; pero resulta que le ha enseñado a un amigo a interpretar su canción favorita en su peculiar guitarra, y es ese amigo el que está tocando. Nuestra justificación para sostener esa creencia verdadera no es, pues, la justificación correcta dadas las circunstancias. De modo que si afirmamos que sabemos que Alfredo está en la habitación de al lado basándonos en la evidencia de hemos utilizado para justificar dicha afirmación, en realidad no puede decirse que *separamos* que Alfredo está allí, sino que únicamente *creemos* que está. Y de hecho, muy a menudo nuestras creencias son meramente creencias porque la justificación de ellas resulta insuficiente para hacerlas equivalentes al conocimiento.

Este ejemplo muestra que la condición de la justificación en el modelo de la creencia verdadera justificada necesita cierto refuerzo. Para ello se han propuesto una serie de sugerencias. Una es que los métodos que empleamos para buscar conocimiento deberían ser fiables en función de una definición de *fiable* adecuada. Otra es que deberían «rastrear la verdad» en cada etapa de la investigación. Algunas teorías, de una forma mucho más modesta —o pesimista—, nos piden que aceptemos que los esfuerzos por adquirir conocimientos son falibles, y que las pretensiones de conocer algo deben contemplarse, pues, como igualmente falibles.

Este aspecto de la falibilidad nos recuerda que el motivo central para elaborar una teoría del conocimiento es la necesidad de afrontar los cuestionamientos, planteados desde el escepticismo, de la propia posibilidad del conocimiento, ya sea globalmente, ya en uno u otro dominio concreto, como, por ejemplo, en ética, en historia o en ciencias. En consecuencia, una parte considerable del debate epistemológico se ha centrado en el escepticismo, principalmente con el objetivo de refutarlo o, cuando menos, de mostrar que no logra subvertir nuestras certezas normales acerca de lo que pretendemos conocer.

Los mencionados cuestionamientos escépticos suelen consistir en recordarnos la normal tendencia humana al error, así como la falibilidad de nuestras capacidades de percepción, razonamiento y memoria. ¿Cómo podemos excluir del todo la posibilidad —por muy remota que sea, y por poco plausible que pueda parecernos sugerir que dicha posibilidad existe— de que estemos soñando, engañados o equivocados, o seamos objeto de alucinaciones o de un simple error de juicio perceptivo, en el momento en el que afirmamos conocer algo? Incluso una afirmación tan aparentemente obvia como la de que yo sé que delante de mí tengo un escritorio mientras redacto estas líneas resulta vulnerable al cuestionamiento escéptico: ¿cómo puedo estar seguro al cien por cien de que en este preciso momento no estoy soñando, dado que a menudo, cuando soñamos, no sabemos que estamos soñando, pero creo que los acontecimientos que se desarrollan en el sueño son reales y verdaderos?

Desde Descartes, en el siglo xvii, hasta Bertrand Russell y A.J. Ayer, en el xx, el esfuerzo por hacer frente al cuestionamiento escéptico ha sido el motivo central para el desarrollo de teorías epistemológicas en la filosofía moderna. En este periodo, de he-

cho, la historia de la epistemología ha sido principalmente la historia de las diversas respuestas al escepticismo. A veces el cuestionamiento escéptico se ha contemplado como una gran amenaza al proyecto de alcanzar el conocimiento, mientras que en otras ocasiones se ha considerado un mero mecanismo heurístico orientado a clarificar la tarea de elaborar una historia del conocimiento decente. Sea como fuere, el caso es que el escepticismo ilustra de una manera clara qué es lo que hay que hacer para explicar la naturaleza del conocimiento y para identificar los medios óptimos para obtenerlo; de modo que incluso en las investigaciones sobre los supuestos y métodos de investigación en la ciencia natural, la ciencia social y la historia, subyace en el fondo el dilema fundamental de la epistemología.

En la tradición de la filosofía ha habido dos grandes escuelas epistemológicas: la racionalista y la empirista. Los racionalistas sostienen que el conocimiento como tal sólo puede alcanzarse por la razón; por ejemplo, mediante excogitación racional partiendo de principios básicos, de verdades manifiestas, o de «lo dado». Para algunos racionalistas, poseemos de manera innata como mínimo el conocimiento de las verdades lógicas y morales, y quizás también (aunque no tan extensamente como creía Platón) de algunos principios fundamentales de la realidad en general. Para los empiristas, como su propio nombre indica, es la experiencia sensorial y la observación —esto es, la investigación acerca del modo como es realmente el mundo— la que constituye la base del conocimiento. Planteado en términos de esta burda oposición, parecería que los empiristas no utilizan la razón, ni los racionalistas los datos de la experiencia. Pero obviamente unos y otros lo hacen; en lo que difieren es en la cuestión de dónde reside la fuente y la autoridad últimas del conocimiento.

Véase: ESCEPTICISMO, ÉTICA, FILOSOFÍA, METAFÍSICA

Escepticismo

En filosofía, el escepticismo es un conjunto de consideraciones que en conjunto nos plantean el reto de justificar nuestras pretensiones de conocimiento. Nos recuerdan que la experiencia sensible y la razón son vulnerables al error o a la ilusión, y nos plantean

la cuestión de cómo podemos excluir la posibilidad de uno u otra cuando pretendemos conocer.

En términos más generales, el escepticismo constituye un rasgo saludable de toda investigación, que propicia un cuidadoso examen de las evidencias y argumentos, y que nos recuerda que no debemos fiarnos demasiado y que debemos examinar las creenciales de nuestras fuentes y la naturaleza de nuestras pretensiones de conocimiento, así como cualquier otra cosa a la que debamos dar crédito.

El cuestionamiento del escepticismo define la *epistemología*, la cual se ocupa de identificar y explicar las condiciones del conocimiento. Comúnmente, una de las condiciones más cruciales es la justificación. La forma mejor, y más potente, de definir los problemas que afrontan las pretensiones de justificación del conocimiento es considerándolos cuestionamientos escépticos, los cuales, si se cumplen —en el caso de que ello sea posible—, certificarán que en determinadas ocasiones estaremos en lo cierto al pretender que conocemos.

Pese a las apariencias tradicionales, no es como duda o negación como mejor se describe el escepticismo, ni tampoco la mejor forma de entenderlo es desligándolo de su limitación a una materia concreta. No debe interpretarse el escepticismo como la afirmación de que somos globalmente ignorantes —esto es, de que no sabemos nada—, puesto que tal afirmación resulta trivial y autodestructiva: si no sabemos nada, entonces tampoco sabemos que no sabemos nada. En lugar de ello, es más preciso caracterizarlo como un cuestionamiento que nos invita a defender los fundamentos que sustentan nuestras pretensiones de conocimiento en un ámbito concreto.

Los «recordatorios» de que nuestro conocimiento en determinadas regiones de la investigación es incompleto o provisional, y que debe acogerse cada nueva afirmación en ellas con una saludable actitud de escrutinio y apertura mental, resultan perfectamente aceptables y apropiados. Pero ellos solos no equivalen al escepticismo en su sentido más importante para la epistemología, sino que se trata de meros requisitos para dar validez a nuestros fundamentos, o, en suma, para ser racionales.

Sin embargo, no sólo es desacertado interpretar el escepticismo como la tesis de que somos ignorantes, sino que también lo es interpretarlo siquiera como una actitud de duda. Tal actitud presupondría la creencia de que hay algo intrínsecamente sospecho-

so en nuestras prácticas de investigación, un presupuesto que, si no llega a ser directamente autodestructivo a la manera del escepticismo global, cuando menos inclina la balanza en contra de la investigación antes de que ésta haya podido ofrecer algo que pueda aducirse en su defensa. Existe un uso coloquial del término *escéptico* para designar a alguien que resulta difícil de persuadir incluso con respecto a las cosas más evidentes —una postura que comete el pecado opuesto de la credulidad o de la excesiva predisposición al asentimiento— que tal caracterización conlleva. Pero no hay muchas razones para pensar de antemano que las pretensiones de conocimiento están condenadas por su propia naturaleza, como tampoco para pensar que todas ellas están justificadas. Lo importante aquí es separar el grano de la paja.

Y ello se da cuando reconocemos el escepticismo en un ámbito de investigación concreto como un cuestionamiento que nos invita a explicar la justificación de nuestras pretensiones de conocimiento formuladas en dicho ámbito. El mejor escéptico no afirma nada por sí mismo: simplemente exige una defensa de nuestras prácticas de justificación a la luz de una serie de consideraciones importantes que afectan a nuestro modo de obtener, comprobar, utilizar y razonar nuestras creencias. Y las consideraciones en cuestión tienen que ver con la naturaleza de la percepción, la normal vulnerabilidad humana al error, y la existencia de estados mentales —ensueños, alucinaciones, ilusiones, etcétera— que pueden resultar subjetivamente indistinguibles de los estados que normalmente consideramos apropiados para formular creencias de una manera fiable. Al invocar dichas consideraciones, el escéptico motiva su exigencia de que se le explique cómo, pese a ellas, podemos formular pretensiones de conocimiento.

Véase: EPISTEMOLOGÍA, FILOSOFÍA

Esclavitud

Los esclavos son seres humanos retenidos contra su voluntad para realizar trabajos y servicios; no pueden decidir marcharse o dejar su trabajo, no se les paga un salario por la labor que realizan, aunque sí se les da alimento y vivienda, y normalmente se ven forzados a la esclavitud por haber sido capturados o comprados, o bien

por haber nacido de madres esclavas. Su condición es análoga a la de animales como los bueyes o los perros que trabajan en las granjas. A los esclavos que son propiedad de otros seres humanos se les denomina esclavos «muebles». La Convención Internacional sobre la Esclavitud de 1926 definía a ésta como «el estado o condición de un individuo sobre el cual se ejercitan los atributos del derecho de propiedad o algunos de ellos». Por su parte, la Organización Internacional del Trabajo define la esclavitud como «todo trabajo o servicio exigido a un individuo bajo la amenaza de una pena cualquiera y para el cual dicho individuo no se ofrece voluntariamente». Esta última definición permite que pueda haber esclavos a los que se pague un salario; son esclavos porque se ven obligados, bajo el riesgo de sufrir una pena, a realizar el trabajo o servicio que se les exige.

Tal es la familia de definiciones básicas, todas ellas muy similares, que comprenden toda una serie de tipos distintos de trabajo forzoso, obligatorio, no libre, en condiciones de servidumbre, sujeto al pago de una deuda, etcétera, las cuales son formas de esclavitud y siguen estando escandalosamente vigentes en el mundo actual.

Nadie capaz de una momentánea reflexión puede dejar de sentirse conmocionado por la enormidad del fenómeno de la esclavitud a lo largo de la historia. La esclavitud ha representado una parte esencial de la fundación de numerosas sociedades desde tiempo inmemorial hasta la historia más reciente de todas las grandes economías actuales. Sin los millones de esclavos que año tras año se deslomaron y murieron en Estados Unidos y en los territorios imperiales de Inglaterra, Francia, España y Portugal, ninguno de estos países se habría hecho tan rico y poderoso en la medida en que llegó a serlo, o, quizás, en medida alguna.

Dado que el tráfico y el uso de esclavos en las plantaciones antillanas contribuyó a la riqueza del Imperio británico, hoy algunos descendientes de aquellos esclavos exigen que el Reino Unido les pida perdón y les ofrezca alguna clase de reparación. Las mismas demandas se están formulando en otros países con un pasado esclavista, sobre todo Estados Unidos. Tal reivindicación resulta comprensible, pero pasa por alto dos hechos significativos.

El primero es que probablemente todo aquel que vive hoy es descendiente de algún esclavo, puesto que la esclavitud ha sido ubicua en la historia humana; y del mismo modo, probablemente todo aquel que vive hoy es también descendiente de algún propie-

tario de esclavos. Basta con hacer cálculos matemáticos sobre la población del mundo en el pasado y en la actualidad para ver que, así como todos nosotros estamos mutuamente emparentados a través de alguno de nuestros ancestros comunes, ello mismo implica también que descendemos de ambas caras de la trágica historia de la esclavitud.

El segundo hecho es que, tal como muestran persistentemente las cifras de la ONU y de la OIT, en el mundo contemporáneo la esclavitud es aún mayor de la que hubo en el pasado. La ONU calcula que cada año más de 12 millones de personas en el mundo se ven sometidas a una u otra forma de esclavitud —ya sea en forma de trabajo en condiciones de servidumbre, por tráfico de prostitutas, como esclavos muebles, etcétera—, frente a los 12 millones de africanos en total que se dice que fueron capturados por otros africanos y vendidos a esclavistas blancos en los tres siglos que duró el tráfico de esclavos en el Atlántico. En 2006, la organización Liberemos a los Esclavos afirmaba que, según estimaciones bastante conservadoras, unos 27 millones de personas se veían sometidas a una u otra forma de esclavitud, lo que representa el mayor número de esclavos de toda la historia, aunque también el porcentaje más pequeño del conjunto de la población mundial.

El Reino Unido abolió el tráfico de esclavos en 1807, y la propia esclavitud en sus territorios imperiales en 1833. Francia le siguió en 1848. En 1772, una sentencia de un tribunal londinense confirmaba que la esclavitud era ilegal en Inglaterra y Gales, y que cualquier esclavo que fuera llevado a esos territorios quedaría en libertad desde el mismo momento en que pusiera el pie en su suelo. En 1776, un tribunal escocés dictaminó que lo mismo regía en su territorio. Estas jurisdicciones, no obstante, llevaban un considerable retraso con respecto a Hungría, donde la esclavitud se había abolido ya en el año 1000 de nuestra era, y Suecia, donde se había hecho lo propio en 1335. Japón abolió el tráfico de esclavos en 1587, aunque no declararía ilegal la propia esclavitud hasta la segunda mitad del siglo XIX. En Irán, la esclavitud fue oficialmente abolida en 1928, mientras que en Arabia Saudí, Yemen y los Emiratos Árabes Unidos (aunque en estos países extraoficialmente las cosas son distintas) lo fue a comienzos de la década de 1960. Omán hizo lo propio en 1970. Por último, Níger declaró ilegal la esclavitud en 2004. La mayoría de los demás países abolieron la esclavitud en el siglo XIX (el grueso de ellos en la segunda mitad) siguiendo el ejemplo británico de 1833. Bajo el dominio colonial,

la esclavitud fue ilegalizada en los países africanos en las primeras décadas del siglo xx.

A finales del siglo xviii, el tráfico de esclavos había sido abolido ya en varios estados de Norteamérica, y algunos de ellos abolieron la esclavitud al mismo tiempo; el primero en hacerlo fue el de Vermont, en 1774. Pero en los estados del sur la esclavitud en sí misma no sería abolida hasta 1865, tras la victoria unionista sobre la Confederación en la guerra de Secesión.

El movimiento en favor de la abolición de la esclavitud se conoce como *abolicionismo*, y su primer partidario fue Anthony Benezet, un inmigrante cuáquero en Estados Unidos procedente de Inglaterra (aunque sus ascendientes fueron originariamente hugonotes franceses que abandonaron Francia a causa de las persecuciones religiosas); Benezet persuadió primero a sus propios hermanos, y luego, a través de ellos, a su comunidad de correligionarios en Inglaterra, de que se opusieran al tráfico de esclavos y, por ende, a la propia esclavitud. Dado que los paladines del movimiento antiesclavista eran sobre todo personas de comunidades religiosas disidentes que carecían de representación en el Parlamento británico, William Wilberforce se convertiría en su representante en dicha institución, y, como resultado, sería extremadamente elogiado por la historia.

Hoy la esclavitud adopta muchas formas y se oculta bajo numerosos disfraces, incluyendo el trabajo forzado en campos de prisioneros de China, la esclavitud asalariada, la explotación infantil en el sur de Asia y en África, el tráfico de seres humanos, el trabajo en condiciones de servidumbre, el trabajo sujeto al pago de una deuda, y, obviamente, las formas tradicionales de esclavitud directa.

Abundan los ejemplos de los productos derivados de tal esclavitud. En Occidente, cada semana, la gente toca con sus manos sin saberlo algo total o parcialmente fabricado mediante el trabajo forzoso en el enorme gulag de campos de prisioneros de China, donde millones de personas son encarceladas bajo «detención administrativa» —esto es, sin juicio— con el fin de ser sometidas a «reeducación». Fabrican bolsas de papel, palillos de plástico, e incontables pequeños componentes de juguetes y aparatos. El disidente chino Harry Wu, que estuvo encerrado durante veinte años en uno de esos campos, ha descrito con penosa elocuencia las condiciones en las que los presos esclavos trabajan y mueren en ellos. Pese a la importancia del trabajo forzoso para la econo-

mía china, la comunidad internacional prefiere ignorar su existencia.

Millones de huérfanos del sida en África trabajan como esclavos por un exiguo sustento, sufriendo explotación y maltrato. En una serie de sociedades tradicionales o teocráticas, las mujeres son propiedad de los hombres, y no se les permite vivir independientemente de ellos; en Arabia Saudí, una mujer no puede salir de casa menos que vaya acompañada de un pariente masculino, y en la práctica la condición de la mujer en las comunidades cristianas fundamentalistas del sur de Estados Unidos no es demasiado distinta. Las mujeres de Arabia Saudí y de los hogares fundamentalistas estadounidenses, como muchas otras en circunstancias similares, son esclavas en un sentido bastante directo del término: son propiedad, y están a disposición, de otras personas.

Aristóteles, pese a ser un gran filósofo y uno de los fundadores de la cultura occidental, aprobaba sin embargo la esclavitud, afirmando que algunas personas habían nacido naturalmente para ser esclavas. Por su parte, los padres fundadores de Estados Unidos afirmaron con gran elocuencia que todas las personas nacen iguales y poseen un derecho inalienable a la vida, la libertad y la aspiración a la felicidad; y no obstante, algunos de ellos poseían esclavos, tenían hijos con sus esclavas, y colectivamente no lograron abolir la esclavitud en el momento en que redactaron la Constitución, aunque hay que reconocer que algunos de ellos lo intentaron.

En la Europa feudal, la condición de los siervos no era como la de los esclavos, puesto que éstos tenían ciertos derechos como seres humanos que a los esclavos propiamente dichos se les negaban. En cambio, en Rusia, hasta finales del siglo XIX, los siervos eran esclavos en la práctica: estaban ligados a las propiedades de los nobles en las que habían nacido, y eran comprados y vendidos junto con éstas. La servidumbre sería abolida por el zar Alejandro II en 1861.

Después de haber sido la norma en la Europa feudal, la servidumbre fue desmantelada no por consideraciones humanitarias, sino para permitir a los terratenientes poner fin a una serie de antiguos derechos feudales, como el derecho a pastar y a espigar en las tierras comunales, que antaño se habían contado entre los pocos privilegios de los que gozaban los siervos, además de constituir una parte importante de su sustento. Los cercamientos de tierras causaron terribles privaciones entre los pobres del ámbito rural.

Durante toda la historia, la cantidad de sufrimiento causada por la esclavización de muchos por relativamente pocos ha representado una mancha negra para la humanidad. Y resulta chocante descubrir lo frecuente y extendida que sigue siendo en el mundo contemporáneo. Puesto que cada uno de nosotros desciende de esclavos, y, casi con certeza, también de propietarios de esclavos en uno u otro periodo de la historia, por más que éste se remonte a los tiempos más remotos, y dado que casi todos nosotros condenamos sin vacilar la esclavitud en todas sus formas, tenemos la obligación de luchar para erradicarla de nuestra época y para evitar que vuelva en el futuro. Pero no es una obligación que muchos parezcan tomarse en serio.

Véase: DERECHOS HUMANOS, IGUALDAD

Estética

La estética es la rama de la investigación filosófica que se ocupa de la naturaleza del arte, la belleza, y la experiencia de ambas. Una definición todavía más general es que la estética es el estudio de la naturaleza y los objetos de la apreciación sensual, donde *sensual* tiene el significado literal de «perteneciente a los sentidos» (esto es, a los cinco sentidos: vista, oído, olfato, gusto y tacto). Definir la estética específicamente en términos de los sentidos tiene su lógica, ya que el propio término deriva de la palabra griega *aisthanomai*, que significa «percibir por los sentidos».

La definición más general que acabamos de dar permite que los objetos naturales, y la propia naturaleza, sean fuentes de placer sensual —un paisaje montañoso, el olor de una rosa, la forma humana en su máximo esplendor— tanto como, o a veces incluso más que, las obras de arte. De hecho, la naturaleza predispone con mucha mayor frecuencia a la percepción de lo sublime que el arte, aunque probablemente las grandes obras de la música no le vayan muy a la zaga.

La primera cuestión que acecha a cualquier reflexión sobre el valor, sea estética o ética, es ésta: ¿es el valor (belleza, bondad) objetivo o subjetivo? Es decir: ¿existe el valor en el mundo independientemente de nuestros intereses y preferencias, o bien es una proyección en el mundo de los correspondientes estados psíquicos?

En estética, de ello se derivan de inmediato varias cuestiones más. ¿De qué depende que una obra de arte exprese las intenciones o las emociones de su creador? ¿Qué relación hay entre la mayor o menor perfección de una obra de arte y las ventajas y desventajas del medio en el que ésta se forja? (por ejemplo: ¿qué relación hay entre el grado de excelencia de una escultura y elementos tales como el mármol empleado y su cualidad de moldeable?). En las artes narrativas, como el teatro y la novela, ¿qué verdad pueden contener, si es que la contienen, y en qué sentido existen, si es que existen, los objetos de ficción? (piénsese, por ejemplo, en cómo se respondería a la pregunta: ¿existe don Quijote?). Una sinfonía de Beethoven es una obra de arte; también lo es una interpretación concreta de ella por la Sinfónica de Londres un jueves por la noche, y también lo es otra interpretación concreta de ella por la Filarmónica de Boston el siguiente domingo por la tarde; entonces: ¿son todas esas obras de arte de la misma clase, o bien una determinada interpretación concreta (un concierto, un espectáculo de danza, la representación teatral de una obra en un momento dado) constituyen un tipo de obra de arte distinto de una cosa única y duradera como una estatua, un cuadro o una novela?

Obviamente, algunas consideraciones estéticas se aplican íntegramente a todos los posibles objetos de apreciación estética, mientras que otras son específicas de determinados objetos. La importancia de la experiencia estética es muy grande: resulta imposible imaginar una vida agradable o un mundo agradable sin el arte, o sin la capacidad humana de disfrutar de la naturaleza, o en general sin las dimensiones estéticas de distinta clase que alimentan el espíritu humano. Dado la investigación estética ayuda en parte a educar precisamente esa sensibilidad y apreciación, debe considerarse uno de los proyectos esenciales de la humanidad.

Un aspecto de especial interés en estética es el que se califica como *esteticismo*, que es la creencia, en literatura y bellas artes, de que el arte es un fin en sí mismo, y no requiere justificación externa, y aún menos un uso práctico, moral o educativo, para ser valioso.

Téophile Gautier (1811-1872) fue quien dio al esteticismo su eslogan *l'art pour l'art* («el arte por el arte»), y esta idea, con la que se comprometió como miembro del «Pequeño Cenáculo» de artistas de París a comienzos de la década de 1830, y que fomentó

vigorosamente como editor de la revista *L'Artiste* en la de 1850, representó un estímulo para los simbolistas en literatura y pintura en la Francia de mediados del siglo XIX y para el Movimiento Estético inspirado por Walter Pater en Inglaterra en la segunda mitad del mismo siglo. El esteticismo perduró en el siglo XIX bajo la apariencia de la idea —estrechamente relacionada con él— de que en arte la forma es más importante que el contenido, y todavía sobrevive en el nuestro bajo otros aspectos.

Las raíces teóricas del esteticismo residen en la visión propugnada por Immanuel Kant de que el arte se debe juzgar por criterios intrínsecos, y no por ningún elemento extrínseco. Como señalaba en su *Crítica del juicio* (Introducción, VI), las cosas bellas son «intencionales sin intención» (o al menos sin intención *definida*; a veces la frase se traduce como «finales sin fin», es decir, que aparentemente cumplen un propósito sin que haya un propósito dado o necesario). Así pues, las cosas bellas —y las obras de arte en general— nos afectan como si fueran significativas o intencionales más allá de sí mismas, cuando de hecho no lo son. El esteticismo sostiene que así es como las cosas *deberían* ser en las artes.

Si un debate tan extenso como acaloradamente polémico en estética es el que aborda la cuestión de «¿qué es el arte?», la otra gran cuestión es la de «¿qué es la belleza?». Probablemente esta sea la primera pregunta de la estética, ya que, sea lo que fuere lo que uno responda a «¿qué es el arte?», tiene que saber lo que está incluyendo o excluyendo, lo que está manifestando como esencial o inessential a su naturaleza cuando se discute la cuestión de la relación de la belleza con el arte. La belleza casi con certeza no resulta esencial al arte, pero es un propósito bastante común de éste, y a veces es lo que eleva una obra a la condición de artística; en todas esas conexiones necesitamos saber lo que nosotros creemos que es.

Un intento de definición podría ser éste: la belleza es la cualidad (consistente en una o más de las características de forma, armonía, color, textura, proporción y otras) de algo que suscita una combinación de reacciones de placer, admiración y atracción, de tipo sensitivo o intelectual (o ambos), en un observador humano.

El propio hecho de que haya que intentar una definición por medio de tales generalidades ilustra tanto la dificultad de definir la belleza como la de decidir si es una cualidad objetiva de las cosas o una proyección subjetiva de diversas respuestas individuales. El estudio de la estética aborda ambas cuestiones.

En la tradición de la Antigüedad existía bastante consenso en cuanto a que la belleza, ya fuera intelectual o sensitiva (y aquí el sentido era primordialmente el de la vista), es una cuestión de proporción y de armonía. Para los antiguos griegos en general, la estética y las cualidades morales estaban inseparablemente unidas; una estatua de un atleta formado era una representación de la belleza moral tanto como de la física, puesto que las armonías y proporciones de la forma de la figura representaban un símbolo de la nobleza de carácter, la claridad del intelecto, la firmeza de propósito y la continencia de los apetitos en la misma medida en que exhibían la excelencia de la forma física.

Los pitagóricos situaban las armonías en cuestión en las relaciones matemáticas, como la existente en la Sección Áurea (observada cuando un segmento se divide en dos partes de distinta longitud de manera que la proporción entre la parte menor y la mayor sea igual a la proporción entre la parte mayor y el segmento entero). El filósofo del siglo XVIII Gottfried Wilhelm Leibniz sostenía también que la armonía matemática subyace a la percepción de la belleza, sin que el observador sea consciente de ese hecho (véanse sus *Principios de la naturaleza y de la gracia*, 1714).

Tanto Platón (en el *Filebo*) como santo Tomás de Aquino (en la *Suma teológica*, escrita en 1265-1274) definían asimismo la belleza en términos de proporción, pero sin invocar un reconocimiento inconsciente de patrones matemáticos subyacentes. Para Tomás de Aquino, como para David Hume (1711-1776) mucho después, la belleza es una forma de placer; ello difiere de la visión de san Agustín, quien sostenía que la belleza es causa de placer, pero no idéntica a él. Se trata de una discrepancia importante, ya que mientras que la visión de san Agustín es coherente con la creencia de que la belleza es una propiedad objetiva, la de Tomás de Aquino la convierte en una cuestión subjetiva. En esto coincidían René Descartes (1596-1650) y David Hume, que consideraban que todos los juicios sobre la belleza son subjetivos e individuales, y una expresión de respuestas emocionales.

Para algunos filósofos del siglo XVIII, Hume entre ellos, esta visión subjetivista no reducía el valor de la belleza, sino que más bien elevaba el valor de la mente humana, puesto que aplaudían como honrosa y digna de elogio esta capacidad suya de ver belleza en las cosas. Esto mismo formaba también parte esencial de la argumentación de Francis Hutcheson en su *Investigación sobre el origen de nuestra idea de la belleza y la virtud* (1725). Ya fuera en una

visión objetivista o subjetivista, este avance en el pensamiento del siglo XVIII hizo del *gusto* un concepto fundamental en estética.

En su línea característica, el gran Immanuel Kant definía la belleza *a la vez* como objetiva y subjetiva; mejor dicho: sostenía que una visión correcta de ella muestra que su naturaleza es de un tercer tipo que trasciende los otros dos. Distinguía lo bello de lo sublime, afirmando que este último contiene en sí algo que perturba al observador debido a una disonancia entre la razón y la experiencia sensorial, como, por ejemplo, cuando se asoma a un imponente y profundo abismo entre montañas altísimas y peñascos rocosos. La belleza, en cambio, es toda placer; y el placer en cuestión es desinteresado, no conceptual, proporciona una gratificante sensación de intención sin intencionalidad, y comporta la convicción de que cualquier otra persona compartiría esos mismos sentimientos, es decir, la impresión de que el juicio de que el objeto en cuestión es bello sería universalmente aceptado.

Pese a Kant, la dificultad de negar que existen numerosas y a menudo irreconciliables diferencias entre las personas —entre individuos de una misma cultura y una misma época, así como entre individuos de diferentes épocas y culturas— en cuanto a lo que consideran que es bello hace que para muchos la interpretación subjetivista resulte la más convincente. Edgar Allan Poe (1809-1849) definía la belleza como un efecto, y no una cualidad; George Santayana (1863-1952) coincidía con Hume en que la belleza es lo que atribuimos a algo en base a nuestras propias emociones, y el hecho de que las personas suelen desear que otras concuerden con ellas cuando juzgan algo como bello constituye un interesante fenómeno psicológico digno de investigación.

Como una forma de arrojar luz sobre la naturaleza de la belleza, resulta instructivo echar un vistazo a lo que se considera no bello. Así, cualquier cosa fea, grotesca, horrible, repugnante para el estómago o para el sentido moral, aburrida, carente de interés, trivial, sensiblera, recargada, empalagosa o nauseabunda tiene pocas probabilidades de ser considerada bella. Obsérvese que casi todos estos conceptos aluden a respuestas o reacciones; normalmente decimos que las cosas o situaciones feas resultan *repulsivas*, y eso significa literalmente que nos hacen desear darnos la vuelta y dejar de verlas (o de oír las o de tocarlas). Y ello viene a sustentar aún más la idea de que los juicios sobre la belleza son expresiones de respuesta, y que dicen algo de nosotros (los seres humanos)

cuando menos en la misma medida en que lo dicen de lo que está fuera de nuestra cabeza.

Un importante tema del arte moderno y contemporáneo es el de que no existe una conexión necesaria entre arte y belleza. Esta visión ha sido objeto de influyentes análisis por parte, entre otros, de Nelson Goodman en su *Filosofía del arte* (1966), y contradice directamente las opiniones de un filósofo de la estética anterior, R.G. Collingwood, que había definido el arte específicamente como el intento de producir belleza (véanse sus *Esbozos de una filosofía del arte*, 1952). Pero si el arte es el vehículo de expresión de los sentimientos de un artista, bien puede ser que el artista trate de producir deliberadamente obras feas o repelentes, provocadoras o incluso repugnantes (muchos artistas contemporáneos lo hacen, y uno imagina que resulta considerablemente más fácil que lo contrario). Pero la práctica y la actitud predominantes en ese sentido también tienen sus críticas, tal como muestran las obras de la pensadora contemporánea Mary Mothersill, quien, censurando la separación de la belleza del arte, sostiene que la crítica artística gira implícita e inevitablemente en torno a ideas sobre la belleza. Cabría decir que quienes tratan deliberadamente de producir lo contrario no hacen sino confirmar la veracidad de su tesis, que ha ejercido una gran influencia en el actual debate estético.

Posiblemente la belleza es una necesidad de la vida. Es sin duda un componente de cualquier cosa que pueda considerarse una vida buena o bien vivida. Puede que la ausencia de belleza de la experiencia de una persona no la convierta en mala, pero no puede por menos que representar una disminución de sus posibilidades de sentimiento y de respuesta. Esto es algo que resulta tan instintivamente inteligible para los seres humanos que estos últimos se esfuerzan sobremanera en encontrar la belleza, o en crearla, y las andaduras personales de casi todo el mundo cuentan con pequeñas muestras de ella en sus vidas cotidianas: los adornos y cuadros que decoran sus hogares, el color con que pintan las paredes, el jarrón con flores que ponen sobre la mesa, todo ello son invocaciones de la belleza y testimonios de su importancia.

Véase: AMOR, FILOSOFÍA, ILUSTRACIÓN, METAFÍSICA, ROMANTICISMO

Ética

El término *ética* posee dos significados estrechamente relacionados. En su uso corriente y generalizado, denota los principios y actitudes que regulan el comportamiento de los individuos, grupos u organismos corporativos con el propósito de identificar lo que éstos deberían hacer, en el sentido de identificar qué es lo que resulta correcto o bueno que hagan. Como rama de la filosofía, por otra parte, es el estudio de conceptos tales como *el bien, lo bueno, lo correcto, el mal, lo malo, lo incorrecto, la obligación moral o el deber*, y de las distintas clases de razonamiento (a menudo denominado *razonamiento práctico*) empleadas para determinar qué habría que hacer en determinadas circunstancias, y, de manera más general, cómo se debería vivir.

La cuestión clave de la ética concierne a este último asunto —cómo se debería vivir, o qué clase de vida es mejor—; pero durante un tiempo, en la filosofía académica más reciente (en particular en la filosofía universitaria del mundo anglosajón en el siglo xx, y todavía en muchos de sus cursos universitarios de estudio), el análisis de conceptos y estilos de razonamiento éticos pasó a ocupar exclusivamente el centro de la escena, al tiempo que quienes suscribían este tipo de filosofía negaban que hubiera autoridad especial alguna para prescribir las mejores clases de vida. En este sentido, abdicaban de una responsabilidad que no sólo los filósofos del pasado consideraban que tenían, sino que también cada uno de nosotros debería sentir como suya; lo cual, sin duda, separa la rama de la ética filosófica contemporánea de su tronco originario.

En época todavía más reciente, el estudio de la ética se ha visto impulsado en algunos lugares por la neurociencia y la psicología, con aportaciones asimismo de la antropología, la economía, la sociobiología y la primatología. Los partidarios de este enfoque del estudio de las cuestiones éticas lo consideran una nueva síntesis capaz de revelar las funciones cerebrales biológicamente evolucionadas que configuran la cultura y que subyacen a las respuestas, decisiones y sentimientos morales. El trabajo experimental en tiempo real, utilizando escáneres de imagen por resonancia magnética funcional en experimentos en los que se presenta al sujeto diversos escenarios, opciones y dilemas, muestra cuáles son las estructuras cerebrales involucradas, y entre otras cosas establece de manera concluyente la relación entre cognición moral y emoción,

lo cual —aunque eso apenas es noticia— dota de una firme base empírica a algo que antes se había basado en la percepción y la intuición.

Hay que decir, no obstante, que aunque cabe esperar resultados de gran valía de este trabajo empírico e interdisciplinar, de entrada suscita cuando menos las dos consideraciones siguientes: en primer lugar, este trabajo es íntegramente descriptivo, mientras que el principal objetivo de la reflexión ética no es sólo descriptivo, sino también normativo, esto es, está orientado a ayudarnos a decidir qué hacer. En segundo término, las circunstancias de la vida ética son principalmente sociales, es decir, que la decisión y la acción éticas residen en el ámbito interpersonal, en las instituciones formales e informales de la vida social, en la complejidad de las relaciones. Observar lo que sucede dentro de un cerebro individual puede enseñarnos mucho, pero no todo.

Piénsese, por ejemplo, en las denominadas *neuronas espejo*, unas neuronas que se activan en el cerebro de una persona o animal, pongamos un mono, cuando observa a otro mono realizando una determinada tarea. Las neuronas que se activan en el cerebro del mono que observa la tarea son las mismas que está utilizando el cerebro del mono que realmente la realiza, de modo que el cerebro del observador está «reflejando» el del ejecutante; ello sugiere que así es como nosotros —que también somos primates— entendemos lo que otros están haciendo, y, por extensión, como establecemos lazos de empatía con ellos, lo cual resulta una consideración crucial para la ética. Si el observador ve a un ejecutante haciendo algo incorrecto, no cabe duda de que se produce el mismo reflejo neuronal; pero el hecho es que esto solo no basta para explicar la diferencia entre sentir empatía, aprobar, sentir indiferencia, oponerse o mostrar hostilidad, condenar o sentir horror. Una vez más, hay otras partes del cerebro que obviamente estarán involucradas en la producción de uno u otro de esos estados complejos en el observador; pero ¿por qué un estado y no otro? Podemos imaginar a dos observadores, con sus neuronas espejo similarmente activadas, de los que uno aprueba y otro desaprueba: ¿por qué? ¿Acaso las funciones cerebrales por sí solas dan cumplida cuenta de por qué los códigos morales lo que son?

Está claro que la *neuroética*, por acuñar el término apropiado, va a enseñarnos mucho. Tampoco cabe duda de que contribuirá a decirnos cómo deberían o tendrían que ser las cosas; pero la cuestión es: ¿en qué medida ayudará en esta tarea aplicada y normati-

va? Y ello porque resulta igualmente evidente que existe una gran brecha entre los hechos descriptivos sobre el funcionamiento del cerebro y los principios en los que uno se basa para revolver un grave dilema moral; una brecha que la adición de montones de consideraciones históricas, sociológicas y circunstanciales todavía no es capaz de salvar por completo, por más que éstas resulten también esenciales.

La distinción entre la ética como una doctrina que nos ofrece guía en la vida e identificación de los bienes a los que vale la pena aspirar, por un lado, y, por otro, la ética como reflexión analítica sobre conceptos y métodos de razonamiento, se señala habitualmente denominando a la primera *ética normativa*, y a la segunda *metaética*. Gran parte del debate ético académico que antes mencionábamos y que se centra únicamente en conceptos es, pues, metaético. Obviamente, resulta imposible formular una ética normativa sin una reflexión metaética; pero la cuestión es si esta última ha de absorber todo el oxígeno del pensamiento sobre la ética en el ámbito que resulta más competente para la reflexión, dejando la conversación de la sociedad consigo misma sobre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, a los titulares de los periódicos, los prejuicios y las argumentaciones interesadas.

Existe una interesante distinción que hay que señalar entre *moral* y *ética*. El primer término, derivado del latín, está relacionado con el de *mores* («costumbres»), y tiene el significado de «conducta correcta o adecuada». Por su parte, el término *ética* procede del griego, y tiene el significado de «forma de vida, carácter». A partir de estas etimologías cabe plantear de inmediato la hipótesis de que el de ética es un concepto más amplio que el de moral. La ética tiene que ver con la clase de persona que se es, y, en consecuencia, comprende también la propia moral; pero abarca más que ésta. Un ejemplo muestra cómo entenderlo: de qué color pinte uno la puerta principal de su casa es una cuestión ética, pero (a menos que se trate de un color especialmente ofensivo que contrarié fuertemente a los vecinos) no moral. Así, la propia estética, la propia manera de vivir, las propias decisiones en torno a cosas que no son principalmente o en absoluto cuestión moral, forman parte de la propia ética (del propio *ethos* o forma de ser general). La moralidad se ocupa, en cambio, más estrictamente de lo que es correcto o incorrecto en el propio comportamiento, especialmente si ello afecta a otros.

Una de las grandes cuestiones de la metaética es si el valor

ético es una cuestión objetiva, esto es, si bueno y malo, correcto e incorrecto, son propiedades o estados de cosas, personas o acciones, independientemente de los seres humanos y de las opciones y preferencias a las que les llevan su naturaleza humana y su experiencia, o si, por el contrario, el valor ético es producto íntegramente del sentimiento y la emoción humanos. Otra forma de decir esto último es preguntarse si nuestros valores morales son subjetivos.

En el marco de esta conexión, en los debates metaéticos con frecuencia se aplican las etiquetas de *objetivismo*, *cognitivismo*, *realismo*, así como sus opuestos. El objetivismo puede describirse como la creencia de que las afirmaciones éticas son verdaderas o falsas independientemente de nuestros intereses, preferencias o deseos. Cuando el objetivismo adopta la forma de realismo ético, consiste en la aseveración de que existen hechos morales objetivos independientemente de nosotros, y que son esos hechos los que confieren a nuestras afirmaciones morales sobre ellos su veracidad. A veces el objetivismo adopta una forma denominada *cognitivismo*, el cual implica no la existencia de hechos y propiedades éticos, sino la cognoscibilidad de las verdades éticas.

La visión directamente opuesta al objetivismo es el *subjetivismo*; la directamente opuesta al cognitivismo es el denominado *no cognitivismo*, y la directamente opuesta al realismo ético es el llamado *antirrealismo ético*. La reflexión en torno a estos tres pares de etiquetas revela que existen diferencias significativas entre las ideas que en ellas intervienen, tal como exponemos a continuación.

El antirrealismo ético es la creencia de que no hay propiedades o hechos morales objetivamente existentes, y que, en consecuencia, las aseveraciones éticas no son verdaderas o falsas, sino que únicamente tienen determinados usos: persuadir o disuadir, expresar actitudes o sentimientos (así, el *emotivismo* es una forma de antirrealismo ético), o establecer normas, o expresar la aceptación o la conformidad con dichas normas.

No obstante, puede haber un acuerdo generalizado en torno a las normas o los sentimientos morales de una comunidad, de modo que el antirrealismo no implica necesariamente el subjetivismo, esto es, la creencia de que los juicios morales se basan en actitudes, sentimientos o respuestas personales. En la visión subjetivista, juzgar que algo es incorrecto es decir «creo que es incorrecto», sin que de ello se derive que otros deban juzgarlo también inco-

recto, o que sea de hecho incorrecto independientemente de lo que nadie piense; esta última visión sería la del objetivismo, que adoptaría una forma o cognitivista o realista.

El subjetivismo es una forma de relativismo, pero no la única, puesto que una visión relativista podría ser también la que dice que hay comunidades enteras que acuerdan unos valores morales, pero que éstos difieren de los de otras comunidades, la cuales pueden, por ejemplo, acordar internamente justo los valores contrarios. Esta última clase de relativismo no es subjetivismo, pero el subjetivismo es siempre relativista, y para él, si resulta que hay dos o más personas que coinciden en sus juicios, será siempre por casualidad.

Una cuestión especialmente interesante es la de si una visión objetivista debería adoptar la forma de realismo sobre hechos y propiedades éticos, o si, por el contrario, debería adoptar la forma de cognitivismo, que representa un intento de esquivar la cuestión ontológica de la existencia de hechos y propiedades éticos, centrándose, en cambio, en la verdad o falsedad de los juicios éticos.

Una importante objeción al realismo es la de que esos supuestos objetos éticos tales como «el bien», o propiedades éticas tales como «ser bueno» o «ser correcto», son lo que el filósofo John Mackie definía como «raros». No son como palos o piedras, u otras cosas cuya existencia resulta obvia, pero por otra parte tampoco hay nada con lo que compararlos. G.E. Moore y otros realistas éticos creían que los objetos y propiedades éticos son sencillamente *sui generis*, y no pueden definirse más que mostrándolos, como ocurre, por ejemplo, en el caso de los colores primarios: no puede definirse la amarillez de otro modo que no sea mostrando el color amarillo. Un corolario de esta visión es que, al igual que se necesitan ojos, terminales nerviosos y orejas para detectar la presencia de objetos físicos en el mundo, se requiere una facultad especial denominada *intuición ética* para detectar los hechos y propiedades éticos en el mundo. Eso es lo que Mackie rechazaba de plano.

Pero aunque se podría convenir en que no hay cosas o propiedades éticas del mismo modo en que hay cosas y propiedades físicas, tampoco hay necesidad —dicen los cognitivistas— de dar el siguiente paso que alguien como Mackie se ve obligado a dar, dado que nuestro discurso moral imita nuestro discurso fáctico haciendo afirmaciones sobre las cosas, describiéndolas y, en gene-

ral, considerándolas, pues, como si fueran susceptibles de ser juzgadas como verdaderas o falsas. Tanto «ese coche está pintado de verde» como «esa acción es moralmente incorrecta» parecen afirmaciones fácticas; pero desde una perspectiva como la de Mackie, la creencia de que la segunda es una afirmación fáctica es un error. De hecho, desde una perspectiva como la de Mackie, la apariencia fáctica del discurso moral en general debe explicarse diciendo que al interpretarlo como tal estamos cayendo en un error sistemático. Sin embargo, los cognitivistas dicen que aun sin un compromiso realista con los hechos y propiedades éticos, las afirmaciones éticas pueden ser verdaderas o falsas; el interés de esta postura reside en la cuestión de qué es lo que *hace* a las proposiciones éticas verdaderas cuando son verdaderas o falsas cuando son falsas, dado que no hay supuestos estados de cosas morales que actúen como «dadores» de veracidad, tal como los hay en las afirmaciones sobre el mundo físico. Una sugerencia en ese sentido es que el discurso moral es como un juego definido por sus reglas —pongamos por caso, como el ajedrez—, de modo que una afirmación moral puede ser verdadera en un sentido análogo a cuando decimos que un movimiento de ajedrez es correcto según las reglas del juego; o de manera aún más apropiada: puede ser verdadera del mismo modo en que puede serlo que se ha dado jaque mate al rey (definido por el hecho de que éste está amenazado y no puede hacer ningún movimiento para escapar a tal amenaza). Esta sugerencia no satisface a todos los críticos, ya que, mientras que un movimiento correcto en un juego depende de las reglas de ese juego, que se pueden aceptar o rechazar —no hay que jugar necesariamente—, la ambición cognitivista para las afirmaciones éticas parece ser que éstas son categóricamente verdaderas y, por ende, obligatorias. Persiste, pues, el problema de qué es lo que hace verdaderas o falsas a las afirmaciones éticas.

Véase: BIOÉTICA, EPISTEMOLOGÍA, ÉTICA DE LOS NEGOCIOS, FILOSOFÍA, HISTORIA DE LA ÉTICA, METAFÍSICA

Ética de la virtud

La idea de que la ética tiene que ver con el carácter, con la educación de la sensibilidad y las virtudes morales, con el gobierno de

las emociones, con el fomento de las buenas relaciones, con el logro de objetivos valiosos, incluyendo la felicidad, y con el desarrollo de la sabiduría moral, constituyó un aspecto fundamental del debate ético en la Antigüedad, y formó parte asimismo del resurgimiento del interés en los aspectos fundacionales de la ética en el siglo XVIII, cuando se rompió la hegemonía de la religión sobre la moral. En la filosofía más reciente, las principales teorías éticas rivales han sido muy distintas; éstas se han reducido a dos grandes perspectivas: la deontología, y el consecuencialismo, este último sobre todo bajo la forma del utilitarismo. Pero cada vez más, a partir de la segunda mitad del siglo XX, se ha vuelto a centrar la atención en la denominada *ética de la virtud*, describible en los términos que iniciaban el presente párrafo. En gran parte, ello es el resultado de la insatisfacción derivada de la incapacidad de la deontología y el consecuencialismo de responder a las cuestiones fundamentales de «¿Qué clase de persona debo ser?» y «¿Qué clase de vida es la mejor?», puesto que ambos se centran casi exclusivamente en la supuesta corrección intrínseca de los actos o de sus consecuencias, y, si aluden a agentes y pacientes en circunstancias morales, lo hacen meramente como factores en el cálculo del valor moral de los propios actos.

Los filósofos de la Antigüedad clásica tomaban los rasgos del carácter como su principal foco de atención, tratando de identificar aquellos que son buenos y, consecuentemente, merecen el nombre de *virtudes*. La conexión íntima entre las consideraciones políticas y éticas —partiendo de la idea de que la sociedad buena es aquella en la que mejor puede lograrse el bien individual— llevó a considerar a Platón, en su *República*, qué forma de organización política, la democracia, la aristocracia, la tiranía o la oligarquía, es la que mejor fomenta las virtudes. Tanto Platón como Aristóteles, y especialmente este último en su *Ética a Nicómaco*, trataron de las virtudes de la sabiduría, la templanza, el valor y la justicia, y de los distintos tipos de ser humano —que iban desde el individuo de alma grande hasta el monstruo moral— distinguidos por la presencia o la ausencia de estas y otras virtudes.

La presencia de Aristóteles en el análisis de la ética de la virtud resulta casi indispensable. En su opinión, una virtud (*areté*, un término traducido a veces como «excelencia») es un rasgo o disposición del carácter que se manifiesta en diversas situaciones y actos, algo similar a un hábito y, de hecho, con la misma posibilidad de ser aprendido que un hábito. En consecuencia, una educación

moral tiene como objetivo inculcar hábitos de virtud de manera que el individuo se convierta en una persona virtuosa. En la visión aristotélica, ello equivale a cultivar la «sabiduría práctica» (*frónesis*), que es la clase de sabiduría requerida para determinar cuál es la mejor forma de proceder cada vez que hay que tomar una decisión moral. Dado que la razón constituye la más alta dote de la humanidad, una vida vivida de acuerdo con la razón representa la mejor clase de vida; el razonamiento requerido en circunstancias de elección moral es la razón práctica, y su uso llevará a quien la posea a experimentar la *eudaimonia*, término normalmente traducido como «felicidad», pero que en realidad significa algo más rico y profundo que eso; de hecho, denota un fuerte sentimiento satisfactorio de bien-estar y bien-hacer, de florecimiento como sólo un individuo humano racional y sintiente puede florecer cuando su vida y sus relaciones son buenas.

Como muestra este esbozo de la visión aristotélica, la ética de la virtud combina las consideraciones normativas sobre lo que es bueno y correcto con consideraciones de psicología moral en torno a la experiencia de ser la clase de persona que hace lo que es bueno y correcto, y que lo hace debido a la clase de persona que es; esto es, debido a su carácter, moralmente educado o autoeducado para ser virtuosa (para ser valiente, bondadosa, considerada, honesta, sufrida, sincera, realista, coherente, cariñosa, esforzada, amable, noble, con aspiraciones, resuelta, autónoma, razonable...).

Mucho más tarde, la renovada discusión sobre la ética de la virtud se vería propiciada por un artículo de Elizabeth Anscombe titulado «Filosofía moral moderna» (1958), e impulsada aún más por Alasdair MacIntyre en un importante libro que llevaba por título *Tras la virtud* (1981). Esto representó un valioso punto de inflexión, puesto que los debates técnicos en torno a la deontología y el consecuencialismo en la filosofía académica casi habían roto la conexión entre la teoría ética y la vida; si bien, de manera característica, la filosofía académica ha secuestrado del mismo modo el debate en torno a la ética de la virtud, de manera que cuesta creer que haya habido un intento desde ese punto de partida de devolver la discusión ética a los detalles prácticos de la vida. Un dato interesante acerca de los dos pensadores que revivieron la ética de la virtud es que los dos eran católicos, y ambos tenían motivaciones religiosas para cuestionar los términos del debate moral académico. Esto nos recuerda el hecho de que,

cuando, después de algunos siglos de existencia, la antigua Iglesia cristiana se dio cuenta de que la Segunda Venida había sido retrasada *sine die*, hubo de importar la ética de la tradición griega para desarrollar el escaso y poco práctico código del Nuevo Testamento, cuyos mandatos éticos resultaban viables sólo para los anacoretas, los monjes y las monjas (renuncia a todo lo que tienes; repudia a tu familia si no está de acuerdo; sé absolutamente pasivo; ama a todo el mundo y especialmente a tus enemigos; evita el sexo siempre que te sea posible; no valores el aprendizaje y la sabiduría, sino abraza la ignorancia, la pobreza y la marginación social, etcétera: lo que Nietzsche denominaba la «moral esclava», el hecho de convertir en virtud la oprimida clase de vida experimentada por los judíos esclavizados en Egipto). La Iglesia importó una buena parte de su ética de las tradiciones más ricas y profundas del aristotelismo y el estoicismo, y, en la práctica, lo que durante muchos siglos se conocería como el «caballero cristiano» no sería otra cosa que el *megalopsychos* u hombre magnánimo aristotélico.

Una de las razones por las que la ética de la virtud dejó de gozar del favor de los filósofos morales durante un tiempo fue la de que ésta resulta incapaz (o al menos eso afirman sus críticos) de proporcionar una guía acerca de cómo se debe actuar en situaciones concretas. La idea de que la ética tiene que ver con la clase de persona que deberíamos ser, centrándose, pues, en los agentes y su carácter antes que en sus actos y lo que éstos causan, parece desligar a la ética de las situaciones reales en las que hay que tomar decisiones morales. Tanto la deontología como el consecuencialismo tratan de especificar un procedimiento de decisión que permita juzgar cuál es el acto correcto en una situación dada, y, lo que es más, uno que cualquiera (incluyendo a alguien que no sea virtuoso) pueda reconocer como tal y ser capaz de aplicar. Los defensores de la ética de la virtud responden diciendo que es precisamente la *frónesis*—el conocimiento, la perspectiva, la sensibilidad moral y la capacidad informada por la experiencia de emitir un juicio sólido— lo que se requiere para reconocer qué norma es la que rige (si es que se trata de normas), o qué es lo que se debe hacer, en determinadas situaciones concretas. Además, el propio concepto de virtud constituye en sí mismo implícitamente una guía de acción: piénsese en lo que significa enumerar rasgos tales como la honestidad, la simpatía, la amabilidad, el valor, etcétera, como virtudes; éstos implican directamente los tipos de conducta requeridos en las situaciones que los motivan. Y lo mismo

vale para cualquier lista de vicios —falta de compasión, falta de tacto, egoísmo, cobardía, imprudencia, libertinaje, deslealtad, pereza, insolidaridad, grosería, deshonestidad, hipocresía, ingratitude, rencor, brutalidad, desvergüenza, severidad, crueldad y otros—, cuya mera contemplación indica qué es lo que no hay que hacer en determinadas situaciones concretas, así como lo que no hay que ser en general.

Esto no equivale a decir que la ética de la virtud escapa a todas las dificultades que afronta la reflexión sobre la moralidad. Todavía queda por determinar cómo resolver los conflictos entre bienes opuestos, y sigue pendiente la tarea de proporcionar los fundamentos últimos a las virtudes, esto es, de explicar por qué son virtudes (¿por qué son buenas la honestidad, la bondad, el valor, la fortaleza, el afecto, la determinación y el resto? Seguramente las respuestas no resultan difíciles de encontrar). Pero en cualquier caso la ética de la virtud tiene mucho de recomendable, entre otras cosas por el respaldo que recibe —y no todo indirectamente— por parte nuestra creciente conciencia neurocientífica y sociobiológica de la naturaleza esencialmente social de la humanidad, y de lo que todo ello significa para el florecimiento tanto de los individuos como e las sociedades.

Véase: CONSECUENCIALISMO, DEONTOLOGÍA, ÉTICA

Ética de los negocios

Como su propio nombre indica, la *ética de los negocios* (o *ética comercial*, o *ética empresarial*) es el proyecto de aplicar principios y conceptos éticos a un área de la actividad humana cuyos objetivos, motivos y métodos no son especialmente notorios por su naturaleza ética. De hecho, las apariencias parecen mostrar más bien todo lo contrario, puesto que los negocios tienen que ver con ganar dinero, obtener beneficios, comprar por el mínimo y vender por el máximo, derrotar a la competencia, seducir a la gente para que compre nuestros productos y servicios con halagos, promesas, técnicas psicológicas de sugestión, y otras cosas más que de entrada no evocan precisamente el altruismo, la bondad humana o siquiera la honestidad.

Pero una mínima reflexión nos muestra dos cosas: que no hay

nada malo de por sí en hacer negocios y ganar dinero, con tal de que se haga con honestidad; y que no hay razón alguna que impida que las pautas éticas puedan aplicarse a las actividades comerciales tal como se aplican a todos los demás ámbitos de la vida. Dada la naturaleza peculiar de las prácticas comerciales y sus objetivos, la ética de los negocios —como rama de la ética aplicada en general— es el intento de mostrar cómo pueden alcanzarse dichos objetivos de forma coherente con unas buenas prácticas.

Desde tiempos antiguos hasta incluso los modernos, los negocios se consideraron siempre una actividad de tercera categoría, ya que ésta parecía entrañar algunos de los apetitos peores y más egoístas de la humanidad. El aristocrático desdén por el «comercio» es un lugar común en la literatura, ya que se consideraba a éste contaminado por la naturaleza vil y banal de lo que tocaba. Aristóteles atacaba los negocios y el comercio como ocupaciones totalmente desprovistas de virtud, y calificaba de parásitos a quienes se dedicaban a tales menesteres. La ética cristiana anatematizó a los usureros (entre ellos se impedía a los judíos dedicarse a otras ocupaciones que no fueran la banca y el corretaje), hasta que en los siglos XVI y XVII los protestantes pasaron a aplicar las virtudes de la frugalidad, la autosuficiencia y la iniciativa también al comercio y los negocios. No fue éste un hecho completamente nuevo: en los siglos anteriores, y de manera muy gradual, los gremios medievales habían ido incrementando la respetabilidad de los negocios, y en cualquier caso hasta los aristócratas se habían «rebajado» a excavar minas, talar árboles, construir molinos y fabricar diversos productos en sus propiedades. Ello, sin embargo, no les impidió mirar por encima del hombro a las personas que se encargaban de vender su carbón o su madera en representación de ellos, como tampoco impidió a sus hijos pequeños, atrincherados en sus sinecuras eclesiásticas, predicar en los sermones contra la perversidad del afán de lucro. Pero con el inexorable acceso a la riqueza y, por ende, al poder de las clases medias, para las que los negocios se convirtieron en algo tan respetable como las actividades profesionales del derecho y la medicina, esta elevada visión no podía sostenerse de manera permanente; de ahí que hoy haya desaparecido.

Las distintas actitudes frente a los negocios tienden a rayar en la caricatura. Se juzga que el afán de lucro supera siempre a cualquier otra consideración, de modo que la idea de una empresa que aspira a servir bien a sus clientes con productos de alta calidad, y a insertarse en la comunidad como un agente responsable,

suele acogerse con una escéptica carcajada; ello, sin embargo, es injusto, ya que, por más que ciertamente se producen actividades comerciales poco escrupulosas, éstas no son la norma, puesto que los empresarios racionales son perfectamente conscientes del carácter contraproducente de la deshonestidad. Es cierto, sin embargo, que la principal responsabilidad de la empresa es la que tiene con sus accionistas, y, en consecuencia, con el «saldo» de su cuenta de resultados; ésta existe para obtener beneficios y pagar dividendos, que constituyen la recompensa por el riesgo asumido por los inversores. Pero no obstante —repetámoslo—, no hay razón alguna por la que esto no pueda hacerse dentro de los parámetros de una conducta responsable y consciente. Y ello, obviamente, no significa meramente dentro de la ley, dado que en todas las economías capitalistas las fronteras de lo legalmente permitido van más allá de las de lo moralmente aceptable.

Los principales agentes en la ética de los negocios son las empresas (esto es, entidades comerciales reconocidas como personas jurídicas) y los seres humanos (o personas físicas), especialmente los que ostentan altos cargos en las empresas y tienen la responsabilidad última de las decisiones en todos los asuntos relacionados con la conducta de éstas, incluyendo su dirección y sus políticas. También los gobiernos, por extensión, desempeñan un papel en la ética de los negocios, en relación con las leyes y reglamentos que promulgan acerca del trato que dan las empresas a todas las partes interesadas. Estas últimas incluyen a los accionistas, los empleados, los clientes, los proveedores, la comunidad en general, e, incluso, los competidores (aunque obviamente hay aquí un orden de prioridades, donde los competidores ocupan el último lugar); en cuanto a los competidores, por ejemplo, las empresas han de tratarlos con justicia y honestidad, no publicando anuncios falsos e injuriosos sobre los bienes y servicios que proporcionan. Las obligaciones de las entidades comerciales para con la comunidad se conocen como la *responsabilidad social de la empresa*, y resultan claramente mucho más amplias que su mera obligación de cumplir la ley.

Casi todas las empresas tienen sus propios códigos éticos, y éstos, junto con los empeños de la sociedad, especialmente los expresados por medio de la acción de gobierno a la hora de regular y supervisar el mundo empresarial, influyen en los distintos problemas que pueden plantearse. Entre ellos se cuentan: la contabilidad «creativa» o directamente deshonestas; el abuso de información privilegiada; el fraude; la evasión fiscal; la remuneración

excesiva de los ejecutivos; el incumplimiento de la ley; la corrupción y el soborno (incluyendo los sobornos bajo mano, las comisiones ilegales, las coimas, los incentivos en especie...); la fijación de precios vulnerando la competencia; las prácticas monopolistas; el espionaje a los competidores; las violaciones de derechos y patentes; la piratería y falsificación de productos; el «robo» de empleados a otras empresas; la discriminación laboral en función del sexo, la edad, la raza o el credo; el acoso, incluyendo el acoso sexual; la invasión de la privacidad y la vigilancia de los empleados; las malas prácticas en la contratación y el despido, y en las relaciones sindicales; el trabajo infantil y la explotación laboral en países en desarrollo; el incumplimiento de las obligaciones de sanidad y seguridad laboral; el impacto medioambiental; la publicidad y el marketing deshonestos; el intento de ofrecer a los niños productos inadecuados para ellos (alcohol, tabaco...); la elaboración de productos inseguros o defectuosos; la fabricación de productos éticamente cuestionables como armas de fuego o minas antipersonas; el uso de animales en las pruebas de laboratorio... la lista es larga, e ilustra los numerosos ámbitos de discusión y análisis que entraña el objetivo de una buena práctica y un comportamiento ético.

Todas las empresas deberían tener en su consejo de administración a un «ético»; algunas de las mejores lo tienen ya. La debacle de la banca en 2008 lo hace aún más urgente.

Véase: CAPITALISMO, CONSUMISMO, ÉTICA DE LA VIRTUD, PUBLICIDAD

Etnocentrismo

El etnocentrismo consiste en juzgar otras culturas en función de las normas y patrones de la propia. Dado que implica invariablemente considerar los patrones de la propia cultura correctos o mejores, el etnocentrismo tiende a comportar además sentimientos de superioridad, y puede conducir también de forma natural al racismo (actitudes discriminatorias hacia otras razas basadas en su supuesta inferioridad) y la xenofobia (la aversión y la falta de aceptación de los extranjeros).

El término fue acuñado por el antropólogo estadounidense W.G. Sumner en la obra *Folkways* («Cultura popular»), publicada en 1907; pero casi toda la ciencia social del siglo XIX, muy espe-

cialmente la etnografía, la antropología y la historia, eran ya marcadamente etnocéntricas en sus presupuestos, como también lo eran con respecto a los pueblos colonizados. A muchos de estos últimos se los consideraba «primitivos» en base a una serie de mediciones acerca del grado de complejidad de sus instituciones, su alfabetización (o la falta de ella), su conocimiento científico y tecnológico, y lo que los europeos y norteamericanos juzgaban como su desarrollo moral (o, normalmente, la ausencia de él que supuestamente revelaba su falta de decencia en el vestir; debido a ello, en África central, el potencial de las enfermedades introducidas por los misioneros blancos se vio incrementado por la ropas que ellos mismos obligaban a llevar a los nativos, y que éstos llevaban día y noche, estuvieran húmedas o no, diezmando de ese modo las poblaciones locales).

El remedio contra el etnocentrismo es tratar de comprender las creencias, los sistemas de valores, las instituciones y las prácticas de las culturas que no son la nuestra a la luz de su propio contexto. Se puede dar un paso más y afirmar que dichas creencias, valores, etcétera, poseen la misma validez que los de cualquier otra cultura; esto último, que representa una de las principales formas de reacción política contra el etnocentrismo, constituye el denominado *relativismo cultural*, el cual resulta polémico debido a que, por más que uno pueda entender el lugar que ocupa, pongamos por caso, la ablación del clítoris en ciertas culturas, ello no debería impedir la posibilidad de considerarla categóricamente inaceptable.

En un libro titulado *La personalidad autoritaria*, escrito como reacción a las atrocidades nazis de las décadas de 1930 y 1940, y subtítulo «Estudios sobre el prejuicio», Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik y Daniel Levinson sostenían que el etnocentrismo se traduce fundamentalmente en hostilidad hacia los *exogrupos*, y constituye un rasgo común de los tipos psicológicos que también se sienten atraídos por las ideologías autoritarias reaccionarias. Su diagnóstico del atractivo que tiene el etnocentrismo para éstos es que ayuda a crear vínculos de *endogrupo*. Este fenómeno se explota también, de manera bastante lógica, en la ideología afín del nacionalismo.

Véase: MULTICULTURALISMO, NACIONALISMO, RACISMO, TEORÍA DE LA ACOMODACIÓN

Eutanasia

Interpretado literalmente, el término *eutanasia* significa «buena muerte». Eso es lo que todo el mundo espera para su final, normalmente en la forma de una muerte natural, tranquila e indolora mientras se duerme y en el marco de una vejez por lo demás saludable. La muerte por enfermedad, accidente, asesinato, heridas de guerra, suicidio mal planeado, y cualquier otro proceso que acarree la muerte implicando previamente sufrimiento físico, o psíquico, o ambos, no puede considerarse eutanasia en el sentido literal.

Pero eutanasia ha pasado a referirse sobre todo al acto de poner fin deliberadamente a la vida por acciones u omisiones: acciones tales como desconectar un sistema de respiración artificial; omisiones tales como retirar el tratamiento a un paciente anciano con neumonía. Esta clase de eutanasia se denomina *eutanasia pasiva*, y en ciertos casos se considera tanto legal como moralmente aceptable.

La eutanasia activa es la que se produce cuando se da a alguien alguna clase de tratamiento que induce la muerte: una inyección de cloruro de potasio, la asfixia, una sobredosis de barbitúricos con alcohol...

A pesar de las apariencias, no hay diferencia moral entre estas supuestas dos clases distintas de eutanasia. No hacer algo deliberadamente es un acto, exactamente igual que lo es hacer algo. El concepto de pecado en la ética teológica reconoce que éste puede adoptar tanto la forma de comisión como la de omisión, y los pecados de omisión no acarrear menos responsabilidad que los de comisión. Elegir no hacer algo, negar un bien a propósito para desencadenar un final previsto, es tan culpable (o a veces tan encomiable) como actuar directamente para desencadenar ese final previsto. La ley considera delito no detenerse a ofrecer ayuda cuando se presencia un accidente; también aquí la omisión cuenta igual que la comisión. De ello se deriva que la eutanasia pasiva y la eutanasia activa son una misma cosa en cuanto que constituyen opciones deliberadas cuyo resultado es el mismo.

El hecho de que la eutanasia pasiva parezca más aceptable que la activa es sólo una mera impresión subjetiva; un hecho que se hace patente al tomar conciencia de que, por razones de compasión y solidaridad, la eutanasia activa se realiza con mucha mayor frecuencia de lo que la mayoría de la gente es consciente o inclu-

so le gustaría creer. No tratar de afrontar las agonías, sean físicas o mentales, de alguien que está en la fase terminal de una enfermedad resulta tan cruel que no hay muchos profesionales de la medicina que puedan permitirse el lujo de tomar medidas que prolonguen activamente dichas agonías. Y a menudo ello significa tomar medidas no sólo para paliarlas, sino también para abreviarlas. No hacerlo sería tratar a las personas con menos bondad de la que la mayoría de los dueños de mascotas muestran con sus animales, puesto que se considera un acto compasivo con éstos poner fin a su vida de una forma rápida y fácil cuando sufren sin que haya esperanza de recuperación. Felizmente para los humanos que sufren del mismo modo, en los hospitales, residencias de ancianos, clínicas de enfermos terminales y enfermerías de todas partes, cuando surge la necesidad las dosis de analgésicos se aumentan a niveles que realizan la eutanasia, y la legitimidad de este procedimiento está protegida por la *doctrina del doble efecto*, la cual sostiene que, puesto que el objetivo primordial del profesional de la medicina es aliviar el sufrimiento, el efecto secundario previsto, aunque no intencionado, de acortar la vida es inevitable y, por ende, está justificado.

Pero también aquí, como con la supuesta distinción entre eutanasia pasiva y activa, apelar a la doctrina del doble efecto no es más que una conveniencia conceptual. Dada la certeza empírica de que aumentar las dosis de morfina acarreará la muerte del paciente, pretender que la intención propia era sólo aliviar el dolor y no agilizar la muerte es un juego de manos conceptual. En cualquier caso, agilizar la muerte representa el último de los cuidados paliativos, la última forma disponible de aliviar el dolor, un hecho que se entiende lo bastante bien como para utilizarlo como base en los esfuerzos por aliviar el sufrimiento.

Cuando se discute la idea de la muerte médicamente asistida, ya se haga referencia a su aplicación directa en la eutanasia pasiva y activa, ya se aluda a ella bajo la capa protectora del «doble efecto», normalmente lo que se dice es que ésta resulta categóricamente incorrecta, dado que los profesionales de la medicina están obligados por su código de ética médica a salvar, proteger y mejorar la vida, o, cuando menos, a minimizar el sufrimiento causado por lesión o enfermedad. En Estados Unidos se cita a menudo la cláusula del juramento hipocrático que dice: «A nadie daré una droga mortal aun cuando me sea solicitada, ni daré consejo que pueda causar la muerte de mi paciente».

Obviamente, el principal significado de esta cláusula es que un médico no debe ceder a las presiones de la familia, o de la CIA, o de quien sea, para poner fin a la vida de una persona que no desea morir. Pero con frecuencia se le da una interpretación más fuerte, considerando que la cláusula implica que un profesional de la medicina tampoco debe acceder a la petición del propio paciente de que le ayude a morir. Esta es precisamente la interpretación suscrita por quienes se oponen al suicidio médicamente asistido. Sin embargo, parecería evidente que un profesional de la medicina que se niegue a ayudar a morir a un paciente enfermo terminal que experimenta un gran sufrimiento está, de hecho, incumpliendo su deber hipocrático de cuidar apropiadamente del paciente, lo cual sugiere que la lectura «fuerte» de la mencionada cláusula no es la correcta.

Dicho esto, la cuestión de la implicación activa de cara a ayudar a morir a un paciente sigue siendo un problema real y justificable para los profesionales médicos, ya que, al fin y al cabo, su principal responsabilidad es, siempre que sea posible, salvar vidas, curar las heridas, curar la enfermedad, o, cuando menos, aliviar el sufrimiento. Consecuentemente, podría hacerse la siguiente sugerencia práctica: que se creara la especialidad médica de la *tanatología* (derivada del griego *thanatos*, «muerte»), que lo más apropiado sería enmarcar como subespecialidad de la anestesiología. Los tanatólogos ejercerían su práctica en un marco legal definido, supervisados por el comité de ética del hospital, de manera que todo el tratamiento tanatológico fuera adecuadamente aprobado, controlado y registrado. Dado que sólo los tanatólogos se ocuparían de ayudar a morir a quienes han elegido hacerlo y han demostrado que su decisión es consciente y meditada, todo el resto del personal médico seguiría trabajando bajo el supuesto de que su preocupación es únicamente salvar vidas, curar la enfermedad y aliviar el sufrimiento. Esto tendría el beneficio añadido de clarificar la tenebrosa zona gris en la que actualmente se mueven muchos profesionales de la medicina, dado el hecho antes aludido de que el tratamiento deliberado para acortar la vida, por motivos de compasión, es un lugar común en las salas y habitaciones de hospital de todo el mundo.

Seguramente se planteará la objeción de que, si el tratamiento para acortar la vida se pone a disposición de los profesionales de esta manera organizada, sin duda habrá alguien en algún lugar que abuse de él. Es probable que eso sea cierto, aunque es compe-

tencia del conjunto de la humanidad administrarlo de formas que reduzcan la posibilidad de abuso, y en cualquier caso no resulta aceptable permitir que siga habiendo un gran sufrimiento por temor a que aquí o allá alguien pueda cometer un error. En los Países Bajos, en Suiza y en el estado norteamericano de Oregón, está permitida la eutanasia en determinadas condiciones concretas, y la experiencia de estos lugares no ha contribuido en nada a reforzar el punto de vista de quienes piensan que, una vez abierta la puerta a dicho tratamiento, los hospitales aligerarán la muerte de los pacientes para tener camas libres, los parientes codiciosos persuadirán a sus mayores de que acepten morir una vez que hayan testado en su favor, etcétera. Tales patrañas se originan principalmente por parte de grupos de presión religiosos cuyos miembros consideran que prolongar el sufrimiento en la enfermedad y en la ancianidad resulta aceptable debido a que hay una deidad supuestamente misericordiosa que es la única que está al mando y que tiene la prerrogativa sobre el sufrimiento y la muerte; como si la «santidad de la vida» abarcara la santidad del dolor, el ahogo, las indignidades de ensuciarse por la incontinencia, y, por último, una incapacidad crónica inducida por los fármacos. Lo que representaría un auxilio y un alivio para estas personas se describe como asesinato por parte del *lobby* anti-eutanasia, integrado por personas sanas cuya certeza de que sus creencias teológicas y morales son verdaderas resulta inquebrantable.

Uno de los principales argumentos en favor de la eutanasia es el de que las personas deberían tener derecho a decidir cuándo y dónde morir, y no se debería permitir que padecieran los sufrimientos e indignidades de la enfermedad terminal o la ancianidad extrema si ellas no lo desean. Aquí están en juego la autonomía individual y la libertad de elección, y hay que recordar que todos los derechos de la persona siguen plenamente vigentes cuando ésta yace enferma o moribunda, puesto que morir es uno de los actos del vivir, y no reduce en nada la legitimidad de la persona para reafirmar sus derechos mientras todavía sea competente para hacerlo.

Véase: BIOÉTICA

Evolución

La evolución biológica es el proceso de *descendencia con modificación* de los seres vivientes, tanto en el sentido de los cambios producidos en la frecuencia genética de una población dada al suceder una generación a otra, como en el de la divergencia de las especies de un ancestro común. Todas las formas de vida descienden de ese ancestro común; a través de la descendencia con modificación surge con el tiempo una asombrosa diversidad de especies, dado que los pequeños cambios en los rasgos heredados se transmiten si confieren una ventaja evolutiva, reflejando, así, la adaptabilidad de la especie a su hábitat.

Los cambios evolutivos están impulsados por uno de dos grandes mecanismos, o por ambos a la vez. El primero es la selección natural; el otro es la deriva genética. En el primero, los rasgos hereditarios que se revelan útiles a la hora de adaptar una población reproductora a un entorno dado son en consecuencia «seleccionados», y, por tanto, pasan a ser más frecuentes en la población, mientras que los rasgos que se revelan desventajosos en los aspectos relevantes desaparecen. Cosa distinta (y a veces más controvertida) es la idea de la *deriva genética*, planteada hipotéticamente como un proceso en el que se producen cambios aleatorios en la frecuencia con la que aparecen determinados rasgos en una población, influenciando las posibilidades reproductivas de los individuos afectados. En la teoría de la selección natural, los cambios que resultan ventajosos para el éxito reproductivo tienden a transmitirse, y mediante pequeños pasos graduales contribuyen a la modificación de la propia especie. En el caso de la deriva genética, los cambios se producen independientemente de si resultan o no ventajosos para el éxito reproductivo.

Cualquier grupo de organismos cuyos miembros puedan procrear con éxito una descendencia fértil constituye una especie. Frecuentemente ocurre que los diversos subgrupos de una especie se separan geográficamente, y con el tiempo se acumulan en cada uno de ellos cambios genéticos que acaban impidiendo que puedan cruzarse. Cuando esto sucede, se dice que se ha producido una *especiación*, lo que significa que en la práctica se han separado dos o más especies a partir de una común. Es precisamente el origen y el cambio de las especies a lo largo del tiempo lo que constituye el objeto principal de la teoría evolucionista, pero las potentes ideas que ésta ofrece proporcionan una base teórica que

se ha revelado inmensamente fructífera tanto en biología como en otras disciplinas.

A mediados del siglo XIX, tanto la anatomía comparada como el registro fósil habían enseñado a los biólogos que las especies evolucionan, pero todavía no se comprendían bien los medios por los que ello se producía. La respuesta —la selección natural— la descubrió Charles Darwin. La denominada «síntesis moderna» (una expresión acuñada por Julian Huxley en el título de un libro donde consignaba esas nuevas ideas, *Evolución: la síntesis moderna*) se realizó cuando el descubrimiento de Darwin se combinó con los descubrimientos genéticos del monje austriaco Gregor Mendel. Darwin había identificado el mecanismo de la evolución; Mendel (aunque en aquella época no fue consciente de ello), sus unidades. La teoría resultante es extremadamente potente y se ha visto arrolladoramente confirmada por la experimentación y la observación.

La «síntesis moderna» era necesaria debido a que, aunque Darwin había identificado correctamente el mecanismo de la selección natural, no existía un consenso generalizado acerca de su funcionamiento detallado. El propio Darwin llegó a favorecer una forma de lamarquismo (la tesis de que las características adquiridas son hereditarias), y cuando los experimentos realizados en la década de 1880 vinieron a socavar esta creencia (así, por ejemplo, se cortó la cola a un montón de ratones, pero su descendencia siguió naciendo con la cola larga), se propusieron otras teorías. Fue entonces cuando adquirieron importancia todas las posibilidades del trabajo de Mendel con los guisantes; sus ideas se redescubrieron en 1901, aunque no serían plenamente apreciadas hasta el final de la primera guerra mundial, gracias al trabajo de Sir Ronald Fisher, que era estadístico además de biólogo. Fisher mostró la mutua coherencia de la selección natural darwiniana y la genética mendeliana, y ese punto de partida permitió elaborar con creciente detalle la síntesis moderna de la biología evolucionista.

Un momento clave para la biología evolucionista fue el descubrimiento en 1953, por parte de Crick y Watson, de la estructura de doble hélice del ácido desoxirribonucleico o ADN. Éste puede «desenrollarse» para replicarse, constituyendo, así, el mecanismo por el que el material hereditario se transmite de generación en generación. Los biólogos sabían ya que la unidad de herencia era el gen; pero ahora conocían también la estructura molecular de dicha unidad y, por tanto, sabían cómo funcionaba.

Un resultado de las propias reservas de Darwin con respecto a si la selección natural podía constituir el único mecanismo de la evolución fue su desarrollo de la idea de selección sexual, en la que la heredabilidad de algunos rasgos se explica en función de la competencia reproductiva entre miembros de una especie, principalmente entre machos que compiten por aparearse con las hembras. Para Darwin, la cola del pavo real no podía explicarse de otro modo, dado que en la lucha por la supervivencia ésta no parece comportar más que desventajas para los pavos. Un gran contemporáneo de Darwin, Alfred Russel Wallace, discrepaba de él en la idea de la selección sexual, argumentando que atribuía a las pavas reales y a otras hembras no humanas una excesiva capacidad de juicio estético. Esta cuestión sigue siendo objeto de debate. Una teoría niega que podamos atribuir sensibilidad estética a las hembras (y a veces a los machos) de las especies aviarias y otras especies no humanas —ni siquiera a la propia humanidad—, sino meramente una capacidad evolutiva para responder a determinados indicios de salud y aptitud reproductora. Otra teoría igualmente reputada sugiere que en la selección sexual hay de hecho mucho más en juego que una mera sensibilidad estética; Fisher proponía que, si el sistema nervioso de la hembra de una determinada especie aviaria fuera tal que la hiciera preferir, pongamos por caso, el plumaje azul en los machos, el resultado sería que el plumaje azul se incrementaría entre la población, de modo que la preferencia y la incidencia del plumaje azul se reforzarían mutuamente.

En 1972, Stephen Jay Gould y Niles Eldredge propusieron la idea del *equilibrio puntuado* como modificación de la teoría evolucionista. Su idea es que las especies son generalmente estables y no cambian durante largos periodos de tiempo; pero que esporádicamente se producen cambios y diversificaciones en rápidas y abruptas ráfagas, normalmente en los «márgenes» de una especie donde los grupos pueden haber quedado aislados o haberse trasladado a un entorno especialmente propicio alejado del resto de la especie, donde se reproducen con éxito. El tamaño relativamente pequeño del acervo genético se traduce en que los descendientes del grupo original dejan de poder cruzarse con los descendientes de la especie original o los miembros de otras nuevas especies derivadas de ella, surgiendo así en un periodo de tiempo relativamente breve una nueva especie, la cual, por su parte, disfrutará también de largos periodos de estabilidad.

El conjunto de acontecimientos que producen una especiación rápida se conocen como *cladogénesis*. Este término no está específicamente vinculado al concepto de equilibrio puntuado, sino que define en general la evolución por bifurcación —sea o no a «rachas» como propugna el equilibrio puntuado—, mientras que el término opuesto de *anagénesis* designa la evolución sin bifurcación. Ambos términos, *anagénesis* y *cladogénesis*, fueron acuñados por el paleontólogo George Gaylord Simpson, uno de los principales artífices de la síntesis moderna; y aluden a distintas partes del proceso evolutivo, uno a la parte de la evolución que se desarrolla por bifurcación, y el otro a la parte que procede mediante el «cambio dentro de un linaje sin bifurcación».

Una ventaja de la idea de Gould-Eldredge es que lo que ésta predice es lo que de hecho se observa, a saber, que normalmente las evidencias de especiación no se hallan en los yacimientos fósiles, y ello por la razón de que el proceso evolutivo está ocurriendo en alguna otra parte distinta de donde se localizan los restos de una especie dada. Es decir, que cualquier expectativa de que los pasos intermedios entre una población ancestral y una población evolutivamente descendiente de ella se produzcan en el mismo lugar probablemente se verá siempre frustrada debido a que el cambio evolutivo requiere que las fases intermedias ocurran en un lugar distinto del hábitat de la población progenitora.

Algunas evidencias empíricas más de las que sustentan esta visión las proporcionan los denominados *brizoos*, parecidos al coral, que exhiben largos periodos de estabilidad interrumpidos por otros más breves de rápida diversificación. Pero en realidad la propuesta de Gould-Eldredge no difiere mucho de la propia visión de Darwin, tal como mostraría Richard Dawkins en su libro *El relojero ciego*. Darwin no suponía que el ritmo de cambio evolutivo fuera uniforme o constante, puesto que, aunque pensaba que los procesos evolutivos eran lentos y graduales, para él «gradual» no significaba lo mismo que «suave». Existe, sin embargo, una diferencia entre las ideas de Darwin y la versión de Gould-Eldredge, que Dawkins califica con el término de *velocismo*, describiendo la visión de estos últimos como «velocismo de variable discreta», y la de Darwin como «velocismo de variable continua» (otras diferencias entre las visiones de Gould y Darwin se exploran con detalle en el capítulo 9 de *El relojero ciego*).

Un concepto relacionado es el de *radiación adaptativa*, definida ésta como el proceso por el que las especies evolucionan rápi-

damente para ocupar un nicho vacío en un entorno. Por ejemplo, en las islas Galápagos, donde Darwin recopiló los datos que le proporcionaron la base de su teoría, hay más de una docena de especies de pinzones, todas las cuales descienden de una única especie y han evolucionado de manera distinta a fin de explotar diferentes partes de las fuentes de alimento de las islas. Así, algunas de ellas cuentan con picos potentes para romper cáscaras, mientras que otras tienen picos finos que pueden meter en espacios pequeños. Algunas se han adaptado a alimentarse de hojas, otras de insectos, otras de semillas, y otras incluso de la sangre de aves marinas; algunas se han adaptado a vivir en el suelo, y otras en los árboles. La especie ancestral era un pinzón que vivía en el suelo y se alimentaba de semillas; sus descendientes se diferencian principalmente por la forma y el tamaño de sus picos. Entre todos ilustran bellamente el funcionamiento de la selección natural.

Un problema de mencionar los debates y diferencias de perspectiva en el seno de la teoría evolucionista es que sus críticos y detractores, entre ellos los partidarios del denominado «diseño inteligente», toman los aparentes desacuerdos entre los biólogos evolucionistas como prueba de la debilidad del argumento de la evolución. Nada podría estar más lejos de la verdad: si algo indica, es la vigorosa naturaleza de la investigación y el debate en este ámbito, y el lugar rector que en él ocupa la observación, la experimentación, la evidencia y la razón. Así, por ejemplo, los creacionistas trataron de explotar las observaciones de Gould sobre el registro fósil y su relación con las teorías gradualistas de la evolución; Gould, por su parte, respondió denunciando el mal uso de sus puntos de vista por parte del «azote del creacionismo», en sus propias palabras.

La teoría evolucionista, junto con la paleontología, forman una potente combinación a la hora de explorar la historia de la vida en la Tierra, y sobre todo la historia de los orígenes del hombre. Prosiguen las investigaciones detalladas en muchos aspectos de la evolución y sus mecanismos, pero, como teoría organizadora de la biología moderna, ésta se halla abrumadoramente consolidada y demostrada, y representa uno de los grandes logros de la ciencia hasta la fecha.

Véase: BIODIVERSIDAD, BIOLOGÍA, CREACIONISMO

Existencialismo

El existencialismo fue una visión filosófica muy debatida en las décadas inmediatamente posteriores a la segunda guerra mundial, siendo precisamente el horror y la destrucción de dicho conflicto uno de los grandes motivos para los principales pensadores de esta corriente y las personas interesadas en su trabajo. Los analistas del existencialismo sitúan las raíces de éste en las obras de Kierkegaard, Nietzsche y Edmund Husserl, y nombran como sus principales exponentes a Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Karl Jaspers, Gabriel Marcel y Martin Heidegger. Entre estos pensadores, serían los dos primeros quienes mayor influencia ejercerían en las décadas de 1950 y 1960, sobre todo porque expresarían sus respectivas versiones de la perspectiva existencialista en forma literaria, como novelas, obras de teatro y ensayos.

El existencialismo resultaría interesante sólo como fenómeno histórico, sintomático de un periodo difícil de la historia occidental, y no como una aportación sustantiva al secular debate ético, si sus ideas no tuvieran el suficiente interés intrínseco como para invitar a dedicarle una mayor atención. Pero resulta que sí lo tienen.

Un corolario del pensamiento ateo es el de que cualquier sentido que se atribuya a la existencia humana son los propios humanos quienes se lo adscriben o imponen a ella, ya que una de las premisas del ateísmo es el de que la humanidad carece de un fin establecido «desde fuera». Cada uno a su manera, Sartre y Camus otorgaron un papel central al carácter gratuito de la existencia humana, subrayando el hecho de que los individuos simplemente se ven «arrojados» al mundo sin un propósito o guía externos, como un resultado ciego de una serie de acontecimientos naturales. Dieron el nombre de *absurdo* a este hecho bruto de la existencia accidental y fortuito. Camus dramatizó el enigma filosófico que representa el absurdo diciendo, al comienzo de su ensayo «El mito de Sísifo» (1942), que la gran cuestión filosófica era: ¿debo suicidarme? Y ello porque, si uno responde en términos negativos, es porque tiene una razón para vivir; hay cosas que uno considera que resulta valioso tener, hacer o ser. Pero dado que esas cosas no vienen dadas desde fuera, han sido elegidas por el propio individuo, y al elegir las confiere sentido a su existencia.

Esta es una explicación bastante esquemática. Aún más esquemáticamente, se podría describir el resultado neto de las visiones

propugnadas por Camus y Sartre en función del hecho de que éstos señalaron cuatro valores que los individuos, al «crearse a sí mismos» frente al absurdo, pueden imponer a la existencia previamente carente de sentido a fin de dotarla de valía: el amor, la libertad, la dignidad humana y la creatividad. La libertad no es sólo un valor, sino una condición para poder elegir los otros valores; Sartre describe la posesión del libre albedrío como una «agonía» debido a que éste nos obliga a tomar decisiones frente a la vacuidad de la existencia. De hecho, Sartre pensaba que elegir y decidir son actividades estresantes y, en última instancia, solitarias, y también que la cuestión de vivir las propias opciones representa un doloroso esfuerzo; de modo que no es ésta una visión especialmente alentadora. Sin embargo, consideraba dicho esfuerzo inevitable si se pretendía dotar de sentido a la vida, ya que, sin él, no se tendría opción de acercarse siquiera a su objetivo, a saber, la *autenticidad*, entendida como el hecho de vivir de acuerdo con las propias creencias, asumiendo la responsabilidad de las consecuencias de los propios actos, y aceptando las agonías inherentes a la propia libertad.

No le falta razón a la reacción crítica cuando sostiene que los valores centrales de esta versión del existencialismo —amor, dignidad, libertad y creatividad— deben explicarse mejor, ya que para muchos representan conceptos casi vacuos y con numerosas posibles interpretaciones opuestas. Pero ello, a su vez, significa meramente que el boceto mencionado sólo indica el punto de partida para una conversación; la premisa —que corresponde a los individuos atribuir valor a sus vidas mediante las decisiones que son vertiginosamente libres de tomar— es bastante potente, y delimita un fructífero terreno donde poder iniciar un debate en torno a dichos conceptos.

La de *absurdo* es la noción clave aplicada por los existencialistas a la condición humana, entendida como la idea de que la existencia humana carece de sentido, fin o valor extrínseco: ésta es «absurda» en tanto que plenamente accidental y fútil en sí misma. Como afirmaba Camus en el influyente ensayo «El mito de Sísifo»: «el hombre se enfrenta cara a cara con lo irracional. Siente dentro de sí su anhelo de felicidad y de razón. El absurdo nace de esta confrontación entre la necesidad humana y el irrazonable silencio del mundo».

Pero esta caracterización no pretende ser, por más que lo parezca a primera vista cuando se afirma de tan descarnada manera,

pesimista o nihilista. Lejos de ello, es el punto de partida para argumentar que los individuos deben, como respuesta, crear sentido en sus vidas afirmando el valor de la libertad, la creatividad y el amor, y atribuyendo dignidad a los seres humanos condenados, así, a crearse y dotarse de valor a sí mismos. Esta es la base del existencialismo.

En el cristianismo existe cierta forma de fideísmo que sostiene que el hecho de que la doctrina cristiana resulte tan absurda es una prueba de su veracidad. «*Credo quia absurdum est*», escribía Tertuliano: «Creo porque es absurdo» (esto es, afirmar que de un mortal nació un dios, etc.). El problema de esta invocación al absurdo es que la respuesta que se le da es arbitraria: uno podría creer en lo que fuera si el hecho del absurdo diera licencia para suscribir cualquier vieja idea. Para los existencialistas, en cambio, la afirmación es que los valores elegidos se justifican cuando se vive la vida en función de ellos, sin que se requiera ningún aparato adicional (una historia, un mito, un andamiaje de creencias) para reforzarlos e interpretarlos.

El denominado *teatro del absurdo* tiene sus raíces en el clima intelectual cuyo rasgo característico es la doctrina del absurdo de Camus. La idea de que la humanidad se halla en conflicto con un universo que no está adecuadamente adaptado a ella es un tema que subyace a una gran parte de las obras de Samuel Beckett, Eugene Ionesco, Jean Genet y Harold Pinter (entre otros). Los personajes de dichas obras son atormentados y desplazados, incapaces de dar sentido a un mundo en el que se encuentran perdidos, y que parece amenazarles oscuramente.

La amarga experiencia de la segunda guerra mundial, el desmoronamiento de las certezas religiosas, y la fragmentación y la vertiginosa experimentación de una gran parte de las vanguardias de comienzos del siglo XX, conspiraron para producir el desconcierto, la arbitrariedad y la inseguridad que exploran esas obras teatrales. A la hora de abordar esos temas, toda una serie de innovadores estilos dramáticos y usos del lenguaje y del silencio pasaron a convertirse en un rasgo distintivo del género.

En la filosofía existencialista de Jean-Paul Sartre (1905-1980), el concepto de «mala fe» (*mauvaise foi*) desempeña un papel crucial. Sartre emplea el término para denotar el estado en el que se colocan los propios individuos cuando se niegan a aceptar que están «condenados a la libertad» en sus vidas, donde su tarea existencial fundamental es crear una esencia o un sentido para sí mis-

mos, puesto que cuando entran en el mundo no tienen ni lo uno ni lo otro. Las personas exhiben mala fe, o, mejor dicho, viven en mala fe, cuando niegan su libertad —cosa que hacen debido a la angustia que ésta amenaza con causarles—, eludiendo su deber de asumir su propia responsabilidad y permitiendo, por tanto, que se les trate como objetos. Pero la libertad, por más que cause angustia, es el rasgo que resulta distintivamente humano, y es su ejercicio lo que crea valor en una existencia por lo demás absurda y desamparada.

El tema de la mala fe es una constante de las novelas de Sartre, así como de su principal obra filosófica, *El ser y la nada*.

Véase: ATEÍSMO, ÉTICA, FILOSOFÍA, METAFÍSICA

Falacias de la lógica informal

La identificación de las falacias de la lógica informal resulta de gran utilidad para la vida corriente. Hay muchas de ellas, y muchas de esas muchas son mecanismos retóricos estándar que los políticos, los publicistas, e incluso los amigos y amantes utilizan para tratar de convencer a otras personas a fin de salirse con la suya.

Para empezar, es útil recordar que un argumento puede ser válido en la forma, pero erróneo, ya sea porque una o más de sus premisas son falsas o porque se ha incurrido en una falacia. Considérese, por ejemplo, este silogismo: «Nada es más brillante que el Sol; una vela es más brillante que nada; luego una vela es más brillante que el Sol». Es formalmente válido, pero erróneo, puesto que incurre en una falacia: la denominada *falacia de ambigüedad* (o *de equivocación*). Esta falacia implica el uso de un término en dos sentidos distintos, tal como ocurre aquí con el término *nada* en la primera y segunda premisas, lo que permite que se extraiga erróneamente una conclusión disparatada.

Algunas de las falacias más comunes, no pocas de ellas empleadas a propósito para llevar a engaño, son las siguientes.

La *falacia del falso dilema* funciona ofreciendo una alternativa —«o tenemos armas nucleares, o el país estará en peligro de ser atacado»— que pretende ser exclusiva en el sentido de que no es posible ninguna otra opción, mientras que en realidad sí existen otras opciones. La *falacia de la pendiente resbaladiza* (o del *falso domi-*

nó) implica afirmar que, si ocurre o se permite *x*, entonces seguirá inevitablemente *y*, y luego *z*. «Si le das a tu hijo un teléfono móvil, después querrá un televisor en su habitación, y luego un coche». La *falacia del hombre de paja* se da cuando alguien ataca a un adversario o un punto de vista representando a uno u otro en su versión más débil, peor o más negativa, a fin de que resulte más fácil de derrotar.

La *falacia de petición de principio*, conocida también, de manera mucho más ilustrativa, como *razonamiento circular*, supone asumir en las premisas lo que el argumento pretende probar como conclusión, como, por ejemplo, en «Dios existe porque lo dice la Biblia, que fue inspirada por Dios».

Varias falacias hacen un uso ilegítimo de las emociones para hacer aceptar a alguien una conclusión que en realidad no se sigue de las premisas ofrecidas. Una de ellas es la *apelación a la fuerza*: «Cree lo que digo (haz lo que te digo), o te pegaré» (es la falacia de *argumentum ad baculum*; ésta, aunque plantea las cosas más abiertamente que de costumbre, es la esencia de la moral basada en mandamientos divinos).

Una segunda es la *apelación a la compasión*: «Me sentiré disgustado, herido, afligido o desgraciado si no crees o haces lo que digo»; «soy pobre»; «me siento ofendido»; «pertenezco a una minoría»; «se me discrimina» (*argumentum ad misericordiam*; el ejemplo jocoso típico de esta falacia es el de un hombre que ha sido condenado por asesinar a sus padres y pide clemencia al tribunal argumentando que es huérfano). Relacionada con esta falacia está la idea de que las personas que han sido víctimas o que han sufrido son, por ello, buenas, o tienen razón, o se las puede excusar por las cosas malas que hagan.

Una tercera es el *uso sesgado del lenguaje*, que implica utilizar términos emotivos o parciales para «interpretar» la postura adoptada por alguien. El lenguaje racista y sexista proporciona un ejemplo de ello; otro es el uso de eufemismos para ocultar el verdadero propósito de algo: así, los escuadrones de la muerte de Idi Amin se denominaban «unidades de seguridad pública», y la CIA denomina «perjuicio extremo» al asesinato de líderes extranjeros hostiles.

Están también las falacias que apelan a «lo que todo el mundo cree» (*argumentum ad populum*), a lo que piensa determinada persona que goza de autoridad (*argumentum ad verecundiam*), o la pretensión de que nadie conoce la respuesta, de modo que uno pue-

de creer más o menos lo que quiera (*argumentum ad ignorantiam*). Ninguna de ellas constituye un buen fundamento para aceptar un punto de vista o creer algo determinado.

Una forma de falacia muy común es la falacia *ad hominem*, que consiste en atacar a la persona en lugar de rebatir su argumento. Ésta adopta distintas formas: puede ser un ataque directo a la persona; una serie de insinuaciones y alusiones que la relacionan con personas o sucesos malos; tratar de ridiculizarla, o redirigir una acusación hacia ella (*tu quoque*, «tú también»).

Igualmente común es el uso de las estadísticas sesgadas, introduciendo pistas falsas para distraer a la gente de la auténtica verdad de un argumento, razonando, por ejemplo que, si y ocurrió después de x , entonces es que ocurrió a consecuencia de x (*post hoc ergo propter hoc*), y generalizando a partir de sólo un ejemplo, o de un conjunto muy pequeño de ellos. Todas ellas son falacias.

Y también lo es, por último, atribuir una propiedad de una parte de un todo a ese todo; algo que sabemos que es erróneo porque somos conscientes de que un grupo de ballenas no es en sí mismo una ballena. Esta falacia, denominada *falacia de composición*, se aplica constantemente a grupos y naciones: «Conocí a un francés que era descortés, luego Francia es un país de descorteses».

Aunque a menudo las falacias del razonamiento informal se emplean deliberadamente para ganar los debates con argucias, persuadiendo y coaccionando así a la gente para que acepte una determinada forma de pensar o creencia, también es muy frecuente el caso de todos nosotros razonemos mal porque incurrimos en una o más de tales falacias sin darnos cuenta. Un curso sobre «pensamiento derecho y torcido» (por tomar prestado el título de un célebre libro sobre razonamiento informal de Robert Thouless) resultaría de gran utilidad para todo el mundo; y no incurrimos en la falacia de composición al afirmar que, en consecuencia, resultaría de gran utilidad para el mundo como un todo.

Falsabilidad

El de *falsabilidad* es un concepto clave en la filosofía de la ciencia del pensador austro-británico Karl Popper (1902-1994), donde sirve como criterio delimitador para separar la ciencia de lo que no lo es.

Casi cualquier cosa puede aducirse como evidencia en favor de una teoría —decía Popper—, de modo que, a menos que lo que se aduce sea el resultado de una predicción especialmente crucial o «arriesgada», citar evidencias corroborativas resulta prácticamente vano (el paradigma de una predicción arriesgada era la que afirmaba que en el eclipse solar de 1919 se vería curvarse la luz en torno al Sol por la influencia de la gravedad; en efecto, fue eso lo que sucedió, y resultó ser una prueba crucial para la teoría de la relatividad de Einstein). En cambio, una genuina hipótesis científica es aquella que en sí misma especifica las condiciones en las que resulta falsa.

Popper sostenía que la ciencia procede mediante «conjetura y refutación». Las ideas, independientemente de cómo se generen, se someten a una rigurosa prueba cuya forma son una serie de tentativas de probar que son falsas. Si sobreviven a dicha prueba, no por ello tienen garantizada su veracidad, pero sí pueden utilizarse en tanto no se vean refutadas. Si son falsadas por la prueba, hay que dejarlas de lado y pasar a diseñar otra hipótesis mejor.

Una importante crítica a la teoría falsacionista de Popper se encarna en la tesis de Duhem-Quine (debidamente a Pierre Duhem y Willard van Orman Quine), que sostiene que las hipótesis no pueden refutarse individualmente, puesto que forman un «paquete» con toda una serie de otras hipótesis y teorías que les dan sentido. Popper replicaba que esta crítica resulta aplicable únicamente a la visión más tosca del falsacionismo, la cual admite de hecho la intervención de cierta forma de selección natural, que elimina aquellas hipótesis que peor se las apañan a la hora de explicar los fenómenos y encajar con otras hipótesis, al tiempo que favorece a las que hacen lo contrario.

Otra crítica afirma que la falsación absoluta de una hipótesis es algo que resulta tan difícil de lograr como su absoluta confirmación. ¿Y si lo que parecía ser un contraejemplo que falsaba una hipótesis resulta ser un error experimental, o una aberración instrumental, o un resultado anómalo? Si concedemos que resulta sumamente difícil ver cómo cabría verificar de manera concluyente una hipótesis mediante lo que, para la naturaleza del caso, puede ser una gama finita de resultados experimentales, ¿no resulta entonces que falsar una hipótesis equivale a verificar la negación de dicha hipótesis?

Aunque el modelo *falsacionista* de Popper plantea ciertos problemas, su ideal de un cuestionamiento empírico riguroso resulta

muy saludable, dado que caracteriza a la ciencia como una investigación racional y crítica capaz de progreso. Y lo mismo ocurre con la creencia popperiana de que los no científicos pueden legítimamente criticar a la ciencia cuando ésta no se atiene a sus propios y declarados criterios.

Véase: CIENCIA

Fascismo

Existe una definición técnica del fascismo como filosofía política, y una caracterización más extensa que en general califica a determinados sistemas políticos de fascistas debido a que comparten algunos de los desagradables rasgos de un sistema más estrictamente fascista, y ambas deben mencionarse; sobre todo porque demasiados de los regímenes del mundo actual son sistemas fascistas en sentido extenso, o presentan rasgos que recuerdan inquietantemente a ellos.

Se considera que la declaración clásica de la filosofía fascista es la entrada redactada por Benito Mussolini, con la ayuda de Giovanni Gentile, para la *Enciclopedia italiana*, publicada en 1932. Por entonces llevaba ya diez años en el poder, y en consecuencia, como acuñador del término *fascismo* y líder de un estado fascista, tenía una excelente idea del concepto tanto desde el punto de vista teórico como práctico. El texto decía lo que sigue a continuación, y aunque aquí lo parafrasearé, revela claramente, no obstante, los sentimientos del propio Mussolini.

Los fascistas —escribía Mussolini— no creen que la paz perpetua sea ni posible ni útil. Antes al contrario, renuncian al pacifismo y a la cobarde renuencia a luchar, y aceptan que sólo la guerra hace aflorar las más nobles cualidades de los seres humanos. Los fascistas aman la vida y desprecian el suicidio, pero sin embargo ven la vida como un deber de participar en una noble lucha y conquista, sobre todo en nombre del prójimo de ahora y del futuro.

El fascismo —escribía Mussolini— es lo opuesto al socialismo marxista, que explica la historia simplemente como el conflicto de intereses entre grupos sociales. El fascista niega la concepción económica de la historia y la idea de la lucha de clases. Lejos de

ello, cree en la santidad y el heroísmo, esto es, en las acciones no influenciadas en absoluto por motivos económicos.

El fascismo —escribía Mussolini— también repudia y combate toda la ideología de la política democrática. Niega que la mayoría, meramente por el hecho de serlo, pueda dirigir la sociedad humana. Afirma la inmutable, beneficiosa y fructífera desigualdad de la humanidad, y niega los mitos de la felicidad y el progreso.

El siglo xx —escribía Mussolini— iba a ser un siglo de autoridad, de fascismo, el siglo del estado; el xix había pretendido ser el siglo del individuo, pero el xx sería el de la colectividad.

El estado fascista organiza la nación —escribía Mussolini—, pero deja un margen de libertad suficiente al individuo, excepto para las inútiles y posiblemente perjudiciales libertades que no son esenciales. Sobre la cuestión de qué libertades son esas, es sólo el estado el que lo decide.

Para el fascismo —escribía Mussolini—, el crecimiento del imperio, por lo que hay que entender la expansión de la nación, constituye una manifestación esencial de vitalidad. El imperio exige disciplina, deber y sacrificio, lo que explica muchos rasgos del régimen fascista, incluyendo sus severas medidas contra todos los que se oponen a él con doctrinas desfasadas del siglo xix.

«Si toda edad tiene su propia doctrina característica —escribía Mussolini, y aquí dejo de parafrasear—, hay mil señales que apuntan al fascismo como la doctrina característica de nuestro tiempo. Puesto que, si una doctrina ha de ser algo viviente, ello lo prueba el hecho de que el fascismo ha creado una fe viviente; y el hecho de que esta fe es sumamente poderosa en la mente de los hombres lo demuestran quienes han sufrido y muerto por ella.»

Todo lo anterior podría interpretarse más como mera jactancia que como la declaración de un credo político, dado el notable fracaso de la Italia de Mussolini a la hora de seguirle en pos de las glorias así imaginadas, y el poco digno final del propio dictador, menos digno aún a causa de las bravuconerías y fanfarronadas que lo precedieron.

Pese a ello, resulta fácil deducir a partir de estas palabras los principios centrales de la doctrina. El fascismo es una filosofía política de carácter nacionalista, declaradamente autoritaria, y que busca la supremacía de la raza o la nación sobre las demás por medio de la sacralización del poder. Aspira a la unidad nacional invocando vínculos raciales, culturales y religiosos, e identifican-

do enemigos y amenazas internos y externos. Toma su nombre de las *fascas*, o haces de varas atadas junto a un hacha que en la antigua Roma eran el símbolo de la autoridad. Los portadores de las fascas romanas eran los lictores, que ayudaban a los magistrados en sus deberes; una sola vara es mucho más fácil de romper que un montón de ellas unidas: de ahí que el haz simbolizara la fuerza, mientras que las propias varas eran utilizadas individualmente por los lictores para castigar a los delincuentes por indicación de los magistrados.

Los regímenes de Mussolini, Hitler y Franco se citan como ejemplos clásicos de fascismo. En los dos primeros casos, los jefes de los estados en cuestión trataban de recuperar una grandeza pasada: no cabe duda de que Mussolini tenía sueños imperiales, mientras que Hitler consideraba la derrota de Alemania en la primera guerra mundial y el colapso de la economía alemana como fuente de humillación de un *Volk* que sólo en época reciente —bajo Bismarck— había empezado a tomar conciencia de su destino histórico mundial como la raza dominante.

Los puristas sostienen que el nazismo —o nacionalsocialismo— no puede calificarse de fascismo, puesto que centraba su atención en la raza y todo lo que ésta conlleva —pureza racial, destino racial, inquietudes en torno a la contaminación y subversión por parte de razas inferiores (judíos, eslavos, negros...)—, mientras que en el fascismo original de Mussolini el principal foco de atención es el estado. Esto, en cierto sentido, es buscarle tres pies al gato, tal como revela el generalizado uso peyorativo del término *fascista* para referirse a cualquier régimen autoritario nacionalista y antidemocrático; de modo que, si el epíteto puede aplicarse manifiestamente a la España de Franco y la Indonesia de Suharto; a la Grecia, la Argentina y la Birmania gobernadas por juntas militares, y a los regímenes teocráticos como los dirigidos por grupos talibanes en Afganistán, con mayor razón podrá aplicarse a la Alemania de Hitler.

En este uso extenso del término *fascista* con carácter peyorativo, éste puede aplicarse a individuos y a grupos subestatales tanto como a los estados, y a ciertos aspectos o acciones de gobiernos que por lo demás no sería acertado calificar de fascistas. A lo que aluden estos usos es a algunos o a todos los rasgos de los regímenes fascistas en el sentido clásico que acabamos de describir.

Un estado fascista, o profascista, en sentido extenso, se caracteriza por su ultranacionalismo, incluyendo el uso desmesura-

do de banderas, símbolos, cantos y eslóganes glorificando a la nación y a sus líderes, o, más a menudo, a su líder, en singular, ya que el principio del líder es uno de los rasgos del fascismo clásico, tal como muestran ampliamente las dictaduras de Mussolini y Hitler.

En tales regímenes no se hace demasiado uso, ni existe demasiada presencia, de la democracia, las libertades civiles, o el debido procedimiento legal. Los derechos humanos son arbitraria y ampliamente violados; y también son característicos los arrestos sumarios, el encarcelamiento sin juicio y la aplicación de la pena capital por delitos que incluyen la oposición y la disensión política. El ejército tiene un papel de gran relevancia en todo esto, posee un elevado estatus, y se lleva la parte del león de los recursos. La judicatura se halla invariablemente en manos de los líderes, y en el caso de haber elecciones, éstas serán falseadas, amañadas, chapuceras, o influenciadas por diversas formas de coacción.

Existe en tales regímenes un estricto control de los medios de comunicación y una extensa censura. Se afirma que las consideraciones en materia de «seguridad» son capitales, tanto frente los enemigos internos (opositores políticos, activistas pro derechos humanos) como frente a los reales o supuestos enemigos del exterior. Ambos son invocados por los regímenes fascistas como una razón que justifica tanto el gasto militar como las leyes autoritarias.

Normalmente dichos regímenes son conservadores económica y moralmente, favoreciendo a la empresa y la industria por encima de los trabajadores, ilegalizando los sindicatos, y albergando un permanente recelo frente a los intelectuales: escritores, artistas y académicos, de entre cuyas filas suelen surgir los líderes disidentes.

Aunque suelen ser característicamente duros con la delincuencia, con policías y servicios secretos que gozan de amplios poderes para espiar, detener y encarcelar, los propios regímenes en sí mismos suelen ser corruptos, abundantes en escándalos ocultos, nepotismo y delitos manifiestos, todo ello amparado por la impunidad.

Tales rasgos resultan desalentadoramente ubicuos en el mundo actual; incluso pueden discernirse inquietantes indicios de ellos en las democracias liberales occidentales, especialmente cuando los temores en torno a la seguridad y el terrorismo llevan a los gobiernos a restringir las tradicionales libertades civiles en la errónea creencia de que ello aportará una mayor protección.

No hace falta criticar al fascismo ni como ideología ni como hecho histórico además de contemporáneo: se condena por sí solo con sus propias palabras y su propio historial.

Véase: ABSOLUTISMO, DEMOCRACIA, POLÍTICA, TOTALITARISMO

Feminismo

El feminismo es un complejo conjunto de movimientos imbricados en los ámbitos político, social y cultural que aspiran a promover y defender los intereses de las mujeres en la sociedad. Una forma de expresar el objetivo de este conjunto de movimientos sería decir que las feministas aspiran a tener los mismos derechos que los hombres, y, sobre todo, a cobrar igual salario por igual trabajo; pero algunas feministas más radicales desean dar lugar a un estado de cosas en el que el estatus y el salario masculinos dejen de ser la referencia que defina las aspiraciones de las mujeres.

Tan diversos son las perspectivas y focos de interés del feminismo que no cabe entender a éste como una sola ideología. Sí existe, sin embargo, un núcleo de cuestiones en los que se centran básicamente una gran parte del activismo y la teoría feministas; entre ellas: las cuestiones en torno al sexo y el género y su construcción social, la experiencia de las mujeres, la violencia machista, la base histórica e institucional del patriarcado (dominación masculina) y el consecuente sometimiento de la mujer, los estereotipos y la reificación sexual, los métodos directos requeridos para combatir a las fuerzas y factores que militan contra el logro de los objetivos feministas, y muchas otras.

Cabría considerar que las primeras feministas de las que se tiene constancia escrita son las que aparecen en la obra de Aristófanes *Lisístrata*, donde las mujeres de Atenas y sus territorios aliados deciden obligar a sus conciudadanos varones a poner fin a la guerra del Peloponeso negándose a concederles sus favores sexuales hasta que no lo hagan. Y lo consiguen. Si la actividad organizada de aquellas mujeres hubiera continuado y se hubiera diversificado a los ámbitos de la injusticia social que afectan a la mujer, el episodio dramatizado por Aristófanes habría pasado a convertirse en un feminismo con todas las de la ley.

Habría que esperar, no obstante, al siglo XVIII de nuestra era

para ver los primeros indicios de una conciencia feminista organizada propiamente dicha, en las opiniones del marqués de Condorcet y, más tarde, en los escritos de la extraordinaria Mary Wollstonecraft. El término *feminismo* fue acuñado originariamente en francés (*féminisme*) por el socialista Charles Fourier, y la obra *El sometimiento de las mujeres* (1869), de John Stuart Mill, constituye una de sus mejores manifestaciones tempranas. El libro empieza con las palabras: «El objeto de este ensayo es explicar lo más claramente que me sea posible... que el principio que regula las relaciones sociales existentes entre los dos sexos —la subordinación legal de un sexo al otro— es erróneo en sí mismo, y actualmente uno de los principales escollos al desarrollo humano; y que debería ser reemplazado por un principio de perfecta igualdad, no admitiendo ningún poder o privilegio de una parte, ni incapacidad de la otra.»

Las primeras grandes victorias del feminismo son probablemente las del sufragismo —la campaña en favor del derecho a voto— y el acceso a las universidades y, más concretamente, a las facultades de medicina. Ambas campañas se iniciaron en el siglo XIX, y en la década de 1920 tenían ya el triunfo más o menos asegurado, cuando no habían triunfado ya. Pero estas victorias sirvieron sólo para hacer más evidente que quedaban todavía muchas barreras a una situación justa; por ejemplo: a las mujeres con título universitario se les seguía negando el acceso a puestos de trabajo que comportaran influencia, poder y una remuneración elevada, o bien negándoseles directamente el acceso a ellos, o bien imponiéndoles límites que les impidieran ascender en las empresas por encima de un cierto nivel.

A las feministas que obtuvieron las limitadas victorias que acabamos de mencionar se las denomina a menudo «feministas de la primera hornada». Por su parte, la segunda hornada adquiriría su impulso gracias a dos influyentes libros, *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, y *La mística de la feminidad*, de Betty Friedan. En la turbulenta década de 1960, una época en la que se produjeron numerosas convulsiones sociales y políticas interconectadas —sobre todo el movimiento estadounidense pro libertades civiles, en favor de los derechos de los afroamericanos—, junto con una revolución sexual desencadenada por la píldora anticonceptiva y unas actitudes más liberales, las feministas encontraron numerosas oportunidades para defender sus ideales.

A comienzos de la década de 1970 se produjeron en Estados

Unidos dos acontecimientos que vinieron a favorecer la situación de las mujeres: la Enmienda a la Constitución por la Igualdad de Derechos fue aprobada por el Congreso (aunque no llegaría a ser ratificada por todos los estados), y la sentencia del caso de aborto «Roe contra Wade» otorgó a las mujeres el «derecho a decidir».

Desde la época de estas grandes batallas, el feminismo (actualmente ya un «feminismo de tercera hornada») ha adoptado numerosas formas, que van desde las más liberales hasta las más radicales: desde la búsqueda de la igualdad social y económica con los hombres hasta el rechazo separatista de éstos; desde los intereses teóricos hasta el activismo; desde la mera afirmación de la igualdad de derechos hasta los diversos argumentos en favor de una protección especial a las mujeres que incluya cosas tales como, por ejemplo, limitar la libertad de expresión de los hombres (especialmente en el caso de la pornografía), y muchas otras (existen asimismo movimientos que niegan completamente la dicotomía masculino-femenino, como es el caso de la denominada «teoría *queer*»). En algunas clasificaciones hay al menos dos y quizás tres docenas de tipos de movimientos feministas identificables. Mientras que en el mundo avanzado la mayoría de la gente de ambos sexos coincide en que debería ofrecerse igual salario e iguales oportunidades a todas las personas igualmente cualificadas independientemente de su sexo, raza o cualquier supuesto motivo de diferencia, pocos están de acuerdo con el feminismo extremo ejemplificado por la afirmación de Andrea Dworkin de que toda relación sexual que implique penetración constituye una violación.

En cualquier caso, todas las clases de feminismo se han beneficiado del trabajo de las más elocuentes y firmes defensoras de varios de sus aspectos y movimientos; entre ellas: Susan Brownmiller, Judith Butler, Mary Daly, Carol Gilligan, Germaine Greer, Catherine MacKinnon, Juliet Mitchell y Sheila Rowbotham.

En vista del hecho de que la salud y la seguridad futuras del mundo dependen del progreso económico, educativo y político de las mujeres, sobre todo en el tercer mundo y en los países en desarrollo, y, entre éstos, sobre todo en Oriente Próximo y diversas parte del sur de Asia, parece que la acción feminista más vigorosa y enérgica debería orientarse a lograr una drástica mejora de la suerte de las mujeres en esos lugares. Entre las mujeres árabes de Oriente Próximo la tasa de alfabetización es sólo del 47 %; en diversas zonas de Asia central y oriental se somete a las niñas a los horrores y peligros de la ablación genital; en muchas partes de

África está sucediendo que, si las mujeres reciben ni que sea unos pocos años de enseñanza elemental, tienen menos hijos y más sanos, accediendo así a unos derechos y beneficios de los que la ignorancia les privaba.

Si las mujeres del «primer mundo», que disponen de los medios y de los conocimientos necesarios para ayudar a aquellas de sus hermanas que viven en tales circunstancias desventajosas, se esforzaran en hacerlo, cambiarían las perspectivas no sólo para las propias mujeres, sino para el mundo en su conjunto. Sin duda el reto feminista debería hacer de esta lucha su principal prioridad.

Véase: ACTIVISMO, IGUALDAD

Filosofía

El término *filosofía* se deriva de una palabra griega que significa literalmente «amor a la sabiduría»; pero es mejor y más preciso definirla como «indagación» o «investigación», o, mejor aún, «investigación y reflexión», dando a estos términos su más amplio sentido para denotar cualquier tentativa de entender el mundo y la experiencia humana en él. Así fue como se entendió el término *filosofía* en el siglo XIX de nuestra era común; en su sentido más amplio y general, éste abarcaba lo que hoy llamamos «ciencia» además de lo que hoy llamamos «filosofía», y poco a poco empezó a establecerse la distinción actual entre ciencia y filosofía denominando a la primera *filosofía natural*, y a la segunda, *filosofía moral*. Hoy en día esta última expresión alude más estrictamente a la ética, pero en su acepción original abarcaba la ética, la estética, la teoría del conocimiento, la metafísica y la lógica; es decir, la filosofía en el sentido hoy vigente.

El objetivo de la investigación filosófica es adquirir una nueva percepción del conocimiento, la verdad, la realidad, la razón, el significado y el valor. Otras empresas humanas, sobre todo el arte y la literatura, exploran esos mismos objetos desde una variedad de perspectivas y a su propia manera; pero la filosofía los investiga de manera directa con la esperanza de aportar cuando menos una mayor claridad sobre ellos y sobre los conceptos que implican, y quizás también, lo que es aún mejor, respuestas a las preguntas que plantean.

En épocas más antiguas, antes de que se establecieran las distinciones entre el objeto y los métodos de las ciencias naturales, las ciencias sociales y las humanidades, la filosofía formaba parte del bagaje de casi todas las mentes cultas. A los griegos de la Antigüedad clásica se les atribuye el mérito de haber dado origen a la filosofía occidental en sentido amplio, puesto que indagaron libremente sobre todas las cosas, no partiendo de presupuestos religiosos o tradicionales, sino basando su pensamiento en la creencia de que la razón y la observación humanas están capacitadas para la tarea de formular las preguntas adecuadas sobre lo que le interesa a la humanidad, y para buscar las respuestas correctas a ellas.

Los griegos especularon sobre el origen y la naturaleza del universo físico. Debatieron las circunstancias éticas y políticas de la humanidad, y propusieron puntos de vista sobre su mejor organización. Investigaron la propia razón, y trataron de definir la verdad y el conocimiento. Al hacerlo, tocaron casi todas y cada una de las grandes cuestiones filosóficas, y fundaron la gran tradición de la investigación filosófica que ha perdurado, y no ha dejado de crecer, hasta nuestros días.

Durante un largo periodo, desde aproximadamente el siglo iv hasta el xvii de nuestra era, el pensamiento del mundo occidental (que durante la mayor parte de ese tiempo equivalió a Europa) estuvo dominado por el cristianismo. Ello no significa que no hubiera filosofía, pero la mayor parte de ella servía a los intereses de la teología o se veía limitada por lo que se percibía como la inconveniencia o el peligro de potenciales conflictos con esta última. Pero en el siglo xvii, como resultado de los varios siglos de avances calificados, por conveniencia histórica, con las etiquetas de *Renacimiento* y *Reforma*, se produjo la liberación del pensamiento filosófico con respecto al gobierno teológico, acompañada del consecuente auge de las ciencias naturales y de un renovado pensamiento independiente en torno a los principios de la política y la moral.

La filosofía constituye una empresa sumamente productiva y de importantes consecuencias. Basta echar un vistazo a la historia intelectual del mundo moderno (a partir, pongamos por caso, del año 1600) para ver que, de hecho, fue la filosofía la que dio origen a las ciencias naturales en el siglo xvii, a la psicología en el xviii, y a la sociología y la lingüística en el xix, mientras que en el xx desempeñó un importante papel en el desarrollo de la ciencia

cognitiva. Sin duda, esto simplifica algo las cosas, aunque no demasiado, puesto que la filosofía es una investigación de cuestiones importantes y fundamentales que todavía no son bien entendidas, o, cuando menos, no lo bastante bien entendidas como para constituir por sí mismas campos de estudio autónomos. Cuando se hacen evidentes las preguntas correctas y los métodos correctos de responderlas, el ámbito de investigación en cuestión puede convertirse en una disciplina independiente. Veamos un ejemplo notorio: en cuanto la especulación filosófica en torno a la naturaleza y propiedades del universo material hubo identificado los métodos apropiados de formular y responder a sus preguntas —en este caso, por medios empíricos y matemáticos—, su investigación dejó de ser filosofía y se convirtió en ciencias naturales.

Desde esta perspectiva, casi podría afirmarse que el objetivo de la filosofía es ponerse fin a sí misma, encontrando la manera apropiada de abordar sus preguntas de modo que puedan formularse líneas independientes de investigación que produzcan resultados concretos —como con la ciencia— allí donde antes sólo había duda y desacuerdo, falta de claridad y dificultad. Precisamente sigue habiendo una buena cantidad de desacuerdo, falta de claridad y dificultad en algunas de las áreas de más vital interés para nosotros: especialmente en la ética, donde las preguntas en torno a lo correcto y lo bueno siguen siendo acuciantes en casi todos los ámbitos de la experiencia humana; pero también en relación con las preguntas sobre la conciencia, la verdad científica (véase el debate sobre la teoría evolucionista en biología y el conflicto con la religión), y otras.

Pero decir que la filosofía trata de ponerse fin a sí misma encontrando las preguntas adecuadas y los métodos de investigación adecuados para una materia determinada —como con las ciencias naturales— es, en realidad, sólo una manera de hablar; y ello, porque los campos de investigación individuales a los que la filosofía ha dado origen se encuentran de nuevo afrontando cuestiones filosóficas una vez que llegan a los límites de su evolución; piénsese, por ejemplo, en disciplinas tan fundamentales como la física y la cosmología, y en las especulaciones que están surgiendo en su seno debido a que se han alcanzado de nuevo las fronteras de la ignorancia.

Como actividad y como disciplina que se estudia en las universidades, las tres grandes subdivisiones de la filosofía son la metafísica, la epistemología y la ética (véanse en el presente volumen las

entradas independientes de cada una de ellas). En las universidades, también se espera que los alumnos estudien también —o, cuando menos, se les alienta a hacerlo— la historia tanto de la filosofía antigua como de la moderna, puesto que ello potencia el conocimiento de los grandes problemas filosóficos y desincentiva la reinención de la rueda en forma cuadrada o triangular. Como extensión de sus investigaciones fundamentales, la filosofía examina asimismo los presupuestos, métodos y afirmaciones de otros ámbitos de la actividad intelectual, tal como ocurre en la *filosofía de la ciencia*, la *filosofía de la historia*, la *filosofía de la psicología*, y otras. Asimismo, junto con las preguntas vitales de la ética, surgen también otras preguntas sobre el valor en dos ámbitos distintos: el primero trata de las mejores formas de organización de las comunidades en las que las personas, como animales sociales, están condenadas a vivir, esto es, la filosofía política; el segundo trata de otras clases de valor de la experiencia, particularmente el valor estético, halladas o postuladas en los dominios del arte, la belleza y el encuentro con ambas.

Como hemos mencionado, cada una de las tres grandes subdivisiones de la filosofía tiene su correspondiente entrada en este diccionario; pero resulta apropiado dar aquí un breve repaso a cada una de ellas.

La *epistemología*, o *teoría del conocimiento*, trata de la naturaleza y las fuentes del conocimiento. Las preguntas planteadas por los epistemólogos son: ¿Qué es el conocimiento? ¿Cuáles son los mejores medios de adquirirlo? Además de definir la naturaleza del conocimiento, la epistemología trata de dar respuesta a los cuestionamientos planteados a nuestras esperanzas o pretensiones de poseer conocimiento, en la forma de dudas escépticas sobre si el conocimiento es o no posible.

La *metafísica* es la investigación sobre la naturaleza última o fundamental de la realidad. Sus preguntas son: ¿Qué existe? ¿Qué existe en última instancia o esencialmente? ¿Qué es la propia existencia? En este ámbito se sitúan las preguntas en torno a la diferencia, si la hay —y de haberla, en torno a la relación—, entre cuerpo y mente, y acerca de si existe o no un Dios. Tan importantes son estas preguntas que a veces se dice que constituyen subdivisiones independientes de la metafísica, denominadas *filosofía de la mente* y *teología filosófica* respectivamente.

La *ética* es la subdivisión de la filosofía que de inmediato resulta más familiar a quienes no son estudiantes de filosofía. Consiste

en el examen de una serie de cuestiones sobre los valores en base a los que vivimos nuestra vida. Investiga la naturaleza de lo correcto y de lo bueno, y elabora teorías sobre la base en función de la cual deberíamos elegir, actuar y juzgar en la esfera moral.

Por último, resulta relevante señalar que en el mundo hay varias grandes tradiciones filosóficas, separadas por la geografía y la historia, pero que —de manera en absoluto sorprendente— comparten un grandísimo número de intereses similares.

En el mundo occidental, la filosofía es en buena medida tal como la hemos descrito en los párrafos precedentes, aunque en el último siglo más o menos se ha producido una divergencia entre, por un lado, la *filosofía analítica*, practicada principalmente en el mundo anglosajón, que es poco sistemática, sumamente técnica, y profundamente sensible a —e informada por— la lógica y la ciencia, y, por el otro, la *filosofía continental* (un nombre poco acertado, puesto que hace referencia a la Europa continental, mientras que esta filosofía se practica también en el Reino Unido y en Estados Unidos), la cual trata de metafísica, sociología, y crítica social e histórica en términos a veces más amplios. Figuras destacadas de la tradición analítica son Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, A.J. Ayer, Karl Popper, W.v.O. Quine, P.F. Strawson, Donald Davidson, Saul Kripke, Hilary Putnam, y otros; mencionamos a pensadores británicos y estadounidenses, pero la filosofía analítica es una empresa colectiva, y las aportaciones a sus debates proceden de todos los rincones tanto del mundo anglosajón como del europeo, con Australia como principal país contribuyente. Por su parte, entre los personajes destacados de la filosofía continental podemos citar a Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Michel Foucault y Jacques Derrida.

La India cuenta asimismo con una potente tradición filosófica, y el carácter de las cuestiones debatidas por sus grandes escuelas de pensamiento está muy próximo a las de la tradición occidental. Algunos sostienen que el inicial desarrollo de la filosofía en la Antigüedad griega se debió a la influencia de las escuelas indias, más antiguas. Los estudios sobre esta rica tradición distinguen entre las filosofías ortodoxas (*ástika*) y las heterodoxas (*nás-tika*). Entre las primeras se incluyen las escuelas *sankhia*, *vaisheshika* y *niaia*; entre las segundas, el budismo y el jainismo. En la escuela *sankhia* se analizan cuestiones de metafísica, causalidad y consciencia; en la *vaisheshika*, las categorías, la relación entre el todo y la parte, y los átomos; en la *niaia*, la causalidad, la epistemo-

logía y la verdad. En cada caso, los debates y los temas de interés exhiben fuertes paralelismos con sus equivalentes en la tradición occidental. La ética práctica, así como una marcada tradición de ateísmo y humanismo, ocupan también un lugar significativo en el pensamiento indio; un hecho éste que resulta menos apreciado en Occidente, cuyas percepciones del pensamiento y la práctica filosófica de la India están dominadas por el yoga y las diversas variedades del misticismo y la religión indios.

China posee también ricas y arraigadas tradiciones filosóficas. La más famosa de ellas es el confucianismo, un conjunto de doctrinas de ética y filosofía política que tratan primordialmente sobre los deberes de los gobernantes y del mejor ordenamiento del estado. El legalismo y el neoconfucianismo han ejercido una influencia más real en la práctica de la vida política en la historia china; pero en la ética individual, los originarios preceptos confucianos se han tenido siempre en gran estima, y se suponía que regían los puntos de vista de nobles y eruditos. Asimismo, el taoísmo (o daoísmo) es una ética personal basada en una compleja visión metafísica de la naturaleza de la realidad; debido a su relativa falta de interés por los asuntos públicos y políticos, su influencia en la cultura china resulta mucho menos generalizada que el confucianismo.

Menos conocido que ninguna de las otras escuelas chinas, pero de gran interés intrínseco, es el mohismo, cuyas doctrinas lógicas y éticas resultan tan fascinantes como instructivas. Su fundador, Mozi, enseñaba el amor fraternal y la igualdad entre los hombres, lo que no agradaba a los gobernantes ni a sus aristocracias. Un hecho llamativo de China es la ausencia de una religión organizada, sustituida aquí por una generalizada superstición ecléctica de amplias miras y bastante manga ancha; así, por ejemplo, en un funeral una familia china podía emplear a un sacerdote budista, un sacerdote taoísta, un sacerdote confuciano y un sacerdote cristiano, para tener cubiertas todas las posibilidades, por así decirlo. Sin embargo, tradicionalmente la práctica dominante era el culto a los antepasados, y aún hoy en muchos lugares las tumbas familiares se barren, y a continuación se colocan encima pasteles y papel moneda, a fin de mantener a los espíritus de los antepasados abastecidos, contentos y favorables.

La reflexión sobre las tradiciones filosóficas del mundo le lleva a uno a preguntarse por esa curiosa mezcla que es la humanidad. Los seres humanos pueden ser inteligentes, curiosos e inven-

tivos, propensos a cuestionar e investigar, a especular y descubrir. Pero también pueden ser crédulos, supersticiosos, de mente perezosa y fantasiosos. A veces se ha señalado que la persistencia de la creencia religiosa no es el resultado de la falta de imaginación, como han dicho algunos, sino de un exceso de imaginación que ocupa el lugar de la ignorancia. Algo hay de cierto en ello: las historias de la religión pueden contarse de manera rápida y entretenida, mientras que el dominio de la física o de la biología requiere tiempo, paciencia y capacidades mentales por encima de la media. Esas mismas virtudes se requieren también en filosofía.

Véase: EPISTEMOLOGÍA, ESTÉTICA, ÉTICA, METAFÍSICA

Filosofía de la mente

Entre las cuestiones más importantes y enigmáticas que la investigación humana todavía ha de resolver se cuentan las relacionadas con la naturaleza de la mente y el lugar de ésta en el mundo físico. Hay aquí, de hecho, muchas preguntas mutuamente relacionadas, entre las que cabe destacar: ¿Qué es la mente, y cuál es su relación con el cuerpo? ¿Cómo deberíamos entender nuestros conceptos ordinarios y de sentido común acerca de fenómenos mentales como la creencia, el deseo, la intención, la emoción, la razón y la memoria?

Dichos conceptos, junto con otros que se relacionan con nuestra forma de adquirir experiencia sensorial, constituyen una especie de «psicología popular» que nos da un panorama de nosotros mismos tal como percibimos el mundo que nos rodea, actuamos en él basándonos en razones e interpretamos de manera fructífera los pensamientos y experiencias de otras mentes como la nuestra. ¿Es este panorama satisfactorio, o bien debería ser reemplazado por otro más estrictamente basado en conceptos derivados de la neurociencia y del estudio del procesamiento de la información y la computación?

Un aspecto fundamental en la historia de nuestras tentativas de responder a estas preguntas son los problemas en torno a la relación entre mente y cuerpo, así como de la naturaleza de la conciencia.

Es costumbre iniciar el análisis del problema de la relación

entre mente y cuerpo señalando de qué modo las opiniones de René Descartes confirieron a éste una forma especialmente definida. Descartes sostenía que todo lo que existe pertenece a la categoría, o bien de sustancia material (materia), o bien de sustancia mental (mente), donde *sustancia* es un término técnico que denota el orden más básico de lo existente. Utilizando diversas ideas propuestas por sus predecesores, a su vez influidos por Aristóteles, sobre todo en el empleo del concepto de *esencia* en el sentido de «característica fundamentalmente diferencial», Descartes definía la esencia de la materia como ocupación de espacio, y la esencia de la mente como pensamiento. Pero, al hacer de ese modo tan distinto «lo extenso» de «lo pensante», parecía dar un carácter insuperable al problema de explicar cómo uno y otro pueden interactuar. ¿Cómo un suceso corporal como pincharse puede traducirse en el suceso mental de sentir dolor? ¿Cómo el suceso mental de pensar «es hora de levantarse» puede causar el suceso corporal de levantarse de la cama? El propio Descartes no tenía una respuesta a ello: durante un tiempo creyó que la mente y la materia interactúan a través de glándula pineal del cerebro, pero luego comprendió que esto no resolvía el problema, sino que meramente lo ocultaba.

Los sucesores de Descartes hubieron de recurrir a soluciones heroicas al problema que su teoría, denominada *dualismo sustancial*, les había legado. Malebranche sugería que en realidad mente y cuerpo no interactúan, sino que únicamente parecen hacerlo; y ello, porque cada vez que se requiere una conjunción de acción mental y corporal, Dios causa los correspondiente sucesos apropiados en cada uno de estos dos reinos. Así, por ejemplo, Dios ve que yo tengo hambre, de manera que hace que mi cuerpo vaya la cocina y corte un trozo de pan; luego, una vez que he consumido el pan, causa una sensación de saciedad en mi reino mental. Esta doctrina se conoce como *ocasionalismo*, dado que, en cada «ocasión» en la que se requiere una correlación en uno de los dos reinos con respecto a lo que sucede en el otro, Dios la proporciona.

Leibniz, por su parte, no requería de la presencia de una deidad tan agobiantemente atareada. Coincidió con Malebranche en que las diferencias esenciales entre mente y materia implican que ambas no pueden interactuar, pero proponía una explicación alternativa acerca de cómo, pese a ello, parecen hacerlo. Era que Dios había puesto en marcha los reinos mental y material en exacta sincronía al principio del universo, de modo que desde enton-

ces uno y otro actúan en paralelo. Los dos reinos son como un par de relojes —uno de ellos con esfera y manecillas, pero sin campanadas; el otro sólo con campanadas— que parecen estar conectados porque, cada vez que uno muestra la hora en punto, el otro da las campanadas. Pero su concordancia no es el resultado de una conexión entre ellos, sino del hecho de que el relojero los puso en marcha exactamente en el mismo momento, de modo que desde entonces sus actividades respectivas se desarrollan en paralelo. Consecuentemente, esta teoría se conoce como *paralelismo*.

Es evidente, no obstante, que estos audaces esfuerzos por solucionar el dilema del dualismo cartesiano resultan sumamente insatisfactorios, aun en el caso —que muchos no comparten— de que uno suponga que existe una deidad, y que esa deidad diseñó el universo de tal manera que lo hiciera operar de forma tan improbable. Los críticos dicen que, de existir una deidad omnipotente, sería más razonable esperar que ésta hubiera encontrado el modo de hacer que mente y materia interactúen causalmente, como parecen hacerlo, sin tener que recurrir a medios *ad hoc* tales como los propuestos. Además, la visión leibniziana exige asimismo un fuerte peaje adicional: requiere que toda la historia del universo se haya fijado por adelantado de manera inmutable, lo que significa que no existe nada parecido al libre albedrío, y, en consecuencia, que todas nuestras creencias acerca de nosotros mismos como agentes morales —que toman decisiones por las que se les puede elogiar o culpar— son falsas.

Las teorías de Malebranche y Leibniz constituyen sendos intentos de aceptar el dualismo sustancia de Descartes, así como de hallar el modo de sortearlo. La alternativa obvia al dualismo es el monismo, la creencia de que existe una única sustancia subyacente a todas las cosas. Se plantean tres posibilidades monistas: una es la de que la única sustancia sea la materia; la segunda es la de que la única sustancia sea la mente, y la tercera es la de que la única sustancia sea algo distinto de la mente y la materia, una sustancia neutra que dé origen a ambas o de la que éstas constituyen expresiones distintas. Cada una de estas tres posibilidades ha sido adoptada por diferentes pensadores como solución al problema de la mente. El monismo mentalista o espiritualista, más conocido como idealismo, es la tesis de que la mente y sus ideas constituyen la realidad básica. En cuanto a la tercera opción, fue adoptada por William James y Bertrand Russell bajo la etiqueta de *monismo neutral*. Pero es obviamente la primera opción —la reducción o

anexión de todo fenómeno mental a formas de organización, propiedades o funciones de la materia— la que ha sido más analizada, constituyendo las diversas variedades del materialismo.

Bajo la influencia de los avances en psicología empírica, una de las respuestas a las visiones dualistas de la mente fue el conductismo. Éste puede describirse como la teoría que afirma que la mejor forma de abordar conceptos mentales como el dolor, la emoción y el deseo es hablar, en su lugar, de la conducta observable de las personas en determinadas circunstancias. Los partidarios de esta visión hacen especial hincapié en cómo el comportamiento de la gente resulta públicamente accesible y describible, lo que significa que interpretar los fenómenos mentales en función de lo que la gente realmente hace elimina la dificultad experimentada por los investigadores anteriores, que sólo podían utilizar informes introspectivos subjetivos como base para sus investigaciones. En consecuencia, una manera elegante de describir la visión conductista sería decir que ésta ofrece traducciones de nuestro lenguaje en torno a los fenómenos mentales al lenguaje acerca de cómo la gente actúa, tal como sucede en este ejemplo: la expresión «*x* siente dolor» se traduce en «*x* se estremece, sangra y se queja»; y ello —dice el conductista— nos proporciona una visión objetiva y perspicua del significado de *dolor*.

Entre los principales psicólogos partidarios de esta visión se cuentan B.F. Skinner y J.B. Watson, y asimismo los filósofos Gilbert Ryle y W.v.O. Quine desarrollaron diversas versiones de sus puntos de vista. Entre los iniciales trabajos de los psicólogos y la visión, más matizada, de los filósofos hay una serie de diferencias; pero todas las formas de esta teoría se enfrentan a la misma dificultad crucial. Y es que en última instancia el conductismo no logra eliminar la referencia a los fundamentales fenómenos mentales de la creencia y del deseo, que figuran en casi todas nuestras explicaciones del comportamiento. Una mera descripción del cuerpo de un hombre entrando en una tienda y reapareciendo con un paquete de galletas en la mano no supondría una explicación de lo que estaba haciendo. Su creencia sobre la disponibilidad de galletas en la tienda, su deseo de galletas, etcétera, resultarían indispensables para tal explicación. Generalizando: hay algo vital que se pierde cuando tratamos de analizar la expresión «*x* desea una galleta» traduciéndola por «si se dan tal y cual circunstancias, *x* entra en las tiendas y reaparece con paquetes de galletas», a menos que la referencia a las creencias y los deseos se

haya introducido subrepticamente en la cláusula «si se dan tal y cual circunstancias».

Un monismo materialista mucho más influyente es la *teoría de la identidad*, que sostiene que los estados mentales son literalmente idénticos a estados o procesos del cerebro. En su forma inicial, esta teoría afirmaba que los diversos tipos de fenómenos mentales no son otra cosa que tipos de sucesos cerebrales; pero pronto se vio que ésta era una afirmación demasiado fuerte, puesto que un suceso mental concreto (una imagen mental de la torre Eiffel, por ejemplo) podría consistir en mi cerebro en la activación de un determinado conjunto de células, mientras que en el cerebro del lector podría consistir en la activación de otro conjunto de células completamente distinto, una diferencia derivada de nuestras distintas historias personales. En esta visión, más plausible, en la que un fenómeno mental no es otra cosa que un particular suceso material, pero no un tipo específico de dicho suceso, hay lugar para pensar que el suceso en cuestión no tiene por qué tener lugar necesariamente en un cerebro humano o animal, sino que puede ocurrir en un ordenador u otro sistema adecuado.

Una interpretación de la idea de que un fenómeno mental no es «otra cosa que» un fenómeno material es la de que, como propone la neurociencia, podremos llegar a eliminar el vago, anticuado e impreciso vocabulario mentalista que solemos utilizar. Esta visión se conoce como *eliminativismo* debido a que afirma que, una vez que hayamos identificado los procesos físicos a los que en última instancia cabrá reducir las entidades mentales en el momento en que las comprendamos adecuadamente, las entidades mentales desaparecerán del mapa. Dos destacados partidarios de este punto de vista —Patricia y Paul Churchland— sostienen que la futura neurociencia será a la actual «psicología popular» lo que la medicina moderna es a la pasada creencia de que la enfermedad es consecuencia de la posesión demoníaca.

Pero la misma objeción que se esgrimió contra el conductismo puede esgrimirse aquí; a saber: que nuestro vocabulario mentalista de intenciones, creencias y deseos parece indispensable para la explicación e interpretación de la acción humana. El revisionista radical podría replicar que, una vez que hayamos llegado a dominar este nuevo, y mejor, marco conceptual, en el que todo se analiza en términos de estructuras y actividad neurales, veremos que el viejo esquema ha quedado completamente desfasado. Pero esta respuesta, dado que no sólo resulta profundamente re-

visionista del modo en que pensamos acerca de la naturaleza y la experiencia humanas, sino que asimismo supone un cheque en blanco sobre el futuro de la neurociencia, sigue siendo objeto de escepticismo.

Sin embargo, los avances realizados en la neurología, la ciencia cognitiva y la comprensión filosófica de los conceptos mentales han creado unos fundamentos sólidos para aceptar que la relación de los fenómenos mentales con los neurológicos es, de hecho, muy estrecha. Dadas las dificultades prácticas y teóricas para identificar exactamente dicha relación, se han propuesto una serie de estrategias conceptuales para pensar sobre ella. Una consiste en aceptar que nuestras formas de hablar de los fenómenos mentales y de los fenómenos físicos son irreductiblemente distintas, por más que de hecho no traten de realidades diferentes. Un ejemplo explica mejor esta idea. Imaginemos cómo describirían respectivamente un sociólogo y un físico un partido de fútbol, centrándose cada uno de ellos en aquellos rasgos de los acontecimientos que presencian que aborda su disciplina concreta, y utilizando los conceptos concretos propios de cada una de ellas. Uno hablaría de goles, porterías, faltas, penaltis, etcétera; el otro hablaría de cuerpos de una masa medible moviéndose con determinadas velocidades y emitiendo radiación de determinadas frecuencias. Sin embargo, ambas serían descripciones de una misma cosa, por más que de diferentes aspectos de esa misma cosa. A veces esta visión se califica de *dualismo de propiedades*, dado que la misma cosa (en este caso cerebros, o, mejor, personas) resulta legítimamente describible como poseedora de dos conjuntos de propiedades que no son mutuamente reducibles unas a otras, y responde asimismo a diferentes conjuntos de conceptos, si bien ello no entraña una dualidad ontológica subyacente.

En ausencia de una forma satisfactoria de explicar el hecho de que tanto las propiedades mentales como las físicas pueden describirse adecuadamente a la misma cosa, aunque no resulten explicables las unas en términos de las otras, los filósofos suelen hablar de fenómenos mentales que «sobrevienen» a los fenómenos físicos; una expresión un tanto evasiva que disfraza el problema de la naturaleza exacta de la relación antes que aclararlo. Una consecuencia de esta idea del «sobrevenir» es que, por más que finalmente expliquemos las propiedades mentales de los cerebros, de las personas y, quizás también (a la larga), de los ordenadores, nuestros conceptos sobre ellos seguirán sin ser reducibles

del todo a conceptos puramente físicos. Ello lo sugiere la idea de que el «sobrevivir» no constituye una relación simétrica: los fenómenos físicos a los que les sobrevienen fenómenos mentales podrían existir sin que éstos les sobrevinieran, pero no al revés.

El de *funcionalismo* es el nombre que recibe una teoría que ha sido especialmente influyente a la hora de aceptar el monismo materialista al tiempo que se dejaba de lado la cuestión de la relación exacta entre mente y materia. Hay varias versiones de esta teoría, pero todas ellas se basan en la idea de que la forma de describir cualquier estado mental dado consiste en su lugar en una red de relaciones causales que conectan los *inputs* de los datos sensoriales, los *outputs* de la conducta, y otros estados mentales. En cierto sentido, el funcionalismo es un descendiente del conductismo, excepto por el hecho de que, en lugar de limitarse a correlacionar *inputs* y *outputs*, concibiendo la esfera interior de la realidad mental como una especie de «caja negra» cerrada, ofrece una serie de cajas negras más pequeñas e interconectadas metidas dentro de la grande, cada una de las cuales sirve para identificar una función en la que intervienen conjuntamente estados tales como el deseo, la esperanza, la memoria, el temor, la expectación, la necesidad, el hambre, etcétera, produciendo determinados *outputs* conductuales a partir de *inputs* dados. Estas funciones están especificadas de manera abstracta; nosotros no sabemos, ni para nuestro actual propósito necesitamos saber, qué partes de un cerebro o de un ordenador son las responsables de realizarlas; pero sí nos hemos dotado de un modo de entender los estados mentales en términos de lo que hacen y de cómo interactúan.

No obstante, un importantísimo problema del funcionalismo tal como lo acabamos de describir es que éste deja al margen un notable rasgo de algunos estados mentales: el hecho de que éstos tienen un carácter subjetivo del que sus poseedores son conscientes. El dolor, por ejemplo, no es meramente algo que, en combinación con otros estados mentales, sirva de estación de enlace en una transacción causal entre *inputs* y *outputs*: también es algo que duele; que su poseedor siente, experimenta y sufre. Y parece sensato suponer que el propio carácter subjetivo de algunos de nuestros estados mentales contribuye a las funciones que éstos desempeñan; obviamente, la capacidad de sentir dolor presenta una ventaja evolutiva para nuestra especie, al alertarnos del peligro y permitirnos, por ejemplo, alejarnos de los estímulos peligrosos.

Esto nos lleva a lo que constituye, con mucho, uno de los temas más importantes del debate contemporáneo: el de la *consciencia*.

Podría pensarse que, en cierto modo, la consciencia resulta muy fácil de entender, puesto que cualquiera capaz de pensar en ella es íntimamente consciente de ser consciente; esto es, de la consciencia que concurre en todo instante de nuestra experiencia y pensamiento conscientes. Del mismo modo, la consciencia de los otros resulta evidente en sus rostros y conductas, y normalmente poseemos un rico y sumamente matizado conocimiento de cómo interpretar y responder ante tales evidencias, dado que tanto su presencia como nuestra comprensión de ellos constituyen los lugares comunes de la interacción social.

Al mismo tiempo, la consciencia representa, con mucho, el misterio más desconcertante al que se enfrentan la filosofía y las ciencias neurológicas. Constituye un problema tan difícil que durante largo tiempo los filósofos evitaron pensar en él directamente, mientras que los científicos lo ignoraron. Algunos, siguiendo la tradición de Descartes, siguen pensando que resulta demasiado difícil para el intelecto humano, y afirman que el cerebro humano no está hecho para entenderse a sí mismo. Otros sostienen incluso que eso que llamamos consciencia no existe, y que en realidad sólo somos una especie de zombis, aunque bastante complejos. Desafiando esos puntos de vista, numerosos estudiosos del problema —filósofos, neurocientíficos y psicólogos, trabajando en colaboración— han aprovechado la disponibilidad de nuevas y potentes herramientas e investigación, especialmente los dispositivos de escáner cerebral, para observar cómo funcionan realmente tanto los cerebros sanos como los enfermos en los procesos de aprendizaje, percepción sensorial, recuerdo, razonamiento y sentimiento. Un resultado de ello es el gran incremento producido en el conocimiento de la función cerebral, en el sentido de una refinada comprensión de la correlación existente entre zonas del cerebro concretas y capacidades mentales específicas.

No obstante, y como ya hemos indicado, todos estos nuevos conocimientos no equivalen a una comprensión de la consciencia, que constituye un fenómeno demasiado proteico y diverso como para establecer equivalencias simplistas entre estados de consciencia y actividad en tal o cual estructura cerebral. En particular, ni el mayor nivel de precisión a la hora de rastrear un determinado suceso mental hasta llegar a un determinado suceso cerebral puede explicar por sí sólo cómo surgen en la cabeza unas

imágenes coloreadas, unos olores evocadores o unos sonidos armónicos o discordantes como si se tratara de una sesión interna de cine o de teatro. Este es el problema central de la consciencia.

Existen numerosas sugerencias y teorías acerca de cómo debería conceptualizarse la consciencia. Un ejemplo reciente es el ofrecido por António Damásio, quien sugiere que la consciencia empieza como una conciencia* autorreflexiva que constituye un primitivo nivel de «yoidad», una potente —por más que vaga— conciencia de ocupar lo que más tarde denominamos una perspectiva en primera persona. El yo y sus objetos —las cosas que suscitan respuestas emocionales en el yo— vienen a constituir un modelo relacional del mundo; en este punto, la consciencia no es sólo la percepción de percibir, sino la percepción de conocer. Describir las raíces de la consciencia en términos de percepción nos permite —afirma Damásio— explicar el fenómeno central de la consciencia: la sensación de que cada uno de nosotros es el director y espectador de una película que se proyecta dentro de nuestro cerebro, que es nuestra experiencia consciente, y que representa un mundo cuyo centro somos nosotros.

Los resultados de las investigaciones en ciencias del cerebro y neurología clínica completan este esbozo. Así, por ejemplo: algunos pacientes pueden seguir estando despiertos y seguir teniendo hasta cierto punto conciencia de su entorno, y pueden interactuar con él, aun de formas no conscientes, lo que demuestra que la consciencia es algo distinto de la mera vigilia o conciencia. De ello se deduce que es la consciencia la que presenta una ventaja de supervivencia, ya que, de otro modo, los mamíferos superiores no la habrían desarrollado. Damásio sugiere que la utilización apropiada de energía, y la protección del organismo frente a posibles daños, que constituyen los principales objetivos de cualquier criatura viviente, se ven sumamente potenciados por el hecho de que un organismo dado sea capaz de situarse en un mapa del entorno, y de formular planes y juicios sobre la mejor forma de proceder en relación con él. Las criaturas que son meros autómatas biológicos, por más que resulten ser altamente sensibles a su entorno, pueden apañárselas asimismo bastante bien, pero nunca tan bien como las criaturas que son genuinamente conscientes.

Utilizamos aquí los términos *consciencia* y *conciencia* para trasladar la diferencia que establece el autor en el original al emplear, respectivamente, los términos ingleses *consciousness* y *awareness*. [N. del t.]

Como muestra todo lo anterior, aunque el debate sobre la mente ha alcanzado un consenso generalizado en torno a la idea de que ésta forma parte de la naturaleza, y, por ende, resulta susceptible de investigación por parte de toda una serie de disciplinas científicas y científico-sociales igual que otros fenómenos naturales, sigue habiendo misterios fundamentales con respecto a qué es y cómo se relaciona con el resto de la naturaleza. Cuando hemos sopesado, medido y analizado un trozo de roca, hemos dicho casi todo lo relevante para entenderlo como una pieza del mundo natural. Pero nuestras investigaciones sobre los fenómenos mentales, y sobre el cerebro (en tanto ningún otro sistema computacional parece igualarlo en este sentido) que aparentemente los segrega o subviene, hasta ahora han dejado sin responder la pregunta fundamental. El próximo gran salto en la comprensión de la mente y de su lugar en el mundo implicará sin duda una revolución conceptual y científica de tal magnitud que en el momento presente se diría que somos incapaces de imaginar cómo será. La gran esperanza debe depositarse, no obstante, en la neurociencia, puesto que, pese a todas las dificultades prácticas y conceptuales que todavía se interponen en el camino, el conocimiento debe empezar, aunque no termine, por el lugar desde donde se alza la mente.

Véase: NEUROCIENCIA, NEUROPSICOLOGÍA, SOCIOBIOLOGÍA

Filosofía experimental

Desde la Antigüedad clásica, la concepción dominante de la filosofía ha sido que ésta es una actividad de pensamiento apriorística, orientada a entender el mundo y la humanidad, analizando conceptos y construyendo visiones generales explicativas de la naturaleza de la realidad y del bien. En la filosofía más reciente, sobre todo en el mundo anglosajón desde principios del siglo xx, la ambición constructiva o sintética ha sido abandonada o, cuando menos, ha perdido mucha importancia, y la filosofía se ha consagrado mayoritariamente al análisis de conceptos.

Decir que tanto la filosofía sintética como la analítica son filosofías apriorísticas equivale a afirmar que proceden mediante especulaciones «de sillón», esto es, que su método consiste en inda-

gar en nuestras ideas a base de pensar en ellas meticulosa y rigurosamente, en lugar de realizar investigaciones empíricas tal como se da, por ejemplo, en la psicología y la sociología en forma de encuestas de actitudes, opiniones, creencias y rasgos.

Algunos filósofos se han mostrado insatisfechos con el carácter apriorístico de su ámbito de trabajo, sobre todo porque éste se basa en un procedimiento que ellos ponen en cuestión, a saber, la consulta de «intuiciones» sobre las cuestiones morales, el conocimiento, la racionalidad y otros temas centrales de la investigación filosófica. Consecuentemente, dichos filósofos tratan de introducir un elemento experimental en su teorización, normalmente realizando encuestas o sondeos para averiguar las actitudes, creencias o intuiciones de muestras de población, y evitando así depender únicamente de una visión «de sillón» de lo que resulta ser «intuitivamente» el caso con respecto a uno u otro concepto

El movimiento de «filosofía experimental» así surgido, que en el ámbito anglosajón se identifica a sí mismo mediante el acrónimo *X-Phi* y utiliza un sillón en llamas como símbolo, ha suscitado de inmediato críticas basadas en la presunción de que aspira a hacer lo mismo que hacen las ciencias sociales empíricas, aunque no tan bien, exhibiendo la misma relación con la psicología empírica que tiene el denominado «arte de *performance*» con la actuación profesional y el teatro: una torpe y deslucida imitación de la realidad. A veces estas críticas parecen estar sobradamente justificadas. Parte del trabajo hecho por los filósofos experimentales consiste en sondeos realizados entre los alumnos de sus propias clases, una muestra escasamente representativa y normalmente muy pequeña, y habitualmente basados asimismo en cuestionarios no demasiado profesionales diseñados por los propios profesores de filosofía. Así, por ejemplo, uno de tales sondeos consistió en una encuesta entre dieciséis estudiantes de filosofía, siete hombres y nueve mujeres, a los que se preguntó si creían que su sexo masculino o femenino constituía en ellos un hecho esencial antes que accidental. Cinco hombres respondieron que no y dos que sí, mientras que entre las mujeres hubo siete que contestaron que sí y sólo dos que no. No cabe duda de que este resultado parece interesante, y una encuesta de actitudes a gran escala podría confirmar muy bien esa diferencia y abrir el camino a nuevas perspectivas en torno a las percepciones que hombres y mujeres tienen de sí mismos en función de las diferencias sexuales, genéricas, sociales, laborales y otras. Pero tal como se ha hecho, el sondeo resulta

cuando menos informal, además de potencialmente muy peligroso, e ilustra asimismo el riesgo de que la filosofía experimental se convierta en el pariente pobre de la ciencia social empírica, o de que deje directamente de ser filosofía.

Esta última eventualidad, sin embargo, podría no ser tan mala, ya que ciertamente es posible que los propios filósofos experimentales se sientan inclinados a pensar lo mismo. Y si así fuera, no estarían haciendo más que reconocer un hecho importante de la historia de la filosofía, que es el de que ésta aspira siempre a tratar de alcanzar su fin encontrando formas cada vez mejores y más precisas de responder a las cuestiones que plantea. Eso fue precisamente lo que ocurrió con el auge de las ciencias naturales en los siglos XVI y XVII: los filósofos encontraron formas de investigar el mundo natural que finalmente empezaron a producir respuestas sustantivas, a diferencia de las especulaciones «de sillón» y las teorías meramente mentales de la tradición precedente, sobre todo aristotélica. Así, sería posible que lo que estuviera haciendo el movimiento de la filosofía experimental fuera nada más y nada menos que repetir el afortunado giro de los acontecimientos producido en aquellos influyentes siglos.

Pero lo cierto, no obstante, es que sería un error pensar que la filosofía experimental, si se hace bien, simplemente se iba a convertir en ciencia social empírica. Esto puede constatarse señalando que el trabajo empírico sólo puede ser, y en cualquier caso sólo aspira a ser, descriptivo. Una vez que un sondeo ha revelado una tendencia, queda la tarea de analizar y comprender esa tendencia; y luego pueden tomarse decisiones o recomendaciones políticas basadas en dicha comprensión, es decir, que a menudo hay también en juego un importante elemento prescriptivo. En la filosofía experimental, los objetivos de investigación incluyen las creencias morales y la naturaleza del conocimiento. En ningún momento puede bastar meramente con sondear opiniones acerca de lo que se considera correcto o incorrecto, o sobre ejemplos de conocimiento en oposición a la mera creencia; es muy probable que los resultados de los sondeos simplemente inviten a realizar una investigación analítica en lugar de resolver las cuestiones que de entrada los habían propiciado.

Un punto esencial en el debate en torno a la filosofía experimental es el relacionado, como ya hemos visto, con las objeciones de quienes la practican al atractivo de las «intuiciones» en el análisis conceptual. Los filósofos construyen *experimentos menta-*

les, situaciones hipotéticas en las que puede ponerse a prueba la aplicación de conceptos para ver en qué casos éstos encajan y en cuáles su aplicación empieza a parecer sospechosa o forzada, mostrando así el significado que cabe atribuirseles. Los experimentos mentales comportan investigar lo que es posible, lo que podría o no ser el caso, dadas ciertas situaciones contrafactuales (*contrafactual*, o *contrafáctico*, como su propio nombre indica, significa «contrario a como son las cosas de hecho o en realidad»). Imaginar escenarios y pensar qué resultaría plausible decir o pensar sobre ellos utilizando los conceptos en cuestión constituye un ejercicio esclarecedor —así han pensado habitualmente los filósofos—, puesto que revela lo que implica el uso competente de conceptos y el lenguaje en el que éstos se expresan. Obviamente, si alguien señalara una mesa y dijera «esto es un mirlo», y lo dijera en serio, supondríamos que sus conceptos sobre mesas y mirlos eran, cuando menos, distintos de los comúnmente aceptados, dado que podemos especificar las condiciones que hay que satisfacer para poder aplicar de una manera correcta los conceptos sobre mesas y mirlos. Es este un ejemplo muy sencillo de una situación hipotética utilizada para ilustrar un aspecto de la posesión y aplicación de conceptos, así como del uso del lenguaje; pero sería totalmente innecesario realizar un sondeo entre los propios alumnos (presentándoles una mesa y un cuestionario donde se preguntara: ¿esto es una mesa o un mirlo?) a fin de entender dicho aspecto.

Por otra parte, seguramente los filósofos experimentales tienen razón cuando señalan que limitarse meramente a decir que «parece razonable o natural afirmar que...» como única forma de probar la aplicación de un concepto —la típica forma en la que se invocan las intuiciones— es un método que pasa por alto el hecho de que es probable que el modo de conceptualizar algo sea muy distinto en el caso, por ejemplo, de un estadounidense o de un nativo de Papúa Nueva Guinea, de modo que lo que a uno puede parecerle lógico pensar podría resultar completamente ilógico para el otro. Hay que tener en cuenta estos hechos, que no pueden identificarse de entrada por medio sólo de un análisis conceptual. Así pues, las grandes diferencias en las perspectivas y prácticas morales, o en las actitudes acerca de lo que se juzga como conocimiento y los medios para adquirirlo, o de cómo el propio mundo está dividido en objetos, acontecimientos y sus atributos, ponen en cuestión la seguridad de depender de intuicio-

nes sobre lo que es correcto pensar o decir (¿en la propia cultura?, ¿en la propia lengua?) sobre cualquiera de estas materias.

Y no es sólo el fantasma del relativismo el que plantea diversas cuestiones sobre la dependencia apriorística de intuiciones propia del análisis conceptual. Si uno formula la misma pregunta a dos grupos de personas, uno en un entorno relajante y encantador, y el otro en una habitación sucia, estrecha y maloliente, tenderá a obtener respuestas significativamente distintas condicionadas por tales circunstancias. Así, por ejemplo, se ha comprobado que los sondeos experimentales sobre las actitudes de las personas con respecto a los delitos y su castigo se han visto marcadamente influenciados por el entorno en el que se han planteado: cuanto menos agradable era dicho entorno, las duras eran las actitudes adoptadas.

No cabe duda de que la polémica en torno a la filosofía experimental continuará, al menos durante un tiempo; pero está claro que ha entrado firmemente en escena, tal como muestra la publicación en 2008 de un libro titulado precisamente *Filosofía experimental* y editado por Oxford University Press, el creciente número de conferencias sobre la materia, y el hecho de que las facultades de filosofía de algunas universidades destacadas hayan empezado a convocar puestos interinos en filosofía experimental.

Véase: FILOSOFÍA

Fundamentalismo

Alguien que cree en la verdad literal de un texto sagrado religioso es un fundamentalista de la religión en cuestión. Por extensión, las personas con convicciones religiosas muy fuertes que se creen próximas a las intenciones fundacionales de su religión se consideran asimismo fundamentalistas, aun en el caso de que permitan cierto grado de interpretación de sus escrituras.

El término se originó como un calificativo que otorgó a su propia perspectiva un grupo de cristianos protestantes de Estados Unidos en los primeros años del siglo xx; éstos afirmaban su compromiso con los «fundamentos» del cristianismo frente a las numerosas fuerzas que parecían estar rebajando o cuestionando su fe. El grupo estaba integrado principalmente por teólogos del Se-

minario Teológico de Princeton, pero pronto se propagó más allá de los límites de éste. El compendio de su punto de vista apareció como una serie de ensayos publicados bajo el título de *Los fundamentos: un testimonio de la verdad*, editado por Reuben Archer Torrey, y financiado por un par de acaudalados hermanos petroleros, Milton y Lyman Stewart. Entre los objetivos del ataque del pensamiento fundamentalista se incluían la teoría evolucionista, el catolicismo romano, la teología progresista, la «alta crítica», el ateísmo, la filosofía, el espiritualismo, el mormonismo y la «ciencia cristiana». Como puede verse, no todos sus objetivos estaban faltos de mérito.

Parece que la religión ha experimentado un reciente resurgimiento bajo formas fundamentalistas. Esto ha ocurrido no sólo en el cristianismo y el islam, sino también en el hinduismo, asociado al nacionalismo en la India. El islam es fundamentalista por naturaleza, y su historia reciente ha presenciado el desencadenamiento de las fuerzas destructivas que el fundamentalismo encierra demasiado a menudo en su seno.

Las manifestaciones del fundamentalismo han adoptado a veces formas terribles, que van desde el asesinato de personal médico que trabajaba en clínicas abortistas hasta la matanza de fieles que estaban rezando en las mezquitas, desde pequeños o grandes actos de terrorismo que han supuesto asesinatos masivos, como los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, hasta la guerra abierta entre poblaciones de distintas confesiones religiosas. En todos los casos, los fundamentalistas, utilicen o no las pistolas y las bombas para defender o fomentar su ideas, se oponen a la democracia, el pluralismo liberal, el multiculturalismo, la tolerancia religiosa, el laicismo, la libertad de expresión, y la igualdad de derechos para las mujeres. Rechazan los descubrimientos de la ciencia moderna en los campos de la física y la biología, y afirman la verdad literal e incuestionable de sus antiguas escrituras sagradas. Todos los grandes fundamentalismos están decididos a tomar el control de los estados en los que existen, así como a imponer en ellos su visión de las cosas.

Sin duda, las principales fuentes del fundamentalismo residen en la creciente laicización de la sociedad iniciada por la Ilustración en el siglo XVIII, espoleada a su vez por el avance de la ciencia. A la luz tanto de la Ilustración como de la ciencia, la religión pareció retirarse al ámbito de la excentricidad privada, y en los países más avanzados adoptó una apariencia social y simbólica

como forma de combatir su falta de credibilidad literal y autoridad pública. Siempre ha habido, obviamente, entusiastas religiosos que se han resistido a lo que han percibido como ataques a sus apreciadas creencias; en los primeros siglos del segundo milenio hubo críticos que atacaron a la Iglesia por su falta de celo, su corrupción y su pérdida de la auténtica espiritualidad. En el siglo xx, estos entusiastas tuvieron un objetivo distinto: los infieles y su sociedad liberal, tolerante y laica, cuya educación y ciencia ven la religión, en el mejor de los casos, como un fenómeno marginal y pintoresco, pero sobre todo como un absurdo, un vestigio de la infancia de la humanidad, la marchita hoja de parra que cubrió la ignorancia y el temor de la humanidad en tiempos antiguos. Junto con el laicismo vino una relajación de la moralidad, al menos desde el punto de vista del entusiasta. Y todo ello se interpretó, sin duda, como un insulto, como una amenaza, como la obra del diablo. Para el apasionado soldado de Dios, la contemplación de un anuncio publicitario en el que una atractiva muchacha sucintamente vestida se inclina negligentemente sobre un costoso automóvil de diseño fálico debe parecer una intolerable incitación y una blasfemia. En el caso del islam, el atraso de los estados islámicos en relación con el Occidente avanzado, así como la frustración causada por sus propios gobiernos islámicos, debió de parecerles un agravio añadido a muchos, a quienes las formas militares del islam proporcionaron todas las excusas necesarias para emprender una violenta lucha contra el odiado enemigo.

Algunos han mostrado simpatía por quienes se han visto asediados de ese modo en sus creencias. Otros sienten simpatía por ellos por una razón distinta: por considerar que son víctimas de una percepción falsa y distorsionadora del mundo, una visión en la que están atrapados normalmente a causa de su educación y sus circunstancias. Y ello, porque la continua existencia de las religiones es en buena medida el producto de la educación religiosa en la primera infancia; en sí misma un escándalo, dado que equivale a un abuso y a un lavado de cerebro, ya que los niños pequeños no están en situación de evaluar lo que sus mayores les enseñan como hechos ciertos (la inmensa mayoría de las instituciones educativas religiosas son para jóvenes y para niños muy pequeños).

El principal punto de interés para el propósito que aquí nos ocupa es sopesar por un momento qué clase de ética impondría, pongamos por caso, un gobierno cristiano fundamentalista en Estados Unidos, si tal cosa llegara a suceder. El mundo ya ha presen-

ciado el gobierno talibán en Afganistán, donde se prohibió la música y donde las mujeres tenían que andar completamente cubiertas de la cabeza a los pies, dos hechos absolutamente asombrosos en su significado cuando se los examina. Y obviamente, todo el conjunto de la historia constituye asimismo una lección en ese sentido. Por ella se sabe que una moralidad religiosa impuesta por entusiastas de su fe contradeciría casi todos los principios de las ideas liberales sobre la tolerancia, la apertura, la autonomía y la decisión personales, e impondría en cambio una severa y limitadora uniformidad de la conducta y la opinión, y, sin duda, también del vestir y del ocio. Y ello se haría en el nombre de un Dios y en el supuesto interés de nuestras almas; y no reflexionaría ni se adaptaría demasiado a los datos sobre la naturaleza humana y el lugar del ser humano en un mundo físico natural.

Véase: CRISTIANISMO, ILUSTRACIÓN, ISLAM, RELIGIÓN, TOLERANCIA

Futuro

En los primeros años de vuelos tripulados con máquinas más pesadas que el aire, antes de la primera guerra mundial, los ingenieros aeronáuticos creían que, puesto que los biplanos volaban mejor que los monoplanos del tipo que ellos estaban probando, los aeroplanos del futuro llegarían a tener hasta doce alas para lograr una estabilidad, una maniobrabilidad y una propulsión definitivas. Como ilustración de lo equivocados que podemos estar con respecto al futuro, este es un buen paradigma. Como también lo es la observación de Margaret Thatcher, diez años antes de convertirse en la primera ministra del Reino Unido, de que durante su vida jamás llegaría a ver a una mujer ocupando el cargo de primer ministro en su país. Y como ejemplo de la arrogancia que pueden entrañar nuestras expectativas, la afirmación, en 1988, del biólogo molecular Peter Duesberg sobre el virus de inmunodeficiencia humana (VIH) es otro clásico; dijo Duesberg: «ese virus es inofensivo».

Podríamos citar muchos otros ejemplos. Pero el mejor de ellos es la afirmación de un tal Charles H. Duell, un funcionario de la Oficina de Patentes de Estados Unidos, quien dijo en 1899: «Todo lo que podía inventarse se ha inventado ya». Y como ilustración de

lo equivocados que podemos estar en términos absolutos, he aquí la observación de Charles Darwin —o quizás fuera más un deseo— que aparecía en el prefacio de su obra *El origen de las especies* (1859): «No veo razones de peso por las que las opiniones expuestas en este volumen habrían de perturbar las sensibilidades religiosas de nadie».

Quien se dedica a pronosticar, pues, lo hace a riesgo no sólo de equivocarse, sino de caer en el absurdo. Incluso el caso más simple y aparentemente más seguro, una extrapolación directa del presente, resulta sumamente arriesgado. A nuestro alrededor vemos avances que, de manera bastante natural, proyectamos linealmente en el futuro, sin tener apenas en cuenta las interacciones entre dichos avances, ni los cambios en la moda moral y política, ni lo inesperado ni lo imprevisto, como tampoco lo imprevisible.

Así, en el momento de redactar estas líneas nos dedicamos a realizar toda clase de confiadas afirmaciones en torno a lo que nos deparará el futuro a corto y medio plazo. Pero el propio ritmo del cambio y del desarrollo tecnológico debería hacernos especialmente cautos. El rápido incremento de la capacidad de computación posibilitado por los superordenadores está permitiendo la realización de investigaciones científicas y técnicas que exploran numerosos horizontes de conocimiento hasta ahora inaccesibles. Difícilmente podemos saber qué es lo que esto revelará, y qué otros nuevos horizontes de conocimiento hará accesibles. Esperamos comprender el cerebro y la consciencia humanos; esperamos aplicar el conocimiento cada vez mayor del genoma humano a la prevención y curación de la enfermedad, y a la reparación de las heridas y del envejecimiento; esperamos contrarrestar los efectos de la actividad humana en el entorno natural y en el clima por medios tecnológicos; esperamos explorar nuevas regiones del espacio y los rincones ocultos de nuestro propio planeta tales como las profundidades oceánicas, y quizás no sólo entenderlos mejor, sino también aprender cosas de ellos que nos beneficien. Estas observaciones tienen que ver con cosas sobre las que sabemos que no sabemos bastante. Pero ¿y qué hay de las cosas sobre las que ni siquiera sabemos que no sabemos?

Hay, no obstante, algunas cosas que parecen bastante probables. Quizás poco tiempo después de que este libro se publique con tinta y papel, tal como se han publicado los libros durante siglos, las tecnologías electrónicas habrán reemplazado a esta forma tradicional y los textos llegarán a los lectores por otros medios;

es posible que entonces un lector lea estas mismas palabras por dichos medios, convertidas entonces éstas en una especie de profecía que entraña su propio cumplimiento. Seguramente muchas otras actividades se verán similarmente influenciadas por la revolución electrónica de las décadas precedentes al momento de redactar estas líneas, adoptando nuevas formas: nuevas clases de interacción comunitaria, nuevos tipos de relaciones distantes y virtuales, nuevas formas de educación, nuevos modos de proporcionar atención médica, nuevas realidades políticas, nuevas técnicas de compraventa y comercio, e incluso nuevas formas de hacer la guerra centradas en dañar e interrumpir las comunicaciones y el panorama electrónico del enemigo en una época en la que todo, desde la banca hasta la medicina, pasando por la escolarización y las votaciones, dependerá del toque de un dedo sobre una pantalla, o quizás incluso de un pensamiento transmitido a través de un chip adherido a la frente o de un implante craneal, colocado al poco tiempo de nacer como una práctica habitual de cirugía menor como en su día lo fue la circuncisión.

Como sugieren estos últimos ejemplos, las rápidamente cambiantes y en muchos aspectos inmensamente posibilitadoras tecnologías actuales y —aparentemente— venideras también entrañarán nuevas vulnerabilidades y riesgos. Entre muchos de los que se podría citar se cuenta el modo en que la plena inmersión en el mundo de la conectividad electrónica acaba prácticamente con la propia privacidad, haciéndole a uno transparente al mundo: a las «autoridades», *hackers*, delincuentes y curiosos. Y por cierto, que estos últimos son legión: ya no hay ningún «famoso», estrella de cine, figura pública o político que esté a salvo de los fisgoneos ávidos de chismes de los hábiles cazadores de noticias. Pero incluso la persona normal y corriente electrónicamente interconectada es hoy una criatura casi desnuda en la ciber-realidad en la que habita; desde las tarjetas de crédito hasta los teléfonos móviles, desde el correo electrónico hasta la navegación por Internet, desde el uso de documento de identidad hasta el de pases de autobús, el individuo deja un reluciente rastro de información sobre sí mismo como si dejara una estela tras de sí, que cualquier persona interesada puede seguir con la mayor facilidad; y además de ello aparece en un circuito cerrado de televisión mientras espera en la parada del autobús, observa un escaparate, se encuentra con los amigos, se sienta en la terraza de un café, o lee un libro cuyo título puede captar la cámara y añadirlo a la rica variedad de detalles

sobre él que un ordenador central almacena en algún lugar. ¿Fantasía? Esta es ya la realidad de la vida de un ciudadano en cualquier país desarrollado del mundo.

Hay una ironía en todo esto. Antaño las religiones lograron hacer creer a la mayoría de la gente que se hallaba bajo la perpetua y completa vigilancia de un ojo sobrenatural implacablemente severo. La ubicua aplicación de la vigilancia electrónica es una prueba del escepticismo religioso oficial en ese aspecto: nuestros gobiernos ya no creen en los dioses, pero confían en cambio en el ojo de la cámara de circuito cerrado y en el dispositivo de monitorización de las comunicaciones electrónicas. He aquí otro ejemplo más de la veracidad de la observación de Theodor Adorno de que nosotros, los humanos, con el tiempo nos hemos hecho más inteligentes, pero no más sabios. Pero quizás habría que reescribir la frase: nuestra creciente inteligencia nos está haciendo más estúpidos.

En su novela *1984*, George Orwell concebía una sociedad en la que las autoridades podían monitorizar y controlar a los individuos hasta en los más nimios detalles. Un ejemplo de cómo esto podría funcionar en una sociedad de tipo «papá estado» como la que ya existe en el Reino Unido podría ser éste: «las autoridades» nos hablarían de repente a través de nuestro televisor para decirnos que últimamente hemos estado viendo demasiados programas inadecuados, y que deberíamos variar nuestra dieta televisiva, y, en particular, escuchar también el consejo del gobierno sobre la dieta alimenticia porque los monitores de nuestro cuarto de baño han detectado una insuficiencia de fibra y de vitamina B. Si el lector cree que esto es meramente una idea disparatada que jamás podría suceder, espero sinceramente que tenga razón.

En el momento de redactar estas líneas se establece una distinción entre, por una parte, las generaciones más jóvenes de personas, que son «nativos tecnológicos», y, por la otra, las de más edad, que son «turistas tecnológicos», es decir, aventureros más bien vacilantes y no del todo competentes en el territorio de los ordenadores, los más potentes teléfonos móviles, etcétera; éstos no conocen bien el lenguaje, y se pierden una buena parte de lo que está ocurriendo, de lo que es posible, y de lo que se está acercando a ellos con la velocidad de la luz en el nuevo mundo feliz de la tecnología. Los nativos tecnológicos, en cambio, son los que se han criado desarrollando pulgares hiper-rápidos en los teclados de sus teléfonos móviles, que leen cómodamente en pantallas diminutas,

y que paladean con deleite cualquier nuevo avance en sus ya grandes progresos.

Un pronóstico razonable a corto plazo, dado que parte de ello es ya una realidad entre nosotros, es que los periódicos y revistas se harán en gran medida, si no del todo, electrónicos; el cine y la televisión se verán habitualmente en dispositivos móviles de mano; las casas se convertirán en zonas electrónicas en las que la luz, la calefacción, la cocina, las alarmas, los interruptores de la ducha o de un televisor que ocupará toda una pared, etcétera, se controlarán de manera remota, o por la voz, o mediante temporizadores, o probablemente de las tres formas, mientras que las tareas de limpieza las realizará un robot que trabajará sin parar durante todo el día.

Piénsese en las consecuencias. ¿Desaparecerán los cines? ¿Desaparecerán los libros y las librerías? La experiencia de la vida familiar será distinta, como lo será el modo en que los hogares se amueblarán y organizarán, a fin de hacer más eficaces la limpieza robótica y otras comodidades electrónicas. Durante cierto tiempo, la gente ha estado diciendo que la revolución electrónica llevará a la posibilidad de trabajar desde casa. Esto ha ocurrido ya de manera creciente, pero aun así la mayoría de las personas siguen desplazándose a lugares donde sus compañeros de trabajo se reúnen y realizan sus tareas en una situación de proximidad geográfica. Sin embargo, con las consideraciones relativas al cambio climático y la creciente capacidad tecnológica aumentando la presión para buscar nuevas pautas de vida, el paradigma del trabajo desde casa podría despegar repentinamente y pasar a convertirse en la norma, convirtiéndose entonces el hecho de ir a trabajar a la oficina en la alternativa menos común o sólo ocasional. Los trabajadores podrían acudir al lugar central de trabajo una vez a la semana o cada quince días, los efectos en la infraestructura de transportes de cercanías y en el paisaje urbano serían considerables, las horas y métodos de trabajo cambiarían... en cuanto uno se pone a especular, de inmediato se ve una sucesión de cambios posibles derivados de un determinado cambio principal.

No pocas de las ideas tratadas en otras páginas del presente volumen podrían parecer, en comparación con la trepidante novedad de la rápida e inminente oleada de cambios aquí esbozada, anticuadas u obsoletas. Pero pensar tal cosa es, de nuevo, arriesgarse a errar el pronóstico. Las ideas son entidades bastante resistentes. El hecho de que las ideas vivan tanto en las culturas huma-

nas forma parte tanto de la fortaleza como de la tragedia de la humanidad. Considérense, por ejemplo, las ideas protocientíficas de la Antigüedad, en las que las el funcionamiento de la naturaleza se atribuía a la acción de entes invisibles, pero conscientes y deliberados. Uno pensaría que el avance del conocimiento de nuestro mundo habría consignado esas antiguas maneras de pensar a los libros de historia. Pero no: sobreviven en forma de las religiones actuales, en contradicción con casi todo lo que hemos aprendido del mundo gracias al progreso de la ciencia. Y sobreviven no como curiosidades o vestigios, sino como fuerzas que todavía pueden ejercer un potente impacto en la vida, el bienestar y la seguridad de poblaciones enteras.

Si nos permitimos el lujo de ignorar las ideas, pues, será por nuestra cuenta y riesgo. Dado que sólo podemos prepararnos para el futuro de una manera parcial, la forma mejor y más eficaz de tratar de hacerlo es entender el pasado, el presente y los límites de nuestra visión prospectiva: las tres cosas nos ayudarán a ser más elásticos de cara a afrontar lo imprevisto, y asimismo —lo que resulta aún más pertinente— de cara a tratar de hacer nuestro el futuro reafirmando nuestro control sobre las tendencias del presente.

Véase: CIENCIA, INTERNET, TECNOLOGÍA

Globalización

La globalización es el proceso por el que el mundo se ha hecho cada vez más interrelacionado e interdependiente en términos económicos, así como en términos de política internacional y relaciones jurídicas. Es un proceso que se ha desarrollado de manera continua, y con cada vez mayor rapidez, desde los viajes transoceánicos de los exploradores portugueses, españoles e ingleses en la época del Renacimiento, y las consiguientes actividades comerciales y, más tarde, imperiales cuyas bases sentaron dichos viajes. Como esto sugiere, en la práctica la globalización significa, pues, la difusión de la influencia, la cultura y las ideas europeas (y en época más reciente estadounidenses), junto con la apertura de relaciones, a menudo impuestas, con los lugares y poblaciones con los que así se entraba en contacto.

El término en sí fue acuñado en la década de 1960, pero no se convirtió en un término familiar hasta las de 1980 y 1990, con las primeras campañas organizadas de protesta por el modo en que las empresas multinacionales explotaban a los trabajadores y los mercados en los países en desarrollo. Las definiciones de *globalización* que aparecen en los diccionarios suelen captar perfectamente qué era lo que disgustaba a los manifestantes; véase, por ejemplo, una definición típica: «*globalización*: el proceso que permite a los mercados financieros y de inversiones operar internacionalmente, en gran parte como resultado de la desregulación y la mejora de las comunicaciones». Una de las manifestaciones más visibles de tal imposición del imperialismo económico euronorteamericano a gran escala fue la presencia de los logotipos de Coca-Cola y McDonald's en las principales calles de ciudades de todo el mundo; éstos pasaron a verse como símbolos de todo lo corrupto, grosero, insensible y destructor de los valores y prácticas locales que Occidente estaba exportando *velis nolis* en su frenético afán de beneficios.

No resulta sorprendente que la globalización del último medio siglo se viera impulsada de forma tan poderosa por la actividad económica. Fue ésta también la que motivó a los exploradores portugueses del siglo xv, y en el mundo posterior a la segunda guerra mundial el establecimiento de acuerdos e instituciones internacionales para reactivar la economía mundial hizo de la globalización uno de sus objetivos manifiestos. En la famosa conferencia de Bretton Woods de los países aliados, celebrada en 1944, se creó el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (BIRF) y el Fondo Monetario Internacional (FMI), y asimismo se firmó el Acuerdo General sobre Aranceles y Comercio (GATT), que sentó las bases para la fundación de la Organización Mundial del Comercio (OMC). Otro resultado de Bretton Woods, creado un año después, fue el Banco Mundial. En la conferencia se acordó también un sistema de gestión de los tipos de cambio que permanecería en vigor hasta comienzos de la década de 1970. Todas estas iniciativas aspiraban al libre comercio entre los países y a la expansión de la economía global. El secretario del Tesoro estadounidense, Henry Morgenthau, declaró que los acuerdos de Bretton Woods anunciaban «el fin del nacionalismo económico». Y eso es precisamente lo que representa la globalización.

Una descripción más neutra de la globalización la define como el proceso de hacer que las cosas se conozcan, se hagan, estén disponibles o se posean a escala mundial, como en el acceso

a Internet, las telecomunicaciones, el conocimiento médico y sus beneficios como las vacunas, las tecnologías de transporte, las ideas políticas, el arte y la música, los libros, y muchas más. La distribución de todas estas cosas, más positivas, resulta muy desigual en todo el mundo, y siempre viene determinada por el dinero; pero no cabe duda de que, si a determinados sectores de la población mundial se les negara el acceso a estas cosas positivas, habría protestas aún más ruidosas por la injusticia que ello conlleva.

Desde los mismos comienzos del proceso de globalización moderna, en el siglo xv, la clave de éste han sido las comunicaciones. Los viajes transoceánicos necesitaron barcos y marineros capacitados para la tarea; y el sucesivo advenimiento del barco de vapor, el ferrocarril, el telégrafo, el teléfono, el avión y, actualmente, Internet ha incrementado la capacidad de comunicación y, con ella, el contacto, el comercio, la migración y las relaciones cada vez más estrechas entre las distintas economías, las cuales actualmente han llegado a un punto de auténtica interdependencia, de manera que la presencia de problemas graves en cualquiera de las grandes economías del mundo amenaza con trastornarlas a todas.

Los efectos negativos de la globalización que centran la atención de las manifestaciones de protesta incluyen el hecho de que, pese a todas las disposiciones y acuerdos internacionales que han favorecido la globalización, sigue sin haber un comercio justo en el mundo, y las principales víctimas de ello son los productores de los países pobres. Ello se debe, en parte, a que las empresas de los países ricos se hallan mucho mejor equipadas para operar en el sistema internacional, y también porque los países más ricos protegen a su sector agrario y a otros sectores, de manera que los productores de los países pobres no pueden confiar en poder competir con ellos.

Los manifestantes señalan también la destrucción, o, cuando menos, la alteración perniciosa de las formas de vida y culturas tradicionales, así como —una cuestión algo distinta— la generación de tensiones cuando las culturas se sienten amenazadas por la aparentemente zafia insensibilidad de la colonización cultural y económica. Así, por ejemplo, algunas de las imágenes de cine y televisión que abundan en Estados Unidos y en Europa son contempladas con preocupación por parte de los sectores tradicionalistas de los países de mayoría musulmana, lo que les lleva a inquietarse por la moral de sus hijas y los fundamentos de sus sociedades. Esto puede generar hostilidad y profundizar las divi-

siones por más que el mundo en sí mismo se haya hecho más cercano, obligando a los diferentes pueblos y tradiciones a colaborar codo con codo en estructuras que principalmente benefician a los más fuertes y ricos de entre ellos.

El movimiento antiglobalización es una coalición de grupos ecologistas, sindicalistas, izquierdistas más o menos radicales, activistas en favor del comercio justo, y la inevitable minoría que simplemente disfruta derribando vallas y arrojando botellas. Con la excepción de esta última, dichos grupos presentan una serie de argumentos válidos con respecto a los efectos negativos de la globalización, de los que el más fuerte es la injusticia de las estructuras globalizadoras para los más débiles de entre quienes participan en ella. También expresan su legítima preocupación por el hecho de que algunas corporaciones multinacionales son más poderosas que cualquier gobierno, y, como resultado de ello, dictan su propia ley. No cabe duda de que a veces dichas corporaciones han actuado de maneras sumamente explotadoras y dañinas, y pese al reciente clima de demandas de una mayor ética en la conducta comercial, no hay garantías de que se haya puesto fin a esa actividad perjudicial.

Una de las voces más claras en el debate sobre la globalización es la de Noam Chomsky, quien señala que este término tiene dos significados completamente distintos: uno, asociado a las esperanzas internacionalistas de los movimientos de izquierdas, alude a la integración internacional, la cooperación y la ayuda mutua entre los pueblos; el otro es el sentido financiero y comercial en el que el mundo entero se halla abierto al afán de beneficios de las empresas e inversores «y otros sectores del poder» —en palabras del propio Chomsky— a quienes preocupan muy poco las personas concretas.

Pese a ello, la globalización tiene aspectos positivos. Favorece el flujo de bienes, trabajo, capital, tecnología y conocimiento en todo el mundo, y, en consecuencia, puede incrementar el nivel de riqueza de los países pobres, proporcionar nuevas oportunidades educativas y de atención sanitaria a sus poblaciones, fomentar la cooperación y el intercambio de técnicas y conocimientos, y sustentar la esperanza de que el nuevo mundo económicamente más interdependiente, que, en consecuencia, será un mundo mutuamente más informado, resulte ser también un mundo más pacífico.

Véase: ACTIVISMO, ECONOMÍA, INTERNET, OCCIDENTALIZACIÓN, RIQUEZA

Guerra

No es fácil definir la guerra, puesto que la naturaleza del conflicto violento ha cambiado drásticamente en los últimos tiempos, de modo que la claridad de significado que antaño poseía el término *guerra* para denotar el conflicto armado entre entidades organizadas como los estados se ha difuminado en un uso ambiguo o bien —en expresiones tales como «guerra contra las drogas» o «guerra contra el terrorismo»— en un abuso directamente propagandístico. Los terroristas y las guerrillas atacan a los estados y se atacan entre sí; los países combaten a organizaciones criminales poderosas y fuertemente armadas como los cárteles del narcotráfico dentro de sus propias fronteras; las insurgencias pululan como un inflamado acné en el rostro de la humanidad... Todas estas situaciones merecen calificarse también de contiendas, conflictos o batallas; de modo que ya no resulta tan fácil decir cuáles de ellas son guerras propiamente dichas. Quizás deba incluirse en el término todo uso de armas de fuego o de bombas con intención de matar que vaya más allá de lo que la policía califica de *asesinato*.

Carl von Clausewitz definía la guerra como «un acto de fuerza para doblegar a nuestro enemigo a hacer nuestra voluntad». Esta definición invita a la reflexión en torno a quién es el «nosotros» implícito en ella; para el propio Von Clausewitz era Prusia, y, por lo tanto, se trataba de un estado. Esto concuerda con las definiciones oficiales de la guerra como la violencia organizada entre unidades o grupos políticos identificables. Un importante añadido que incluyen algunas definiciones es el de que la violencia organizada en cuestión ha de ser explícitamente o, cuando menos, implícitamente sancionada por el derecho internacional a fin de que se la pueda considerar guerra propiamente dicha, ya que, de lo contrario, se tratará de mero terrorismo o de gangsterismo a gran escala, como en el caso de la lucha inducida por los ejércitos de los capos del narcotráfico en Sudamérica, o la violencia interna que enfrenta a diferentes facciones religiosas o políticas en el seno de una sociedad cuando ésta no llega a ser directamente una guerra civil. Pero seguramente a quienes mueren en cualquiera de tales conflictos estas distinciones les parecerían bizantinas.

Según esto, la expresión «guerra civil» contiene legítimamente la palabra *guerra*, puesto que denota mínimo dos bandos opuestos con identidades y objetivos suficientemente claros, que luchan entre sí por la realización de dichos objetivos.

La violencia no es la única característica de la verdadera guerra. Las partes implicadas utilizan además el espionaje, el engaño, la propaganda, y las presiones económicas y psicológicas de varias clases a fin de obtener una ventaja, y asimismo realizan intensos esfuerzos diplomáticos para ganar aliados o para desunir a los aliados del otro bando. Cuando todos estos rasgos están presentes, pero las fuerzas armadas se hallan en un impasse y no se disparan físicamente munición unas a otras, como mejor se describe la situación es con el término de *guerra fría*.

Una de las bromas irónicas de la guerra fría es que ésta tiende a matar sólo a civiles, mientras que en las guerras «calientes» también mueren soldados. Ello se debe al hecho de que los embargos y sanciones económicas que impiden que lleguen alimentos y medicinas a la población civil tienen sus peores efectos en quienes resulta menos probable que estén implicados en ninguna de las actividades del ejército; a saber: los niños pequeños, las mujeres embarazadas y los ancianos.

Antaño las guerras abiertas propiamente dichas mataban sobre todo a jóvenes combatientes varones, aunque inmediatamente después de las batallas las poblaciones civiles sufrían pillajes, violaciones, esclavización y otros ejemplos de las encantadoras consecuencias de la guerra. Pero en la parte más reciente de los tiempos modernos dichas guerras han llevado a los civiles a primera línea, empleando bombardeos aéreos e incluso armas atómicas contra ellos como un medio de tratar de forzar su rendición y de trastornar el frente doméstico a fin de hacer el frente bélico insostenible. La segunda guerra mundial es el clásico ejemplo moderno del uso de la agresión organizada e indiscriminada a las poblaciones civiles como arma de guerra.

Ni que decir tiene que la guerra es terreno abonado para el florecimiento de las más flagrantes injusticias. Parece extraño, pues, que exista tanto debate en torno al concepto de «guerra justa». Pero lo cierto es que, tal como funciona el mundo, se trata de un concepto importante, y merece ser examinado.

La primera idea es que, aunque la guerra constituye siempre un mal, a veces resulta el menor de dos males; y en tal caso puede resultar justificable. Pero una vez dicho esto hay que recordar de inmediato que, aunque una guerra pueda resultar justificable, ello no implica que todo lo que se haga en su contexto pueda justificarse igualmente. Así, por ejemplo, la guerra de los aliados contra la Alemania nazi estaba ciertamente justificada una vez se

hubo perdido toda esperanza de paz; pero eso no significa que todo lo que hicieron los aliados al librar dicha guerra estuviera justificado. Por poner un ejemplo destacado: los ataques indiscriminados a poblaciones civiles por medio de bombardeos aéreos invitan, como mínimo, a un examen moral. Ello implica directamente que existen ciertos límites éticos al comportamiento en la guerra, lo que contradice al menos algunas de las conclusiones derivadas de la observación de Churchill de que «en la guerra no hay término medio».

Basta la más breve reflexión para mostrar que, sin duda, tienen que haber límites morales al comportamiento en la guerra. Los orígenes del debate en torno a esta cuestión se remontan a santo Tomás de Aquino, quien, en la segunda parte de su *Suma teológica*, examina la proposición de que «hacer la guerra es siempre pecaminoso», y afirma, por el contrario, que la guerra puede ser justa si se cumplen las tres condiciones siguientes: primera, que exista una causa justa de guerra; segunda, que ésta sea iniciada por una autoridad apropiada, y tercera, que aspire «al fomento del bien, o a la evitación del mal», lo que resume en la expresión «tener la recta intención».

A estas condiciones han venido a añadirse otras dos en las obras de otros teóricos más recientes, que sostienen que una guerra debe tener asimismo una posibilidad razonable de éxito, y que los medios empleados en su realización deben ser proporcionales a los fines perseguidos. A algunos críticos el primer añadido les parece dudoso, ya que afirman que podría resultar inmoral evitar emprender una guerra por lo demás justa debido a que no existen garantías de victoria.

La segunda condición añadida resulta también polémica, por la sencilla razón, indirectamente vinculada a ella, de que parece obvio que, una vez emprendida una guerra, es un error luchar (como dice la expresión popular) «con una mano atada a la espalda». Precisamente uno de los errores que se pueden cometer al librar una guerra es perderla por falta de entusiasmo, mala planificación, escaso equipamiento, desorganización o incompetencia.

Pero ¿justifica esto a su vez el uso de armas nucleares o de gas tóxico? Este punto plantea la cuestión distinta, aunque profundamente importante, de qué es lo que puede calificarse concretamente de acción justa una vez que se ha emprendido una guerra justa. Normalmente esta diferencia se expresa hablando de *justum bellum* —guerra justa— y de *ius in bello* —acción justa en la guerra—.

Las tres condiciones de Tomás de Aquino parecen claras y convincentes. Pero las cosas se ponen más difíciles cuando uno va al meollo de la cuestión. ¿Qué puede calificarse realmente de causa justa para iniciar una guerra? ¿Podemos estar siempre seguros de que no nos equivocamos cuando pretendemos aspirar «al fomento del bien, o a la evitación del mal»?

Un buen ejemplo de causa de guerra justa es la defensa contra la agresión; otro es acudir en ayuda de víctimas de agresión. ¿Significa eso que también es justo iniciar una acción militar preventiva contra un potencial agresor? Cuando Tomás de Aquino habla de fomentar el bien o reducir el mal, implica que las guerras por lo que los nazis llamaban *Lebensraum* («espacio vital»), o por los campos petrolíferos, o por otros recursos económicos, o simplemente las guerras de expansión, no están justificadas. Pero quienes tratan de evitar que una potencia hostil les invada o les cause otras formas de perjuicio podrían invocar la «evitación del mal como justificación», y, a veces, no cabe duda de que de manera justificada. Igualmente abierto a debate en cuanto justificación es el supuesto fin positivo de fomentar el bien, que sólo se sostiene si trata genuinamente de restaurar la paz, garantizar la estabilidad, contribuir al eventual incremento de la democracia y la prosperidad, y, por todos esos medios, asegurar que las partes en conflicto dejen de ser enemigas. Por desgracia, muchas guerras, incluso justas, fallan en estos aspectos debido a que la tarea, mucho más difícil, de «ganar la paz» derrota a todas las partes.

El cumplimiento de las condiciones de Tomás de Aquino puede considerarse como el mínimo necesario para declarar la guerra, pero dichas condiciones no pueden considerarse por sí solas suficientes para hacerlo. Primero hay que responder también a otras preguntas. ¿Se han hecho todos los esfuerzos diplomáticos posibles? ¿Existe un consenso generalizado con respecto a que la causa es justa y las intenciones son rectas? ¿Es realmente la acción militar la única forma de lograr los objetivos pretendidos? En la mayoría de los asuntos internacionales, la diplomacia y las formas de presión tales como las sanciones económicas constituyen primeros pasos preferibles al uso de la fuerza militar, que seguramente debería emplearse sólo como último recurso. Cualquier guerra que no fuera un último recurso habría de tener motivos muy convincentes para ser justa.

Por muy justa que sea una guerra, la cruda verdad es que disminuye las existencias de seres humanos y perjudica a la civiliza-

ción, destruyendo con demasiada frecuencia en cuestión de segundos lo que había costado siglos construir.

Las guerras causadas por sentimientos y diferencias religiosos, por más indirecto que sea su vínculo causal, nunca son justificables. Sea cual fuere la excusa que se dé a tales guerras, todas ellas comparten la misma causa primordial: las divisiones generadas por las diferencias en los sistemas de creencias, los cuales, puesto que no tratan de materias basadas en hechos verificables o siquiera plausibles, se abrazan todavía más apasionadamente, esto es, compulsiva, irrazonable y violentamente.

Es difícil responder a la pregunta de por qué ocurren las guerras, sobre todo porque éstas ocurren por muchas razones. En 1931, el centenario de la muerte de Carl von Clausewitz, y, por tanto, una ocasión para reflexionar sobre su famoso tratado *Sobre la guerra* a la luz de la masacre de la primera guerra mundial, Albert Einstein escribía a Sigmund Freud preguntándole «¿Por qué la guerra?». Einstein había llegado a la conclusión de que la ciencia no puede explicar por qué los humanos, de un modo que comparten muy pocos animales más, matan a los de su propia especie de formas sumamente organizadas, dedicando vastos recursos a la tarea. Como Bertrand Russell, había llegado a pensar que un posible gobierno mundial era la única defensa contra las guerras futuras. A instancias de la Sociedad de Naciones, que le pidió que eligiera a alguien con quien discutir el tema, escribió a Freud para pedirle su opinión. Esperaba que la nueva teoría del psicoanálisis de Freud, entonces de moda, pudiera ofrecer tanto un diagnóstico como una cura.

La respuesta de Freud —dedicada, luego resultaría que con bastante acierto, a Mussolini— fue pesimista. Respondió que la violencia y la desigualdad son connaturales al hombre. La historia muestra que los débiles se unen para enfrentarse al fuerte, y que su fuerza colectiva a la larga da forma a un orden legal. «El ansiadamente deseado reino de la paz “eterna”», escribía Freud, podría lograrse por tales medios, pero sólo a través de la paradoja del poder de la colectividad para hacer la guerra a los belicistas. Sin embargo, la palabra clave aquí es *podría*: Freud confesaba que ello resultaba sumamente improbable, ya que la agresión, la desigualdad y el conflicto son rasgos endémicos de la condición humana.

No es esta precisamente una respuesta muy convincente, puesto que no contiene ni un verdadero diagnóstico ni una verdadera

cura. Presupone una tendencia natural humana a la agresión y asume asimismo que la agresión colectiva no es más que la suma de las agresiones individuales. Ninguno de estos dos supuestos, y especialmente el último, resulta convincente por sí mismo. Ocasionalmente las personas pueden sentirse agresivas, y las razones hormonales podrían explicar un aumento de la agresividad entre algunos varones adolescentes y adultos jóvenes. Otros animales son agresivos, pero de formas concretas y limitadas: los machos compiten por sus parejas, las hembras protegen a sus crías, y todos ellos compiten por la comida cuando ésta escasea. Pero estas pelias terminan siempre invariablemente cuando uno de los contendientes huye o se somete. Aparte de los humanos y de los chimpancés, normalmente los animales no hacen presa entre los de su propia especie (aunque un león que tome el control de la manada puede matar a los cachorros a fin de que las leonas se pongan en celo para poder aparearse con ellas). Un grupo de babuinos ahuyentará a los invasores de su territorio, pero no los matará ni esclavizará. Los animales sociales se desplazan a nuevos territorios en busca de agua y alimento, pero no tratan de ampliar el territorio existente mediante la conquista. Sólo los humanos hacen esas cosas.

Las explicaciones de la guerra, pues, deben buscarse en otras partes, no sólo en la psicología; y uno no puede por menos que sospechar que se encontrarán principalmente en el complicado nexo entre los aspectos económicos, sociales y culturales de las sociedades humanas. Una opinión sostiene que las guerras son mecanismos de resolución de problemas en los períodos en los que el orden internacional se ve desestabilizado por las dificultades económicas y políticas. También puede ser un mecanismo de resolución de problemas para las dificultades en el frente doméstico; cuando un estado va a la guerra, tiene que redirigir los principales recursos de mano de obra, fabricación y otros pilares de la economía, sorteando o evitando, ni que sea sólo por un tiempo, tales dificultades.

La tecnología suele recibir un gran impulso en tiempos de guerra, y el ritmo de cambio tecnológico se acelera drásticamente. En los comienzos de la segunda guerra mundial las fuerzas aéreas del mundo todavía utilizaban biplanos; al final, en cambio, se utilizaban cazas a reacción y misiles. Y no es este el único ámbito de desarrollo acelerado, ya que, al plantear enormes retos logísticos, la guerra puede alterar radicalmente las prácticas y técnicas administrativas.

La teoría marxista ofrece un análisis algo similar, consideran-

do la guerra como un arma en sí misma en la competencia entre economías capitalistas. Ésta comparte con otros análisis históricos la idea de que los estados no se meten en la guerra de manera accidental, sino que deciden hacerlo conscientemente, en su insaciable afán de lograr una mayor influencia y un más amplio control de las materias primas y otros recursos productivos. Desde esta perspectiva, la guerra tiene que ver con la riqueza y el poder; es un instrumento esgrimido por los actores comerciales y políticos que controlan el estado, y, por lo tanto, es algo en lo que nos meten deliberadamente nuestros líderes. Afortunadamente para esos líderes, la demagogia en torno a una serie de temas simplistas de carácter nacionalista y patriótico exalta de manera segura a los jóvenes de cara a la muerte y la destrucción que sobrevendrán.

Las grandes guerras del siglo xx tuvieron el efecto global de desplazar el poder y redistribuir la riqueza de importantes formas. El principal beneficiario de ello fue Estados Unidos, que adquirió un predominio internacional tanto económica como militarmente. Los otros grandes beneficiarios, paradójicamente, fueron los países derrotados en la segunda guerra mundial, que pudieron reestructurarse desde cero, y, como resultado, experimentaron sendos milagros económicos: Alemania y Japón. Y asimismo esas guerras fueron, como suele suceder, revolucionarias en algunas de sus consecuencias: dieron origen a la Unión Soviética tras la primera guerra mundial, y a la China maoísta tras la segunda.

Véase: CRÍMENES DE GUERRA, POLÍTICA

Hinduismo y brahmanismo

El brahmanismo es la antigua religión de la India, que en tiempos más recientes existe con el nombre de *hinduismo*. Para ser más exactos, es un conjunto complejo y diverso de creencias y prácticas cuyo fundamento puede situarse en última instancia en cuatro colecciones de escrituras antiguas: los Vedas, los Brahmanas, los Upanisads y los Sutas.

El término *hinduismo* hoy aplicado a la religión o familia de religiones de la India, el Nepal y los tamiles de Sri Lanka fue acuñado inicialmente por los occidentales del siglo xviii interesados en las tradiciones religiosas indias. En otro tiempo el término *hin-*

dú fue, de hecho, un término étnico general para designar a todos los habitantes del subcontinente indio, y desde entonces ha sido aceptado por los propios indios para designar el conjunto de creencias y prácticas religiosas más o menos vagamente relacionadas que se encuentran en su país. En el momento de redactar estas líneas hay alrededor de mil millones de creyentes en una u otra forma de dicha religión, lo que la convierte en la tercera religión del mundo después del cristianismo y el islam (en ese orden). En cualquier caso, sus raíces son mucho más antiguas que las de cualquiera de estas dos últimas, y casi con certeza también más antiguas que las del judaísmo.

Las fechas que se han propuesto para la redacción de los antiguos libros en los que se sustenta en última instancia el brahmanismo/hinduismo varían considerablemente. Los Vedas son los que algunos estudiosos datan en la fecha más antigua, hacia el 1500 a.C., mientras que otros afirman que fueron escritos ya en el 3000 a.C. Según los cálculos más habituales, y más moderados, las fechas serían: Vedas, 1500-800 a.C.; Brahmanas, 1000-600 a.C.; Upanisads, 800-500 a.C., y Sutras, 600-400 a.C.

Los Vedas son una colección de himnos y ensalmos que elogiaban a los dioses y acompañaban a los rituales de sacrificio y exorcismo. Los Brahmanas constituyen una miscelánea de comentarios y glosas sobre los Vedas para uso de los brahmines (sacerdotes). Los Upanisads, por su parte, contienen especulaciones sobre la naturaleza del universo y el destino de la humanidad, mientras que los Sutras son compendios de directrices sobre ritos y costumbres.

En su forma originaria, que puede calificarse apropiadamente de *vedismo*, el brahmanismo fue un politeísmo relativamente declarado cuyas principales deidades eran: Indra, dios de la guerra, y el primero entre los dioses; Varuna, el defensor de la ley; Visnú, el dios del sol (conocido también por muchos otros nombres y, por lo tanto, poseedor de muchos otros atributos), y Soma, dios de la planta epónima que al ingerirla provocaba visiones maravillosas y prometía la inmortalidad. Los Vedas incorporan la creencia en un cielo para los buenos y un infierno para los malos, y prescriben el sacrificio animal para conseguir las bendiciones y el perdón de los dioses. También los espíritus de los antepasados eran objeto de un afectuoso culto, y en las ofrendas festivas (*sraddha*) se les obsequiaba con soma y arroz para asegurarse su protección y su ayuda.

Tras este período inicial, el vedismo evolucionó en dos direc-

ciones distintas: una adoptando la forma de religión para las masas, y la otra con un carácter más esotérico. La primera, el brahmanismo popular, sería una religión dominada por los sacerdotes, de índole ritualista, y con una observancia y ceremonias estrictas, en la que adquirió prominencia la poderosa y aristocrática clase sacerdotal (brahmines). Fue durante esta evolución cuando la sociedad pasó a adoptar un rígido e inamovible sistema de castas.

El ascetismo floreció especialmente en la casta brahmín, alentando a muchos hombres a dejar sus familias una vez que sus hijos habían alcanzado la edad adulta, y a llevar una vida de extrema austeridad, sobreviviendo de la limosna. Estos ascetas, conocidos como *sannyasis* o *yoguis*, practicaban la meditación, buscando la unión con lo divino en los trances así inducidos.

A partir de los últimos himnos védicos se desarrolló una teología en la que figuraba el concepto de un creador supremo y omnipotente, conocido inicialmente como Prajapati y luego como Brahma. Los Upanisads y los Brahmanas son las escrituras de este periodo de desarrollo, y el sistema de pensamiento que expresan se conoce como Vedanta. Este término significa literalmente «fin del Veda», lo que parece denotar la visión de que los Upanisads revelan el verdadero significado de lo que dicen los Vedas, al enseñar la emancipación última del ciclo de la muerte y el renacimiento. Los diversos Brahmanas representaban distintos esfuerzos por organizar y sistematizar las enseñanzas de los Upanisads, pero lo único que lograron sus diferencias de interpretación fue dar origen a toda una pluralidad de escuelas de Vedanta. Hay diez grandes escuelas —Advaita es la más importante de ellas—, que en conjunto constituyen la principal filosofía de la religión hindú hasta el día de hoy.

Un concepto clave en Vedanta es el de *atmán*, que significa «yo». Los Upanisads enseñan que nuestra visión ordinaria del yo es errónea, al basarse como lo hace en la experiencia sensorial y en actividades que implican el uso de nuestros cuerpos (comer, caminar, hablar, etcétera). En consecuencia, debemos aprender una técnica de autodescubrimiento que nos lleve a darnos cuenta de que el yo es pura consciencia sin objeto. Ello, a su vez, se identifica (en Advaita Vedanta) con el fundamento último de todo ser, Brahma, que es dicha infinita, siendo la unión con él o la absorción en él el objetivo de la existencia (Advaita significa literalmente «no dos», lo que implica que constituye una negación del dualismo; más concretamente, del dualismo entre el yo individual y Brahma, el alma universal).

Vedanta, sin embargo, era y sigue siendo demasiado arcana para la mayoría, de manera que el hinduismo popular que ha persistido desde su desarrollo a partir de la originaria religión védica adopta la forma de uno de estos dos cultos: o bien el culto a Visnú el Protector (cuyos avatares son Krishna y Rama), o bien el culto a Siva el Destructor. A quienes adoran a Visnú se les denomina *vaisnavas*, mientras que los adoradores de Siva son conocidos como *shivaitas*. Sus respectivas tradiciones datan de alrededor del siglo v a.C. A fin de conservar al menos una relación nominal con la tradición brahmánica originaria, la teología Advaita Vedanta incorpora a estas dos deidades, que junto con Brahma forman una *trimurti* o trinidad.

El hinduismo, como todas las religiones politeístas (o más exactamente, para el caso de la mayoría de las versiones del hinduismo, religiones *henoteístas*, aquellas en las que hay una sola deidad, pero que adopta varias formas), es tradicionalmente tolerante. Sin embargo, en las últimas décadas el hinduismo político se ha convertido en una importante fuerza, en parte como respuesta al islam politizado del subcontinente indio, y presenta una marcada tendencia al nacionalismo, el derechismo y la intolerancia. Un resultado de ello ha sido la violencia contra musulmanes y cristianos. Este hecho se ha derivado del movimiento Hindu Jagaran («Despertar Hindú») iniciado en el siglo XIX; de la Hindu Mahasabha («Gran Asamblea Hindú»), un partido político creado por Pandit Mohan Malaviya en 1900 en defensa de la *hindu rastra* (un gobierno conforme a la ley tradicional hindú, análogo a la apelación de los islamistas al gobierno basado en la sharía), y de la idea de *hindutva* («hinduidad») propugnada por Vir Savarkar en la década de 1930 a fin de distinguir la cultura hindú de la religión hindú (*hindu dharma*). Los partidos nacionalistas hindúes apelan controvertidamente a la utilización de la *hindutva* como criterio de ciudadanía en la India, y su actitud en ese sentido se caracteriza por un patriotismo emocional, tanto más curioso por el hecho de que, antes del dominio imperial británico del subcontinente indio, la región consistía en una serie de estados independientes que abarcaban muchas formas distintas de hinduismo e islamismo. Tal es la virtud de ese peligroso conjunto de ficciones que se conoce con el nombre de *nacionalismo*.

Véase: BUDISMO, CLASE, RELIGIÓN

Historia

El término *historia* adolece de una curiosa ambigüedad, ya que tanto puede aludir a los acontecimientos pasados como al estudio de dichos acontecimientos.

En la primera acepción, la *historia* abarca en términos generales todo lo que ha ocurrido en el periodo de tiempo en el que, por todos los medios de investigación incluida la arqueología —esto es, por medio de la *historia* en la segunda acepción—, podemos dilucidar los asuntos humanos. En la práctica, ello nos lleva a remontarnos unos 10.000 años; antes de esa fecha, la historia de la humanidad y de sus antecedentes evolutivos constituye el ámbito de estudio de la paleoantropología.

La historia constituye una de las materias de estudio indispensables. No puede haber una persona culta o civilizada que no haya realizado estudios de historia y que no tenga el hábito de leer historia. Ello se debe al hecho de que ésta constituye, junto con la literatura y el arte, uno de los más ricos y mejores instrumentos para conocer la experiencia y la condición humanas, y nos prepara además para conocernos a nosotros mismos, para organizar nuestras vidas y sociedades, y para afrontar el futuro del mejor modo posible. Como dice una célebre sentencia, derivada de las enseñanzas de Tucídides, la historia es filosofía aprendida con ejemplos.

La cuestión clave a la hora de reflexionar sobre la naturaleza de la historia es la siguiente: ¿es la historia en la primera acepción —como tiempo humano pasado— la creación de historia en la segunda —el proceso de investigación histórica—, o bien podemos estar seguros de que somos capaces de descubrir verdades objetivas acerca de lo que ocurrió en el pasado? La razón de plantear esta pregunta es que, obviamente, el pasado ya no existe, y no resulta accesible a la investigación más que por medio de lo que de él queda en el presente: documentos, monumentos, ruinas... En el presente nos encontramos con esos restos y elaboramos interpretaciones de ellos; pero tanto los restos como nuestras interpretaciones son contemporáneos a nosotros. Dado que la historia en la segunda acepción —la investigación del pasado— consiste comúnmente en narraciones forjadas en el presente, no resulta sorprendente que los historiadores a menudo estén en desacuerdo en sus interpretaciones.

Aunque nuestra idea de la historia —como ámbito de los aconte-

tecimientos pasados—, la de que es un lugar que se extiende «detrás» de nosotros y que podríamos visitar y explorar por poco que tuviésemos una máquina del tiempo como la de H.G. Wells, no pasa de ser un símil, tiende no obstante a dominar nuestra imaginación debido a que la asociamos de manera natural con nuestra creencia en la objetividad: hay hechos objetivos sobre lo que ocurrió en el pasado, y es tarea de la historia (como investigación) descubrir cuáles son. Nuestro sentido del realismo se ofende ante la idea de que el pasado sea una invención del presente, especialmente cuando nos encontramos frente a un *revisiónismo* de la historia, como, por ejemplo, cuando se niega que el Holocausto nazi de los judíos de Europa haya sucedido jamás. Como muestra este ejemplo, la cuestión de si la historia es un arte que crea o una ciencia que descubre no resulta en absoluto una cuestión ociosa. Ello nos lleva a preguntar si existe eso que llamamos verdad histórica, y, en caso de existir, hasta qué punto podemos conocerla.

La curiosa y problemática ambigüedad del término *historia* viene de muy antiguo. La palabra se deriva del griego *historía*, que significa «investigación». Sin embargo, en el siglo IV a.C. se utilizaba el término *historikos*, que significa «recitador de historias», junto con el de *historeon*, que significa «investigador», lo cual plantea la cuestión de en qué categoría situar a los primeros grandes historiadores: Herodoto, Tucídides, Polibio, Tito Livio, Salustio y Tácito; y de hecho esta sigue siendo una cuestión no resuelta, aunque hoy existe una división aceptada entre los historiadores de narraciones populares (como, pongamos por caso, Arthur Bryant) y los historiadores investigadores de fuentes documentales (la mayoría de ellos historiadores académicos) que ciertamente merecen el calificativo de *historeon*.

El caso es que los historiadores de la Antigüedad entendían muy bien el problema. Tucídides (sin duda un *historeon*) criticaba abiertamente a Herodoto (al que consideraba un *historikos*) por su visión anecdótica de la historia, que aúna cuentos, datos, leyendas y especulaciones sobre la gran lucha entre Persia y Grecia. Tucídides dice al principio de su relato sobre la guerra del Peloponeso que la investigación histórica debería limitarse a los sucesos contemporáneos que pueden verificarse mediante la observación directa. Y ciertamente practicó lo que predicaba: sirvió en el ejército ateniense, y escribió sobre lo que él mismo experimentó o sobre lo que pudo constatar hablando con quienes lo habían experimentado.

Hasta el Renacimiento, la historia era territorio del *historikos* antes que del *historeon*. Pero a partir del siglo XVII, y a consecuencia de los avances en ciencia y filosofía y al espíritu intelectual subyacente a ellos, surgió la idea de una forma más científica de investigación histórica. Esto vino motivado en gran medida por el trabajo con fuentes documentales, gracias a que se habían establecido los principios de la autenticación de manuscritos. En la primera mitad del siglo XIX, un periodo de florecimiento de la erudición en Alemania, era posible creer que el conocimiento absolutamente objetivo del pasado constituía un objetivo alcanzable; del pasado «tal como realmente ocurrió», en palabras de Leopold von Ranke, el decano de los historiadores decimonónicos.

A Von Ranke se le califica de *positivista* de la historia no sólo porque creía en su objetividad, sino también porque pensaba que ésta se halla gobernada por leyes inductivamente discernibles. John Stuart Mill coincidía con este punto de vista, añadiendo además la idea de que entre dichas leyes se incluyen también leyes psicológicas. Esta clase de visión hace de la historia una verdadera ciencia, cuyas leyes son comparable con las leyes naturales y cuyas verdades pueden descubrirse por la misma clase de investigación empírica.

Esta visión positivista de la historia chocó con la vigorosa oposición de un grupo que pasó a conocerse como de los *idealistas*, entre cuyos principales representantes figura Wilhelm Dilthey. Estos pensadores estaban influenciados por los filósofos Kant y Hegel, cuyas opiniones llevaron a los idealistas a argumentar que la historia no es como la ciencia natural, que estudia los fenómenos desde una perspectiva externa, sino que se trata, más bien, de una ciencia social, en cuanto que estudia sus fenómenos desde la perspectiva interna del pensamiento, el deseo, la intención y la experiencia humanos. Los positivistas pensaban que la investigación histórica es un estudio empírico de hechos objetivos; los idealistas la veían como un ejercicio de «empatía intelectual» destinado a conocer qué sentían y pensaban las gentes del pasado a fin de que podamos comprender por qué hicieron lo que hicieron.

Eso no significa que todos los idealistas consideraran la historia como algo meramente subjetivo: Dilthey sostenía que ésta sigue siendo una materia objetiva dado que los libros, cartas, obras de arte, edificios y otros productos de la experiencia humana existen en el dominio público y sirven como los materiales que hacen posible la mencionada «empatía intelectual». Sin embargo, algu-

nos de los más notables de entre sus colegas idealistas discrepaban: Benedetto Croce sostenía que la historia es siempre subjetiva, porque no hay forma de que propio el historiador se halle ausente de su propia interpretación.

Las teorías que acabamos de esbozar constituyen la *filosofía de la historia*, vinculada a su vez a la *historiografía*, que es el análisis de las técnicas y métodos históricos. No hay que confundirla con la *historia filosófica*, que abarca las grandes teorías sobre la trascendencia metafísica de la historia propugnadas por figuras como Hegel, Marx, Spengler o Toynbee. Como Von Ranke, estos pensadores consideran la historia como la manifestación de una serie de leyes, pero añaden la afirmación, completamente distinta, de que ésta avanza hacia un clímax u objetivo, que se desarrolla de forma teleológica, es decir, tendiendo a unos determinados fines, o, cuando menos, con una u otra forma de estado final aguardando al final del proceso. Esta visión no forma parte ni de la historia ni de la filosofía de la historia, sino de la metafísica, o, más bien, de los buenos deseos.

Véase: EDUCACIÓN

Historia de la ética

La reflexión filosófica sobre cuestiones éticas es probablemente tan antigua como la propia conciencia humana, pero en la tradición occidental su comienzo sistemático se atribuye generalmente a Sócrates, que trató de alentar a sus contemporáneos a prestar atención a la cuestión de cómo deberían vivir. De joven había asistido a lecturas y debates filosóficos sobre el origen y naturaleza del universo, los cuales, dado el estado de la ciencia de la época, a menudo resultaban poco concluyentes y propensos a dar vueltas sobre lo mismo; y le preocupaba que las personas dedicaran atención a tales asuntos cuando parecían indiferentes a su propia salud moral. Según Platón, Sócrates instaba al autoconocimiento y al logro de la armonía del alma como base para vivir una vida buena, y su teoría tanto del conocimiento como de la metafísica propugnaba la idea de que existía una Forma eterna de Dios, como la más alta de todas las perfecciones, y como el fin al que aspiraban todas las buenas acciones e intenciones sublunares.

Aristóteles tenía una mentalidad más práctica, y, de hecho, identificó la *sabiduría práctica* como el instrumento por el que las personas podían identificar el término medio entre los dos extremos viciosos como el camino correcto a través de la vida. Así, el coraje es el término medio entre la cobardía y la temeridad; la generosidad lo es entre la avaricia y la prodigalidad, etcétera. Si un individuo no puede encontrar ese término medio por sí solo, debe imitar a otros que sí puedan; y con el tiempo podría alcanzar él mismo la sabiduría práctica, dado que Aristóteles consideraba que vivir éticamente era algo que cualquiera podía practicar y convertir en hábito.

El motivo de Aristóteles para identificar el ejercicio de la sabiduría práctica como camino de la virtud era que la posesión de la razón representaba el mayor rasgo distintivo de la humanidad, y vivir de acuerdo con ella era lo que constituía la bondad.

Los críticos dicen que la doctrina del término medio de Aristóteles es la propia de una persona de mediana edad, de clase media y de mediana cultura, y en cierto sentido esto se ve reforzado por la propia descripción que hiciera el filósofo del individuo fructíferamente virtuoso como una persona satisfecha de sí misma y de andares majestuosos. Describía a tal individuo como *megalopsychos*, que significa «de alma grande». En latín, «alma grande» es *magna anima*, de donde deriva nuestro «magnánimo», y, como esto sugiere, la concepción aristotélica del hombre bueno se correspondía, de hecho, con lo que luego se denominaría en inglés *gentleman* y en español *hidalgo* o *caballero*, no en el sentido clasista, sino en el de alguien a quien los demás consideran honesto y decente, íntegro y de sólidos principios. Así entendida, la acusación de ser «de mediana edad y mediana cultura» no resulta demasiado constructiva.

La gran obra en la que Aristóteles consignó sus ideas éticas es la *Ética a Nicómaco*, así llamada porque fue su hijo Nicómaco quien la editó a partir de las notas del filósofo. La obra tiene un capítulo sobre la amistad que resulta bastante llamativo, ya que Aristóteles considera que la amistad es la más elevada y la mejor de todas las relaciones humanas, y resulta extremadamente elocuente en su tratamiento del tema. Un amigo —dice— es otro yo, de modo que sus intereses serán como los propios, y su suerte será como la propia. Aunque esta idea encierra su belleza, no resulta del todo persuasiva: sin duda, un verdadero amigo sabe reconocer la diferencia entre su amigo y él además de su comunidad de intereses, y

permite a su amigo el margen suficiente para ser él mismo. El requisito para ello es generosidad, tolerancia y comprensión, que, cuando se ejercen, son rasgos distintivos de la clase más segura de amistad.

Después de Aristóteles, la naturaleza incierta y a menudo inestable de la vida en el periodo helenístico dio origen a doctrinas éticas que hacían hincapié en la fortaleza y la seguridad interiores —la *ataraxia*, o paz mental— como el objetivo deseado de la vida. La principal, con mucho, de las escuelas éticas de la época fue la del estoicismo, que sería la manera de pensar de las personas cultas durante más de medio milenio antes de que el cristianismo pasara a convertirse oficialmente en la visión del mundo romano. La principal doctrina del estoicismo era que hay que cultivar la indiferencia (en el sentido estricto del término) ante aquello que no se puede alterar o influir en las vicisitudes de la vida, y el autocontrol con respecto a todas las cosas que uno puede controlar, como los propios temores y apetitos, deseos y esperanzas. Por este medio, se vivirá de manera valerosa y serena, ejerciendo el dominio de sí mismo y, por lo demás, aceptando lo inevitable.

Los dos mayores exponentes de la extinta visión ética del estoicismo fueron un esclavo, Epicteto, y un emperador, Marco Aurelio, cuyas *Meditaciones* siguen siendo un clásico. Como escuela filosófica, el estoicismo abarcaba también teorías metafísicas y epistemológicas tan peculiares como sutiles, de las que derivaba su ética. La visión estoica ha seguido siendo influyente en la cultura occidental principalmente por dos razones: porque siguió constituyendo la base del pensamiento culto, y porque sus principales principios fueron adaptados por el cristianismo en el momento en que éste requirió una ética más rica de la que le proporcionaba el Nuevo Testamento por sí solo.

Otra escuela antigua que enseñaba el camino de la *ataraxia* era el epicureísmo. Su fundador, Epicuro, consideraba demasiado extremo el hedonismo de la escuela cirenaica, y aunque predicaba lo que a primera vista parecía ser la misma doctrina —«persigue el placer y evita el dolor»—, tenía un concepto mucho más disciplinado de lo que eran el placer y el dolor. Sostenía que los placeres convencionales de la comida, la bebida y la sensualidad llevan consigo la semilla del dolor, y, en consecuencia, deben ser evitados, mientras que deben favorecerse los verdaderos placeres: los placeres intelectuales de la investigación, la obtención de conocimiento, la conversación con los amigos a la sombra de un ár-

bol, o los de beber agua cuando se tiene sed y comer pan cuando se tiene hambre. Es éste un epicureísmo completamente opuesto a lo que después ha pasado a significar el término.

Los epicúreos, y en mayor medida aún los estoicos, consideraban que el compromiso y la participación en el mundo de los negocios resultaba deseable, e, incluso, un deber de ciudadanía. Pero había un movimiento entre sus contemporáneos que discrepaba totalmente de ellos: era el de los cínicos, seguidores de Diógenes, que venía a ser una especie de hippy que predicaba el abandono completo de la sociedad y una vida de autosuficiencia individual lo más cerca posible de la naturaleza. Diógenes, consecuentemente, andaba desnudo, se masturbaba en público, y se mofaba de todo lo convencional.

Desde la época en la que el cristianismo se convirtió en la visión dominante de Europa hasta el siglo XVII, apenas hubo discusión en torno a las bases o a los principios de la ética, puesto que se daba por sentado que las respuestas a las preguntas de qué hacer, cómo vivir y qué es bueno las daba ya la Iglesia, cuya autoridad era completa y que podía invocar los mandamientos de Dios como fundamento de valor. En el siglo XVIII, tras la liberación del pensamiento posibilitada por la Reforma y las revoluciones científicas de los dos siglos anteriores, se reanudó el debate sobre los aspectos fundacionales, sobre todo porque los filósofos se habían vuelto a permitir la posibilidad de reconocer que «Dios es bueno» no era una tautología, y que, en consecuencia, la de la naturaleza y la base de la bondad es una cuestión que podía y debía discutirse independientemente de la teología.

En el siglo XVIII, pensadores tales como David Hume, el Conde de Shaftesbury, Francis Hutcheson, el obispo Butler, Bernard Mandeville o Immanuel Kant conformaron entre todos el perfil de un debate que ha continuado desde entonces. Las dos principales tendencias que emergieron de ello fueron el consecuencialismo y la deontología, la primera de las cuales consiste básicamente en la afirmación de que el objeto primario de la evaluación moral son los resultados de los actos, mientras que la segunda consiste en la afirmación de que el objeto de la evaluación moral es el carácter moral intrínseco de los actos, agentes y situaciones, independientemente de sus consecuencias. En el siglo XIX, la teoría consecuencialista conocida como *utilitarismo* pasó a ser la predominante en el debate ético anglosajón, adoptando una variedad de formas en la medida en que iba siendo

cada vez más intensamente debatida y en que el debate se prolongaba hasta bien entrado el siglo xx. Al principio, el utilitarismo se recomendaba como una teoría práctica que podía aplicarse por regla general, puesto que su idea motivadora era que un acto es bueno si favorece un predominio del bien (o felicidad, o *utilidad*) sobre el mal (o infelicidad, o *desutilidad*). A los hombres que el Imperio británico envió a gobernar sus regiones selváticas se les equipó con esta doctrina de cara a realizar sus tareas administrativas, ayudados también sin duda por el hecho de tener una noción relativamente sencilla y práctica de lo que era correcto e incorrecto aplicar.

Con la profesionalización de la filosofía en el ámbito académico, en época más reciente, el debate metaético se ha centrado en las teorías, conceptos y métodos del *razonamiento práctico*. Asimismo, impulsadas por necesidades ajenas a dicho ámbito académico, han surgido una serie de nuevas áreas de discusión agrupadas bajo la etiqueta general de *ética aplicada*, tales como la ética médica, la ética de los negocios y la ética medioambiental, junto con derivados tales como la *teoría de la guerra justa*. La ironía de ello es que la ética siempre ha tendido a ser «aplicada», y la deriva de la filosofía académica hacia un dominio puramente abstracto ha supuesto que, a fin de recuperar la función de tratar de determinar realmente qué se debería hacer en casos difíciles, haya habido que crear (o eso parece) un nuevo ámbito con un nuevo nombre. Siempre en busca de una justificación para su existencia, los académicos se apropian a hurtadillas de los nuevos debates y los arrastran a la enrarecida atmósfera de sus estudios, donde poder hacerlos de nuevo impotentes e irrelevantes mediante refinamientos polisílabos, distinciones, frívolas objeciones, contrateorías, minucias pedantes y toda una asfixiante oleada de neologismos. En medio de todo eso, obviamente, hay una o dos ideas verdaderamente útiles; casi todo lo demás es paja.

Una de las contribuciones más valiosas al reciente debate ético es la observación de Bernard Williams de que la ética no es una materia que pueda dejarse únicamente al cuidado de los filósofos. Necesita también a los historiadores, psicólogos, antropólogos y novelistas, dramaturgos y artistas de toda clase. Dado que el verdadero objeto de la ética es el debate en torno a cuál es la mejor especie de vida humana, necesitamos de todos los recursos que podamos conseguir para enriquecerla e informarla. Y como esto

implica —y mostrará la reflexión—, uno de los bienes de la vida ética es la búsqueda de ella misma.

Véase: EDUCACIÓN, ÉTICA, ÉTICA DE LA VIRTUD, FILOSOFÍA

Humanismo

En su actual sentido principal, el término *humanismo* denota una familia de creencias basadas en el compromiso con la idea de que la ética y la política social deben basarse en nuestra mejor comprensión posible de la naturaleza y la condición humanas. Es la inquietud por deducir cuál es la mejor forma del vivir humano, y sacar lo mejor de él, en el marco de nuestras vidas concretas, en el mundo real, y en acuerdo y sintonía con la realidad de la humanidad en el mundo. En consecuencia, y por extensión, rechaza toda pretensión trascendentalista en torno a la fuente del valor y la moralidad, en particular las asociadas a la religión. No equivale, sin embargo, al laicismo o al ateísmo, aunque sí tiene cierta afinidad natural con ambos, y, especialmente, con el primero.

Una visión humanista representa un punto de partida, no un corpus cerrado de doctrina. Puede haber, y de hecho hay, un amplio debate en torno a qué es el bien humano y cómo puede alcanzarse; dicho debate abarca desde asuntos de teoría ética hasta detalles prácticos de la política, y los humanistas expresan toda una gama de posturas al respecto. Pero lo que tienen en común es el punto de partida de que tal debate trata de la humanidad en el mundo real, no de las supuestas intenciones y mandamientos de entes sobrenaturales a los que la naturaleza humana debe conformarse forzosamente.

El término *humanismo* ha tenido toda una serie de significados y usos distintos desde que fuera inicialmente acuñado en el Renacimiento. Pero aunque dicho término tiene una historia relativamente breve y compleja, su principal significado actual —antes mencionado— entronca en la gran tradición ética derivada de la Antigüedad griega clásica, medio milenio más antigua que el cristianismo, y un milenio más que el islam, además de mucho más rica y profunda que ambos. Esta tradición ha sido, he hecho, el pilar de la ética occidental, dado que proporciona el contenido principal incluso de la ética cristiana aplicada; un contenido

que la Iglesia tomó prestado cuando, una vez que pareció evidente que la Segunda Venida había sido pospuesta *sine die*, le resultó necesario adoptar ni que fueran los aspectos esenciales, sobre todo, de la ética estoica. Aunque, si se quiere encontrar un esbozo *avant la lettre* del ideal del «cristiano», hay que buscarlo en la síntesis que hiciera Cicerón de casi todo lo mejor de la tradición antigua, culminando en su descripción del *vir* o caballero republicano.

En el Renacimiento, el redescubrimiento de las letras clásicas propició un espíritu de aprendizaje más amplio, fresco, abierto y humano que las estrechas obsesiones teológicas que habían dominado la baja Edad Media. Se trata del denominado *humanismo renacentista* o, a veces, *humanismo literario*, centrado básicamente en el estudio y disfrute de las humanidades.

En ese momento era posible para las personas más instruidas disfrutar de los clásicos, y de la amplitud de miras que éstos aportaban, conservando al mismo tiempo la propia fe religiosa; de ahí la expresión algo híbrida de *humanismo religioso*, que algunos con más interés en el segundo término de dicha expresión que en el primero se esforzaron por poner en circulación. Existe, no obstante, un destacado ejemplo de auténtico «humanismo religioso»: el gran Erasmo de Rotterdam, quien durante un tiempo ejerció una gran influencia en la cultura europea, aunque sin duda sus escritos tuvieron el efecto de alejar a muchos de los estrechos límites de la ortodoxia religiosa, una perspectiva sumamente temida por los guardianes de dicha ortodoxia. Dado que los placeres de la literatura clásica amenazaban constantemente con liberar de ese modo las mentes, en el siglo XVI tanto la Iglesia romana como la reformada trataron de reprimir el interés por los clásicos y de sustituirlo por algo más aceptable. De ahí que la traducción de Sebastián Castiello de algunas partes de la Biblia al hermoso latín ciceroniano se convirtiera en un clásico por derecho propio, ya que proporcionaba a los estudiantes un buen modelo latino sin socavar su moral, como se temía que pudieran hacer Ovidio y Virgilio.

Actualmente, en Estados Unidos, hay algunos grupos unitarios y universalistas a quienes gusta calificarse a sí mismos de humanistas, y ciertamente lo son al menos a efectos prácticos; los verdaderos humanistas suelen señalar que estos grupos eliminan lo religioso de la religión, aunque conservan el término por razones insondables, a menos que utilicen la palabra *religión* como un

mal nombre para referirse en realidad a una «actitud ante la vida», o a algo parecido a su uso metafórico en expresiones tales como «el fútbol es su religión». Sea como fuere, su empleo no hace sino introducir confusión donde no hay ninguna necesidad de ello, dado que la premisa del humanismo —tal como lo describíamos en los párrafos iniciales de esta entrada— es que la más importante de todas las preguntas, la pregunta ética de cómo debemos vivir, debe responderse apelando a los datos acerca de la naturaleza humana en el mundo real, y no a partir de escrituras antiguas supuestamente sagradas, revelaciones trascendentales, o enseñanzas religiosas o sobrenaturales de la clase que sea.

El humanismo laico, dada su plena expresión inicial en la Ilustración del siglo XVIII, constituye funcionalmente la base del triunfo de Occidente en los dos siglos posteriores de ciencia, tecnología, progreso en los sistemas democráticos de gobierno y concepciones de los derechos del hombre. Un logro no pequeño.

Una de las mayores influencias en el humanismo renacentista, tal como apuntábamos antes, son los escritos de Cicerón, tanto por la belleza de su lenguaje como por la riqueza de las materias tratadas. Erasmo decía que, cada vez que leía la obra ciceroniana *Sobre la vejez*, le entraban ganas de besar el libro, y pensaba que habría que llamar al gran romano «san Cicerón». También era el favorito de Petrarca, y varios de sus admiradores juraron no volver a escribir en latín si no era a la manera de Cicerón y con su vocabulario. Uno de ellos fue Pietro Bembo (1470-1547), uno de los secretarios latinos del papa León X, que, junto con su amigo y también secretario Jacopo Sadoleto, encabezó el movimiento conocido como *ciceronismo*, que aspiraba a estandarizar el latín siguiendo el ejemplo ciceroniano. Bembo poseía una magnífica biblioteca en su residencia de Padua, escribía en un latín y un italiano igualmente bellos, y dedicó a su amiga Lucrecia Borgia un diálogo sobre el amor platónico escrito siguiendo el modelo de la obra de Cicerón *Disputaciones tusculanas*.

El Renacimiento valoraba a Cicerón no sólo por su estilo, sino también por humanismo en el sentido moderno, expresado como una creencia en el valor del individuo humano. Cicerón sostenía que las personas deben ser autónomas, libres de pensar por sí mismas y poseedoras de derechos que definen sus responsabilidades; y también que todos los hombres son hermanos: «nada es tan semejante lo uno a lo otro —escribía en *Sobre las leyes*—, como somos todos entre nosotros mismos», añadiendo que «el fundamen-

to de la comunidad de los hombres» es el vínculo entre los individuos, que para él debe consistir en «amabilidad, generosidad, bondad y justicia». El don de la razón —sostenía— confiere a las personas el derecho a desarrollarse plenamente, y a tratarse mutuamente con generosidad y respeto. Esta visión sigue siendo el ideal del humanismo contemporáneo.

Véase: HISTORIA DE LA ÉTICA, LAICISMO, RELIGIÓN

Identidad

Una de las principales cosas que a la vez une y divide a las personas es la lealtad que sienten hacia una determinada identidad; una identidad nacional o religiosa en el caso más habitual, o una identidad como miembro de una determinada minoría que, por la razón que sea, se siente de alguna forma separada de la mayoría circundante. Así, por ejemplo, los miembros de determinada una minoría étnica, o de la comunidad homosexual, pueden sentir que son distintos de la mayoría de las personas que les rodean, y que aquello que les identifica e individualiza les proporciona un fuerte vínculo común con quienes comparten su misma identidad.

En la medida en que el mundo se ha hecho más global y las sociedades se han hecho más cosmopolitas, también la adhesión a una identidad diferenciadora se ha convertido en una cuestión de mayor importancia para algunos. Un primer ejemplo de ello es la identidad religiosa; y aquí, un ejemplo particularmente claro es el deseo de algunos musulmanes, sobre todo en países de mayoría no musulmana, de señalar la fidelidad a su religión llevando una vestimenta tradicional; en el caso de las mujeres, cubriéndose la cabeza y, a veces, el rostro, y en el de los hombres, dejándose crecer la barba y llevando un gorro blanco.

Lo mismo vale para los judíos ultraortodoxos con sus abrigos dieciochescos, sus casquetes y sus tirabuzones, y para los cristianos que llevan cadenas con cruces o crucifijos en el cuello. En el ámbito público, estas señales anuncian de hecho que la persona en cuestión desea que se la vea primordialmente bajo la etiqueta de la religión cuya pertenencia está anunciando.

En los acontecimientos de trascendencia nacional, que van

desde la guerra hasta los acontecimientos deportivos internacionales, la idea de la pertenencia a una comunidad —de la identidad propia como miembro de dicha comunidad— puede tener una resonancia emocional. Este es un hecho que utilizan los gobiernos y los demagogos cuando necesitan voluntarios para los ejércitos. De hecho, les resulta relativamente fácil despertar el fervor nacionalista o patriótico —uno y otro no son exactamente lo mismo, aunque pueden tener los mismos efectos—, y en ese sentido es interesante inspeccionar los eslóganes y símbolos que resumen, evocan y concentran la mencionada apelación emocional. Es bien sabido que la psicología de las masas es muy distinta de la psicología del individuo, y que los conceptos de identidad nacional y religiosa se relacionan con la mentalidad de masas, con la emoción colectiva, a la que pertenecen las identidades en cuestión. Y ello porque, cuando un individuo actúa bajo la adscripción de una u otra identidad nacional, étnica o religiosa, deja de ser un individuo para convertirse en componente de una masa o colectivo.

La crítica más convincente a la identidad como factor de división, de simplismo y de falsificación, además de como fuente de problemas, puede verse en la obra de Amartya Sen *Identidad y violencia* (2007). Describir a los demás o a uno mismo en términos de «una singularidad de identidad humana sin elección» —dice Sen— constituye un peligroso error que no sólo reduce a los individuos, sino que además exagera las diferencias entre ellos. El propósito de su argumento es hacernos recordar que la persona no es una sola cosa —única y exclusivamente musulmán, o judío, o árabe, o norteamericano—, sino muchas: padre, amigo, maestro, jugador de ajedrez, francés, socialista, nieto... todo ello a la vez, formando un ente múltiple y complejo al que la política de la identidad singular encasilla y reduce a un mero símbolo vacío.

Sen observa que existe una creciente tendencia a pasar por alto las numerosas identidades que tiene la persona en lugar de la identidad única y diferenciadora que la «política identitaria» trata de imponerle. Obviamente, esta tendencia ha existido siempre: en el pasado, la posesión de una identidad singular era más una consecuencia de las limitaciones prácticas impuestas, de un lado, por el analfabetismo, la geografía y la pobreza, y, de otro, por los estereotipos de las potencias conquistadoras o colonizadoras con respecto a aquellos a quienes dominaban.

Esta última tendencia chocó con la oposición del «lado bue-

no» de lo que después se convertiría en lo que denominamos «corrección política», que instaba a evitar el error de aplicar los estereotipos sobre los que se sustentan el racismo, el sexismo y otras formas de discriminación.

No obstante, es justo recordar aquí que el pasado no fue absolutamente esclavo de la política de la identidad singular. En la cultura islámica del pasado hubo pluralismo y tolerancia: Akbar, el gran emperador mogol del siglo XVI, y Saladino, el príncipe del islam en el siglo XII, son ejemplos de gobernantes que acogieron en sus imperios todas las creencias y confesiones. Por desgracia, la triste verdad de nuestro mundo contemporáneo es que quienes más responsables son de insistir en las identidades singulares son precisamente los radicales islámicos. En la Europa contemporánea, y entrados ya en el siglo XXI, muchas mujeres musulmanas jóvenes deciden llevar el *niqab* (una vestimenta que tapa todo excepto los ojos) como instrumento de afirmación política, declarando con ello que su identidad musulmana constituye el aspecto más significativo de ellas —de hecho, y dada la naturaleza de esta indumentaria, podría decirse que el único aspecto—, lo que obliga a los demás a tratarlas en consonancia.

Por más que los fundamentalistas cristianos de Estados Unidos puedan considerar que su fidelidad religiosa constituye su principal característica individualizadora, lo cierto es que son también estadounidenses, sureños (quizás), empresarios, granjeros o trabajadores, miembros de la Asociación Nacional del Rifle y, en la mayoría de los casos, republicanos. Su identidad como clase concreta y determinada de estadounidenses constituye un todo: no basta una sola de esas características para hacer de ellos estadounidenses de esa clase peculiar.

Para un islamista, en cambio, religión y política son lo mismo, y en comparación no hay muchas cosas más que importen. Las identidades singulares absolutas son aquellas por las que la gente está dispuesta a morir; en tiempos de guerra se alienta a los soldados a identificarse plenamente con la causa de su patria y a ver su potencial sacrificio por ella como algo glorioso, lo que demuestra el poder y el peligro de la idea.

En su obra, Sen reprende a los habitantes de los países occidentales cuya reacción al islam contemporáneo consiste en identificarlo indiscriminadamente con el islamismo radical, lo cual, obviamente, resulta simplista. Está en lo cierto al advertir de ese error. Pero también lo está cuando acusa a los islamistas de aplicar

la política de identidad singular; también vale para ellos su condena del reduccionismo y de albergar una «confusa percepción de la historia del mundo», especialmente cuando la utilizan como *casus belli*.

Un problema de esta clase de debates es que éstos sólo llegan a quienes están ya convencidos de la necesidad de librarse de las valoraciones basadas en la identidad singular, y que lo están porque son personas que leen y que piensan. Pero, en cambio, es improbable que tales argumentos lleguen a aquellos cuya ignorancia e ira les convierten precisamente en quienes más necesitan ser persuadidos de ellos. Es tan fácil para la gente pensar en sí mismos y en los demás en términos de identidad singular, que hacerles olvidar ese hábito resulta una tarea abrumadora. El mejor modo de hacerlo es poner a las personas en contacto unas con otras, literalmente. El contacto real con individuos de cualquier clase —trabajando con ellos y charlando con ellos— hace que resulte más difícil pensar en ellos en base a estereotipos; y esa es la mejor manera de resistirse a los peligros de las identidades singulares. Y ello porque de esa forma uno ve a los demás con todas sus identidades; y descubre en ellos identidades que guardan relación con, al menos, algunas de entre la pluralidad de las propias.

Véase: ETNOCENTRISMO, MULTICULTURALISMO, RACISMO, RELATIVISMO, XENOFOBIA

Igualdad

La de igualdad es una idea ética y, por extensión, política con una larga historia. Ocupa un papel fundamental en la filosofía de Mozi, en la antigua China; resulta discernible entre los primeros cristianos; fue el deseo y la demanda de la revuelta campesina de Inglaterra en 1381 y del conflicto de los Niveladores en ese mismo país en el siglo XVII, y ha tenido su más célebre expresión en la historia moderna en la Revolución francesa, con su noble aspiración de «igualdad, libertad y fraternidad». Cabría citar asimismo a los movimientos socialista y comunista de los siglos XIX y XX como nuevas encarnaciones del ideal de igualdad, por más que en la práctica las sociedades en las que se pusieron en práctica experimentos de estos dos «ismos» resultaron tan imperfectas que ten-

dieron a experimentar sobre todo una igualdad de sufrimiento, privación y opresión antes que de ninguna otra clase.

La de igualdad es una idea compleja. Una formulación general de un fundamento que permita afirmar la igualdad como ideal sería ésta: no hay ningún rasgo intrínseco de ningún individuo o grupo que le dé derecho a un trato preferente en ningún sentido con respecto a ningún otro individuo o grupo, o a una parte de ningún bien mayor de la parte correspondiente a ningún otro individuo o grupo. Esta forma de sentar las bases de la igualdad cuenta con la oposición de otras visiones, como la de que algunos tienen derecho a más o a mejor que otros debido a que son de «noble cuna», o racialmente superiores, o alguna otra cosa por el estilo.

Los intentos de dar una definición de igualdad de inmediato se revelan problemáticos. Hablar de una *igualdad* sin adjetivos no tiene demasiado sentido: debemos especificar en qué aspecto hay que considerar iguales a las personas o tratarlas con igualdad. Puede haber igualdad de oportunidades, igualdad ante la ley, igualdad de derechos, igualdad de renta, igualdad política, e incluso la estricta igualdad distributiva en la que cada individuo recibe los mismos beneficios y recursos que todos los demás. ¿Hablar de igualdad incluye todos estos tipos? Y si no es así, ¿no debemos sin duda especificar? ¿No debemos preguntarnos si todas esas igualdades son todas ellas similarmente deseables o necesarias? ¿Reside la base de la igualdad como valor en el hecho de que ésta promete la justicia en la sociedad? Y si es así, ¿ello implica que la igualdad es distinta de la justicia? ¿Es posible que sea la justicia lo que realmente importa, todavía más que la igualdad como tal? ¿Y qué hay de la idea de que, al fin y al cabo, en realidad las personas no son iguales ni en sus dotes, ni en sus ventajas o desventajas geográficas, ni en cuanto a los accidentes de la historia?

La última cuestión planteada es importante porque los hechos contingentes de la historia, la geografía y la biología implican que los individuos de diferentes partes del mundo y de distintos periodos temporales han tenido puntos de partida muy desiguales en la carrera por los premios de la vida. Entonces, si la igualdad absoluta o sin adjetivos resulta una imposibilidad práctica, ¿a qué puede aplicarse el ideal de igualdad?

De manera bastante evidente, y pese a este último punto, en el núcleo del pensamiento sobre la igualdad subyace una pertinaz

idea: la de que la discriminación por razones de raza, sexo, edad y otras formas de discriminación resultan totalmente inaceptables. Ello significa, a su vez, que necesitamos un concepto de igualdad manejable en aspectos adecuadamente definidos para lograr su erradicación.

Una manera de empezar consiste en ver qué implica requerir que dos personas sean iguales o que se las trate igual en un determinado aspecto. Una anciana y un joven deportista son extremadamente desiguales en su capacidad atlética y sus necesidades dietéticas, pero deberían ser iguales ante la ley, ser iguales a la hora de recibir cuidados médicos cuando los necesiten, y tener igual derecho a votar en las elecciones. De modo que son iguales en tanto ciudadanos, por más que sean desiguales en edad, sexo, capacidad atlética y necesidades dietéticas. Si tratáramos de hacerlos iguales en estos últimos aspectos —o incluso en uno solo; pongamos por caso, en la ingesta alimentaria—, eso supondría para ellos tanto daño e injusticia como si tratásemos de hacerlos desiguales en los aspectos anteriores.

Para algunos, la diferencia entre las dos clases de igualdad que intervienen en estas observaciones muestra que lo que de verdad importa en este debate es una idea subyacente, no de igualdad, sino de *equidad*, esto es, de justicia.

La frase «de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades», es una célebre apelación a la equidad, pero no a la igualdad. Implica que la igualdad debe interpretarse en sentido legal y político como algo que descansa en los principios de la justicia, del mismo modo en que uno apelaría a la justicia para explicar las desigualdades de trato con respecto a las respectivas necesidades dietéticas de una anciana y un deportista.

Apelar al concepto de justicia ayuda a abordar el otro problema mencionado: que los individuos pueden ser muy desiguales en cuanto a su dotación natural, sus circunstancias históricas y geográficas, y otras cosas; y, pese a ello, se les debería tratar con igualdad en aspectos fundamentales que son independientes de tales variaciones. Este hecho puede aceptarse al mismo tiempo que se afirma la importancia primordial de la justicia, si bien esta vez permitiendo hacer una distinción entre personas que tienen distintas necesidades, pero igual derecho a que dichas necesidades sean cubiertas, lo que se traduciría en diferencias de trato justamente motivadas.

Esto sintoniza con la idea, derivada de la filosofía antigua, de

que la justicia consiste en «dar a cada uno lo que es debido», pero le añade también otra idea más: la de que lo debido a cada individuo es en sí mismo una cuestión de justa proporción. En la antigua Grecia, si se era mujer, bárbaro o esclavo, lo debido era menos que si se era varón griego adulto. Tener un estatus inferior al de un varón griego adulto no significaba que uno no tuviera derecho a un trato justo, sino simplemente que el trato que se le daba sería justo en concordancia con su condición. Lo que la Ilustración añadió a ello fue la idea de que todo el mundo es acreedor a la misma dignidad y respeto que los demás. Ello fue el resultado del debate en torno a los derechos naturales y el contrato social, que partía de la idea de que en el *estado de naturaleza*, antes de que las diferenciaciones sociales y las estructuras políticas cambien las cosas, todo el mundo es igual en derechos (aunque no en sus dotes: de ahí la necesidad de protección que la sociedad ofrece), y que, cuando la gente se une en grupos sociales, nunca pierde del todo su derecho a la autonomía y la libertad. Para Rousseau, la desigualdad social está causada por la institución de la propiedad; ésta resulta innecesaria en el estado de naturaleza, pero una vez que empieza a existir resulta dañina, especialmente cuando la propiedad se ha hecho desigual como resultado de haber pasado a ser institucionalizada y hereditaria de generación en generación, beneficiando más a una personas que otras.

Los conceptos ilustrados de igualdad se basan en la idea de la común humanidad: todos tenemos los mismos derechos porque todos somos igualmente humanos; es la *fraternité* de la Revolución francesa. Algunos autores religiosos sostienen que esta idea no sólo estaba ya presente en el cristianismo, sino que es la responsable de esa aplicación posterior en el pensamiento ilustrado. Resulta esta una afirmación algo desconcertante, dado que, en el mejor de los casos, el compromiso con las ideas cristianas comporta únicamente una promesa de igualdad póstuma, mientras que el pensamiento ilustrado considera que la igualdad es algo que debe aplicarse aquí y ahora, y que representa el desiderátum de la acción política; asimismo, la doctrina cristiana «separa las ovejas de los cabritos» en función del éxito de su obediencia cristiana en el valle de lágrimas, y, de hecho, algunas versiones de la doctrina (especialmente la calvinista) afirman que los Elegidos han sido designados desde el inicio de los tiempos, y que además son pocos, lo cual no representa más que una variación del conocido tema aristocrático.

Pero lo importante es que la igualdad política y legal de todos los individuos es un concepto muy distinto de la imposición de diferencias entre las personas en función de su raza, sexo, «nobleza», etc., justificando supuestamente la discriminación entre ellas como resultado. Una vez se acepta que cada persona cuenta como una más, el resto cae por su peso.

Si las ideas de igualdad y equidad desembocan en última instancia en la de justicia —lo cual, como hemos señalado, es objeto de debate—, entonces resulta evidente que la de justicia es una idea que requiere un análisis más exhaustivo. La abordamos en otra parte del presente volumen.

Véase: DERECHOS HUMANOS, ESCLAVITUD, FEMINISMO, ILUSTRACIÓN, JUSTICIA, LIBERTAD

Ilustración

La Ilustración es el movimiento intelectual producido en Europa y Norteamérica en el siglo XVIII que depositó su confianza en la razón, defendió la autonomía y los derechos del individuo, propugnó un enfoque científico de los problemas sociales y políticos, fomentó la propia ciencia, y se opuso a la monarquía absoluta, la religión organizada, la superstición y el clericalismo como barreras al progreso humano. Sus consignas fueron los derechos, la tolerancia, la libertad de pensamiento, la ciencia y el «contrato social» como base de la sociedad política.

Desde una perspectiva histórica, resultaría más adecuado decir que la Ilustración abarca todo el período que va desde la Reforma, en el siglo XVI, hasta nuestros días, pese a los diversos reveses y contratiempos sufridos y las variadas y vigorosas supuestas «contra-Ilustraciones» responsables de ellos; y ello porque tanto la revolución científica como el retroceso del absolutismo en el gobierno y de la hegemonía de la religión en la mente de las personas fueron importantes factores que sentaron las bases de la transformación de la vida y la sociedad en lo que, como resultado, llegarían a ser las democracias liberales avanzadas del mundo occidental.

Pero el hecho clave de la Ilustración es el impacto que tuvo en el pensamiento francés la obra de dos ingleses, Isaac Newton y

John Locke. Gracias a su influencia, los *philosophes* de Francia, entre ellos Denis Diderot, Jean le Rond d'Alembert y François-Marie Arouet —más conocido como *Voltaire*—, emprendieron sus grandes proyectos de reformar el mundo a la luz de la razón.

La definición clásica del concepto de *ilustración* en su contexto histórico se encuentra en un ensayo («¿Qué es Ilustración?», 1784) obra de uno de los hijos más ilustres de este movimiento, Immanuel Kant, que escribía: «La ilustración es la salida del hombre de la minoría de edad que él mismo se ha impuesto. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando su causa no radica en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. *Sapere aude!* [«¡Atrévete a saber!»] ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración».

Ni Kant ni ninguno de sus contemporáneos creían que hubieran alcanzado de hecho esa ilustración, sino que pretendían dar a entender más bien que avanzaban hacia ella. Kant señalaba: «si se nos preguntara: ¿vivimos ahora en una época ilustrada?, responderíamos que no; pero sí en una época de ilustración».

Al describir la minoría de edad del intelecto como un estado necesitado de la guía de otro, Kant atacaba expresamente a las autoridades que trataban de mantener a la mente humana subordinada de ese modo. El intelecto necesita libertad para poder madurar, pero en todos los aspectos de la vida —escribía— se carecía de esa libertad: «para esa ilustración sólo se exige libertad y, por cierto, la más inofensiva de todas las que llevan tal nombre, a saber, la libertad de hacer un uso público de la propia razón, en cualquier dominio. Pero oigo exclamar por doquier: ¡no razones! El oficial dice: ¡no razones, adiéstrate! El recaudador: ¡no razones, paga! El pastor de la Iglesia: ¡no razones, ten fe!».

La obra más representativa de la Ilustración es sin duda la *Encyclopédie* editada por Diderot y D'Alembert. Uno de sus principales objetivos al tratar de liberar la mente del hombre era la religión. «En vano, ¡oh, esclavo de la superstición! —dice la Naturaleza a la Humanidad en el *Suplemento al viaje de Bougainville*, de Diderot—, has buscado tu felicidad más allá de los límites del mundo que yo te di. Ten valor para liberarte del yugo de la religión... Examina la historia de todos los pueblos en todas las épocas, y verás que nosotros los humanos siempre hemos estado so-

metidos a uno de estos tres códigos: el de la naturaleza, el de la sociedad y el de la religión; y que nos hemos visto obligados a transgredirlos los tres sucesivamente, puesto que nunca podían estar en armonía.» El resultado de ello —afirma Diderot— es que consecuentemente no ha habido nunca «un verdadero hombre, un verdadero ciudadano, un verdadero creyente».

Aunque repudiar la hegemonía de la religión sobre el pensamiento era importante, no era esta la única cuestión, sino más bien el punto de partida para el proyecto de alentar a cada individuo a pensar, a basarse en la razón, y a aplicar las lecciones de la ciencia como guía para construir una buena vida y una buena sociedad. El proyecto de la Ilustración era, consecuentemente, una empresa creadora y reformista, basada en la idea de la libertad.

Por supuesto, la Ilustración ha tenido siempre sus admiradores y sus detractores, o demasiado entusiastas o demasiado vehementes respectivamente, sobre todo en el caso de los detractores más recientes, que le echan la culpa de todo, desde el terror de Robespierre hasta el nazismo y el estalinismo. En realidad, los horrores de la historia humana desde la Revolución francesa han sido en gran medida resultado de visiones contrarias a la Ilustración. Mientras que los pensadores ilustrados abogaban por la autonomía del individuo y los derechos del hombre —que entrañan conjuntamente una sociedad pluralista—, adscribiendo la autoridad a la razón y la ciencia, se enaltecerían cosas muy distintas por parte de los variopintos movimientos opuestos, tales como el Romanticismo, con sus derivados del nacionalismo, el racismo y el elogio de la guerra, o los totalitarismos que tratarían de revivir el absolutismo antaño ejercido por la Iglesia y la monarquía. Por desgracia, conocemos demasiado bien el resultado de todos ellos.

Como todo esto revela, las diversas formas de contra-Ilustración han resultado tan significativas para la historia reciente como la propia Ilustración. La oposición contemporánea vino de aquellos a quienes desagradaban las implicaciones del pensamiento ilustrado para el *statu quo* político y religioso; pero más tarde habría una oposición aún más feroz por parte de quienes experimentaron dichas implicaciones cuando éstas realmente dieron fruto en los siglos XIX y XX. Es así como se ha pasado a considerar a la Ilustración culpable de los excesos de la Revolución francesa, merecedora de la reacción romántica a su racionalismo y su formalismo, y el origen último tanto del fascismo como del estalinismo. Incluso hay quienes, esta vez con razón, reconocen que es la

responsable de los valores «progresistas», aunque ellos piensan que eso es algo malo (incluyendo, paradigmáticamente, a los conservadores estadounidenses, para quienes *progresista* es un término peyorativo que plantea una amenaza a los «valores familiares», a la libertad de mercado y al derecho a tener armas de fuego). Y obviamente, sigue siendo una «bestia negra» para todos aquellos que consideran que cuestiona lo que en su opinión es más importante para el espíritu humano en su necesidad de encuentro con lo místico, lo inefable, lo numinoso y lo divino.

Los primeros detractores de la Ilustración eran de dos clases: los que hoy calificaríamos como políticamente derechistas —y que abarcarían desde el clero hasta pensadores como Edmund Burke y Joseph de Maistre—, y los que hoy denominamos «románticos», para quienes la imaginación, la naturaleza y la emoción son más importantes de lo que las consideraba el racionalismo reduccionista y mecanicista ilustrado.

Burke afirmaba que el ataque de la Ilustración a la tradición y la religión —para él, las respectivas fuentes de legitimidad en materia política y moral— era la causa directa de todo lo malo que había comportado la Revolución francesa. Se oponía vigorosamente a la pretensión ilustrada de que la fuente última de autoridad política es el pueblo. Para los *philosophes* de la Ilustración, esta idea era sencillamente evidente, y desde entonces (y a pesar de Burke y los conservadores y reaccionarios posteriores) se ha revelado la base de la democracia liberal occidental. Pero en el siglo XVIII la palabra *democracia* era un término que causaba terror, y al *pueblo* se le consideraba tan anárquico como peligroso.

Los románticos consideraban que la adhesión de la Ilustración a la ciencia implicaba la afirmación de que el progreso científico era la única clase de progreso que había, y que la historia de la experiencia humana sólo podía entenderse en términos mecanicistas e, incluso, deterministas. Renegando de esta supuesta visión, los románticos situaban la emoción por encima de la razón, y celebraban lo subjetivo, lo visionario, lo personal y lo no racional. Contemplaban los humores y las pasiones como fuentes de comprensión y de verdad, y otorgaban un lugar preeminente en sus elogios a experiencias tales como la reacción apasionada del individuo ante la belleza natural. Esto resulta en cierto modo curioso, puesto que las actitudes de la Ilustración son sucesoras naturales de la admiración clásica por el orden, el equilibrio y la armonía en la música, la arquitectura, el arte y la poesía. Esta es una

estética válida, aunque no la única. El romanticismo contrastaba deliberadamente esta estética con otra que aplaudía lo espontáneo y lo diverso, confiando en las emociones para descubrir mejores principios de belleza y excelencia de los que podía hallar la razón.

Obviamente, a uno le gustaría no tener que prescindir ni de lo mejor de la Ilustración ni de lo mejor del legado romántico. Pero vale la pena insistir en que la adhesión acrítica al romanticismo contribuyó a la supervivencia de muchas creencias que la Ilustración había tratado de erradicar; valga como uno de los principales ejemplos el de la superstición.

La gran cuestión que subyace a los debates en torno a los valores de la Ilustración es la relativa al lugar que debe ocupar la razón en lo que sería una «vida buena». La visión ilustrada es, en suma, una repetición y aplicación de la famosa sentencia de Sócrates de que «una vida irreflexiva no vale la pena vivirse». Uno de los principales detractores de la idea de asignar un lugar clave a la razón es el pensamiento religioso, que afirma que la revelación —ya sea como experiencia mística, ya como Escrituras— transmite verdades de otro modo imposibles de descubrir porque están más allá de la experiencia humana ordinaria. Otro importante detractor es el relativismo, que sostiene que las diferentes verdades, creencias y formas de pensar, aun aquellas que se contradicen unas a otras, resultan todas igualmente válidas.

Al argumentar, por el contrario, que la razón, pese a sus falibilidades, representa la única pauta legítima para la investigación, los pensadores ilustrados entendieron muy bien que la propia razón tiene límites e imperfecciones, y su uso exige responsabilidad y cuidado; piénsese, por ejemplo, en la sátira que Voltaire materializa en el excesivamente optimista y racionalista Doctor Pangloss en su *Cándido*, o en las críticas que hicieron a la razón personajes archi-ilustrados como David Hume e Immanuel Kant.

Una famosa reacción crítica posterior a la Ilustración ejemplifica de qué modo su visión optimista y progresista fue percibida por sus críticos de manera opuesta. En la *Dialéctica de la Ilustración* —que sus autores, Max Horkheimer y Theodor Adorno, iniciaron a partir de una conversación que mantuvieron en una cocina neoyorquina durante los peores días de la segunda guerra mundial—, el argumento es que las ideas y los principios de la Ilustración se habían metamorfoseado en sus opuestos. La Ilustración ensalzaba

la libertad individual, pero se había convertido en una forma de esclavización por parte de las fuerzas económicas. Se instaba el uso de la ciencia como alternativa racional a la religión, pero el *cientificismo*, que en sí mismo adoptaba el disfraz de un mito salvador que prometía explicaciones y soluciones científicas para todo, simplemente había venido a reemplazar a la religión y había pasado a ejercer la misma influencia malsana que ésta.

Horkheimer y Adorno consideraban su ataque a la racionalidad científica su argumento clave, puesto que creían que estaban presenciando, en los horrores de la segunda guerra mundial, la materialización de su maligna amenaza. Los *philosophes* del siglo XVIII creían que el carácter objetivo y el éxito pragmático de la ciencia promovería los intereses de la libertad y la tolerancia. Pero Horkheimer y Adorno sostenían que la racionalidad científica tiene su propia dinámica, que gradualmente la hace volverse contra aquellos mismos valores que facilitaron su propio auge. En consecuencia, pasa de ser un arma contra la represión a convertirse en un arma de represión. Creyéndose sus sueños de progreso, ebria de sus propios éxitos y acrecentando triunfante su dominio de la naturaleza, el principal ornamento de la Ilustración —la racionalidad científica— pasa a convertirse en una pesadilla, y todo aquello que se había propuesto destruir reaparece bajo nuevas y peores formas; la principal de las cuales, para Horkheimer y Adorno, era el fascismo.

El análisis ofrecido por estos dos filósofos ejercería una gran influencia en la Escuela de Frankfurt, cuyos debates se prolongarían extensamente en los años posteriores a la segunda guerra mundial. Pese a ello, no resiste un examen detallado. Ellos consideraban que la idea del dominio científico de la naturaleza llevaba a la idea del dominio totalitario de las personas, un dominio ejercido por aquellos en cuyas manos se habían puesto las palancas del poder, tanto económico como político, gracias al progreso material que la Ilustración había hecho posible. Para ellos, la *racionalidad instrumental* se había convertido en *política burocrática*, y la peor forma de esta última era el nazismo.

Sin embargo, la inviabilidad de tal cosa resulta evidente. El nazismo extraía su fuerza del campesinado y la pequeña burguesía, los sectores de la población que se sentían más amenazados por el avance del capital hacia el poder. Horkheimer y Adorno se equivocaron al identificar la verdadera fuente de la nueva opresión: los descendientes, por así decirlo, de aquellos que origina-

riamente tenían más que perder con la Ilustración, y, en consecuencia, reaccionaron a ella con hostilidad: a saber, y literalmente, los reaccionarios. Si los nazis hubieran vivido en el siglo XVIII, habrían defendido el gobierno absoluto en contra de la «racionalidad instrumental» que entonces se expresaba como la aspiración a la democracia laica. Y sin duda, lo mismo habría hecho el estalinismo, con el que Horkheimer y Adorno no se mostraban tan críticos pese a que, por su propia argumentación, deberían haberlo sido.

Así como Horkheimer y Adorno no fueron los primeros que atacaron a la Ilustración, del mismo modo tampoco fueron los últimos. El posmodernismo niega las premisas básicas de las «grandes narrativas» ilustradas, y perdura asimismo la oposición institucionalizada a la Ilustración encarnada en la propia naturaleza de la mayoría de las visiones religiosas y de algunas grandes visiones políticas. En consecuencia, pues, perdura igualmente el proyecto de defender la causa ilustrada.

Lo que la gente entiende hoy en día por *valores ilustrados* es una versión actualizada y algo idealizada —aunque no por ello menos válida y admirable— de los valores que encarnaba la Ilustración del siglo XVIII. Éstos pueden enumerarse como una serie de compromisos con: el pluralismo, la autonomía individual, la democracia, el estado de derecho, la tolerancia, la ciencia, la razón, el laicismo, la igualdad, la ética humanística, la educación, y la promoción y protección de los derechos humanos y las libertades civiles. Ninguno de estos conceptos es una mera abstracción, y la diferencia que suponen en la vida de los individuos es inmensa. Baste comparar la vida del hombre y la mujer medios en un país occidental actual con las de sus antepasados de hace tres o cuatro siglos, o con las de muchos de sus homólogos actuales en los países en desarrollo, especialmente aquellos en los que la religión sigue ejerciendo una influencia dominante en la vida de las personas. El efecto transformador de las ideas de la Ilustración en la historia resulta muy fácil de ver; tan fácil como admirable.

Véase: DERECHOS HUMANOS, EDUCACIÓN, HUMANISMO, IGUALDAD, LAICISMO, LEY, LIBERTAD, ROMANTICISMO

Inteligencia artificial

En las palabras del hombre que acuñó el término en 1955, el informático estadounidense John McCarthy, se entiende por inteligencia artificial (IA) «la ciencia y la técnica para fabricar máquinas inteligentes». Su definición, así como el ámbito de investigación y desarrollo multidisciplinar que ésta ha pasado a designar, son el resultado de diversas respuestas a un trabajo clásico titulado «¿Pueden pensar las máquinas?», escrito por el genio informático Alan Turing y publicado en 1950. Con el advenimiento de la posibilidad de ensamblar fácilmente inmensas cantidades de potencia computacional, la cuestión de reproducir los componentes esenciales de la inteligencia —la capacidad de aprender, razonar, recordar, comunicar información, percibir planificar y actuar de manera discriminada en el entorno en la consecución de objetivos— como rasgos de funcionamiento de «agentes» no animales tales como los propios ordenadores, o bien máquinas controladas por ordenadores, ha saltado a la palestra de la actualidad. Y lo ha hecho principalmente en la forma de «sistemas expertos» dirigidos a situaciones que se prestan a análisis en términos estadísticos, de reconocimiento de pautas u otros cuantificables, tales como los diagnósticos médicos, el seguimiento logístico, el control operativo (por ejemplo, a la hora de hacer despegar o aterrizar un avión) y la denominada «extracción de datos».

En la práctica, la inteligencia artificial nació en 1956, en el congreso de Dartmouth (Estados Unidos) en el que John McCarthy acuñó inicialmente el término. En un primer momento hubo una extraordinaria esperanza de que las máquinas pudieran llegar a ser capaces de hacer todo lo que los humanos; de que, de hecho, podrían crearse, y se crearían, mentes artificiales. El presupuesto básico de esta creencia era que todos los rasgos de la inteligencia pueden llegar a describirse con una precisión tal que permita su reproducción en una máquina construida para tal fin. Dos de los fundadores de la inteligencia artificial, H.A. Simon y Allen Newell, sostenían que la inteligencia es el resultado de un sistema físico que manipula símbolos. Esta afirmación fue cuestionada por el filósofo John Searle mediante su argumento de la «habitación china»: supongamos que hay una persona sentada en una habitación con un manual apoyado en las rodillas en el que se correlacionan símbolos chinos unos con otros, de manera que, cuando se le hace llegar un símbolo chino a través de una co-

nexión de entrada (*in*) a la habitación, esta persona puede seleccionar su correlato y devolverlo a través de la conexión de salida (*out*); y todo ello sin tener la menor idea de lo que dichos símbolos significan. Nos encontramos ante un dispositivo de manipulación de símbolos, pero no es el equivalente a una mente. Del mismo modo, si miramos en el interior de un ordenador —el dispositivo de manipulación de símbolos por excelencia— no vamos a encontrar mente alguna.

En la primera y excitante década de investigaciones sobre la inteligencia artificial, durante la cual una serie de grandes becas de investigación permitieron la creación de laboratorios de IA en prestigiosas universidades norteamericanas, se hicieron notables progresos en áreas tales como la resolución de problemas matemáticos y lógicos, el ajedrez, la robótica simple, y un uso plausible del lenguaje estilo Turing. Tantas eran las promesas que el Departamento de Defensa de Estados Unidos destinó grandes sumas de dinero a los laboratorios de inteligencia artificial, mientras H.A. Simon predecía con suprema confianza que «en el plazo de veinte años, las máquinas serán capaces de hacer cualquier tarea que pueda hacer el hombre»; una visión de la que también se haría eco otro de los fundadores de este campo de investigación, Marvin Minsky. Todo esto se decía a mediados de la década de 1960; a mediados de la de 1970, las graves limitaciones y problemas del proyecto se habían hecho tan evidentes que los fondos empezaron a escasear, y, con ellos, las esperanzas.

En la década de 1980, un proyecto más concreto y menos ambicioso, la creación de «sistemas expertos», empezó a atraer la financiación privada gracias a sus éxitos; y así este ámbito de investigación ha prosperado sobre una base algo distinta de la inicial, potenciado por la disponibilidad de una capacidad computacional cada vez mayor, la cual, como sostiene la «Ley de Moore», está aumentando de manera exponencial (más concretamente, Moore, en 1956, cuando era uno de los cofundadores de Intel, observó que la capacidad del hardware se duplica cada dos años, y dicha observación ha seguido siendo válida durante los últimos cincuenta años; obviamente, la tasa de crecimiento de la velocidad de procesamiento y la memoria no puede ser ilimitada, pero en el momento de redactar estas líneas sigue aumentando exponencialmente).

Desde un primer momento, la inteligencia artificial ha tenido un amplio eco en la ciencia, las ciencias sociales y la filosofía por

las ideas, perspectivas y herramientas que requiere; no sólo en la tecnología y los sistemas informáticos, sino también en la psicología, las matemáticas y la lógica, la neurología, la lingüística, la investigación operativa y la economía, y asimismo posee importantes áreas comunes con la ingeniería y la informática de sistemas expertos como los antes mencionados, junto con la robótica y el desarrollo de sistemas de seguridad, incluyendo el reconocimiento facial, del iris, de las huellas dactilares y de las pautas del habla. Como suele suceder, no todas esas aplicaciones son del todo bienvenidas o benignas; pero hasta ahora, al menos la mayoría de ellas sí lo son.

Algunos afirman que el uso del término *inteligencia* en IA resulta cuando menos potencialmente engañoso. El inicial deseo de crear agentes no animales que fueran a todos los efectos lo más cercanos a los seres humanos que se pudiera llegar a ser sin ser físicamente de carne y hueso, y que «tuvieran mentes» en el mismo sentido en el que «tienen mentes» los seres humanos, no concebía que lo *artificial* de la «inteligencia artificial» modificara en absoluto el contenido de la *inteligencia*. Pero algunos críticos (bien intencionados, y no movidos únicamente por visiones alarmistas de ciencia ficción) han señalado que, por definición, si la inteligencia es artificial, no puede ser inteligencia propiamente dicha, sino sólo un simulacro de ella, una réplica de ella; y un escollo en ese sentido era, y sigue siendo, el de si puede considerarse legítimamente que un sistema tan estrechamente basado en la inteligencia humana como para superar las más severas, actualizadas y aderezadas Pruebas de Turing posee una experiencia y una conciencia reflexiva de la misma clase que diferencia a la actividad mental humana de aquello que la imita, pongamos por caso, un superordenador ajedrecista como Deep Blue.

Entre los éxitos de la versión más tecnológica de la inteligencia artificial y de la robótica en la que esta última se ha convertido, alejándose —al menos por el momento— de las embriagadoras esperanzas iniciales de reproducir la actividad mental y las capacidades humanas, y realizar mucho mejor que los humanos las tareas para las que la inteligencia artificial resulta apta, figuran cosas tales como filtros de correo basura (*spam*) para el correo electrónico, mapas de tráfico basados en la navegación por satélite, coches robotizados sin conductor, predicción probabilística de atascos de tráfico, modelos de propagación del cáncer, visión artificial, y análisis y uso del lenguaje natural. Algunos de estos ejem-

plos utilizan desarrollos muy complejos de la inteligencia artificial; otros resultan técnicamente simples. Pero unos y otros se refuerzan mutuamente.

Un elemento del éxito de la inteligencia artificial tal como ésta ha evolucionado ha sido el uso de análisis de probabilidad bayesiana en software informático para tratar datos confusos o «ruidosos» (esto es, contaminados de irrelevancia). Así es precisamente el mundo, y no cabe duda de que la forma más inteligente de abordarlo consiste en disponer de los medios necesarios para aplicar un filtro que separe lo importante de lo que, para el propósito concreto que nos ocupe, no es más que «basura». Parece ser que la inteligencia artificial resulta considerablemente más eficaz que los humanos a la hora de librarse de esta última.

Véase: FILOSOFÍA DE LA MENTE, TEORÍA DE JUEGOS

Internet

Es bien sabido que, cuando al segundo hombre fuerte de la China comunista, Zhou Enlai, le preguntaron qué pensaba de la Revolución francesa, éste respondió, tras meditarlo durante unos momentos: «Es demasiado pronto para decirlo». Eso mismo puede afirmarse, con muchísima más propiedad, del fenómeno de Internet, un fenómeno que está cambiando el mundo y la historia. En este momento resulta casi inimaginable prever lo que éste comportará, propiciará, causará, alterará, terminará, empezará, distorsionará, pervertirá, permitirá y configurará; de hecho, junto con otras tecnologías de información y comunicación, ha transformado ya el mundo y, con él, la experiencia humana más allá de lo que resulta reconocible para aquellas personas cuyas vidas han transcurrido en su mayor parte antes de su advenimiento.

Yo nací a mediados del siglo xx, cuando empezaban a aparecer en escena los primeros aviones a reacción. Mi abuela nació cuando habían transcurrido las tres cuartas partes del siglo xix, antes de que se inventara el automóvil. Si representáramos gráficamente el ritmo de cambio tecnológico producido entre estos dos pequeños acontecimientos, y entre el segundo de ellos y el momento presente, éste tendría la forma de una curva exponencial. ¿Cómo podría extrapolarse esa curva hacia el futuro?

Los orígenes de Internet se remontan al lanzamiento del satélite ruso *Sputnik* en 1957. Alarmado ante la idea de quedar por detrás de la Unión Soviética en la carrera tecnológica, el presidente estadounidense Dwight D. Eisenhower creó la denominada Defense Advanced Research Projects Agency («Agencia de Investigación de Proyectos Avanzados de Defensa»), de la que más tarde se eliminaría el término *Defense*, con lo que su abreviatura en inglés pasaría a ser ARPA. Curiosamente, el primer temor generado por el *Sputnik* fue el de que «los soviéticos» no tardaran en ser capaces de bombardear Estados Unidos con armas nucleares desde el espacio; así pues, lo que más tarde, tanto en el mundo del espectáculo como en la mente de Ronald Reagan (¿tal vez lo mismo?), vendría a conocerse como la «Guerra de las Galaxias» fue también el primer impulso que, por los habituales caprichos del destino, acabaría llevando a Internet.

Parte de la labor llevada a cabo por ARPA se centró en un sistema de defensa aérea que, a su vez, requería una red digital informatizada capaz de controlar los dispositivos de detección de aeronaves y misiles desplegados en todo el continente. Este sistema se denominó Semi-Automatic Ground Environment («Entorno Terrestre Semiautomático»; SAGE, por sus siglas en inglés), y se controlaba mediante una red de 27 enormes ordenadores, cada uno de los cuales pesaba 20 toneladas y ocupaba unos 1.800 metros cuadrados —dos pisos de un edificio—, y que además generaban tanto calor que nadie podía permanecer a su lado; si sus sistemas de refrigeración fallaban, se fundirían en menos de un minuto. Los operadores del sistema SAGE estaban situados en 24 centros de operaciones y tres puestos de combate, y se hallaban interconectados por líneas telefónicas de larga distancia. Esta red sirvió de inspiración a los progenitores de lo que luego se convertiría en Internet, puesto que a Joseph Licklider, que había sido nombrado jefe de la Oficina de Técnicas de Procesamiento de Información —encargada de investigar posibles nuevas aplicaciones de la red SAGE—, le dio la idea de buscar la manera de interconectar directamente los propios ordenadores, y no sólo a sus operadores.

La tecnología para ello (denominada de *conmutación de paquetes*) fue desarrollada por investigadores de la Corporación RAND y del Laboratorio Nacional de Física del Reino Unido, y se aplicó a la construcción de un nuevo dispositivo llamado *procesador de mensajes con interfaz*. Cuando este diseño fue implementado por

ARPA, en 1969, fue bautizado con el nombre de ARPANET, y las primeras comunicaciones que se transmitieron con él fueron entre la Universidad de California en Los Ángeles y el Instituto de Investigación de Stanford, también en California.

Al protocolo de red utilizado por ARPANET no tardaron en sucederle otras versiones más sofisticadas, y ello, a su vez, se tradujo en el hecho de que ARPANET fuera reemplazada por una red desarrollada de manera independiente por otra institución estadounidense, la National Science Foundation («Fundación Científica Nacional»; NSF, por sus siglas en inglés), que supo ver su potencial para unir los departamentos científicos de las universidades de todo el país a través de su propia red, denominada NSFNET. Parte del ímpetu de este avance se debió al hecho de que el ejército estadounidense se había desvinculado de ARPANET, favoreciendo así la idea de una red de acceso abierto para los investigadores independiente de los militares.

La concepción liberal, generosa e imaginativa de los desarrolladores de NSFNET —de hecho, la propia idea de Internet, como mecanismo global para que todos hablaran con todos y compartieran sus conocimientos— fue el impulso subyacente al hecho de que la NSF patrocinara toda una serie de superordenadores regionales que permitieran a la comunidad de investigación estadounidense disponer de recursos informáticos de alta velocidad. Una vez conectada a su hermana CSNET (Computer Sciences Network), y luego a EUNET, que había nacido para desarrollar la misma función en Europa, Internet estaba lista para expandirse por todo el mundo, cosa que hizo a comienzos de la década de 1990. En 1995, el gobierno estadounidense cedió el control de Internet a una federación de organizaciones independientes, como las denominadas Internet Society, Internet Architecture Board, Internet Engineering Taskforce, Internet Research Taskforce, Internet Corporation for Assigned Names and Numbers, Internet Assigned Numbers Authority, Accredited Domain Name Registrars, y Network Solutions Incorporated.

Internet es, de manera bastante literal, lo que pretende ser: una red o, mejor, una «telaraña» (en inglés *web*) de muchas redes informáticas interconectadas —es decir, una red de redes—, que son las redes locales de universidades, empresas, gobiernos y propietarios privados. Esta red transmite mensajes e información, y asimismo proporciona acceso a la llamada World Wide Web (abreviado WWW o, simplemente, «la Web»), un sistema de documen-

tos de hipertexto que incorporan, entre otras cosas, texto, imágenes y clips de vídeo, y a los que se accede a través de un navegador web desde cualquier ordenador conectado a Internet.

La Web fue inventada por el científico británico Tim Berners-Lee, investigador del CERN en Suiza. En su juventud había leído un libro titulado *Enquire Within Upon Everything* —una especie de «guía doméstica» publicada inicialmente en la Inglaterra victoriana y que abarcaba de todo, desde cómo servir una cena hasta cómo enterrar a un pariente—, y supo ver el potencial de Internet como «hogar electrónico» en el que aplicar una idea parecida. Una vez realizados los desarrollos técnicos necesarios, el CERN inauguró la Web en 1993 como un recurso gratuito a disposición de todo el mundo.

Actualmente, la principal lengua en Internet es el inglés, aunque las dificultades técnicas que inicialmente entrañaba el manejo de otros idiomas se están superando con rapidez, y no resulta improbable que en la Internet del futuro predomine la escritura en caracteres chinos o hindis. Además de proporcionar acceso a la Web como una inmensa (aunque no siempre fiable) biblioteca de recursos e información, los otros usos principales de Internet son la gestión del correo electrónico —o *email*—, la colaboración en investigación, el intercambio de archivos y el acceso remoto, la publicidad y el márketing, y otros más. Actualmente alberga también la denominada *blogosfera*, el reino de los blogs: diarios y «columnas» de opinión públicos escritos por cualquiera que se tome la molestia de crear uno, con el resultado de que hoy la Red está inundada por una auténtica Babel de voces, normalmente anónimas, con frecuencia injuriosas y desagradables, y algunas veces interesantes y valiosas; es la mayor «pared de lavabo» de la historia, cuyo número de graffiti se multiplica cada nanosegundo.

Como todo espacio público, Internet ha acumulado rápidamente enormes cantidades de basura y desperdicios. Pero el navegante cuidadoso puede encontrar una gran cantidad de material útil e interesante. En mi opinión, una de las mejores cosas que tiene, aparte de la comunicación por correo electrónico y el acceso instantáneo a las noticias, es la disponibilidad de libros y documentos ya descatalogados.

Entre las desventajas de Internet se incluyen las peores formas de pornografía violenta o explotadora —parece ser que la pornografía de la clase que normalmente se considera aceptable constituye el material al que con más frecuencia se accede en Inter-

net—, y diversos tipos de discursos de odio, disparates religiosos y comunicaciones terroristas. Pero los beneficios de la Red superan a estas desventajas de tal modo que sólo cabe admitir la censura en muy pocas áreas concretas, como la pornografía infantil y el terrorismo. En China, Irán, Arabia Saudí y algunos otros lugares se han hecho fructíferos esfuerzos por limitar el acceso de los ciudadanos a la información, las noticias y los comentarios en general, y especialmente a las críticas al propio régimen, al tiempo que las autoridades de dichos países utilizan Internet para detectar a las personas que expresan puntos de vista disidentes. Todo esto constituye un uso abusivo de Internet; pero existe el riesgo de que haya cada vez más gobiernos que consideren inconveniente el acceso abierto a las noticias, las opiniones y la información, y sigan el mismo ejemplo. Bien pudiera ser que el auge de Internet como un auténtico campo libre de vallas en el que hemos estado retrozando a voluntad durante las dos primeras décadas de su existencia llegue a verse en el futuro como una edad de oro ya perdida; o, por parte de los censores, como una primitiva era de acceso desenfrenado e inaceptable. El tiempo —al que no ha habido que esperar mucho para que Internet tomara la delantera— lo dirá.

Véase: FUTURO, TECNOLOGÍA

Intuicionismo matemático y lógico

En matemáticas, el intuicionismo es la idea de que los entes matemáticos son constructos de las operaciones mentales de los matemáticos. En ello se opone a la visión platónica (es decir, realista) de los entes matemáticos, que sostiene que los números, conjuntos, estructuras —lo que quiera que sean los entes matemáticos en última instancia—, existen independientemente del hecho de ser o no descubiertos.

La forma más precisa de describir el intuicionismo matemático sería decir que éste es la tesis de que la verdad de una afirmación matemática consiste en su prueba. Y si decir que una afirmación matemática dada es cierta equivale a decir que está probada, entonces, correlativamente, decir que un ente matemático dado existe equivale a decir que puede construirse.

El intuicionismo es una teoría radical en cuanto que exige

una amplia remodelación de importantes áreas de las matemáticas. En particular, no acepta un infinito real, y ello requiere revisar la teoría y el cálculo de conjuntos, dado que se necesitan versiones constructivistas de ambos.

La figura más importante en el desarrollo del intuicionismo en matemáticas es el matemático holandés L.E.J. Brouwer (1881-1966), mientras que el pensador que ha dado prominencia a las ideas intuicionistas en una aplicación más general a la filosofía es el lógico y filósofo de Oxford Sir Michael Dummett (n. 1925).

La lógica intuicionista difiere de la lógica clásica en el hecho de que no interpreta a la manera clásica los valores de verdad de *verdadero* y *falso*. En la lógica clásica estándar, verdad y falsedad agotan el campo de los posibles valores de verdad, de lo que se deduce que (siendo p una proposición) « p » y «no no p » son equivalentes, es decir, que poseen el mismo valor de verdad. Para esta lógica vale el principio del tercio excluso: « p o no p » se considera siempre verdadero, sea cual sea el valor de verdad de « p » (se dice que este principio es un *teorema* de la lógica clásica).

En lógica intuicionista, en cambio, no hay *verdadero* o *falso*, sino *probable* o *no probable*. Puede verse de inmediato que en esta interpretación « p » no es equivalente a «no no p », puesto que lo que se está diciendo es, respectivamente, que « p es probable» y que «no es probable que no sea probable que p », y que esto último no equivale a decir que « p es probable». De ello se deduce, pues, que aquí no rige el principio del tercio excluso (« p o no p »). El rechazo del principio del tercio excluso constituye el rasgo definitorio de la lógica intuicionista.

La trascendencia del rechazo del principio del tercio excluso es tal que en lógica intuicionista no puede afirmarse « p o no p » a menos que exista una prueba de « p » o una prueba de «no p ». Si « p » es «indecidible», entonces no puede haber una prueba de « p o no p ». Otra importante consecuencia de ello es que algunos tipos de prueba por contradicción no funcionan.

Una importante motivación del trabajo de Brouwer y otros pioneros del intuicionismo fue que les preocupaban las implicaciones filosóficas de las paradojas de la teoría de conjuntos, que a comienzos del siglo XX parecía socavar los fundamentos de las matemáticas. Para ellos resultaba filosóficamente inaceptable que pudiera darse una prueba de « p o q » sin que hubiera, o bien una prueba de « p », o bien una prueba de « q ». De este problema surgió el intuicionismo; y con el tiempo éste ha dejado de ser un proble-

ma abstracto de matemáticas y de filosofía de la lógica, mientras que ha pasado a tener importantes usos en ciencias informáticas, especialmente en relación con los sistemas tipo de lenguajes informáticos funcionales.

Irracionalismo

En filosofía, este término puede denotar, o bien la creencia de que no existe eso que llamamos razón, o bien la de que la razón es el recurso erróneo para llegar a adquirir percepciones realmente significativas sobre las cosas, o bien ambas. Alguien puede sustentar esta última visión —la visión débil— debido a que sustenta también la primera —la fuerte—, pero una persona que sustente la segunda no tiene por qué sustentar necesariamente también la primera: podría creer simplemente que, aunque sí existe eso que llamamos razón, ésta no es demasiado importante.

Quien sustenta la visión fuerte de que no existe eso que llamamos razón se ve obligada tratar su aparente existencia en las matemáticas, en la ciencia, en la vida cotidiana y en otras partes como una mera ilusión. Creemos que razonamos, pongamos por caso, acerca de cómo desplazarnos de la manera más ágil de un lugar a otro, o de cómo conseguir algún fin deseado de la forma más rápida y económica; pero en realidad no lo estamos haciendo, sino que meramente pensamos que lo hacemos. Esta dudosa afirmación se enfrenta a varias objeciones, sobre todo la de que no está claro por qué esa ilusión, si la hay, ha surgido ya de entrada.

La visión fuerte tropieza además con el problema de que, o bien se sustenta mediante una argumentación racional, en cuyo caso se refuta a sí misma, o bien no se sustenta de ese modo, y entonces ¿cuál sería la justificación para aceptarla?

Quienes suscriben la visión débil, la de que no es la razón lo que nos ayuda a llegar a captar lo importante, ofrecen otras vías para conducirnos a ese objetivo: el instinto, la intuición, la imaginación, la experiencia mística o religiosa, los estados alterados de conciencia inducidos por drogas, la meditación, la autoridad de antiguas tradiciones o escrituras, las enseñanzas de hombres santos, las exigencias de la sangre, o la raza, o el *Volk*, etcétera.

Tales ideas asocian el irracionalismo al fideísmo religioso, que es la creencia de que la clave para la sabiduría o la salvación es un

compromiso de fe, entendiendo por ello algo parecido a la creencia de Kierkegaard de que, para dar el salto hacia lo que constituye la verdadera fe, hay que desafiar deliberadamente a la razón y la evidencia.

El término *irracionalismo* puede aludir también a una de otras dos creencias aún más interesantes. Por una parte, puede definir la visión de que la definición del hombre como animal racional resulta engañosa e incluso incorrecta; puede que los seres humanos sean capaces de razonar, pero, según este punto de vista, se les define mucho mejor (pongamos por caso) por su agresión, o su posesividad, o su sociabilidad, o su bipedestación, o por algún otro atributo antes que por la posesión de la razón. Y por otra, puede referirse a la idea —en metafísica— de que, contrariamente al dicho hegeliano de que «lo real es lo racional» (que significa que la realidad resulta comprensible), se considere que la realidad no es racional.

Islam

La palabra árabe *islam* significa «sumisión», «aceptación» o «entrega»; y como nombre de la religión fundada en el siglo VII por el líder religioso, político y militar árabe Mahoma, denota específicamente la sumisión a Dios, denominado *Alá* («el Dios») en árabe y, en consecuencia, del mismo modo por todos los musulmanes.

Sus seguidores consideran a Mahoma un profeta, y, más concretamente, el último de los profetas en la sucesión que se inició con Adán y que incluye a Abraham, Moisés, Noé y Jesucristo. El mensaje de todos los profetas era el mismo: que hay un solo Dios, al que se debe plena obediencia, servicio y culto (*tawhid*), y que ese Dios exige de la humanidad que haga el bien y evite el mal.

Mahoma, como último mensajero, vino a completar las instrucciones de Dios a la humanidad, y es considerado por sus seguidores —es decir, los musulmanes, un nombre que se dice que les fue dado por Abraham— el hombre más perfecto que ha vivido jamás. Una de sus principales tareas fue la de instituir los cinco pilares de la fe. El primero de ellos es la *shahada*, o declaración de fe: «No hay más Dios que Alá, y Mahoma es su mensajero». El segundo es el *salat* (o *azalá*), el conjunto de las cinco oraciones diarias, que deben llevarse a cabo respectivamente al amanecer, a

mediodía, a última hora de la tarde, después del anochecer, y entre el anochecer y el alba. Antes de rezar, los musulmanes deben lavarse los dientes, la boca, la nariz, la cara, las manos, los brazos y los pies. Cuando rezan, deben hacerlo mirando a La Meca, donde se halla el santuario sagrado de la Kaaba. La oración comunitaria tiene lugar el viernes; los demás días de la semana, los musulmanes pueden rezar solos o en grupo, o bien en la mezquita como los viernes si tienen la oportunidad de hacerlo.

El tercer pilar es el *zakat* (o azaque), que significa «purificación», pero que designa concretamente el pago del 2,5 % de los propios ingresos al estado para proveer a los necesitados. El cuarto pilar es el *saum* o ayuno, que se realiza desde el alba hasta la puesta de sol todos los días durante el mes de Ramadán. Dado que el ayuno implica la total abstinencia de comer y beber, hay exenciones para las personas enfermas, o muy jóvenes, y para los viajeros. El Ramadán termina con la festividad del *Eid al-Fitr*, durante la cual los musulmanes visitan a sus parientes e intercambian regalos.

El quinto y último pilar de la fe es el *Hajj* o *Hach*, la peregrinación a La Meca. Allí los peregrinos dan varias vueltas a pie alrededor de la Kaaba, considerada por los musulmanes la primera morada de Dios en la tierra y construida por el profeta Abraham. Otras autoridades sostienen que alberga una roca —quizás un meteorito— que ya era venerada por los árabes preislámicos.

El islam fue fundado por Mahoma, que nació en La Meca alrededor del año 570 de nuestra era, y que aproximadamente a la edad de cuarenta años, en 610, empezó a recibir revelaciones de Dios, transmitidas por el arcángel Gabriel (estrictamente hablando, los seguidores de Mahoma no le consideran el fundador de su religión, sino el restaurador de sus verdaderos rasgos). Durante los veintitrés años siguientes, Mahoma dictó las revelaciones a aquellos de sus discípulos que, a diferencia de él, sabían escribir, y tras su muerte, los textos así dictados se recopilaron y ordenaron conformando el libro sagrado del islam: el Corán. Este libro enseña que, además de creer en el único Dios, Alá, el creyente debe creer en sus revelaciones tal como se manifiestan en el Corán y en los mensajes transmitidos por sus ángeles. Asimismo, enseña que habrá un Día del Juicio en el que los buenos serán admitidos a los gozos del paraíso, mientras que los malos serán arrojados al fuego del infierno.

Dado que los habitantes de La Meca no se sintieron demasia-

do inclinados a aceptar las revelaciones de Mahoma, prefiriendo en lugar de ello su ancestral politeísmo, él y sus seguidores abandonaron la ciudad para dirigirse a Yatrib, más tarde rebautizada como Medina (cuyo nombre completo en árabe significa «ciudad del profeta»). Este hecho, ocurrido en el año 622, se conoce como la *Hijra* (Hégira), o emigración. Los musulmanes lo consideran el momento fundacional de su religión, ya que fue a partir de entonces cuando se iniciaron las guerras mediante las que Mahoma conquistó la mayor parte de Arabia, incluyendo la de su ciudad natal de La Meca, en el año 629. Dichas conquistas, a su vez, constituyeron el punto de partida de la posterior difusión del islam por todo Oriente Próximo, norte de África, Asia central y varias zonas del norte del subcontinente indio, llegando hasta España por el oeste y, con el tiempo, la península Malaya e Indonesia por el este.

Tras la muerte de Mahoma, en 632, se inició la segunda fase de la historia islámica, una etapa que resultaría crucial debido a que presenciaría una escisión fundamental dentro del propio islam. De inmediato se produjo un desacuerdo en torno a quién había de suceder a Mahoma como líder, y de entre los pretendientes rivales y sus partidarios saldrían los primeros cuatro califas (conocidos, pese a ello, como los «califas rectamente guiados») en un tumultuoso periodo para la expansión del islam y para el destino de la propia fe islámica. Los primeros cuatro califas fueron Abu Bakr (632-634), Umar ibn al-Jattab (634-644), Utmán ibn Affan (644-656) y Alí ibn Abu Talib (656-661), este último primo y yerno de Mahoma. Umar extendió el imperio del islam a expensas de los imperios bizantino y persa para incluir Siria, Palestina, Persia y Egipto, mientras que Utmán consolidó las conquistas de Umar.

Las disensiones políticas internas hicieron que Umar (en 644), Utmán (en 656) y Alí (en 661) fueran asesinados por sus rivales, y dieron lugar al cisma del islam en dos facciones: la sunní y la shií. Los sunníes consideraban a los tres primeros califas sucesores legítimos de Mahoma, mientras que para los shiíes el único sucesor legítimo era Alí. Tras el asesinato de este último, el califato pasó a manos de Muawiya, hasta entonces gobernador de Siria, quien fundó la dinastía Omeya. En sus setenta años de existencia, la dinastía extendió el poder musulmán hasta España por el oeste y Sind por el este. Bajo sus auspicios se construyó la gran mezquita de Damasco en el emplazamiento y con algunos de los materiales de la preexistente catedral cristiana, la cual, a su vez, se había

construido sobre el magnífico templo de Júpiter que edificaron los romanos en el lugar que ocupaba un templo a una deidad árabe aún más antigua.

En 750, la dinastía Omeya fue derrocada por los Abasíes, que establecieron su capital en Bagdad, y durante los cinco siglos siguientes el islam disfrutó de una edad de oro —por más que el propio imperio abasí no tardara en fragmentarse en una serie de regiones autónomas y a la larga independientes—. En 1055, los turcos selyúcidas le habían arrebatado el poder al Califato Abasí, aunque seguían respetando su posición religiosa nominal, de modo parecido a como los emperadores japoneses seguirían reinando desprovistos de un poder real en las épocas de los sogunados. El pluralismo resultante en el mundo musulmán permitió el florecimiento de la poesía, la filosofía, el arte y la ciencia, además de existir libertad de debate. Los pensadores Ibn Sina (Avicena) y al-Farabi (Alfarabí) trataron de importar las ideas filosóficas griegas al islam, aunque la oposición de al-Ghazali (Algazel) les impidió hacerlo. El sufismo, que había surgido bajo los Omeyas como una secta piadosa ascética que discrepaba de las ocupaciones mundanas del califato conquistador, evolucionó (con la ayuda de Algazel) para convertirse en un movimiento místico. Los shiíes sufrieron nuevas escisiones internas debidas a desacuerdos en torno al correcto linaje de los imanes, término que en este caso designaba a los guías político-religiosos infalibles que descendían de Alí.

A partir del siglo x, la Europa cristiana empezó a recuperar las posesiones occidentales del islam en España y algunas zonas de Italia. Envalentonados por tales acontecimientos, los cristianos europeos organizaron una serie de Cruzadas destinadas a expulsar al islam de Tierra Santa. Fue una empresa inicialmente coronada por el éxito, pero cuya tendencia se invirtió luego debido a las posteriores victorias musulmanas (especialmente bajo el mando de Saladino, que reconquistó Jerusalén durante la Segunda Cruzada).

La edad de oro del islam terminó con las invasiones mongoles, que concluyeron con la conquista de Bagdad, en 1268. En los siglos siguientes, los propios kanatos mongoles establecidos en los antiguos territorios musulmanes invadidos se convirtieron a su vez al islam, abriendo el camino a la difusión de esta religión por Asia central, y asimismo, con los mogoles hacia el este y los otomanos hacia el oeste, al desarrollo de grandes imperios.

Las dos principales ramas del islam surgidas de los primeros

tiempos de esta religión son, como ya hemos señalado, la sunní y la shií. Los sunníes, que constituyen la gran mayoría de los musulmanes, siguen la vía establecida por Mahoma tal como ha quedado registrada tanto en el Corán como en los *hadices* (dichos y relatos que se considera que completan lo escrito en el Corán). Dentro del islam sunní existen varias escuelas jurídicas y tradiciones teológicas, todas ellas aceptables y aceptadas por la mayoría de los sunníes, aunque, como ocurre con la mayoría de los movimientos religiosos, no faltan quienes desapruedian tal grado de libertad y pretenden restaurar la pureza de la doctrina. El movimiento salafí es un ejemplo de ello, mientras que los wahabíes constituyen una secta especialmente austera, a los que cabría calificar de fundamentalistas si no fuera porque su propia religión en sí es una en la que los fundamentalistas desempeñan un significativo papel.

Aunque conceden la mayor autoridad al propio Corán, los sunníes sostienen que sus *suras* (capítulos) deben entenderse a la luz de los hadices e interpretarse en el contexto del Corán como un todo. Dado que creen que la fe ya las obras son igualmente importantes, y que Alá tiene un plan predeterminado para el mundo y para las personas que lo habitan, los sunníes insisten especialmente en la influencia controladora del islam para los asuntos de gobierno y de política pública. Esto incluye considerar la *sharia* (ley islámica), y el interés y opinión colectivos de la comunidad musulmana, como soberanos.

Los shiíes, por su parte, constituyen la segunda rama del islam en importancia, si bien son mucho menos numerosos que los sunníes. El término árabe *shia* significa «facción» o «partido», mientras que *shiat Ali*, de donde toman su nombre, significa «el partido de Alí». Creen en el imanato, esto es, la sucesión divinamente ordenada de sus líderes religiosos a partir de Mahoma, el primero de los cuales fue para ellos Alí. Los imanes tienen autoridad absoluta en materias de doctrina y tradición. Además de creer en la sucesión de los imanes, los shiíes tienen sus propias preferencias en cuanto a qué hadices son genuinos o significativos, y poseen asimismo su propia tradición de jurisprudencia.

El shiísmo se halla a su vez subdividido en una serie de facciones, la principal de las cuales es la de los imaníes o duodecimanos, que reconocen sólo una línea de doce imanes sucesores de Mahoma, el último de los cuales es Huyyat ibn Hasan ibn Alí, llamado el Mahdi, o salvador, nacido en 868 y desde entonces oculto por

Dios hasta que llegue el momento de su aparición para salvar al mundo. De ahí que se le conozca como el «Imán Oculto». Otras facciones shiíes incluyen a los grupos alawí e ismailí, este último con sus propias subdivisiones, una de ellas encabezada por el Aga Kan, entre cuyos seguidores se cuentan algunos de los más modernos y secularizados de todos los musulmanes.

Hay otros grupos islámicos: qadianíes, yazidíes, abadíes, kemalistas, drusos, zaidíes, dawudi bohra, sufíes (entre los que existen varias órdenes), habashíes, mahdavíes, y más; resulta difícil para alguien no experto en la materia clasificarlos adecuadamente, ya que muchos de ellos son subdivisiones, ramificaciones o variantes regionales o étnicas de otros. Sin embargo, puede haber enconadas diferencias entre ellos: algunas no consideran a las otras musulmanas en absoluto, lo que resulta una postura aún más radical que reconocerlos como musulmanes pero heréticos.

Un concepto islámico que ha llamado bastante la atención de los no musulmanes en los últimos tiempos, debido sobre todo a las atrocidades cometidas en nombre del islam por una banda de terroristas en Nueva York y Washington el 11 de septiembre de 2001 —unos acontecimientos que precipitaron algunos cambios tristemente desgraciados en el mundo—, es el de la *yihad*, un término que significa «lucha» o «esfuerzo», y que algunas autoridades musulmanas glosan como «luchar empleando la máxima capacidad y esfuerzo propios para enfrentarse a fines que se desaprueban». Apropiadamente contextualizado, el término alude a cuestiones de moralidad y de fe, como un asunto interno; pero fuera de contexto se interpreta como una lucha contra los adversarios de la religión y los infieles (o *kufir*). Entre los shiíes y los sufíes se establece una distinción entre la «yihad mayor» y la «yihad menor», entendiéndose por la primera una lucha espiritual, y por la segunda, la guerra contra los enemigos. Esta última acepción se ve sustentada por la jurisprudencia islámica, y alude no sólo a la lucha contra los apóstatas y delincuentes, sino también contra quienes se niegan a someterse al islam.

No es posible mencionar la yihad sin plantear la cuestión de la situación del islam en el mundo contemporáneo. Una cuestión que de entrada parecería descabellado plantear, dado que el islam es una de las grandes religiones del mundo, profesada por el 20 % de la población mundial, y es tanto una religión «occidental» como específica de cualquier otra región como Oriente Próximo, Pakistán o Indonesia, dado que en Europa y Norteamérica

hay millones de musulmanes, la mayoría de ellos originarios de los países de estas áreas geográficas.

Al mismo tiempo, no obstante, hay que aceptar que muchos de los valores, creencias y prácticas del islam, y ciertamente de algunas de sus versiones concretas, no se avienen demasiado bien con los valores del paradigma ilustrado dominante del mundo occidental, y es un hecho que algunas de las tensiones que existen hoy en el mundo surgen precisamente de ahí. En consecuencia, surgen una serie de preguntas tan legítimas como acuciantes acerca de cómo se relaciona el islam con los movimientos e ideas que inspiran la política occidental, como la globalización, el laicismo, el pluralismo, la democracia, la tolerancia, los derechos humanos —y especialmente los derechos de la mujer—, el ecologismo, los negocios y las finanzas, y, en general el «liberalismo» occidental.

No se está sugiriendo aquí automáticamente que el islam sea incompatible con todas o incluso con alguna de esas cosas, pero tampoco está claro que el modo en que éstas funcionan en las democracias liberales occidentales concuerde siempre con ciertas versiones del islam o con ciertos grupos musulmanes. Uno de los proyectos más urgentes del mundo actual es el de clarificar exactamente cómo hay que responder a estas preguntas, y qué hay que hacer en el caso de que las respuestas sean evasivas («¡Qué evasiva es la respuesta que obtiene el alma / ávida de certezas en esta nuestra vida!», escribía el poeta inglés George Meredith).

El lector ya habrá deducido por el tono de las observaciones sobre el cristianismo en otras páginas del presente volumen que este autor no es nada partidario de la religión en general; y esto se aplica también en este caso. Podría decirse mucho, sobre todo acerca de los textos y tradiciones asociados, que causaría sorpresa y profundo disgusto al observador primerizo. Pero a esta simple fe, cuando no simplista e infantilizadora, no se le da absolutamente nada bien aceptar las críticas o la sátira, lo que normalmente constituye un síntoma, o bien de falta de confianza, o bien de una férrea convicción tan incondicional como incuestionable, o bien —lo que es aún peor— de ambas cosas; y es una fe que, en cualquier caso, hoy en día presenta una cara extremadamente violenta de la que ha surgido, sigue surgiendo y puede surgir el asesinato con demasiada facilidad en respuesta a lo que se percibe como un insulto o una amenaza. Es este un hecho vergonzoso, pero un hecho al fin; y, por lo tanto, haremos bien en recordar la historia del filósofo y el fantasma, en la que el primero prefirió hacer valer

sus pretensiones sobre el segundo tratándole como las circunstancias requerían.

Véase: CRISTIANISMO, JUDAÍSMO, RELIGIÓN

Judaísmo

El judaísmo es una de las tradiciones religiosas más antiguas que todavía subsisten en nuestro planeta —podría competir en antigüedad con el hinduismo—, y en general se la considera «la religión monoteísta más vieja del mundo». Pocas veces se menciona, sin embargo, el hecho de que no empezó a ser monoteísta más o menos hasta mediados del primer milenio antes de nuestra era, puesto que en lo que los cristianos denominan «el Antiguo Testamento» abundan las evidencias que atestiguan la creencia en múltiples dioses (concretamente los dioses de otras tribus, a los que los judíos se les prohibió terminantemente adorar).

La deidad tribal de los judíos parece haber surgido como un dios volcánico, manifestándose como una zarza ardiendo en lo alto de una montaña o como una columna de humo en la lejanía. Las propias tradiciones de los judíos indican que éstos surgieron como pueblo en el área geográfica situada entre las grandes civilizaciones del Nilo, por una parte, y el Tigris y el Éufrates, por otra; pero que pasaron cierto tiempo como una clase inferior en Egipto, obligados sin duda a servir a la fuerza a una de las poderosas dinastías faraónicas.

La historia judía —aparte de las leyendas de los primeros patriarcas: Abraham, Isaac y Jacob—, empieza con el éxodo de Egipto bajo la guía de Moisés, que quizás fuera él mismo egipcio, aunque se le otorgó una ascendencia hebrea mediante la historia de la cesta en el Nilo. Tras cuarenta años vagando por el desierto siguiendo a Moisés, los judíos conquistaron la tierra llamada de Canaán —por medios extraordinariamente sangrientos, plagados de masacres y esclavizaciones masivas de mujeres y niños—, donde se establecieron en doce zonas tribales. El territorio de Canaán abarcaba aproximadamente el actual Israel, el Sinaí, partes del suroeste de Siria y la Jordania occidental.

El desarrollo de la religión judía se halla íntimamente ligado a la historia del pueblo judío, lo que para ellos equivaldría a la

historia de la relación con su deidad. Al considerarse especialmente elegidos por dicha deidad —que a la larga se convertiría en el solo y único Dios, mientras que todos los demás dioses se verían relegados a la categoría de diablos y, finalmente, a la inexistencia—, les resultaría imposible contemplar su historia, sus batallas, sus vicisitudes y sus triunfos de ninguna otra manera que no fuera en el contexto de la turbulenta relación con un ser que, en cualquier caso, visto desde fuera parece extraordinariamente veleidoso, desmedido, vengativo, no demasiado inteligente, parcial y poco fiable. Esta poco atractiva deidad constituye, obviamente, una proyección del carácter belicoso de los propios judíos, tal como ponen de manifiesto sus propios documentos, que testimonian la cantidad de riñas y desacuerdos existentes en torno a muchas cosas, sobre todo su religión, que para ellos —por las razones que acabamos de mencionar— constituía una cuestión política.

La observancia judía —las festividades y celebraciones de la religión, y sus rituales— se halla estrechamente vinculada a su historia. Una de las grandes festividades es la Pascua, que conmemora la ocasión en la que Dios envió una plaga por la que murieron todos los primogénitos de Egipto para castigar a los egipcios por su forma de tratar al pueblo elegido. Los judíos pusieron una señal en la puerta de sus casas para que el ángel de la muerte pasara de largo al realizar su mortífero cometido (no parece que este tipo de detalles —la incapacidad de un ser sobrenatural de saber diferenciar las casas de los judíos de las de los egipcios si no había un letrero en la puerta de entrada— hicieran saltar la alarma sobre la excesiva credibilidad de los fieles). Debido a su conexión entre doctrina e historia, y dadas las divisiones internas del judaísmo en grupos más o menos conservadores y ortodoxos, el esbozo de las doctrinas de esta religión que a continuación exponemos no pasa de ser un resumen.

Hoy puede calificarse el judaísmo como una religión mono-teísta cuyas principales enseñanzas están contenidas en el Tanak e interpretadas en el Talmud y otros textos asociados. El Tanak es la Biblia judía, equivalente aproximadamente al Antiguo Testamento de los cristianos; los cinco primeros libros mosaicos del Tanak, que forman la llamada Torá, se consideran producto de la revelación divina, y para muchos negar tal cosa es una herejía.

El acto fundacional de la religión es una alianza entre Abraham y Dios, registrada en el Génesis, 12-17, en la que este último prometió al primero «hacer de él una gran nación» que ocuparía

la tierra situada entre el Nilo y el Éufrates. La señal de aquella alianza sería la circuncisión de todos los niños varones. De forma algo confusa, también se le prometió a Abraham que sería el padre de muchas naciones, aunque no se dijo nada acerca de dónde vivirían éstas. Ese deseo de una progenie numerosa es el anhelo propio de cualquier pueblo de pastores, que ansían ver incrementados sus rebaños puesto que éstos constituyen su riqueza.

Existen, de hecho, varias alianzas entre la deidad y toda una serie de patriarcas y profetas, lo que revela el carácter variopinto del Tanak. En el Génesis, 8-9, un pasaje en el que se hallan encarnadas las memorias de las inundaciones que los pueblos de los grandes ríos de Oriente Próximo transmitieron sin duda adornadas a través de muchos siglos, Dios establece una segunda alianza con Noé, algo avergonzado por haber masacrado a la humanidad ahogándola a casi toda. Promete entonces no volver a hacerlo, y fija un arco iris en el cielo como símbolo de dicha alianza; pone todas las plantas y animales bajo el control de la humanidad, ordena que el asesinato se castigue con la pena capital, y prohíbe comer carne en la que todavía haya sangre.

Se hicieron otras alianzas con Jacob, Moisés y David, y casi una docena de ellas con todo el pueblo de Israel. Aunque estas diversas alianzas contienen mandatos y reglas, e implican un contrato en el sentido de que, si Israel las observaba fielmente, Dios le daría prosperidad, la mayor parte de la creencia y la práctica judías se encarnan en otra parte: en la literatura rabínica (especialmente la Mishná y los dos Talmudes) y la tradición jurídica basada en la Torá, de la que se dice que contiene más de seiscientos mandamientos, si bien muchos de ellos son de aplicación restringida (algunos se aplican sólo a los hombres, otros únicamente a las castas sacerdotales, otros sólo a quienes viven en los territorios tradicionales del Israel histórico...).

Ni que decir tiene que la combinación de teología, tradición y afición a la polémica y la disensión características de la mente judía ha creado un enorme lío a partir de esas fuentes, de manera que puede decirse igualmente que casi todo forma parte de la doctrina judía o que nada forma parte de ella. El filósofo y rabino hispanojudío del siglo XII Moisés Maimónides se propuso la tarea de formular los principios de la fe judía, aunque sus «Trece Principios» tardarían mucho tiempo en liberarse de la polémica y el olvido para ser, al menos en parte, aceptados de una manera general. Dado que éstos constituyen prácticamente el único com-

pendio autorizado de artículos de fe que puede encontrar un no judío en el caso de que busque alguno, mantienen plenamente su vigencia, y son los siguientes.

Yo estoy —exige Maimónides que afirme el verdadero judío— completamente seguro de que el Creador hizo todas las cosas, y es, fue y será siempre el creador de todas las cosas. Sé con completa certeza que él es Uno solo, y siempre lo fue y lo será. Sé con completa certeza que es inmaterial, y que es primero y último de todas las cosas. Sé con completa certeza que es el único ser digno de ser adorado. Sé con completa certeza que las profecías de Moisés, nuestro maestro, son verdaderas. Sé con completa certeza que la Torá es la que le fue entregada a Moisés, y que nunca será cambiada o el Creador dará ninguna otra ley. Sé con completa certeza que el Creador conoce todos los pensamientos y obras de la humanidad. Sé con completa certeza que el Creador premiará a quienes cumplen sus mandamientos y castigará a aquellos que no los cumplen. Sé con completa certeza que vendrá el Mesías, y espero cada día su llegada aunque se retrase. Sé con completa certeza que los muertos volverán a la vida cuando al Creador le plazca hacerlos volver.

Esta declaración de fe no puede considerarse equivalente, pongamos por caso, al Credo Niceno de la religión cristiana, y los primeros judíos que se mostraron críticos con ella se aprestaron a señalar que tradicionalmente el judaísmo había sido siempre una cuestión más de práctica que de creencia: ser judío era aceptar las costumbre y practicar los ritos, antes que suscribir una serie de dogmas. Sin embargo, con el paso del tiempo los principios de Maimónides han llegado a adquirir casi el estatus de un credo, sobre todo entre los grupos ortodoxos.

La mención de la ortodoxia judía nos lleva a señalar la diversidad de confesiones judías, que, como sus equivalentes cristianas y musulmanas, difieren unas de otras en la doctrina y en la práctica. Esta diversidad no es pequeña, y va desde un judaísmo humanista de carácter cultural y no teísta hasta las formas extremas de ortodoxia representadas por el judaísmo haredí y, dentro de éste, el judaísmo hasídico. El judaísmo haredí se concentra en una esmerada y minuciosa observación de los ritos, la vestimenta y los tabúes. A sus fieles se les reconoce por su extraña tradición de llevar una indumentaria dieciochesca, como si en esa época hubiera ocurrido algo que hubiera convertido sus habituales prendas de vestir de entonces en artículos, no de confección, sino de fe.

Pese a su nombre, el judaísmo conservador se muestra un poco más abierto a la necesidad de adaptarse a las circunstancias cambiantes en la interpretación de la ley, mientras que el judaísmo reformista (a veces llamado progresista o liberal) representa la forma más abierta y relajada de todas, aunque posiblemente haya que considerar que el que más merece tal reconocimiento es el denominado judaísmo «reconstruccionista». Ambas formas permiten a hombres y mujeres sentarse juntos en la sinagoga, y no hacen de los rituales y la observancia un fetiche como sus hermanos ortodoxos.

Dada la importancia tanto de la historia como de la observancia para el carácter del judaísmo, no podemos dejar de mencionar el gran número de festividades y celebraciones importantes que contempla. La primera en orden de frecuencia es el Sabbat (o Shabat), el día de descanso semanal que ocupa las veinticuatro horas que van desde el anochecer del viernes hasta el anochecer del sábado. La noche del viernes se toma una comida ritual, y los judíos más rigurosos evitan «trabajar», que en este caso incluye encender luces, conducir automóviles, apretar los botones de un ascensor, o comprar cualquier cosa.

Los tres grandes días sagrados del calendario judío son el Sucot o Tabernáculos, que conmemora los cuarenta años vagando por el desierto bajo la guía de Moisés; el Shavuot o Pentecostés, que conmemora la entrega de la Torá de manos de la deidad en el monte Sinaí, y el Pésaj o Pascua, que conmemora el Éxodo. Esta última es la festividad en la que se toma pan ácimo; la mañana del Séder —la fiesta, celebrada en el hogar de la familia judía antes que en la sinagoga, en la que se lee la Hagadá, celebrando la liberación de los judíos de la esclavitud a manos del faraón—, todo el pan con levadura se quema y la casa se limpia meticulosamente para eliminar cualquier rastro de él.

Las fiestas de precepto del calendario judío son el Rosh Hashaná, o Día del Recuerdo, y el Yom Kipur, o Día de la Expiación, del que el Rosh Hashaná constituye una preparación. Este último representa el Año Nuevo judío, y el intervalo de diez días que transcurre entre éste y el Yom Kipur es un periodo de reflexión y arrepentimiento; en cuanto al Yom Kipur, representa el día festivo más solemne de los judíos, en el que éstos deben ayunar y buscar el perdón de los pecados. Así como la Navidad presenta un indudable atractivo para los cristianos no religiosos, el Yom Kipur es una celebración que atrae del mismo modo a los judíos no religio-

sos, que pueden participar en la comida que se realiza la víspera del día de ayuno, recitar la plegaria Kol Nidré que da comienzo al servicio en la sinagoga, e incluso vestir de blanco como hacen los ortodoxos. Una de las costumbres que marcan este periodo es la de hacer sonar un cuerno de carnero, pero el toque de cuerno que señala el fin de las celebraciones al día siguiente del Yom Kipur resulta especialmente significativo.

La Janucá, o Fiesta de las Luminarias, era hasta hace poco una fiesta menor, pero dada su proximidad en el calendario con la Navidad, en Estados Unidos y otros lugares se ha puesto de moda como alternativa judía, o festividad análoga, a las actividades navideñas. Conmemora la nueva consagración del templo de Jerusalén tras su profanación en 168 a.C. por el gobernador seléucida Antíoco IV Epífanés, cuyos soldados habían sacrificado un cerdo (un animal especialmente sucio en la tradición judía) en el recinto del templo. El hecho ocurrió en el marco del conflicto entre los seléucidas y los macabeos; la victoria de estos últimos permitió que pudiera volver a consagrarse el templo.

Si la Janucá representa un periodo festivo de alegría —dura ocho días, que reproducen los ocho días durante los que la lámpara del templo ardió milagrosamente pese a tener aceite para un solo día—, la fiesta del Purim todavía lo es más. Celebra la supervivencia de los judíos de Persia a pesar de la existencia de un complot para masacrarles (un acontecimiento registrado en el Libro de Ester), y es una festividad en la que la gente come, bebe, se viste de gala y celebra una fiesta. Debería haber más celebraciones religiosas como ésta; quizás si todas lo fueran, el mundo sería mucho mejor,

La mayoría de las tradiciones prestan atención a las transiciones importantes en la vida de una persona, como el nacimiento, la mayoría de edad, el matrimonio y la muerte; en el judaísmo, esas transiciones se observan con especial ceremonia. Al igual que ocurre en otras tradiciones, los niños y los hombres tienden a tener más importancia a los ojos de la comunidad que las niñas y las mujeres, de manera que el Berit Milá (el rito de la circuncisión, en el octavo día de vida) y el Bar Mitzvá (la mayoría de edad, a los trece años para los chicos y a los doce para las chicas) tienen una importancia fundamental en la infancia y adolescencia. Al final de la ceremonia de boda en la sinagoga, el novio rompe un vaso con los pies para recordar a todo el mundo la destrucción del templo y la dispersión de los judíos. También el lamento por los difuntos

utiliza su peculiar fórmula, en la que destaca especialmente el Shiva (las siete noches de vigilia en el hogar del fallecido).

Hasta la destrucción del templo en el año 70 de nuestra era, las ceremonias eran oficiadas por dos castas sacerdotales hereditarias, los kohen y los levitas; los kohen realizaban los sacrificios y los levitas cantaban los salmos. Hoy, los descendientes de estos linajes salen respectivamente en primer y segundo lugar a leer la Torá en la sinagoga. Ya no ejercen funciones sacerdotales, aunque algunos creen que, cuando se levante un tercer templo, se les requerirá de nuevo que las desempeñen. El hecho es que casi durante los últimos dos mil años cada judío ha sido su propio sacerdote, si bien, para las celebraciones religiosas más importantes se requiere la presencia de al menos diez hombres adultos (o, para los judíos más progresistas, simplemente diez adultos). Aunque el rabino no es necesario para la congregación, lo más probable es que ésta tenga uno. El rabino es un erudito que puede responder cuestiones en torno a la ley y la costumbre judías de manera que la congregación pueda gestionar adecuadamente sus asuntos. Algunas congregaciones disponen también de cantores que interpretan la música tradicional.

Entre los hechos más destacados de las personas de fe judía puede mencionarse que su contribución a las artes, las ciencias y las humanidades está muy por encima de lo que correspondería a su proporción numérica, y, asimismo, que en los últimos dos mil años han sido víctimas de repetidas persecuciones y opresiones, a menudo de la especie más horrenda. Ninguno de estos dos hechos parece tener mucho que ver con sus creencias, aunque sí es posible que cada uno de ellos tenga que ver con el otro. El vergonzoso hecho del antisemitismo se trata en la entrada así titulada en las páginas de este mismo volumen.

Véase: ANTISEMITISMO, RELIGIÓN

Justicia

El concepto de justicia es tan debatido como importante, puesto que desempeña un papel clave en la ética, el derecho y la política. La idea de *justicia distributiva*, de fundamental importancia, aplica las intuiciones y experiencias que todos tenemos sobre la equidad

y su ausencia en nuestras vidas y sociedades. ¿Qué beneficios y cargas sociales hay que distribuir y a quién, y por qué a unos y no a otros? ¿Hay razones para realizar a veces distribuciones desiguales, o para eximir a algunos miembros de la sociedad de su parte de los deberes y cargas que se esperan de la mayoría? Una forma de enmarcar estas cuestiones es preguntarse: ¿en qué formas y circunstancias se debería tratar con igualdad a las persona, y en qué formas y circunstancia se las debería tratar de manera distinta?; ¿y qué justifica el tratamiento en cada caso?

Básicamente, la justicia trata de la ordenación de las relaciones en una sociedad. Uno de los grandes teóricos modernos de la justicia, John Rawls, decía: «La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento». Los psicólogos empíricos y los etólogos argumentan que los instintos de justicia son innatos, tal como muestran repetidamente los experimentos y la observación; es bien conocido el ejemplo del sentido de justicia innato en los niños. Fueron los antiguos griegos —como en tantas otras cosas— los primeros en evaluar la posesión de un sentido de la justicia, y además un sentido de la justicia en el que uno basa sus actos como virtud.

Las visiones en torno a la naturaleza de la justicia han sido diversas: Platón la definía como armonía o equilibrio en el estado; los pensadores de cuño religioso la han atribuido a los mandamientos de una deidad; y en el pensamiento europeo moderno (esto es, desde el siglo XVI en adelante) ha tenido una gran influencia la idea de que la justicia se deriva de la ley natural, donde cada individuo tiene derecho a lo que le corresponde por naturaleza —un derecho sobre el que no puede imponerse ninguna ordenación posterior de la sociedad—, mientras que otra idea, muy distinta y aún más influyente, es la de que la justicia es producto de un contrato social.

Esta última idea ejerce una considerable influencia en los debates filosóficos contemporáneos en torno a la justicia, sobre todo por el uso que de ella hizo John Rawls en su fundamental obra *Teoría de la justicia*. En ella, Rawls especulaba preguntándose qué elegiríamos como forma de ordenación en una sociedad si —antes de entrar en ella, y sin saber qué posición ocuparíamos en ella o de qué dotes naturales u otras ventajas dispondríamos o careceríamos— se nos invitara a pensar acerca de cómo nos gustaría que dicha sociedad se organizara. La reflexión racional —argumentaba— nos llevaría a desear que cada persona tuviera el mismo de-

recho a las libertades básicas más amplias compatibles con las libertades de todos, un acceso equitativo a las oportunidades para todo el mundo, y un mayor beneficio para los menos aventajados sin menoscabo del beneficio de todos. Para Rawls, éstos constituirían los principios de la justicia de la sociedad, y, en esencia, equiparan la justicia con la equidad.

La teoría de Rawls, que puede calificarse de progresista o izquierdista, contó con la oposición de una argumentación conservadora o derechista, la de Robert Nozick, quien afirmaba en su *Anarquía, estado y utopía* que se sirve a la justicia cuando una persona posee algún bien (especialmente una propiedad) porque de entrada éste fue justamente adquirido, quizás con el trabajo de las propias manos al rozar el monte para la agricultura, y luego justamente transferido por venta o herencia. Los gobiernos que despojan a las personas, sin su consentimiento, a fin de redistribuir sus bienes a otros —en interés de una mayor igualdad, pongamos por caso— son culpables de robo. Nozick considera asimismo un robo la tributación con fines de redistribución de la riqueza.

También surgen cuestiones de justicia en relación con el tema del castigo. ¿Se sirve a la justicia sólo con la represalia, como en el principio del «ojo por ojo» del Antiguo Testamento, y la consiguiente justificación dada a la pena capital para los asesinos («una vida por otra»)? Si el castigo de quienes quebrantan la ley pretende servir para rehabilitarles, o para proteger a la sociedad de ellos, o para disuadir a otros de hacer lo mismo, ¿en qué sentido su aplicación sirve a la justicia?

Igualmente importante, si no más, es la circunstancia de que en derecho la idea de justicia se halla estrechamente vinculada al concepto del debido procedimiento legal, y al de la transparencia, la coherencia y el buen orden de los actos jurídicos. Si las instituciones jurídicas no están diseñadas para asegurar que la administración de justicia sea escrupulosa y adecuada, se corre el riesgo de que no impartan justicia. Un componente de ello es el hecho de que, para que se haga justicia, debe hacerse de manera visible. La independencia del poder judicial, el justo examen de las pruebas y argumentos de las dos partes, las normas sobre la obligación de revelar los datos y las pruebas, y la atención experta a los requisitos de la legislación y a la existencia de precedentes, son algunos de los elementos del ordenamiento institucional que aspira a garantizar que se haga justicia. Aun así, hasta los mejores esfuerzos en ese sentido a veces fallan, como es propio de todo lo

que es obra de la humanidad; lo cual, dicho sea de paso, es un argumento esencial contra la pena capital.

El sentido común aplicado en algún punto de la historia de una sociedad debería bastar siempre para llegar a un consenso en torno a qué distribuciones de beneficios y cargas deben considerarse justas. La reflexión debería asimismo confirmar siempre el carácter inalienable de derechos políticos y jurídicos fundamentales como el derecho de voto y el derecho a la igualdad de trato ante la ley. Ello implica que ciertos derechos son universales; a saber: los que los regímenes de derechos humanos están destinados a proteger. Consecuentemente, una sociedad que reconozca la justicia como el fundamento de un trato igualitario en ciertos aspectos, y un trato equitativo en todos los demás, tendrá los ingredientes de una buena sociedad; su eslogan más apropiado sería: «Igualdad, y allí donde la igualdad fuere injusta, equidad.»

Véase: DERECHOS HUMANOS, IGUALDAD, ILUSTRACIÓN, LEY

Laicismo

Un estado laico es aquel en el que los asuntos de gobierno, política pública y administración, así como la provisión de servicios con financiación pública, son independientes de cualesquiera organizaciones o movimientos religiosos y de sus particulares deseos sobre la forma que debería adoptar la sociedad y acerca de cómo ésta debería gobernarse. Más sucintamente, el principio laico suele resumirse como «la separación de la Iglesia y el estado», o «la separación de la religión y los asuntos públicos».

El término *laico* no significa necesariamente «antirreligioso», sino sólo «arreligioso». Así, ha habido y sigue habiendo muchas personas religiosas que son también laicistas, en cuanto adoptan la postura de que la religión y el gobierno deben ser mutuamente independientes. Se ha argumentado que el laicismo en la tradición occidental fue precisamente una invención de la Iglesia cristiana, que deseaba liberarse de la interferencia de los poderes temporales en aquellos lugares y momentos en los que resultaba incapaz de controlarlos.

Hay que distinguir el laicismo tanto del ateísmo como del humanismo (sobre los que el lector encontrará las correspondientes

entradas en estas páginas). Existe, obviamente, un vínculo natural entre las tres posturas, pero cada una de ellas puede sustentarse sin tener que sustentar las otras dos; sin embargo, no dejaría de ser extraño encontrar, por ejemplo, a un ateo que se declarara antilaicista.

En la lógica natural de las cosas, el término *laico* ha pasado a adquirir toda una serie de connotaciones adicionales y extensiones de significado. Así, por poner un ejemplo notorio, una perspectiva laica es aquella que se basa en la razón y la evidencia, oponiéndose al mismo tiempo a la aceptación de creencias basadas en la fe, la tradición, la autoridad o la superstición. Los valores y principios laicos se hallan asociados —de manera harto esclarecedora— con los de la Ilustración, celebrando la autonomía individual y disfrutando de la responsabilidad de pensar por uno mismo y de basar la propia vida y el propio pensamiento en fundamentos racionales y empíricos. El compromiso con la ciencia, la ética humanista y las instituciones democráticas configura el núcleo de esta perspectiva, y por su propia naturaleza, pues, el laicismo es pluralista. Puede que algunos laicistas que sean también ateos argumenten en contra de la religión, pero violarían las implicaciones que lleva aparejadas su propia visión si trataran de ilegalizarla; lo que sí pueden pedir es que ésta sea un asunto privado y que, en caso de que entre en conflicto con el bien común, debe subordinarse a él.

Estados Unidos es un estado constitucionalmente laico: la Primera Enmienda a su Constitución afirma que no podrá haber ninguna injerencia pública en los asuntos de religión, y viceversa. Turquía, bajo el proyecto reformista de Mustafá Kemal Atatürk, se convirtió en un estado laico tras la caída del Imperio otomano. También Francia es un estado laico, mientras que no ocurre lo mismo con la parte más poblada del Reino Unido, Inglaterra, dado que cuenta con una Iglesia establecida que se halla profundamente imbricada en el tejido constitucional del estado, tiene una importante presencia no electa en el poder legislativo, dirige más de la cuarta parte de las escuelas secundarias y las tres cuartas partes de las primarias, y preside la mayoría de las funciones rituales del estado, tales como las coronaciones de los monarcas, las bodas reales y las ceremonias de estado, incluyendo la celebración de rezos diarios en el Parlamento.

La idea de mantener la religión separada de otros ámbitos de actividad es muy antigua, y en realidad los orígenes de la filosofía

y de su descendiente, la ciencia —tradicionalmente atribuidos a Tales de Mileto en el siglo VI a.C.—, se hallan en la negativa a invocar las respuestas religiosas tradicionales o, de hecho, cualesquiera respuestas sobrenaturales a las preguntas sobre el origen y la naturaleza del universo. Este es un tema recurrente en todas las tradiciones de pensamiento; otros ejemplos de ello son las escuelas ateas de filosofía indias y la exigencia de separar las cuestiones teológicas y filosóficas en el pensamiento de Ibn Rushd (Averroes).

El propio término de *laicismo* fue acuñado en 1846 por el escritor ateo y socialista oweniano George Holyoake, que cinco años antes había pasado seis meses en la cárcel por blasfemia (fue la última persona que sería condenada por tal «delito» en Inglaterra). En una revista fundada con el fin de promover la idea del laicismo, y titulada *Reasoner*, Holyoake abogaba no sólo por la separación de la Iglesia y el estado, sino también por el desarrollo de una sociedad laica, en la que la influencia de la religión se vería relegada al ámbito privado y todos los asuntos públicos se decidirían cooperativamente basándose en principios racionales.

Esto sugiere la necesidad de distinguir entre laicismo constitucional y laicismo social; una distinción importante, puesto que una sociedad puede ser funcionalmente laica (como lo son Inglaterra y Noruega) aunque exista en un estado que tenga una Iglesia establecida (como la tienen Inglaterra y Noruega). Y del mismo modo, un estado puede ser oficialmente laico (como lo son Estados Unidos y Turquía) y, sin embargo, tener una religión que desempeña un papel predominante en muchos aspectos sociales y políticos (como la tienen Estados Unidos y Turquía).

En Estados Unidos, y en casi todas partes del mundo islámico, la propia idea del laicismo es anatema. En el caso de Estados Unidos, ello se debe a que esta palabra conjura, de manera bastante absurda, las ideas del ateísmo y sus supuestos horrores de inmoralidad e incluso (¡y paradójicamente!) de satanismo. En el islam, en cambio, la idea de separar la religión de los asuntos públicos resulta lisa y llanamente impensable para todo el mundo salvo las personas más cultas y cosmopolitas: la religión está en todas partes, y en el ideal del devoto musulmán lo gobierna y lo impregna todo. ¿Qué sentido podría tener «la separación de la religión y los asuntos públicos» para alguien que ostenta este punto de vista?

En opinión de algunos —este autor incluido—, la futura seguridad y cordura del mundo depende del laicismo, cuando menos

en el sentido de la separación de la Iglesia y el estado, aunque lo ideal sería que también en el sentido social, más amplio. La labor de organizaciones tales como las estadounidenses Coalición Laica de América y Americanos Unidos por la Separación de la Iglesia y el Estado, o la británica Sociedad Laica Nacional, resulta vital de cara a articular la defensa del laicismo y la oposición a los constantes intentos de las organizaciones religiosas de incrementar su influencia en la esfera pública. Un notable logro del movimiento laicista fue su derrota de la tentativa de la Iglesia católica romana de que en el preámbulo de los primeros borradores de la Constitución europea se incluyera una referencia al pasado cristiano de Europa. Lo cierto es que Europa es la región geográfica más laica del mundo, y además fue la cuna de la Ilustración, con todo lo que ello implica; para los dos bandos del debate en torno al laicismo este es un hecho de singular relevancia, e ilustra la importancia que el laicismo tiene para todos los que reflexionan sobre él.

Véase: AGNOSTICISMO, ATEÍSMO, DERECHOS HUMANOS, HUMANISMO, ILUSTRACIÓN, RELIGIÓN

Ley

Por extraña que pueda parecer al principio tal afirmación, lo cierto es que una de las cosas que más distinguen a la humanidad, una de las cosas que más predisponen a la civilización, y una de las cosas potencialmente más importantes para la seguridad, la libertad y el florecimiento de los individuos humanos, es la ley. Me refiero aquí a la ley en el sentido de la «ley vigente», la ley elaborada por los legisladores y aplicada por los jueces, la ley como lo que organiza y regula las relaciones interpersonales e institucionales. Sin ella, lo que tenemos es meramente un estado de naturaleza regido por el derecho del más fuerte, donde el que puede consigue lo que quiere y el que no puede sufre. La ley nació porque el poder natural no se halla distribuido de manera igualitaria entre las personas, y la protección de los débiles frente a la depredación de los fuertes resulta necesaria si se pretende que los débiles tengan alguna posibilidad. Teniendo esto en cuenta, resulta de suma importancia comprender la naturaleza de la ley, y lo que se ha dicho y pensado sobre ella en los círculos eruditos.

Las leyes rigen las actividades de las personas en las sociedades, e independientemente de que su autoría se atribuya a dioses, reyes o parlamentos, son esencialmente de naturaleza estipulativa o imperativa: alguien, o alguna organización, decide que desde ese momento las cosas se hagan de tal o cual manera; y si la decisión se toma adecuadamente —esto es, respaldada por la validez, y quizás el poder, de la autoridad legislativa—, se convierte en ley para aquellos a quienes se aplica.

Obviamente, este sencillo esbozo elude muchas preguntas, al tiempo que plantea otras. El debate filosófico en torno a la naturaleza de la ley —la ciencia del derecho— se denomina *jurisprudencia*, y los estudios modernos de ésta se iniciaron con John Austin (1790-1859) y su obra *El objeto de la jurisprudencia* (1825). Austin definía la ley como un mandato dado por un soberano e impuesto mediante una sanción, entendiendo por «soberano» a un superior común identificado (sea una persona o una institución) a la que obedecen la mayoría de los miembros de una determinada sociedad, y que ostenta una posición suprema. Esta teoría de la ley como «mandato» parece bastante obvia, y de hecho no fue Austin su primer exponente: Jean Bodin, en *Los seis libros de la república* (1576); Thomas Hobbes, en el *Leviatán* (1651), y Jeremy Bentham, en *Un fragmento sobre el gobierno* (escrito en 1776), adoptaron perspectivas similares. Fue Austin, sin embargo, quien primero la expuso de una forma sistemática.

Un rasgo crucial de la visión de Austin es su rechazo al concepto de *derecho natural* o *ley natural* (que no tiene nada que ver con el de *ley de la naturaleza* en el sentido científico, que es simplemente la manifestación de ciertas regularidades observadas). Durante mucho tiempo se había argumentado que las leyes humanas son válidas únicamente si no entran en conflicto con una ley superior, como la ley de Dios; en otras palabras, que la validez de la ley estaba relacionada con su contenido moral. Austin rechazaba esta idea, afirmando que, si una ley viene ordenada por un soberano, resulta válida ipso facto, independientemente de su moralidad. A esta postura se la denomina *positivismo*, y sostiene que una cosa es la cuestión de si una ley es ley, y otra muy distinta la de si es o no moralmente aceptable.

La aparentemente plausible teoría de Austin fue cuestionada a la larga por H.L.A. Hart en una importante obra, *El concepto de derecho* (1961). Hart mostraba que las leyes, tal como de hecho existen en las sociedades, no se parecen a órdenes respaldadas

por amenazas, tal como sostiene la teoría del mandato. Tampoco la teoría de Austin de la soberanía ilimitada resulta satisfactoria, puesto que los órganos o individuos con funciones legislativas normalmente se ven limitados en sus poderes —pongamos por caso, por una Constitución—, en determinadas circunstancias pueden estar bajo el control de entidades externas —pongamos por caso, un tribunal—, y es posible que en última instancia deban su autoridad a un tercero —pongamos por caso, a un electorado—. La visión de Hart de la naturaleza del sistema legal (o sistema jurídico) se basa, en cambio, en la idea de las denominadas *reglas de reconocimiento*, que nos permiten reconocer las leyes identificando sus fuentes: el Parlamento, los tribunales y la Constitución.

Hart, sin embargo, aceptaba el positivismo de Austin, lo que le llevó a realizar un célebre debate con L.H. Fuller en torno a la relación entre ley y moralidad. Lo que discutieron Hart y Fuller puede ilustrarse de una manera bastante vívida mediante un ejemplo de aplicación de la ley que se había producido durante los doce años anteriores a su debate en las páginas de la revista *Harvard Law Review*, en 1958: los juicios antinazis en Alemania.

A partir de 1945, al juzgar a unos acusados cuya defensa era que habían actuado obedeciendo las leyes nazis, los fiscales alemanes invocaron algo parecido a la antigua idea de *ley natural*, cuyos primeros indicios resultan ya evidentes en Platón y Aristóteles, pero que floreció con el estoicismo y en obras tales como *Sobre los deberes* de Cicerón y las *Meditaciones* de Marco Aurelio, y que más tarde asumiría un papel fundamental en el pensamiento jurídico de la Iglesia católica bajo la influencia de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Los tribunales sostenían que las leyes nazis «eran contrarias a la buena conciencia y al sentido de justicia de todos los seres humanos decentes». Fuller aplaudía la decisión de los tribunales alemanes, argumentando que un sistema legal debe tener una «moralidad interna» que lo justifique, una expresión que alude a la posesión de rasgos tales como generalidad, coherencia y claridad. Hart respondía que resultaba confuso decir que una ley no es ley si es mala, en lugar de reconocerla como ley, pero mala, y, por lo tanto, reconocerla como ley a la que hay que oponerse o que hay que cambiar. Ello no equivale a rechazar la idea de que existe una relación entre ley y moralidad, sino que lo que se rechaza es más bien la idea de que una ley sólo es ley si es moral. El argumento central de Hart era

que debemos separar el concepto de la «ley tal como es» del de la «ley tal como debería ser».

La razón de Austin para rechazar la teoría de la ley natural, como en el caso de David Hume antes que él en su *Investigación sobre los principios de la moral* (1751), era que ésta pretende deducir el *deber ser* —una declaración sobre lo que habría que hacer— a partir del *ser* —una descripción de los hechos fácticos sobre la naturaleza de los seres humanos, sus fines adecuados, y lo que ayuda al desarrollo de éstos—. Otros señalaban las posturas dispares que podían sustentarse apelando al mismo concepto; así, por ejemplo, John Locke sostenía que la democracia venía impuesta por la propia ley natural, mientras que Robert Filmer afirmaba justo lo contrario basándose en que Dios, el autor de dicha ley, «siempre gobernó a su propio pueblo mediante una monarquía».

Si Fuller revivió la idea de la ley natural de una forma modificada, J.M. Finnis la revivió mucho más directamente. En su *Ley natural y derechos naturales* sostenía que hay «bienes humanos» —como adquirir conocimientos, pasárselo bien, tener amigos— que se alcanzan ejerciendo una «sensatez práctica», cuyos métodos guían la conducta y, en consecuencia, constituyen el contenido de la ley natural. «Las buenas leyes» —afirmaba— se derivan de «principios invariables que obtienen su fuerza de la sensatez». La moralidad y el debate sobre la ley siguen teniendo una importancia vital.

Como ocurre en todos los debates filosóficos, la discusión sobre la naturaleza de la ley deriva de inmediato en una discusión sobre otros conceptos estrechamente relacionados con ella. En este caso, los más importantes son los conceptos de *derechos* y de *justicia*. Algunas de las mayores aportaciones a la jurisprudencia del siglo xx se hicieron en el marco del debate en torno a estos conceptos fundamentales: las contribuciones clásicas son, sobre el primero, la de Ronald Dworkin en *Los derechos en serio* (1978), y, sobre el segundo, las de C.H. Perelman en *La idea de justicia y el problema del argumento* (1963), John Rawls en *Teoría de la justicia* (1971), y Robert Nozick en *Estado y utopía* (1974) (para un comentario más detallado sobre estos conceptos véanse las respectivas entradas, DERECHOS HUMANOS y JUSTICIA, en este mismo volumen).

En el ámbito jurídico anglosajón existe una importante diferencia entre los sistemas de leyes denominados respectivamente *common law* (el *derecho anglosajón* propiamente dicho, llamado tam-

bién a veces *derecho consuetudinario*) y *civil law* (*derecho continental*, o *derecho romano-germánico*, propio del resto de Europa). La esencia del derecho anglosajón es el precedente judicial, mientras que la del derecho continental es la ley escrita. El *common law* se desarrolló inicialmente en Inglaterra, y se extendió por todo el mundo a la par que el Imperio británico. Sus antiguas colonias, incluyendo Estados Unidos (con la excepción de Luisiana), se rigen desde entonces en gran medida por este sistema.

El derecho anglosajón se basa en las decisiones judiciales, y su motivación rectora reside en la idea de que el buen sentido comúnmente consensuado de personas experimentadas sabrá discernir lo que requiere la justicia natural en cada caso. Ello se resuelve con el denominado *procedimiento contradictorio* mediante el que se juzga un caso, entendiendo aquí por «juzgar» el hecho de sopesar los méritos de los argumentos y evidencias aducidos por ambas partes en oposición mutua. Las decisiones así alcanzadas proporcionan un precedente que orientará la resolución de casos posteriores, de modo que se va formando un corpus de jurisprudencia que sirve de guía y de pauta. El principio guía se expresa mediante la expresión latina *stare decisis*, «atenerse a lo decidido». Éste debe mantenerse hasta que las decisiones en cuestión se hayan convertido, en virtud del tiempo y de los cambios acaecidos, en obsoletas e injustas. Este requisito es vital, puesto que sin él el sistema de leyes así acumuladas carecería de flexibilidad, y no sería capaz de evolucionar en respuesta a las nuevas necesidades y circunstancias.

También la costumbre y la tradición influyen aquí, influyendo en el modo en que se realizan los juicios, dictando lo que resulta adecuado como argumento y evidencia, regulando apropiadamente el papel de los testigos, y rigiendo los poderes de los magistrados que presiden los juicios. Desde el siglo XIX, la ley escrita ha pasado asimismo a tener un papel cada vez más importante en las jurisdicciones del derecho anglosajón, especialmente en el derecho penal, aunque muchas veces estas leyes se limitan a codificar y recoger un precedente de la jurisprudencia. En el derecho civil, particularmente en los agravios, se mantienen también la jurisprudencia y la argumentación caso por caso.

Quizás la fecha más significativa en la historia del derecho anglosajón sea el año 1154 de nuestra era, cuando Enrique II accedió al trono de Inglaterra. A él debemos atribuirle el mérito de generalizar el *common law* a todo el reino, desplazando las diversas

costumbres y tradiciones locales que habían prevalecido hasta entonces. Asimismo, abolió una plétora de castigos arbitrarios, e introdujo el sistema del jurado. Fue su regularización de la administración de justicia la que le llevó a enemistarse con la Iglesia, celosa de los privilegios y la independencia de sus tribunales canónicos, y de ahí vino el «martirio» de Tomás Becket.

En Estados Unidos, el marco del derecho anglosajón se ve complementado por la Constitución, la cual, además de establecer los principales rasgos de los instrumentos de gobierno y los equilibrios entre ellos, otorga a los ciudadanos un conjunto de derechos inalienables. Asimismo, concede a cada estado de la federación la capacidad de promulgar sus propias leyes con tal de que éstas no entren en conflicto con las leyes federales, aunque posteriormente diversos códigos de práctica uniforme han resuelto las distintas incoherencias que surgieron como resultado de una exagerada divergencia en los derechos de los estados.

La mayoría de los regimenes jurídicos del mundo se basan en el derecho continental o romano-germánico, que arranca históricamente del derecho romano, y, en especial, del *Corpus Iuris Civilis* del emperador Justiniano (535 d.C.). En la Edad Media fue desarrollado por eruditos y juristas, convirtiéndose en un sistema que fue común a una gran parte de Europa hasta que la Paz de Westfalia, en el siglo XVII, propició una creciente diversidad nacional de instituciones y códigos legislativos.

Éstos, sin embargo, conservaron una gran fidelidad a sus raíces al tiempo que incorporaban nuevas ideas y prácticas, especialmente durante la Ilustración, en el siglo XVIII. El principal ejemplo de esta evolución es el Código Napoleónico. En Extremo Oriente, y especialmente en Japón, la modernización del siglo XIX se inspiró sobremanera en el modelo del derecho alemán, dado que en aquella época el auge de Alemania al estatus de potencia mundial suscitaba una gran admiración entre los modernizadores japoneses.

La esencia del derecho romano-germánico es la legislación. Éste aspira a una codificación coherente y exhaustiva de la ley, partiendo originariamente del ideal de que a partir de ahí bastaría con aplicarla. En la práctica, no obstante, los inevitables matices de cada caso individual se traduce en el hecho que en los países que se rigen por este sistema los magistrados tienen que interpretar, razonar y buscar consejo en los precedentes, de manera que, de hecho, la práctica real de un juez de un tribunal re-

gido por el derecho continental tiene mucho en común con la de un juez de un tribunal regido por el derecho anglosajón.

Existe, no obstante, una diferencia muy significativa entre los jueces de estas dos tradiciones. Y es que, mientras que en los países regidos por el *common law* los magistrados surgen de entre las filas de los fiscales, abogados y procuradores en activo, en los regidos por el derecho romano-germánico éstos se forman y son nombrados independientemente de los miembros activos de la abogacía. Esta diferencia se extiende asimismo al papel investigador e inquisidor desempeñado por los jueces de este último sistema en los casos penales.

Si hay algo que establece claramente una línea divisoria entre civilización y barbarie, es el estado de derecho, el imperio de la ley. Éste representa un baluarte contra el poder arbitrario, proporciona un remedio para los agravios, y ofrece la garantía del debido procedimiento legal, que constituye una salvaguardia —imperfecta, es cierto, pero mucho mejor que nada— contra la injusticia y el error judicial. Como todas las tentativas humanas, es imperfecto y, en ocasiones, también corruptible, y requiere una atención y renovación constantes; se puede utilizar de forma brutal y abusar de él: la historia está llena de ejemplos de leyes conscientemente discriminatorias, sobre todo, por poner los ejemplos más notorios, contra los judíos, los negros y las mujeres. Pero en su conjunto ejemplifica el intento humano —en su forma mejor y más prudente— de ordenar las cosas en la dirección de lo que es correcto, justo y bueno, e imparcialmente considerado. Ninguno de nosotros preferiría vivir fuera de un régimen basado en la ley; y sin duda todos desearíamos vivir al amparo de leyes justas, administradas con imparcialidad, y sensatamente revisadas.

Uno de los principales problemas de la ley en las modernas democracias liberales occidentales es la dificultad de cambiarla cuando ésta se ha vuelto obsoleta. Algunos consideran este hecho una virtud, afirmando que es mejor que las leyes cambien de una manera lenta y ponderada. Otros sostienen que cuando una ley anticuada sigue en vigor, a menudo sobreviviendo pese a haber dejado de tener utilidad, se inflige una injusticia innecesaria. En la Inglaterra de comienzos del siglo XIX, cuando se podía colgar a la gente por robar pan, los jurados simplemente dejaron de condenar a nadie debido al injusto rigor del castigo; pero cuando las leyes de vuelven inaplicables, o pierden su autoridad moral, se

impone una reforma, y sería deseable fuera una reforma algo más ágil de lo que suele ser el caso.

Pero la ley importa, y aunque constituye una fuente de inmenso beneficio para quienes se comprometen con ella, y una fuente de inmensa frustración y congoja para quienes tropiezan con sus poderosos engranajes —y por más que lo mejor siga siendo tener que ver con ella lo menos posible—, no deja de ser muy bueno, sin embargo, que exista.

Véase: CASTIGO, CIVILIZACIÓN, DERECHOS HUMANOS, JUSTICIA

Liberalismo

El liberalismo es una postura política basada en la realización, por medios constitucionales moderados, de ideales socialmente progresistas, el establecimiento y protección de las libertades civiles, el estado de derecho y el gobierno por consenso.

Es probable que esta definición sea reconocida sobre todo por quienes simpatizan con el liberalismo en el país que lo vio nacer, Inglaterra —donde el liberalismo halló su primera formulación en los tratados sobre gobierno y tolerancia del filósofo del siglo xvii John Locke (1632-1704)—, así como en los países influenciados por las tradiciones inglesas. En Francia, las definiciones de liberalismo tienden a hacer mayor hincapié en el laicismo y el igualitarismo. En Estados Unidos, el término inglés *liberal* (que en este contexto podría traducirse por «progresista») tiene connotaciones peyorativas para aquellos que se sitúan en la derecha política, para quienes equivale a invocar el laicismo, las posturas políticas y económicas de izquierdas (que en realidad, y dado el contexto estadounidense, resultan ser en la práctica extremadamente blandas), y una defensa de las libertades civiles de tal índole que inflama a la oposición derechista, en la medida en que tiene que ver, por ejemplo, con la homosexualidad, el aborto, las películas sexualmente explícitas, y el arte irreverente e, incluso, blasfemo.

El concepto central del liberalismo es el de *libertad*. En opinión de los primeros grandes profetas del liberalismo, John Locke y John Stuart Mill, la libertad individual es un hecho básico, y cualquiera que limite la libertad individual de la forma que sea está obligado a esgrimir un argumento irrefutable para hacerlo. En la

práctica, eso significa que incluso el propio concepto de gobierno debe justificarse. Un ejemplo de cómo debe hacerse tal cosa lo proporcionan los teóricos del *contrato social*, sobre todo Thomas Hobbes, John Locke (una vez más) y Jean-Jacques Rousseau, quienes sostenían que, en un estado de libertad individual completa y universal —en una palabra: de anarquía—, los fuertes se ceban en los débiles, y la calidad de vida es baja para todos. Renunciando a una parte de su soberanía personal, los individuos se benefician de la protección y la ayuda que les brinda su pertenencia a la sociedad (para Thomas Hobbes, la protección en cuestión la proporciona un soberano absoluto), y son esos beneficios los que justifican el gobierno.

Véase: DEMOCRACIA, DERECHOS HUMANOS, LIBERTAD, TOLERANCIA

Libertad

La libertad individual para adoptar la propia postura política y religiosa, la libertad de expresión, la libertad de elegir una serie de opciones que afectan a la vida y al trabajo personales, y la libertad de movimiento dentro de un mismo país, así como de unos países a otros, constituyen lo que denominamos simplemente *libertad* en el principal sentido político del término. Ésta debe contrastarse de inmediato con el libertinaje, que es la libertad absolutamente desenfrenada de ser y hacer incluso aquello que interfiere con las libertades de los demás y que puede causarles daño. Como esto último sugiere, la libertad no puede ser absoluta, sino que debe ser consecuente con los intereses de los demás. Sin embargo, eso mismo suscita la necesidad de estar atentos frente a las minimizaciones espurias de la libertad basadas en la falacia de que ésta interfiere con los intereses de los demás.

En la tradición occidental, la libertad ha sido algo que ha costado mucho esfuerzo ganar. Exigió luchar contra la hegemonía de la religión, que ajusticiaba a quienes se negaban a adaptarse a su ortodoxia; contra la monarquía absoluta, basada en la noción del «derecho divino»; y contra la esclavitud, la ignorancia, el sometimiento y privación de derechos de las mujeres, la criminalización de la asociación con fines políticos y sindicales, y muchas otras cosas más.

El libertarismo constituye una forma extrema de defensa de la libertad (sobre los distintos matices de este término véase la entrada ANARQUISMO en estas mismas páginas). Predica la ausencia de restricciones legales e institucionales, incluso de aquellas diseñadas para proteger a los débiles frente a los fuertes, y su límite lógico es la anarquía, que literalmente significa «ausencia de gobierno», es decir, «ausencia de gobernante». Los conservadores y reaccionarios, temerosos de lo que ellos perciben como el desorden y la rapiña que traería consigo una sociedad anárquica o libertaria, tratan siempre de regularlo todo, incluso hasta el extremo de legislar sobre asuntos morales privados tales como lo que se considera una actividad sexualmente aceptable entre adultos que consienten en ella. Esto nos indica dónde hay que buscar el punto de equilibrio entre el libertarismo —el derecho sin trabas a hacer lo que a uno le plazca, incluso a pisotear a los demás— y la absoluta falta de libertad de una tiranía. La libertad se sitúa entre ambos extremos, ciertamente más cerca del primero que del segundo, pero limitada por la necesidad sensata y razonable de respetar la libertad y los derechos de los demás.

Así, entre los extremos de la anarquía y el autoritarismo estricto se halla el ideal de una sociedad bien regulada en la que se limite el libertinaje en interés de quienes podrían sufrir por ello, pero en la que se otorgue a todos el máximo grado de libertad individual «consecuente con el bien de todos». Estas últimas seis palabras son objeto de amplio debate en política y otros ámbitos relacionados, puesto que, como sostenían tanto Platón como Thomas Hobbes, resulta evidente la necesidad de que los individuos tengan que ceder parte de su libertad individual a cambio de los beneficios de pertenecer a una comunidad.

Isaiah Berlin introdujo una distinción a la que se alude con frecuencia en los debates sobre la libertad: la distinción entre *libertad positiva*, que es la libertad de ser y hacer gran parte de lo que uno desea, y *libertad negativa*, que es la ausencia de restricción, limitación u obstrucción. El vínculo entre estas dos clases de libertad es, obviamente, muy íntimo; no puede haber libertad positiva sin libertad negativa, y esta última es, cuando menos, condición necesaria de la primera.

La libertad positiva es posible sólo para aquellos que son genuinamente autónomos como agentes, esto es, para quienes son libres de decidir y actuar por sí mismos. Esa autonomía no se ve limitada sólo por la imposición de restricciones por parte de una

autoridad superior o de una legislación estricta, sino también por la ignorancia o por déficit del carácter tales como la timidez o la falta de voluntad. Por ello, entre otras razones, algunos teóricos prefieren concentrarse, en cambio, en la libertad negativa, que se halla asociada al concepto de derechos. Si una persona tiene derechos que le otorgan inmunidad u oportunidades en los que otros no pueden interferir, entonces resulta irrelevante que pueda o no proclamarse agente autónomo de cara a optar y actuar como desea. Berlin consideraba que la importante era la libertad negativa.

En el mundo contemporáneo, el grado de libertad del que disfrutaban los ciudadanos de un estado se ha convertido en uno de los principales indicadores de la medida en la que puede considerarse a dicho estado como desarrollado, estable y civilizado. En términos generales, el mundo occidental contemporáneo representa el momento y lugar en el que la historia ha estado más cerca de este ideal, aunque resulta ilusorio pensar que sus integrantes han alcanzado de hecho la plena realización de la democracia, la libertad individual y el resto de la desiderata que supuestamente define a las modernas «democracias liberales» occidentales. La libertad económica y sus consecuencias (incluyendo la relación entre riqueza y poder político) resulta en la práctica un elemento mucho más definitorio de estas sociedades que la realidad de las aspiraciones por las que en teoría se definen.

Véase: DEMOCRACIA, DERECHOS HUMANOS, LIBERTAD DE EXPRESIÓN

Libertad de expresión

Hay dos libertades civiles fundamentales sin las cuales la propia idea de libertad civil resulta vacua. Son la libertad de expresión y el debido procedimiento legal. La libertad de expresión es fundamental porque, sin ella, no puede haber ninguna otra libertad. No se pueden reclamar o ejercer libertades, ni defenderlas cuando son atacadas; uno no puede defenderse cuando se le acusa, o acusar a quienes le causan perjuicio; no se puede tener una democracia en la que las informaciones, los puntos de vista y las políticas no puedan expresarse, debatirse y cuestionarse; no se puede tener una educación digna de tal nombre cuando hay cosas que

no pueden decirse; no pueden expresarse las propias actitudes, necesidades, sentimientos, reacciones, enfados, críticas, apoyos, sentimientos de aprobación o creencias; no se pueden plantear todas las preguntas que uno necesita o le gustaría plantear; y por todas esas razones, sin la libertad de expresión nos encontraríamos en una cárcel hecha de silencio impuesto y pensamiento prohibido sobre importantes materias.

Tan fundamental es la libertad de expresión que en Estados Unidos la Primera Enmienda a la Constitución, una de las que integran la denominada Carta de Derechos de los ciudadanos estadounidenses, constituye una protección explícita del derecho de libertad de expresión y de prensa, el derecho de reunión, el derecho a las garantías procesales, y el derecho a pensar y creer libremente en cuestiones de religión e irreligión. De hecho, todos los instrumentos de derechos humanos, desde la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (en su artículo 19) hasta la Convención Europea de Derechos Humanos (en su artículo 10), así como la mayoría de las constituciones escritas (incluso las de las tiranías preocupadas por su imagen de cara a la galería), tienen cláusulas en las que se protege la libertad de expresión. Nótese que muchos de tales instrumentos prefieren, acertadamente, emplear el término *libertad de expresión* en lugar de su sinónimo *libertad de opinión*, habida cuenta de que, en realidad, *expresión* tiene un sentido más amplio que *opinión*, dado que incluye las obras de arte, las representaciones teatrales, las novelas, la danza y muchas otras actividades que no se reducen en última instancia sólo a «opinar». Pese a ello, en el marco de las libertades civiles, *libertad de expresión* y *libertad de opinión* pueden considerarse funcionalmente sinónimos.

Las justificaciones fundamentales de la libertad de expresión son las siguientes. En primer lugar, constituye un derecho intrínseco de todo individuo el de no ser obligado a pensar, hablar y creer al dictado de otros, y, por lo tanto, el de poder hacer estas cosas *motu proprio*. En segundo término, que los individuos tengan este derecho constituye la esencia de la posesión y protección de otras libertades. En tercer lugar, en ausencia de las dos primeras consideraciones el pleno desarrollo del individuo humano resultan inmensamente más difícil, y, en la mayoría de los casos, ni siquiera es posible. En cuarto término, la libertad de expresión es esencial para el intercambio de ideas y opiniones, y para el debate en torno a éstas, sin el cual una sociedad no puede ser saludable

o madura. En quinto lugar, y en virtud de lo indicado en el punto cuarto, fomenta y contribuye a la búsqueda de la verdad o, cuando menos, al conocimiento sólido y responsable. Y finalmente, en sexto lugar, representa un control vital al gobierno, que sin ella puede caer demasiado fácilmente en la tiranía.

Como sin duda convendrá cualquier defensor de la libertad de expresión, el derecho a ella no está exento de limitaciones. La forma habitual de explicar este hecho consiste en citar el caso de alguien que grita «¡Fuego!» en un cine abarrotado de gente cuando en realidad no hay fuego. Dado que puede causar perjuicio, y dado que puede utilizarse de forma irresponsable, hay que saber cuándo la libertad de expresión debe verse limitada. Pero dada su fundamental importancia, el punto de partida debe ser que «la libertad de expresión es inviolable excepto...», donde los puntos suspensivos deben rellenarse con un conjunto específico, estrictamente limitado, restringido a casos concretos, sólidamente justificado y excepcional de razones absolutamente convincentes por las que sólo en esta situación concreta debe limitarse la libertad de expresión. Nótese el uso intencionado de los términos *específico*, *estrictamente limitado*, *restringido a casos concretos*, *sólidamente justificado*, *excepcional*, *absolutamente convincente* y *sólo en esta situación concreta*. Désele a cualquier gobierno, servicio de seguridad, autoridad política, grupo de intereses como una organización religiosa o un partido político, cualquier mojigato o moralizador, cualquier fanático de la clase que fuere, el poder de hacer callar a alguien, y aprovechará la oportunidad al vuelo. De ahí la absoluta necesidad de afirmar que cualquier limitación de la libertad de expresión únicamente puede ser *específica*, *estrictamente limitada*, *restringida a casos concretos*, *sólidamente justificada*, *excepcional*, *absolutamente convincente* y *sólo en esta situación concreta*.

Como sugieren estas observaciones, el gran enemigo de todo lo que la libertad de expresión hace posible —el mínimo de seis puntos antes expuestos— es la censura. Mucha gente se sorprende al enterarse de lo universal que es hoy la censura, incluso en las democracias liberales occidentales contemporáneas. La censura es la norma en todos los ámbitos y a todos los niveles. Los gobiernos censuran la información antes de que ésta llegue a la opinión pública. Los periódicos y los noticiarios de televisión no muestran las fotos de los cuerpos mutilados en los campos de batalla, y gracias a esa aséptica censura contribuyen inadvertidamente a que siga habiendo guerra, ya que la verdad haría revolverse a la opi-

nión pública, generando un ardiente sentimiento en contra de las acciones armadas. Los padres y maestros censuran lo que se les dice a los niños. Omitir cosas, manipular imágenes, mapas, informes, noticias, información, ya sea con fines tendenciosos, en aras de «interpretaciones» políticas o en el supuesto interés de la tierna edad de los destinatarios, constituyen todas ellas formas de censura. Ésta resulta tan ubicua como constante. Y hace inmensamente más mal que bien.

Las circunstancias que fundamentan una limitación específica y sólidamente justificada de la libertad de expresión son aquellas en las que interviene el perjurio o el desprecio a los tribunales, el discurso discriminatorio, o bien secretos de estado o de empresa expresa y justificablemente protegidos (aunque esto último no siempre se da) por requisitos de confidencialidad. La difamación y el libelo no deberían protegerse mediante una limitación previa de la libertad de expresión, sino poniéndoles *a posteriori* cuando un jurado decide que se han cometido tales delitos. La del *discurso discriminatorio* es aquí una cuestión importante, pero hay que tener la precaución de señalar que sólo puede considerarse tal el que alude a aspectos de la persona que ésta no puede elegir —el sexo, la sexualidad, la etnia, la edad o la discapacidad si la hay—, mientras que sus afiliaciones políticas o religiosas, su forma de vestir, su conducta sexual voluntaria, etcétera, son cosas que están y deben estar abiertas a la crítica, el cuestionamiento e incluso la burla. La mayoría de los fieles religiosos tratan de introducir el concepto de religión junto a los de edad, sexo o discapacidad, y aunque la afiliación a una religión podría llegar a concebirse como un ejemplo de la tercera, eso no basta para otorgarle inmunidad frente al cuestionamiento o la sátira.

Algunas de las cosas que a la gente le gustaría que figuraran entre las razones apropiadas para recortar la libertad de expresión son la irreverencia (léase los tacos o juramentos), la blasfemia, la pornografía y el insulto (aparte del dirigido al mencionado ámbito del sexo, la etnia, etc.); y en algunos lugares incluso cosas tales como los jefes de estado y las «identidades nacionales» están «protegidos» frente a la libertad de expresión, como, por ejemplo, en Turquía, donde está legalmente prohibido que la gente insulte a la «identidad nacional turca», por ejemplo, mencionando la espantosa atrocidad de la matanza turca de armenios durante la primera guerra mundial.

Un aspecto particular de la libertad de expresión que tiene

una gran importancia es el de la *libertad académica*. Es la libertad de quienes enseñan, investigan y estudian en instituciones académicas, como las universidades, de realizar su labor sin interferencias. La búsqueda del conocimiento se ve obstaculizada, cuando no completamente frustrada, por el control externo de lo que puede o no estudiarse; y silenciar a los profesores e investigadores, especialmente cuando éstos realizan descubrimientos difíciles de aceptar para tal o cual fuente de autoridad, es algo que choca frontalmente con la búsqueda de la verdad.

Una opinión amplia y tenazmente aceptada entre todas las personas relacionadas con las instituciones de enseñanza superior en las democracias liberales del mundo es la de que la libertad de enseñanza, investigación y estudio resulta esencial para la comunicación de ideas, para la formulación de la crítica, la discrepancia y la innovación necesarias para la buena salud de una sociedad, y para la calidad intelectual de su cultura. La censura y el control político de la investigación llevan a la clase de consecuencias ejemplificadas por la debacle de la ciencia biológica en la Unión Soviética derivada de la tentativa de basarla en los principios del materialismo dialéctico, paralelamente a la expulsión de los biólogos «burgueses» de los laboratorios y universidades.

Aunque a primera vista la libertad académica parece ser un valor obvio, ha sido frecuente y ampliamente cuestionada. En estados totalitarios como la República Popular China no existe en absoluto, e incluso en un país con un derecho de libertad de expresión celosamente protegido por la Constitución como es Estados Unidos, existen toda una serie de obstrucciones oficiales y extraoficiales a la libertad académica.

En la estadounidense Declaración sobre Libertad y Posición Académica de 1940, se acepta que los profesores deben evitar los asuntos controvertidos e irrelevantes en lo que dicen en clase, y aunque son libres de sustentar y expresar cualesquiera opiniones que deseen, deben hacerlo con moderación y dejando claro que hablan sólo en su propio nombre. Esto es justo lo contrario del sistema que prevalecía en las universidades alemanas desde el siglo XVIII: allí la *Lehrfreiheit* implicaba que los profesores eran libres de convertir a sus alumnos a su propia manera de pensar, y que podían enseñar lo que quisieran; en cambio, no se les permitía expresar sus opiniones (especialmente sus opiniones políticas) fuera de clase.

Otro componente de la libertad académica es la autonomía

de las instituciones académicas para nombrar profesores, especificar programas de estudios y elegir a quiénes admitir como alumnos.

Desde que las universidades dejaron de ser meras escuelas para adolescentes mayores y se convirtieron en instituciones de investigación y en centros de erudición e instrucción genuinamente avanzados, con la consecuente profesionalización de la enseñanza universitaria de modo que a los científicos, a los historiadores y a personas tan dudosas como los «filósofos» y teóricos literarios se les pagara un salario vitalicio, dichas instituciones han pasado a tener una naturaleza dual: las ciencias se han convertido en un motor sumamente importante de cambio e innovación en la sociedad, mientras que las «humanidades» han pasado a ser, en gran medida, actividades anquilosadas e irrelevantes, que hacen muy poco por quienes las estudian aparte de proporcionarles un periodo de maduración extra de tres o cuatro años y, ocasionalmente, alguna ventaja en términos de empleo, gracias, sobre todo, a la afortunada circunstancia de que esos tres o cuatro años han permitido a algunos de ellos leer más de lo que resulta habitual en el conjunto de la población. Este sencillo hecho no carece de importancia, y es posiblemente la única razón por la que se da algún valor a cursar una «enseñanza superior» en humanidades. Pero, obviamente, eso mismo podría lograrse de una forma mucho más barata y probablemente más efectiva simplemente si se alentara a la gente a leer. La vida intelectual de los países occidentales se da casi exclusivamente fuera de las universidades; en sus departamentos de humanidades plagados de jerga y de critiqueo, el proyecto de especular con polisílabos cada vez más largos sobre materias de cada vez menos importancia consume tiempo, energía y recursos de una manera que a veces deja boquiabiertos, en sus momentos de honestidad, incluso a algunos de sus propios beneficiarios.

Aun así, hace falta mucho abono para que salga una flor. De manera bastante similar al arte contemporáneo, con respecto al cual uno acepta estoicamente que hay que besar a muchas ranas antes de que una de ellas se convierta en príncipe, las humanidades, aunque sustentadas por la máquina de respiración asistida que son los puestos académicos asalariados, de vez en cuando producen algún resultado, justificando no sólo su existencia, sino también la libertad —la libertad académica— que permite el milagro de que ello ocurra.

Y dicho esto, renunciaré ahora a una parte de mi cinismo

(que, créame el lector, no resulta en absoluto injustificado), y pasaré a repetir el más significativo de los puntos antes tratados; a saber: que es importante que haya lugares donde se generen y debatan, se critiquen, se analicen y, en general, se lancen ideas, algunas de ellas absurdas, otras interesantes, y unas pocas genuinamente significativas. Para que eso ocurra ha de haber libertad para sugerir pensamientos radicales, polémicos, tontos, nuevos o inesperados, y para discutirlos sin restricción. Las universidades constituyen uno de esos lugares; y dentro de ellas, los departamentos de humanidades realizan su propia contribución a ese objetivo, lo cual justifica como mínimo parte del coste que representan para la sociedad. Y ello porque esta libertad académica, como ejemplo de la libertad de expresión en términos más generales, resulta vital.

Véase: DERECHOS HUMANOS, EDUCACIÓN, ILUSTRACIÓN

Lógica

La lógica es el estudio del razonamiento y la argumentación. Esta inocua definición, con la que podría empezar un curso de estudio, enmascara un buen grado de escepticismo con respecto a la lógica tal como se aplica a los asuntos humanos; muchos han señalado que la lógica es el medio por el cual llegamos a conclusiones tontas con gran confianza, y que la lógica podría llevarnos inexorablemente en una dirección mientras nuestros corazones y esperanzas tiran de nosotros incansablemente en otra. Muchas de las cosas más importantes en los asuntos humanos parecen estar fuera del alcance de la lógica; y sin embargo, sin ella careceríamos de casi todos los progresos que ha hecho la humanidad en la senda de la ciencia y la civilización.

Es el escepticismo con respecto a la lógica el que mantiene la existencia del sinsentido; un sinsentido ataviado con togas, que se sienta en las mesas de los gobiernos, y que ejerce su poder sobre las mentes no sólo de los ignorantes y analfabetos, sino también de los niños que luego se convierten en adultos sin ser capaces de quitarse de encima los irrazonables e ilógicos temores, esperanzas y creencias que les inyectaron en los primeros años de su vida. La lógica, entendida en términos generales como razón, puede ser

un remedio para ello; para los pocos lo bastante valientes como para usarla y seguir su guía.

La lógica como ciencia no es la ciencia de la verdad, sino la del razonamiento. Pero además de razonar se necesitan hechos; obtener estos últimos, y obtenerlos de una forma clara, es una cuestión de cuidado, sentido común, disciplina, trabajo duro e investigación escrupulosa. Todas estas cosas están más allá del ámbito de atención de la mayoría, y de ahí que haya tanta insensatez en el mundo. Se debe a que casi siempre el razonamiento —tal como se da— opera, no con hechos, sino con prejuicios y supersticiones, y así es como las personas se hacen la guerra unas a otras, y se escupan mutuamente a la cara.

La lógica tiene tres ramas claramente diferenciadas. Está la lógica formal deductiva, que se ocupa del estudio de las formas válidas de razonamiento deductivo. Está la lógica inductiva, que trata del tipo de investigación y razonamiento característico de la vida cotidiana y de algunas de las ciencias. Y está la lógica informal, que atañe a las numerosas clases de razonamiento empleadas en el debate, en el derecho y en la política; de hecho, en la exposición y defensa de tesis en cualquier rama de la investigación discursiva, y en las falacias y recursos retóricos característicos de tal debate. En la lógica informal se aplican consideraciones tanto de la lógica deductiva como de la inductiva, pero un rasgo importante de ésta es la identificación y evitación de las falacias informales de razonamiento, es decir, de aquellas que no se derivan de la forma o estructura del propio argumento, independientemente de su contenido.

En la lógica formal deductiva, el concepto de *forma*, como su propio nombre indica, resulta fundamental. La lógica formal deductiva no estudia argumentos individuales, sino tipos de argumentos, para ver qué tipo está estructurado de tal forma que, si las premisas son ciertas, está garantizado que la conclusión también será cierta, independientemente del objeto del argumento. Eso es lo que significa el concepto de *válido*; se trata de un concepto que se aplica únicamente a la *estructura* de los argumentos, no a su contenido. Un argumento es *sólido* si, además de tener una forma válida, tiene también unas premisas verdaderas, es decir, si *tanto* su contenido *como* su forma se sostienen. Así, la solidez de los argumentos es en parte una cuestión de hechos, esto es, los afirmados en las premisas, y en parte una cuestión de cómo está estructurado dicho argumento. Pero repitámoslo: la lógica deductiva formal

se interesa únicamente por este último aspecto —la forma o estructura—, y su propósito es identificar qué tipos de argumento son válidos en virtud de su forma de tal modo que, *si se proporcionan premisas verdaderas*, dicha forma garantizará una conclusión también verdadera.

Los argumentos inductivos, en cambio, si son buenos, sólo hacen sus conclusiones probables en cierto grado. Que dicho grado de probabilidad puede ser muy bajo a pesar de que el argumento parezca plausible es algo que se puede mostrar con un ejemplo de la forma más sencilla de inducción, la *inducción por simple enumeración*, en la que se infiere una conclusión universal a partir de un número limitado de premisas particulares: «Este cisne es blanco, ese cisne es blanco, aquel cisne es blanco... luego todos los cisnes son blancos». Pero de hecho hay cisnes negros; incluso hay algunos bancos y negros.

La inferencia inductiva siempre va mas allá de lo que afirman las premisas, mientras que las inferencias deductivas no contienen información nueva en su conclusión, que constituye simplemente un reordenamiento de la información contenida en las premisas. Considérese este ejemplo: «Todos los hombres son mortales; Sócrates es un hombre; luego Sócrates es mortal». Lo único que ha ocurrido es que los términos contenidos en el argumento se han redistribuido para producir la conclusión.

Sin embargo, aunque en la conclusión de un argumento deductivo puede que no haya información nueva, sí puede resultar psicológicamente informativo. Esto se ejemplifica en la historia del duque y el obispo. Un famoso obispo era el invitado de honor en una fiesta campestre organizada por un duque. En un momento dado, el duque tiene que dejar a sus invitados para dar una serie de instrucciones a sus sirvientes, y mientras tanto el obispo les entretiene contándoles que, mucho tiempo atrás, cuando era un sacerdote recién ordenado, la primera persona a la que escuchó en confesión fue un asesino múltiple de una calaña especialmente vil. En ese momento reaparece el duque, da una palmadita en el hombro al obispo, y dice: «El obispo y yo somos viejos conocidos. De hecho, yo fui la primera persona a la que escuchó en confesión». El resto de los invitados, evidentemente todos ellos dotados de un buen razonamiento lógico, se apresuran a marcharse.

El primer estudio sistemático de la lógica fue realizado por Aristóteles. Con adiciones y extensiones, especialmente por parte

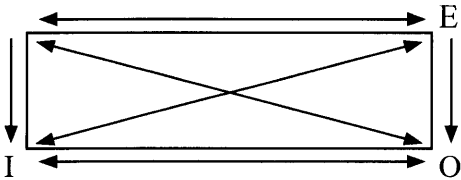
de los lógicos de las escuelas medievales, su lógica siguió siendo una ciencia aparentemente completa hasta el siglo XIX. Pero entonces, en las manos de los matemáticos Augustus De Morgan, George Boole y, especialmente, Gottlob Frege, se transformó en lógica matemática o *simbólica*, un instrumento de mucho mayor alcance y potencia que la lógica aristotélica. Una de las innovaciones que hizo esto posible fue el desarrollo de una notación capaz de expresar nociones cada vez más y más complejas (la notación actualmente estándar se deriva de la inicialmente ideada por Bertrand Russell y Alfred North Whitehead en su obra *Principia Mathematica*).

La lógica aristotélica se basa en las denominadas tres «leyes de pensamiento»: el *principio de identidad*, que afirma que «A es A»; el *principio de no contradicción*, que afirma que no puede darse a la vez «A» y «no A» —esto es, «no (A y no A)»—, y el *principio del tercio excluido* (o *del tercero excluido*), que sostiene que «o A o no A». Más tarde Augustus De Morgan demostraría que los dos últimos son meramente formas distintas de decir lo mismo.

Un ejemplo del modo en que se exploraron las inferencias en el marco de la lógica aristotélica es el que permite el *cuadro de oposición*. Tomando las letras S y P como abreviaturas, respectivamente, de *sujeto* y *predicado* (en la frase «la mesa es marrón» el sujeto es «la mesa» y el predicado es «marrón»), se pueden describir las cuatro formas de proposición estándar como sigue:

- A: universal afirmativa; «Todo S es P».
- E: universal negativa; «Ningún S es P».
- I: particular afirmativa; «Algún S es P».
- O: particular negativa; «Algún S no es P».

Disponiéndolas del siguiente modo:



podemos leer las inferencias «inmediatas»: A *implica* I, E *implica* O, A y O son *contradictorias*, al igual que I y E; A y E son *contrarias*

(ambas pueden ser falsas, pero no pueden ser ambas verdaderas), mientras que I y O son *subcontrarias* (ambas pueden ser verdaderas, pero no pueden ser ambas falsas). Sustituyendo A, E, etc., por enunciados concretos del lenguaje corriente puede verse de inmediato lo que ello significa. Por ejemplo: A: todos los hombres son altos; E: ningún hombre es alto; I: algunos hombres son altos; O: algunos hombres no son altos.

El principal objeto de estudio de Aristóteles y su tradición lógica fue el silogismo, un argumento en el que se extrae una conclusión a partir de dos premisas. En sus *Primeros Analíticos*, Aristóteles definía el razonamiento silogístico como un discurso en el que, «habiéndose supuesto ciertas cosas, se sigue necesariamente algo distinto de ellas por ser tales. Un ejemplo estándar es: «Todos los hombres son mortales; Sócrates es un hombre; luego Sócrates es mortal». Se trata de un ejemplo de silogismo categórico, que consiste en dos premisas —una premisa mayor: «Todos los hombres son mortales»; y una menor: «Sócrates es un hombre»— y la conclusión que puede inferirse de ellas: «Sócrates es mortal». Se observará que en este silogismo la premisa mayor es una generalización, mientras que la menor y las conclusiones son particulares. La tradición aristotélica clasificaba todas las formas de silogismo en función de la cantidad (todos, algunos), la calidad (afirmativo, negativo) y la distribución de los términos en las premisas y la conclusión, ideando términos mnemotécnicos para los 256 silogismos así identificados: «Barbara» (AAA), «Celarent» (EAE), «Darapti» (AAI), etcétera, donde las letras A, E, I, O tienen los valores ya explicados en el cuadro de oposición antes mencionado. De estas 256 formas, sólo 19 son válidas (e incluso algunas de estas últimas resultan controvertidas).

La nueva *lógica simbólica* constituye un instrumento mucho más extenso y potente que la silogística tradicional. Su empleo de símbolos asusta a aquellos a quienes no les gusta el aspecto de todo lo que huele a matemáticas, pero basta prestar un poco de atención al principio para ver que, lejos de resultar alarmante, dicho uso resulta extremadamente útil y clarificador.

En la notación habitual empleada en esta lógica se utilizan letras minúsculas de la parte final del alfabeto para denotar las proposiciones: p , q , r ,..., al tiempo que se ha acuñado un pequeño conjunto de símbolos para representar las relaciones entre ellas: \wedge significa «y», \vee significa «o», \rightarrow significa «si... entonces...», \neg significa «no»; así, por ejemplo:

$p \wedge q$ (léase « p y q »);
 $p \vee q$ (léase « p o q »);
 $\neg p$ (léase «no p »).

Los operadores \wedge y demás pueden definirse de manera muy sencilla e ilustrativa mediante *tablas de verdad*; así, por ejemplo (siendo «V» = verdadero, y «F» = falso):

| | | |
|-----|-----|--------------|
| p | q | $p \wedge q$ |
| V | V | V |
| V | F | F |
| F | V | F |
| F | F | F |

Esto muestra que la única vez que $p \wedge q$ es verdadera es cuando p y q son individualmente verdaderas. Si alguna de ellas, o las dos, son falsas, entonces $p \wedge q$ también es falsa. Esto define el significado de \wedge en el cálculo lógico. Para \vee , la tabla es la siguiente:

| | | |
|-----|-----|------------|
| p | q | $p \vee q$ |
| V | V | V |
| V | F | V |
| F | V | V |
| F | F | F |

Esto muestra que $p \vee q$ es verdadera si al menos una de las dos proposiciones p o q es individualmente verdadera, y sólo es falsa cuando ambas son falsas. Esto define el significado de \vee en el cálculo lógico.

Con estos sencillos elementos, y el uso intuitivo de paréntesis y corchetes para disipar posibles confusiones, pueden explorarse formas de argumentos para comprobar su validez o no. Así, por ejemplo: a partir de las premisas $p \rightarrow q$, y p , cabe deducir siempre q , independientemente del valor de verdad que se asigne a p y q individualmente. Escríbase este argumento así:

$$[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$$

y podrá mostrarse que es una verdad lógica construyendo una tabla de verdad como sigue:

| | | | | |
|-----|-----|-------------------|------------------------------|--|
| p | q | $p \rightarrow q$ | $(p \rightarrow q) \wedge p$ | $[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$ |
| V | V | V | V | V |
| V | F | F | F | V |
| F | V | V | F | V |
| F | F | V | F | V |

El hecho de que v aparezca en las cuatro filas de la última columna muestra que toda la cadena $[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$ es V independientemente del valor V o F individual de sus componentes. Esta es una *verdad lógica* o *tautología*; de ello se sigue que cualquier argumento que tenga la forma:

Premisa 1: $p \rightarrow q$
 Premisa 2: p
 Conclusión: q

es válido.

A esta forma de argumento se la denomina *modus ponens*. Pueden emplearse asimismo tablas de verdad para comprobar la validez de:

Premisa 1: $p \rightarrow q$
 Premisa 2: q
 Conclusión: p

y de:

Premisa 1: $p \rightarrow q$
 Premisa 2: $\neg p$
 Conclusión: $\neg q$

Se verá que la primera es una *falacia*, denominada falacia de *afirmación de consecuente* (en $p \rightarrow q$, p es el *antecedente*, y q el *consecuente*, que aquí se «afirma» al emplearse como segunda premisa), puesto que aparece F en una de las filas en la columna de $[(p \rightarrow q) \wedge q] \rightarrow p$:

| | | | | |
|-----|-----|-------------------|------------------------------|--|
| p | q | $p \rightarrow q$ | $(p \rightarrow q) \wedge q$ | $[(p \rightarrow q) \wedge q] \rightarrow p$ |
| V | V | V | V | V |
| V | F | F | F | V |
| F | V | V | V | F |
| F | F | V | F | V |

En los casos en los que aparece F *en todas las filas* bajo el último operador nos encontramos no ante una mera falacia, sino ante una *falacia lógica*.

El segundo ejemplo es, no obstante, una forma lógicamente válida de inferencia, como muestra su tabla de verdad; se conoce como *modus tollens*.

Estos son los rudimentos del denominado *cálculo proposicional* (o *lógica proposicional*), que trabaja con argumentos que implican proposiciones completas. Pero la verdadera tarea empieza cuando se añaden unos cuantos potentes recursos a este cálculo, transformándolo en *cálculo de predicados* (o *lógica de predicados*) al adentrarse en las proposiciones. Esto es importante, dado que las proposiciones afirman que todas, o muchas, o unas pocas, o algunas, o al menos una de ciertas cosas posee una determinada propiedad; y se pretende entender la validez en términos de este nivel, más fino, de estructura utilizando expresiones cuantificadoras («cuántos»).

A tal fin, se emplean letras minúsculas del final del alfabeto (x, y, z) que representan objetos individuales, al tiempo que se emplean los símbolos cuantificadores \forall y \exists para designar, respectivamente, «para todo...» y «existe al menos un...» (este último se aplica también en lógica a todas las expresiones cuantificadoras distintas de «todo», como, por ejemplo, «algunos», «muchos», «la mayoría», «unos pocos», «tres», «cuatro», «un millón», etc.). Por otra parte, se emplean letras mayúsculas de la parte inicial del alfabeto (F, G, H) para designar expresiones predicadas tales como «... es marrón» y «... pertenece a la reina». Así, la frase «la mesa es marrón» se expresaría simbólicamente como $\exists x (Fx \wedge Gx)$, que se lee «existe al menos un x tal que x es F y x es G», y que en este caso concreto sería «existe al menos un x tal que x es una mesa y x es marrón».

Equipados con reglas complementarias que permiten que las expresiones *generales* de la forma $\forall x (Fx)$ sean «particularizadas» para dar expresiones individuales de la forma Fa (utilizando aquí letras minúsculas del principio del alfabeto para denotar casos particulares), puede comprobarse la validez de los argumentos como antes. Así, por ejemplo, el *modus ponens*, representado antes como $[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$, tendría este aspecto en su forma cuantificada:

$$\forall x \{[(Fx \rightarrow Gx) \wedge Fx] \rightarrow Gx\}$$

Las reglas de la particularización nos permiten entonces reescribirlo como:

$$[(Fa \rightarrow Ga) \wedge Fa] \rightarrow Ga$$

que muestra de manera más inmediata que constituye un caso de *modus ponens*.

El debate en la lógica inductiva a menudo se produce en relación con los debates sobre metodología científica, por la razón obvia de que la investigación científica trata de materias contingentes de hecho, y el proceso de formular una hipótesis o predicción y luego comprobarla empíricamente nunca puede tener el carácter concluyente que se espera de la lógica deductiva, excepto, quizás, cuando se ha demostrado definitivamente que una hipótesis es errónea.

Lo interesante del razonamiento inductivo es que éste resulta siempre inválido desde el punto de vista de la lógica deductiva. Sus conclusiones, como ya hemos mencionado, siempre van más allá de lo que autorizan las premisas. Consecuentemente, gran parte del debate en torno a la inducción tiene que ver con el sentido en el que ésta puede considerarse justificada. Un punto de fricción parece ser el hecho de que la única justificación disponible para la inducción resulta ser en sí misma inductiva; a saber: que en el pasado ha funcionado bien. Si este no es un mero razonamiento circular, entonces hay que aceptar como premisa general el presupuesto subyacente de que el mundo es un reino coherente en el que las leyes y pautas de incidencia se mantienen estables y se repiten de manera fiable. Los intentos de justificar esta premisa no pueden por menos que ser ellos mismos inductivos; de modo que, si se realizan, no harán sino reintroducir un círculo al que el presupuesto pretende hacer virtuoso antes que vicioso.

La inferencia inductiva puede adoptar diversas formas. Ya hemos mencionado la inducción por simple enumeración; hay también otras inducciones —mejores en términos más generales— que adoptan la forma de inferencias causales, inferencias estadísticas y probabilísticas, y argumentos por analogía, todos los cuales, cuando se controlan responsablemente y se tiene en cuenta su revocabilidad, resultan de utilidad tanto en cuestiones prácticas como en la investigación científica. Los sondeos de opinión infieren opiniones generales a partir de muestras representativas

de la población, generalmente con un buen nivel de fiabilidad; he aquí un ejemplo convincente de cómo puede ser una inducción eficaz controlada. Un argumento en defensa de la inducción podría consistir en apelar al concepto de racionalidad: alguien que no se tome en serio las conclusiones de una inferencia como la que implica pensar «Mejor cojo un paraguas porque es probable que llueva» se estará comportando irracionalmente. Si es racional tomarse en serio las conclusiones de las inferencias inductivas, ese solo hecho justifica la inducción.

El filósofo estadounidense Nelson Goodman dio un célebre giro al debate en torno a la inducción. Éste sostenía que el problema podía reformularse de modo que lo que se pregunte sea cómo justificamos el hecho de pensar que nuestra descripción de las cosas en el futuro depende de nuestra descripción de ellas en el presente. Por ejemplo, pensamos que en el futuro tendremos fundamentos para describir las esmeraldas que encontremos como de color verde, puesto que todas las esmeraldas que hemos encontrado hasta ahora en la historia han sido de ese color. Pero considérese esto: supongamos que se crea una nueva palabra, *verdul*, que significa «verde hasta ahora, y azul a partir de una fecha futura x». Entonces la palabra *verdul* se aplicará a las esmeraldas tan legítimamente como la palabra *verde*, puesto que las esmeraldas han sido verdes hasta ahora, y la definición de *verdul* sólo requiere que pasen a ser azules en un futuro. Ahora bien, obviamente pensamos que resulta más justificado considerar *verde*, antes que *verdul*, como la descripción adecuada de las futuras esmeraldas. Pero ¿en qué nos basamos para pensar tal cosa? Al fin y al cabo, la evidencia básica de ambas descripciones es exactamente la misma; a saber: que todas las esmeraldas pasadas y presentes son verdes.

Además de la lógica inductiva y la lógica deductiva formal, hay también otros ámbitos de esta ciencia, en los que se utilizan principios y conceptos lógicos para explorar ideas relacionadas. Así, existe la denominada *lógica confusa*, que se ocupa de aquellos dominios que contienen términos vagos e imprecisos; la *lógica intensional*, que trata de los dominios donde el contexto viola el funcionamiento normal de la lógica (por ejemplo, interfiriendo con la referencia de ciertos términos); la *lógica deóntica*, que trata del razonamiento, principalmente en ética, que implica ideas de obligación (expresadas con términos tales como «tiene que» y «debería»); la *lógica de valores múltiples*, en la que existen más valores de verdad aparte de los dos de «verdadero» y «falso»; la *lógica paracon-*

sistente, que contiene, acepta y gestiona contradicciones; la *lógica epistémica*, que incluye los valores «cree que» y «sabe que», y otras.

Marxismo

Los fundadores del marxismo, Karl Marx y Friedrich Engels, se consideraban los articuladores de una teoría general del mundo y la sociedad humana equivalente a una filosofía política global y un proyecto de acción. Su planteamiento a la hora de examinar la naturaleza de la sociedad y el modo en que ésta cambia con el tiempo, así como de cara a discernir cómo cambiará en el futuro, pretendía ser un planteamiento científico; partían de la base de que las dinámicas de la historia, como todo lo que sucede en el reino natural, están sujetas a leyes que pueden identificarse y describirse. Lo más encomiable de dicho planteamiento era su promesa de una teoría científica de la sociedad, que reemplazaría a las espurias nociones de la religión, el culto a los héroes y el utopismo.

Las revoluciones que dieron lugar a estados comunistas a comienzos y mediados del siglo xx, sobre todo en Rusia y China, se basaban aparentemente en principios marxistas, aunque en ambos casos éstos se vieron ampliados o modificados por las teorías, respectivamente, de Vladímir Lenin y Mao Zedong; y en ambos casos se produjeron en circunstancias muy alejadas del capitalismo industrial desarrollado que Marx consideraba el precursor esencial de una revolución proletaria.

La base del marxismo es una teoría de las relaciones económicas. En su concepción de las teorías económicas, Marx insistía en que éstas no pueden deslindarse de las consideraciones históricas y sociales. Podría parecer que el estudio técnico de los salarios y los beneficios pertenece de lleno a la teoría económica, pero éstos no pueden entenderse del todo en tanto no se sitúen en el contexto más amplio de las relaciones entre empresarios y trabajadores, lo cual, a su vez, requiere un examen del marco histórico de dichas relaciones.

Las relaciones sociales clave que subyacen a los factores económicos son aquellas —decía Marx— que se dan entre las distintas clases de la sociedad. La definición más sencilla de *clase* sería ésta: un grupo de personas que se ganan el sustento del mismo modo, y, en consecuencia, comparten ciertos intereses comunes;

o, de manera más precisa, que comparten ciertos intereses propios comunes. Un ejemplo especialmente caro a los marxistas es el del contraste entre los terratenientes feudales y sus siervos. Los miembros de cada una de estas dos clases querían obtener el máximo de la otra: los amos, del trabajo de los siervos; los siervos, de su propio trabajo para sí mismos y sus familias. De ahí surgió el conflicto entre las clases, casi constante a nivel individual, y con frecuencia (como en la revuelta de Wat Tyler y los campesinos ingleses en 1381) como una lucha de clases expresada en términos revolucionarios.

Al feudalismo le sucedió el capitalismo, en primer lugar, cuando la especialización de la producción permitió el surgimiento de una clase mercantil, que actuaría como intermediaria comprando los excedentes de los productos básicos e intercambiándolos por los bienes y servicios de otros productores de otros lugares; y en segundo término, cuando algunos productores empezaron a emplear a otros, pagándoles un jornal por su trabajo. De esta última situación surgieron las dos clases esencialmente interrelacionadas, la clase capitalista industrial y la clase trabajadora industrial.

En el marxismo, las luchas que trajeron consigo esos cambios de poder y de relaciones económicas se califican de revoluciones; los ejemplos que ponía el propio Max son la Guerra Civil inglesa y la Revolución francesa. Ninguno de los dos movimientos se interpretó en su época en términos de un cambio violento en las relaciones económicas, sino que, en cambio, se veían a sí mismos simplemente como la aplicación de ciertas ideas e ideales; pero como señalaba el propio Marx: «Igual que no podemos juzgar a una persona basándonos en su propia opinión sobre sí misma, tampoco puede juzgarse un período revolucionario desde su propia conciencia».

Aunque la teoría marxista considera que la lucha entre las clases constituye la principal fuerza impulsora de la historia, hay que tener en cuenta dos aspectos concomitantes de este proceso. Uno es el incremento del poder de la humanidad sobre la naturaleza por medio de la ciencia y la tecnología, y el otro es el cambio de perspectiva moral ocasionado por el cambio en las relaciones sociales entre las clases. Una moral dada simplemente refleja la organización de la sociedad en una fase concreta de su desarrollo; reconocer este hecho le inmuniza a uno contra la tentación de buscar «principios morales» que tengan una validez universal y permanente. La mayoría de las ideas son ideas de clase, especial-

mente las ideas de la clase dominante que prevalecen en ese momento histórico concreto.

Las ideas, pues, son consecuencia de los resultados materiales de los modos de producción de una sociedad; encarnan lo que la clase en ese momento dominante requiere para mantener el control. Pero cuando surgen contradicciones entre las condiciones predominantes y las nuevas fuerzas de producción, surgen también nuevas ideas. Por poner otro característico ejemplo marxista: cuando los primeros intermediarios mercantiles se tropezaron con las restricciones feudales al comercio, empezaron a desear un cambio en las reglas que llevara a una mayor libertad de acción y a una mayor participación en materias tales como la fijación de los impuestos. Así pues, aunque las ideas surgen de las condiciones materiales, también pueden influir en ellas y dirigir las cuando surgen conflictos en el seno de dichas condiciones materiales; cómo tienen que surgir, dados los conflictos de clases que encarnan.

Estas ideas sobre la evolución social constituyen el denominado *materialismo histórico*, la filosofía marxiana de la historia. El materialismo histórico describe la dinámica entre las condiciones materiales y las luchas de las clases emergentes contra los intereses creados de quienes pretenden preservar dichas condiciones en su propio beneficio. Pero lo interesante aquí no es meramente describir este proceso, sino ayudar a quienes están oprimidos por él a cambiarlo de forma permanente y definitiva; una vez que la gente entienda cómo funciona la historia, puede hacerse cargo de ella y dirigirla hacia fines que sean buenos para todos. Como escribía Engels: «Las fuerzas objetivas y externas que hasta ahora han dominado la historia pasarán entonces a estar bajo el control de los propios hombres. Sólo desde ese momento los hombres, con plena conciencia, moldearán su propia historia».

A partir de esta descripción del marxismo pueden verse sus principales rasgos y dilucidar sus principales supuestos. Al observador actual no le resulta tan evidente que la «clase trabajadora industrial» sea objeto de una despiadada y consciente explotación por parte de capitalistas perezosos y maquiavélicos como le resultaba a Marx, que vivió en un Londres donde el empobrecimiento y la absoluta miseria de los proletarios que vivían en chabolas contrastaba abiertamente con la riqueza y comodidad de la rica burguesía de los barrios altos. A Marx le parecía imposible que aquel estado de cosas pudiera, o, de hecho, tuviera que remediarse me-

diante reformas graduales; la revolución parecía ser la única vía de escape para la mayoría oprimida, alienada de sí misma por las condiciones impuestas por el modo de producción capitalista.

La teoría que acabamos de describir se denomina hoy a veces *marxismo clásico*, para dar cuenta del hecho de que una serie de teóricos y activistas la han ampliado, reducido o modificado para adaptarla a condiciones cambiantes o a circunstancias especiales; como hicieron Lenin y Mao para las atrasadas economías agrarias en las que instituyeron sus revoluciones.

Pese a la connotación exclusiva del término, el marxismo es una creación tanto de Karl Marx como de Friedrich Engels. Los dos hombres se conocieron en 1844, e iniciaron una colaboración que duraría toda su vida y que produciría una serie de obras fundamentales, una de las primeras el célebre *Manifiesto comunista* de 1848. Engels era hijo de un rico industrial, lo que le permitió sustentar a Marx mientras éste se pasó largos años en la Biblioteca Británica investigando y escribiendo su monumental *Das Kapital*, todavía inacabada cuando murió en 1883. Engels editó el resto de las obras de Marx y escribió también una serie de importante obras propias. Sobrevivió a Marx en veinte años.

El marxismo fue la inspiración y la invocación de las revoluciones comunistas del siglo xx, pero desde la desintegración de la URSS y el rechazo de la economía marxista por parte del Partido Comunista de China, y, de hecho, desde el fracaso empírico del socialismo en general —que compartía toda una serie de ideas marxistas o de influencia marxista sobre la propiedad pública de los medios de producción en una economía centralizada—, el marxismo ha dejado de ser una plataforma de acción política concreta (algunos dirán, justamente, que ni el marxismo ni el socialismo han llegado a experimentarse realmente en ningún sitio, ya que los regímenes que se han apropiado de esos términos nunca han demostrado ser dignos de ellos).

No obstante, las ideas marxistas han seguido ejerciendo una gran influencia como fuerza cultural y filosófica, sobre todo en el análisis y la crítica de las tendencias en las artes y los medios de comunicación, en ciertas escuelas de pensamiento sociológico, en el ideario feminista, y como actitud de crítica independiente de casi todo. En el variopinto mundo del profesor universitario de confortable salario y chaqueta de piel, la retórica marxista puede combinarse con (pongamos por caso) las ideas lacanianas —o, de hecho, con cualesquiera ideas— para proporcionar una

disidencia a la carta. Pero algunos de esos retóricos se horrorizarían si el orden social al que atacan realmente dejara de funcionar, y todavía se horrorizarían más si se les pidiera que se arremangaran para dirigir el orden social alternativo, quizás con personas famélicas a las que alimentar y turbas furiosas y violentas a las que aplacar. Pero así son las cosas: la vocación de crítico es una de las más cómodas y placenteras de todas las vocaciones, siempre que no le pidan a uno que se encargue de gestionar la alternativa opuesta a lo que él impugna.

Véase: CAPITALISMO, COMUNISMO, POLÍTICA, SOCIALISMO, TOTALITARISMO

Mecánica cuántica

La mecánica cuántica es una rama fundamental de la física que trata de la estructura y propiedades de la materia a nivel microscópico. Es un modelo matemático para predecir el comportamiento de la materia a muy pequeña escala. Se trata de un modelo potente y fructífero en el que se basan numerosas aplicaciones prácticas, y ello a pesar de que parece describir un panorama de los niveles profundos de la realidad diametralmente opuesto a los que nos dicta el sentido común. Pero constituye más bien una característica propia del egoísmo humano, o quizás de la inseguridad humana, pensar que todos los niveles de la realidad han de tener la misma naturaleza que ésta adopta en las cosas del tamaño de las neveras o los sillones.

La teoría cuántica surgió de la insuficiencia de la física clásica, derivada y desarrollada conjuntamente a partir del trabajo de Isaac Newton y la química del siglo XVIII, de cara a explicar un número cada vez mayor de aparentes anomalías. Cuando, a mediados del siglo XIX, James Clerk Maxwell (1831-1879) logró dar una descripción estadística del comportamiento de los gases, partió del supuesto de que todo gas estaba compuesto por diminutos átomos sin rasgos característicos que interactuaban como si fueran minúsculas bolas de billar. Pero luego, los descubrimientos experimentales realizados más avanzado el siglo revelaron que los átomos tenían una estructura interna, dado que se observaron partículas con una masa todavía más pequeña que la del átomo con menor masa, el de hidrógeno, y, asimismo, que los átomos

exhibían lo que se daría en llamar *radiactividad* (la desintegración natural de los núcleos atómicos a lo largo del tiempo), aceptando y emitiendo carga eléctrica, y transformándose en otros átomos. Pero el descubrimiento crucial en este campo lo realizó J.J. Thomson en 1897 cuando investigaba los rayos catódicos: descubrió que tales «rayos» eran en realidad haces de partículas cargadas negativamente a las que denominó *electrones*.

Esto llevó a especular sobre la posible distribución de la carga positiva en el átomo. Thomson propuso el modelo denominado del «budín de pasas», en el que los electrones cargados negativamente eran como «pasas» repartidas en una «masa» cargada positivamente. Ernest Rutherford, alumno de Thomson, descubrió, por medio de sus experimentos de *dispersión*, que la mayor parte de la masa de un átomo y su carga positiva se concentran en un minúsculo porcentaje de su volumen. Planteó entonces la hipótesis de que se concentraban en el centro de dicho volumen, constituyendo el núcleo del átomo. El modelo planetario que de ello se deriva (una forma de describirlo que se debe principalmente a Niels Bohr) postula tres clases de partículas subatómicas: los electrones, los protones y los neutrones, donde los electrones «orbitan» alrededor de los protones y neutrones que constituyen el núcleo. Los protones son partículas cargadas positivamente, mientras que los neutrones, como sugiere su propio nombre, no tienen carga; en conjunto, ambos representan la mayor parte de la masa del átomo. Los electrones, en cambio, son partículas muy ligeras, ya que únicamente tienen una diminuta fracción de la masa del protón, y están cargados negativamente. La diferencia de carga entre el electrón y el núcleo es lo que mantiene al primero en órbita alrededor del segundo.

En un átomo no ionizado, el número de protones es siempre igual al de electrones; en cambio, cuando los átomos se ionizan, pasan a tener menos electrones que protones. Los átomos difieren en el número de protones que contiene su núcleo, y esto es lo que determina de qué elemento se trata. Así, el hidrógeno es el primer elemento de la tabla periódica debido a que sólo tiene un protón; el oxígeno ocupa el octavo lugar porque tiene ocho protones, y así sucesivamente.

Esta descripción clásica del átomo, sin embargo, no tardaría en revelarse insuficiente. Una sencilla razón de ello es que, según los principios clásicos, los electrones deberían perder energía al girar alrededor de sus núcleos, y, consecuentemente, deberían

acabar precipitándose en espiral sobre ellos. Pero no lo hacen, ya que, por el contrario, los átomos son estructuras relativamente estables. Además, resulta que de hecho los átomos absorben e irradian energía, aunque sólo de unas longitudes de onda determinadas. Enigmas tales como el problema de la radiación del cuerpo negro y el efecto fotoeléctrico mostraban que se necesitaba una nueva forma de concebir la estructura elemental de la materia. Y ésta llegó cuando, en 1900, Max Planck (1858-1947) demostró que podía resolver algunos de tales problemas presuponiendo que la energía viaja en paquetes discretos que él denominó *quanta* (que en latín significa «cantidades»).

El propio Planck creía que esta idea era meramente una artimaña matemática para resolver el misterio de por qué el color de la radiación de un cuerpo que se va calentando cada vez más pasa del rojo al anaranjado y luego al azul. Pero en el tercero de sus celebres y fundamentales artículos de 1905, Albert Einstein (1859-1955) utilizó la idea de Planck para explicar el efecto fotoeléctrico (esto es, por qué los metales producen electricidad cuando se iluminan con luz de una frecuencia lo suficientemente alta). Lo que les parecía extraño a Einstein y sus contemporáneos era que, mientras que había evidencias experimentales muy sólidas que avalaban que la luz es una onda —y a finales del siglo XIX se suponía en física que ciertamente lo era—, en cambio, en la solución de Planck al problema del cuerpo negro y en la explicación de Einstein del efecto fotoeléctrico, se comporta como una partícula. Qué era, entonces, la luz: ¿onda o partícula? La respuesta, como hoy bien sabemos, resultó ser que ambas cosas.

En el nivel de la experiencia ordinaria todos estamos familiarizados con los fenómenos de las ondas y las partículas, de las que se pueden citar como ejemplos, respectivamente, las olas del mar y los guijarros individuales de una playa. Cuando una partícula se mueve, transporta masa y energía de un sitio a otro, mientras que las ondas transportan sólo energía y se expanden por el espacio. Pero en el nivel de los objetos que describe la teoría cuántica, esta intuitiva distinción entre onda y partícula se rompe, y en su lugar se da una *dualidad onda-partícula* (o *dualidad onda-corpúsculo*); es decir, que las partículas subatómicas pueden comportarse como ondas en determinadas situaciones, y como partículas en otras.

En 1912, el príncipe Louis de Broglie amplió la idea de la dualidad onda-corpúsculo de los fotones a otras partículas, chocando inicialmente con un gran escepticismo, pero el trabajo de Niels

Bohr (1885-1962) confirmó que la interpretación sugerida por Planck —que la energía viaja en paquetes a intervalos discretos en el gradiente energético, lo que equivale a decir que no lo hace de forma continua, sino con saltos intermedios— es correcta. Así, Bohr pudo explicar por qué los átomos son estructuralmente estables al tiempo que son capaces de absorber e irradiar energía: la razón es que la longitud de onda de un electrón siempre ha de tener un valor entero, de manera que, si un electrón emite o absorbe energía, tiene que hacerlo «saltando» a otra longitud de onda de valor entero, sin la posibilidad de quedarse en un punto intermedio.

Gracias a estos avances, los físicos —sobre todo Erwin Schrödinger (1887-1961) y Werner Heisenberg (1901-1976)— pudieron desarrollar las fórmulas matemáticas necesarias para la teoría. Uno de los resultados importantes que se derivaron de ello fue una visión radicalmente distinta de los electrones, ya no como partículas, sino, de hecho, como una «mancha» probabilística en torno al núcleo. Cuando los electrones absorben o pierden energía, desaparecen de una «posición» en las inmediaciones del núcleo para reaparecer instantáneamente en otra.

Heisenberg introdujo el denominado *principio de incertidumbre* (o *relación de indeterminación*), que afirma que no puede medirse simultáneamente la posición y el momento de una partícula subatómica (donde el *momento* es la masa de una partícula multiplicada por su velocidad). Esto tiene profundas implicaciones para la causalidad y las predicciones relativas al comportamiento futuro de las partículas. En la visión clásica, si uno conoce todos los datos del estado actual de un sistema físico, junto con las leyes que lo gobiernan, puede predecir con exactitud cuáles serán sus estados futuros. Heisenberg, sin embargo, señalaba que «en la formulación pura de la ley de la causalidad, “si conocemos exactamente el presente, podemos calcular el futuro”, no es la conclusión, sino la premisa, lo que está equivocado».

La teoría cuántica tiene también profundas implicaciones para la propia comprensión de la realidad. De hecho, afirma que lo que ocurre en el mundo microscópico es el resultado de la medición; es decir, que un estado cuántico no tiene un carácter definido hasta que se lo mide (por ejemplo, una partícula no tiene una trayectoria definida hasta que se calcula dicha trayectoria). Ello se debe a que, antes de que se realice dicha medición, la situación cuántica consiste en un abanico de posibilidades —es in-

determinada—, y es la medición la que establece cuál de esas posibilidades cuenta como real. Pero esto plantea una enojosa cuestión: ¿tiene que haber un físico cuántico haciendo mediciones para que la realidad pueda tener un determinado carácter? ¿Cómo puede depender la naturaleza material de la realidad de que haya alguien que la mida? Y en cualquier caso, ¿cómo «decide» la realidad, cuando se la mide, qué estado determinado va a adoptar?

En lo que ha pasado a conocerse como la *interpretación de Copenhague* de la teoría cuántica (debido a que fue propuesta por Niels Bohr y Werner Heisenberg cuando trabajaban juntos en dicha ciudad), el hecho aparentemente asombroso de que los sistemas cuánticos sean indeterminados hasta que se los mide simplemente se acepta sin más como un hecho dado; y a partir de ahí, el resto se sigue sin dificultad. Pero lo que la propia interpretación nos pide que aceptemos resulta filosófica y científicamente tan desconcertante que desde entonces no ha dejado de ser un importante objeto de debate, con toda una serie de teorías, a veces exóticas, que aspiran a solucionar las cosas, como la teoría *de los universos múltiples* (o *universos paralelos*), que propone que todas las posibilidades se materializan mediante la división en universos distintos del universo en el que han surgido esas posibilidades, que asimismo cada uno de esos universos sigue a su vez dividiéndose continuamente en nuevos universos reales a partir de las posibilidades que contiene, y que ninguno de esos nuevos universos puede comunicarse con los demás tras la división; la teoría de las *historias consistentes* (o *historias decoherentes*), que en esencia sostiene que el entorno de un suceso cuántico actúa como observador, y, en consecuencia, dichos sucesos asumen todos ellos un estado material clásico; el *instrumentalismo*, que en la práctica viene a decir: «la teoría no describe la realidad, pero si por la razón que sea funciona, sigamos utilizándola», o, en las palabras, más mordaces, de Paul Dirac: «¡Calla y calcula!»; y, por último, la que probablemente representa la alternativa menos popular, la teoría de David Bohm de que el universo constituye un *orden implicado*, esto es, que existe un *potencial cuántico* subyacente en el universo que conecta todos los fenómenos cuánticos, cuyo carácter es el resultado del despliegue de la estructura determinista de la realidad subyacente.

El propio Einstein jamás estuvo plenamente convencido de la teoría cuántica. En el experimento mental que se conoce como

de Einstein-Podolsky-Rosen (o *paradoja EPR*), que Einstein consideraba una refutación de la teoría cuántica, sucede lo siguiente: supongamos que lanzamos un par de fotones hacia estados de *espín* (o momento cinético intrínseco) diametralmente opuestos a lo largo de una línea recta; luego medimos el estado de espín de uno de ellos, fijando así (de acuerdo con la interpretación de Copenhague) su estado; se sigue entonces que instantáneamente el otro fotón quedará fijado en el estado de espín opuesto, sin que hagamos nada para que ello ocurra. Pero hipotéticamente, para que suceda tal cosa, la información sobre el estado de espín del primer fotón, tal como ha quedado fijado por la observación, habría de transmitirse al segundo a una velocidad mayor que la de la luz (*transferencia de información superluminal*). Sin embargo, un importante presupuesto estándar de la física afirma que tal cosa es imposible: nada puede viajar más rápido que la luz (obviamente, los propios fotones —partículas de luz— viajan a la velocidad de la luz, pero la velocidad de divergencia entre ellos sigue siendo sólo la velocidad de la luz, y no el doble de ella). Por lo tanto, en la teoría cuántica hay algo que está mal. Einstein tomó esta paradoja como una reivindicación de su idea de que el universo es determinista.

Por desgracia para Einstein, y para asombro de todos, los experimentos realizados por Alain Aspect en 1982, en la Universidad de París, confirmaron la validez del efecto EPR. Este ha sido uno de los motivos por los que el debate ha proseguido y se han continuado elaborando teorías como las mencionadas para encontrar otras formas de explicar las aparentes anomalías de la teoría cuántica. Se trata de un debate profundo y fascinante que no ha dejado de avanzar, abarcando nuevas especulaciones como la teoría de cuerdas y muchas otras relacionadas.

Véase: MODELO ESTÁNDAR, RELATIVIDAD, TEORÍA DE CUERDAS

Metafísica

La metafísica es la rama de la filosofía que indaga sobre la naturaleza última de la realidad. Trata de determinar qué es lo que existe verdadera y fundamentalmente, y qué es la propia existencia. Se pregunta si, además de la realidad física, existen en el universo

cosas tales como la deidad, objetos abstractos como los números, y valores como la bondad y la belleza; y, en el caso de existir, de qué modo.

Esta disciplina adquirió su nombre por accidente. Cuando Andrónico de Rodas recopiló y ordenó la obra de Aristóteles, tras haber completado la tarea de organizar sus libros sobre física —titulados, con ejemplar sencillez, *La Física*—, pasó a centrar su atención en los textos sobre (en palabras del propio Aristóteles) «el ser en cuanto ser», es decir, sobre la naturaleza de la existencia última. A falta de título, acabó llamando a los nuevos libros «los que van después de *La Física*» (*ta metá ta physiká*); y de ahí *metafísica*. De manera algo confusa, este rótulo pasó a utilizarse como un término general para designar lo que hoy denominamos *filosofía* hasta hace apenas un siglo o dos, dado que *filosofía* era, a su vez, el término genérico para designar lo que hoy llamamos *ciencia* o, de manera aún más general, *investigación*.

La metafísica de Aristóteles trataba de la naturaleza de la sustancia primaria (aquella que existe por sí misma) y de la causalidad, incluyendo la «causa primera» de todas las cosas. Descartes daría a la metafísica un renovado ímpetu al afirmar que el universo consiste en dos sustancias esencialmente distintas (esto es, distintas en su esencia); a saber: la materia y la mente, definida la primera como «aquello que ocupa espacio» (*res extensa*, «lo extenso»), y la segunda como «aquello que piensa» (*res cogitans*, «lo pensante»). El problema inmediato de esta visión dualista es que resulta un misterio cómo dos sustancias tan absolutamente distintas pueden interactuar, dado que sin duda han de hacerlo, puesto que los pensamientos hacen que, por ejemplo, brazos y piernas se muevan, al tiempo que los estímulos físicos en el cuerpo dan lugar a fenómenos mentales como el dolor y el placer. Como respuesta, muchos han argumentado que en realidad no hay dos clases de cosas fundamentales en el universo, sino sólo una: esta visión monista puede adoptar la forma, o bien de monismo mentalista o espiritualista (en el universo sólo hay mente o espíritu; como afirmaba, por ejemplo, el obispo Berkeley), o bien de monismo materialista (en el universo sólo hay materia; una visión sustentada por la mayoría de filósofos y científicos).

Kant sostenía que los tres grandes temas de la metafísica son Dios, el libre albedrío y la inmortalidad del alma, y escribió su *Crítica de la razón pura* para explicar por qué, en el siglo y medio anterior a su época, la investigación filosófica no había hecho nin-

gún progreso con respecto a estos tres temas, mientras que el mismo periodo las ciencias naturales habían dado pasos enormes. Su respuesta fue que, cuando trata de aplicarse la razón a conceptos que van más allá de lo que constituye propiamente su papel, esto es, organizar la experiencia empírica, el resultado es la ilusión y el error; y eso es lo que ocurre cuando se intenta probar la existencia de una deidad, o demostrar que el alma es libre e inmortal.

El filósofo inglés P.F. Strawson introdujo una útil distinción entre *metafísica descriptiva* y *metafísica revisionista*, donde la primera consiste en el examen del modo en que concebimos de hecho el mundo; ésta identifica los conceptos que empleamos y busca las conexiones entre ellos, incluyendo el orden de dependencia entre los que resultan más o menos fundamentales. La metafísica revisionista, en cambio, trata de corregir nuestras creencias sobre la realidad, normalmente eliminando el discurso en torno a ciertos tipos de cosas en favor del discurso sobre otros tipos más básicos; por ejemplo, eliminando el discurso sobre las mentes y los fenómenos mentales en favor del discurso en torno al funcionamiento del cerebro, dando, así, una descripción supuestamente más precisa de lo que contiene el universo (esto es lo que se conoce como *reduccionismo*). Históricamente, las dos tesis más influyentes y debatidas en metafísica son el *idealismo* y el *materialismo*.

El idealismo es la tesis —o, más exactamente, la familia de tesis— cuya afirmación fundamental es que el universo es mental, esto es, que la mente es la realidad básica, o que la realidad es una expresión de la mente o pensamiento.

Existen considerables diferencias entre las diversas variantes de idealismo. Para George Berkeley, el universo, incluyendo todas las mentes finitas como la nuestra, existe porque ha sido concebido por una mente infinita, que él identifica con el Dios cristiano tradicional. El idealismo absoluto, desarrollado inicialmente en las obras de Fichte y Schelling, y llevado a su máximo apogeo por Hegel, considera que la realidad última es el *Espíritu*, que progresa dialécticamente hacia la plena realización de sí mismo, haciéndose cada vez más real a través del crecimiento de la conciencia humana en la historia.

La mayoría de los análisis del idealismo incluyen también bajo este epígrafe el *idealismo trascendental* de Kant; pero eso constituye un error. Kant no creía que la realidad última fuera mental, lo cual es el rasgo definitorio de toda teoría idealista. Lejos de ello, postulaba la tesis epistemológica de que la razón por la que el es-

cepticismo frente a la posibilidad del conocimiento resulta incorrecto es que nuestras mentes aportan rasgos apriorísticos al modo en que el mundo aparece ante nosotros. Una sencilla ilustración de lo que esto significa es que los colores que los objetos parecen tener son el resultado de una interacción entre la luz que se refleja en la superficie de dichos objetos y la forma en la que están contruidos nuestra mente y nuestro cerebro. Si estos últimos fueran distintos, los objetos parecerían tener otros colores diferentes, o ninguno en absoluto; de modo que nosotros contribuimos de una forma u otra al modo como se nos manifiesta el mundo. Esto resume la esencia de la idea kantiana. A partir de ahí, Kant dedujo la razón por la que la investigación de las grandes cuestiones en torno al libre albedrío, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios no había hecho progresos, a diferencia de los grandes progresos realizados en las ciencias naturales. Dicha razón es que tratamos erróneamente de aplicar a esas cuestiones unos conceptos que en realidad sólo pueden aplicarse propiamente a la experiencia empírica. En consecuencia, nos embrollamos y nos encontramos con que podemos demostrar conclusiones contradictorias sobre estos temas. Influidos por las ideas de Hegel, los filósofos ingleses de finales del siglo XIX suscribieron distintas versiones del idealismo absoluto, motivados asimismo por el deseo de hallar una visión del universo con un menor riesgo de verse afectada por las implicaciones que el darwinismo tenía para la religión. Los más destacados fueron T.H. Green y F.H. Bradley. Por su parte, el idealista más significativo de finales del siglo XX es el filósofo inglés T.L.S. Sprigge, quien, junto con el estadounidense Nicholas Rescher, ha formulado una versión del idealismo influenciada por elementos del pragmatismo.

El materialismo es la tesis de que la realidad consiste, en última instancia, en cosas y procesos materiales, en el sentido físico. Implica asimismo el rechazo del dualismo, que es la creencia de que el universo está formado —como ya hemos mencionado antes— por materia y mente; y considera que los entes abstractos (las cosas que existen fuera del espacio y el tiempo, como los números) no son más que artefactos del lenguaje, y no objetos con una existencia independiente (esto último se conoce como *nominalismo*).

Al negar el dualismo entre mente y cuerpo, el materialismo suscribe la visión de que los fenómenos mentales como las intenciones, las creencias y los deseos son, de hecho, idénticos a los fe-

nómenos neurológicos que tienen lugar en el cerebro o en el sistema nervioso central. Este es un notorio ejemplo de tesis reduccionista, que afirma que una ciencia del cerebro que fuera completa mostraría cómo la referencia a los fenómenos mentales puede reemplazarse exclusivamente por la referencia a las actividades que tienen lugar en las estructuras cerebrales.

Los primeros materialistas fueron los atomistas de la Antigüedad clásica: Leucipo (siglo v a.C.) y Demócrito (siglo iv a.C.). Su teoría era que el universo está compuesto de diminutos átomos (*átomo* significa literalmente «que no se puede cortar», esto es, «indivisible»), los cuales se mueven en el vacío, aglomerándose como resultado de las diferencias en sus formas y tamaños, y constituyendo así todas las cosas con sus diversas propiedades. Se hallará una hermosa expresión de esta visión, junto con sus consecuencias para las cuestiones morales, en el poema de Lucrecio *De rerum natura* («Sobre la naturaleza de las cosas»), escrito en el siglo primero a.C.

El resurgimiento de las ideas atomistas en el siglo xvii propició la adopción del materialismo en el pensamiento de Thomas Hobbes, y, más significativamente, en el desarrollo del pensamiento científico en dicho periodo, en ese momento en la física y la química, aunque todavía no en la biología. Esta última no sería conquistada por el materialismo hasta el surgimiento del darwinismo, en el siglo xix, aunque en ese sentido sería más adecuado el término de *naturalismo*, para denotar la idea de que la ciencia se basa en la premisa de que sus objetos de estudio son entes y procesos naturales, describibles en términos de leyes naturales.

En el siglo xx, la asociación del término *materialismo* a la metafísica de los siglos xvii y xviii llevó a muchos a emplear, en su lugar, el término *fisicalismo*, que denotaba la idea de que todo lo existente consiste en cosas y procesos físicos o es un producto o propiedad de ellos. Esta es actualmente la visión culta mayoritaria tanto en la metafísica como en la ciencia.

Una de las cuestiones más profundas en metafísica es la de si hay o no «hechos brutos», esto es, hechos que tienen que ser aceptados sin alternativa ni discusión posible. Un ejemplo de un hecho bruto podría ser: «algo existe». En esto, al menos, ni siquiera los más contumaces escépticos, idealistas, solipsistas, budistas o nihilistas podrían discrepar.

En filosofía, la expresión tiene un significado más concreto, proporcionado inicialmente por Elizabeth Anscombe al contras-

tar aquellos hechos cuya existencia depende de que haya instituciones o prácticas que los definan con aquellos otros que no dependen de tal cosa. Estos últimos son los hechos brutos. Un ejemplo de ello es una pieza de oro utilizada como moneda. El hecho de que la pieza de oro sea una moneda que puede intercambiarse por otras cosas a un tipo de cambio determinado depende de la existencia de instituciones sociales de la clase apropiada. En cambio, el hecho de que la pieza de oro sea una pieza de oro es un hecho bruto, que no requiere de instituciones o prácticas sociales para serlo.

No sólo el contraste, sino también la conexión entre hechos brutos y hechos sociales e institucionales constituye un aspecto fundamental en la argumentación planteada por John Searle en su libro *La construcción social de la realidad*. Para Searle, los hechos sociales son hechos mentales intencionales, y la existencia de hechos mentales depende en última instancia de los hechos físicos —y en particular biológicos— que dan origen a la conciencia y a la experiencia. Los hechos sociales arraigan, pues, en los hechos físicos. Sin embargo, aunque todos los hechos físicos son hechos brutos por ser objetivos y no dependientes de nuestras actitudes o preferencias, algunos hechos sociales pueden ser, o bien subjetivos, o bien objetivos. El hecho de que un determinado trozo de papel impreso sea un billete de un euro y, en consecuencia, posea un cierto valor de cambio, está en función de la actitud que nosotros adoptamos con respecto a él, y, por lo tanto, es un hecho social. Pero ello no implica que este hecho social no pueda ser objetivo, puesto que, si existe el suficiente —y el suficientemente estable— acuerdo intersubjetivo con respecto a ello, se convierte en un hecho objetivo.

No obstante, y consecuentemente con su punto de vista naturalista y materialista, lo importante en Searle es que en última instancia los hechos sociales se sustentan en hechos físicos brutos de la manera descrita, y por esa razón lo que importa es más la conexión que el contraste entre ellos.

Una visión que sugiere una mayor complejidad en estas cuestiones podría ser la que cabe extraer del debate entre los fundadores del positivismo lógico con respecto a si existen o no realmente hechos brutos, independientes de las teorías, o si los datos sobre los que gira la ciencia se hallan ellos mismos, de alguna forma, constituidos o determinados por la teoría. La idea aquí es que nunca abordamos el mundo, o la realización de observaciones del

mundo, desnudos de los presupuestos y conceptos que a su vez hacen posible nuestra experiencia (ese era de hecho el argumento central de Kant). De manera que nunca podemos afirmar que algunas de nuestras observaciones son observaciones de hechos brutos acerca de cómo son las cosas independientemente de nosotros. En ciencia, nuestra hipótesis nos dice qué es lo que cuenta como evidencia a favor o en contra de ellas. Pero en la experiencia ordinaria intervienen siempre nuestras facultades, como una especie de velo entre nosotros y el mundo que encontramos a través de él o, mejor dicho, por mediación de él. Searle y otros podrían responder a ello que siempre tenemos formas de descartar la subjetividad y la contribución de nuestras propias facultades; eso es precisamente lo que la propia ciencia trata siempre de hacer. Si esto es cierto —aunque, como se ve, es un aspecto controvertido—, entonces ciertamente podemos acceder a los hechos brutos.

Alfred North Whitehead, en memorable frase, describió la filosofía como una serie de «notas a pie de página de la obra de Platón», sugiriendo con ello que muchos de los principales temas e ideas de la filosofía emanan del fértil genio del gran pensador griego, discípulo de Sócrates y maestro de Aristóteles, en quienes sin duda se inspiró para sus exploraciones de los problemas centrales de esta disciplina. Debido a su importancia para la tradición del pensamiento occidental, vale la pena detenernos a analizar aunque sea brevemente sus ideas.

Platón sostenía que el conocimiento sólo puede tener como objeto cosas que sean perfectas, eternas e inmutables, puesto que el conocimiento debe serlo de aquello que es verdad, y la verdad debe poseer tales características. Pero aquí, en el mundo de la experiencia ordinaria, las cosas son imperfectas y mudables, de modo que no podemos tener conocimiento de ellas, sino sólo opiniones sobre ellas.

Esto, sin embargo, plantea un problema: ¿cómo podemos saber algo de aquello que es perfecto, eterno e inmutable? La imperfección y la transitoriedad de las cosas del mundo ordinario jamás puede bastar para sugerir los paradigmas perfectos y eternos (las *Ideas* o *Formas*, como las llama Platón) de tales cosas ordinarias, los cuales existen en un reino que está más allá de ese mundo ordinario. Ni tampoco podemos inferir la existencia de tales cosas a partir del carácter de las cosas ordinarias, en primer lugar porque esas cosas ordinarias imperfectas carecen de la capa-

cidad de sugerir las Formas de las que no son sino malas copias, y, en segundo término, porque el intelecto humano carece de la capacidad de realizar la inferencia necesaria para llegar, a partir de esas malas copias, a sus originales perfectos.

Platón concluía, pues, que las Formas que habitan lo que él denominaba el Reino del Ser (como el único lugar en el que cabe encontrar la verdad y la plena existencia) ya debían de ser conocidas por nosotros cuando estábamos en un estado anterior, existiendo como mentes desencarnadas antes de venir a ocupar un cuerpo humano con todas sus limitaciones. Ofrecía una serie de argumentos para probar que tenemos almas inmortales que pueden existir independientemente del cuerpo, y sugería que las mentes se reencarnan frecuentemente tras haber pasado un periodo en contacto intelectual directo con las Formas. La razón de que las mentes no tengan conocimiento de las Formas cuando se implantan en un cuerpo es que el proceso de encarnación les hace olvidar lo que saben; de modo que lo que nosotros entendemos por aprendizaje no es en realidad la adquisición de nuevo conocimiento, sino el recuerdo de lo que habíamos olvidado. Esto se conoce como la *doctrina de la anámnesis*, donde *anámnesis* significa literalmente «no olvidar» (dado que *amnesia* es olvido, *an-amnesia* es no-olvido o recuerdo). Así, para Platón, enseñar algo a alguien es, en realidad, recordarle a esa persona lo que sabía pero ha olvidado. Etimológicamente la palabra *educación*, derivada del latín *ex* («fuera») y *ducere* («conducir»), sugiere una discernible impronta de la visión platónica de lo que ocurría realmente en la educación: sacar fuera, a la luz, lo que ya estaba allí.

La más alta de las Formas del Reino del Ser es la Forma del Bien (otras son la Belleza y la Justicia; en cambio, Platón no estaba tan seguro de que hubiese Formas tales como el Barro o el Pelo). Y ofrecía una llamativa alegoría para explicar la diferencia entre la creencia y la opinión ordinarias, por un lado, y el conocimiento, por el otro, del que el conocimiento de Dios representa el máximo apogeo. Es la célebre Alegoría de la Caverna. Imaginemos que durante toda nuestra vida hasta ahora hemos estado cautivos en una caverna, sentados de cara hacia la pared más oscura de ésta. Detrás de nosotros hay un fuego alrededor del cual nuestros captos se sientan y se mueven. En la parte trasera de la caverna, vemos pasar una y otra vez las sombras que proyectan nuestros captos al deslazarse en torno al fuego. Imaginemos ahora que nos liberan de nuestras ataduras, y se nos permite recorrer la

caverna; en ese momento vemos propiamente el fuego y a nuestros captosres, comprendemos entonces cómo se producían las sombras, y reconocemos la diferencia entre las personas reales y dichas sombras.

Pero finalmente se nos permite abandonar la caverna y salir a la luz del día, y finalmente vemos la plenitud de la propia realidad, no alumbrada por un modesto fuego, y ciertamente ya no una simple cuestión de sombras, sino la plenitud de la existencia real, iluminada por el objeto más brillante del firmamento; el propio sol.

El Sol es la Forma del Bien; ver el mundo real a la luz del día es conocer la verdad; recorrer la caverna a la luz del fuego es tener la mejor clase de creencia que puede proporcionar la experiencia empírica y el razonamiento mortal, y, por último, estar preso en las sombras no pasa de mera opinión e, incluso, ilusión.

Los diálogos platónicos en los que se plasman estas ideas incluyen el *Fedón*, el *Menón* y *La república*.

A partir de este esbozo puede verse de inmediato por qué se aplica el rótulo de *platonismo* a la creencia de que existen entes abstractos independientemente de que se piense o hable sobre ellos. Pero de hecho podría decirse que el platonismo en matemáticas es la fuente del propio platonismo de Platón sobre todo lo demás, lo que equivale a sugerir que Platón sustentaba las ideas que sustentaba debido a que los matemáticos de su época eran ya plenamente platónicos. Habían llegado a tener unas concepciones estables de los números, los puntos, las líneas rectas y otros entes similares como abstracciones de las cosas del mundo ordinario que los ejemplificaban (manchas, rayas, mesas de bordes rectos...). En geometría, las líneas no tienen anchura, y los puntos no tienen dimensiones en absoluto: son idealizaciones. Sin dichas idealizaciones la geometría euclídea no sería posible. Del mismo modo, los números naturales (los números con los que contamos: 1, 2, 3...) probablemente se desarrollaron mucho antes debido a la necesidad de diferenciar entre los tamaños de las colecciones de objetos reales, como cabezas de ganado o fardos de maíz. Pero los griegos razonaron abstractamente sobre los números, y no sólo conocían ya los números primos (los que son divisibles sin resto sólo por sí mismos y por la unidad), sino que sabían que existe un número infinito de ellos, un hecho descubierto por razonamiento puro, no por investigación empírica. Así, el mundo de los números se había convertido ya en un reino

propio, independiente de las colecciones de objetos reales en el mundo empírico.

Además —y seguramente este fue el aspecto crucial para Platón—, las verdades de la geometría y la aritmética son eternas e inmutables, y sólo pueden captarse mediante la razón. Sería esto mismo lo que alentaría a muchos, en todo el conjunto de la tradición filosófica, a ser racionalistas en epistemología, porque para ellos las matemáticas constituirían el paradigma de lo que debe ser el conocimiento, y también por la infinita superioridad de la razón sobre la experiencia sensorial como la vía privilegiada para su adquisición.

En resumen, pues, tratar los objetos ideales o abstractos del pensamiento matemático como constitutivos de un reino independiente sobre el que pueden realizarse descubrimientos no es sólo un modo natural de pensar, sino que de hecho describe el presupuesto real de la mayoría de los matemáticos, por más que éstos, si se les planteara la cuestión filosófica de si creen que los números «realmente existen» del mismo modo que «existen realmente» los palos y las piedras, no se aprestarían a responder en sentido afirmativo. Pero sin duda sí sostendrían que la investigación matemática se traduce en *descubrimientos*, es decir, que hay verdades matemáticas preexistentes, pero desconocidas, que pueden descubrirse. Esta es una afirmación cuestionada por los partidarios del intuicionismo, que afirman que todos los entes matemáticos son «construidos» por el proceso de hacer matemáticas, donde el concepto de verdad debería reemplazarse por el concepto de prueba.

Platonismo, como el propio termino sugiere, es el nombre dado a la filosofía de Platón. Pero es también, y hoy de manera más general, la denominación que se da a toda teoría (sobre todo en matemáticas) que afirme que existen objetos abstractos. Un objeto abstracto es aquel que no existe ni en el espacio ni en el tiempo. Los objetos concretos —los objetos físicos ordinarios del mundo como los palos y las piedras— existen tanto en el espacio como en el tiempo; los pensamientos y sentimientos existen en el tiempo (y, en la forma de sucesos neurológicos del cerebro, en el espacio); pero los objetos matemáticos como los números y las funciones, y los «universales» como la rojez o la redondez, no existen ni en el espacio ni en el tiempo (ya que, por más que haya cosas rojas y cosas redondas individuales, no está claro si la propia rojez y la propia redondez existen por encima y más allá de ellas).

Tales cosas se denominan, pues, *objetos abstractos*. Y el platonismo es la creencia de que tales cosas existen.

Quizás la mayor disputa de la filosofía medieval fue el conflicto entre los *realistas* (platónicos) y los *nominalistas* en torno a la existencia de los universales, donde los primeros sostenían que los universales realmente existen independientemente de las cosas concretas, mientras que los segundos afirmaban que son únicamente nombres (de ahí lo de «nominalistas») que utilizamos como una convención para señalar las semejanzas entre las cosas (así, *rojez* es un término que nos ayuda a pensar y a hablar convenientemente sobre las semejanzas entre cosas rojas concretas).

Véase: EPISTEMOLOGÍA, FILOSOFÍA

Modelo estándar

Desde finales de la década de 1960, la mejor y más ampliamente aceptada teoría científica sobre la estructura fundamental de la materia y la radiación ha sido el denominado *modelo estándar*, que describe las partículas elementales y las fuerzas que las mantienen unidas en el interior de los átomos. Ha habido numerosos científicos que han contribuido a esta teoría, pero puede atribuirse su principal formulación como modelo a los físicos Steven Weinberg, Abdus Salam y Sheldon Glashow, en la década de 1960, después de que el primero de ellos propusiera una forma de unificar las fuerzas electromagnética y débil para constituir la denominada fuerza electrodébil, y combinar asimismo dicha unificación con una teoría (relacionada muy estrechamente con el trabajo de Peter Higgs, autor de la hipótesis conocida como del *bosón de Higgs*) explicando cómo las partículas elementales adquieren masa. Por este fundamental trabajo, Weinberg, Salam y Glashow recibieron conjuntamente el premio Nobel de física en 1979.

La importancia del modelo estándar consiste en que favorece el objetivo de llegar a alcanzar la descripción más sencilla y económica posible de la constitución básica de la materia. Una potente forma de concebir la estructura de la realidad material es considerarla formada por partículas elementales que interactúan y se combinan según leyes expresables en términos matemáticos. Las partículas de materia interactúan por mediación de partículas

portadoras de fuerza. A las partículas de materia se les denomina *fermiones*, y se clasifican en dos grupos: los quarks, esto es, los elementos constituyentes de los protones y neutrones que forman el núcleo del átomo; y los leptones, entre los que se incluyen los electrones y los neutrinos.

Estas partículas de materia interactúan intercambiando partículas de fuerza: los bosones, entre los que se incluyen los fotones, los gluones, y las partículas W y Z. Así, la fuerza electromagnética, mediada por los fotones, mantiene unidas a las partículas cargadas eléctricamente; los bosones W y Z —muy masivos— median en la fuerza débil, y los gluones —sin masa— constituyen la fuerza nuclear fuerte que mantiene unidos a los quarks.

En este modelo, de entre los leptones cargados sólo los electrones son estables, es decir, que conservan la misma carga; los demás (el muón y el leptón tau) se desintegran con extrema rapidez, en fracciones de segundo.

En esta hipótesis, un elemento clave en el conjunto de la estructura de la materia es la necesidad de una partícula que impartiera masa a las partículas de materia. Todas las demás partículas elementales del modelo estándar se han observado experimentalmente, pero esta importante y necesaria partícula —denominada *bosón de Higgs*, como ya hemos indicado, en honor a uno de los físicos que describieron cómo debe ser en el caso de existir— todavía no ha sido observada en el momento de redactar estas líneas, debido a la enorme cantidad de energía necesaria para producirla en condiciones de laboratorio. Con la elevadísima energía del Gran Colisionador de Hadrones del CERN, en Suiza, se pretende, entre otras cosas, solventar la cuestión del bosón de Higgs.

El importantísimo papel del bosón de Higgs en el modelo estándar consiste en que éste responde a la pregunta acerca de dónde obtienen su masa los leptones y los quarks, y cómo surge la diferencia entre los fotones, que no tienen masa, y los masivos bosones W y Z. El descubrimiento del bosón de Higgs proporciona al modelo estándar una nueva y potente confirmación, que viene a añadirse al medio siglo de fructífero respaldo experimental que ha obtenido ya.

Pero el modelo estándar todavía no está completo, y, de hecho, seguirá sin estarlo incluso después de la observación del bosón de Higgs. Entre las razones de ello se cuenta el hecho de que el modelo no ofrece ninguna forma de combinar las fuerzas elec-

trodébil y fuerte con la otra fuerza fundamental de la naturaleza, la gravitatoria; y asimismo, que los parámetros numéricos de la teoría, de los que hay alrededor de veinte, no se derivan de principios físicos, sino que tienen que determinarse experimentalmente. La tentativa de combinar la gravedad con las fuerzas atómicas (en otras palabras, de hallar una teoría cuántica de la gravedad) ha recibido un impulso colosal con la denominada *teoría de cuerdas*, que, sin embargo, sigue resultando polémica.

La esperanza de que las fuerzas atómicas que actúan en el nivel microscópico de la naturaleza puedan llegar a unificarse con la gravedad, que actúa en la escala macroscópica —de hecho, universal— de ésta, dando lugar así a una «Gran Teoría Unificada», parte del supuesto de que la naturaleza es simple en su nivel más profundo, lo que implica que las cuatro (o ahora, con la combinación matemática de las fuerzas débil y electromagnética en la *fuerza electrodébil*, tres) fuerzas de la naturaleza no son en realidad más que distintas versiones de una única fuerza subyacente que todavía no hemos podido captar. Este supuesto se repite también para la materia: en última instancia debe de haber una sola clase de elemento de la que surge toda la aparente diversidad de la materia, y sobre la que actúa la mencionada sola fuerza última en sus formas aparentemente distintas.

Este supuesto nos recuerda a los antiguos filósofos griegos, los denominados pensadores *presocráticos*, que planteaban la hipótesis de la existencia de una única realidad subyacente de la que proviene toda la aparente diversidad de la naturaleza. Así, por ejemplo, el pensador Tales de Mileto, cuyo pensamiento floreció a mediados del siglo VI a.C., adoptaba el punto de vista de que el elemento único subyacente era el agua, basándose en que el agua es ubicua, necesaria para la vida, y capaz de adoptar las tres formas de sólido, líquido y gaseoso (se congela formando hielo, fluye a temperatura normal, y al hervir se convierte en vapor). Su discípulo Anaximandro denominaba a la realidad subyacente *ápeiron*, término con el que designaba una materia indiferenciada, infinita y primordial de la que pueden surgir y renovarse las diversas cosas existentes. Fue el único de los pensadores presocráticos que aludió a una sustancia subyacente desconocida, ya que, para Anaxímenes ésta era el aire, y para Heráclito, el fuego. Más tarde, para Demócrito y Leucipo, serían los átomos, un término que para ellos designaba «lo indivisible»: observaban que, si desmenuzas un puñado de tierra con la mano, ésta acaba reduciéndose a la

partícula más pequeña posible que ya no se puede desmenuzar más; ésta era *atomon* («que no puede dividirse»). Los átomos flotaban en el vacío, combinándose y separándose, dando lugar así a la rica diversidad de la naturaleza.

Hoy sabemos que, por desgracia, los átomos no son indivisibles, sino que, muy al contrario, pueden dividirse, provocando con ello una catastrófica explosión. Pero aparte de eso, la idea de que la naturaleza está formada en última instancia por átomos resultó ser incorrecta: los átomos poseen estructura —pueden describirse, como ya hemos visto, en términos de quarks, leptones y bosones—, y dado que el modelo tiene tantos aspectos y componentes, la suposición lógica es que hay niveles más profundos de estructura con menos aspectos y componentes, hasta llegar finalmente a un nuevo *atomon*. De ahí la creencia, el deseo, la esperanza y el objetivo de una Sola Materia y una Sola Fuerza; y luego, quizás, únicamente de una Sola...

Supongamos que nos preguntamos por qué no podría haber diecisiete fuerzas y media, y ocho materias y tres cuartos, o cualquier otra cifra arbitraria. ¿Por qué ese fetiche de una sola de cada cosa, o quizás incluso de una sola cosa que sea ambas? ¿Por qué esa necesidad de una simplicidad última? Parte de la respuesta debería ser que la complejidad es inestable. Si hubiera diecisiete fuerzas y media, y ocho materias y tres cuartos, es posible que no pararan de convertirse unas en otras, y de implosionar, o de combinarse, o de dar vueltas unas alrededor de otras (lo cual, curiosamente, es lo que el mundo parece hacer constantemente).

Otra parte de la respuesta sería que, al buscar la explicación última más sencilla posible, aun en el caso de que no descubramos la existencia de un nivel unificado más simple, nos habremos librado de todo lo conceptualmente accidental y externo de nuestras teorías, acercándonos de ese modo más a la verdad. Ese es un buen argumento, al que se le suele añadir otro que debemos a Guillermo de Ockham y que se conoce como la *navaja de Ockham*: el de que la teoría más simple es la que tiene más probabilidades de ser verdadera (siendo todas las demás condiciones iguales). Éste, sin embargo, resulta no ser al fin y al cabo tan buen argumento, ya que desde luego no vale para el estudio de la historia, o la moral, o la política. Por cierto que esta última observación debería suscitar cierta inquietud, puesto que, al sugerir que la verdad podría ser complicada en lugar de simple, deja entrever que,

en el viaje hacia la unicidad, podríamos pasar por alto la razón de la «apariencia» de complejidad.

Pero esa intempestiva idea no puede socavar ni la belleza ni la potencia del modelo estándar, que se ha revelado hartamente fructífero y resistente, que se ha visto confirmado por una rica variedad de experimentos y aplicaciones, y que cuando menos parece constituir una verdadera escala en la ruta hacia la verdad sobre la naturaleza de la realidad material.

Véase: CIENCIA, REVOLUCIONES CIENTÍFICAS, TEORÍA DE CUERDAS

Multiculturalismo

En un mundo cada vez más móvil y entremezclado, con mayores flujos netos de inmigración de los países más pobres a los más ricos, y las superiores tasas de natalidad de las poblaciones inmigrantes en sus países de acogida, las cuestiones de la identidad, la cohesión social, la asimilación y la preservación de los orígenes culturales se han hecho, en conjunto, más acuciantes. La de *multiculturalismo* es una idea que se suponía que fomentaba la cohesión social y la armonía globales, permitiendo a personas de diferentes identidades étnicas, religiosas y culturales mantener sus diferencias en lo que se esperaba sería una afortunada mezcla nacional de diversidades bien avenidas.

Esta visión es distinta de la asimilacionista, que requiere o, cuando menos, espera que los inmigrantes abandonen su cultura de origen y adopten aquella a la que se han incorporado. Se creía que la experiencia de inmigración masiva de Estados Unidos a finales del siglo XIX y comienzos del XX proporcionaba el modelo a seguir, el de un gran «crisol» que, a partir de la confusa diversidad de la inmigración, había producido al nuevo ciudadano estadounidense. En Francia se adoptó el mismo objetivo de otorgar a todo el que viviera allí la identidad única de francés; un objetivo ayudado por una política de ceguera oficial ante cualesquiera otras distinciones que pudieran haber existido antes de la adopción de la nueva personalidad primordial.

El nuevo mundo móvil cuenta asimismo con muchos trabajadores emigrantes que se desplazan por él, y que no pretenden establecerse, sino únicamente trabajar durante unos años en un

país más rico que el suyo a fin de enviar remesas a sus familias. En algunos de los países que incentivan la mano de obra inmigrante y expatriada —uno de cuyos principales ejemplos es Arabia Saudí—, se requiere estrictamente que el visitante observe las normas del país de acogida, y, además, debe hacerlo escrupulosamente. No se tolera ninguna muestra de diferencia cultural de práctica o comportamiento. Es este un hecho interesante por el contraste que supone con respecto las sociedades en las que las diferencias culturales se aceptan con un amplio margen de tolerancia, como en el Reino Unido y en Estados Unidos.

Una de las sociedades hasta hace poco más notorias por acoger a los inmigrantes con los brazos abiertos era la holandesa. Pero tras el asesinato, en 2004, del cineasta Theo van Gogh, quien, junto con Ayaan Hirsi Ali, había hecho una película profundamente crítica con el trato que el islam da a las mujeres, la sociedad holandesa se vio convulsionada por la inquietud con respecto a la importante comunidad inmigrante musulmana que había acogido en su seno, algunos de cuyos elementos se habían vuelto ahora contra ella. El caso de los Países Bajos parece sugerir crudamente que, cuando una comunidad inmigrante con una cultura marcadamente distinta de la cultura mayoritaria de acogida alcanza cierta masa crítica en términos numéricos, la naturaleza de las dificultades que ello plantea se hace drásticamente más intensa.

Algunos países, sin embargo, cuentan con un significativo número de inmigrantes sin que se produzcan esa clase de tensiones: Canadá es un buen ejemplo de ello, ya que cuenta con la mayor tasa de inmigración per cápita del mundo; pero parece haber aquí una importante diferencia, y es que, mientras que Canadá ha incentivado la emigración de profesionales con un cierto nivel educativo antes que la de mano de obra no cualificada, los países europeos como Inglaterra, Países Bajos, Alemania o Francia han acogido a trabajadores no cualificados debido a que la clase de trabajos que éstos estaban dispuestos a hacer eran rechazados por los trabajadores autóctonos. Este panorama, no obstante, se ve algo enturbiado por el hecho de que Australia tiene unas políticas de inmigración selectiva parecidas a las de Canadá, y, en cambio, allí sí se han producido ocasionales tensiones étnicas; aunque en estos casos los implicados han sido los inmigrantes de segunda o tercera generación, los hijos y nietos de los inmigrantes originarios, que a veces han afirmado sentirse atrapados entre su cultura ancestral y la nueva cultura adoptada, siendo en ocasiones el des-

encadenante de las tensiones un sentimiento de alienación y de discriminación constante.

Estos últimos factores han desempeñado un papel en los periódicos y excesivamente frecuentes brotes de tensión, e incluso de violencia, experimentados en Inglaterra y Francia. En el primer caso, una política de multiculturalismo *de facto* ha tenido el desafortunado efecto de agrupar en guetos a las comunidades inmigrantes y las generaciones que las han sucedido, de manera que, por ejemplo, la mayoría de la población originaria del sureste asiático, o descendiente de ella, vive en unas pocas ciudades o barrios de ciudades, con una desproporcionada presencia en las escuelas de dichas zonas, y experimenta una separación impuesta tanto desde dentro como desde fuera con respecto a la comunidad mayoritaria circundante. Más del 90 % de la población inglesa está integrada por británicos autóctonos blancos, y, sin embargo, en algunas ciudades y barrios la proporción de los inmigrantes y sus descendientes supera el 50 %. A ojos de algunos críticos del multiculturalismo, éste hecho representa un crudo testimonio de su fracaso.

¿Es realmente así? Los defensores de este modelo sostienen que los valores que encarna son demasiado importantes para renunciar a ellos, y que la idea de alentar una diversidad social benigna debe mantenerse. Y afirman tal cosa porque, para empezar, señalan que los intentos de hacer lo contrario entrañarán inevitablemente el racismo y la ofensa a unas sensibilidades religiosas y culturales profundamente sentidas. Asimismo, señalan que el esfuerzo por erradicar las diferencias culturales resultará traumático para los inmigrantes, puesto que todos los seres humanos necesitan tener unas afiliaciones culturales y un sentimiento de identidad relacionados con su historia y sus orígenes.

Estas opiniones han recibido el apoyo de algunos sectores del liberalismo, sobre todo el de la influyente perspectiva articulada por Isaiah Berlin. En ausencia de verdades universales y valores absolutos —sostiene éste—, la necesidad de aceptar y, de hecho, respetar las diferencias constituye la mejor esperanza de mantener a la sociedad frente a lo que en la práctica resultan ser no sólo las inconmensurabilidades con respecto a los valores, sino también las incompatibilidades que podrían surgir, y que casi con certeza surgirían, como resultado.

Sin que apenas nadie se diera cuenta, tales visiones han venido a respaldar, o incluso se han considerado equivalentes, a una

reivindicación del derecho a la «igualdad de reconocimiento» para los grupos étnicos minoritarios que viven en una comunidad de acogida; una reivindicación en absoluto reconocida en Arabia Saudí con respecto a sus trabajadores inmigrantes, como tampoco lo estuvo en Alemania durante largo tiempo con respecto a sus «trabajadores invitados» de Turquía. Como señalaba el filósofo Richard Rorty, la demanda de igual consideración se halla lógicamente en conflicto con las pretensiones de inconmensurabilidad, puesto que sólo se puede otorgar a alguien igual respeto si existe algún patrón de comparación que permita hacerlo. De las diversas soluciones propuestas a este dilema, la que ha adquirido un papel cada vez más preponderante es la de que la desiderata de igual respeto y estatus por parte de la comunidad de acogida requiere que los inmigrantes y sus descendientes acepten las normas de la cultura anfitriona, y traten de integrarse en ella. Lo que esto expresa es la idea de que los individuos humanos son iguales, pero las culturas no; como mínimo, no cuando se trata de una cultura minoritaria en conflicto con la cultura de acogida.

Esta última idea resulta difícil de aceptar para los liberales. Y, sin embargo, precisamente uno de los más dolorosos ajustes requeridos en los difíciles comienzos del siglo XXI fue la necesidad percibida por muchos de los que se consideran liberales de replantearse estas cuestiones. Les resultaba difícil decir, por más que se sintieran impulsados a ello, que la democracia, las libertades civiles, la ciencia, junto con sus metodologías y aplicaciones a través de la tecnología, el estado de derecho, la autonomía individual, la fundamental libertad de elección en las relaciones personales, y otras cosas igualmente importantes que dan valor a la vida, resultan mejores o preferibles a las monolíticas sociedades teocráticas que carecen de la mayoría de tales cosas; y ello porque les parecía que tal afirmación, aunque fuera verdad, tenía cierto tufillo a imperialismo cultural occidental en el mejor de los casos, y directamente a racismo —o a algo que se le aproximaba bastante— en el peor.

Una esperanza podría residir en la idea, significativamente distinta, del pluralismo, en sí mismo una piedra angular del pensamiento liberal. Una sociedad pluralista es aquella en la que los individuos son libres de albergar y suscribir sus propios valores y objetivos en privado, con tal de que no causen perjuicio a los demás, mientras que en la esfera pública se hallan en pie de igualdad con todos los demás individuos frente a la ley y el acceso a los

bienes sociales y oportunidades públicos. En las sociedades todavía ligadas al proyecto multicultural, las probabilidades de realizar este desiderátum disminuyen cada vez más rápidamente. Dado que en los escenarios multiculturales las reivindicaciones de las minorías han aumentado en frecuencia y volumen con el incremento del número de sus miembros, la esfera pública se ha convertido de igual modo en un ámbito de competición, donde existe una auténtica babel de reivindicación de excepciones, exenciones, inmunidades, privilegios, así como de la necesidad de un mayor gasto igualitario del erario público en favor de intereses especiales (por ejemplo, que todas las religiones puedan recibir dinero de los contribuyentes para gestionar sus escuelas confesionales, perpetuando y, de hecho, agravando así la marginación de sus comunidades en guetos), etcétera; todo ello en detrimento del bien común y de la cohesión social.

Estas ideas sugieren que el mundo ha avanzado más allá de las posibilidades del multiculturalismo, y en el momento de redactar estas líneas es necesario descubrir, con cierta urgencia, un nuevo modelo que lo reemplace.

Véase: ETNOCENTRISMO, IDENTIDAD, NACIONALISMO, RACISMO, TEORÍA DE LA ACOMODACIÓN, XENOFOBIA

Nacionalismo

El nacionalismo es una ideología política que afirma que la unidad política natural es «la nación». Ha representado una de las concepciones políticas más poderosas de la historia mundial desde el siglo XIX, y tiene una gran parte de responsabilidad en la mayoría de los principales disturbios y conflictos producidos entre esa fecha y el presente.

El nacionalismo se opone a otras teorías sobre la fuente legítima del poder político, como, por ejemplo, la apelación al «derecho divino» en la que se sustentaron las monarquías absolutas en Europa hasta el siglo XVIII, o la clase en la teoría marxista. La diferencia entre el marxismo ortodoxo y el nacionalismo es bastante acusada, ya que, mientras que el nacionalismo invoca ideas tales como las de la cultura, la etnicidad y la lengua en su intento de definir una «nación», el marxismo es internacionalista, y se basa

en factores económicos para situar la superioridad moral y política en la clase trabajadora universal.

Pese a esta oposición, el nacionalismo es coherente con toda una serie de ideologías políticas distintas, y adopta formas más o menos benignas en función de la ideología a la que se adscriba, desde el liberalismo económico y la democracia hasta el fascismo. Tras la segunda guerra mundial, algunos países del tercer mundo adoptaron una forma nacionalista de marxismo, alentados quizás por la inicial adhesión pragmática de Stalin al «socialismo en un solo país».

Aunque algunos atribuyen el auge del nacionalismo al pensamiento ilustrado, en realidad es hijo de la contra-Ilustración, ya que, mientras que las aspiraciones políticas de la Ilustración se encaminaban hacia el constitucionalismo y la democracia en sustitución de la monarquía absoluta, sin incluir para nada la idea de basar la legitimidad política en una supuesta unidad cultural y étnica denominada «la nación», en cambio el pensamiento anti-ilustrado, en el que el romanticismo y la creencia en fuentes de legitimidad no racionales como la «raza», la «sangre», la cultura y la lengua comunes representaban factores de especial potencia, buscaba una descripción más emocionalmente persuasiva de lo que es la unidad política natural.

Una de las razones de la popularización del sentimiento nacionalista a comienzos del siglo XIX podría ser la hostilidad al dominio francés resultante de las victorias napoleónicas. Las monarquías de preguerra se restauraron a partir de 1815, pero lo hicieron de una manera insegura; ninguna de ellas duró mucho, desestabilizadas por los movimientos nacionalistas en los estados alemanes e italianos y en los dominios Habsburgo del Imperio austro-húngaro. Un inquieto siglo de revoluciones y guerras civiles dio como resultado el engrandecimiento de los estados más pequeños, convertidos ahora en los nuevos «estados-nación», como Alemania e Italia, y la fragmentación del gran estado imperial Habsburgo.

Los nuevos estados-nación se apresuraron a construir «identidades nacionales» por medio de la escolarización (lo que implicaba la imposición de una sola lengua nacional donde antes había habido numerosas variantes locales) y la adopción de símbolos nacionales como las banderas, las insignias y los himnos. Muchos intelectuales y artistas respaldaron entusiásticamente el nacionalismo; también la poesía y la música fueron poderosos refuerzos

complementarios de la causa, como en los territorios checos, donde la población eslava estaba resentida por el predominio de sus conciudadanos alemanes y realizó un esfuerzo consciente y concertado para crear una literatura y una cultura musical nacionales que volvieron deliberadamente la espalda a toda forma de germanismo.

En el siglo xx, la euforia y el idealismo del primer impulso nacionalista, cuyo principal atractivo consistía indudablemente en la perspectiva de liberación de un desagradable yugo, se había desvanecido, y el nacionalismo había pasado a convertirse en un instrumento de la política de extrema derecha. El fascismo en Italia y el nazismo en Alemania se aprovecharon de esa retórica, dando lugar en el último caso a un nacionalismo ampliado y explícitamente étnico de los pueblos germánicos, o más bien, de hecho, de los pueblos arios. Sin embargo, justo antes de que eso ocurriera, el atractivo del nacionalismo había llegado a tal apogeo que la idea de una *autodeterminación nacional*, consagrada en los «Catorce Puntos» de Woodrow Wilson al final de la primera guerra mundial, se había convertido en un verdadero objeto de devoción, y de hecho sería universalmente invocada por los movimientos de liberación de los pueblos colonizados tras la segunda.

Aunque para un nacionalista la unidad ideal es un grupo étnico, cultural y lingüístico que ocupa un territorio determinado (lo que equivale de hecho a una tribu, o una tribu a lo grande), en la práctica existen pocas de tales unidades salvo en localizados contextos del tercer mundo. Ello sugiere una distinción entre *naciones cívicas* y *naciones étnicas*, donde las primeras son las que están integradas por los pobladores de un estado con una historia continua como tal lo suficientemente larga, cuyos ciudadanos —cualesquiera que sean su etnicidad u otras diferencias— se consideren a sí mismos sus apropiados habitantes. Históricamente, los estados del norte y el oeste de Europa (Inglaterra, Francia, Países Bajos) se aproximan al modelo de la nación cívica, mientras que los del centro y el sur (como, por ejemplo, Alemania, Italia o Hungría) se aproximan más al modelo étnico. Este último modelo se invoca a veces para explicar la mayor predominancia del antisemitismo en los países que se ajustan a él.

Ninguno de los dos modelos resulta del todo convincente: así, por ejemplo, las diferencias religiosas y las divergencias lingüísticas hacen más por fomentar el sentimiento nacionalista entre los distintos pueblos eslavos (por ejemplo, polacos, ucranianos, rusos

y serbios) de lo que hace su proximidad étnica por fomentar la unidad entre ellos. Lo cierto es que los factores históricos, geográficos y culturales desempeñan en la historia política un papel mucho más importante del que las teorías del nacionalismo étnico están dispuestas a concederle.

La Unión Europea como proyecto magno se basa en el rechazo a la idea de que resulta inevitable que los estados-nación compitan entre sí y, en consecuencia, a veces entren en conflicto unos con otros. De hecho, incluso rechaza implícitamente de plano la propia idea del estado-nación, con una forma inclusiva de internacionalismo o paneuropeísmo como objetivo (a muy largo plazo). Pero esto es anatema para quienes se aferran a la idea del estado-nación pese a las evidencias proporcionadas por los dos últimos siglos, que sugieren de manera harto contundente, cuando se sopesan en la balanza, que el nacionalismo es una vía segura hacia el desastre.

Esta última observación puede explicarse con más detalle mediante una crítica al nacionalismo como la que sigue a continuación.

Demasiadas de entre las raíces del nacionalismo se hallan en la xenofobia y el racismo, un hecho que ha sido especialmente útil a los demagogos políticos. Disfrazado de patriotismo, el nacionalismo se aprovecha de la irracionalidad de la conciencia de masas para hacer que cosas intrínsecamente inaceptables, especialmente la guerra, parezcan todo lo contrario, y, de hecho, incluso honorables. Apelar a «la patria y el rey», a «la madre patria», a «mi país para bien o para mal», etcétera, alienta a la gente a hacer la guerra, o a enviar a sus hijos a la guerra, que significa lisa y llanamente matar a otros seres humanos; una idea que, en todas las demás circunstancias, a la mayoría le parecería sencillamente horrible.

Los nacionalistas toman ciertos deseos razonables y los emparejan con otros irrazonables. La gente desea gobernar sus propios asuntos: eso es razonable. La mayoría de las personas valoran la cultura que ha configurado su sentimiento de identidad: eso también es razonable. Pero el nacionalismo va más allá, persuadiendo a la gente de que pertenece a un supuesto colectivo que es superior, o al menos más importante para ellos, que otros colectivos similares; de que la existencia de estos otros colectivos supone de algún modo un riesgo para el suyo propio, y de que la única protección frente a eso consiste en considerarnos a «nosotros» distintos de «ellos».

Sobre esta base se dice un montón de palabrería sobre las naciones. Ralph Waldo Emerson (1803-1882) hablaba del «genio» de una nación como algo adicional a sus ciudadanos actuales; el dramaturgo francés Jean Giraudoux describía el «espíritu de una nación» como «la mirada en sus ojos»; y abundan otras afirmaciones de parecido sinsentido. La verdad es que las naciones son constructos artificiales, cuyas fronteras se han trazado como resultado de (podría decirse más gráficamente: «con la sangre de») las guerras.

Y asimismo, resulta esencial distinguir siempre entre la espuria idea de la identidad nacional, por una parte, y, por otra, la idea válida del patrimonio cultural. Casi todos los países (en el sentido de *estados*) albergan más de una cultura, lo que por sí mismo constituye una prueba suficiente de que el nacionalismo es un constructo artificial, más útil para los demagogos y separatistas que para nadie más.

Véase: COMUNISMO, FASCISMO, POLÍTICA, RACISMO, ROMANTICISMO, XENOFOBIA

Neoconservadurismo

En Estados Unidos, algunos de quienes habían participado o habían simpatizado con el liberalismo político y la «contracultura» de la década de 1960 experimentaron una reacción ante lo que, al hacerse mayores, pasaron a ver como los excesos y fracasos de dichos movimientos. En la década de 1980, aquellos tráfugas que se pasaron de la izquierda a la derecha del espectro político, llevándose consigo lo que ellos seguían llamando (al menos en aquellos primeros años) «liberalismo», fueron calificados satíricamente como *neocons* (abreviatura de «neoconservadores») por el socialista y escritor estadounidense Michael Harrington; y el término arraigó.

Algunos analistas de los orígenes de aquellos *neocons* que se hicieron cada vez más influyentes durante la presidencia de Reagan (década de 1980) y el mandato de Bush hijo (2001-2009) afirman que sus raíces se hallan en la Sala 1 de la cafetería del City College de Nueva York, donde, en la década de 1940, un grupo de trotskistas se reunían para llorar a su profeta y lamentarse por la

mala dirección del socialismo soviético. Entre ellos se incluían Irving Kristol, Melvin Lasky y Seymour Martin Lipset. Bajo la influencia de maestros como Reinhold Niebuhr y Sidney Hook, este grupo fue poco a poco abandonando el trotskismo para pasar a gravitar en torno a la izquierda anticomunista, donde se les uniría Norman Podhoretz. Cuando se inició la guerra fría, adoptaron una firme línea antisoviética, casi superando a algunos de los antisoviéticos de derechas de la era McCarthy. Tanto es así que la célebre revista fundada por Irving Kristol, *Encounter*, resultaría estar financiada por la CIA; cuando este hecho se hizo público no hubo demasiadas quejas de sus camaradas ex trotskistas.

Dos episodios de desencanto completaron el giro hacia la derecha de los herederos de aquel primer grupo: el primero, con el radicalismo de los sesenta; el segundo, con los demócratas tras la aplastante derrota de George McGovern frente a Richard Nixon en las elecciones presidenciales de 1972. Cuando Ronald Reagan entró en la Casa Blanca, en 1981, casi todos los que pasarían a conocerse como *neocons* estaban listos para completar su recorrido incorporándose al Partido Republicano y buscando un puesto bajo una presidencia republicana.

En realidad, los *neocons* resultan de mucho mayor interés para la política exterior de Estados Unidos que para la política interior de su país. En lo que se refiere a esta última, simplemente aplican las consabidas recetas características de las posturas de derechas: menos impuestos, menos estado, liberalismo libertario sobre materias tales como el control de las armas de fuego, fomento de la responsabilidad individual en la atención sanitaria y la educación, soluciones a los problemas sociales y asistenciales basadas en las organizaciones religiosas, etcétera. Pero en política exterior la tónica es el activismo, el cual no consiste tanto en la creencia altruista de que Estados Unidos es el policía del mundo como en la creencia egoísta de que hay que remodelar el mundo para adaptarlo a los intereses de Estados Unidos. Esta política manifiesta ha sufrido diversos reveses: el escándalo del Irangate (1987) fue uno de ellos, y curiosamente a los *neocons* les molestó asimismo el final de la guerra fría como resultado de la *perestroika* y la *glásnost* de Mijaíl Gorbachov, puesto que las líneas sencillas y definidas de la oposición entre dos bloques geopolíticos, cada uno de los cuales podía utilizar el equilibrio de fuerzas como instrumento para controlar su propia esfera, convenían a sus propios intereses. Por otra parte, durante un tiempo dicho acontecimiento pareció cuestio-

nar también la necesidad de seguir manteniendo niveles elevados de gasto militar, un asunto con el que algunos *neocons* mantenían rentables vínculos. Afortunadamente para ellos, el terrorismo y la necesidad de mantener una presencia militar masiva en Oriente Próximo vinieron a solucionar el problema.

Para cuando llegó la presidencia de Bush hijo, los *neocons* ya no eran intelectuales y teóricos, sino *apparátchiki*, todavía igual de audaces —cuando no más audaces que antes— en sus aspiraciones de política exterior, pero ya no pensadores, y aparentemente, pues, tampoco demasiado inteligentes, tal como sugiere sobradamente la forma en la que gestionaron sus asuntos. Se habían convertido en lo que Jacob Heilbrunn, en su libro *Sabían que tenían razón: el auge de los neocons* (2007), califica de «cámara de resonancia», reproduciendo los sonidos de un discurso político y geopolítico perteneciente a un mundo distinto, lo más tarde al mundo de Brézhnev de las décadas de 1970 y 1980, en un contexto absolutamente inapropiado; algo así como ventosear en la iglesia.

Esa discrepancia entre eco y realidad la demuestra el hecho de que, mientras que en la guerra del Golfo de Bush padre (1991) se supo cuándo parar, no ocurrió lo mismo con la repetición de Bush hijo (2003...), que cometió un error que su padre había tenido especial cuidado de no cometer: avanzar directamente sobre las arenas movedizas de Mesopotamia, para luchar allí durante años al precio de muchos miles de muertes violentas y también de varios miles de millones de dólares de gasto. En la visión aquí adoptada sobre la trayectoria de la historia reciente de los *neocons*, la diferencia es elocuente. Los *neocons* sostenían que Bush padre «carecía de calidad moral», estaba demasiado influenciado por las consideraciones de realismo y no era lo bastante enérgico como para tratar de remodelar el mundo de la manera más apropiada a los deseos estadounidenses. Eran errores que no estuvieron dispuestos a cometer cuando llegó su oportunidad con la administración de Bush hijo. En su lugar, cometieron un montón de errores peores que esos.

Algunos estudiosos del pensamiento neoconservador y sus ecos señalan los paralelismos formales que éste exhibe con los orígenes izquierdistas. Así, por ejemplo, el deseo de exportar la democracia por todo el mundo se compara con la teoría trotskista de la revolución permanente. Quizás esto explique por qué, al principio, el presidente Bush hijo no fue un aliado natural de las ideas neoconservadoras, mostrando poco interés en el extranjero

y sus asuntos (sobre todo porque tenía un escaso conocimiento de ello), y renunciando a cualquier intención de inmiscuirse en la «construcción nacional» de otros países (o siquiera en el suyo, como mostró de inmediato su política de recorte de impuestos). El punto de inflexión fueron los atentados terroristas producidos en Estados Unidos el 11 de septiembre de 2001, y se resumió en el discurso sobre el Estado de la Unión que pronunció Bush en enero de 2002, escrito para él por el *neocon* David Frum, y en el que Bush calificaba a Irán, Iraq y Corea del Norte como «el eje del mal» y planteaba la idea de la guerra preventiva. Los *neocons* habían encontrado finalmente su oportunidad; pero, por desgracia, no supieron ver que lo que ellos creían que era una oportunidad era en realidad una trampa, tentadoramente —aunque sólo en parte conscientemente— tendida por los terroristas islamistas.

La influencia de los *neocons* en la presidencia de Bush hijo pareció desvanecerse en su segundo mandato, puesto que ni siquiera los ideólogos pueden persistir en su teoría frente a unos hechos que la contradicen constantemente. Un rasgo característico de la reciente historia política occidental es que, cuanto más doctrinario es un gobierno, mayor es la caída del partido político que lo ha formado. Así, en el Reino Unido, el Partido Conservador experimentó un largo declive tras la era Thatcher; y en Estados Unidos el Partido Republicano se sumió en el caos al final del segundo mandato de Bush hijo en gran parte por la misma razón: por haber ido demasiado lejos en una época en la que lo que realmente parecen querer y necesitar más los electores es una tecnocracia razonablemente competente y razonablemente justa.

Véase: GUERRA, POLÍTICA

Neurociencia

La neurociencia es el estudio de cómo funciona el cerebro. Dada la exquisita complejidad tanto de éste como de su funcionamiento —de hecho, se ha calificado el cerebro humano como una de las cosas más complejas que existen en el universo—, se trata de un campo de investigación estimulante a la vez que profundamente interesante, además de tener, obviamente, una gran importancia. Si se cumplen los pronósticos más ambiciosos para la neu-

rociencia, a la larga el estudio del cerebro explicará nada menos que la propia naturaleza humana, y, con ella, la moral, el arte, el amor, y en general todo lo que tiene valor e importancia en la experiencia.

La neurociencia trabaja en varios niveles de estructura, empezando por el nivel molecular y pasando luego al celular, al sistémico, al conductual y, finalmente, al más complejo de todos: el cognitivo:

La materia de la que está hecho el cerebro consiste en una asombrosa variedad de moléculas, un gran número de las cuales se encuentran sólo en el sistema nervioso. La neurociencia molecular estudia, entre otras cosas, la forma en que las neuronas se comunican, crecen, controlan el flujo que entra y sale de ellas, y almacenan información. La neurociencia celular estudia la naturaleza y funcionamiento de los grupos de moléculas interconectados, a fin de descubrir cómo se vinculan, cómo diferentes grupos se especializan en distintas funciones, cómo se influyen mutuamente, y cómo desarrollan sus tareas computacionales. Cuando las estructuras celulares se agrupan en sistemas, como la corteza visual—que ocupa una gran área en la parte posterior del cerebro—, constituyen una masa identificable de circuitos que funcionan de un modo altamente coordinado. La neurociencia de sistemas estudia la estructura y la actividad cerebrales a ese nivel.

La conducta es el resultado del funcionamiento sistémico integrado del cerebro y el sistema nervioso, de manera que la neurociencia conductual trata de descubrir la base de la función cerebral de, por ejemplo, la memoria, el sueño o las características específicas de género. Por su parte, y de forma todavía más compleja, la neurociencia cognitiva trata de entender cómo el cerebro genera los rasgos más elevados de la actividad mental, como el uso del lenguaje, el razonamiento, el juicio moral, la imaginación... en una palabra, de la mente.

Hay, en términos generales, dos ámbitos en los que se centra la investigación neurocientífica: la neurociencia clínica y la neurociencia experimental. No son, ni mucho menos, mutuamente excluyentes, pero es obvio que tienen objetivos distinguibles. Así, la neurociencia clínica viene motivada por los intentos de comprender el cerebro y su funcionamiento a fin de contribuir eficazmente a la neurología, la psiquiatría, la neurocirugía y la neuropatología. Se ha aprendido mucho sobre el cerebro estudiando los déficit experimentados por los pacientes de una u otra lesión o

afección cerebral; y como resultado, se han hecho avances de cara a ayudar a las personas que han sufrido enfermedades o lesiones cerebrales.

Entre los trastornos del cerebro y el sistema nervioso que la neurociencia clínica aspira a entender mejor se cuentan las enfermedades de Alzheimer y de Parkinson, la parálisis cerebral, la esclerosis múltiple y otras enfermedades degenerativas de los nervios, la esquizofrenia, la depresión, la epilepsia, la apoplejía y las lesiones en la cabeza. El deseo de hacer progresos de cara a abordar tan devastadores trastornos resulta suficientemente elocuente. La complejidad de ello es obvia: se cree que posiblemente el pensamiento y el estado de ánimo anormales, tal como se manifiestan, respectivamente, en la esquizofrenia y la depresión, están causados por una disfunción cerebral; e identificar dónde y cómo se producen tales disfunciones en el cerebro es la estimulante tarea que se propone la neurociencia. Pero se trata asimismo de una tarea de gran urgencia: sólo en Estados Unidos, más de dos millones de personas sufren de esquizofrenia, y en el momento de redactar estas líneas, el conjunto de todas las formas clínicas de trastornos del pensamiento y del estado de ánimo le cuestan a dicho país más de 1.500 millones de dólares al año. A todas luces es éste un problema de proporciones epidémicas, y tanto la neurociencia clínica como el campo de investigación asociado de la psicofarmacología representan hoy las principales esperanzas de cara a abordarlo.

La neurociencia experimental tiene un alcance aún mayor. Entre los especialistas que trabajan en ella se incluyen: el psicobiólogo, interesado en las bases biológicas de la conducta, y su colega el neuroetólogo, que estudia la conducta específica de una especie en relación con el cerebro concreto de dicha especie; el neurofarmacólogo, interesado en los efectos de los diversos fármacos en el sistema nervioso; el neuroanatomista y el neuroquímico, interesados respectivamente en la configuración del cerebro y en la química del sistema nervioso central; el neurobiólogo del desarrollo, interesado en el crecimiento y maduración del cerebro, y el neurocientífico computacional, que utiliza las matemáticas y las técnicas informáticas para establecer modelos del funcionamiento del cerebro.

Una buena parte del estudio neurocientífico se realiza mediante la experimentación con animales, lo que plantea problemas éticos en relación con los derechos de éstos. Resulta inquietante

tante ver fotos de gatos y monos con electrodos llenos de cables asomándoles del cráneo, y todavía más pensar en algunas de las cosas a las que se les somete en el curso de los experimentos. Pero no toda la experimentación neurocientífica explota a los animales: el desarrollo de la técnica de imagen por resonancia magnética funcional (IRMf) ha permitido a los investigadores asomarse al interior del cerebro humano durante la realización de experimentos en tiempo real, incluyendo experimentos conductuales y cognitivos, para ver qué está haciendo el cerebro; y este recurso ha producido ya una rica variedad de resultados.

Antes de que el estudio del cerebro hubiera empezado a alcanzar sus actuales niveles de sofisticación, los investigadores se basaban en gran medida en la observación de la conducta para inferir qué podría estar ocurriendo en el cerebro, dado que una buena parte de la actividad cerebral se expresa en actividad externa. Las lesiones en la cabeza, el trastorno vascular intracraneal y los tumores intracraneales que conducen a déficit específicos como la pérdida del habla o de la capacidad motora proporcionaban importantes pistas sobre la función cerebral. Pero la aparición de escáneres capaces de obtener imágenes de alta resolución de las estructuras cerebrales, y, además, de revelar dichas estructuras cerebrales en el mismo proceso de activación como respuesta a estímulos y tareas diseñados para provocarlas, ha llevado la observación hasta niveles muy finos de estructura, lo que viene a equivaler a abrir la cabeza, excavar en las sucesivas capas del cerebro, y observar cómo funciona realmente éste.

Véase: NEUROFILOSOFÍA, SOCIOBIOLOGÍA

Neurofilosofía

Una de las nuevas vías de investigación posibilitada por las técnicas de la neurociencia es la de la neurofilosofía, es decir, la influencia de las ideas neurocientíficas en el debate filosófico en torno a la adquisición de conocimientos, las concepciones del yo, las actitudes y reacciones de índole moral, la toma de decisiones, y la naturaleza del amor, la amistad y la sociabilidad en general. Para algunos filósofos, cada vez más, el valor de la neurociencia de cara a incrementar el conocimiento en estas y otras áreas asocia-

das de investigación no sólo es importante, sino que asimismo resume la historia del progreso de la humanidad en su comprensión del mundo: las ciencias naturales surgieron de la filosofía una vez que se hubo encontrado la manera adecuada de formular las preguntas y los métodos apropiados para tratar de responderlas. Las especulaciones «de salón» sobre la naturaleza fundamental de la materia, la relación entre materia y mente, la estructura del universo, los secretos de la reproducción, y todo lo demás, dieron paso a métodos empíricos y cuantitativos que permitieron hacer en unas décadas inmensamente más progresos en torno a esas cuestiones de los que se habían hecho hasta entonces en milenios. La aspiración de los neurofilósofos es ver repetido este mismo proceso en relación a las grandes cuestiones filosóficas sobre la mente, el yo, el libre albedrío, la moralidad y la racionalidad, ahora que se están haciendo verdaderos avances en neurociencia.

Bastará un ejemplo para mostrar cómo la neurociencia y la filosofía tradicional pueden interactuar fructíferamente; y, de hecho, cómo la primera puede no sólo enriquecer, sino corregir las «intuiciones» en las que se basaba una gran parte del *análisis conceptual* como metodología estándar de la filosofía especulativa. Existe una extensa literatura filosófica sobre los conceptos relacionados del yo y la voluntad, pero pocas obras habían preparado a nadie para los sorprendentes resultados de los procedimientos de comisurectomía (la separación de los dos hemisferios del cerebro mediante la resección de la comisura o tejido conectivo —cuerpo calloso— entre las cortezas cerebrales). Al someter a esta intervención a pacientes que padecían epilepsia grave, se descubrió que los hemisferios izquierdo y derecho podían entrar en conflicto, por ejemplo, cuando una mano sacaba una pieza de ropa de un armario pero la otra la metía, repitiéndose esas acciones una y otra vez; o cuando un paciente era incapaz de explicar verbalmente por qué una de sus manos había señalado correctamente un determinado objeto en un grupo de ellos cuando se le había pedido que lo hiciera, como si existiera un yo distinto con su propia voluntad independientemente del yo consciente de sí mismo que poseía el control del lenguaje.

La evidencia más convincente de la importancia de la neurociencia para la filosofía proviene de los estudios sobre las diferencias cerebrales entre especies más o menos sociales. Las especies relativamente monógamas como el campanol de pradera y el mono tití tienen en su cerebro una gran densidad de receptores

de neuropéptidos, responsables de la vinculación afectiva, siendo los principales la vasopresina y la oxitocina. En cambio, en las especies no monógamas como el campañol de montaña y el mono Rhesus la densidad relativa de dichos receptores es marcadamente inferior. La oxitocina se libera durante las actividades sociales pacíficas, amortiguando la reacción de lucha o huida propiciada por las situaciones amenazadoras, e incrementando el grado de vinculación afectiva entre los sujetos.

Tales hallazgos afectan a nuestra comprensión de los mecanismos que intervienen en las sociedades y los individuos humanos en lo que respecta al matrimonio, la paternidad, la amistad, la lealtad, el patriotismo, y, de hecho, la estructura social en general; cosas, casi todas ellas, a las que les concedemos un elevado valor y que hasta ahora se creía que constituían rasgos característicos de una evolucionada racionalidad moral y social (y, para muchos, exigencias de la deidad). Si resulta que tales rasgos de la comunidad humana vienen determinados, o siquiera se ven influenciados en cierta medida, por la relativa densidad de los receptores de oxitocina en ciertas áreas de nuestro cerebro, nuestra comprensión de ellos pasará a ser significativamente distinta.

Y, de hecho, el trabajo experimental realizado en neuropsicología viene a respaldar firmemente la tesis de que la oxitocina es un factor crucial en las interrelaciones humanas. Así, por ejemplo, en cierto experimento se administró oxitocina mediante spray nasal a un grupo de personas antes de que participaran en un juego económico denominado *Inversor*. Resultó que mostraban mayores niveles de confianza y cooperación que el grupo de control, al que no se le había administrado la oxitocina.

Todavía más convincente es lo que se ha descubierto sobre las denominadas *neuronas espejo*, que permiten incluso a los bebés de corta edad imitar las expresiones faciales de otros. Cuando un mono observa a otro realizando una tarea, en el cerebro del mono que observa se activan las mismas neuronas que están activas en el cerebro del mono que realiza la tarea; su cerebro, pues, está imitando pasivamente lo que hace el otro mono. Dado que la empatía y la comprensión mutua son componentes clave de la propia posibilidad de la moral, esta evidencia neurofisiológica resulta enormemente sugerente.

Obviamente, debe haber, y es bueno que haya, un minucioso escrutinio del modo y el grado en que la investigación neurocientífica puede darnos nuevas percepciones sobre las profundas cues-

tiones de la moral y la sociedad humanas. Lo que pasa dentro de cada cabeza individual debe ponerse en relación informativa con lo que surge de las interacciones —los debates, conflictos y cooperaciones— entre las personas en los grupos y comunidades, y estos últimos, obviamente, implican fenómenos de mayor envergadura y en muchos aspectos distintos. Pero las evidencias de las que actualmente disponemos demuestran que ya no puede haber una especulación sobre la moral y la sociedad, sobre las relaciones, necesidades, deseos e intereses humanos, que ignore el creciente torrente de evidencias sobre el papel del cerebro en todo ello.

Véase: FILOSOFÍA DE LA MENTE, NEUROCIENCIA

Occidentalización

En los siglos transcurridos desde lo que se podría considerar el inicio de los tiempos modernos —esto es, desde comienzos del siglo xvii—, la riqueza, el poder y, por ende, la influencia de Europa y sus naciones descendientes en Norteamérica y otras partes del globo (en suma, de «Occidente») han transformado el mundo, propiciando en diversas medidas los resultados de la ciencia, el desarrollo industrial y el capitalismo, y, en algunos lugares, las formas de gobierno y las leyes, que hoy caracterizan este logro occidental.

Para algunos, esta expansión de la influencia ha ido de la mano de una expansión de la ilustración y la «modernización». A otros, en cambio, los valores y las prácticas occidentales les parecen hostiles a los propios valores nacionales; el obligado acompañamiento de las creencias y prácticas religiosas occidentales ha sido un rasgo negativo, pero todavía lo ha sido más la aparente laxitud moral del estilo de vida occidental, con mujeres ligeras de ropa, y un arte y un cine sexualmente explícitos. Para muchos, pues, la influencia occidental se ha percibido, o como algo impuesto, o como algo que socavaba los valores tradicionales, cuando no ambas cosas. Lo primero fue uno de los principales motivos del rechazo nacionalista al colonialismo occidental; lo segundo sigue siendo origen de animosidad hacia Occidente, especialmente entre los musulmanes.

En muchas partes del mundo no occidental hay, sin embargo,

una actitud bastante esquizoide con respecto a la occidentalización. Considérese el caso de China, que ha hecho apremiantes esfuerzos para imitar a Occidente en la industrialización, en la construcción de ciudades con rascacielos al estilo estadounidense, y en la adopción de tecnología civil y militar occidental a gran escala. Este parecería ser, pues, un ejemplo de la más sincera forma de halago. Pero al mismo tiempo los gobernantes chinos repudian los modelos políticos y sociales occidentales, y protestan amargamente cuando los gobiernos de Occidente y las organizaciones no gubernamentales les acusan (por ejemplo) de falta de democracia y de violaciones generalizadas de los derechos humanos. Ante esto, los chinos se quejan de los intentos de Occidente de imponer a China unos valores occidentales ajenos a ella. La contradicción es manifiesta.

Y todavía lo es más si se considera que (por poner un ejemplo relacionado) la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, actualmente considerada por China y los países en desarrollo del mundo una injustificada y provocativa imposición ilustrada de Occidente, fue redactada por personas procedentes de todo el mundo (incluyendo al Líbano y a China), y al principio tuvo una acogida más favorable por parte de lo que antaño se conocía como los países del tercer mundo que por las grandes potencias occidentales, dado que estas últimas consideraban que la Declaración Universal representaba sobre todo un escollo a la actividad que desarrollaban en sus colonias y esferas de influencia.

Sigue siendo cierto que, aunque muchos aspectos de la influencia de Occidente en el mundo no occidental son bien recibidos, hasta el punto de que el flujo neto de migración global del planeta se produce hacia los países occidentales —considerados deseables, fascinantes, llenos de oportunidades, y capaces de ofrecer una vida inmensamente mejor que la de la mayoría de los países no occidentales—, existe también una legítima causa de preocupación por el efecto de la capacidad de Occidente y sus valores menos sanos para causar daño, degradación medioambiental y resentimiento en otras partes del mundo.

Hay buenas razones para tal resentimiento. La colonización de las principales calles de las ciudades no estadounidenses con hamburgueserías McDonald's y anuncios de Coca-Cola fue el signo externo y la manifestación visible de otras incursiones más profundas del dinero y el poder norteamericanos, con todo lo que

ello implicaba en cuanto a dependencia de los criterios y conocimientos de Estados Unidos, y la adopción de sus modelos de capitalismo y estructura política, a cambio de recibir ayuda, protección, equipamiento militar y otros beneficios asociados.

Entre otras manifestaciones visibles de la occidentalización que generaron resentimiento se cuentan las consecuencias de la actividad de las multinacionales occidentales en busca de mano de obra barata y de recursos naturales que explotar, a veces con minas a cielo abierto y otras actividades que han dañado el medio ambiente. No obstante, posteriormente las multinacionales han pasado a actuar en cierta medida de manera más responsable y prudente en tales aspectos, aunque sólo tras pagar un alto precio en corazones rotos y mentes airadas.

La medicina, la educación, la tecnología, las comunicaciones y los conocimientos técnicos de Occidente constituyen la parte positiva en esta historia de la occidentalización. El agua potable, los tratamientos para formas de ceguera y enfermedades parasitarias curables, la lucha contra la malaria, la donación de alimentos y ayuda financiera en épocas de crisis, y otros aspectos en los que los recursos de Occidente han proporcionado ayuda y nuevas posibilidades a zonas del mundo cuyas mejores potencialidades están todavía por desarrollar, todo ello constituye el resultado fructífero del ideal de progreso. En el mundo forjado por la historia de los últimos siglos, y teniendo en cuenta los violentos reveses que también ha comportado, la difusión de lo occidental a otros puntos del globo ha hecho mucho bien además de mucho mal; y podría decirse, casi con certeza, que más bien que mal.

Véase: CAPITALISMO, CONSUMISMO, GLOBALIZACIÓN

Poder Negro

El término *Poder Negro* alude a un movimiento político que surgió en Estados Unidos en la década de 1960 para afirmar y defender los derechos e intereses de los norteamericanos negros. Fue una ramificación del movimiento en favor de los derechos civiles, pero no aspiraba tanto a la integración como a potenciar la autonomía y la dignidad de los afroamericanos. En palabras del músico James Brown, «Dilo en voz alta: ¡soy negro y estoy orgulloso!».

Malcolm X fue uno de los líderes más elocuentes y carismáticos del movimiento, pero sus primeros teóricos fueron Robert Williams y Stokely Carmichael (hoy llamado Kwame Ture). La vanguardia del movimiento la integraban los denominados *Panteras Negras* (Partido Pantera Negra de Autodefensa, fundado por Richard Aoki y otros). A medida que el concepto de conciencia negra y orgullo negro fue prosperando, alentó el debate afroamericano en torno a las artes y la literatura, y desde entonces los temas de la historia y la estética negras se han convertido en arraigados focos de discusión.

La perspectiva radical de los Panteras Negras pronto empezó a preocupar no sólo a los grupos blancos aliados con ellos en el movimiento pro derechos civiles, sino también a otros afroamericanos, dado que parecían correr el riesgo de presentarse como separatistas y antiblancos. Los Panteras Negras no comulgaban con la campaña de no violencia propugnada por Martin Luther King, y cuando los atletas estadounidenses negros Tommie Smith y John Carlos hicieron el saludo del Poder Negro al subir al podio de los medallistas en los Juegos Olímpicos de 1968, se desató una gran controversia.

Parte de la violencia de los Panteras Negras estaba instigada sin duda por los ataques policiales, y se ha argumentado, no sin buenas razones, que el desmoronamiento del partido, a comienzos de la década de 1970, tuvo mucho que ver con las operaciones encubiertas del FBI contra éste. Pero por entonces el movimiento del Poder Negro había sentado ya las bases de un legado que en muchos aspectos ha dado grandes frutos, y la situación de los afroamericanos en la sociedad estadounidense de comienzos del siglo XXI está a años luz de la de mediados del xx.

En términos más generales, el concepto de poder negro puede aplicarse a las aspiraciones de la población negra en todas partes del mundo, sobre todo en África, en cuanto a reconocimiento, progreso, potenciación y desarrollo. Y abarca desde la reivindicación de una nación negra independiente en la parte sur de Norteamérica (en realidad, insertada en un territorio en el que ya la mayor parte de la población es negra) hasta diversos movimientos presentes en África tales como el panafricanismo.

Véase: ACTIVISMO, CONCIENCIA NEGRA, RACISMO

Política

Cuando la gente define la política como «el arte de lo posible», se está mostrando optimista; sería mejor definirla como «el arte de lo casi imposible», puesto que ésta es el proceso por el que los grupos, comunidades, naciones o ciudadanos de un estado tratan de decidir entre todos qué hacer, cómo deben organizarse las cosas, cómo deben distribuirse los bienes sociales, y cómo deben gestionarse las relaciones de autoridad y poder, incluyendo quién ha de tener poder, con qué fines, durante cuánto tiempo y en qué medida. Dado que en todo grupo existen inevitablemente distintos intereses y opiniones, los procesos de la política entrañan diversos esfuerzos para llegar a compromisos, o para controlar la toma y ejecución de decisiones sujetando las riendas de la autoridad; este es el típico proceso político de toda sociedad, sea democrática o dictatorial. Los medios para ello pueden diferir (elecciones, revoluciones, golpes militares), pero los fines y objetivos subyacentes son muy similares. Surgen entonces preguntas en torno a la legitimidad del modo de obtener y mantener la autoridad; y, de hecho, una gran parte del debate teórico en política tiene que ver con este aspecto fundamental.

La ciencia política es el estudio de los procesos políticos; la filosofía política, el estudio de las ideas, teorías y conceptos políticos. El debate en torno a estas cuestiones viene de muy antiguo. Sus primeras raíces desarrolladas se hallan, como en tantas otras cosas de la tradición occidental, entre los griegos de la Antigüedad clásica. El primer tratado exhaustivo sobre esta materia es *La república* de Platón; es cierto que Confucio es anterior a Platón como pensador político, pero no dejó ningún tratado del alcance y la contundencia de la famosa obra platónica, y sus ideas, en cambio, fueron transmitidas por sus discípulos y recopiladas en las *Analectas*.

En términos generales, puede decirse que el poder adopta toda una serie de formas: el poder de recompensar y castigar; el poder conferido por el conocimiento, la pericia o el talento, así como por el éxito o los logros; el poder obtenido por procesos legítimos que acuerdan las comunidades; el poder obtenido por la fuerza o la superioridad numérica, etcétera.

La cuestión clave sobre la legitimidad del poder no equivale al motivo por el que la gente obedece a quienes lo ostentan, y ello por razones bastante obvias. Si el poder se ejerce por la fuerza, puede que la prudencia lleve a la gente a reconocerlo. Si alguien

asume el poder por mero carisma personal, entra en juego la generalizada tendencia psicológica que tienen las personas a dejarse guiar. En cualquier caso, en la mayoría de las sociedades, las principales fuentes de legitimidad del poder son la tradición y el orden constitucional.

Confucio se planteaba la pregunta de qué es lo que hace al buen gobernante, y su opinión era que un buen gobernante es, en esencia, una persona con una elevada ética, cuyo ejemplo y cuya amorosa preocupación por su pueblo asegurarán el buen funcionamiento del estado. Además, si cada miembro de la sociedad realiza asiduamente las tareas que corresponden a su papel (o, más propiamente, a sus diversos papeles) en la vida —si «el ministro es ministro, el padre es padre, el hijo es hijo»—, entonces habrá armonía y buen funcionamiento. Esta visión utópica, sin embargo, no se aviene demasiado con la realidad: no resulta difícil imaginar o, de hecho, encontrar ejemplos de buenos gobernantes sin buenos súbditos.

Platón, un aristócrata que se oponía profundamente a la democracia en la que se vivía en Atenas porque para él equivalía al gobierno de la chusma ignorante, sostenía que la mejor organización política sería el gobierno de una élite culta («reyes filósofos»), cuyos miembros serían seleccionados desde temprana edad por sus dotes intelectuales y especialmente formados para su cometido; no tendrían propiedades, y, en consecuencia, serían inmunes a la corrupción; no se casarían, sino que vivirían juntos en comunidad. Los niños serían producidos por parejas seleccionadas por su inteligencia y belleza, separados de sus madres para ser educados juntos en escuelas públicas, y luego distribuidos según sus aptitudes en cada uno de los tres estamentos de la sociedad: los gobernantes, la clase militar y la gente corriente.

Fue Aristóteles quien definió al hombre como «animal político»; y, al igual que Platón y que Confucio, sostenía que ética y política van de la mano: una vida buena para los individuos requiere el contexto de una buena sociedad a fin de hacerla posible. Aristóteles realizó un examen empírico de distintas organizaciones políticas, estudiando las constituciones de varias ciudades-estado; y una de sus conclusiones fue que toda forma aceptable de gobierno entrañaba intrínsecamente el peligro de degenerar en una forma inaceptable: así, la monarquía podía degenerar en tiranía; la aristocracia en oligarquía; y lo que él denominaba *politeia* —el gobierno colectivo de los ciudadanos por mutuo acuerdo— podía dege-

nerar en olocracia (gobierno de las masas o de la plebe), aunque, en realidad, el término que empleaba Aristóteles para designar esta inaceptable organización política era el de *democracia*.

Dos pensadores resultaron especialmente influyentes en el pensamiento político del siglo xvii en Europa: Thomas Hobbes y John Locke. En su *Leviatán*, Hobbes sostenía que las personas se unen en comunidades políticas a fin de escapar a las duras condiciones del estado de naturaleza, la guerra sin cuartel de todos contra todos en la que la vida es desagradable, brutal y corta. El contrato mutuo que suscribe la gente para escapar a esta situación implica renunciar a una parte de su originaria libertad para conseguir los bienes de la protección mutua y el orden, posibilitados por su sometimiento a la autoridad de un poder soberano. Hobbes definía este poder como «nada más que la encarnación personal de un gobierno ordenado», donde el término *personal* hace pensar de entrada en un único individuo —un rey—, pero que podría interpretarse asimismo como un órgano colectivo.

Locke, al adoptar también la ficción de un contrato social, pero uniéndola al argumento contra la doctrina del «derecho divino de los reyes», sostenía un punto de vista distinto al de Hobbes. Él no veía el estado de naturaleza como una anarquía de hostilidad mutua, sino como un ámbito en el que los individuos poseen «derechos naturales», que no son derogados cuando se unen en la sociedad civil. La doctrina de los derechos naturales establece (como señala Locke en su *Segundo tratado sobre el gobierno*) que todo el mundo es igual e independiente, y que «nadie debe perjudicar a otro en su vida, su libertad, su salud o sus pertenencias».

El contrato social de Jean-Jacques Rousseau propugna la idea de la libertad e igualdad naturales del hombre (es famoso su comienzo: «El hombre ha nacido libre, y, sin embargo, vive en todas partes entre cadenas»), y sostiene que la fuente de la legitimidad política es «la voluntad general» del pueblo. Para Rousseau, el ejercicio de la soberanía aspira siempre al bien común, lo que a veces puede entrar en conflicto con los intereses de los individuos; y lo que es más, la «voluntad general» a veces puede equivocarse con respecto a lo que es realmente mejor. Para resolver tales conflictos, la sociedad necesita de un legislador que elabore una constitución.

La contradicción implícita en la visión de Rousseau entre la voluntad general y los intereses individuales fue una de las razones de la insistencia de John Stuart Mill en la necesidad de prote-

ger a las minorías y a los individuos en una democracia. Para él, el más elevado bien político es la libertad, y la única razón legítima para limitar la libertad de alguien es proteger los intereses de los demás. La libertad en general incluye, obviamente, la libertad de expresión; y un importante bien que la libertad aporta es el de posibilitar la más amplia gama de experimentos encaminados a la vida buena de los individuos, eso sí, siempre sometiéndose al denominado «principio del daño», que establece que nadie tiene derecho a dañar a otros en el disfrute y ejercicio de su libertad.

Karl Marx fue contemporáneo de Mill, y posiblemente estos dos pensadores han sido quienes más influencia han tenido en el pensamiento y la práctica políticos desde su época. Marx veía la historia como una sucesión de luchas de clases, en la que la fase que a él mismo le había tocado vivir consistía en la lucha entre la burguesía capitalista y el proletariado industrial. De hecho —sostenía Marx—, la Revolución industrial estaba convirtiendo el conflicto entre los trabajadores y los dueños del capital en un conflicto crucial, y el inevitable resultado de ese proceso histórico sería el triunfo del proletariado y el eventual surgimiento de una sociedad sin clases en la que los medios de producción serían propiedad del pueblo. En la fase de transición hacia una sociedad genuinamente comunista, esto es, en la fase «socialista», el propietario de los medios de producción sería el estado. El ideal utópico marxiano de una sociedad libre, sin clases y participativa era también internacionalista: Marx creía que las fronteras constituían uno de los rasgos que aprisionaban al hombre, y que podría desaparecer junto con el propio estado cuando se alcanzara el auténtico comunismo. Sin embargo, hasta ahora ninguna de las supuestas implementaciones prácticas de la teoría marxista ha resultado ni de lejos del modo como él predijo o deseó.

El lector podrá encontrar cada una de las principales ideas implicadas en los diversos sistemas de organización política —democracia, liberalismo, socialismo, comunismo, totalitarismo, fascismo— esbozada en su entrada correspondiente en las páginas de este volumen.

Véase: COMUNISMO, DEMOCRACIA, FASCISMO, LIBERALISMO, LIBERTAD, MARXISMO, SOCIALISMO, TOTALITARISMO

Positivismo y positivismo lógico

El positivismo es la creencia de que la indagación teológica y metafísica sólo puede conducir al sinsentido, y de que todo genuino conocimiento científico debe arraigar en —y ser comprobable por— la experiencia sensorial. Tiene, pues, estrechas afinidades con el empirismo y el naturalismo.

El primer gran exponente del pensamiento positivista en la época moderna, aunque él mismo no empleara propiamente ese término, fue David Hume, quien en su *Investigación sobre el entendimiento humano* daba una descripción clásica de los fundamentos del pensamiento positivista: «Si tomamos en nuestras manos cualquier volumen: por ejemplo, sobre divinidad o metafísica escolástica; preguntémos: ¿contiene algún razonamiento abstracto relativo a cantidad o a número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental relativo a cuestiones de hecho y de existencia? No. Condéneselo a las llamas, puesto que no puede contener nada más que sofistería e ilusión».

El propio término de *positivismo* fue acuñado por el pensador francés Auguste Comte (1798-1857), quien lo utilizó en el título de una de sus principales obras, el *Curso de filosofía positiva* (6 volúmenes, 1830-1842). Comte basaba sus opiniones en una serie de fuentes, empezando por John Locke e incluyendo a los pensadores ilustrados, principalmente Hume y Kant, e incorporando asimismo la filantropía de Saint-Simon.

Para Comte, la historia muestra que todas las ciencias pasan por tres etapas: la teológica, la metafísica y, finalmente, la positiva, la cual —al rechazar la superstición de la teología y las ilusiones especulativas de la metafísica— se basa firmemente en la investigación empírica. En un orden ascendente de complejidad —afirmaba—, las seis ciencias fundamentales serían: matemáticas, astronomía, física, química, biología y sociología.

Pero Comte creía también que los seres humanos necesitan algo como la práctica y el compromiso religiosos para satisfacer sus necesidades espirituales y proporcionar una base a su moralidad. Como sustitutivo de las falsas supersticiones de la religión tradicional, él mismo inventó la «Religión de la Humanidad», con su propio catecismo, sus propios servicios, su clero jerárquico y su calendario de días festivos, todo ello inspirado en el catolicismo. El objeto de culto era el «Gran Ser» (la propia humanidad) en el «Gran Medio» (el mundo-espacio), y el «fetiche» es la tierra; for-

maba así la Trinidad de la religión positivista. Resulta ilustrativo con respecto a la ética de Comte el hecho de que fuera él quien acuñara el término *altruismo*, que empleaba para describir la actitud que la religión positivista había de inculcar en sus practicantes.

Tras la muerte de Comte, su movimiento se dividió en dos. La sucesión ortodoxa, la principal, la encabezó Pierre Lafitte, que mantuvo tanto sus aspectos científicos como los religiosos, incluyendo en el segundo caso tanto el clero como el ritual. Sus partidarios se repartían en Suecia, Inglaterra y varias partes de Sudamérica. Por otro lado, un grupo escindido, liderado por Emile Littré, rechazaba el aspecto religioso para hacer hincapié únicamente en el científico. Para Littré, el positivismo era en esencia un método, el método empírico aplicado en las ciencias naturales y sociales. Rechazaba la religión y sostenía que el verdadero objetivo ético del positivismo es el progreso humano, que se alcanza conociendo a la humanidad por medio de la ciencia y la educación, cuidando de ella mediante las prácticas políticas, embelleciéndola por medio de las artes, y enriqueciéndola a través de la industria.

En sus aspectos filosóficos, el positivismo de Comte tuvo una gran influencia en pensadores tan diversos como John Stuart Mill, Herbert Spencer, T.H. Huxley y otros. Uno de los más grandes admiradores de Comte en Inglaterra fue G.H. Lewes, amante de Mary Anne Evans (más conocida por su seudónimo de George Eliot) y autor de una *Historia biográfica de la filosofía* que termina con Comte como último capítulo.

El aspecto metodológico de la perspectiva positivista también resultó del agrado del físico, fisiólogo y filósofo austriaco Ernst Mach (1838-1916), que realizó un significativo trabajo en torno al efecto Doppler en óptica y en acústica (el denominado en su honor suyo *número de Mach* es el cociente entre la velocidad de un objeto y la velocidad del sonido), estudió la percepción sensorial y realizó valiosas aportaciones a la filosofía de la ciencia. Albert Einstein decía que Mach era un precursor de su propia teoría de la relatividad debido a lo que había pasado a conocerse como el *principio de Mach*; dicho brevemente: que todo lo que hay en el universo afecta en última instancia a todo lo demás que hay en el universo.

La filosofía de la ciencia de Mach constituye una forma clásica de instrumentalismo, es decir, la creencia de que las proposiciones y teorías científicas no son verdaderas o falsas, sino más o menos útiles. Desde esta perspectiva, términos tales como *electrón* no

aluden a cosas realmente existentes, sino que representan más bien ficciones útiles que permiten una predicción y aplicación fructíferas; dichos términos son «instrumentos» o «herramientas»; de ahí el nombre de la teoría. Consecuentemente, el instrumentalismo presenta afinidades con el pragmatismo, y por otra parte se opone al realismo científico, que, como su propio nombre indica, afirma que los términos de la teoría científica se refieren a objetos realmente existentes, y que, por lo tanto, las teorías científicas sí son genuinamente verdaderas o falsas.

Las ideas de Mach influyeron a su vez en los científicos y filósofos que formaron el denominado Círculo de Viena en dicha ciudad tras la primera guerra mundial. El Círculo estaba formado por Moritz Schlick —en cuyo alojamiento en la Universidad de Viena se reunían sus miembros—, Otto Neurath, Herbert Feigl, Rudolf Carnap, Gustav Bergmann y Friedrich Waismann. Karl Popper y Kurt Gödel tuvieron cierta relación con él, mientras que dos de sus miembros (Schlick y Waismann) mantuvieron diversas reuniones con Ludwig Wittgenstein, por más que —como Carnap revelaría más tarde— el *Tractatus Logico-Philosophicus* de este último estuvo lejos de persuadir a todos los miembros del Círculo.

La mejor manera de presentar la perspectiva del positivismo lógico es definirla como una teoría acerca de lo que resulta auténticamente relevante en el sentido definido por Hume en su famosa observación —ya mencionada— sobre la «sofistería» y la «ilusión», que de hecho el positivismo adoptó como eslogan. Los positivistas lógicos sostenían que las proposiciones son genuinamente relevantes sólo si son proposiciones lógicas o matemáticas, en cuyo caso su valor de verdad viene dado por el contenido de los términos que se dan en ellas, o si son proposiciones empíricas que pueden verificarse o falsarse mediante la investigación empírica (véase más adelante la entrada sobre VERIFICACIONISMO). Todo lo demás es estrictamente un «sinsentido» en la acepción literal del término, es decir, «sin sentido». Las observaciones éticas, religiosas o estéticas pertenecen a esta última categoría, y, como mucho, poseen un contenido emocional o persuasivo para quienes las dicen y para quienes las escuchan.

Las proposiciones factuales y analíticas son las que constituyen la ciencia. Moritz Schlick creía que esencialmente la ciencia se basa en informes observacionales directos (que él denominaba *enunciados de protocolo*), y que los términos observacionales que éstos contienen están «aparentemente» definidos (es decir, defini-

dos señalando literalmente a las cosas de las que se habla). Así, escribía: «no hay forma de entender significado alguno sin una referencia última a una definición aparente, y eso significa, en un sentido obvio, una referencia a la “experiencia” o posibilidad de “verificación”». Resulta interesante aquí la equiparación de *experiencia* con *posibilidad de verificación*: tener la experiencia de la que informan los enunciados de protocolo equivale a realizar la posibilidad de verificación; es decir, a hacer la verificación real.

En un influyente artículo, Carnap sostenía que el conocimiento científico se basa en última instancia en dichos enunciados de protocolo, los cuales informan de las observaciones que verifican o falsean determinadas hipótesis. Los propios enunciados de protocolo, que consisten en informes de observaciones «incorregibles» (esto es, no susceptibles de corrección), no requieren de ulterior verificación. Schlick coincidía en ello, escribiendo que los enunciados de protocolo son «el inquebrantable punto de contacto entre conocimiento y realidad... venimos a conocer esos puntos de contacto absolutamente fijos, las confirmaciones, en su individualidad; constituyen las únicas proposiciones sintéticas que no son hipótesis».

Otto Neurath señalaba la existencia de un serio problema en esta formulación; y es que parte de la base de que los enunciados de protocolo son incorregibles porque se corresponden de manera directa y neutral con hechos independientes de la experiencia. Sin embargo —sostenía Neurath—, los enunciados de protocolo no pueden ser incorregibles porque en el mejor de los casos sólo pueden representar una convención acerca de qué proposiciones se consideran «básicas», y ninguna proposición, ni siquiera un supuesto enunciado de protocolo, es inmune a la revisión o al rechazo. «No hay forma alguna de tomar enunciados de protocolo puros concluyentemente establecidos como punto de partida de las ciencias. No existe la tabula rasa. Somos como marineros que tienen que reconstruir su barco en alta mar.» Iniciamos nuestras investigaciones equipados ya con un rico aparato de supuestos y teorías, y el resultado de dichas investigaciones a veces nos hace cambiar o reemplazar algunos de ellos —como las planchas de madera que se reemplazan en un barco en alta mar—; y ello significa además que la prueba de verdad no está en si una proposición dada se corresponde o no con la realidad, sino en si resulta coherente con las proposiciones ya aceptadas y comprobadas.

La visión de Neurath sienta las bases de otras teorías como la

propuesta por el filósofo estadounidense W.v.O. Quine, que sostenía que la observación no es neutral, sino «cargada de teoría», esto es, que nuestras observaciones se realizan en función de nuestras teorías previas, que, en consecuencia, determinan lo que observamos. Como muestra la práctica científica real, eso significa que, si una observación no encaja con lo que se esperaba, resulta tan probable que sea ignorada, descartada, considerada aberrante o atribuida al error como que nos haga modificar nuestras teorías para adaptarse a ella. Pero si incorporamos la teoría a la observación, resulta entonces que el «significado» de los términos de la observación, y el propio concepto de la confirmación observacional de la teoría, se establecen de antemano —lógicamente hablando— antes de la observación; y, en consecuencia, la observación no puede desempeñar el papel que le atribuyen Schlick y Carnap.

Sean cuales fueren los méritos de cada una de las formas concretas de perspectiva positivista, la importancia de la idea general del positivismo es grande, puesto que constituye la base profunda de casi todo el trabajo serio en ciencia y en ciencias sociales, y de las tendencias en filosofía analítica más estrechamente identificadas con ellas. Una formulación de dicha base podría ser esta: que el conocimiento propiamente dicho es conocimiento positivo, es decir, empíricamente fundamentado, constreñido a la evidencia, sujeto a revisión a la luz de nuevas evidencias o mejores razonamientos, disciplinado por la evaluación racional, limitado por el sentido común, y siempre escéptico, desafiante, pragmático, informado y riguroso. Entre otras cosas, pues, siega de raíz las fantasías y cuentos de hadas con las que la humanidad se ha arropado en su ansia de discursos explicativos de que resultaran reconfortantes y fáciles de entender, derivados de las fuentes más profundas de nuestras ignorancias pasadas. Es la actitud intelectual propia de la naciente madurez de la humanidad, o, al menos, la promesa de su surgimiento un día, espero que pronto.

Véase: FILOSOFÍA, FILOSOFÍA EXPERIMENTAL, METAFÍSICA, VERIFICACIONISMO

Posmodernismo

Si uno es relativista con respecto a los valores, si es escéptico con respecto a los ideales ilustrados del humanismo liberal, si es pesimista con respecto al progreso, si no confía en la idea de un «gran discurso» basado en la creencia de que se puede hacer que aumenten la libertad y el conocimiento mediante el esfuerzo de la humanidad al tiempo que disminuyen el sufrimiento y la tribulación humanos, entonces uno es un *posmodernista* de pleno derecho.

Y como tal, dados los rasgos definitorios de esta perspectiva, no tendrá demasiadas cosas positivas que decir. Su principal razón para afirmar tales ideas relativistas, escépticas y pesimistas será la de oponerse a quienes confían en el progreso, a quienes tratan de defender la universalidad de la ética, y a quienes piensan que la democracia constitucional contemporánea representa una mejora con respecto al feudalismo y la monarquía absoluta, además de resultar preferible a la dictadura.

Se estará beneficiando de todo lo que ha conseguido el optimismo ilustrado, pero lo repudiará. No será un detractor externo de las democracias liberales en las que las libertades civiles y el estado de derecho le permiten precisamente decir todas estas cosas; es decir, no será partidario de una ideología monolítica como, por ejemplo, la religión o el estalinismo, poseedores de su gran verdad única sobre cómo son las cosas y sobre la manera correcta como las cosas deben hacerse, y, por lo tanto, obligan a todo el mundo a conformarse a ello incluso bajo pena de muerte. No, no será un detractor externo; pero sí interno, con críticas, pero sin soluciones, aparte de (por ejemplo) creer que todas las respuestas a las preguntas sobre el bien humano, desde todas las tradiciones y puntos de vista, resultan igualmente válidas.

Pues bien: una ventaja de adoptar tal postura es que proporciona un cómodo alivio a la exigencia de esforzarse en pensar y actuar; al fin y al cabo, la tarea de tratar de discernir qué es verdad, o qué es mejor, o qué resulta más convincente, entre el maremágnum de opiniones, puntos de vista, buenos deseos y dogmatismos que tanto abundan en el mundo, resulta especialmente ardua. El posmodernismo nos libera de ella, puesto que nos dice que todos son igualmente válidos en sus propios términos, y que sugerir otra cosa no sólo resulta infructuoso, sino también erróneo (¿erróneo?; ¡pero si el posmodernismo no nos proporciona una pauta ni siquiera para afirmar tal cosa!: parece

adivinarsé aquí en lontananza cierta invitación contraproducente al silencio).

Los partidarios del posmodernismo, o al menos los que comprensivamente se proponen explicarlo, atribuyen a la obra de Jean-François Lyotard *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, publicada en 1979, la fuente de las dos afirmaciones interrelacionadas de que los «grandes discursos» del modernismo (sobre el progreso, la ciencia, la racionalidad) han perdido su credibilidad, y que, en consecuencia, la autoridad en todas sus formas, incluyendo la autoridad cultural y epistemológica, debería desdeñarse. Algunos analistas vinculan esta postura a la tradición del escepticismo derivada de la filosofía antigua, y a otras ideas aparentemente similares de Friedrich Nietzsche, con su anuncio de la muerte de Dios y la naturaleza ilusoria del conocimiento y la moral.

Pero el término *post-moderno* es anterior a Lyotard, puesto que aparece ya en 1975, en el título del influyente tratado de Charles Jencks *El lenguaje de la arquitectura posmoderna*, y, de hecho, circulaba ya en la década de 1960 en relación con la danza y la literatura contemporáneas. En todos los casos se aludía a una misma perspectiva general. Jencks describía la arquitectura posmoderna como un rechazo al funcionalismo y el formalismo de la arquitectura modernista, y la sustitución de éstos por el pluralismo, la ambigüedad y el pastiche de estilos. Se trata del equivalente arquitectónico al rechazo filosófico de los fundamentos y la verdad absoluta.

Ello tiene una consecuencia inmediata para la política. Si todo vale, y si (por citar a Jean Baudrillard) «la realidad ya no es lo que era», ¿qué podemos decir acerca de la justicia económica y social, los derechos humanos, la democracia, la reforma de las leyes, el buen gobierno, y, en general, de todo el ámbito de los acuciantes problemas políticos y sociales? Si hay algún aspecto de la empresa humana que, por la mera razón de su utilidad y urgencia, se resiste a la trivialización y a la pose intelectual de unos académicos con demasiado tiempo entre las manos y demasiado egoísmo en el alma, seguramente es la política.

Y sucede que hay buenas razones para afirmar que es precisamente ahí donde la actitud posmodernista se ve confrontada a su más dura prueba. Considérense las afirmaciones de Lyotard sobre la falta de confianza en los grandes discursos del progreso ilustrado en ciencia y en derechos, y la marcha hacia la liberación de personas hasta entonces privadas de sus derechos que históricamente habían sido subyugadas por el clericalismo y la monarquía absoluta. Lyo-

tard describía su visión de tal falta como una «simplificación extrema» en aras de su argumentación. Pero, para ver cuán extrema es su simplificación, considérese la afirmación de la tesis de Adorno-Horkheimer, que él hacía suya, de que la Ilustración fue en última instancia responsable del nazismo y el estalinismo, basándose en que el lugar privilegiado que ésta otorgaba a la racionalidad llevó a la tecnocracia burocrática y, a la larga, a la tiranía de estos dos «ismos». Su propia falta, como lo fue la de ellos, radica en su incapacidad de ver el fallo de esta argumentación; a saber: que en realidad estos dos «ismos» son paradigmáticamente fenómenos anti-ilustrados, orientados a reprimir el impulso hacia el pluralismo, la autonomía personal, la democracia, y los regímenes protectores de los derechos que limitan el poder central sobre los individuos, es decir, todo lo que la Ilustración había proclamado y posibilitado.

Dado que las principales preocupaciones del pensamiento político progresista residen precisamente en el ámbito de la justicia social, las libertades civiles y las atribuciones de poder al pueblo, y dado que esas mismas ideas representan los pilares del «gran discurso» de la Ilustración, el rechazo a esta última viene a desestabilizar los esfuerzos por lograr algo concreto con respecto a ellos. Si se pretende que las actitudes y lealtades posmodernas resistan un examen minucioso, sus partidarios habrán de dar respuesta al desafío político aquí implícito.

Una parte del debate más enérgico en torno al posmodernismo ha tenido lugar en la teoría crítica y cultural, y es ahí donde hay que buscar a sus principales antagonistas, entre ellos Frederick Jameson y Terry Eagleton. El enfoque del criticismo queda muy bien resumido en la observación de Jürgen Habermas de que «cualquier discurso que aspire a una evaluación seria en cuanto comentario diagnóstico plantea inevitablemente la cuestión de la verdad y la razón correcta», lo que, obviamente, hace la teorización posmodernista.

Al socavar sus propias afirmaciones de formar parte de un «comentario diagnóstico» y merecer una «evaluación seria» por el hecho de rechazar la noción de unos estándares mediante los que poder realizar precisamente tal evaluación, el posmodernismo ha tenido poco impacto real en la filosofía; aunque, en cambio, sí ha tenido mucho más en cierto simulacro de filosofía, una especie de filosofía sucedánea, fácil y del «hágalo usted mismo» que se califica a sí misma de «teoría literaria», donde varias formas de elucubración rica en jerga, jocosas por irrelevantes, vienen a ocupar el lugar

del comentario sustantivo. El pensamiento posmoderno aparece, así, como una especie de *reductio ad absurdum* de la profesionalización de las humanidades en la enseñanza superior cuando el contenido real se ha agotado y hay que seguir ganándose el sueldo.

Dado el lugar clave que ocupa en el pensamiento posmoderno la «simplificación extrema» de las animadversiones de Lyotard hacia el «gran discurso», es importante señalar que este último no implica la idea de un plan histórico coherente que evoluciona hacia un fin predeterminado y/o perfecto. Francis Fukuyama cometió el mismo error desde el otro extremo del espectro, al pensar que se había llegado a una hegeliana síntesis final por la conquista *über alles* del capitalismo de libre mercado, simbolizada por la caída del Muro de Berlín en 1989. Debería haber esperado a ver si la historia se reanudaba en la oleada de islamismo violento, o el ignominioso colapso de la versión más codiciosa del capitalismo en la crisis global de 2008. Fukuyama malinterpretó el significado del gran discurso de progreso de la Ilustración, que es «meliorista» y «falibilista», y, en cambio, sólo vio en él algo así como un perfectibilismo, o un milenarismo, o alguna otra visión fantástica. Con lo de *meliorista* me refiero a la visión de que las cosas pueden mejorarse mediante el esfuerzo, de manera gradual, sin presuponer para nada que un día llegaran a ser perfectas; y con lo de *falibilista*, al reconocimiento de que el progreso no resulta inevitable o irreversible, sino que puede fracasar, o sufrir reveses, o necesitar mucho tiempo para no llegar demasiado lejos.

Aun así: habría que ser un lunático para negar que en los asuntos prácticos de sanidad, salud infantil, odontología, alumbrado público, vivienda, educación, y un millón de cosas más, las cosas han ido mejor desde el siglo XVIII para muchos de los habitantes del mundo; y lo mismo con respecto a la libertad, la democracia, el laicismo, la ciencia, la tecnología, el estado de derecho, y mil aspectos más. Quienes no ven progreso alguno desde el feudalismo medieval hasta la moderna democracia liberal tienen un grave problema; y sin embargo, esa es la implicación de las visiones modernistas, que de ese modo demuestran no ser, al fin y al cabo, más que una poco inteligente extrapolación de un debate propio de la arquitectura, donde habría hecho mucho mejor en quedarse.

Véase: ILUSTRACIÓN, RELATIVISMO

Principio antrópico

El «principio antrópico» establece que, si el universo fuera distinto de como es, no habría vida en él, y, en particular, no existiríamos nosotros para observarlo y estudiarlo. En otras palabras, afirma que las «constantes» de la naturaleza (los valores de, por ejemplo, la velocidad de la luz, la carga eléctrica o la constante de Planck) están sintonizadas para la producción de vida, dando la sensación de que ocupamos un tiempo y un lugar privilegiados en un universo privilegiado.

Las implicaciones de esta creencia, por más que burdamente extraídas, hacen las delicias de quienes creen que el universo existe a fin de que podamos existir nosotros; de hecho, que fue expresamente diseñado para tal propósito. Como quiere el egocentrismo, sería difícil encontrar algo que superara a la predisposición humana a pensar en tales términos. Fue esta la creencia predominante durante muchos siglos antes de que Copérnico mostrara que el planeta Tierra no era el centro del sistema solar, de lo que de inmediato se deducía que el sistema solar no era el centro del universo, sino algo relativamente insignificante en el gran esquema de las cosas: una agrupación de cuerpos situados en torno a una estrella ordinaria, una más entre un enorme número de ellas situadas en un brazo de una galaxia situada entre miles de millones de otras galaxias.

Pero el impulso de la admiración autocomplaciente ante el modo en que el universo parece estar ordenado para el propósito concreto de producir la humanidad (que —recuérdese— cuenta entre sus miembros con personajes tales como Adolf Hitler y Pol Pot además de Leonardo da Vinci, Johannes Brahms y Albert Einstein) se ha visto aún más reforzado por la observación del hecho de que las constantes básicas de la física y la química parecen estar sintonizadas para dar lugar exactamente a un universo capaz de producir y sostener la vida (esto es, nosotros), y que no existiría, porque no podría existir, si esas constantes no tuvieran exactamente los valores que tienen.

Por ejemplo: si los electrones y los protones no tuvieran cargas iguales y opuestas, la química sería radicalmente distinta, y podría implicar como resultado la imposibilidad de la vida. Del mismo modo, no habría agua si la fuerza nuclear débil fuera un poco más débil de lo que es, ya que entonces todo el hidrógeno del universo se convertiría en helio, y sin hidrógeno no podría

haber agua. En cualquier caso, las propiedades del agua también resultan milagrosamente apropiadas: debido a las propiedades del átomo de hidrógeno, es la única entre las moléculas que resulta ser más ligera en su estado sólido que en su estado líquido, y por ello el hielo flota. De no ser así, los océanos se helarían, y el planeta Tierra se convertiría en una bola de hielo hostil a la vida.

Igualmente maravilloso resulta el modo en que se produce la síntesis del carbono. Éste constituye el componente clave de todas las moléculas orgánicas, y, en consecuencia, subyace a la propia posibilidad de la vida; al menos, de la vida tal como la conocemos. Si la proporción entre la fuerza nuclear fuerte y la fuerza electromagnética (que mantiene a los electrones en «órbita» nuclear para formar los átomos) fuera distinta, no podría producirse el proceso de síntesis de carbono que tiene lugar en el corazón de las estrellas. Además, el margen de posibilidad para que se produzca la síntesis del carbono es muy pequeño, ya que requiere unos niveles de energía y unas temperaturas muy precisos, así como escalas de tiempo muy reducidas. También la edad del universo resulta crucial: con unos 13.000 millones de años de existencia, está en su punto exacto para la producción de carbono. Si fuera, por ejemplo, diez veces más joven, no habría habido tiempo suficiente para la síntesis del carbono; si fuera diez veces más viejo, las estrellas de secuencia principal en las que se produce carbono habrían superado su fecha de caducidad para este proceso.

Así pues, esta debe de ser la que se ha calificado como «la edad de oro» del universo para la vida. Añádase a ello el hecho de que la gravedad es 10^{39} veces más débil que el electromagnetismo; si no lo fuera, las estrellas serían mucho más masivas y, por tanto, se quemarían mucho más rápidamente. El valor de la fuerza nuclear fuerte resulta también crucial, ya que si fuera ligeramente más fuerte los átomos no podrían formarse, y si fuera ligeramente más débil tampoco podrían formarse las estrellas.

Algunos —los principales de entre ellos, obviamente, apolo-gistas religiosos— consideran que todo esto «prueba» que el universo existe expresamente a fin de que existamos nosotros; mientras que el hecho de que nosotros existamos significa que, evidentemente, las constantes físicas del universo han de ser tales que permitan que estemos aquí, ya que, si no estuviéramos, no podríamos medirlas. Así pues, tomar los valores de las constantes como prueba de que éstas se adaptaron para producirnos es po-

ner el carro delante el caballo; o dicho de otro modo: es como afirmar que, dado que algunos de nosotros llevamos gafas, las narices surgieron específicamente para sostenerlas.

También es un supuesto muy osado el de que la única forma de vida que puede haber es la basada en el carbono, o el de que otros universos distintos no podrían producir vida o incluso inteligencia en base a estructuras físicas diferentes de las que existen en el universo observable.

El término de *principio antrópico* fue acuñado por el astrofísico Brandon Carter en 1973, en su contribución a un simposio en honor a Nicolás Copérnico. Como correctivo a la idea de Copérnico de que no ocupamos un lugar especial en el universo, Carter trataba de mostrar que existe una relación entre las constantes de la naturaleza y nuestra existencia. Definía dos formas de principio antrópico: una «débil», que explica las llamativas relaciones existentes entre algunas de las constantes de la naturaleza por el hecho de constituir un punto y lugar en la historia del universo que permite la existencia de nuestra clase de vida; y una «fuerte», que sugiere que podemos inferir cuáles deben ser las constantes a partir de los datos sobre nuestra clase de vida basada en el carbono, o, alternativamente, que ocupamos uno entre una serie de universos en el que las constantes son tal como nosotros observamos que deben ser.

En su libro *El principio cosmológico antrópico*, John Barrow y Frank Tipler proporcionan las siguientes definiciones, algo distintas (y también algo confusas):

- 1) Los valores observados de todas las cantidades físicas y cosmológicas no son igualmente probables, sino que adoptan valores restringidos por el requisito de que existan sitios donde pueda evolucionar la vida basada en el carbono, y por el requisito de que el universo sea lo bastante viejo como para haberlo hecho.
- 2) El universo debe de tener propiedades tales que permitan que la vida se desarrolle en su seno en alguna etapa de su historia, puesto que: *a*) existe un universo posible «diseñado» con el objetivo de generar y sustentar a observadores; o bien *b*) hacen falta observadores para que exista el universo; o bien *c*) hace falta un conjunto de otros universos para la existencia del nuestro (compárese con la interpretación literal de la mecánica cuántica).

El enunciado 1 representa la versión de estos autores de un «principio antrópico débil», mientras que el 2 es su versión de un «principio antrópico fuerte». En efecto, 1 puede interpretarse como una iteración del argumento de que las constantes son las que son porque resulta que nosotros, posibilitados por el hecho de que sean así, estamos observándolas. En cambio 2 resulta más polémico en cualquiera de sus tres variantes, una de las cuales afirma (para satisfacción de las personas religiosas) que el universo ha sido diseñado, mientras que otra sostiene —de manera mucho más plausible— que el universo es de hecho un multiverso con parámetros que difieren de un universo a otro, y donde nosotros ocupamos aquel en el que dichos parámetros resultan adecuados para la vida.

Véase: AGUJEROS NEGROS, CIENCIA, CREACIONISMO, MECÁNICA CUÁNTICA, MODELO ESTÁNDAR, RELATIVIDAD, REVOLUCIONES CIENTÍFICAS, TEORÍA DE CUERDAS

Privacidad

Todas las convenciones sobre derechos humanos incluyen una cláusula defendiendo la privacidad o intimidad. El motivo es una razón de peso: la privacidad resulta esencial para los seres humanos, que la necesitan tanto como la comida, el agua y el afecto. Se trata de un derecho que protege un margen vital para la individualidad: los pensamientos, ideas, recuerdos, deseos, relaciones íntimas con otros, proyectos y planes, y, en general, la compleja experiencia de la individualidad, son cuestiones que atañen sobre todo, y a veces exclusivamente, a la propia persona, y en las que nadie más tiene derecho a interferir. Cada persona debe poder controlar el acceso a esos aspectos de su propia vida, y admitir a otros en ella, o en partes de ella, sólo por invitación, cuando pueda confiar en aquellos a quienes invita.

Una persona tiene que poder descansar del escrutinio y las intervenciones de otras y del mundo en general. Tiene que poder relajarse, bajar la guardia, ser plenamente sí misma, respirar con libertad, dejar a un lado las exigencias y los fisgoneos de los demás para poder refrescarse y recuperarse en el espacio privado de su vida íntima y personal, y sus propios pensamientos. Una forma de

tortura, que además resulta especialmente dañina psíquicamente, consiste en mantener a una persona bajo una constante vigilancia y observación; asimismo, las debilidades psíquicas de quienes gustan de la celebridad no tardan en revelarse gracias a la implacable invasión de su privacidad por parte de la prensa sensacionalista y el hambre de cotilleos de la opinión pública que ésta alimenta.

Buena parte de la importancia de la privacidad como necesidad y derecho humano reside en el hecho de que ésta ayuda a la gente a mantener al menos cierto control sobre el modo en que aparece ante el mundo. La mayoría de las personas aspiran a que la sociedad las acepte, y ello por razones obvias tanto de índole psicológica como práctica. Este objetivo podría verse obstaculizado, e incluso impedido, si algunos de sus propios sentimientos y hábitos personales se conocieran públicamente, especialmente aquellos que resultan convencionalmente inaceptables. Además, en su inicio, las ideas y proyectos de uno generalmente resultan demasiado inmaduros para resistir un escrutinio externo; tienen que alimentarse en privado antes de poder estar listos para ello.

La principal razón, sin embargo, es que cierto grado de privacidad resulta fundamental para la autonomía y la salud psíquica. Hasta los amantes necesitan cierta privacidad el uno con respecto al otro; no poder tener siquiera una pequeña parcela de yoidad equivale a estar desprovisto completamente de un yo.

Pero al mismo tiempo, la mayoría de la gente se muestra extremadamente curiosa con respecto a la vida y obras de otras personas, lo que explica la afición por el cotilleo, por las revelaciones de la prensa sobre los «famosos», por las telenovelas donde los espectadores pueden presenciar versiones ficticias de otras vidas, y por productos culturales tradicionales como las películas, el teatro, las biografías y las novelas. Todas estas fuentes de datos sobre otras personas responden a una importante necesidad: nuestro impulso voyeurista a indagar continuamente la experiencia humana como una manera de informar nuestro sentido de la individualidad y nuestras propias posibilidades de vida.

Cabría preguntarse aquí si no existe una contradicción entre nuestro interés voyeurista en otras personas y nuestra necesidad de privacidad para nosotros mismos. ¿Acaso la gente es deshonesto por querer saber de otras personas cosas que ellas mismas desean ocultar? La respuesta es que no. Excepto en el difuso margen existente entre las vidas básicamente anónimas de la mayoría y los exhibicionistas que gustan de exponerse a la luz pública, en gene-

ral existe una genuina coherencia entre nuestra curiosidad y nuestra reticencia. Ambas están interconectadas: es precisamente porque hay cosas que deseamos mantener veladas por lo que también queremos fisgar tras los velos de los demás; para compararnos y averiguar si somos normales y estamos a la altura de las circunstancias o, por el contrario, no damos la talla. De ello resulta una especie de negociación, una transacción esencial para nosotros como animales sociales, en la que al mismo tiempo tratamos de descubrir lo máximo y de revelar lo mínimo (salvo a los íntimos) que podamos.

Sobre la cuestión —de mayor envergadura— de las invasiones gubernamentales y jurídicas de la privacidad, las cosas están bastante claras. El escrutinio, convenientemente autorizado, de los mensajes de correo electrónico, las llamadas telefónicas y el correo constituye un arma necesaria, por más que desagradable, en la lucha contra la delincuencia y el terrorismo; es un precio que pagamos a cambio de la seguridad. Puede que nuestro flirteo cibernético con otro internauta no haga sino divertir al funcionario encargado de las escuchas, pero nuestro plan de volar el Parlamento de nuestro país es algo que merece y debe ser detectado. Por el contrario, lo que cualesquiera adultos conscientes hagan en su propia casa de mutuo acuerdo, incluso si ello implica algo que otros pueden percibir como «perjudicial» para ellos mismos, no es asunto de nadie más. Estos dos ejemplos son casos claros de los dos lados de una línea divisoria no menos clara. El hecho de que entre ellos existan zonas difusas no cambia nada. Siempre hay zonas difusas en todo, pero hay que abordar cada una según sus circunstancias. Y el único principio que se aplica en relación con la privacidad es: en caso de duda, que predomine ésta sobre la curiosidad.

Así pues, si hay ocasiones en las que la privacidad ha de verse invadida en aras de la seguridad o de la investigación de delitos, dicha invasión ha de autorizarse como una suspensión específica, bien fundamentada, adscrita a un caso concreto, transitoria y limitada de lo que en general constituye una libertad civil enormemente importante para la persona o personas que están siendo sometidas a tal escrutinio. Cualesquiera leyes que otorguen a las fuerzas de seguridad y de policía poderes para invadir la privacidad deberían verse limitadas por cláusulas de extinción automática que exijan un renovado debate cada vez que se acerque la fecha de expiración, de manera que su justificación pueda ser

reforzada, o, por el contrario, si la propia justificación ha caducado ya, que se den por finalizados dichos poderes. Esta es la forma correcta de proceder con cualquier ley que infrinja las libertades civiles en aras de los intereses reales o supuestos de algún bien superior al de las propias libertades.

Véase: AUTONOMÍA, DERECHOS HUMANOS

Protestantismo

Cuando Martín Lutero clavó sus *95 tesis* en la puerta de la iglesia de Wittenberg el 31 de octubre de 1517, iniciando así la Reforma —a la que se puede describir perfectamente como los primeros ciento treinta y un años de sangrientas luchas intra-cristianas que culminarían por agotamiento en la Paz de Westfalia de 1648—, estaba protestando contra las prácticas corruptas de la Iglesia (que a raíz de este acto suyo pasaría a convertirse en una entidad más pequeña llamada ahora Iglesia católica romana), siendo la principal de ellas la venta de *indulgencias*. Éstas formaban parte de un proyecto para recaudar dinero de cara a la construcción de San Pedro de Roma, y consistían en prometer a la gente menos sufrimiento póstumo en el Purgatorio a cambio de una suma de dinero.

Este acto de protesta es el que dio su nombre al protestantismo, puesto que todos aquellos grupos —encabezados por Lutero, Zuinglio, Calvino y otros— que posteriormente rompieron con el Vaticano lo hicieron porque discrepaban de su doctrina y su práctica. El hecho de que luego no tardaran en discrepar también unos de otros —o, mejor dicho, que empezaran a perseguirse unos a otros (como lo atestigua la crueldad de la que fueron objeto los anabaptistas y el hecho de que Calvino hiciera quemar a Miguel Servet en la hoguera en Ginebra por una cuestión relacionada con la Trinidad)— es de lo más normal en los asuntos religiosos, de modo que en este aspecto no debemos sorprendernos. Cabría decir que, habiendo empezado como protestantes, luego siguieron protestando; sobre todo contra todo lo que no fueran ellos mismos, y, en el caso de demasiados de entre ellos, contra todo lo que añadiera un poco de diversión a la vida, como el baile y el teatro.

La Iglesia de Inglaterra, y, por extensión, la Comunión anglicana que se deriva de ella, no es una Iglesia protestante en el mismo sentido que lo son las Iglesias luterana y calvinista, puesto que inició su existencia oficial mediante una ley del Parlamento británico promulgada en 1533-1534 y destinada a facilitarle la vida a Enrique VIII permitiéndole resolver sus problemas domésticos, a saber, su deseo de divorciarse de Catalina de Aragón para poder casarse con su amante Ana Bolena. En cualquier caso, la Iglesia de Inglaterra poseía ya cierto grado de autonomía y un carácter independiente incluso antes del Sínodo de Whitby, celebrado en el año 664 de nuestra era. Cuenta la leyenda que fue fundada por José de Arimatea, un comerciante que compraba estaño de las minas del suroeste de Inglaterra y que en una de sus visitas se llevó consigo al joven Jesús a dicho país. Más tarde, tras la crucifixión de Jesús —siempre según la leyenda—, se trasladó a Inglaterra y plantó un espino en Wearyall Hill, cerca de Glastonbury, adonde también se dice que se llevó consigo frascos con la sangre y el sudor de Jesucristo, así como el Santo Grial, que todavía sigue oculto en un pozo de dicha población. Así, su fundación de la Iglesia de Cristo en Inglaterra es anterior a la misión de san Pedro en Roma.

Uno de los motivos por los que Enrique VIII rompió con Roma fue el deseo de tener un heredero varón. El papa no simpatizaba con su sentimiento de urgencia dinástica, de modo que Enrique, sabiamente, se quitó de encima al papa. Así, además de fundar una nueva Iglesia, Enrique puso a Inglaterra en la ruta que la llevaría a su gloria imperial, entre otras cosas gracias a su independencia de la causa católica y a su falta de herederos españoles (afortunadamente, ni Catalina de Aragón ni su hija María lograron reencaminar a Inglaterra, a través de sus úteros, a una trayectoria que la llevara a convertirse en una eventual provincia Habsburgo).

Así, la versión anglicana del cristianismo se basó también, después de todo, en una especie de protesta, y se separó del redil de Roma en el mismo periodo que las otras Iglesias protestantes; se la podría contar, pues, entre ellas, por más que de un modo más digno y mucho menos fervoroso desde un punto de vista doctrinal. El fervor doctrinal vendría más tarde de la mano de puritanos y metodistas, y otros entusiastas de la causa.

No carece de interés echar un vistazo a las diversas versiones del protestantismo, que son las que se detallan a continuación.

El de *calvinismo* es el nombre que se dio a la versión austera y determinista de la teología cristiana de Juan Calvino (1509-1564),

y también de los teólogos y líderes religiosos influenciados por él, entre ellos Teodoro de Beza (1519-1605), Francisco Gomarus (1563-1641) y John Knox (1505-1572). En dos palabras, su visión se basa en una entusiástica creencia en la naturaleza «caída» de la humanidad, y en la idea de que Dios ha predestinado desde toda la eternidad a quienes se salvarán y a quienes se condenarán, independientemente de lo que hagan unos u otros durante su vida.

Para el calvinismo, el punto de partida es el pecado original, es decir, la naturaleza corrupta y depravada de la humanidad, que nada de lo que el hombre pueda hacer —ni las obras ni la fe— remediará. Sólo si un hombre ha sido elegido para salvarse desde el principio de los tiempos se salvará. Sólo la gracia de Dios puede salvar al hombre, y él ha elegido a algunos para salvarlos a fin de glorificar su nombre.

El hecho de que ni las obras ni la fe puedan salvar a nadie que no haya sido predestinado para la salvación no significa que uno pueda hacer lo que quiera: la obediencia a la voluntad de Dios es un signo de haber sido elegido, y es un don de Dios que debe ser honrado.

Junto con las doctrinas de la completa depravación de la humanidad y su esclavitud por el pecado, y la elección incondicional de los elegidos por la misericordia de Dios, hay en el calvinismo otros tres pilares fundamentales: la *expiación limitada*, que significa que la muerte de Cristo redime del castigo por el pecado no a todo el mundo, sino sólo a los elegidos; la *gracia irresistible*, que significa que nadie que haya sido elegido por Dios para salvarse puede resistirse a volverse hacia Dios y vivir en obediencia a él, y la *preservación de los santos*, que significa que quienes han sido elegidos por Dios para ser salvados se salvarán pase lo que pase. Basta pensar un par de segundos en ella para darse cuenta de lo espantosa que resulta esta concepción.

Como ocurre siempre con las ideologías y las sectas, en el propio seno del calvinismo hay variaciones y diferencias internas; pero una de las principales disensiones de la primera época fue la que surgió entre los arminianos (seguidores de Jacobo Arminio) y los gomaristas (seguidores de Gomarus), y que llevó al Sínodo de Dort, en 1618.

Arminio, un teólogo reformado liberal, sostenía que los seres humanos poseen libre albedrío. Chocaba frontalmente, pues, con la ortodoxia calvinista. La discusión cada vez más enconada de sus opiniones entre sus seguidores y los calvinistas leales acabó provo-

cando revueltas en su Holanda natal. El primer ministro en funciones del país, Johan van Oldenbarnevelt, cada vez más preocupado por la situación, convocó una reunión del alto clero para debatir una revisión de la Confesión de fe de la Iglesia reformada a fin de zanjar el asunto. Pero el clero se negó airadamente a considerar siquiera la posibilidad de modificar la Confesión.

Esto ocurría en la primera década del siglo XVII, al final de la cual Arminio falleció. Pero sus seguidores estaban decididos a continuar la lucha. De manera que presentaron una «Reconvencción» ante la asamblea de Holanda, pidiendo una revisión de la Confesión y exigiendo los asuntos de la Iglesia y del estado se mantuvieran completamente separados. Los gomaristas contraatacaron con una «Contra-Reconvencción», que incluía la demanda de que cesara a todos los predicadores arminianos. Estos últimos acudieron a Oldenbarnevelt en busca de ayuda; el jurista Hugo Grocio, por entonces magistrado jefe de Rotterdam, atacó a los gomaristas por amenazar la seguridad del estado, la unidad de la Iglesia y, lo peor de todo, el principio de la libertad de conciencia.

Lo que disgustaba especialmente a los gomaristas era el hecho de que, dado que los católicos romanos también creían en el libre albedrío, ello situaba a los arminianos en la misma categoría (para los gomaristas, inefablemente vil) que aquéllos. Eso explica por qué los ministros e iglesias arminianos fueron atacados por las turbas.

El príncipe Mauricio de Nassau, gobernador de los Países Bajos, empezó a temer que la disputa en torno a la predestinación no pudiera zanjarse más que por una guerra civil. Asimismo, él y Oldenbarnevelt se habían enemistado, ya que el primero era arminiano, mientras que Nassau era gomarista. Como resultado, la causa gomarista empezó a dominar la situación.

El príncipe Mauricio convocó una asamblea de teólogos calvinistas, con representantes de Alemania, Suiza e Inglaterra, que se unieron a sus homólogos holandeses en un sínodo general celebrado en Dort (o Dordrecht). Tras seis meses de debates, el sínodo condenó a los arminianos como herejes. De inmediato, doscientos ministros arminianos holandeses fueron cesados, y casi la mitad de ellos hubieron de exiliarse. Grocio fue condenado a cadena perpetua (aunque lograría escapar dos años después), mientras que Oldenbarnevelt fue condenado a muerte: al día siguiente subió al cadalso. Esta es la forma típica como se comportan los fraternales cristianos que predicán el amor al prójimo.

El puritanismo tiene estrechos vínculos con el calvinismo: los puritanos, o bien eran calvinistas, o bien compartían muchos de sus puntos de vista sobre la moral. El deseo de aquellos cristianos protestantes, especialmente en los siglos XVI y XVII, era practicar una forma de su fe más sencilla y austera, más acorde con lo que ellos creían que había sido la pureza de la primitiva Iglesia cristiana. Por analogía, el de *puritanismo* sigue siendo un término que describe a cualquiera que profese o defienda un estilo de vida particularmente austero, en el que normalmente se prescinde del alcohol, las palabrotas, el sexo —o al menos determinadas prácticas sexuales prohibidas—, el lujo, e incluso cosas tales como bailar e ir al cine debido al peligro para la pureza que representan. El puritanismo en este último sentido no se halla en absoluto ausente del mundo actual: florece sobre todo en los rincones protestantes más devotos de Estados Unidos (cuyas raíces se hallan mayoritariamente en el propio calvinismo), en los conventos católicos de monjas y en las zonas más devotas del islam.

El término *puritano* empezó siendo un término despectivo para designar a quienes en la Iglesia de Inglaterra se dejaron influir por el calvinismo durante el siglo siguiente al comienzo de la Reforma. El conflicto entre los puritanos y la Iglesia establecida llevó a éstos a romper con ella y establecer sus propias sectas. Muchos de ellos emigraron, y uno de sus principales destinos fue Nueva Inglaterra, en Norteamérica: el asentamiento de la Colonia de la Bahía de Massachusetts, en la década de 1620, es el resultado directo de la hostilidad de la que fueron objeto los puritanos bajo los reinados de Jacobo I y Carlos I de Inglaterra.

La caricatura habitual del puritanismo, que subraya sus estrictas opiniones morales y en su mojigatería, así como en su intolerancia frente a cosas tales como el baile, el teatro, la vestimenta indecorosa o las violaciones de la monotonía dominical, tiene más de cierto que de falso. En el lado positivo puede contarse el hecho de que, aunque los puritanos dan una gran importancia a la fe, la gracia divina y la «elección» (el hecho de ser elegido por Dios para la salvación), también hacen hincapié en la responsabilidad individual ante Dios —«cada hombre es su propio sacerdote»—, lo cual ha sido interpretado por algunos como el estímulo del individualismo y la confianza en la razón que caracterizan a las revoluciones científicas y filosóficas de los siglos XVII y XVIII. También se ha citado como fuente de inspiración del capitalismo y, por lo tanto, en última instancia, de la Revolución industrial.

Algunos han querido ver también en esta moral de sencillez, frugalidad, laboriosidad, autosuficiencia, disciplina, continencia y lealtad a la familia y a la comunidad los rasgos fundacionales del espíritu estadounidense. Esta visión, ciertamente utópica, no resulta del todo inverosímil, puesto que, como ya hemos mencionado, la derecha religiosa de Estados Unidos, que siempre ha sido una fuerza influyente en la vida social y política del país, conserva todavía una marcada vena puritana. Y no es casualidad que, en su magistral *La religión y el auge del capitalismo*, R.H. Tawney viera una conexión entre la perspectiva puritana y los efectos económicos de la frugalidad, laboriosidad, autosuficiencia y disciplina a las que antes aludíamos como características propias de ella.

Estas formas de protestantismo presentan un interesante contraste con la Iglesia anglicana o, más exactamente, la denominada Comunión anglicana, un término que designa a todas las iglesias que se hallan en «completa comunión» con el arzobispo de Canterbury, que es el jefe del anglicanismo, aunque en un sentido tradicional más que oficial, como *primus inter pares*. Desde un punto de vista histórico, la Comunión está integrada por las Iglesias de los territorios que antaño formaron parte del Imperio británico, a los que se exportó la Iglesia de Inglaterra de manera muy similar al críquet o el té de las cinco. Dada la gran extensión del Imperio británico, la Comunión anglicana sigue siendo la tercera agrupación cristiana del mundo en tamaño (después del catolicismo romano y la ortodoxia oriental), con unos 77 millones de teóricos fieles.

El anglicanismo se define a sí mismo como «basado en la Biblia, el Bautismo y la Eucaristía» (esta última conocida también como *comunión* o *misa*), y, por lo tanto, todas las Iglesias miembros comparten un fundamento común en las escrituras, los sacramentos y los credos. También comparten una estructura episcopaliana común (de hecho, en Estados Unidos a la Iglesia anglicana se la conoce como Iglesia episcopaliana) de obispos, sacerdotes y diáconos. Obsérvese este hecho: que cuenta con un clero ordenado, lo que constituye una de sus principales diferencias con respecto a las Iglesias «reformadas» del auténtico protestantismo.

El anglicanismo también se jacta de ser un movimiento incluso en asuntos doctrinales, esto es, de abarcar toda una gama de enfoques y gustos distintos que van desde la «baja Iglesia» —servicios sencillos en iglesias sencillas, a menudo infectados de celo evangélico y de cierto gusto por rasguear guitarras— hasta la «alta Iglesia» —campanas y fragancias, ricas vestiduras y mucha pom-

pa—. Este «alto anglicanismo» es conocido también como *anglo-catholicismo*, y resulta considerablemente «superior» en liturgia y rituales a la mayoría de los servicios católicos, los cuales, desde el abandono de los ritos latinos, han adquirido cierto tinte popular y pedestre. El vínculo común en la observancia anglicana viene dado por el *Libro de Oración Común* y sus derivados menos poéticos, así como por la teología —que permite diferencias autorizadas en la práctica, el énfasis y la interpretación de la comunión—, en la que este culto se halla a medio camino entre las diversas formas de protestantismo y el catolicismo occidental. El Credo Niceno es aceptado por los anglicanos como declaración suficiente de la fe cristiana, y asimismo éstos suscriben la tradición completa de los Evangelios, la tradición apostólica de la Iglesia cristiana, las enseñanzas de los padres de la Iglesia y los cuatro primeros concilios ecuménicos, el primero de los cuales fue el Concilio de Nicea, que denunció el arrianismo como herejía y adoptó el Credo Niceno (los otros tres concilios identificaron y anatematizaron varias versiones más del cristianismo como heréticas —por ejemplo, el nestorianismo y el monofisismo—, y declararon a la Virgen María como Madre de Dios). Etcétera.

Esta amplitud de margen de la observancia anglicana es uno de los factores institucionales que explican su supervivencia. Puede calificársela de latitudinaria, aunque algunos críticos prefieren denominarla «laodiceana». El latitudinarismo es la creencia que sostenía una parte del clero de la Iglesia de Inglaterra a finales del siglo XVII en el sentido de que la Iglesia debía fomentar la tolerancia y la comprensión mutua entre los diferentes puntos de vista que albergaba en su seno, y que iban desde la «alta Iglesia» del anglicanismo *tory* hasta el deísmo radical. La sinceridad del individuo a la hora de sostener sus puntos de vista era lo que más importaba a los latitudinarios, antes que la ortodoxia doctrinal tal como una u otra facción de la Iglesia pretendía imponerla.

Durante el periodo de la Restauración (1660-1688), la «alta» facción *tory* de la Iglesia de Inglaterra fue la predominante, mientras que los latitudinarios, entre quienes destacaban John Tillotson (1630-1694), Edward Stillingfleet (1635-1699) y Gilbert Burnet (1643-1715) supieron resistir a su influencia. Tras la «Revolución Gloriosa» de 1688, que llevó a Guillermo de Orange al trono de Inglaterra, los latitudinarios se convirtieron en el sector más influyente de la Iglesia, y sus ideas tolerantes —muy similares a las propugnadas por John Locke en sus *Cartas sobre la tolerancia*— pasaron a ser las predominantes.

La facción evangélica del anglicanismo está integrada por aquellos que tienen una fe más ardiente, personal y emocional, están consagrados a la vida cristiana y, a menudo, hacen proselitismo de su causa. Las declaraciones de los evangélicos anglicanos tienden a recalcar la proximidad a las sagradas escrituras, consideradas como «la palabra inmutable de Dios» (lo que da paso a un característico matiz de literalismo), y asimismo hacen hincapié en aspectos del cristianismo tales como la naturaleza «caída», pecaminosa y depravada del hombre, y, por contraste, la necesidad de adoptar el asombro, el culto, la adoración, la obediencia, la dependencia y otras actitudes para con Dios como las adecuadas.

Ni que decir tiene que tales puntos de vista representan una calumnia contra la humanidad, y que esa cobarde actitud frente a la supuesta deidad puede llegar a resultar incluso nauseabunda.

Hay algo típicamente inglés en el anglicanismo, o, cuando menos, propio de aquel inglesismo que antaño lograra adquirir y gobernar un imperio tan vasto como dispar: la indiferencia frente a las diferencias doctrinales; cierto carácter inclusivo justo para salir del paso; cierto talento para ejercer una hábil inactividad; una apacible obstinación; la capacidad de resistir; el hábito de sufrir interminables derrotas para acabar venciendo al final; un esnobismo, racismo e insensibilidad escandalosos disfrazados de incompetencia, y un ocasional salvajismo pragmático. Aunque hay que admitir que la Comunión anglicana no ha abundado mucho en el último de estos aspectos, lo ha compensado de sobra con todos los demás.

Hay muchas otras denominaciones protestantes —miles, de hecho, algunas de ellas con una sola iglesia donde reunirse— cuya gama abarca desde las ricas, organizadas e influyentes, como el movimiento Baptista del Sur en Estados Unidos, hasta las criminalmente desquiciadas. Sería arduo identificar lo que diferencia unas de otras, aunque podemos estar seguro de que no son siempre cuestiones de doctrina: la avaricia, el delirio o la megalomanía individuales, o quizás las tres cosas juntas, de unos pastores y predicadores a menudo ordenados a sí mismos, y normalmente imbeciles, parece tener también tanto que ver en ello como las sutilezas de la teología.

Véase: CATOLICISMO, CRISTIANISMO, CRISTIANISMO ORTODOXO

Psicoanálisis

El psicoanálisis es una psicoterapia, esto es, un tratamiento para problemas mentales como la ansiedad, las fobias, etcétera; pero también, para muchos, una forma de conocerse a sí mismo y liberarse de las limitaciones impuestas por problemas inconscientes o traumas infantiles. Pero mientras que el de *psicoterapia* es un término general que designa a todos los tratamientos que se proponen tales objetivos, *psicoanálisis* alude única y exclusivamente a la forma de psicoterapia basada en las teorías de Sigmund Freud (1856-1939). Es incorrecto, pues, calificar con ese nombre a cualesquiera otras teorías o prácticas psicoterapéuticas.

Freud fue un médico, neurólogo y psiquiatra austriaco. Empezó a desarrollar sus ideas en la década de 1880, mientras exploraba los beneficios de la hipnosis como tratamiento de la histeria en las mujeres que no manifestaban ninguna enfermedad física subyacente. Llegó a la conclusión de que la histeria era desencadenada por recuerdos desagradables reprimidos en sus mentes inconscientes; recuerdos (así lo creyó en un primer momento) de haber sufrido abusos sexuales en la infancia. Freud denominó a esto la *teoría de la seducción*. Sin embargo, más tarde cambió de opinión, considerando que los recuerdos reprimidos lo eran del deseo incestuoso hacia el progenitor del sexo opuesto, y esto pasó a constituir la base de su creencia de que todas las neurosis adultas se derivan de un desarrollo psicosexual alterado o incompleto en la infancia.

Cuando su teoría alcanzó plena madurez (aunque todavía seguiría desarrollándola en las dos últimas décadas de su vida), Freud sostenía que hay tres aspectos de la personalidad, que él denominaba el *ello*, el *yo* y el *superyó*. El primero es la sede de una fuerza primaria instintiva a la que Freud denominó el *principio del placer*, y que, como su propio nombre indica, busca la gratificación y la evitación del dolor y la ansiedad. Consiste en un par de instintos contrarios a los que Freud llamó *eros* y *tánatos*, respectivamente la fuerza vital (que incluye el sexo) y la pulsión de muerte.

El superyó es la autoridad internalizada, representada inicialmente por una figura paterna y más tarde por las demandas de la religión, la educación y la sociedad. El superyó es el opuesto controlador y represivo del ello, cuyos impulsos hacia la satisfacción inmediata de sus deseos chocan con la resistencia del primero. El superyó es la sede de la conciencia, de la moral y del sentido del

tabú, y el origen de su existencia es la imposibilidad del niño pequeño de competir con su padre por el amor de su madre (y, por tanto, en la disolución del complejo de Edipo) por temor a la castración por parte del padre. El complejo de Electra, en el caso de las niñas, sufre un destino análogo al del sexo opuesto, con consecuencias también análogas.

El yo juega el papel, a menudo difícil, de mediador entre el ello y el superyó, esforzándose en conseguir que las demandas de ambos se cumplan. Cuando el conflicto resulta ser demasiado grande, el yo recurre a toda una serie de mecanismos de defensa, identificados por Freud como negación, fantasía, proyección, desplazamiento, intelectualización, formación reactiva, regresión, represión, sublimación y compensación (Anna Freud, su hija y una de las grandes mentes teóricas del psicoanálisis por derecho propio, racionalizó todas estas categorías en una lista más breve de respuestas: disociación, introyección, inversión, somatización, supresión, escisión, anulación, identificación y sustitución).

En la versión final de su teoría, Freud elaboraba una topología de la psique humana en la que la mente consciente representa la punta de un iceberg, con el *preconsciente* como emplazamiento del superyó, el inconsciente como emplazamiento del ello, y el yo moviéndose en los tres niveles. Pero el inconsciente es la región más significativa de la mente, puesto que, como sede de los más profundos deseos y necesidades instintivos, es el que impulsa al individuo, y es asimismo el depositario de los recuerdos y sentimientos, muy especialmente los dolorosos, que han sido suprimidos del consciente. Es también la sede de los impulsos y deseos inaceptables. La actividad del inconsciente se expresa en síntomas, normalmente neuróticos, y cuando éstos resultan en sí mismos dolorosos o trastornan nuestra vida, el tratamiento requerido es el análisis (psicoanálisis). Al inconsciente no puede accederse por medio de la introspección, pero sí puede investigarse con técnicas de análisis onírico, de libre asociación de ideas, y anotando los «deslices freudianos» al hablar, aparte de la habilidad del analista a la hora de interpretar las confesiones y relatos del paciente durante el proceso analítico.

Cuando Freud empezó a desarrollar y publicar sus ideas, se encontró con una reacción hostil por parte de muchos de los integrantes de la profesión médica; sin embargo, gracias en parte al propio *Zeitgeist* de principios del siglo xx, y todavía más a las notables dotes que Freud poseía como escritor y pensador creativo, sus

ideas pronto se hicieron populares y se pusieron de moda. Como suele ocurrir con todo lo que capta la imaginación y los anhelos de la opinión pública, también produjo disidentes y rupturas entre los grupos que se oponían a su pensamiento. Asimismo, la terminología freudiana se filtraría al lenguaje corriente para dar lugar a una especie de psicología popular de tres al cuarto, mientras que en las décadas más recientes se ha convertido en motivo de recelo, especialmente entre algunas feministas que se oponen a lo que ellas perciben como misoginia y actitudes patriarcales, sobre todo en lo que respecta a la idea de que las mujeres son inferiores a causa de los problemas que les provoca la sensación de castración debida a la falta de pene. Por su parte, los defensores de Freud califican estas objeciones feministas como producto de la «resistencia» y de la «envidia del pene sublimada», ambas expresiones técnicas pertenecientes a la terminología freudiana.

Una crítica más severa aún ha sido la derivada de las dudas científicas y filosóficas en torno a las ideas de Freud. En conjunto, dichas críticas sostienen que la teoría freudiana cuenta con una base empírica insuficiente, lo que pone en entredicho sus conceptos fundamentales y su objetivo, inmensamente ambicioso, de proporcionar una teoría completa de la naturaleza humana. Sus críticos sostienen que la metodología de la teoría freudiana resulta muy deficiente, dado que se basa en percepciones subjetivas y en especulaciones derivadas de ellas, antes que en fenómenos objetivos y comprobables de una forma repetible. Sus datos consisten en generalizaciones realizadas a partir de casos individuales o, como mucho, de grupos muy reducidos; en la práctica, un puñado de mujeres vienesas ricas y aburridas y un par de hombres extremadamente raros, dejando aparte de las introspecciones personales de Freud y lo que éste aprendió de su propia familia dado que también analizó a varios de sus miembros. Asimismo, el razonamiento que empleó Freud se basaba en analogías, asociación subjetiva, recuerdos —algunos de ellos falsos—, juegos de palabras, coincidencias y «equivocaciones» (Freud no creía en las equivocaciones: para él, lo que parecían equivocaciones eran en realidad inconscientemente intencionales y reveladoras). Todo esto presupone que la vida mental es causalmente determinista, lo cual puede ser cierto, pero plantea preguntas acerca de si el análisis puede o no introducir de hecho un grado de libre albedrío suficiente como para impedir que ese proceso determinista haga al paciente infeliz.

Despojada de todo su aparato teórico, la idea fundamental de Freud parece francamente increíble: que los niños desean sexualmente a sus progenitores del sexo opuesto, y, en consecuencia, se muestran celosos y hostiles hacia sus progenitores del mismo sexo, y dado que tales sentimientos resultan inaceptables, los reprimen en el inconsciente, donde alimentan conflictos; y que este completo de Edipo/Electra es la clave de la naturaleza humana.

Los predecesores de los que Freud heredó el concepto del inconsciente como depositario de conflictos causantes de problemas, entre ellos Jean-Martin Charcot y Joseph Breuer, utilizaban la hipnosis para acceder a su contenido. Pero Freud, inspirándose en la experiencia de Breuer con una paciente llamada «Anna O», desarrolló la técnica de la *cura del habla*, que utiliza la libre asociación y el análisis onírico para sacar a la luz lo que se halla reprimido en el inconsciente. Creía que, una vez que el conflicto se hubiera hecho consciente, dejaría de ser una fuente de problemas debido a que se produciría una catarsis o descarga de las emociones que éste generaba.

Utilizando su cura del habla, Freud encontró (o confirmó, puesto que al fin y al cabo encontramos aquello que buscamos) que el trauma sexual, real o imaginario, constituía la raíz de los problemas de sus pacientes. Si los pacientes no confesaban tales problemas, y no hablaban de sus primeras experiencias sexuales fueran solitarias o con otros, Freud diagnosticaba «resistencia». Como ya hemos mencionado, al principio creía que sus pacientes habían sufrido de hecho abusos sexuales de niños, pero más tarde pasó a considerar que en realidad estaban expresando «deseos infantiles» reprimidos.

El éxito y la moda del psicoanálisis no resultan difíciles de entender. Las personas suelen tener un tremendo interés en sí mismas, y siempre están dispuestas a dedicar un tiempo considerable a hablar de sí mismas regularmente durante años y años. Además, la teoría habla de sexo y de relaciones —algo que siempre nos fascina a todos nosotros—, y encierra la promesa de revelaciones sobre nosotros mismos equiparables a las que cabría esperar que nos dijera algún famoso clarividente acerca de —o eso esperamos— nuestras perspectivas de matrimonio, riqueza, fama y felicidad. La cuestión es si el análisis freudiano es realmente mejor que la clarividencia, científicamente hablando; o si el conocimiento de uno mismo, y los beneficios del efecto placebo a él asociado y derivado de la creencia de que uno está «haciendo

algo» con respecto a sus temores y deficiencias, surgirían igualmente frente a una serie de frases en tono comprensivo emitidas por un ordenador programado para repetir las propias observaciones de uno en forma de preguntas. Por ejemplo:

—No me llevaba bien con mi madre.

—¿Por qué no se llevaba bien con su madre?

—Es que ella esperaba demasiado de mí.

—¿Y qué era lo que esperaba de usted?

Y así hasta que se haga la luz o sobrevenga el hastío.

Véase: PSICOLOGÍA, TERAPIA COGNITIVA

Psicología

De todos los términos que designan los distintos campos de la investigación humana, seguramente el de *psicología* es el que tiene un mayor alcance. Éste designa, obviamente, el estudio de la mente humana y la vida mental (aunque con el calificativo adecuado puede referirse también al estudio de las mentes de los animales, como en *psicología canina*, etc.); pero su diversidad de enfoques y métodos, y las subdivisiones especializadas de interés psicológico, son legión. El trabajo de toda una serie de psicólogos educativos, psicólogos del desarrollo, psicólogos industriales, psiconeurólogos, psiquiatras y psicoterapeutas de toda clase, desde las escuelas freudiana y junguiana hasta la terapia cognitiva conductual, y otras más, hacen de éste un campo de gran riqueza y diversidad.

Como sugiere lo anterior, los objetivos de estos ámbitos de investigación son también diversos, y van desde todos y cada uno de los aspectos del desarrollo y el funcionamiento normal y anormal de la percepción, la memoria, el aprendizaje, el razonamiento, la inteligencia, la emoción, la sexualidad y otros, hasta la expresión social, y la influencia, de la educación, el trabajo, la vida familiar y las relaciones, etcétera, pasando por su base fisiológica y neurológica. Gracias al reciente desarrollo de una serie de potentes medios no invasivos para estudiar la función cerebral —por citar uno de los principales ejemplos, el uso de la técnica de imagen por resonancia magnética funcional (IRMf)—, se ha aprendido mucho en neuropsicología sobre la base física y las correlacio-

nes de los fenómenos psíquicos, aunque en general se acepta que hay aspectos de la investigación psicológica que no pueden basarse exclusivamente en las imágenes cerebrales.

No cabe duda de que la mente y su variado funcionamiento han suscitado un gran interés para nosotros desde el mismo amanecer de la experiencia humana, y de hecho pueden verse teorías psicológicas implícitas en los mitos y leyendas de la Antigüedad —sobre todo en la sofisticada y psicológicamente penetrante mitología de la antigua Grecia—, así como en la literatura de todas las épocas. Pero es en el siglo XVIII cuando empezaron a surgir teorías sobre la mente y el funcionamiento mental de modo sistemático; la *psicología asociacionista* desarrollada por David Hartley y utilizada por David Hume en su obra filosófica es un ejemplo de la casi ubicua aceptación de la idea, dominante por aquel entonces, de que la actividad mental consiste en una serie de ideas mutuamente vinculadas por medio de asociaciones de similitud o de hábito. En el siglo XIX —más concretamente en 1879—, Wilhelm Wundt llevó el estudio de la psicología al laboratorio, y este paso marca el comienzo de la psicología científica propiamente dicha. Serían especialmente importantes las aportaciones de William James (hermano del más famoso Henry), en sus *Principios de psicología* (1890), y de Iván Pávlov (1850-1909), que demostró el reflejo condicionado (entrenando a perros para que salivaran al oír una campana).

Un impulso distinto fue el que recibió la psicología por parte de Sigmund Freud (véase la entrada del PSICOANÁLISIS en este mismo volumen) y Carl Jung, contemporáneos más jóvenes de James y Pávlov, en el ámbito de la psicología clínica, abordando el ambiguo campo de la experiencia humana situado entre el rango psicológico «normal» y la clase de patología mental que por entonces sólo podía gestionarse adecuadamente encerrando a sus víctimas en manicomios.

Mientras que los distintos enfoques de James y Freud se basaban en la introspección y en datos subjetivos, otra influyente escuela de pensamiento, la escuela conductista, insistía en un enfoque diferente de su trabajo. Como término propio de la psicología, el *conductismo* designa la tesis —articulada inicialmente por J.B. Watson en un artículo de 1913 titulado «La psicología vista por el conductismo»— de que los fenómenos mentales deberían ser explicados plenamente en términos de conducta o comportamiento objetivamente observable, convirtiendo así (o tratando de conver-

tir) a la psicología en una ciencia empírica. Su más celebre sucesor en este campo, pero también el más radical, sería B.F. Skinner.

La idea clave es que la conducta, en los humanos como en los animales, consiste en una serie de respuestas condicionadas a estímulos externos, y que todos los fenómenos psíquicos pueden explicarse en tales términos. Una consecuencia de ello es que, en el debate en torno a la importancia relativa de la *natura* (mecanismos innatos) y la *cultura* (experiencia) en el aprendizaje, el conductismo se decanta firmemente en favor de la segunda. Esto significa que lo que se aprende es resultado del condicionamiento, para el que el sistema nervioso central de los mamíferos está en general capacitado, siendo éste el único mecanismo que interviene; compárese con la visión contraria, la de que la mente consiste en numerosos mecanismos independientes, adaptados a manejar diferentes tipos de problemas (véase el debate en torno a este tema en la entrada FILOSOFÍA DE LA MENTE, en este mismo volumen).

Resulta significativa en este punto la distinción entre conductismo *metodológico* y *científico*. El primero insiste en que la psicología debe ser una disciplina empírica basada en evidencias públicamente observables, y no en las confesiones subjetivas de los sujetos humanos estudiados. Por su parte, el conductismo científico es más riguroso, en cuanto que requiere que la psicología se ocupe exclusivamente de la formulación de leyes que correlacionen *input* (estímulo) y *output* (comportamiento), eludiendo cualquier alusión a mecanismos y procesos «internos». Esto significa tener que prescindir de conceptos tales como la intención y la atención, el motivo y el recuerdo.

Hoy, la mayoría de los psicólogos empíricos siguen los pasos del conductismo metodológico, mientras que el científico, derivado de Skinner, no cuenta ya con demasiados adeptos. El avance clave en la psicología empírica se sitúa en la ciencia cognitiva —basada en las ideas de la informática, la filosofía y la inteligencia artificial, así como en las diversas ramas de la propia psicología— y el desarrollo de técnicas de escáner cerebral que permiten investigar en tiempo real la función cerebral correlacionada con la realización de tareas mentales y el surgimiento de respuestas emocionales y cognitivas. Junto con el gran incremento producido en el conocimiento de los efectos físicos y psíquicos de las lesiones y afecciones cerebrales, estos avances han llevado la psicología y los ámbitos de investigación con ella relacionados a una posición mucho más aventajada de lo que podían haber imagina-

do siquiera los *asociacionistas* del siglo XVIII, que son los modernos inventores del estudio psicológico.

Cabría mencionar en este punto que, en filosofía, el *conductismo* (a menudo calificado de *analítico* o *lógico*) tiene un significado también relacionado con la familia de las teorías psicológicas que llevan ese nombre. A veces se define el conductismo filosófico diciendo que las afirmaciones sobre fenómenos mentales son traducibles en afirmaciones sobre comportamiento observable. En su forma más fuerte, esta visión sostiene que las afirmaciones sobre fenómenos mentales son traducibles exhaustivamente en afirmaciones sobre comportamiento; aquí el adverbio *exhaustivamente* es importante, en tanto que implica que, una vez que se han descrito las cosas plenamente en términos de un comportamiento o conducta que resulta públicamente observable, no se ha dejado nada en el tintero; nada privado u oculto en la subjetividad de la persona de la que se trate.

Véase: FILOSOFÍA DE LA MENTE, PSICOANÁLISIS

Publicidad

La publicidad tiene dos funciones principales: informar a los potenciales clientes de un proveedor sobre el producto que éste les ofrece, y persuadirles de que lo compren. Una tercera función, asociada a ellas, es la de inculcar la conciencia de la identidad de un producto, marca o empresa en las mentes de los consumidores, de manera que éstos tiendan a comprar en consecuencia.

Es imposible escapar a la publicidad, y al mismo tiempo resulta bastante probable que si se prohibiera la echáramos en falta. Representa una parte clave de la vida moderna por toda una serie de razones, y aunque atrae sus críticas, merece también una defensa.

La publicidad constituye un importante aspecto del marketing. Crear conciencia de marca, generar un deseo de productos, vender a mercados concretos e informar a los potenciales clientes de los productos idóneos para ellos en función de las investigaciones de mercado: todo esto requiere un uso esencial de la publicidad y sus técnicas.

La publicidad no sólo es importante en los negocios: también

lo es en política en época de elecciones y en otros momentos, y utiliza muchas de las mismas técnicas de persuasión.

La primera obra crítica sobre la naturaleza y el poder de la publicidad fue el libro de Vance Packard *Los persuasores ocultos* (1957), del que se vendieron más de un millón de ejemplares y que, pese a no ser un libro demasiado académico o siquiera riguroso, sacó a la palestra la cuestión de la manipulación de los medios de comunicación y la publicidad. Haciendo afirmaciones como ésta: «En una de las mayores agencias publicitarias de Estados Unidos, los psicólogos de plantilla investigan con seres humanos de muestra en un intento de descubrir cómo identificar, y dirigir mensajes, a personas de elevada ansiedad, conciencia corporal, hostilidad, pasividad», Packard contribuyó a dar mala fama a la publicidad.

No cabe duda de que la publicidad merece en parte esa mala fama, ya que al fin y al cabo es un instrumento de persuasión, e incluso bajo unas normas estrictas que exijan veracidad y exactitud, en general se las arregla para adornar los hechos, mostrarse tendenciosa y exagerar sus argumentaciones. Al mismo tiempo, gran parte del colorido, el interés, el ingenio y la diversión de la vida podría perderse sin su presencia en la televisión y en los carteles, y además sirve al valioso propósito de hacer saber a la gente qué está de oferta en el mercado. En ambos aspectos, y también en el aspecto de que a veces ayuda a las empresas a prosperar, el mundo sería más pobre sin ella.

En el mejor de los casos combina una narración en miniatura (¿a quién no le gusta que le cuenten una historia?) con la clase de humor que surge de la verdadera percepción de la condición humana y sus debilidades. Para el futuro historiador de la sociedad, las descripciones que se hacen en los anuncios de los sueños, deseos y esperanzas (por no hablar de los temores: al acné, al mal aliento, al fracaso social, a parecer necio, y otros) en los que incide la publicidad representarán un valioso tesoro de información; como lo son hoy para cualquiera dispuesto a distanciarse un poco y examinar qué es lo que quiere el mundo, para bien o para mal.

Las técnicas publicitarias se utilizan en propaganda —o como se prefiere llamar en algunas democracias liberales, «interpretación»— para dar más lustre a lo que está haciendo un gobierno o está diciendo un partido político. También las agencias publicitarias emplean las técnicas para proteger o amplificar la imagen de sus clientes, sus productos, y (respectivamente) sus vicios y virtu-

des. Toda persona utiliza asimismo algunas de las técnicas de la publicidad en su vida diaria, para encontrar a una pareja, conseguir o conservar un puesto de trabajo, y para escalar o mantener un puesto en la escala social. En resumen, pues, la publicidad constituye una actividad diversa, ubicua y necesaria; simplemente hay que ser consciente para hacer un buen uso de ella, lo que incluye no dejarse engatusar.

Véase: CAPITALISMO, CONSUMISMO, ECONOMÍA, INTERNET, PSICOLOGÍA

Racismo

El racismo es la discriminación, odio, desconfianza e intolerancia hacia otras personas basándose en el color de su piel y otros rasgos diferenciadores de su aspecto, como la forma de los ojos, que se considera que señalan su pertenencia a una «raza» distinta, que, como tal, se juzga asimismo inferior, amenazadora y desagradable.

El racismo no constituye la única forma de prejuicio intergrupar. También la nacionalidad, la religión, la lengua, el acento, el sexo, la sexualidad, la afiliación política, la casta o la clase, la discapacidad, y, de hecho, casi todo lo que separa perceptiblemente a un grupo de otro, o hace que un individuo destaque como distinto de una u otra norma, puede invocarse, o simplemente suscitarse inconscientemente, como motivo de prejuicio y aversión, de hostilidad y discriminación. Pero normalmente es el color de la piel y otros rasgos que identifican físicamente a los grupos, tales como una forma característica de los ojos, el tipo de cabello, la forma y tamaño de la nariz, y otros, lo que constituye la base del prejuicio racista como tal.

La definición más exhaustiva del término es la que proporciona la Convención Internacional de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, que va más allá de las consideraciones de raza como tal para incluir varios de los otros rasgos que habitualmente suscitan actitudes y acciones basadas en prejuicios. Dice así: «la expresión “discriminación racial” denotará toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o

menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública».

Probablemente el propio concepto de «raza» resulta engañoso, e incluso vacío. Antes de que la genética demostrara que no hay ninguna diferencia entre los seres humanos que sustente la idea de las distinciones raciales, los antropólogos y otros dividían a la humanidad en grupos basándose en rasgos físicos manifiestos como el color de la piel, la fisonomía y el tipo de cabello. A veces tales distinciones se veían ayudadas por la propia autoidentificación de los grupos en cuestión. Todos los grupos se ven a sí mismos como la norma y a todos los demás como raros (reflejando la vieja sentencia cuáquera que dice: «todo el mundo es raro menos tú y yo, y hasta tú eres un poco raro a veces»). Así, por ejemplo, algunas tribus amerindias se denominan a sí mismas «seres humanos», lo que, por extensión, implica diferenciar a todos los demás como seres no tan humanos. Esto es un hecho común, puesto que prácticamente todo pueblo ha considerado en algún momento a algún otro pueblo como infrahumano o como una forma de vida inferior. Ello, a su vez, ha justificado la esclavitud y muchas otras prácticas terribles y crueles.

Todo esto sugiere que lo de «raza» es un constructo social, y no un hecho genético. Obviamente, existen diferencias fenotípicas entre las diversas poblaciones humanas, pero también las hay dentro de éstas; y existen asimismo gradaciones o *clinas* en las similitudes y diferencias entre poblaciones que trascienden las clasificaciones fenotípicas, como ocurre, por ejemplo, con los grupos sanguíneos. Tales consideraciones respaldan la afirmación de que el concepto de raza no tiene una base genética, todavía menos que el concepto de *subespecie*. Esto no implica que no puedan identificarse grupos y linajes genéticos en poblaciones que por razones geográficas o culturales han sido históricamente endogámicas; pero esto no es más que una versión ampliada del «parecido familiar», es decir, un caso generalizado de la misma semejanza que se da entre los miembros de una familia, como resultado del hecho de tener genes compartidos. En cualquier caso, ello no impide que los miembros de distintas familias humanas sean igualmente seres humanos. Y de hecho, el análisis genético sugiere que existe mayor variación genética dentro de las «razas» que entre unas «razas» y otras, lo que viene a socavar el concepto de raza todavía más.

La genética ha reemplazado a la verborrea sobre la raza para la mayoría de los biólogos, con conceptos tales como población, clado o haplogrupo, y la investigación genética de los ancestros humanos sugiere que todos los humanos actuales descendemos de una sola hembra concreta, la denominada *Eva mitocondrial*, que vivió en África oriental hace unos 140.000 años.

Puede que no exista, pues, eso que llamamos «raza», pero desde luego sí existe el racismo, y se trata de una actitud que no se entretiene en hacer distinciones entre *raza*, *etnicidad*, *cultura* y otras cosas que contribuyen a que haya diferencias visibles o, cuando menos, identificables entre los diversos grupos. Teniendo esto en cuenta, muchos sistemas legislativos prefieren pecar por tener un carácter excesivamente inclusivo, como hace la Convención de las Naciones Unidas; así, por ejemplo, la ley inglesa define a un *grupo racial* como «cualquier grupo de personas definidas en referencia a la raza, el color, la nacionalidad (incluyendo la ciudadanía), o el origen étnico o nacional».

Esta clase de definiciones «comodín» son importantes en la lucha contra la discriminación, que constituye un corrosivo mal social. Tratar a la gente como merecedora de una menor consideración ante la ley, o con respecto al empleo y la remuneración, o moralmente, o en la cortesía y decencia ordinarias, debido a su apariencia es algo completamente inaceptable. Pero resulta tremendamente importante señalar que existe una diferencia entre proteger a las personas con todo lo que tenga que ver con aquellos aspectos de sí mismas que no pueden elegir, a saber, su raza, edad, sexo, sexualidad, y discapacidad en caso de tenerla, y aquellas otras cosas en las que sí pueden elegir como, por poner los ejemplos más notorios, su religión y su afiliación política. Proteger las opciones religiosas y políticas de la crítica, el ridículo y la oposición es un error. No pocos países lo hacen, especialmente en lo que respecta a la religión; otro ejemplo más de los exagerados privilegios que se conceden a esta última en la mayoría de los lugares, a pesar de ser a menudo parte del problema, antes que parte de la solución, en muchos de los conflictos que afligen al mundo.

Véase: ANTISEMITISMO, CONCIENCIA NEGRA, IGUALDAD, MULTICULTURALISMO, PODER NEGRO, XENOFobia

Realismo

En filosofía, el término *realismo* denota una serie de tesis distintas, aunque relacionadas, de gran importancia.

El realismo es la teoría de que los entes de un ámbito dado (el mundo físico, el dominio ético, las matemáticas) existen independientemente de nuestro conocimiento o experiencia de ellos; esto es, independientemente de si nosotros sabemos o no que existen. Una consecuencia inmediata de esto es que los entes en cuestión no existen porque pensemos en ellos, algo que parece evidente en el caso de objetos físicos tales como los palos y las piedras, pero que no resulta tan obvio en el caso de entes matemáticos tales como los números o los conjuntos, o de propiedades éticas como la bondad y la maldad.

Hay varias propuestas en torno a cómo puede expresarse una visión realista a fin de hacerla más explícita. Una consiste en describirla como la afirmación de que la verdad es una cuestión de correspondencia entre —por una parte— lo que decimos, pensamos o teorizamos acerca de los entes de un dominio dado, y —por otra— los propios entes. Podría considerarse que ello implica que todo lo que afirmamos sobre los entes de ese dominio es determinadamente verdadero o falso, lo cual, a su vez, parece implicar que sólo puede haber una descripción verdadera completa de dicho dominio en su conjunto. En el caso del mundo tomado en su conjunto, ello significaría que solo hay una descripción verdadera completa de éste.

Si el aspecto principal de una tesis realista es su afirmación de que la verdad acerca de cualquier estado de cosas es independiente de lo que nosotros sepamos o podamos saber de él, entonces, pese al nombre de *realismo*, no es una tesis sobre la realidad —es decir, sobre lo que existe—, sino más bien sobre la relación de nuestras mentes con lo que existe. El realista dice que lo que existe lo hace *independientemente de la mente*, es decir, *independientemente del conocimiento o la experiencia*; la suya es, pues, una tesis sobre el alcance de nuestro conocimiento y su relación con lo que hay. Los filósofos que discrepan con esta visión sostienen que lo que existe, las mismas cosas existentes —señalan—, están, de algún modo, internamente relacionadas con el conocimiento de ellas. A estos filósofos se los denomina *antirrealistas*; un poco más adelante hablaremos de ellos.

Para el ojo poco habituado, la diferencia entre las afirmacio-

nes sobre lo que existe y las afirmaciones sobre la relación de nuestras mentes con lo que existe podría parecer nimia. Pero las primeras son asunto de la metafísica (indagar sobre lo que existe en el universo), mientras que las segundas son asunto de la epistemología (indagar sobre la posibilidad y la naturaleza del conocimiento). Consecuentemente, la diferencia entre ellas es muy grande.

Una forma de ver una gran parte de la historia de la filosofía es considerándola como una disputa en torno al realismo, que ha adoptado diferentes formas en épocas distintas. Platón sostenía que las únicas cosas plenamente existentes son las Ideas, perfectas, eternas e inmutables, que habitan el Reino del Ser; los escolásticos medievales discutieron por la cuestión de si los universales como, por ejemplo, la blancura o la redondez existían independientemente de las cosas blancas o redondas concretas; la filosofía contemporánea, por su parte, debate vigorosamente las tesis realistas y antirrealistas en la filosofía del lenguaje, la filosofía de las matemáticas, y la ética.

Un vistazo a las recientes caracterizaciones filosóficas del realismo ilustrará lo que éste implica. El filósofo estadounidense Hilary Putnam define lo que denomina *realismo metafísico* como la tesis de que el mundo consiste en objetos independientes de la mente. De hecho, él describe su concepción de una manera aún más fuerte, como la visión de que el mundo consiste en una totalidad fija de objetos independientes de la mente. Y afirma que este punto de vista implica también que hay exactamente una única descripción completa y verdadera del mundo, y que, por lo tanto, la verdad consiste en una forma de correspondencia entre éste y dicha descripción. En parte debido a la influencia del filósofo británico Michael Dummett, Putnam plantea esto mismo, alternativamente, como la concepción de que el realismo metafísico es un conjunto de tesis sobre la verdad; a saber: que la verdad consiste en una correspondencia entre lo que nosotros decimos y aquello de lo que estamos hablando; que es independiente de lo que los humanos descubran o puedan descubrir; que es *bivalente*, es decir, que sólo hay dos *valores de verdad*: verdadero y falso; y que, como resultado de todo esto, no puede haber más que una única descripción completa y verdadera de la realidad.

Una de las formas de Dummett de caracterizar el realismo es la exigencia de distinguir nítidamente entre la verdad de una proposición y los fundamentos que alguien tiene para considerarla

verdadera. Putnam comparte este mismo análisis. En su terminología, afirmar que las verdades son independientes del conocimiento equivale a afirmar que «el mundo podría ser tal que la teoría que tenemos más motivos para aceptar no fuera realmente cierta... una cosa es la aceptabilidad racional, y otra la verdad».

A primera vista, esta concepción parece bastante intuitiva para el mundo de los objetos físicos, por más que el propio Putnam y otros han argumentado que en la práctica las cosas son de otro modo. Sin embargo, y como ya hemos señalado, en relación con las matemáticas y la ética parece ocurrir justamente lo contrario; aun así, también aquí hay quienes abogan por la existencia independiente de las estructuras matemáticas y los hechos y propiedades éticas.

El término *antirrealismo*, como su propio nombre indica, designa la familia de tesis filosóficas opuestas al realismo. El antirrealismo consiste en negar que las relaciones entre el pensamiento o la experiencia y sus objetos son relaciones externas o contingentes. Esto es distinto de afirmar que la existencia de dichos objetos sea *causalmente dependiente* del pensamiento o la experiencia. Ciertas formas de idealismo (como, por ejemplo la del obispo Berkeley) plantean las cosas justamente de esta forma, y sin duda es por eso por lo que algunos confunden idealismo con antirrealismo. Pero el antirrealismo, adecuadamente definido, es como mucho (siempre que no se diga otra cosa, ya que puede adoptar una gran variedad de formas) la afirmación de que ninguna descripción completa, o bien del pensamiento (o la experiencia), o bien de sus objetos, puede dejar de mencionar la otra parte de la ecuación. Esta es la esencia del antirrealismo.

El lenguaje de las relaciones resulta especialmente útil en este debate. Una relación es algo que conecta dos o más cosas («la taza está *sobre* la mesa», «el hombre está *casado* con la mujer», son relaciones *binarias*; «el hombre está entre la mujer y el niño» es una relación *ternaria*; etcétera), aunque, obviamente, las cosas pueden mantener también ciertas relaciones consigo mismas (como la de ser idénticas a sí mismas, que es una relación unitaria).

Como implica lo que acabamos de señalar, una forma de definir el realismo filosófico es decir que consiste en la visión de que la relación entre el pensamiento y sus objetos es contingente o externa, en el sentido de que la descripción de cualquiera de los dos términos de dicha relación no implica necesariamente hacer referencia al otro. Por su parte, lo que afirma el antirrealismo, en

oposición a ello, es que dicha relación es interna (esencial, necesaria), o sea, que es de tal naturaleza que para dar una descripción plena y adecuada de cualquiera de sus dos términos hay que invocar necesariamente el otro.

El argumento antirrealista se basa en la idea de que basta una breve reflexión para ver que la afirmación realista es un error, al menos en la dirección «de objeto a pensamiento», puesto que cualquier explicación del contenido de los pensamientos sobre las cosas, y en particular de la individualización de pensamientos sobre las cosas, implica esencialmente hacer referencia a las cosas sobre las que se piensa. Pero, para los antirrealistas, a partir de ahí sólo hay un paso para mostrar que el pensamiento (o la percepción, o las teorías) sobre las cosas está siempre e inevitablemente presente en (y, por ende, condiciona a) cualquier descripción plena de las cosas sobre las que se piensa. Y así, la relación entre el pensamiento (la percepción, la teorización) y sus objetos es interna.

Esta tesis es plausible cuando se trata del pensamiento sobre matemáticas y ética. En el caso del mundo físico, en cambio, resulta más controvertida.

Véase: EPISTEMOLOGÍA, METAFÍSICA, POSITIVISMO, RELATIVISMO

Relatividad

La expresión *teoría de la relatividad* alude a un par de teorías desarrolladas por Albert Einstein en las dos primeras décadas del siglo xx. En 1905, Einstein publicó un artículo, titulado «Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento», en el que establecía los postulados básicos de la *teoría de la relatividad especial* (entendiendo aquí *especial* con el significado de «restringida», puesto que se aplica sólo a objetos que se mueven con velocidades constantes). En 1916 publicó su *teoría de la relatividad general*, que incorpora también el caso de los cuerpos que se mueven con un movimiento acelerado (*aceleración* significa aquí «cambio de velocidad»). La teoría general aborda, pues, la gravedad, dado que demuestra que la aceleración y la gravedad tienen efectos idénticos (el denominado *principio de equivalencia*).

A finales del siglo XIX resultaba ya evidente que había un pro-

blema serio en la física clásica derivada del trabajo de Newton. Y era que la explicación newtoniana de las relaciones entre los cuerpos en movimiento no concordaba con las ecuaciones del electromagnetismo descubiertas por Maxwell. La primera es, de hecho, una teoría basada en el sentido común acerca de cómo se comportan los cuerpos en movimiento; por ejemplo, si uno va en un vehículo que se mueve a 40 kilómetros por hora, y lanza una pelota hacia delante a 10 kilómetros por hora, la velocidad real de la pelota será la suma de ambas velocidades, es decir, 50 kilómetros por hora. En el fondo de este hecho tan aparentemente obvio subyace la idea de que las leyes de la física son las mismas para todos los cuerpos que se muevan con un movimiento relativamente uniforme unos con respecto a otros, un concepto desarrollado en la física del siglo XVII a fin de proporcionar un marco de referencia en el que describir y aplicar dichas leyes. En el caso de la pelota, la propia velocidad del vehículo es relativa a algún objeto en reposo externo a él, mientras que la velocidad de la pelota se contabiliza en el mismo marco de referencia sumando su velocidad con relación al vehículo más la velocidad de éste. Un importante presupuesto aquí es el de que el tiempo es absoluto: éste transcurre regularmente pase lo que pase, igual en todos los marcos de referencia.

Sin embargo, las ecuaciones del electromagnetismo de Maxwell dan a la velocidad de la luz, representada por c , un valor constante de unos 300.000 kilómetros por segundo (o, para ser más exactos, de 299.792.458 metros por segundo), independientemente de que la fuente de luz esté en reposo o en movimiento, o de la velocidad del observador de dicha luz. Así, si uno va en un vehículo que se mueve a 100.000 kilómetros por hora, y emite un rayo de luz apuntando hacia delante, la velocidad de éste no será igual a $c + 100.000$ kilómetros por hora, sino sólo c . Esto parece paradójico. Del mismo modo, mientras que en el caso de dos pelotas lanzadas una contra otra, cada una de ellas se aproximará a la otra a la suma de sus velocidades individuales, dos rayos de luz emitidos el uno hacia el otro se aproximarán a la velocidad de la luz, y no —como cabría esperar— al doble de ésta.

La contribución de Einstein fue demostrar que no resulta contradictorio postular que las leyes de la física son de hecho las mismas para todos los observadores en el mismo marco de referencia, y postular a la vez que la velocidad de la luz es constante independientemente de dicho marco. Aceptar ambas cosas (con

una adecuada adaptación matemática de la primera; concreta, pero crucialmente, reemplazando las transformaciones galileanas por las transformaciones de Lorentz) implica aceptar nuevas y asombrosas maneras de concebir la naturaleza. Por una parte, el tiempo ya no aparece como algo absoluto e invariable, sino que resulta ser más lento cuando se lo mide en un vehículo en movimiento que en un lugar en reposo con respecto a dicho vehículo. Asimismo, medidos desde un observador en reposo, los objetos se acortan en la misma dirección en la que se mueven. Y cuanto más rápido se mueve un objeto, mayor se hace su masa. Ya no existe nada parecido a la simultaneidad absoluta: dos sucesos que a un observador puede parecerle que ocurren al mismo tiempo, a otro observador distinto puede parecerle que ocurren en momentos diferentes. Y asimismo, en el que quizás representa el aspecto más conocido de su teoría, Einstein demostró que masa y energía son equivalentes y pueden convertirse una en otra; ello se expresa en su famosa fórmula $E = mc^2$, donde E es la energía, m la masa y c la velocidad de la luz.

La relatividad especial coincide con la física newtoniana en el caso de aquellas velocidades que son bajas en comparación con la velocidad de la luz, pero difiere de ella de manera creciente a medida que las velocidades representan una fracción cada vez mayor de la velocidad de la luz. Se ha probado y confirmado repetidamente, y ha revelado ser inmensamente más precisa que la física newtoniana. Los físicos utilizan constantemente la teoría especial en su trabajo, donde les sirve —por así decirlo— como una especie de «fondo de escritorio» de su pensamiento.

A la hora de desarrollar la teoría de la relatividad general, a Einstein le ayudó un hecho que al principio le pareció una molestia: la demostración, por parte de otro físico llamado Hermann Minkowski, de que su teoría de la relatividad especial podía expresarse mejor geoméricamente en términos de un espacio-tiempo tetradimensional. Einstein había descubierto ya el principio de equivalencia, que afirma que los efectos de un campo gravitatorio son exactamente los mismos que los efectos de la aceleración. Entre otras cosas, eso explica la sensación de ingravidez experimentada en un cohete tripulado: cuando los motores se apagan y, por lo tanto, el cohete deja de acelerarse, sus ocupantes flotan en el interior en «caída libre».

Una consecuencia inmediata del principio de equivalencia es que la luz se curva debido a la gravedad. Esa no es una idea nue-

va, puesto que en la física newtoniana se aceptaba ya que la luz, concebida como haces de partículas denominadas *fonones*, sería sensible a la fuerza gravitatoria. Sin embargo, el trabajo de Einstein mostró que el efecto de la gravedad en la luz es el doble de lo que predecía la física newtoniana, como resultado del nuevo modelo de espacio y tiempo que ofrece su teoría. Según éste, el propio espacio-tiempo resulta distorsionado por la presencia de materia en él, del mismo modo que, por ejemplo, si en medio de una sábana extendida plana colocamos un objeto pesado, la sábana se deformará y el peso del objeto creará una depresión. Entonces puede concebirse el movimiento de la luz por el espacio-tiempo como una pelota a la que se hiciera rodar por una sábana extendida plana con un objeto pesado en medio: la trayectoria de la pelota se verá afectada por la pendiente de la depresión creada por el objeto, y se verá atraída hacia él. Si se la hace rodar con la suficiente fuerza, la pelota irá desde un extremo de la sábana al otro, haciendo un viraje debido a la pendiente de la depresión, pero sin acabar cayendo en ella junto al objeto (algo parecido a cuando, en el golf, la bola roza el borde del hoyo hasta el punto de desviar su trayectoria, pero sin llegar a caer en él). Así es como viaja la luz a través del espacio, siendo combada ocasionalmente por objetos masivos como el Sol (tal como se demostró en una observación fundamental que, en 1919, vino a corroborar lo predicho por la teoría de Einstein).

Además de pasar a concebir el espacio-tiempo como curvado y la gravitación como el efecto de esa curvatura, la teoría general también predice el desplazamiento gravitatorio hacia el rojo de la luz, los efectos de la lente gravitatoria, las ondas gravitatorias (hasta ahora sólo verificadas de manera indirecta por la experimentación), y la existencia de los agujeros negros. Su potencia hace de ella la base del modelo cosmológico estándar del universo.

Véase: COSMOLOGÍA DEL *BIG BANG*, MECÁNICA CUÁNTICA, MODELO ESTÁNDAR, TEORÍA DE CUERDAS

Relativismo

Si el modo en el que concebimos el mundo está básicamente condicionado por nuestra historia o cultura, no hay razón alguna por

la que distintas personas no pueden llegar a adoptar formas de concebir el mundo no sólo diferentes, sino incluso inconmensurables. La posibilidad de que haya distintas formas de concebir el mundo, junto con el rechazo de cualquier pretensión en el sentido de que algunas de ellas sean mejores o más acertadas (o más morales, etc.) que otras, constituye lo que se denomina *relativismo*.

Hay que trazar aquí una distinción entre relativismo moral o cultural, por una parte, y relativismo cognitivo, por la otra. El primero atañe a la diferencia entre culturas, o entre distintas fases históricas de la misma cultura, con respecto a los valores y prácticas religiosos, sociales y morales; es decir, con respecto a lo que podría denominarse la *superestructura* del esquema conceptual de una cultura. El relativismo cognitivo, por su parte, atañe a la *infraestructura*, el nivel de creencias básicas sobre el mundo, como, por ejemplo, la de que existen objetos o sucesos independientes de la percepción, re-identificables e individualmente discernibles, que ocupan un espacio y un tiempo, que interactúan causalmente y que albergan propiedades de varias clases.

A primera vista, el relativismo cultural no es un auténtico relativismo, puesto que el hecho de que seamos capaces de reconocer que otra cultura, u otra fase histórica de la cultura propia, difiere de la nuestra en determinados aspectos, presupone nuestra capacidad de acceder a esa otra cultura y reconocer las diferencias como tales; lo que significa que debe de haber lo suficiente en común entre nuestra cultura y la otra como para permitir el conocimiento y la comunicación mutuos.

Es, sin embargo, precisamente esto mismo lo que niegan los defensores del relativismo, que aducen que tal apariencia de accesibilidad resulta engañosa. Lejos de acceder realmente al esquema ajeno, lo que hacemos es meramente reinterpretarlo en términos de nuestro propio esquema; lo cual es lo mejor que podemos esperar hacer, puesto que dicha traducción no resulta posible más allá de un determinado nivel. Así, cuando hablan de «falta de traducción», los relativistas no se refieren a la tesis —por lo demás empíricamente falsa— de que ninguna lengua puede ser traducida a otra, sino a la tesis filosófica de que nunca podemos estar realmente seguros de cuál de las diferentes traducciones alternativas capta propiamente el sentido del discurso que pretendemos traducir.

Un ámbito en el que el relativismo se revela más estimulante, o más fastidioso —según la perspectiva de cada uno—, es en el de

la moralidad. Un relativista moral es aquel que sostiene que lo que se considera bueno o malo, correcto o equivocado, aceptable o inaceptable, depende legítimamente de la perspectiva de quien realice el juicio en cuestión. Así, si dos personas de diferentes puntos de vista morales discrepan acerca de si un determinado acto o situación, una determinada opción o práctica, es buena, cada una de ellas tiene derecho a tener su opinión, y no hay forma alguna de arbitrar entre ellas.

Esta visión se basa esencialmente en la afirmación de que el valor moral no es un rasgo objetivo del mundo. Si lo fuera, cuando dos o más personas discreparan acerca de lo que es bueno o malo, sólo una de ellas podría tener razón, y el relativismo no resultaría aceptable. Hay un montón de teorías morales que admiten el relativismo, todas ellas de índole subjetivista; así, por ejemplo, a quienes afirman que nuestros juicios morales se derivan de nuestras respuestas emocionales, o del accidente histórico o geográfico en el que casualmente ha surgido nuestra cultura, les resulta cuando menos tan difícil afirmar que su perspectiva moral es acertada como que la de sus competidores es errónea. En cambio, la postura de la religión, característicamente anómala, es distinta: aunque la propia religión casi siempre es una cuestión accidental que depende de dónde y cuándo ha nacido casualmente uno, en general está obligado a creer que su moral es la correcta, y, por ende, que las otras morales distintas son erróneas.

Es importante distinguir entre la afirmación relativista empírica de que, como hecho objetivo, las diferentes culturas y sociedades tienen morales distintas, y la afirmación relativista filosófica de que las diferentes morales tienen igual valor o validez. La primera es obviamente irrecusable; pero la segunda resulta más controvertida. Y ello, porque los objetivistas morales de toda clase sostienen que hay verdades morales, y que cualquier moral que no las reconozca y se guíe por ellas está equivocada.

Quizás debería considerarse una rareza que la última postura resulte la más difícil de sostener. El defensor del relativismo moral afirma que la base de los juicios morales la proporcionan las tradiciones, prácticas, creencias y experiencia de una comunidad o pueblo dados, de modo que justificar una afirmación moral, y reconocer un principio moral como verdadero, es algo que puede hacerse —y hacerse de manera concluyente— apelando a las tradiciones y creencias de dicha comunidad.

Para algunos, esta visión parece convincente. Y de hecho, hay

muchos ejemplos que parecen confirmarla. Pongamos por caso la poligamia. En algunas sociedades, ésta se considera aceptable e incluso buena, mientras que en otras sucede todo lo contrario; y en cualquiera de los dos casos, son las tradiciones y creencias las que proporcionan la justificación del punto de vista adoptado.

Pero entonces uno considera también la afirmación de los objetivistas de que hay algunas cosas —la tortura de niños, el asesinato, la guerra agresiva y no provocada, el robo, el maltrato y la crueldad, y muchas otras— que sin duda son malas en todas partes, para todo el mundo, y el cualquier cultura o sociedad. Es esta una afirmación de la universalidad de los valores morales fundamentales, y es una afirmación que puede hacerse apelando a hechos concretos sobre los seres humanos y sobre sus necesidades e intereses sin tener que invocar ningún mandato divino u otra fuente ajena de universalidad.

Una sugerencia conciliadora podría ser la de que los sistemas de moral son una mezcla de rasgos universales y particulares. Desde esta perspectiva, hay algunas verdades morales universales, y hay algunas otras que resultan ser más una cuestión de hábitos o costumbres que de moral, y en las que caben las diferencias entre los diversos grupos en función del modo en que se apliquen los principios morales más fundamentales. Por ejemplo: una verdad moral universal podría ser la de que los padres ancianos deben ser honrados por sus hijos adultos. En una sociedad esto podría materializarse comprándoles un chalet a orillas del mar, mientras que en otra eso mismo se haría matándolos y comiéndoselos cuando caen enfermos. Lo que es distinto es el modo de poner en práctica ese principio, pero el principio en sí es el mismo en ambos casos: el principio es una cuestión moral; su aplicación en la práctica, una cuestión de costumbres.

Si esto nos choca como una sugerencia inverosímil —como de hecho lo es—, se debe a que aquí se ignoran los conflictos entre los diferentes principios intrínsecos a cada moral, y, además, se ignoran de una manera que tampoco parece conducir a nada que represente un acuerdo en profundidad. En la sugerencia ofrecida, se acepta y observa un principio en contra de matar a los ancianos en una de las sociedades, pero no en la otra, y, por lo tanto, aparece un genuino relativismo; sólo ignorándolo puede decirse que las diferencias en las costumbres no implican diferencias en el principio moral.

El relativismo es un complemento natural del posmodernis-

mo, y de hecho probablemente constituye su rasgo definitorio. Una de sus motivaciones es del deseo de respetar las culturas y perspectivas distintas de la propia, así como de distanciarse del imperialismo cultural (y político) del pasado, en el que se suponía —como aún se presupone— arrogantemente la superioridad de las culturas europea y norteamericana, que consecuentemente se imponían a los demás. El precio pagado por esta encomiable motivación es una pérdida de rumbo y de principios en la moralidad propia; lo que está ocurriendo aquí podría expresarse coloquialmente con la frase: «No tengas la mente tan abierta que se te caiga el cerebro.» La clave está en encontrar la forma adecuada de tener principios y, al mismo tiempo, tener también respeto por otras opiniones alternativas e incluso opuestas. Eso no es nada fácil, pero nadie ha dicho nunca que la vida lo sea.

Véase: ÉTICA, ETNOCENTRISMO, POSMODERNISMO

Religión

Dado que se trata de uno de esos términos amplios que permiten una gran variedad de definiciones, casi todas ellas concebidas por partidarios o defensores de su propia versión, basada en lo que ellos mismos desean que designe, el término *religión* no tiene un significado universalmente aceptado. Una acepción básica y fundamental es que la religión es un conjunto de creencias en torno a un agente o agentes sobrenaturales, y un conjunto de prácticas derivadas de dichas creencias, normalmente articuladas como respuestas a los deseos o exigencias del agente o agentes sobrenaturales en cuestión. Las distintas versiones del judaísmo, el cristianismo y el islam se ajustan a este modelo, como también lo hacen, aunque de manera más difusa y diversa, la familia de creencias y prácticas agrupadas bajo el rótulo de hinduismo. Y lo mismo las distintas formas del budismo, que han acumulado deidades, demonios y otras formas de seres sobrenaturales en grandes cantidades, por más que el budismo, en su forma originaria, no fuera una religión, sino una filosofía. La distinción entre religión y filosofía resulta aquí tan clara como importante, y se aplica también a otras filosofías erróneamente calificadas de religiones, como el taoísmo.

mo, el confucianismo y el mohismo en China, el estoicismo en la Antigüedad griega y romana, y otras.

La palabra *religión* suele utilizarse asimismo de una forma metafórica —«su religión es el fútbol»—, la cual resulta interesante en cuanto que ilustra diversos aspectos de la naturaleza de su significado. Como muestra este ejemplo, una de las cosas que hace la religión (y a veces las cosas son lo que hacen) es configurar, dar sentido y, de hecho, dominar las vidas y las cosmovisiones, como en el caso de los devotos musulmanes para quienes resulta imposible ver el mundo de otro modo que no sea a través de los anteojos del islam.

Para que un conjunto de creencias y una forma de vida constituya una religión, normalmente tiene que haber un elemento no sólo de creencia en algo sobrenatural y trascendente, que además se considera sagrado, sino también una práctica asociada a ese algo, adoptada como respuesta, o en obediencia, o como culto, o en conformidad a él. Esta práctica es la expresión del compromiso religioso, y una de las principales maneras de diferenciar las distintas tradiciones religiosas, aparte de las doctrinas distintivas de cada una de ellas, es el modo en el que sus fieles cumplen con dichas prácticas.

En las jóvenes religiones del cristianismo y el islam («jóvenes» en el sentido de que han aparecido relativamente tarde en la escena histórica), el contenido emocional es importante para algunos de sus devotos, y se invocan los sentimientos de respeto, reverencia, temor, dependencia y amor como característicos del «verdadero» sentimiento religioso. La relación entre la deidad y los fieles de esas religiones se basa en el modelo de la estructura social de la monarquía absoluta: los reyes y tiranos han de ser objeto de alabanza, reverencia, súplica, temor, adulación, obediencia, amor y seguimiento; los aspectos negativos y positivos de la lealtad y la sumisión van aquí juntos, basándose en la premisa de que el soberano absoluto tiene derecho a exigir, a castigar y, en general, a esperar una sumisión absoluta, mientras que por su parte no está sujeto a ninguna obligación recíproca, como, por ejemplo, responder a la plegaria o recompensar la práctica escrupulosa de la fe otorgando a los creyentes lo que quieren. Así, la psicología de los «fieles» llama la atención del observador crítico por su curiosa naturaleza: éstos aceptan, a cambio de su abnegada postración ante una deidad, la promesa, sin garantía alguna, de una felicidad póstuma. Es —sostienen los críticos— como si

uno dijera: préstame diez euros, y a lo mejor cuando te mueras te los devuelvo.

En la medida en que el mundo se ha ido haciendo más consciente y sofisticado, del mismo modo lo que antaño fue la cosmovisión de unos cabreros que, sentados delante de sus tiendas, escudriñaban el cielo estrellado sobre sus cabezas, ha pasado a dotarse de mucha más parafernalia. Así, la religión es hoy sede de la espiritualidad, del sentimiento de lo sagrado y lo divino, de la verdad trascendente, de las cosas últimas, de aquello que representa lo más profundo, lo más alto, lo más verdadero, lo más lejano, y todo lo superlativo en general. Obviamente, debería verse en ello un indicio de la capacidad humana para detectar la poesía de las cosas naturales y hermosas, en cuanto que el ojo, el corazón y la mente humanos se emocionan ante ellas; pero no: resulta que esta preciosa posesión de la humanidad se ha atribuido a unos dioses que están más allá del horizonte del sentido.

Podría verse también en ello un indicio de los orígenes de la creencia en otros mundos y en otros seres, acaso derivada de la experiencia de nuestros ancestros cavernícolas después de haber ingerido setas con propiedades psicodélicas como la *Amanita muscaria*, o trigo infectado por el cornezuelo, o alimentos o líquidos almacenados que habían fermentado y les habían emborrachado, o por los efectos del ayuno forzoso, la fiebre, el agotamiento debido a viajes largos, las heridas en la cabeza sufridas por accidentes o luchas, la epilepsia y otros trastornos cerebrales, la locura, determinados tipos de danzas, o incluso los propios sueños; y sin duda, también las meras fantasías de individuos creativos que se aseguraban una posición en la tribu gracias a su habilidad para contar cuentos o para fingir que eran capaces de comunicarse con los espíritus.

Etimológicamente, el término *religión* deriva del latín *religare*, «unir» o «conectar», lo cual constituye un hecho muy interesante, puesto que ilustra el hecho de que la religión romana era una cuestión de observancia pública que aspiraba a garantizar la cohesión social y la lealtad al estado recordando ceremonialmente a todos los ciudadanos, en ceremonias cívicas de oración y sacrificio a los dioses asociados al bienestar público, los vínculos globales que les mantenían unidos. La religión pública romana no era una religión de relación personal con una deidad, como en el cristianismo; y lo mismo puede decirse también de la religión privada, centrada en los *lares* y los *penates*, los dioses del hogar y la despensa

respectivamente, si bien, como ocurre con las formas reales o derivadas del culto a los ancestros (los *lares* podrían haberse originado como figuras ancestrales), sí había un vínculo familiar con los muertos, como en China. Pero honrar a los *lares* y *penates* era algo que todavía estaba lejos de la idea cristiana de culto y oración; se hallaba, en cambio, mucho más cerca de la clase de superstición basada en la buena y la mala suerte que todavía hace que algunos toquen madera o eviten pasar por debajo de una escalera.

Fue precisamente debido a este aspecto de cohesión pública de su religión por lo que Roma vio a los primeros cristianos como ateos, dado que éstos repudiaban a los dioses romanos y se negaban a honrarlos tomando parte en las ceremonias públicas. De haber participado en ellas, se habría dejado a los cristianos creer en lo que quisieran, ya que el estado romano era extremadamente permisivo en materia de religión, y dejaba que cada uno creyera en lo que deseara, incluyendo a los dioses y diosas locales de todos los cultos del imperio, con la sola condición de que en los días señalados y en las festividades tomaran parte en los ceremoniales públicos a los que debían lealtad.

A veces se dice que toda religión estándar reconoce una realidad dual, integrada por lo sagrado —el dominio de los dioses, el cielo— y lo profano, esto es, el mundo terrestre. Así es, desde luego, como el cristianismo y el islam ven las cosas; pero no está tan claro que éste represente un rasgo definitorio de toda religión, aunque sólo sea porque probablemente las religiones anteriores a estas dos (y anteriores a aquellas de las que se derivan sincréticamente, como el zoroastrismo) no dividían el universo de ese modo. Para empezar, los dioses de los antiguos griegos habitaban inmanentemente regiones de este mundo, aunque generalmente inaccesibles a la humanidad, o al menos vedadas a ella, como cimas montañosas (Olimpo) y reinos subterráneos (Hades), por no hablar de los bosques y arboledas poseídos por ese espíritu numinoso que todavía hace erizarse el cabello en la nuca a los ignorantes.

En sintonía con esto, resulta del todo probable que las primeras «religiones» fueran de hecho formas rudimentarias y antropomórficas de ciencia y tecnología, en el sentido de que constituían tentativas, por una parte, de explicar fenómenos naturales como el trueno y el viento (representado el primero como una versión enorme e invisible de un hombre que pisoteara las nubes, y el segundo como el mismo hombre hinchando los carrillos y soplando) —tal sería el aspecto científico—, y, por otra, de modi-

ficar o influir en el comportamiento de dichos fenómenos naturales mediante petición, sacrificio o tabú —tal sería el aspecto tecnológico—.

Desde esta perspectiva, las fuerzas antropomórficas de la naturaleza eran parte de ésta, y no seres sobrenaturales. De hecho, es fácil pensar que los antiguos egipcios sentían a su dios a su espalda cada día —ya que éste era Ra, el Sol—, y concebir el proceso por el que hubo que ir alejando gradualmente a los dioses del mundo familiar del hombre, primero a las cimas de las montañas y a las cavernas del subsuelo, luego a los cielos, y finalmente a completas abstracciones situadas fuera del espacio y del tiempo, a medida que la humanidad fue acumulando un conocimiento cada vez mayor de la naturaleza, y que dicho conocimiento fue organizándose como tal en lugar de como suposición y superstición.

Esto forma parte de la explicación de por qué hoy los apolo-gistas más sofisticados de la religión dudan en dar definiciones, o bien de la deidad, o bien de la propia religión, en términos que las vinculen a algo demasiado específico y, en consecuencia, refutable por medios científicos y psicológicos. Resulta tremendamente conveniente poder decir que la deidad es un misterio que las mentes humanas no pueden comprender; que la religión es algo demasiado complejo para definirlo de una forma sencilla, y que las visiones tradicionales de la divinidad como un anciano de barba blanca sentado en una nube son meras caricaturas. Por desgracia para tales apolo-gistas, esa caricatura es lo que la mayoría de la gente normal y corriente —no sólo a lo largo de toda la historia, sino aún hoy— tiene más o menos en la mente cuando piensa —si piensa— en esas cosas; de modo que la versión antropomórfica e ingenua es la estándar.

La duda, la discrepancia y los circunloquios bizantinos definen a los teólogos; pero entre los ciudadanos de a pie la duda es de muy distinta índole. Tomemos el ejemplo del cristianismo. Paremos a la gente al salir de la iglesia el domingo y preguntémosle por los detalles de su fe, y es seguro que nos encontraremos con una gran nebulosa organizada en torno a los relatos que constituyen la base de la catequesis dominical, junto con una cuidadosa selección de conceptos relacionados con qué trozos de la Biblia hay que creer literalmente y cuáles no, cuáles hay que obedecer y cuáles hay que ignorar (algunos fundamentalistas dicen: hay que creer literalmente en toda la Biblia, pero incluso esa concepción resulta difícil de aceptar literalmente, ya que entonces, por ejem-

plo, tendrían que matar a quienes no obedecen algunos de los preceptos del Antiguo Testamento). Las únicas personas que tratan de vivir literalmente según los preceptos morales del Nuevo Testamento —a saber: renunciar a todas sus pertenencias y dárseles a los pobres, repudiar a su familia si no comparte sus creencias, y no preocuparse para nada del mañana (no hacer planes ni preparativos)— son los monjes y las monjas, o, al menos, algunos de ellos. Para todos los demás, esa moral, predicada por y para personas que creían que el fin del mundo era sólo cuestión de semanas o meses, resulta de imposible aplicación en el mundo real. En consecuencia, la mayor parte de lo que pasa por ser la moral cristiana se halla en realidad bastante alejada de esas enseñanzas del Antiguo Testamento, con la excepción del precepto de «ama a tu prójimo», que en cualquier caso también suscriben varios otros sistemas morales (como, por ejemplo, el mohismo en China, anterior al cristianismo en varios siglos). En lugar de ello, cuando la Iglesia se dio cuenta de que la Segunda Venida ya no era algo inminente, hubo de importar una buena cantidad de elementos de la ética griega humanística no religiosa, sobre todo de la influyente escuela de pensamiento estoica, que había estado proporcionado los puntos de vista de los hombres cultos durante medio milenio antes de que el cristianismo tuviera la suerte de toparse con Constantino.

Pese a los avances de la ciencia y la educación en el mundo occidental durante los últimos siglos, con un descenso paralelo de la creencia religiosa, especialmente en Europa, la religión sigue ejerciendo un gran poder en algunos, y cierta influencia residual, parcial e intermitente, en otro. En el mundo menos desarrollado, así como (en contra de la tendencia del mundo avanzado) en Estados Unidos, tanto su poder sobre algunos como su influencia parcial sobre otros siguen siendo especialmente significativos.

La principal razón de este último hecho es que, en cuanto instituciones, las religiones siguen teniendo una considerable impronta en la sociedad, y por ese medio continúan presentándose como versiones serias de la verdad tanto a los niños como a los adultos afligidos, ofreciendo además a estos últimos las ventajas de la camaradería y de la certeza. Hasta las atrocidades terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y Washington, las personas no religiosas tendían a no mostrarse irrespetuosas con aquellas que sí asumían un compromiso religioso, permitiendo a estas últimas seguir arrogándose el derecho a hablar sobre asuntos morales, a en-

señar sus dogmas en las escuelas, a estar presentes como importantes agregados en los acontecimientos públicos, a reclamar para sí privilegios y respeto por el mero hecho de tener una fe, etcétera.

Pero desde las atrocidades del 11-S, la máscara de indiferencia mutua entre las personas religiosas y no religiosas ha caído, y, de la mano de personajes como Richard Dawkins o Christopher Hitchens, ha habido no pocos ataques contundentes a la credibilidad, el estatus y la aceptabilidad de la religión en el ámbito público. Como respuesta, por todas partes surgen gritos de indignación ante sus duras críticas y su tono tajante, de la mano de personas que parecen haber olvidado que, cuando la religión tenía un predominio absoluto, lo que habría hecho ésta a las personas como Dawkins y Hitchens no habría sido meramente tratarlas con un tono hostil y despacharse a gusto con ellas cantándoles las cuarenta, sino que les habría obsequiado con algo mucho más violento: la muerte; más concretamente, la muerte en la hoguera, con la tortura como probable aperitivo.

A las personas de mente más conciliadora a ambos lados de la línea divisoria que separa a las religiosas de las no religiosas les gusta decir que no existe conflicto alguno entre ciencia y religión, las cuales —sostienen— son de hecho compatibles; quizás porque una y otra abordan distintos tipos de verdad, o verdades sobre diferentes esferas de ser o de significancia. Esto, sin embargo, no resiste un mínimo análisis. La religión y la ciencia son competidoras directas por la verdad sobre la naturaleza y el universo, sus orígenes, sus contenidos (por ejemplo, si hay o no dioses y quizás también ángeles u otros seres sobrenaturales en él), y su funcionamiento (por ejemplo, si hay o no milagros en él que suspendan local y temporalmente las leyes físicas y biológicas). Son asimismo de índole diametralmente opuesta. La ciencia es exploratoria, de carácter abierto, comprobable, y siempre revisable a la luz de evidencias nuevas o mejores, o de evaluaciones nuevas o mejores de las evidencias actuales. La fe, en cambio, se dice que resulta tanto más admirable —nada menos que una virtud— precisamente cuanto más choca con la evidencia, tal como nos cuenta la historia de la duda de santo Tomás y como trata de persuadirnos la filosofía de Søren Kierkegaard. Ninguna religión nos especifica qué es lo que podría admitir como refutación de sus afirmaciones y enseñanzas, lo que nos recuerda el principio enunciado por Karl Popper; a saber: que una teoría que lo explica todo, y que no puede ser falsada por nada, resulta vacua.

La convicción religiosa es, en el mejor de los casos, irracional. Sus fuentes y justificaciones residen en la emoción y la tradición. Algunos cristianos estadounidenses tratan de argumentar que la fe religiosa es racional y, de hecho, científicamente comprobable; otros tratan de subvertir la teoría evolucionista en biología con una forma adornada de creacionismo a la que llaman *teoría del diseño inteligente*. Todas estas tentativas comparten el mismo destino que los argumentos para demostrar la existencia de una deidad ofrecidos por algunos teólogos medievales y posteriores.

Es casi seguro que una de las formas originarias de la religión entre los primeros humanos —y que todavía sigue presente en determinados grupos— es el animismo. Se define a éste como la creencia de que las plantas y los objetos inanimados tienen espíritu, de modo que en la práctica constituye una extensión de las atribuciones de la conciencia a partes de la naturaleza ajenas al propio reino animal. *Anima* es un término latino que significa «espíritu», y de él se deriva la palabra *animal*, que diferencia a los pájaros, peces, reptiles y mamíferos —criaturas que pueden moverse e interactuar unos con otros y con su entorno— tanto del reino vegetal como de las rocas, el agua, las montañas, etcétera, lo que en conjunto se conoce como *naturaleza inanimada*. Los espíritus que los animistas creen que ocupan las cosas no animales pueden ser antepasados de los seres actualmente vivientes, o genios tutelares de unos determinados árboles, ríos o piedras de aparente importancia.

El animismo constituye por excelencia una forma primitiva de ciencia y tecnología: ciencia en el sentido de que proporciona explicaciones acerca de cómo actúan las cosas y por qué son como son, y tecnología en el sentido de que ofrece un medio de influir en lo que ocurre en el mundo por medio de la imitación (magia simpática), la oración, la propiciación, el sacrificio, la observancia de tabúes, etcétera. Constituye, pues, un marco explicativo y una tentativa de solución a la impotencia que sentía el hombre frente a la naturaleza (y que todavía siente frente a los terremotos, maremotos, volcanes y huracanes). En resumen, pues, se trata de una rudimentaria y primitiva precursora de la ciencia y la tecnología.

El término *animista* fue acuñado en el siglo XIX por el antropólogo E.B. Taylor para denominar el sistema de creencias de las sociedades tribales no alfabetizadas como las que había estudiado en Centroamérica. Junto con toda otra serie de conceptos antropológicos decimonónicos (como el de *hinduismo*), hoy se conside-

ra producto de una clasificación artificial responsable de ayudar a fomentar y sustentar actitudes racistas y colonialistas.

En cambio, muchas religiones tradicionales sí presentan rasgos que parecen animistas de acuerdo con la definición estándar del término, sobre todo aquellas (como la religión de la antigua Grecia) en las que los poderes de la naturaleza se personifican en forma de dioses. Pero para evitar los matices racistas y colonialistas del nombre, los antropólogos actuales se limitan a utilizar el término de *religión tradicional* y otros afines cuando tratan de tales rasgos. Pese a ello, el término *animista* sigue aplicándose informalmente por los periodistas para hablar de las ideas religiosas de (por ejemplo) algunos pueblos africanos, como cuando se dice que las religiones de Sudán son «el islam, el cristianismo y el animismo».

Las formas populares de cristianismo presentes en Sudamérica y África oriental en particular han asimilado o adaptado diversos aspectos del animismo y otras religiones tradicionales, dando lugar a una embriagadora mezcolanza que explica la fascinación que ejercen en los crédulos.

Taylor y otros creían que el animismo representaba una visión temprana de la creencia religiosa, y suponían —como ya hemos señalado— que, en la medida en que el conocimiento de la naturaleza y las fuerzas naturales se fue incrementando, los espíritus se fueron haciendo más abstractos e inferiores en número, alejándose primero a las cumbres montañosas, luego a los cielos, y finalmente a una completa abstracción no espaciotemporal. Si la historia es en cierto sentido el relato del avance del conocimiento, del mismo modo el carácter cada vez más etéreo de los seres sobrenaturales, que pasaron de ser realidades concretas en la vida cotidiana de los humanos a convertirse en abstracciones teológicas de la clase más abstrusa y bizantina, resulta tan comprensible como poco encomiable.

Ninguna descripción de la religión puede ignorar algunos de sus aspectos menos conocidos, como, por ejemplo, el deísmo, el fideísmo y los intentos de hacer cuadrar la presencia del mal en el mundo con la existencia de una deidad.

Esto último es lo que constituye la *teodicea*, y su principal objetivo es el de reconciliar la existencia especialmente de los «males naturales» como el cáncer, los terremotos y los maremotos con la supuesta existencia de una deidad justa y benévola. En la apropiación

da frase de Milton, es el intento de «justificar los caminos de Dios ante los hombres». El término fue acuñado por el filósofo Gottfried Wilhelm Leibniz a partir de las raíces griegas *theos* (dios) y *dike* (justicia), pero fue Immanuel Kant quien mejor supo dar su significado primordial al definirla como «la defensa de la sabiduría superior del creador frente a la acusación que contra él esgrime la razón por todo lo que carece de sentido en el mundo».

La existencia del *mal natural*, contrapuesto al *mal moral* (que se explica por el libre albedrío), constituye en general el mayor desafío a la idea de una providencia benigna, y ha destruido la fe de muchos. Para éstos, el mal natural es simplemente incoherente con la idea de una deidad supuestamente benevolente. Ello implica que, o bien la presencia del mal natural en el mundo representa una evidencia contraria a la existencia de una deidad, o bien existe tal deidad, pero entonces no puede ser muy benigna.

Como es sabido, Leibniz sostenía que nuestro mundo es el mejor de todos los mundos posibles, y consideraba que ello se derivaba de las «perfecciones de la naturaleza de Dios»; de hecho, consideraba que se derivaba con necesidad lógica, puesto que sería incoherente con respecto a la combinación de benevolencia y omnipotencia de la deidad que ésta creara algo que no fuera el mejor mundo posible. Pero para conciliar la innegable por cuanto absolutamente manifiesta existencia del mal en éste, el mejor de los mundos posibles, con la benevolencia y omnipotencia del dios cristiano, Leibniz sostenía que este mundo no tiene que ser, y quizás incluso no debería ser, un mundo *perfecto*. Antes al contrario, el *mejor mundo posible*, podría ser muy bien uno en el que los terremotos, las plagas, etcétera, sirvieran a los intereses del plan último de la deidad para su creación. Un mundo *perfecto* no contendría nada que probara o escarmentara a las criaturas de Dios —decía Leibniz—, de modo que no resultaría ser necesariamente el mejor para su plan, y, en consecuencia, tampoco sería el mejor para nuestro propio bien último.

Un aspecto importante que resulta erróneo en este argumento es el de que una deidad omnipotente tiene, en virtud de dicha omnipotencia, la oportunidad de crear cualquier mundo lógicamente posible; así, podría haber creado un mundo en el que se realizara su plan último para la creación sin necesidad de sufrimiento inocente, o, al menos, uno en el que sólo sufrieran los no inocentes. La alternativa es aceptar que la deidad no es, o bien del todo benevolente, o bien omnipotente. En cualquiera de los dos

casos, deja de ser una deidad tal como tradicionalmente se la concibe, lo que deja abierta la pregunta de si interesarse por un ser así resulta o no sensato.

Un aspecto secundario pero interesante en la cuestión de la religión es el de qué era lo que pensaban quienes en la práctica no eran creyentes antes de que la ciencia, y especialmente la geología y la biología, nos dieran una idea sobre el origen de la historia del mundo y de la vida. La respuesta se llama *deísmo*. Éste es la tesis de que una deidad creó el universo, pero ya no está activa en él. Se trata de una visión característica de la Inglaterra del siglo xvii, que luego se generalizó en la Ilustración europea del xviii gracias a que representaba una especie de «parche», ya que tenía la ventaja de servir de alternativa a quienes no podían tomarse en serio ninguna religión revelada (como el cristianismo), mientras que al mismo tiempo les preservaba del terrible oprobio de ser calificados de ateos, y a la vez les proporcionaba una hoja de parra intelectual con la que tapar la pregunta de cómo surgió el universo. Al menos hasta que la geología y la biología del siglo xix se convirtieron en las vías de conocimiento disponibles para pensar sobre los orígenes de una manera sensata.

Pese a ello, la propia cuestión de por qué la gente tendría que adoptar el parche del deísmo resulta en sí misma un misterio: responder a la pregunta de «¿por qué existe el universo?» o «¿por qué hay algo en lugar de nada?» diciendo «porque lo creó Juan» obviamente no constituye una respuesta, porque ¿quién o qué es Juan?; la arbitraria invocación *ad hoc* de algo que sirva como primer término de una supuesta explicación no es válida, pero tampoco lo es sustituir «Juan» por «Dios», puesto que no deja de ser una mera sustitución.

El deísmo fue, no obstante, una opción sincera para algunos, como Lord Herbert de Cherbury (1583-1684), a quien se atribuye su paternidad. Herbert subrayaba ciertos principios básicos de su versión de la creencia deísta: que hay un dios creador, en respuesta a cuya creación uno debería tratar de llevar una vida virtuosa, puesto que habrá un juicio póstumo en el que se recompensará el bien y se castigará el mal. De estas tres ideas, sólo la primera seguiría resultando convincente o sería suscrita por los posteriores deístas, que considerarían que el dios que creó el universo no sólo dejó luego de tomar parte en él, sino que incluso dejó de mostrar el menor interés por él. Para muchos, esto último se veía confir-

mado por la existencia del mal natural en el mundo; pero la naturaleza se encargaría de confirmarlo aún más con el terrible seísmo y maremoto que en 1755 mató a decenas de miles de personas en Lisboa. Eso significaba, asimismo, que no habría juicio póstumo (o siquiera existencia póstuma).

Aunque la mayoría de los *philosophes* de la Ilustración eran ateos, casi todos se calificaban a sí mismos de deístas, y algunos de ellos realmente lo eran (como Voltaire). Ambos grupos se unieron en su oposición a la religión organizada, el clericalismo y, sobre todo, la «superstición» en general, como las más serias de entre todas las barreras al progreso humano. Los principales padres fundadores de Estados Unidos eran deístas: George Washington, Thomas Jefferson y Benjamin Franklin.

La verdad es que, para la mayoría de los deístas, el «deísmo» no era en realidad más que ateísmo tapado con una hoja de parra. En una época en la que la palabra *ateo* evocaba de inmediato algo así como «asesino en serie, violador, satánico y encarnación del mal», muy pocos estaban dispuestos a emplear el término para describirse a sí mismos. Lo de «deísta» era, pues, casi siempre un mero eufemismo.

En marcado contraste con las fuentes del deísmo se encuentra el *fideísmo*, la idea de que la razón resulta irrelevante en la cuestión de la creencia religiosa, cuyo especial estatus la sitúa por encima de las normas de razonamiento y evidencia normalmente requeridas en otros tipos de indagación, como en la validación de hipótesis empíricas. El término se deriva del latín *fides*, que significa «fe», y tiene sus raíces en las enseñanzas de san Pablo (véase I Corintios, donde se ensalza la fe que mueve montañas como una de las tres virtudes superiores). Como doctrina, no obstante, tomó forma en la época de la Reforma, especialmente en las ideas de Lutero, para quien el camino a la salvación estaba en la fe, y no en las buenas obras.

Algunos pensadores religiosos del siglo XIX adoptaron diversas versiones del fideísmo en respuesta al avance de la ciencia, con lo que quedaban exentos de tener que someter sus creencias a las mismas pruebas por las que pasaban normalmente las hipótesis científicas. El caso más extremo de fideísmo es el del pensador danés Søren Kierkegaard (1813-1855), que decía que la fe exige un salto sobre la razón y la evidencia, y que por ello mismo resulta más admirable. Por desgracia, la historia nos enseña —con dema-

siada frecuencia de forma sangrienta— que cualquier horror puede justificarse apelando a la autoridad de lo irracional, lo tradicional, lo supersticioso, lo supuesto, lo no respaldado por evidencias, etcétera.

Véase: AGNOSTICISMO, ATEÍSMO, BUDISMO, CRISTIANISMO, HINDUISMO Y BRAHMANISMO, ISLAM, JUDAÍSMO, TAOÍSMO (DAOÍSMO)

Revoluciones científicas

Como ya señalábamos bajo el epígrafe CIENCIA, la mayoría de las historias de la ciencia sitúan el comienzo de la denominada «revolución científica» —y, por ende, el nacimiento de la ciencia moderna— en la publicación, en 1543, de la obra de Nicolás Copérnico *De Revolutionibus Orbium Caelestium* («Sobre las revoluciones de las esferas celestes»). Aquel fue también el año en el que Andrés Vesalio publicó *De Humani Corporis Fabrica* («Sobre la estructura del cuerpo humano»), que revolucionó el conocimiento de la anatomía humana. Hasta entonces, en Europa la mayoría de las ideas protocientíficas y precientíficas sobre todos los aspectos de la naturaleza se derivaban de la autoridad de los antiguos —muy a menudo engañosa— contenida en las obras de Aristóteles, Galeno, la *Historia Naturalis* («Historia natural») de Plinio el Viejo, y otros. La aplicación de métodos empíricos y el uso de técnicas matemáticas cuantitativas permitió a los investigadores de finales del Renacimiento cuestionar la hegemonía que ostentaban sobre el pensamiento tanto los antiguos como la ortodoxia religiosa, e iniciar el proceso de entender adecuadamente el mundo. El éxito de la ciencia desde entonces hasta hoy representa uno de los mayores, más excepcionales, notables y admirables de todos los logros humanos a lo largo de la historia; y ello, pese al mal, profundamente lamentable, que la ciencia también ha acarreado a veces.

Esto no equivale a decir que no haya habido importantes avances científicos, matemáticos y tecnológicos en el periodo que va desde la Antigüedad clásica hasta 1543, ya que no cabe ninguna duda de que los hubo: muchos de ellos —algunos de los más importantes— se produjeron en la India, Oriente Próximo y especialmente en China. Las ideas, técnicas y descubrimientos de estos lugares y épocas vinieron a contribuir, tanto positiva como negati-

vamente (en este último caso por descubrir que eran erróneos, lo que en sí mismo representa un avance útil), a los orígenes de las revoluciones científicas de los siglos XVI y XVII. Y lo mismo cabe decir del desarrollo de instrumentos tales como el telescopio y las lentes de aumento, algunos de los cuales empezaron siendo atracciones de feria hasta que supo reconocerse su potencial.

Pero la calidad y cantidad de los avances científicos producidos en Europa desde mediados del siglo XVI es de un orden distinto de todo lo anterior, y podemos ver con nuestros propios ojos el resultado: la transformación del mundo y de la experiencia humana que la ciencia ha comportado. Si hay algo que merece el nombre de *revolución*, es esto. Y asimismo, es propio de la naturaleza de la ciencia el hecho de que ésta sea obra de muchas manos: no sólo de Copérnico, Galileo, Newton, Priestley, Faraday, Maxwell, Einstein, Bohr, Heisenberg y otros cuyos nombres destacan especialmente en los libros de historia, sino también de toda una serie de personas de talento que han trabajado de manera colegiada, crítica, en colaboración pero también en competencia, y que han puesto, uno a uno, los ladrillos que hoy constituyen el edificio de la ciencia.

La idea de una *revolución científica* en su sentido histórico atrae inevitablemente la atención de los teóricos ansiosos de saber cómo aconteció. Un ejemplo bien conocido de ello es el pequeño volumen de Thomas Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) y el debate que generó. El libro de Kuhn se ha convertido en un clásico moderno en numerosos ámbitos de pensamiento aparte de la filosofía de la ciencia; se han vendido de él más de un millón de ejemplares en veinte idiomas, y su idea central ha pasado a formar parte del sustrato mental de numerosas disciplinas.

La idea fundamental de Kuhn es la siguiente. La ciencia pasa por periodos de actividad «normal» en la que los métodos y objetivos generalmente aceptados definen lo que se consideran los ámbitos apropiados de investigación y la forma correcta de investigarlos. Pero cuando se acumulan las dificultades, haciendo insostenible el paradigma de investigación vigente, se produce una revolución que introduce un paradigma completamente nuevo que viene a reemplazar completamente al anterior, constituyendo una nueva «ciencia normal» que permanece en vigor hasta que, a su vez, es reemplazada por otro *cambio de paradigma* (una expresión que Kuhn hizo célebre). De manera fundamental, los paradigmas antiguos y los nuevos son «inconmensurables»; esto es: los

nuevos no son una mejora de los antiguos, sino simplemente distintos, y uno y otro no admiten comparación.

Ejemplos de cambio de paradigma son el nacimiento de la ciencia moderna en el siglo xvii y la sustitución de la ciencia newtoniana por la teoría de la relatividad a comienzos del xx.

Kuhn sostenía que no deseaba que se hiciera una interpretación relativista de su tesis. Para él, la sustitución de paradigmas entraña siempre un progreso, algo que un relativista no puede aceptar por definición. Un ejemplo de tal relativista sería Paul Feyerabend, que creía que lo que otros interpretaban como desarrollo de la ciencia no era en realidad más que un mero cambio en el significado de los términos científicos, de modo que las fases posteriores (en el tiempo) de la ciencia no pueden compararse con las anteriores, haciendo vacua la idea de progreso. Así, por ejemplo, las diferentes formas de calibrar la temperatura implican un cambio en el significado del propio término *temperatura*, de manera que lo que se mide tocando un líquido con la punta del dedo y lo que se mide sumergiendo un termómetro de mercurio en él son dos cosas distintas. Por la misma regla de tres, la visión de la naturaleza propia de las sociedades «tradicionales» no puede compararse con la de la ciencia moderna, y, en consecuencia, debe considerársela en pie de igualdad con ella. Una consecuencia de la tesis de Feyerabend en este sentido es que los intentos de hacer llover por parte de los indios norteamericanos mediante danzas de la lluvia están en el mismo nivel que la dispersión de yoduro de plata entre las nubes desde un aeroplano.

Dado que la visión de Kuhn tiene un componente de «incomensurabilidad» como de la Feyerabend, resulta difícil ver cómo el primero puede eludir la acusación de relativismo. En cualquier caso, los posmodernistas, creacionistas y demás se han apropiado alegremente de sus ideas, con la pretensión de socavar la ciencia impugnando su reivindicación de la especial validez del método científico.

Sus detractores afirman que el panorama de la ciencia que describe Kuhn resulta perjudicial, dado que respalda el modo en que las instituciones sociales dominantes que controlan la ciencia y su financiación confieren legitimidad a sus propias versiones preferidas de ciencia y de científicos, al tiempo que excluyen a las personas e ideas distintas de —u opuestas a— ellas. Esto —afirman— resultó especialmente peligroso en el contexto de la guerra fría, cuando sólo a quienes estaban dispuestos a adaptarse a la

visión establecida se les permitía seguir una carrera científica notoria. Si se piensa en las diferencias entre las visiones de Kuhn y de Karl Popper, otro de los grandes nombres en la filosofía de la ciencia del siglo XX y padre de la tesis de la falsabilidad, en opinión de dichos detractores resulta preferible la defensa por parte de este último del espíritu crítico de la investigación científica.

Véase: CIENCIA, FALSABILIDAD

Riqueza

Por riqueza se entiende una cantidad de recursos más que suficiente, ya sea en forma de bienes y propiedades, o de crédito. En algunas estructuras sociales, el acceso a los bienes y servicios sociales como la educación y la atención sanitaria se cuenta también como parte de la riqueza. En su habitual línea reduccionista, los economistas definen la riqueza como el saldo del activo sobre el pasivo en un momento dado del tiempo.

Apenas resulta sorprendente descubrir que la definición que de la riqueza daba Aristóteles era: «todo lo que el dinero puede comprar». Hoy es común que la riqueza se mida en términos de dinero, a pesar de que el propio valor del dinero se mida en términos de lo que éste tiene capacidad de adquirir. Pero hay una consecuencia de la definición aristotélica que merece la pena señalar. Si la riqueza se mide por la cantidad de dinero, entonces un hombre con un millón en el banco y un pasivo de mucho menos de un millón es un hombre rico. Pero supongamos que no compra nada con él, ni bienes ni servicios, ni placeres ni pasatiempos. En ese sentido se encontrará exactamente en la misma situación que un hombre que no tenga nada en absoluto. El que no gasta está igual que el que no tiene recursos para gastar: los dos son pobres.

En cambio, un hombre que ahorre unos cuantos miles con respecto a su pasivo, y que se los gaste en aquellas cosas que hacen la vida más cómoda y agradable, será de hecho mucho más rico. Como esto sugiere, la verdadera medida de la riqueza no es lo que se tiene, sino lo que se gasta.

En este sentido, pues, sin duda Aristóteles tiene razón, ya que su definición viene a decir que, en la práctica, gastar es ganar.

Pero incluso una idea tan satisfactoria como esta requiere una matización, puesto que si el gasto se dedica meramente a la ostentación vacua, a hábitos autodestructivos, o a aquellas cosas que hacen a la gente estúpida y dañina, entonces será de la peor especie: mero despilfarro, vergonzoso derroche.

Pero la definición de Aristóteles omite el hecho conocido y evidente de que hay algunas clases de riqueza —y de hecho muchas de ellas— que no pueden comprarse con dinero. Así, puede comprarse la educación, pero no la inteligencia; puede comprarse la ropa, pero no el estilo; pueden comprarse cosméticos, pero no belleza; puede comprarse el sexo, pero no el amor. Obviamente, el dinero puede comprar ayuda para conseguir amor y belleza; pero son estas cosas en sí mismas las que constituyen la verdadera riqueza. Y la más profunda de las riquezas consiste en aquellas cosas que la mayoría de las personas dan por sentadas hasta que se pierden o se ven comprometidas: la vista, el oído, la movilidad, la salud en general, los amigos, los seres queridos...

Histórica y culturalmente, la riqueza se ha entendido de formas notablemente similares. Un aspecto bastante común a todas ellas es la abundancia de factores económicamente tan significativos (y variados) como las vacas, la tierra, la renta acumulada o los valores bursátiles. Otro es la posesión de bienes no esenciales como obras de arte, grandes casas, número de esposas, concubinas o amantes, siendo cualquier clase de superávit en general un elemento indicador de riqueza, que anuncia su posesión y confiere grandeza a su propietario.

A partir el siglo XVIII empezaron a formularse otras concepciones más técnicas de la riqueza en la obra de Adam Smith y de los economistas que le sucedieron, incluyendo a Karl Marx. Los más juiciosos de entre ellos se preocuparon por el hecho de que la riqueza tiende a acumularse cada vez en menos manos a medida que se desarrollan los procesos de su creación, a menos que haya un mecanismo de redistribución vigente o a menos que existan otros medios más equitativos de participar en el proceso de creación de riqueza. El capitalismo no se presta espontáneamente a ninguna de estas dos cosas, y, por lo tanto, requiere una regulación que limite la acumulación excesiva en manos de unos pocos. En ninguna de las economías capitalistas tal acumulación constituye una rareza.

Un peligro de la riqueza en dinero es que, a menos que éste resulte superabundante hasta el punto de que no haya que pensar

nunca en él, el apetito por él se alimenta a sí mismo, aumentando constantemente. Para algunos representa un enigma por qué una persona rica sigue tratando de hacerse más rica aún si su verdadero motivo no es la satisfacción del trabajo, o lo que ello entraña de emoción y desafío. Sin duda llega un punto en el que un determinado nivel de riqueza es suficiente. Según los sabios, también lo contrario es cierto: hay un nivel de suficiencia que equivale a la riqueza, y ese nivel de suficiencia puede ser muy bajo. Así, un pobre satisfecho se cuenta entre los más ricos de los hombres.

El aspecto clave de la riqueza es su relación con el poder, y con ello nos referimos a toda clase de poder, y no sólo al poder político; aunque la conexión salta a la vista, especialmente en plutocracias como Estados Unidos, donde la tentativa de obtener un cargo político constituye un negocio enormemente costoso. El poder de acceder a los bienes de la vida, entre ellos la educación, la salud, la seguridad, el prestigio, la comodidad, la posición social, el placer y muchos otros, se ve inmensamente facilitado por el dinero. Eso no significa que no haya otras vías para llegar a algunas de estas cosas aparte de tener una sustanciosa cuenta corriente, pero desde luego esta última es la manera más fácil. De ahí que resulte tan deseable.

Véase: CAPITALISMO, CONSUMISMO, ECONOMÍA, ÉTICA DE LOS NEGOCIOS

Romanticismo

El romanticismo es un movimiento que floreció en literatura, música, arte y filosofía desde mediados del siglo XVIII hasta el surgimiento del modernismo hacia finales del XIX. Sus principales características son el individualismo, la expresividad, el papel capital otorgado a la imaginación, la importancia estética y espiritual de la naturaleza, y el estatus privilegiado —casi profético y legislativo— del genio creador individual.

La relación del romanticismo con la Ilustración, de la que el primero se deriva, es de índole compleja. En algunos aspectos, el romanticismo constituye un producto directo del individualismo tan caro a la Ilustración, así como de su humanismo; pero es también una reacción a la insistencia ilustrada en la razón y el empirismo. De hecho, los románticos consideraban que las fuentes de

inspiración irracionales, como, por ejemplo, la reacción emocional ante la naturaleza, poseían un valor intrínseco superior a los productos de la investigación racional, que ellos consideraban reduccionista. A medida que el romanticismo se fue difundiendo más ampliamente en la mentalidad decimonónica, fue avalando otras formas de apelación a lo irracional como fuente de autoridad política, personal y moral, siendo ejemplos de ello el nacionalismo en política y el resurgimiento del sentimiento religioso en algunos lugares (como, por ejemplo, los movimientos evangélicos en Estados Unidos y el Reino Unido).

Puede decirse que el romanticismo se inició en Alemania e Inglaterra en la década de 1770, y en 1830 había alcanzado ya una dimensión europea. Su legado más duradero hay que buscarlo en la poesía y la música; especialmente su efecto en esta última sigue manteniendo aún hoy un atractivo universal. Menos éxito tuvo en el campo de la pintura, mientras que en política ejerció un efecto nocivo. Casi acabó con la filosofía, y arruinó la mayor parte de lo poco que ésta hizo durante su período de inicial influencia. Sin embargo, como demuestran Schopenhauer y Nietzsche, no resultó del todo destructivo en este ámbito; siempre —eso sí— que pueda calificarse a cualquiera de estos dos pensadores de románticos o posrománticos. Tuvo un efecto heterogéneo en la novelística inglesa, mientras que, obviamente, su efecto en la novelística alemana fue importante. Casi destruyó el teatro, pero algunos de sus mejores ensayos en lengua inglesa se produjeron durante el apogeo del período romántico, aunque no necesariamente como un fenómeno romántico, puesto que había muchísimo de la Ilustración en la voz libre, individual y racional de los mejores ensayistas, entre los que destacó especialmente William Hazlitt.

Las artes, incluida la literatura, parecen ser el lugar natural donde buscar el romanticismo en su versión más floreciente y a la vez más florida. Para captar su mentalidad y su carácter, no hay mejor sitio donde mirar. Y eso es lo que vamos a hacer.

Podría parecer paradójico mencionar el teatro como una de las víctimas del romanticismo, tal como acabamos de afirmar, y, sin embargo, señalar la gran influencia de Shakespeare en la imaginación romántica. Pero lo que podría calificarse como el «redescubrimiento» de Shakespeare constituye, de hecho, una de las principales fuentes del romanticismo. Durante un tiempo, entre la muerte de Shakespeare y finales del siglo XVIII, los críticos más cultos habían considerado que el autor violaba todos los cánones

del arte dramático, y, en consecuencia, algunos le habían despreciado tildándole de tosco, maleducado y populista, al tiempo que juzgaban que sus obras eran productos para agradar a las masas que mezclaban de manera ilegítima e insulsa la comedia y la tragedia, y que incumplían las conveniencias y normas estéticas de los modelos clásicos del teatro. Pero a partir de finales del siglo XVIII, en Inglaterra, y especialmente en Alemania, Shakespeare fue revalorizado como el tipo de genio poético y el modelo de una creatividad dramática de una escala mayor y más libre. Schiller y Goethe se inspiraron directamente en su ejemplo, y su ahora ensalzado (por más que totalmente merecido) estatus atrajo el interés de pintores, compositores y otros poetas por sus obras, sus temas, sus personajes y, en Inglaterra, su lengua.

Ese mismo gran espíritu dramático explica en parte el aspecto gótico del romanticismo, que apareció inicialmente en las novelas de Horace Walpole, Monk Lewis y Ann Radcliffe. El gusto por lo gótico se extendió no sólo a la literatura del siglo XIX, en la obra de autores como Mary Shelley, Charlotte Brontë, Edgar Allan Poe y Eugène Sue, sino también a la arquitectura y la pintura. En este último aspecto fue adquiriendo cada vez más la forma de un medievalismo renacido, de forma que aparecieron tanto casas de campo como edificios urbanos con chapiteles y almenas, vitrales y gruesos revestimientos de madera. En pintura, su apogeo está representado por el movimiento prerrafaelita.

En todos sus avatares, el goticismo trataba de evocar estados mentales potentes e irracionales, cuyas notas básicas eran lo místico, lo erótico, lo histérico, lo aterrador y lo negro. El contraste con la racionalidad y el orden ilustrados, y con la claridad del tono intelectual y emocional de la Ilustración, no podía ser más marcado. Voltaire y otros fieles de la sensibilidad ilustrada desdenaban el entusiasmo en todas sus formas, y casi con certeza fue por eso por lo que Jean-Jaques Rousseau se enemistó con ellos, puesto que sus instintos eran, en cambio, románticos. El sentimiento, la sensibilidad, el labio tembloroso y el ojo lloroso, los corazones partidos, los tormentos del desengaño amoroso, eran su ámbito natural, como también pasarían a serlo de Goethe y los poetas de los más finos delirios del romanticismo. Samuel Richardson había realizado ya parte del trabajo preliminar en el erotismo de jadeos y senos turgentes, apenas disfrazado, de su ficción. Pero Rousseau liberó toda su fuerza torrencial en su obra *La nueva Eloísa*, una novela coronada por un gran éxito de

ventas que tomó por asalto al siglo XVIII y puso de moda la «sensibilidad».

El tema central emergente de la literatura romántica fue el amor y el romance en nuestro sentido actual, y supo captar de tal modo lo que se esperaba de la poesía, la novela y la escena que ninguna historia parecía apropiadamente construida si no terminaba con el matrimonio de sus protagonistas masculino y femenino. El arco narrativo de una gran parte de la literatura inglesa del siglo XIX, desde Jane Austen, pasando por Trollope y Dickens, hasta —casi al final— el nuevo y más oscuro realismo de Thomas Hardy, George Gissing y sus contemporáneos, siguió este modelo.

El romanticismo celebraba y echaba mano asimismo de lo «exótico», tal como muestra la poesía de Byron y Shelley. España, el norte de África y las zonas más próximas del Imperio otomano pasaron a proporcionar cada vez más sus temas a los pintores, algunos de ellos centrados en un erotismo febril y perezoso que disfrutaba lánguidamente del calor de otros países. Este interés, combinado con las corrientes de lo gótico y lo medieval, lo poético y lo emocional, la mente cautivada por la ficción y la sensación licenciosa, explica el moralismo victoriano: este último fue la reacción alarmada, incluso aterrorizada, ante la ampulosa imaginación del romanticismo, que iba desde los relatos hipnóticos de amor buscado, perdido y recuperado hasta los excesos de un arte sensual perfumado y excitante, tanto en música como en pintura. Podría verse el movimiento decadente del final del periodo victoriano, representado de manera diversa por Swinburne, Walter Pater, Aubrey Beardsley, Oscar Wilde y otros, como la fase de «hipermadurez» implícita en lo que inicialmente había sido la tormenta de los primeros florecimientos del romanticismo en el último tercio del siglo anterior.

Pero no cabe duda de que el elemento más importante de la imaginación romántica en su primer medio siglo fue la naturaleza. Es este un tema de amplio alcance y gran importancia, puesto que representa también uno de los temas centrales de la modernidad. La Revolución industrial y el crecimiento de las ciudades separó a muchas personas del campo y de la forma de vida que allí conocían; y entre los miembros más ricos de la sociedad, la necesidad de retornar periódicamente al campo, o, cuando menos, de imitarlo en jardines y parques urbanos, resultaba acuciante. Viajar y pasear por el campo se había vuelto también más seguro, sobre todo en los lugares que el siglo XVIII estaba empezando a asociar con

«lo sublime»: montañas, brezales y páramos, acantilados, barrancos, lugares silvestres y solitarios donde podían avivarse las emociones y podía experimentarse directamente la sensación de la inmensidad e indiferencia del mundo a los individuos humanos. Los poetas empezaron a celebrar la naturaleza —piénsese en Clare y en Wordsworth— o a lamentar su devastación —Blake—, y Rousseau marcó de nuevo el camino al establecer la moda de sumergirse en la naturaleza para escuchar sus voces e impregnar el propio espíritu de su belleza y sublimidad. Sus *Enseñanzas del paseante solitario* atrajeron a la gente a los lagos y montañas de Suiza para seguir los románticos senderos de nostalgia y entonación por los que él había pasado. En honor a Rousseau, Hazlitt pasó un verano en el cantón de Vaud, a orillas del lago Lemán, con sus hermosas vistas de los Alpes detrás de Evian, y con el romántico castillo de Chillon a sólo un corto trecho en su orilla flanqueada de viñedos.

La pasión por la naturaleza era algo genuinamente nuevo; no había habido nada parecido desde que los poetas romanos celebraran las virtudes del retiro bucólico en el alto Imperio, si bien sus principales razones eran la autosuficiencia de la vida campesina y el alejamiento de los peligros y distracciones de la capital. En los siglos transcurridos entre una u otra época, la naturaleza se vio como una enemiga, o, al menos, como algo con lo que no podía establecerse una relación; todos los esfuerzos estaban encaminados a someterla, desbrozarla, cortar su madera, ararla o aprovechar sus pastos, construir una cabaña y un granero, domesticarla por la mano del hombre. La naturaleza silvestre era reserva de lobos y ladrones, y los viajes a través de ella eran largos y a menudo peligrosos; en la época anterior al romanticismo, la idea de gozar de su carácter remoto y salvaje, y de sus acantilados, montañas y tumultuosas costas más espectaculares, habría parecido una locura.

Si el moralismo victoriano fue una reacción al romanticismo, otra fue el realismo en la literatura de finales del siglo XIX, y su equivalente, el academicismo en la pintura. Y probablemente, la decadencia y el impresionismo constituyen sus formas metamorfoseadas. En música, el romanticismo vivió y floreció durante mucho tiempo, y las dos líneas de desarrollo inspiradas respectivamente por Wagner y Brahms—con predominio de la primera—son sin duda sus herederas, de modo que el momento del contraste entre Debussy y Richard Strauss, por una parte, y el auge de nuevas formas musicales incluyendo la música atonal, por otra, marca el final audible del romanticismo.

Aunque el romanticismo se expresó principalmente en la literatura y las artes, legando muchas cosas de las que hoy no estaríamos dispuestos a prescindir de buena gana, su otra gran expresión fue algo mucho menos feliz: el nacionalismo. Éste surgió de fuentes tan dispares como la celebración de las lenguas vernáculas, el folclore, las costumbres y la religión comunes, las ideas sobre la integridad racial y/o geográfica de los pueblos y sus tradiciones (una idea propugnada en la década de 1780 por Johann Gottfried von Herder), y las heterogéneas reacciones a la Revolución francesa y a las guerras que la siguieron, tomando a Francia inicialmente como modelo, y luego como enemiga, de las aspiraciones nacionales, y propiciando en el segundo caso las ideas prusianas del *Volks-tum* como resistencia al imperialismo napoleónico. Johann Gottlieb Fichte fue uno de los artífices de la conciencia nacional, proclamando en su invocación «a la nación alemana» de 1806 que quienes comparten una misma lengua y están unidos unos a otros «por numerosos vínculos de la naturaleza mucho antes de que les unieran las artes humanas» se comprenden mutuamente y constituyen un todo inseparable; ellos representan el vehículo natural del progreso, y el medio por el que la «divinidad» se expresa. Como si las ideas de Fichte necesitaran respaldo, vinieron las elucubraciones de Hegel en torno al *Zeitgeist* que habitaba un determinado pueblo en una determinada época, y que impulsaba la dialéctica de la historia hacia la realización última del Espíritu. Casualmente, resultaba que en aquel momento el *Zeitgeist* iluminaba al pueblo alemán, cuyo destino histórico se veía, así, garantizado.

Estos disparates de Fichte, Hegel y otros similares han hecho del nacionalismo uno de los cánceres de la historia moderna, un generador de guerras y de disturbios, y un falso dios sediento de sangre al que adorar. Algunos de sus apologistas lo consideran un movimiento fundamentalmente democrático, opuesto a los modelos políticos en los que la autoridad emana de un rey o de una camarilla rica y poderosa que ocupa la cima de la sociedad; pero en realidad el nacionalismo se presta tan fácilmente a la demagogia, en la que un dictador o camarilla de poder hace la misma función que el rey, que la única diferencia reside en el mito que justifica su arrogación del poder: para los reyes ha sido históricamente el «derecho divino»; para los demagogos es «la nación, la sangre, la raza, los vínculos de lengua, o de fe, o de geografía, o de cultura», o alguna otra abstracción conveniente en la que basar la exaltación del entusiasmo por la guerra.

Pero pocos males hay que no tengan ni que sea un aspecto positivo, y, obviamente, en este caso es el valor de la literatura y el arte inspirados en el nacionalismo (piénsese en la poesía y el teatro irlandeses, o en la música checa); aunque, como suele ocurrir con la mayoría de la literatura y el arte secuestrados al servicio de «una causa» (piénsese en el realismo socialista), una gran parte de su producción va desde lo meramente cuestionable hasta la pura y sencilla escoria. La invención de toda una serie de elementos, desde la épica nacional hasta la vestimenta «tradicional» (el kilt escocés, por ejemplo), muestra que nacionalismo y mitopoyesis fueron de la mano, tal como, por otra parte, cabría esperar dada la artificialidad de la idea y la peculiar ferocidad de sus efectos. ¡Qué desgraciada conjunción ha representado para la historia humana el auge de las ideas del nacionalismo con el rápido incremento de la sofisticación y destructividad de las armas de guerra!

Véase: AMOR, ILUSTRACIÓN, NACIONALISMO

Socialismo

El término *socialismo* designa una familia de teorías políticas que comparten la idea común de que el sistema económico moralmente más defendible es aquel en el que los medios de producción sean de propiedad pública (del estado), o sean de propiedad común del conjunto de los miembros de la sociedad (de la colectividad). En la práctica, las economías socialistas, o aquellas que han aspirado a serlo, se han caracterizado por el control centralizado de los medios de producción, o, cuando menos, de las «cotas dominantes de la economía», lo que significa que las decisiones en torno a la asignación de recursos y la distribución de productos han estado en manos de una burocracia central de partido.

Hay varias formas de socialismo, que van desde el totalitario y en la práctica ferozmente represivo socialismo soviético, y su equivalente chino, hasta el socialismo democrático ejemplificado por los principales grupos políticos de izquierdas de Europa occidental. Todos ellos comparten la creencia, que sostienen con diversos grados de fortaleza y disposición al compromiso, de que la propiedad privada, con el mal concomitante de la división en clases ba-

sada en una concentración injusta de la riqueza y el poder, es enemiga del bienestar general.

Una de las diferencias de opinión que han dividido a los socialistas gira en torno a si el socialismo puede y debe evolucionar gradualmente a partir de un determinado sistema actual, especialmente el capitalismo, o si, por el contrario, es necesario un derrocamiento revolucionario del orden existente. De cualquier forma, la siguiente cuestión es la de si el socialismo debe ser establecido como un movimiento popular de masas, o liderado por una vanguardia.

La principal motivación del socialismo es la idea de que, en un orden económico donde unos pocos se enriquecen gracias a la posesión y el control de los medios de producción, mientras que la mayoría se ve obligada a vender su trabajo por mucho menos del valor de lo que produce, hay y habrá siempre injusticia, y a esa mayoría se le negarán las oportunidades y los bienes sociales y culturales de los que disfrutaban los ricos. La propiedad común y cooperativa de los medios de producción potencia a los trabajadores individuales, y favorece un orden social en el que todos participen por igual y se beneficien plenamente de sus contribuciones a la riqueza común.

El pensamiento socialista se inició como respuesta al individualismo fomentado por pensadores económicos como Adam Smith durante la Revolución industrial. En el siglo XIX, las ideas de Pierre-Joseph Proudhon, el conde de Saint-Simon y Charles Fourier en Francia, y de Robert Owen (fundador del movimiento cooperativista) en Inglaterra, realizaron significativas aportaciones al pensamiento socialista. Les impulsaba la pobreza de la clase trabajadora y la manifiesta injusticia de un sistema que dependía de mantener a ésta en la pobreza.

Pero la contribución más importante al socialismo como fenómeno histórico aplicado es, obviamente, la de Karl Marx, que lo consideraba la fase de transición entre el capitalismo y el comunismo. Durante la fase socialista —sostiene su teoría—, habría un control centralizado de los medios de producción bajo la denominada *dictadura del proletariado*, la cual finalmente daría como resultado una estructura social igualitaria y sin clases en la que el propio estado habría desaparecido, esto es, el comunismo, donde cada uno daría según su capacidad y recibiría según sus necesidades.

En 1864 se creó la primera asociación obrera de ámbito internacional, la AIT (conocida como la Primera Internacional). Su

fundación tuvo lugar en Londres, y Marx fue uno de sus principales miembros. En las décadas siguientes se fundaron asimismo partidos políticos socialistas en Alemania, Inglaterra, Estados Unidos y otros países. Como movimiento, no obstante, el socialismo se hallaba escindido por las diferencias de opinión en torno a si los esfuerzos por establecerlo habían de ser revolucionarios o gradualistas, democráticos o liderados en primera instancia por una vanguardia de activistas. A través de la Segunda Internacional (fundada en 1889 y presidida por Engels desde 1893) y de las revoluciones que a partir de 1917, y con mayor o menor éxito, sacudieron Rusia, Alemania y —tras la segunda guerra mundial— China, la escisión entre los partidarios de la revolución y los del gradualismo se fue haciendo cada vez más profunda, al igual que la concomitante divergencia de ideas tanto sobre la teoría como sobre la práctica socialistas. Las revoluciones rusa y china supusieron la realización del ideal revolucionario, mientras que en muchos países europeos hubo diversas formas de socialismo democrático que triunfaron en las elecciones; en el caso británico, por ejemplo, con un efecto transformador tras la elección de un gobierno laborista en 1945.

Sin embargo, los modelos económicos de los diversos experimentos socialistas han resultado ser casi un completo fracaso. En cambio, el impulso que llevaban aparejado en favor de la justicia social, la inclusión, la igualdad de oportunidades y el desmantelamiento de la sociedad de clases ha tenido algo más de éxito —aunque tampoco del todo—, lo que revela que algunos de los ideales del socialismo se han incorporado, ni que sea de una forma transmutada, en la conciencia de algunos de los estados más avanzados de Europa. El fracaso económico del socialismo podría atribuirse a numerosas causas, incluida la oposición sistemática de quienes tienen más que ganar con una estructura capitalista. Aun así, todavía no se ha dicho la última palabra en torno a cuál es el equilibrio correcto entre la provisión colectiva y las oportunidades —y caprichos— del mercado; este último ha demostrado ya que puede ser un amigo traicionero cuando no está lo suficientemente regulado, tal como reveló la debacle de los mercados financieros en 2008, con lamentables repercusiones en las «economías reales» de los países afectados.

Quizás el mejor ejemplo de socialismo en la práctica como modelo políticamente impuesto sea el estalinismo, la versión del socialismo soviético vigente bajo la dictadura de Iósiv Stalin (Iósiv

Visariónovich Dzhugachvili, 1879-1953). Éste se caracterizó por la colectivización obligatoria, la brutal supresión y matanza masiva de kulaks (los pequeños campesinos que se oponían a la colectivización agraria), las medidas salvajes de represión contra los disidentes dentro y fuera del Partido Comunista, a veces acompañadas de simulacros de juicios como amenazador ejemplo para el conjunto del pueblo, la industrialización masiva, el uso generalizado de la policía secreta, la intimidación, los campos de trabajos forzados en los gulags de Siberia, y un estricto control sobre los países del «bloque» de influencia soviética.

Tras la muerte de Lenin (Vladímir Ilich Uliánov) en 1924, se produjo una lucha por el liderazgo del Partido Comunista cuyos principales contendientes fueron Stalin y León Trotski (Liev Davidovich Bronstein, 1879-1949). Trotski abogaba por la «revolución permanente», que también había de ser universal; Stalin, más realista, propugnaba el «socialismo en un solo país», y fue su idea la que prevaleció. Ésta representaría una de las dos principales aportaciones de Stalin a la teoría comunista; la otra sería el «agravamiento de la lucha de clases», lo cual, en la (terrible) práctica, significaría la represión violenta de la oposición política y la eliminación de aquellos grupos o clases que se interpusieran en el camino del «desarrollo del socialismo»; de ahí el destino de los kulaks.

Stalin fue también responsable del «Gran Giro», la reestructuración radical de la política económica producida a finales de la década de 1920. Éste invirtió la política cuasi-capitalista que Lenin había tenido que adoptar forzosamente para evitar la quiebra de la Unión Soviética tras los años de guerra anteriores y posteriores a la revolución. Como resultado de la serie de «planes quinquenales» de gestión centralizada iniciados por Stalin, la Unión Soviética experimentó un masivo incremento de la producción industrial.

En 1940, Stalin hizo asesinar a Trotski en su exilio mexicano. Su propio destino sería morir de muerte natural en 1953, tras de lo cual se produciría el famoso ataque revisionista a su liderazgo y al culto a la personalidad que lo caracterizó por parte de Nikita Jruschov, en el XX Congreso del Partido Comunista, celebrado en 1956, y posteriormente el desmantelamiento del estalinismo en todos los países del bloque comunista salvo Corea del Norte y la China de Mao Zedong. Su nombre quedaría asociado al más sangriento de los totalitarismos, de manera que, junto con los de Hit-

ler y el nazismo, Stalin y el estalinismo son términos que evocan el horror.

Véase: CAPITALISMO, MARXISMO, POLÍTICA

Sociobiología

La sociobiología trata del lugar de la naturaleza humana en la naturaleza en general. Es un nuevo e importante ámbito de investigación posibilitado por la teoría evolucionista y la paleoantropología, entre otras disciplinas, y genera una considerable controversia.

Los descubrimientos y teorías de Charles Darwin situaron al hombre firmemente en la naturaleza, lo cual provocó una gran consternación entre sus contemporáneos, casi todos los cuales aceptaban la visión ortodoxa largo tiempo predominante de que la humanidad representa un injerto divino entre la flora y fauna del mundo, proporcionada por la deidad para uso y disfrute del ser humano. El propio Darwin tenía cierto misterioso aire simiesco, como una especie de colobo patriarcal, lo que supuso un verdadero regalo para los humoristas gráficos y una invitación a reflexiones desagradables por parte de quienes se sentían profundamente ofendidos por la mera idea de que hubiera algo parecido a un «origen del hombre».

Pero, mientras que la semejanza fisiológica entre monos y humanos sería suficiente para convertir a los primeros en un símbolo del lado oscuro, degenerado y bestial de los segundos, durante un tiempo esa conexión se realizó casi íntegramente en el recurso imaginativo de películas como *King Kong*, *El planeta de los simios* o *Tarzán*, e historias publicadas en revistas sensacionalistas. Sin embargo, las evidencias acumuladas por la paleoantropología —cuyo comienzo en serio se sitúa en el descubrimiento del Hombre de Neandertal, en el siglo XIX— alimentaron el mito del hombre-mono, y durante largo tiempo apenas hubo conexión entre los descubrimientos de esta disciplina y los primeros trabajos en etología de primates, entre ellos los esfuerzos anecdóticos de autores como Eugène Marais (*El alma del mono*, 1919), y otros, más sistemáticos y minuciosos, llevados a cabo por biólogos, entre los que destaca Robert Yerkes, de la Universidad de Yale, cuyos principales trabajos se realizaron en el periodo de entreguerras.

Pero con el reconocimiento de la estrecha relación entre los humanos y otros primates en tantos aspectos sorprendentes, un reconocimiento que le debe mucho al trabajo de Jane Goodall con los chimpancés de Gombe, Tanzania —ella fue la primera que presencié el uso de herramientas, los vínculos afectivos familiares y las guerras tribales entre chimpancés—, nació la idea de que, si las especies de primates superiores tienen un ancestro común en el pasado evolutivo reciente (sólo unos cinco millones de años en el caso de los chimpancés y los humanos), y conservan tantos rasgos comunes como la etología revela, el siguiente paso lógico es aceptar que el estudio de los primates no humanos puede enseñarnos mucho acerca de nuestro yo humano. Y hoy se sabe que todos esos rasgos comunes entre el hombre y otros simios se asientan, tal como cabría esperar, en los genes compartidos: el 98,4 % de ellos en el caso del hombre y el chimpancé.

Así fue como, en 1975, Edward O. Wilson pudo acuñar el término *sociobiología* y describirlo como una «nueva síntesis» de biología, sociología, etología, antropología, genética de poblaciones y otras disciplinas pertinentes. La persuasiva premisa de la sociobiología es que el comportamiento social de los animales ha sido seleccionado bajo la presión evolutiva para potenciar el éxito reproductor. Cuando se aplica a los lemures, los perros, etcétera, la idea es esclarecedora; pero cuando se aplica a los seres humanos resulta polémica, debido principalmente a que sus críticos consideran que presupone un determinismo genético que pasa por alto la poderosa influencia de la cultura y la inteligencia a la hora de configurar las complejidades del comportamiento humano. Una importante pregunta planteada por lo que Goodall observó en la fabricación de herramientas, la caza comunitaria, las conductas de acicalamiento y los vínculos familiares en los chimpancés era: «¿A qué parte del debate favorecen tales observaciones?».

En particular, a los críticos de la sociobiología les desagradaba la implicación de que, si ciertas pautas del comportamiento están determinadas genéticamente, no podemos hacer otra cosa que aceptarlas como dadas. Considérese, por ejemplo, la agresión machista, que en determinadas circunstancias podría potenciar el éxito reproductivo de los machos (pongamos por caso, mediante violaciones frecuentes). Si resulta que éste es un comportamiento natural programado, ¿significa ello que no podemos hacer nada para evitarlo? ¿Acaso la sociobiología pretende sugerir que, por el mero hecho de ser «natural», es bueno?

La reacción lógica consiste en reafirmar la idea (aunque esta vez no por motivos teológicos) de que la humanidad es especial, y ello por la razón ya mencionada: la posesión de inteligencia y de cultura, a la que los críticos de la sociobiología —entre ellos Richard Lewontin y Stephen Jay Gould— no han tenido el menor problema en atribuirle una influencia en el comportamiento mucho mayor de la que puede explicarse apelando únicamente a la biología de lo que proporciona un éxito reproductivo. Como esto implica, el principal punto de fricción para los críticos es lo que ellos perciben como el compromiso reduccionista de la sociobiología con la idea de que el comportamiento humano es íntegramente el producto de unos genes egoístas.

Resulta evidente de inmediato, por otra parte, por qué sus críticos piensan que los sociobiólogos consideran plausible tal reducción. En todas las especies de mamíferos, las madres se muestran celosamente protectoras de su prole, y, sin embargo, la cultura y la inteligencia no tienen nada que ver con ello: se trata de un comportamiento instintivo. Las conmovedoras descripciones de Goodall de las relaciones entre las madres chimpancés y su prole, así como sus observaciones sobre la angustia de separación y la aflicción frente a la muerte, representan consecuentemente un reflejo de la propia naturaleza instintiva, más profunda, de la humanidad, reforzando la visión sociobiológica.

Algunos de los defensores de la sociobiología, por su parte, afirman que una de las motivaciones de sus críticos es cierta desconfianza «políticamente correcta» hacia todo aquello que parezca implicar una base determinista para las diferencias entre las razas y los sexos en relación con aspectos tales como la inteligencia y otras capacidades. Frente a esta objeción, los críticos de la sociobiología señalan que el 85 % de toda la variación genética entre los humanos se da en el propio seno de las poblaciones, que los factores históricos y culturales son en gran medida responsables de las diferencias de «inteligencia» en las comunidades tal como ésta se mide por los tests de cociente intelectual, y también de las desigualdades y jerarquías en las sociedades humanas y de muchas supuestas diferencias entre hombres y mujeres.

En una revisión del ataque a la sociobiología realizado por Lewontin y Steven Rose en su obra *No en nuestros genes* (1985), Richard Dawkins rechazaba la sugerencia de que esta disciplina afirme en absoluto que las organizaciones sociales humanas sean productos inevitables sólo de los genes. Obviamente, la descripción de

conductas similares en los chimpancés y los humanos invita a dar una explicación, cuando menos en una parte importante, en términos de factores genéticos; sin embargo —insistía Dawkins—, la expresión «en términos de» no significa «inevitablemente a causa de», en especial en el caso humano, donde los factores históricos y culturales desempeñan también un papel muy importante.

Y cabe recordar también que dichos factores históricos y culturales constituyen ellos mismos adaptaciones evolutivas. En lugar de pelo y garras, una piel escamosa, grandes dientes o alas, los humanos han desarrollado una conciencia autorreflexiva y un elevado nivel de inteligencia, lo que les permite diseñar numerosas estrategias distintas para interactuar con éxito con los entornos con los que se encuentran y poder así colonizarlos. Aunque el impulso fundamental sea un imperativo genético de reproducirse a fin de maximizar el número de copias de los propios genes en las generaciones venideras, y aunque en todas las criaturas aparte de los humanos el resultado de ello es un repertorio de estrategias relativamente inflexible —los chimpancés, por ejemplo, no componen sinfonías ni utilizan cosméticos como parte de éstas—, de ello no se deduce que la explicación sociobiológica pueda relegarse meramente a un papel menor o incluso insignificante. Antes al contrario, parece ofrecer profundas y nuevas percepciones de los diversos aspectos de la variedad creadora del comportamiento humano, así como de la propia naturaleza humana.

Véase: ANTROPOCENTRISMO, BIODIVERSIDAD, BIOLOGÍA, DERECHOS DE LOS ANIMALES, EVOLUCIÓN

Taoísmo (daoísmo)

El taoísmo suele considerarse la segunda gran tradición filosófica de China después del confucianismo, aunque sus raíces son más antiguas que las de este último y sus conceptos fundamentales ocupan un lugar tanto en él como en otros movimientos posteriores del pensamiento chino, especialmente en el caso de su concepto esencial del *Camino*. Se dice que su fundador fue Laozi; pero dado que este término significa simplemente «Viejo Maestro», es probable que se trate de una mera personificación de más de una personalidad reflexiva que debió de contribuir a su inicial desarrollo.

La primera figura histórica conocida a la que se atribuye una contribución al taoísmo es Zhuangzi, que vivió en el siglo IV a.C. y al que se considera autor del libro homónimo. Éste libro (el *Zhuangzi*), junto con el más antiguo atribuido a Laozi, el *Dao De Jing* (o *Tao Te King*), son de hecho textos recopilados a partir de diversas fuentes y durante largos periodos de tiempo.

Es posible que la idea una «escuela de pensamiento» de la que estos clásicos representan los textos más definitorios o autorizados sea una creación de los antiguos historiadores Sima Tan y su hijo Sima Qian (siglo primero a.C.). En la relativamente característica forma china de organizarlo todo en un orden claramente numerado, Sima Tan definió seis escuelas de filosofía, incluyendo el taoísmo como una de ellas. Dichas escuelas son: la del ying y el yang, la confuciana, la mohista, la legalista, la escuela de nombres y la taoísta; ello sugiere claramente una posterior atribución «artificial» de diferencias allí donde en realidad éstas pudieron haber sido menos (o quizás más). No obstante, la clasificación perduró, y de hecho los textos y tradiciones atribuidos al taoísmo poseen un carácter común lo bastante peculiar como para dar crédito a dicha clasificación. Ciertamente, en la posterior historia china el taoísmo se reconocería como un movimiento unitario, y con el tiempo llegaría a tener sus propios monjes y monasterios, profesores y maestros, que ejercerían una gran influencia.

El *Zhuangzi* y el *Dao De Jing* son dos libros de carácter muy distinto. El segundo es profético, poético, enigmático y conciso; el primero, prolijo, divertido y a menudo fantástico, aunque no menos enigmático en algunas de sus partes. Ambos consisten en una serie de reflexiones, meditaciones y observaciones sobre cuestiones relacionadas con «el Camino» (*Tao*), y resultan deliberadamente poco sistemáticos.

El taoísmo, en la que se considera su forma original, tiene algo de filosofía hippy, está en contra de la autoridad y la obligación, y a favor de la espontaneidad, la naturaleza y la inspiración irreflexiva. Cuando el budismo empezó a extenderse por China, a partir del siglo II de nuestra era, muchas de las personas previamente influenciadas por el taoísmo se sintieron atraídas por él, dado que resultaba compatible con la visión de éste; de ahí surgieron algunas de las escuelas de artes marciales más influyentes.

En la expresión *Dao De Jing*, el término *Dao* significa «camino», y *De*, «virtud». Los ochenta y un capítulos del libro se dividen más o menos en dos partes, la primera sobre el *Dao* y la segunda sobre

el *De*. El concepto del Camino es múltiple, ambiguo, amplio y esencial. Designa más o menos la realidad en todo su flujo variado y constante, no concebible como una sola cosa tal como es «el Mundo» para el pensamiento occidental, sino como variedad; es *wanwu*, «diez mil cosas». No es algo que pueda captarse con el pensamiento, declararse o describirse; antes bien, una persona puede lograr hacerse uno con él. El método para lograrlo incluye fundamentalmente la «acción sin esfuerzo, natural, no buscada» que es acorde con el Camino. El término aquí empleado es *wu wei*, interpretado a veces como «inacción» o «vacuidad»; en realidad, este concepto se halla mucho más próximo a la idea del zen en el budismo (e incluso se ha afirmado que el zen —*chan* en China— se importó en el budismo procedente del taoísmo durante el periodo de influencia mutua de la dinastía Tang en China, 618-906 de nuestra era).

El Camino es flujo, y el sabio taoísta es aquel que sabe cómo fluir con él. Las historias y fábulas del *Zhuangzi* lo ilustran a la perfección; quizás la más famosa de ellas sea el discurso de Ding el carnicero, que explicaba su extraordinaria habilidad para despiezar el buey diciendo: «Sigo el Tao, que es algo que va más allá de la mera habilidad. Cuando empecé sólo podía ver el buey. Al cabo de tres años dejé de ver el buey entero, dado que ya no miraba con los ojos, puesto que el Tao está más allá de la percepción y la comprensión. Sigo la forma natural, no tocando nunca un ligamento o tendón, por muy pequeño que sea, y aún menos un hueso o articulación. Un cocinero experto compra un cuchillo nuevo cada año, porque corta limpiamente. Un cocinero inexperto compra un cuchillo nuevo cada mes, porque da tajos. Yo hace diecinueve años que tengo ese cuchillo y es tan bueno como si acabara de pasar por la piedra de afilar. Es como si no tuviese grosor, pero encuentra los espacios en las articulaciones; muevo el cuchillo sutilmente, y de repente el buey cae como un terrón de tierra, desplegándose y cayendo sin esfuerzo».

China ha tenido una historia tan larga y variada que lógicamente sus tradiciones de pensamiento se han ido transformando y desarrollando con el tiempo. En el caso del taoísmo, el acontecimiento más significativo fue su receptividad al budismo, que representaba una perspectiva afín a la suya. Y aunque ambas visiones no se asimilaron, sí mantuvieron unas relaciones, por así decirlo, fraternales. No obstante, la época más floreciente del taoísmo fue aquel glorioso periodo de la historia china que repre-

sentó la dinastía Tang, cuya familia imperial, que afirmaba descender de Laozi, favoreció a los maestros y practicantes de este movimiento, dándoles un lugar en la corte y financiando importantes monasterios. Por entonces el taoísmo había pasado a ser una filosofía de vida mucho más articulada, que enseñaba la compasión, la integridad, la humildad y la moderación, manteniendo la idea de alcanzar la unidad con el Tao a través del *wu wei*, y no rechazando ya la autoridad o el gobierno, sino ofreciendo consejo acerca de cuál era la mejor manera de ejercer ese gobierno. La fundación de monasterios y el estatus al que fueron elevados los maestros taoístas bajo la dinastía Tang vinieron a garantizar que desde entonces, y durante siglos, las ideas de esta filosofía ocuparan un importante lugar en el pensamiento chino. Pero la situación cambió con el advenimiento del comunismo en China, en 1949, ya que entonces, y especialmente durante la Revolución cultural (1966-1976), se hizo un esfuerzo concertado para erradicarlo.

Véase: BUDISMO, COMUNISMO

Tecnología

Estrictamente hablando, la palabra *tecnología* debería designar el estudio de las artes prácticas o aplicadas en todas las esferas de la actividad humana, de la industria al trabajo doméstico; tal es el significado del sufijo «-logía», derivado del griego *logos* («teoría» o «discurso»). Pero su significado primordial hoy alude al equipamiento —dispositivos tales como máquinas y ordenadores— por el que la ciencia y la inventiva del sentido común se aplican en la práctica a los fines y actividades de la humanidad.

El término fue acuñado a comienzos del siglo XIX para satisfacer una necesidad de la entonces creciente era industrial; a saber: la necesidad de diferenciar las nuevas actividades aplicadas fabriles y de ingeniería de todo lo que requería una realización manual (incluyendo, por ejemplo, la pintura y la escultura) en lugar de sólo mental. Pero, obviamente, la tecnología como tal existía desde hacía tanto tiempo como la propia humanidad: el hacha de sílex es tecnología tanto como pueda serlo un ordenador portátil.

Es fácil pensar que el crecimiento cada vez más rápido de los conocimientos tecnológicos en los dos últimos siglos, desde la

máquina de vapor hasta la energía nuclear, desde el tren hasta el cohete espacial, desde el mosquete que se cargaba por el cañón hasta el misil inteligente, desde las linotipias de metal fundido hasta Internet, señala una transformación cualitativa antes que un mero avance cuantitativo en las actividades de la humanidad. En cierta medida eso es verdad, puesto que las tecnologías que más espectaculares se han revelado en todos los aspectos en cuanto a su alcance, potencia y utilidad han sido el resultado de un incremento igualmente maravilloso del conocimiento científico. La tecnología es el fin aplicado de la ciencia, es ciencia puesta a trabajar; por desgracia, no con poca frecuencia para mal, pero sobre todo para bien.

Hay que recordar, no obstante, que la inteligencia de la humanidad siempre ha estado afrontando problemas prácticos con inventiva, aun cuando durante la mayor parte del último millón de años el progreso tecnológico realizado por el hombre y sus ancestros no es nada en comparación con el de los últimos miles de años, y que, a su vez, este último no es nada comparado con el de los últimos siglos, el cual, por su parte, palidece de nuevo ante el último siglo solo, por no hablar ya de las últimas décadas. El ritmo de cambio innovador, y el incremento de la potencia, alcance y aplicabilidad de las tecnologías, parece ser exponencial. Apenas resulta posible imaginar lo que podríamos ver en el nivel tecnológico en las próximas décadas, aunque haremos bien en recordar cuántos pronósticos y suposiciones del pasado se han revelado completamente —y a veces descomunadamente— equivocados. Nada menos que el mismísimo Wilbur Wright le decía a su hermano Orville en 1901, tras un nuevo intento fallido de hacer despegar un aparato más pesado que el aire: «El hombre no volará hasta dentro de cincuenta años».

Los avances en tecnología pueden crear problemas nuevos, que requieran nuevos avances para solucionarse o reducirse. En nuestra propia época, el cambio climático influenciado por la industrialización de la humanidad y la quema de combustibles fósiles constituye un crudo ejemplo de ello. En la medida en que las tecnologías posibilitan cosas que rápidamente se transforman en necesidades —viajar en avión y en automóvil, o tener calefacción y luz eléctrica en los edificios, son ejemplos destacados en el caso del cambio climático—, también sus costes vienen a socavar sus beneficios, y entonces, o bien hay que encontrar nuevas soluciones tecnológicas, o bien hay que emprender la tarea aparente-

mente imposible de convencer al mundo de volver a tecnologías anteriores y menos perjudiciales.

La aplicación del término *tecnología*, como ya hemos señalado, no se limita a dispositivos tales como las máquinas, ordenadores, trenes, láseres, y escáneres de imagen por resonancia magnética (IRM); se aplica también a las técnicas a las que sirven dichos dispositivos. Pero existe una estrecha relación entre la tecnología en general y la ingeniería en particular, dado que esa última constituye el principal medio por el que se logra el control instrumental sobre algún aspecto de la naturaleza, o una determinada capacidad instrumental de cualquier tipo.

Las muestras de tecnología más antiguas conocidas, atribuidas a los ancestros de los humanos modernos (estos últimos surgieron en una fecha relativamente reciente, hace unos 200.000 años) son unos utensilios de piedra hallados en Etiopía y datados hace 2,5 millones de años. El período Achelense, que tuvo lugar hace 1,5 millones de años, presenció la aparición de la especialización en los utensilios líticos, con claras diferencias en la elaboración de percutores, raspadores y hendedores. El uso del fuego podría haberse iniciado aproximadamente en la misma época, pero no cabe duda de que el *Homo erectus* lo empleaba ya regularmente hace un millón de años. Entonces, y durante los siguientes cientos de miles de años, la habilidad de fabricar ropas para calentarse y de construir refugios —un hecho importante, ya que liberó a nuestros antepasados de tener que depender de cuevas y otros lugares naturales donde ponerse a salvo de los depredadores y de los elementos— supuso que éste pudiera realizar, o continuar de forma más eficaz, los viajes que permitirían a su descendiente, el *Homo sapiens*, colonizar el mundo entero.

No cabe duda de que aquellas primeras tecnologías entrañaban una gran habilidad e ingenio, y la comparación entre un hacha de sílex hermosamente tallada y las ramitas peladas utilizadas por uno de los chimpancés actuales para pescar termitas resulta reveladora. Pero es en el momento en que comienza la agricultura cuando el gráfico de la innovación tecnológica inicia realmente su empinado ascenso. Esto ocurrió hace unos 10.000 años, y no sólo comportó el propio desarrollo de la tecnología agraria —la domesticación de los cereales—, sino que pronto le seguiría también la sedentarización de la vida urbana. Ciudades antiguas como Uruk (3500 a.C.) y Mohenjo-Daro (fundada hacia 2600 a.C.) sorprenden por su sofisticación; esta última, por ejemplo, contaba con nu-

merosos elementos de urbanismo avanzado: edificios permanentes, calles pavimentadas, alcantarillado, baños públicos, y muchos otros hoy fácilmente reconocibles. No menos impresionantes resultan los antiguos sistemas de regadío, depósitos de agua, presas y diques, así como las tecnologías utilizadas en la minería, el fundido y forjado de metales, y el torneado y cocción de una sofisticada cerámica. Además del fuego, la humanidad era capaz también de aprovechar la energía eólica e hidráulica como fuentes de energía, y hacia el año 4000 a.C. había inventado ya la rueda, un avance revolucionario no sólo porque facilitaba el transporte y la capacidad militar, sino porque además proporcionaba un magnífico medio de transferir la energía desde las fuentes que suministraban el agua y el viento hasta los puntos donde se necesitaba su aplicación.

El tornillo, la polea, la palanca, el carro de tracción animal, la escritura, la fabricación de pergamino y papel, la pólvora, el uso del arco en la construcción, el bronce y el acero, y así sucesivamente, en una lista tan impresionante como variada y copiosa de logros tecnológicos humanos, hasta llegar al ordenador y la nave espacial: cada uno de esos elementos desempeñó un papel fundamental, como siempre hizo y sigue haciendo la tecnología, a la hora de configurar las sociedades y la naturaleza de las estructuras del poder y la riqueza dentro de ellas.

La reflexión sobre este hecho suscita una serie de opiniones distintas. Algunos albergan lo que otros consideran una confianza exageradamente optimista en la capacidad de la tecnología para hacer del mundo un lugar mejor, para hacer mejores a los humanos y, correlativamente, para resolver todos los problemas, incluyendo los que ella misma crea. A los creyentes acérrimos en la tecnología se les denomina a veces *tecnistas*, y a su confianza en ella, *tecnismo*.

En el ala opuesta están quienes se muestran pesimistas con respecto a la tecnología —como los luditas ingleses y otros—, a la que ven como una amenaza a los puestos de trabajo, o a la libertad, o al medio ambiente, o a la inteligencia, o incluso a la propia naturaleza humana. Blake se lamentaba de las «sombrias fábricas satánicas» de la Revolución industrial, que expoliaban el campo; los luditas, también en la Inglaterra de la Revolución industrial, destruían la maquinaria de las fábricas que les despojaban de sus industrias artesanales; Herbert Marcuse y Martin Heidegger veían la tecnología como una nueva clase de amo esclavista; Huxley y otros crearon visiones distópicas de la amenaza tecnológica a la naturaleza y las relaciones humanas.

Tanto la visión optimista como la pesimista captan algo igualmente cierto, que resulta, respectivamente, prometedor y amenazador de la tecnología. De modo que lo más sensato parece ser adoptar una postura intermedia, sin duda posible, en la que nos protejamos frente a las desventajas de la tecnología al tiempo que nos beneficiamos de sus ventajas. Los principales riesgos de ello son los habituales: el afán de beneficio y poder de algunos, que ven en la tecnología ventajas allí donde los demás ven desventajas. Es una vieja disputa, ya familiar, entre la codicia y el bien.

Véase: CIENCIA, CIVILIZACIÓN, GLOBALIZACIÓN, INTERNET

Teoría de cuerdas

La física, la investigación de la estructura fundamental de la materia y de las fuerzas que actúan en ella, constituye un logro espectacular de la mente humana. Cada incremento fructífero en la comprensión de la naturaleza de la realidad física ha venido acompañado de diversas aplicaciones a través de la tecnología, transformando el mundo y la vida humana en él, a veces inequívocamente para mal, como en el desarrollo de armas con capacidad de destrucción masiva, pero más a menudo principalmente para bien, como con los aviones, los ordenadores, los escáneres IRM, la cirugía láser y muchas otras cosas.

La historia de la investigación de la estructura elemental de la materia se inicia con los descubrimientos de Newton sobre la gravedad y su invención del cálculo matemático, que utilizó para describir el movimiento. En los dos siglos siguientes, los científicos extendieron sus descubrimientos al conocimiento del electromagnetismo, que lograron describir plenamente en términos matemáticos. En ese momento —finales del siglo XIX—, muchos físicos creían que su trabajo estaba ya hecho y que la suya era una disciplina ya completada. Pero entonces se descubrió el electrón, y con él, todo un nuevo ámbito de investigación en torno al átomo y las partículas elementales que lo componen.

De entrada, el átomo se representó según un modelo planetario, con el núcleo integrado por protones y neutrones, y «orbitado» por electrones. Se identificaron tres fuerzas que mantenían los átomos unidos: las fuerzas nucleares fuerte y débil, y la fuerza

electromagnética que mantenía a los electrones en sus órbitas. Más tarde, un conocimiento más preciso de las partículas las clasificó en dos tipos, conocidos como *quarks* y *leptones* (los primeros, constituyentes de las partículas nucleares; los segundos, consistentes en electrones y neutrinos). Los quarks tienen propiedades tales como «encanto», «color» y «arriba» o «abajo», lo que determina las interacciones entre ellos.

Una ulterior clasificación dividió las partículas en *fermiones* y *bosones*. Los primeros son los constituyentes de la materia, mientras que los segundos son las partículas que transmiten fuerzas entre dichas partículas de materia. Mientras que sólo un fermión puede ocupar un determinado punto en un momento dado, muchos bosones pueden compartir el mismo punto en el mismo momento. Ello explica por qué la materia es sólida y por qué las fuerzas pueden dejarse sentir a través de los sólidos.

La gran teoría que nos proporciona nuestra actual percepción del reino subatómico es la teoría cuántica. Sin embargo, existe un hecho desconcertante, y es que la otra gran teoría de la física, la teoría de la relatividad general de Einstein —que describe la naturaleza de la gravedad, el espacio y el tiempo—, no parece ser coherente con la teoría cuántica. Uno de los grandes retos de la física, pues, es el de hacer coherentes estas dos grandes teorías, hallando una teoría unificadora que combine la comprensión del fenómeno —de gran escala— de la gravedad con la comprensión de las fuerzas que unen a las partículas elementales en los átomos a nivel microscópico. Esto se ha revelado extremadamente difícil de realizar, pero una de las formas hoy más prometedoras de lograrlo es la teoría de cuerdas, cuya primera versión se propuso a comienzos de la década de 1980.

La teoría de cuerdas postula la existencia de unos filamentos y lazos minúsculos, parecidos a cuerdas, de cuyas vibraciones surgen a la vez los fenómenos de la gravedad y de las partículas elementales. La teoría logra realizar esta extraordinaria unificación, en primer lugar, proponiendo que existen nueve dimensiones espaciales, seis de las cuales están tan diminutamente compactadas que resultan indetectables, y, en segundo término, añadiendo otros presupuestos diversos, entre ellos el de que existe una geometría de fondo invariable, y el de que la constante cosmológica —el grado de energía en el universo que, según postulaba Einstein, contrarresta la atracción gravitatoria de su masa— es cero.

Las matemáticas que describen las cuerdas y su comporta-

miento revisten especial belleza, mientras que las leyes requeridas para gobernar dicho comportamiento resultan tan sencillas como elegantes. Estos hechos, junto con el potencial de la teoría de cara a alcanzar el ansiado objetivo de la unificación (en sus versiones supersimétricas, la teoría unifica todas las partículas de fuerza y de materia, fermiones y bosones), constituyen poderosas razones para pensar que debe de ser cierta.

Basta entrar un poco en detalle para ver por qué. La teoría de la relatividad ofrece potentes percepciones de cara a entender el universo, y otras teorías —sobre el *Big Bang*, la evolución de las galaxias, estrellas y planetas, los agujeros negros, los efectos de las lentes gravitatorias, las órbitas planetarias y muchas otras cosas— dependen de ella. La teoría cuántica no tiene aquí papel alguno: el universo a gran escala se contempla como un dominio puramente clásico. Por la misma regla de tres, la teoría cuántica funciona muy bien como descripción del dominio microscópico, donde se ignora la gravedad. Si se encontrara el modo de unir las dos teorías, casi con toda certeza en el marco de una tercera teoría que las abarcara a ambas, ello requeriría de la existencia de una partícula que transmitiera la fuerza gravitatoria, un *gravitón*, con una propiedad concreta; a saber: una masa cero y dos unidades de espín. Esta idea fue bastante común en la física durante un tiempo, pero sólo como una conjetura hipotética, ya que, cuando se añadía el gravitón al elenco cuántico, las matemáticas dejaban de cuadrar. Las partículas pueden interactuar a una distancia cero, pero la tentativa de que los gravitones hicieran lo mismo —algo necesario desde un punto de vista teórico— simplemente daba lugar a un sinsentido matemático.

Entonces, a comienzos de la década de 1980, una feliz coincidencia sugirió una vía de salida. Inicialmente se propuso la idea de las cuerdas en un intento de explicar la relación entre el espín y la masa en los hadrones, una familia de partículas que incluye a los protones y los neutrones. La hipótesis no funcionó bien, y fue otra alternativa, denominada *cromodinámica cuántica*, la que resultó tener más éxito. Pero la idea de contemplar las partículas como excitaciones de cuerdas permitía la existencia de una partícula con masa cero y dos unidades de espín, y además permitía también que las interacciones entre partículas se propagaran de una forma tal que clarificaba las matemáticas de las interacciones entre esta partícula y las demás. Fue un descubrimiento afortunado, como afortunada fue también la idea concomitante de que la teo-

ría de cuerdas podía representar finalmente la ansiada y tanto tiempo buscada teoría de la gravedad cuántica.

Pese a ello, algunos teóricos expresan serias preocupaciones en torno a la teoría de cuerdas, las principales de las cuales son que no cuenta con una formulación completa, o que nadie ha propuesto sus principios básicos o especificado cuáles podrían ser sus principales ecuaciones. Y lo peor de todo para una teoría científica, dado que la ciencia vive y muere en este punto crucial: la teoría de cuerdas no hace ninguna predicción directamente comprobable debido a que el número de posibles interpretaciones de ella es enorme. De hecho, sus teóricos hablan de un «paisaje» de muchos miles de millones de posibles teorías de cuerdas. Para gran consternación de sus críticos, este último hecho ha llevado a algunos de los principales proponentes de la teoría de cuerdas a afirmar que su verificación experimental no es necesaria: la mera belleza de las matemáticas en las que se expresa la teoría —sostienen— resulta lo suficientemente convincente por sí misma.

Otros partidarios de la teoría de cuerdas apelan asimismo al principio antrópico —el hecho bruto de que las constantes fundamentales de la física y la química están sintonizadas de tal manera que permiten producir y sostener la vida que existe en nuestro planeta— como un modo de sortear la dificultad que entraña el hecho de que, por lo demás, ninguna de las muchas versiones posibles de la teoría se presente como únicamente correcta.

Debido a la importancia de la física fundamental, y al aparente potencial de la teoría de cuerdas dentro de ella, es importante que la cuestión de la posibilidad de su comprobación ocupe un lugar central en el debate en torno a ella. Esta es la principal preocupación de algunos críticos como Lee Smolin (quien, tras haber trabajado él mismo en la teoría de cuerdas, se ha convertido en uno de sus principales opositores), puesto que se trata de algo que va más allá de las cuestiones en torno la misma teoría para afectar a la propia base de la cultura científica. Y esto es así incluso si uno acepta que no hay una única metodología correcta que se aplique a todas las ramas de la ciencia, puesto que lo único que sí las une a todas ellas como ciencias es su susceptibilidad de ser sometidas a prueba y su conformidad con la naturaleza. Juntas, estas dos cosas constituyen la condición *sine qua non* que debe cumplir cualquier cosa que pretenda definirse propiamente como ciencia.

Si hay algo que podría considerarse una prueba para la teoría de cuerdas, sería, por ejemplo, la posibilidad de que el trabajo

empírico demostrara que la velocidad de la luz ha variado durante la historia del universo: cualquier cosa que revelara que la relatividad general requiere un reajuste vendría a poner en cuestión también la teoría de cuerdas, puesto que ésta parte de la base de que la relatividad general es correcta.

Otra posibilidad sería que los colisionadores de partículas de muy alta energía, como el del CERN, en Suiza, descubrieran las compañeras «supersimétricas» de las partículas actualmente conocidas, lo que vendría a proporcionar cierto respaldo experimental a la familia de teorías de cuerdas que plantean la hipótesis de que todo bosón tiene su correspondiente fermión (este emparejamiento es lo que se denomina *supersimetría*). Las compañeras todavía no detectadas de las partículas conocidas son tan masivas que no pueden detectarse por los actuales medios experimentales; los colisionadores de muy alta energía podrían producirlas.

Así, la teoría de cuerdas podría ser indirectamente comprobable después de todo, en cuanto que, por tales medios, podría verse refutada o confirmada, por más que en sí misma la teoría afirme pocas cosas que puedan ser sometidas a una evaluación experimental directa.

Sin embargo, para Lee Smolin y otros escépticos de la teoría de cuerdas también es importante que la física acoja y aliente toda una serie de enfoques distintos para abordar los cinco problemas fundamentales a los que se enfrenta la física actual, de los que la teoría de cuerdas sólo aborda uno: el problema de la unificación. Los otros son los siguientes. En primer lugar, la necesidad de dar sentido a la propia mecánica cuántica, que está llena de enigmas y anomalías no resueltos; el mundo cuántico es un lugar extraño, y su rareza es un indicio de que todavía hay algo fundamental que aguarda a ser descubierto. El segundo es la necesidad de determinar si todas las partículas y fuerzas del Modelo Estándar de la física subatómica pueden entenderse en términos de una teoría más inclusiva que las describa como manifestaciones de una realidad más profunda. El tercero consiste en explicar por qué los valores de las constantes libres de la naturaleza —las cifras que describen, por ejemplo, las masas de los quarks y las fuerzas que mantienen unido el átomo— son los que son. Y el cuarto es el de encontrar una explicación a dos fenómenos profundamente desconcertantes que las recientes observaciones astronómicas parecen revelar: la existencia de la materia oscura, y la existencia de la energía oscura.

Entre los planteamientos que podrían ayudar a resolver alguno de estos grandes retos, o todos ellos, se incluyen la gravedad cuántica de bucles, la relatividad doblemente especial, y la dinámica newtoniana modificada. A diferencia de la teoría de cuerdas, todas ellas formulan predicciones directamente comprobables, y si están equivocadas puede demostrarse que lo están, lo que en sí mismo constituye un avance positivo en la ciencia.

Dado que esta cuestión de la posibilidad de comprobación es clave para los críticos de la teoría de cuerdas, algunos de ellos comparan la teoría desfavorablemente con los otros posibles planteamientos mencionados, y la califican asimismo de metafísica (en la acepción peyorativa del término) antes que física. Como esto revela, la cuestión se halla lejos de quedar zanjada.

Véase: CIENCIA, FALSABILIDAD, MECÁNICA CUÁNTICA, MODELO ESTÁNDAR, PRINCIPIO ANTRÓPICO, RELATIVIDAD

Teoría de juegos

La teoría de juegos es el análisis de estrategias que implican conflictos de intereses a fin de determinar qué se considera una estrategia racional, y especialmente para determinar cuándo quienes toman decisiones estratégicas en tales circunstancias deberían cooperar, y cuándo deberían competir por obtener la máxima ventaja.

La teoría de juegos se inspiró originariamente en el trabajo del matemático John von Neumann y el economista Oskar Morgenstern en su obra *Teoría de juegos y comportamiento económico* (1944). Aparte del interés intrínseco del objetivo antes esbozado, la teoría de juegos promete también obtener una nueva percepción de la diferencia entre las estrategias apropiadas en las relaciones esporádicas y a largo plazo, y también sobre las cuestiones de si la teoría de juegos modela o no el comportamiento humano real, y si las reglas éticas en torno a la cooperación surgen o no naturalmente de las relaciones estratégicas entre agentes racionales que tratan de maximizar sus propios resultados.

En este contexto, un «juego» no es un partido de tenis o una partida de ajedrez, sino un modelo de situación interactiva como, por ejemplo, un impasse militar, dirigir un negocio, buscar pare-

ja, conseguir el voto mayoritario, negociar una opción tecnológica, etcétera. La idea clave en el análisis de tales situaciones es la racionalidad, donde un agente racional es aquel que trata siempre de maximizar sus propios resultados (ganancias, beneficios, renta...) en todas y cada una de las situaciones. Esta simplificación aparentemente ambiciosa del comportamiento humano real constituye, de hecho, uno de los presupuestos fundamentales de la teoría económica estándar. Y hace dos cosas que posibilitan el análisis de la teoría de juegos: establece que el comportamiento racional es predecible, mientras que el comportamiento no racional e irracional no lo es; y determina qué se considera un «ganador», es decir, un agente que consigue lo que quiere, o cuál es el mejor resultado para él en función de su objetivo.

Un ejemplo de un problema en teoría de juegos —que además ha resultado ser un importante estímulo no sólo para la propia teoría de juegos, sino para el debate en numerosas áreas de las ciencias sociales y la filosofía— es el denominado *dilema del prisionero*, ideado por el matemático Albert Tucker en el curso de una conferencia impartida en la Universidad de Stanford en 1950. Supongamos que dos ladrones, A y B, han sido detenidos junto a la escena de un grave delito (que ambos han cometido), y se les interroga por separado en la comisaría. El dilema al que se enfrenta cada uno de ellos es el de confesar o no. Si ninguno de los dos confiesa, ambos serán acusados de un delito relativamente menor de tenencia de armas, con lo que probablemente serán condenados a un año de cárcel. Si los dos confiesan y cada uno de ellos implica al otro al mismo tiempo, ambos serán condenados a diez años de cárcel. Pero si uno de ellos (pongamos por caso, A) confiesa y delata al otro, mientras que el segundo (B) no confiesa, entonces A quedará libre por haber ayudado a la policía, al tiempo que B será condenado a veinte años de cárcel. Por último, ninguno de los dos sabe, como es obvio, lo que va a decir el otro, y tampoco pueden ponerse de acuerdo. Entonces, ¿qué debería hacer cada uno de ellos para asegurarse de conseguir el resultado menos malo para sí mismo?

En realidad, el mejor resultado para ambos se consigue si ninguno de los dos confiesa, puesto que entonces sólo pasarán un año en prisión. Pero, sin duda, cada uno de ellos razonará: «Puede que el otro confiese o no. Si lo hace, y yo también, nos caerán diez años. Pero si él confiesa y yo no, entonces él quedará libre y a mí me caerán veinte años. Por otra parte, si yo confieso y él no, yo

quedaré libre. De modo que mi mejor opción en todos los casos es confesar». Así pues, si cada uno de ellos, actuando racionalmente, decide confesar, ambos irán a la cárcel durante diez años, lo cual no es el mejor resultado posible para ambos.

Lo que les ha fallado aquí a los ladrones es que cada uno de ellos ha adoptado lo que se conoce como *estrategia dominante*, esto es, que cada uno de ellos ha decidido independientemente lo que es mejor sólo para él. El resultado es lo que se conoce como *equilibrio de estrategias dominantes*.

La moraleja obvia de la historia es que lo mejor es la cooperación. Demasiadas cosas de las que ocurren en el mundo en términos militares, económicos y políticos constituyen equilibrios de estrategias dominantes, cuyos resultados están lejos de ser los óptimos para todas las partes afectadas.

Un pariente cercano de la teoría de juegos es la *teoría de la decisión*, que es una aplicación de la teoría de probabilidades a la toma de decisiones en economía y en otras esferas de donde prevalecen la incerteza y el riesgo.

El objetivo de la teoría de la decisión es alcanzar una asignación de valores (*funciones de utilidad*) a los resultados probables de diversas líneas de acción alternativas una vez que se han considerado todas las circunstancias relevantes conocidas. Un instrumento estándar empleado aquí es la inferencia bayesiana, y se consideran decisiones acertadas aquellas que alcanzan un compromiso aceptable entre los resultados óptimo y preferido (el resultado óptimo puede no ser el preferido a causa del riesgo, el momento y otros factores). Tales resultados se conocen como *satisficientes*, un neologismo técnico que alude a la disyuntiva entre «satisfactorios» y «suficientes».

La *teoría bayesiana* es la concepción —de gran influencia desde el punto de vista filosófico— de que la medida de la probabilidad viene dada por la plausibilidad de una proposición dada. Se opone específicamente a las teorías probabilísticas que giran en torno a las frecuencias relativas con las que ocurren sucesos aleatorios. Aparte de la inferencia bayesiana, hay otras técnicas en teoría de la decisión, pero todas ellas tienen en común el propósito de proporcionar un modo relativamente simple de mostrar qué opciones existen una vez que se han especificado un conjunto de objetivos, un conjunto de rutas alternativas para su realización y un conjunto de consecuencias para cada uno de ellos. La teoría de la decisión por sí misma no pretende ayudar en la elección de ninguno de esos factores.

Es más correcto hablar de varias «teorías bayesianas» que de una sola. Y todas ellas tienen en común el hecho de que se derivan de un teorema demostrado por el reverendo Thomas Bayes (1702-1761), ministro presbiteriano y matemático aficionado. Su prueba de un caso especial de lo que hoy se conoce como el *teorema de Bayes* no se publicó hasta después de su muerte, en un trabajo titulado «Ensayo para la resolución de un problema en la doctrina de las probabilidades». Un amigo de Bayes, el conocido eclesiástico y erudito disidente Richard Price, se encargó de prepararlo para su publicación en la revista *Transactions of the Royal Society*, en 1763. Sin embargo, el término *teoría bayesiana* no llegaría a hacerse de uso general hasta el siglo XX, en la medida en que los filósofos que trabajaban en la teoría del conocimiento fueron interesándose cada vez más en aplicar conceptos probabilísticos a problemas de conocimiento, creencia y aceptabilidad racional.

Así, en esencia, una visión bayesiana de la probabilidad sostiene que ésta constituye una medida del grado de creencia que un individuo racional atribuiría a una proposición dada.

De interés tangencial para todo lo anteriormente mencionado resulta la denominada *ley de Benford*, una ley estadística que predice que en cualquier secuencia numérica aleatoria el 1 aparece como primer dígito en el 30 % de los casos, y el 9 aparece como primer dígito en el 5 % de los casos, mientras que las cifras intermedias aparecen con una frecuencia decreciente: así, el 2 aparece como primer dígito aproximadamente en el 17 % de los casos, el 3 aproximadamente en el 13 %, etcétera.

El doctor Frank Benford era un físico que trabajaba en la empresa estadounidense General Electric. En 1938 hizo su descubrimiento sobre la frecuencia decreciente de los números del 1 al 9, y el teorema que dedujo de ello se ha revelado desde entonces una poderosa herramienta para detectar el fraude, la evasión fiscal, la malversación y los problemas informáticos.

El teorema dice así: si el 1 representa la certeza y el 0 la imposibilidad, entonces la probabilidad de que cualquier número d del 1 al 9 aparezca como primer dígito en cualquier secuencia numérica será $\log_{10}(1 + 1/d)$.

Esta ley se aplica a los números de cualquier origen y escala, ya sean las cotizaciones del mercado de valores en una determinada divisa, o las cifras que aparecen aleatoriamente en la página de un periódico, o la población de las ciudades de un determinado país.

Cuando mayor sea la muestra numérica, más se aproximará la distribución de sus primeros dígitos a la ley de Benford.

Los auditores contables saben muy bien que, si los números que aparecen —pongamos por caso— en una declaración tributaria o en un balance financiero no se ajustan a la ley de Benford, existen bastantes probabilidades de que no sean todo lo honestos que deberían.

Teoría de la acomodación

La teoría de la acomodación sostiene que, cuando las personas hablan entre sí, adaptan su comportamiento y su manera de hablar en función de (o «acomodándose» a) el tema, las circunstancias y las otras personas que participan con ellas en la conversación. Dos sencillos ejemplos: la gente habla más despacio a los extranjeros, y utiliza el habla infantil cuando interactúa con niños. La forma en que las personas se comunican unas con otras resulta esencial para la clase de interacción social en cuestión. Así, los amigos o los amantes (y especialmente las personas que empiezan a hacerse amigas o amantes) hacen todos los esfuerzos posibles por converger en manera, acento, tono y tema. Alguien que desee mantener la distancia o que discrepe casi siempre adoptará una manera de hablar expresamente distinta de la de la otra parte.

Estas ideas son importantes porque resulta evidente que las dificultades experimentadas por los inmigrantes y los extranjeros en todas partes se derivan parcialmente de la diferencia de su peculiar forma de hablar y de los límites de su capacidad de «converger» con los hablantes nativos cuando tratan de comunicarse. Mientras el mundo se globalice cada vez más y a un ritmo cada vez más rápido, y mientras continúen las grandes migraciones de personas, especialmente del hemisferio sur al norte, seguirán aumentando los problemas y, con demasiada frecuencia, también las fricciones; la teoría de la acomodación, pese a toda su aparente simplicidad, nos da una idea acerca del modo en que se produce la mala comunicación y la mala interpretación, y de cómo se pueden mejorar las cosas.

Las dificultades de comunicación no sólo afectan a los inmigrantes y extranjeros en todas partes: también afectan a nuestros conciudadanos. Las expectativas sociales y las creencias en torno

a la clase, la inteligencia y el estatus se ven influenciadas por el acento y otras peculiaridades del habla, y, en consecuencia, ciertas personas de ciertas clases o regiones pueden hallarse en desventaja a la hora de buscar trabajo (especialmente si están lejos de sus lugares de origen) debido a los métodos de comunicación que aprendieron de pequeños.

La falta de acomodación es, pues, fuente de problemas para los miembros de cualquier grupo identificado en unas determinadas circunstancias como un exogrupo de una u otra clase.

La teoría de la acomodación fue ideada a comienzos de la década de 1970 por Howard Giles, cuyas primeras ideas sobre comunicación surgieron mientras trabajaba en una clínica en Gales, su tierra natal. Escribía Giles: «Los pacientes que llevaba a los médicos no tenían más que abrir la boca y hablar, y yo podía predecir la manera en que los médicos iban a dirigirse a ellos». Las ideas que él desarrolló han sido aplicadas por publicistas y asesores de partidos políticos a la hora de averiguar las formas más eficaces de enviar mensajes a determinadas audiencias concretas, y también por instructores de administración de empresas que han tenido que aconsejar a sus clientes sobre cómo comportarse en países extranjeros.

Precisamente este último ejemplo viene a ilustrar los límites de la acomodación. Hay estudios que han revelado que los esfuerzos realizados por diversos empresarios occidentales, que han ejercido una acomodación excesiva a fin de complacer a sus potenciales clientes o socios entre el empresariado japonés, en realidad han resultado contraproducentes. El peligro es que un comportamiento que parezca entrañar una imitación del otro puede interpretarse como una burla, o, cuando menos, semejar condescendiente; en el caso de Japón, los empresarios japoneses preferían que los extranjeros fueran extranjeros, y así, presumiblemente, se adecuaran a sus propias expectativas y se conformaran a su propio modo planificado de interacción.

La teoría de la acomodación resulta de especial valor, entre otras cosas, a la hora de pensar en formas de integrar a las comunidades inmigrantes en las comunidades de acogida, donde *integración* es un término neutral entre asimilación y multiculturalismo, y significa simplemente proporcionar a los inmigrantes una forma de entenderse con la comunidad de acogida al tiempo que prosperan económicamente. La inmigración masiva ha comportado la conciencia de que resulta ineficaz esperar que sean los in-

migrantes quienes realicen toda la acomodación; y ello se ha traducido en diversos ajustes por parte de la comunidad de acogida para tener en cuenta los factores lingüísticos y culturales en la provisión primaria de atención sanitaria, educación, asistencia social, orden público y asistencia jurídica.

Véase: MULTICULTURALISMO, PUBLICIDAD

Teoría del significado

Una de las preocupaciones fundamentales de la filosofía analítica desde comienzos del siglo xx ha sido la cuestión de cómo se atribuye significado a los sonidos pronunciados y los signos escritos que constituyen el lenguaje. El interés filosófico por el lenguaje viene motivado por la convicción de que comprender el funcionamiento de éste supone dar un gran paso de cara a la comprensión tanto del pensamiento como del mundo. Ello es así porque el mundo configura y a la vez es configurado por nuestro pensamiento sobre él, mientras que el pensamiento, por su parte, se expresa y comunica mediante el lenguaje, que también es la vía de acceso a él. En consecuencia, investigar el lenguaje —y más exactamente: el fenómeno del significado lingüístico— resulta ser una importante vía, por más que indirecta, de investigar cómo la mente se relaciona con el propio mundo.

Es importante clarificar la naturaleza del interés *filosófico* por el lenguaje diferenciando entre éste y la lingüística, que es el estudio empírico de la estructura y funcionamiento del lenguaje.

Una concepción sencilla y de entrada plausible del significado es la basada en el paradigma de nombres propios como *Juan* y *María*, que funcionan simplemente como designaciones. Esto sugiere que el significado de una palabra es el objeto que ésta denota. Así, *mesa* significa (puesto que denota) cierta clase de mueble. Obviamente, no todas las palabras adquieren significado por lo que denotan: términos sincategoremáticos como *si*, *pero*, *y*, etc., adquieren su significado «del contexto», puesto que, evidentemente, no hay en el mundo «sís» o «peros» a los que aludan estos términos. Pero por lo demás —afirma esta concepción—, el significado de una palabra es lo que ésta designa.

Esta idea, no obstante, se revela falsa en cuanto se la somete a

un par de consideraciones. Para empezar, ¿cómo podría establecerse siquiera sea una sencilla relación de designación entre un sonido (o signo) y una cosa del mundo sin recurrir a unas convenciones de denominación preexistentes? De entrada está la ambigüedad de la ostensión: ¿cómo sabe el estudiante de español que me estoy refiriendo a un mueble cercano, en lugar de, pongamos por caso, sus usos, su color o su textura, cuando señalo en una determinada dirección y digo «mesa»? Luego está el siguiente problema: *mesa* se usa, en conjunción con un demostrativo («esta mesa»), o un artículo («la mesa», identificada por el contexto), para señalar una determinada mesa en una determinada ocasión; pero el propio término en sí no denota tal o cual mesa concreta, sino que puede aplicarse indistintamente a cualquier miembro de la clase de las mesas, puesto que se trata de un término general. Pero ¿qué significa decir que un término general funciona como nombre propio? ¿Acaso hay algo —una clase de cosas, o un concepto, o una «idea abstracta»— que denota?

La segunda consideración es decisiva. Dos palabras o frases pueden referirse a una misma cosa pero tener diferentes sentidos, tal como ponen de relieve las expresiones «la estrella matutina» y «la estrella vespertina»: ambas denotan el planeta Venus, pero su connotación difiere bastante. Según esto, está fuera de lugar establecer una sencilla identificación del significado de una palabra con su referente.

La teoría denotativa invita a formular también una acusación de absurdidad. Si el significado de un término es el objeto que denota, sería posible sacarse el significado de *pañuelo* del bolsillo. Pero eso es un sinsentido, como también lo es la idea de que el significado de *pañuelo* son todos los pañuelos que hay, ha habido y habrá.

La mera denotación, pues, no puede constituir significado. Sin embargo, la intuición original con respecto al funcionamiento de los nombres propios, y el hecho de que la referencia sea fundamental en nuestro uso del lenguaje, plantean importantes cuestiones. Es evidente que hay clases de expresiones que se usan, o pueden usarse, para referirse a elementos del mundo. ¿Cómo funciona la referencia? ¿Qué hemos de saber —si es que hemos de saber algo— para utilizar apropiadamente un término de referencia? Estos son los primeros pasos en la compleja y extensa indagación que trata de comprender la naturaleza del significado en el lenguaje.

Parece obvio, a partir de las diferencias gramaticales y léxicas entre las lenguas, que los sonidos y signos que comportan o contribuyen al significado son elementos convencionales, es decir, que son el producto de un acuerdo implícito entre los miembros de la comunidad lingüística en cuestión para atribuirles un significado dado. Pero esto es algo que —según Noam Chomsky y los autores en los que éste ha influido— vale únicamente para el nivel superficial del lenguaje; para dichos autores, el lenguaje posee una estructura profunda, innata en el cerebro de los seres humanos, que permite a cualquier niño aprender cualquier lengua si es expuesto a ella. Chomsky señala que los niños pequeños adquieren un conocimiento de la gramática de la lengua de su comunidad a pesar de que sólo se les ofrezca un ejemplo fragmentario y degenerado de ella en forma de las escasas frases incompletas que oyen en el entorno lingüístico de sus primeros años. Esto sugiere que hay una «gramática profunda» grabada en el cerebro humano que sirve de sustento a la «gramática superficial» peculiar de la lengua hablada por la comunidad concreta en la que nació el individuo.

Por sí solo, sin embargo, esto no cumple el objetivo filosófico de explicar el significado lingüístico. Para ello hay que entender toda una serie de fenómenos más, algunos de los cuales se afirma que representan el factor clave del significado. Uno de ellos es el modo en que el *uso* de las palabras y frases interviene en su atribución de significado. Otro es la labor realizada por las intenciones de los hablantes al tratar de comunicarse con otros. Un tercero es el modo en que pueden utilizarse las expresiones para distinguir cosas o sucesos, describirlos, transmitir datos en torno a la manera en la que existen o acontecen respectivamente, y mucho más. Un cuarto es la naturaleza de la relación entre los estados mentales y el lenguaje, y entre ambos y el mundo (o, más genéricamente, los dominios) sobre el (los) que se extiende el pensamiento y el habla.

Una de las formas que se han propuesto de abordar el conjunto de cuestiones que plantea el concepto de significado es afirmar que la clave reside en emplear la noción de *condición de verdad*; así, el significado de un enunciado se atribuye estableciendo las condiciones en las que éste es verdadero, y el significado de las palabras que constituyen el enunciado es la contribución de éstas al significado de dicho enunciado. A primera vista, esto parece trivial, puesto que en la práctica nos pide que consideremos que la proposición «la nieve es blanca» es verdadera en español si y sólo

si la nieve es blanca» es la que atribuye su significado a «la nieve es blanca». Pero obsérvese que la primera vez que aparecen las palabras «la nieve es blanca» lo hacen entre comillas, lo que indica que dichas palabras se están citando y no utilizando, y que el resto de la frase trata de ellas, igual que ocurre, por ejemplo, en el caso de «la neige est blanche» es verdadera en francés si y sólo si la nieve es blanca». En este segundo caso, el español es el *metalenguaje*, y el francés, el *lenguaje objeto*; el significado del enunciado en el lenguaje objeto se atribuye estableciendo en el metalenguaje la condición en la que dicho enunciado es verdadera.

Esta teoría del significado basada en la condición de verdad ha tenido una enorme influencia en la filosofía reciente, pero ha chocado con la oposición de quienes piensan que el concepto de *uso* constituye una clave más satisfactoria de cara a explicar el significado. Una razón de ello es que el planteamiento basado en la condición de verdad requiere que todos los enunciados declarativos sean definitivamente verdaderos o falsos sepamos o no lo que son, con lo que parece situar los requisitos para captar el significado más allá de nuestras capacidades epistemológicas. Ello comporta lo que los críticos consideran una exagerada tesis «realista» en el sentido de que hay hechos objetivos respecto a todo, incluso en el caso de que no sepamos, o no podamos saber, cuáles son; y que es en virtud de ellos que todos los enunciados resultan ser definitivamente verdaderos o falsos —una vez más— sepamos o no lo que son. Pero si no podemos saber esas cosas, ¿cómo podemos captar los significados de lo que decimos en función de ellas?

Otra razón es que, en cualquier caso, es un hecho que en el lenguaje las expresiones cambian de significado cuando cambia el modo en que se usan, de manera que la teoría del uso respeta la naturaleza convencional del significado, y al mismo tiempo sitúa el significado y su captación plenamente dentro de la competencia de los hablantes ordinarios. La teoría del uso se asocia principalmente con la obra tardía de Ludwig Wittgenstein (véanse sus *Investigaciones filosóficas*), pero cierta versión de ella está implícita también en el influyente trabajo de Michael Dummett, un destacado crítico del planteamiento «realista» de la condición de verdad.

Es necesario distinguir entre, por una parte, la filosofía del lenguaje, tal como aquí la hemos esbozado, y, por otra, tanto la *filosofía lingüística* como la *filosofía del lenguaje corriente*, en cuya última versión floreció especialmente este planteamiento filosófico so-

bre todo en la Universidad de Oxford, en la década de 1950. En esencia, ambas ramas designan la visión de que los problemas filosóficos son el resultado espurio de interpretaciones erróneas en torno al funcionamiento del lenguaje, y basta con que prestemos una atención detallada a la manera como hablamos, y que nos resistamos a la tentación de asimilar una forma de hablar a las demás, para evitar generar los seudo-problemas en los que —según afirman sus partidarios— consiste principalmente la filosofía.

Wittgenstein supuso una gran influencia en este aspecto. En sus *Investigaciones filosóficas* propuso la noción de que las expresiones del lenguaje adquieren su significado a partir del modo en que se utilizan en unas determinadas áreas de discurso que él denominó *juegos de lenguaje*, de modo parecido a como la naturaleza y el significado de la pieza de ajedrez llamada *alfil* vienen determinados por su papel en el juego del ajedrez. Si uno cogiera un alfil y quisiera utilizarlo en las damas tal como se utiliza en el ajedrez, el resultado sería la confusión y el sinsentido. Exactamente del mismo modo —decía Wittgenstein—, si se utiliza una expresión fuera de su hábitat lingüístico propio, dará lugar a una confusión, y la filosofía está integrada precisamente por tales confusiones. Así pues, una adecuada atención al lenguaje «disolverá» la filosofía.

En Oxford, en la década de 1950, destacadas figuras como Gilbert Ryle y, especialmente, J.L. Austin aplicaron la técnica del examen meticuloso y preciso del modo en que se utilizan corrientemente las palabras para plantear un argumento similar. Pero ni su planteamiento ni el de Wittgenstein sobrevivieron al irresistible carisma individual de sus impulsores. Es fácil ver por qué: uno puede conocer todas las diferentes formas en las que se utilizan las palabras *verdadero* y *verdad*, y sin embargo, como resultado, sentirse, no menos, sino más desconcertado aún con respecto a lo que es la verdad; así, lejos de resolver el problema o acallar el deseo de saber qué es la verdad, la variedad de usos y sentidos del término no harán sino estimular el anhelo de alcanzar un conocimiento más profundo.

Véase: FILOSOFÍA, METAFÍSICA, POSITIVISMO Y POSITIVISMO LÓGICO

Terapia cognitiva

Los términos de *terapia cognitiva* (TC) o *terapia cognitiva conductual* (TCC) denotan conjuntamente una técnica de psicoterapia eficaz y bien establecida que aspira a ayudar a la gente que sufre de trastornos tales como ansiedad, depresión, obsesiones, compulsiones, timidez, fobias, estrés, trastornos alimenticios, insomnio, dificultad de relación, adicción, inhibición, irascibilidad, baja autoestima, pasividad, falta de motivación, ataques de pánico, estrés post-traumático u otros.

La terapia cognitiva como tal aspira a ayudar a los pacientes a reconocer y cambiar las pautas de pensamiento que dan lugar a sus trastornos.

La terapia cognitiva conductual proporciona herramientas, técnicas y estrategias para evitar tanto el pensamiento inadaptado como el comportamiento que se deriva de él, a fin de ayudar a los pacientes a pensar y actuar de maneras más positivas, y, paralelamente, a establecer las actitudes positivas que primero resolverán y luego evitarán los problemas que los propios pacientes se han creado.

Como esto pone de manifiesto, la TC y la TCC no son sólo «curas a base de escuchar» como en el caso de algunas otras psicoterapias, especialmente el psicoanálisis (práctica freudiana), sino técnicas activas en las que los terapeutas adoptan un importante papel, especialmente en las primeras fases del proceso, para ayudar a romper las pautas problemáticas. Como actividades centradas en el presente y el futuro, en lugar de hacerlo en el pasado, la TC y la TCC resultan extremadamente efectivas. Dicha efectividad, que se hace evidente en periodos de tiempo relativamente lentos, la convierte en el enfoque más adecuado a la hora de abordar muchos de los problemas antes enumerados.

Judith Beck escribe en la introducción a su obra *Terapia cognitiva: conceptos básicos y profundización* (1995), sobre el trabajo de su esposo: «La terapia cognitiva fue desarrollada por Aaron T. Beck a comienzos de la década de 1960 en la Universidad de Pensilvania como una psicoterapia para la depresión estructurada, a corto plazo, orientada al presente y dirigida a la resolución de problemas actuales y la modificación del pensamiento y la conducta disfuncionales». Beck no fue el único psicólogo que supo ver el valor de ese enfoque, y el movimiento bien podría atribuirse asimismo a otros fundadores. Pero lo que está claro es que ha contado con

muchas otras aportaciones y con un corpus sustancial de trabajo empírico que sustenta su práctica. Como resultado, desde entonces se ha convertido en un importante recurso psicoterapéutico cuyas aplicaciones van mucho más allá de la mera depresión.

Véase: PSICOANÁLISIS

Terrorismo

El terrorismo es el uso deliberado de la violencia para conseguir objetivos políticos, normalmente organizando atentados contra civiles desprevenidos o instituciones no militares, o ambas cosas, a fin de imponer el resultado deseado por quienes los perpetran. Las bombas y armas de fuego son corrientes entre los medios empleados; otros incluyen la liberación de sustancias químicas peligrosas o agentes biológicos. A diferencia de las prácticas bélicas más o menos convencionales, los objetivos y métodos de los terroristas no son en absoluto convencionales, la mayoría de las veces resultan imprevistos, habitualmente afectan a la población civil, y, como implica el propio término *terrorismo*, aspiran a crear pánico e inquietud entre las personas objeto del ataque.

El de *terrorismo* es un término peyorativo, y, consecuentemente, quienes lo practican definen invariablemente su actividad en términos más positivos tales como «lucha armada», «guerra santa», y otros similares. Así, por ejemplo, los kurdos de Turquía afirman que están luchando por una patria independiente, y lo mismo ocurre con los uigures en la provincia china de Xinjiang. En cambio, las mayorías gobernantes de sus respectivos países consideran ambos grupos como terroristas.

La técnica de conseguir determinados fines aterrorizando a un determinado grupo de población es muy antigua, tanto como la propia historia. En tiempos más recientes se ha utilizado —por poner sólo unos cuantos ejemplos al azar— no sólo por parte de minorías, individuos o grupos de fanáticos insatisfechos, sino también por parte de grandes organizaciones e incluso de estados: la Iglesia cristiana para coaccionar a los grupos heréticos (como, por ejemplo, los cátaros); los revolucionarios en la Francia de comienzos de la década de 1790 para imponer su nuevo orden; los nazis durante la segunda guerra mundial para supri-

mir la resistencia en los territorios ocupados matando a los habitantes de aldeas enteras.

La expresión «terrorismo estatal» (o «terrorismo patrocinado por el estado») alude a la incentivación y financiación de terroristas por parte de los gobiernos. Entre otros países, se ha acusado de ello a Irán, Siria y Libia, mientras que quienes critican las acciones encubiertas de Estados Unidos en Sudamérica y Oriente Próximo formulan la misma acusación contra este país.

Asimismo, las formas de terrorismo con las que, por desgracia, hoy estamos tan familiarizados se utilizan de manera estándar por parte de grupos disidentes o fanáticos para atacar al aparato del estado.

En fecha más reciente, el terrorismo ha adoptado la forma de atentados con bombas y con coches bomba perpetrados por terroristas suicidas islamistas (por citar el principal ejemplo) en Estados Unidos, Europa y Oriente Próximo. El secuestro y colisión deliberada de varios aviones comerciales contra las Torres Gemelas de Nueva York y el edificio del Pentágono en Washington el 11 de septiembre de 2001 constituye un notorio paradigma de acto de terrorismo. Los primeros en llevar a cabo atentados suicidas fueron los tamiles de Sri Lanka; sin embargo, en el momento de redactar estas líneas parece ser que el desgaste de voluntarios suicidas entre los partidarios de Al Qaeda ha llevado a los líderes de la organización a desincentivar los atentados suicidas en favor de otros métodos más convencionales. Los objetivos siguen siendo los mismos: aterrorizar y trastornar, dañar al supuesto enemigo aunque no exista la menor perspectiva real de derrotarlo jamás.

Es fácil engañarse y pensar que el terrorismo constituye específicamente una característica de las relaciones de poder asimétricas del mundo contemporáneo, donde representa la única vía por la que los grupos objetivamente débiles pueden enfrentarse y combatir a las grandes potencias militares como Estados Unidos. Aunque la afirmación de que el terrorismo representa una respuesta a las asimetrías de poder es cierta, no se trata de un fenómeno limitado al presente. La caricatura del anarquista oculto bajo una capa que lleva una bomba redonda de la que asoma una mecha encendida se remonta a finales del siglo XIX, y en sí misma constituye un recordatorio de la historia, aún más larga, que tienen el terrorismo y su actividad relacionada, la insurgencia.

Los combatientes de la resistencia en la Europa ocupada por los nazis llevaban a cabo actos que las autoridades alemanas con-

sideraban sin duda alguna terroristas; pero el hecho de que resulte erróneo calificarlos como tales nos lleva a establecer una importante distinción. Volar líneas férreas y depósitos de combustible, atacar puestos y aeródromos militares, cortar líneas telegráficas, y otras actividades similares destinadas a perturbar la eficacia de las fuerzas ocupantes, constituyen los clásicos ejemplos de actividades de resistencia contra una ocupación enemiga. Organizar atentados por sorpresa contra civiles desprevenidos con la intención de realizar una matanza no merece la dignidad de ser calificado de resistencia o de guerra asimétrica: es simplemente asesinato, y resulta aún mucho peor por ser asesinato masivo. Nada lo justifica. Si la resistencia francesa durante la segunda guerra mundial hubiera perseguido sus objetivos poniendo bombas entre los civiles en escuelas o salas de conciertos, con la intención de matar indiscriminadamente y de forma numerosa, eso habría sido terrorismo, y, por lo tanto, habría resultado inaceptable. Pero en cambio, al atacar sólo a las fuerzas de ocupación, luchó limpiamente.

Véase: ACTIVISMO, FUNDAMENTALISMO, GUERRA

Tolerancia

La tolerancia es el acto o estado de permitir o consentir creencias y prácticas que podrían no resultar las preferidas, o siquiera ser aprobadas, por uno mismo o el grupo al que pertenece. Cuando la tolerancia se refiere a cultos religiosos se conoce también como tolerantismo. De hecho, históricamente el principal uso del término designa la tolerancia frente a las creencias y prácticas religiosas distintas de las de la mayoría, o de las establecidas en un determinado dominio político.

En su sentido histórico, la de tolerancia es una noción de gran importancia, puesto que, en su ausencia, quienes se apartan de una determinada ortodoxia podrían ser objeto de discriminación, de maltrato, e incluso de ejecución; todas ellas, formas comunes de intolerancia en el pasado. Normalmente la ortodoxia en cuestión era religiosa, pero las prácticas sexuales divergentes y las posturas científicas novedosas podrían asimismo suponer un riesgo para sus partidarios en ausencia de tolerancia.

Históricamente, la tolerancia no es un fenómeno tan raro

como uno podría pensar. El persa Ciro el Grande (c. 558-529 a.C.) es aplaudido en las escrituras judías por permitir a los judíos regresar a Jerusalén tras su cautividad en Babilonia, y también por Jenofonte por fomentar la tolerancia religiosa en su imperio. Los romanos eran generosos con los cultos locales y las supersticiones regionales en todos los rincones de su gran imperio, y su política era permitir que cada región, ciudad e incluso hogar tuviera sus propios dioses peculiares. Roma mantuvo esta política en toda su etapa imperial con la única condición de que se respetara en todas partes a sus propias deidades públicas. El objetivo de esto último era asegurar la cohesión cívica, y quienes no observaban tal práctica eran calificados de «ateos»; de ahí que se persiguiera a los cristianos hasta la época de Constantino.

El gran emperador budista Asoka es conocido por abjurar de la guerra y permitir el florecimiento de otras religiones en sus dominios. Los emperadores chinos alternaron periodos de severa represión con épocas de gran tolerancia, en las que prosperaron numerosas escuelas de pensamiento y diversas variedades de religión. En su mejor interpretación, el Corán tiene pasajes que instan a mantener la paz con otras religiones, especialmente el cristianismo y el judaísmo, consideradas, junto con el islam, las denominadas «religiones del libro»; una consecuencia práctica de ello fue la armoniosa convivencia de las tres comunidades religiosas en la España medieval.

En los inicios de la época moderna en Europa, la de la tolerancia se convirtió en una cuestión candente, en primer lugar debido a la tentativa de la Iglesia católica romana de imponer la conformidad con sus prácticas y creencias, y más tarde, tras la Reforma, por el hecho de que las diversas confesiones resultantes contendrían cismas y diferencias en su propio seno. Dado que asimismo ésta representó uno de los grandes principios objeto de debate en torno a las libertades civiles en el mundo moderno, en la Europa del siglo XVII se habló y escribió mucho acerca de la tolerancia, siendo las provincias protestantes de los Países Bajos las que marcaron la pauta tanto en la teoría como en la práctica.

En los siglos XIX y XX, la persecución de los judíos ha representado, con mucho, el peor ejemplo de intolerancia, y ha habido asimismo demasiados otros genocidios y crímenes contra la humanidad basados en intolerancias étnicas, religiosas y políticas diversamente motivadas, desde Bosnia y Kosovo hasta la región sudanesa de Darfur.

Aunque la intolerancia entre religiones y etnicidades parece ser el paradigma, algunos de los casos de intolerancia más salvaje se dan entre diferentes sectas o facciones dentro de las mismas religiones o de otros movimientos; así, en las terribles guerras de religión que asolaron Europa en el siglo y medio posterior al comienzo de la Reforma, el odio entre católicos y protestantes fue literalmente homicida. Los cristianos y los musulmanes no se podían ver, y a pesar de que en Europa había estallado la controversia religiosa, no por ello las fuerzas de las potencias cristianas y otomanas dejaron de enfrentarse, con el resultado de la victoria de las primeras sobre las segundas en la batalla de Lepanto (el famoso combate, acaecido en 1571, en el que Cervantes perdió el uso de la mano izquierda, lo que le valdría el apodo del *manco de Lepanto*, un apodo que el escritor llevaría con orgullo). Pero la crueldad de los católicos con los católicos y de los protestantes con los protestantes superó la crueldad de unos con otros, mostrando que la intolerancia alcanza sus más altas cotas precisamente en las actitudes para con quienes deberían ser los propios camaradas. Basta ver cuál fue el destino de Urbain Grandier en el escándalo de las «endemoniadas de Loudun», en 1632, o de Johan van Oldenbarnevelt, sumariamente ejecutado en 1619 tras la absurda disputa entre las distintas facciones de los calvinistas en los Países Bajos, para darse cuenta de cómo el odio intrarreligioso puede abrasar con mayor ferocidad e intensidad que el odio genérico de los creyentes de una determinada religión hacia los de otra.

Tendemos a jactarnos de ser tolerantes; pero esto ocurre normalmente cuando en realidad lo que hacen los demás no nos importa de alguna manera. Es precisamente cuando nos importa, nos oponemos a ello o nos disgusta, pero aun así reconocemos el derecho del otro a hacer lo que hace o a pensar lo que piensa, cuando empieza realmente la difícil tarea de la tolerancia; porque, desde luego, no cabe duda de que puede resultar difícil.

Véase: DERECHOS HUMANOS, ILUSTRACIÓN

Totalitarismo

Cualquier régimen basado en un estricto control autoritario sobre todos los aspectos de la vida y la economía, y que, en conse-

cuencia, subordina la libertad individual a los intereses del régimen es totalitario. Las formas más puras de totalitarismo moderno se dieron en la Unión Soviética de Stalin y la China de Mao, pero el régimen fascista de la Alemania nazi y las numerosas pequeñas dictaduras que surgieron a raíz de la descolonización a partir de 1945 son parientes cercanos.

La principal característica de los regímenes totalitarios es su represión, normalmente dura, de la libertad de expresión, la disensión y la oposición; la inexistencia del estado de derecho, y un gobierno y una administración de justicia que, en lugar de ello, se ejercen arbitrariamente por decreto; y la inmunidad y absoluta falta de responsabilidad de quienes ejercen el poder.

El totalitarismo ha sido la forma de gobierno más común y generalizada en la historia del mundo, basada en el modelo general de la monarquía absoluta o la denominada *teocracia*. El propio término de *totalitarismo* no fue acuñado hasta una fecha relativamente reciente; concretamente en 1932, por parte del político y periodista Giovanni Amendola, en su crítica a la ambición del fascismo italiano de monopolizar el poder y unificar todas las energías comunitarias de Italia con la ideología fascista como la nueva religión nacional. Mussolini le dio un sentido positivo al término; pero aunque los nacionalsocialistas (nazis) alemanes hablaban del «estado total» y de la «movilización total de la sociedad» de manera similar, les disgustaba la comparación con el bolchevismo de la Unión Soviética (en la desquiciada visión del mundo de los nazis, el bolchevismo formaba parte de una «conspiración judía» global), de modo que, en su lugar, prefirieron hablar de *Volksgemeinschaft*, o «comunidad nacional». El significado subyacente, sin embargo, era de hecho el mismo.

En lo que podría denominarse la confrontación «duolítica» de la guerra fría, el término *totalitarismo* sirvió como baza en la lucha propagandística librada por la alianza occidental contra el bloque soviético. Fue el famoso discurso pronunciado por Churchill en marzo de 1946 en Fulton, Missouri —en el que el estadista habló del «telón de acero» que había caído sobre Europa—, el que vino a consagrar esta acepción del término. Desde el final de la guerra fría, acaecido en 1989, el año en el que se desmoronaron los regímenes del bloque soviético en Europa oriental, y, con ellos, la propia Unión Soviética —y cuyo momento más representativo fue la caída literal del Muro de Berlín—, el término ha adquirido una renovada y algo más extensa vitalidad, por poner un

notorio ejemplo, en su aplicación a las aspiraciones islamistas de revivir un califato global.

Véase: AUTOCRACIA, COMUNISMO, DEMOCRACIA, FASCISMO

Utopía

Etimológicamente, *utopía* significa «ningún lugar», aunque por razones históricas ha adquirido el sentido de lo que cabría calificar más propiamente de *eutopía*, es decir, «buen lugar» (donde el prefijo *eu-* hace la misma función que en términos como *euforia*, *eutanasia* o *eugenesia*). Lo contrario de la eutopía es la *distopía*, que significa «mal lugar». Una utopía puede ser eutópica, como lo han sido muchas de ellas en literatura y filosofía, o distópica, como en el caso de *Un mundo feliz* de Huxley o de *1984* de Orwell. Algunas utopías que teóricamente pretendían ser eutopías, como el estado perfectamente armónico imaginado por Platón en su *República* o el Tercer Reich con sus conquistadores rubios y saludables forjados en la vida al aire libre ideado por Hitler, son en realidad distopías.

La mayor parte de las utopías planteadas como eutopías por sus inventores entran, de hecho, en las dos categorías. Y ambas sirven como indicadores de la verdadera situación de la humanidad, ya que a partir de ellas se reconocen los rasgos distópicos, demasiado familiares, del mundo real.

El tipo de eutopía más habitual se caracteriza por gozar perennemente de un buen clima (el cálido tiempo primaveral es un claro favorito) y una gran abundancia de sabrosos alimentos —normalmente vegetarianos— de fácil recolección. No hay dinero, y, en consecuencia, no hay codicia ni, por lo tanto, conflictos; y tampoco hay distinciones de posición social. Gobierna la razón. En muchas eutopías (especialmente en las ideadas por varones), el sexo está a la libre disposición de todos. La delincuencia, si es que existe algo parecido, se trata como una enfermedad, y se somete a placenteras curas. La gente lleva hermosas ropas que ella misma teje en telares instalados a las puertas de sus cabañas. Si hay maquinaria, ésta no devasta el entorno natural, y su presencia libera a las personas permitiéndoles dedicarse a las apacibles ocupaciones del ocio y la cultura.

Otra clase de eutopía, de tipo minoritario, resulta más auste-

ra. Asimismo, no es infrecuente que sea el producto de imaginaciones feministas. En ella el sexo, o cuando menos la heterosexualidad, ha dejado de existir; es una eutopía exclusivamente de mujeres, y su población se renueva por partenogénesis. Si por casualidad resulta que hay hombres deambulando entre ellas, lógicamente éstos acaban por enamorarse desesperadamente de una o más de sus moradoras; pero sólo para sufrir algún merecido castigo mortificante y humillante, y a continuación ser expulsados, tras lanzarse los pertinentes anatemas sobre sus distópicos instintos masculinos, tan incongruentes con el orden eutópico.

Un hecho que expresa la tragedia de la humanidad, pero que, sin embargo, no entraña sorpresa alguna, es el de que a la hora de soñar con mundos mejores haya habido tantos escritores que se han centrado en buscar remedio a aquellas cosas que a menudo hacen que el mundo real resulte tan distópico: la pobreza, la desigualdad, el trabajo, el dolor, la enfermedad, la adversidad, la privación sexual, la falta de amor... Existe, así, un gran patetismo en las visiones eutópicas, que tan elocuentemente saben identificar —al imaginar su ausencia— los opuestos de los males que infestan la realidad.

La concepción de eutopías tiene una larga historia, empezando por los mitos de la Edad de Oro presentes en Hesíodo y Homero. Obviamente, los autores posteriores acabaron pensando que resultaba deprimente situar la eutopía en algún lugar inalcanzable del pasado, de modo que dedicaron su imaginación al futuro o a otros presentes alternativos. Platón ofreció un retrato de una sociedad ordenada racionalmente, su República, donde gobernaban los filósofos, sólo se permitía engendrar a los mejores, y los hijos resultantes se criaban en guarderías estatales. El historiador romano Tácito alentó a sus lectores a revivir las austeras virtudes republicanas de la antigua historia de Roma elogiando a los vigorosos germanos, que «jamás se debilitaron cruzándose con extranjeros». Los autores cristianos, Tertuliano sobre todo, miraron hacia el futuro con júbilo para ver a los no cristianos agonizando en el fuego del infierno el Día del Juicio. De manera más pacífica y constructiva, Tao Qian, en la antigua China, soñó con una primavera perpetua de paz y plenitud, libre de la guerra y del trabajo.

El inicio de los tiempos modernos en Europa —a partir de los siglos XVII y XVIII— concibió eutopías basadas en las posibilidades que ofrecían las nuevas ciencias nacientes, o que, alternativamente, sugería el encuentro de los exploradores con los «buenos sal-

vajes» cuya sencillez de vida parecía entrañar una reprimenda a la decadencia de la civilizada Europa.

Las utopías más recientes y contemporáneas son casi invariablemente distopías, lo que constituye un hecho tan interesante como, a su manera, sorprendente, puesto que sugiere que hemos llegado a ver la tecnología más como una carga y una amenaza que como la liberación y ayuda que se nos había prometido. Algunos de los horrores que los primeros utopistas aspiraban a evitar en sus paraísos, como la superpoblación y la concentración de poder en manos de malvados e irresponsables, han pasado a configurar la imagen de un mundo contemporáneo profundamente turbulento en el que la ciencia ha ampliado la capacidad de salvajismo del hombre casi más allá de lo que resulta creíble. Imaginemos que dibujamos un gráfico para ilustrar el cambio desde los mitos de la Edad de Oro hasta las actuales expectativas infernales creadas por el cambio climático, la guerra nuclear, las epidemias globalizadas y otras cosas peores, y veremos una línea descendente que se curva en dirección opuesta a la línea ascendente del desarrollo tecnológico, formando entre ambas una «X» que, recordando nuestra época de escolares, nos traerá a la mente la expresión: «¡Respuesta incorrecta!».

A muy pocas de las eutopías propuestas en la literatura universal se les ha dedicado el esfuerzo de intentar aplicarlas a la realidad, y, de hecho, sólo dos se han puesto en práctica; de ellas, una funcionó y la otra no. La que no funcionó fue la del denominado «comunismo» del marxismo-leninismo y sus sucesores el estalinismo y el maoísmo. La que sí lo hizo, en cambio, fue la idea de la Ciudad Jardín del urbanista británico Ebenezer Howard; y en los tranquilos barrios residenciales adornados de flores y llenos de césped de algunas ciudades inglesas, con todo lo necesario a corta distancia para poder llegar andando, y un buen transporte para desplazarse a otros lugares más alejados, la idea todavía funciona razonablemente bien.

Véase: ANARQUÍA, CIVILIZACIÓN, COMUNISMO, FASCISMO

Vegetarianismo

Normalmente se plantean tres argumentos en defensa del vegetarianismo. El más débil, aunque convincente, es un argumento

económico, que se basa en la consideración de que media hectárea de tierra puede alimentar a dos personas si se la utiliza como pasto para ganado, pero puede alimentar a veinte si se utiliza para cultivar cereal. Este es el argumento más débil del vegetarianismo porque el problema del alimento en el mundo no es un problema de escasez, sino de distribución desigual: algunos tienen demasiado, y muchos demasiado poco, de una cantidad global que por sí misma resulta suficiente.

Algo menos débil, y, en consecuencia, más convincente, es el argumento de la salud, que se basa en la consideración de que la carne contiene grasas saturadas y montones de bacterias; y si no es el resultado de una cría ecológica, contiene asimismo antibióticos, vacunas y hormonas de crecimiento, que, junto a las grasas y (a pesar de los antibióticos) las bacterias, acaban en la boca del hombre cuando ésta cumple la función de hacer de cementerio de cadáveres de animales sacrificados.

El más fuerte de todos es el argumento moral en contra de la práctica de criar y luego matar a seres sensibles para comérselos, cuando eso es algo que no necesitamos hacer para vivir bien.

La prudencia aconseja tomarse en serio el argumento de la salud. Lo que los carniceros llaman «carne fresca» no es en realidad nada parecido, sino carroña, puesto que la carne sólo resulta lo suficientemente blanda para poder cortarse, cocinarse y comerse cuando ha iniciado su descomposición. Resulta asombroso que el hecho de que comemos carne podrida pueda disfrazarse hasta en el caso de la caza, que se cuelga durante un tiempo extra para obtener una carne aún más podrida que otras. La descomposición la realizan millones de bacterias que pululan por la carne, y cuya tarea consiste en predigerirla para nosotros comiéndosela primero; el característico olor a animal de caza de la carne de venado colgada proviene del excremento de los microbios que la pueblan: obviamente, todo lo que se come se excreta, y la carne no es sólo el comedor de los microbios, sino también su váter.

Para ver cómo los microbios hacen su trabajo con la carne, basta dejar un ratón muerto en nuestro jardín y observar cómo se descompone. El proceso resulta aún más espectacular cuando se filma y luego se proyecta a cámara rápida. Mientras una masa de microbios en rápido crecimiento se arremolina encima y dentro de él, el diminuto cadáver parece retorcerse y colear como si tratara de escapar. Una vez que la primera oleada de invasores ha terminado con las proteínas del cadáver y los tejidos se han vuelto

caseosos, interviene la «mosca del queso» (*Piophilila casei*) para realizar la misma magia que hace con el queso fermentado (y ciertamente, también con los pies sucios; de ahí que los franceses denominen a su mejor camembert *les pieds de Dieu*). En el plazo de diez horas las bacterias se multiplican de cien a cien millones, y en esas mismas cantidades se hallan presentes en la carne de la carnicería y de nuestra cocina, que devoran y excretan exactamente tal como devoraron y excretaron el cadáver del ratón,

Pero todo lo anterior no representa más que un argumento prudencial. Puede que a uno le guste llenarse la boca de carne en descomposición llena de hormonas y vacunas infectadas, infestada de microbios y cubierta de diarrea microbiana. Todas estas cosas, más el remate carcinógeno del daño causado por el calor del proceso de cocción, vienen a conformar un bocado que, por lo demás, resulta exquisito; ¿quién podría negarlo?

El argumento moral, en marcado contraste con el anterior, es un argumento de principios. A cualquiera que visite en un mismo día una granja de cría intensiva, un tren de transporte de ganado y un matadero no le resultará difícil pararse a reflexionar ni que sea un poco sobre el trato que damos a nuestra carne antes de ponerla en el plato bajo las inocentes e irreconocibles formas de un bistec, una chuleta o un asado. En realidad, los brutales hechos de la producción cárnica deberían provocar en la persona normalmente reflexiva muchas más náuseas que el anterior relato de la carne podrida.

Es interesante preguntarse cuántos comedores habituales de carne estarían dispuestos a degollar por sí mismos a una vaca —sobre un sumidero, si son listos, que se lleve los litros de sangre que manarán—, destriparla y limpiar los metros y metros de intestinos llenos de heces, cortar a tajos los miembros y serrar grandes trozos de sus músculos. Pero las decenas de miles de sacrificios de animales que se producen cada día están ocultos a nuestra vista: es un proceso industrial sin sentimientos, sierras eléctricas chirriando todo el día y cadáveres abiertos en canal colgando de enormes ganchos cada minuto, ojos muertos de mirada fija y cabezas erizadas separándose del cuello cuando las sierras las cortan con un momentáneo alarido. Una visión infernal para el ojo no acostumbrado, y una exhortación para la conciencia cuando uno ha captado plenamente su significado.

¡Qué extraño resulta que procesemos a alguien por ser cruel con un animal, incluso con un cerdo o una vaca, pero que luego

no establezcamos conexión alguna entre este hecho y eso que nos sirven caliente en la mesa, con toda su sangre, tripas, crueldad, injusticia y riesgo para la salud ocultos bajo la apariencia de un poco de succulento jugo de carne!

Véase: ANTROPOCENTRISMO, DERECHOS DE LOS ANIMALES

Verdad

Aunque creamos intuitivamente que sabemos lo que son la verdad y la falsedad, definir las no resulta una tarea tan sencilla. Aristóteles decía que hablar con verdad es «decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es», mientras que hablar con falsedad es «decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es», captando así la idea de que la verdad es la conformidad del pensamiento y el habla con el modo en que son realmente las cosas. Los problemas surgen en el momento en que tratamos de definir qué es esa relación de «conformidad», y qué dos o más cosas son las que así se relacionan.

Otro problema es el que surge cuando nos damos cuenta de que, aun en el caso de que tengamos una buena definición de verdad, ello no nos ayuda necesariamente a reconocer la verdad cuando la tenemos delante: para ello necesitamos un criterio de verdad, o una prueba de verdad; y evidentemente tiene que haber una conexión explicativa entre la definición y el criterio.

Otra complicación es que, antes de poder formular adecuadamente una teoría de la verdad, hace falta saber qué es aquello a lo que cabe atribuir la verdad o la falsedad. ¿Son los enunciados, o bien lo que éstos expresan, esto es, las proposiciones? ¿Son las creencias, consideradas como algo que alberga el pensamiento no necesariamente en la forma de un enunciado o proposición silenciosa, o son las teorías, es decir, enunciados (o mejor, proposiciones) o grupos de ellos que en conjunto pretenden describir una determinada clase de hecho o hechos? Cada una de estas posibilidades entraña sus dificultades, que no es tarea fácil resolver. Por el momento podemos hablar de las *proposiciones* como las portadoras de verdad, tomando el término en su mínima acepción, para denotar lo «que se dice» mediante enunciados de significado similar (esto es, el contenido normal y corriente, por ejemplo, del

español *llueve*, el francés *il pleut*, el alemán *es regnet*, el chino mandarín *xia yu*, etcétera).

En la historia del debate filosófico en torno a la verdad se han propuesto una serie de teorías. La más antigua es la teoría aristotélica que ya hemos esbozado antes, y que se conoce comúnmente como *teoría de la verdad como correspondencia*. Ésta afirma que la verdad es una relación de correspondencia entre proposiciones y hechos. Pese a la aparente obviedad de esto, la dificultad surge en relación a los tres conceptos en juego: *proposiciones*, *hechos* y *correspondencia*. A primera vista podría parecer que la idea es que la correspondencia es una equivalencia entre elementos de una proposición y elementos de un hecho. Pero ¿qué son exactamente las proposiciones y los hechos, y cuáles son sus elementos? Considérese a un gato sentado en una estera y a alguien que afirma «el gato está en la estera», y obsérvese —para empezar— que el gato y la estera pertenecen a una clase de cosas distintas de la relación de estar el gato en la estera; *estar en* no es una cosa comparable al gato, y, en consecuencia, la parte de la proposición que se «corresponde» con la relación de *estar en* no funciona del mismo modo que los sustantivos *gato* y *estera* utilizados respectivamente en esta ocasión para designar al gato y la estera en cuestión.

En cierto sentido, la teoría de la correspondencia, o una versión de ella mejor articulada, parece ser la que más probabilidades tiene de captar nuestras intuiciones en torno a la verdad. Pero debido a las dificultades que, tras un meticuloso análisis, se derivan de las ya mencionadas, se han sugerido otras teorías alternativas. Una de ellas es la *teoría de la coherencia*, que sostiene que una proposición es verdadera si es coherente con otras en un conjunto dado, y falsa si es incoherente con ellas. El modelo de esta concepción de la verdad proviene de la lógica y la geometría, donde la relación de coherencia entre proposiciones es la implicación lógica. Pero al hablar del mundo de las cosas y acontecimientos cotidianos, ésta resulta ser una relación demasiado exigente, mientras que, inversamente, una relación de mera consistencia resulta ser demasiado débil. Además, está el problema de que cualquier conjunto de proposiciones internamente «coherente», como (pongamos por caso) las que constituyen el sistema de la astrología, no puede considerarse por ello mismo verdadero sólo por ese hecho; resulta mucho más plausible añadir algo externo que las arraigue a los hechos, tal como exige la teoría de la correspondencia.

En respuesta a la falta de resultados concluyentes en los debates en torno a estas dos teorías, algunos filósofos optan por la que se denomina la *teoría pragmática de la verdad*, que afirma que una proposición es verdadera si el hecho de mantener que lo sea funciona en la práctica. El filósofo y psicólogo William James —hermano del escritor Henry James— definía la teoría pragmática de la verdad como la que sostiene que son verdaderas aquellas proposiciones que tienen un «valor efectivo de experiencia». La teoría chocó con la oposición de Bertrand Russell y otros, que argumentaban que ésta convierte en verdad cualquier cosa que resulte conveniente creer, mientras que —señalaban— no pocas verdades resultan ser bastante inconvenientes.

Estas son, pues, las tres principales teorías tradicionales de la verdad. En el debate filosófico más reciente se han hecho una serie de tentativas más sofisticadas de captar la escurridiza estructura profunda de la verdad, o, en todo caso, demostrar que en realidad no existe tal cosa. La última maniobra ha dado como resultado lo que se conoce como las teorías *minimalistas* de la verdad, que sostienen que el predicado «es verdadero» no denota ninguna propiedad sustancial de aquello que es portador de verdad, sea lo que sea, sino que simplemente ejerce un papel funcional en nuestra forma de hablar, actuando como un mecanismo de iteración, o para manifestar acuerdo, o para proporcionar un predicado gramatical allí donde se necesita uno para formar una frase completa. Otros (muy especialmente el difunto filósofo estadounidense Donald Davidson) han argumentado que la verdad sí constituye de hecho una propiedad sustancial de los portadores de verdad, pero que resulta imposible de definir.

Algo que podría crear una dificultad innecesaria para esta importante región del debate filosófico es el supuesto —que con bastante frecuencia es más bien un deseo— de pensar que el de verdad es un concepto unívoco, esto es, que la verdad es una sola y la misma cosa en todas las distintas clases de discurso que podamos adoptar. Pero hay que pensar, en cambio, que aquello a lo que nos referimos cuando decimos «es verdadero» en matemáticas podría ser distinto de aquello a lo que nos referimos cuando decimos «es verdadero» a la hora de hablar del mundo de los objetos y acontecimientos cotidianos; y que esto, a su vez, podría ser distinto de aquello a lo que nos referimos cuando hablamos de asuntos morales, como, por ejemplo, cuando decimos que «lo que ha hecho ha estado mal». Cómo se determina la verdad en cada

uno de estos casos resulta muy distinto de cómo se determina en los otros, y ello sugiere que haremos bien en buscar conceptos más precisos respecto a lo que queremos dar a entender en cada caso cuando hablamos de verdad. Quizás, de hecho, el predicado «es verdadero» es una especie de expresión comodín carente de significado propio, como la palabra *cosa*, en cuyo lugar deberíamos esforzarnos en poner un término más preciso para designar lo que queremos dar a entender en ese caso concreto. Desde esta perspectiva, la verdad es una propiedad sustancial de los objetos portadores de verdad, pero es una propiedad distinta en función de los diferentes dominios del discurso, es decir, en función de las diferentes clases de objeto. Esto se ve con más claridad si se comparan los casos matemático y cotidiano, donde los procedimientos para determinar la verdad son completamente distintos. He aquí una buena pista a seguir.

Pero en el caso cotidiano ciertamente exigimos que lo que decimos o pensamos sobre las cosas sólo pueda ser verdadero si existe una equivalencia entre eso que decimos o pensamos y cómo son realmente las cosas. En ese sentido, la intuición básica de la teoría de la correspondencia alude a algo esencial, y ningún nivel de dificultad en torno a la deconstrucción exacta de los elementos y el significado preciso del verbo *corresponder* puede socavarla del todo.

Es importante en cualquier discusión sobre la verdad dar plena relevancia al hecho de que la verdad importa, como valor en sí mismo y como el objetivo al que aspiran toda nuestra investigación y todo nuestro pensamiento. A veces se define la verdad como «un ideal de investigación», el estado final en el que esperan converger nuestras diversas empresas de adquisición de conocimiento, como un punto distante en el que fijamos los ojos mientras viajamos, aunque nunca lleguemos a él. Otra perspectiva sobre la importancia de la verdad es la que se obtiene al examinar la relación entre ésta y la *veracidad*, y cómo ambas figuran tanto en la ética como en aquellos dominios de la investigación que se centran en los hechos objetivos. Aquí puede parecer que existe cierta tensión entre nuestro deseo de no ser engañados —en otras palabras, nuestro deseo de veracidad— y nuestro escepticismo acerca de si la verdad como tal existe o no. Evidentemente, tanto la verdad como la veracidad son valores intelectuales y prácticos, y comprenderlos implica comprender también las nociones asociadas de exactitud y sinceridad: la primera de ellas, una necesidad en la

búsqueda de la verdad; la segunda, necesaria para poder comunicarla. Lo que muestra la reflexión sobre todo esto es que, haya o no alguna respuesta genuinamente objetiva a la noción de verdad, el concepto de ésta ocupa un lugar central y crucialmente regulador en la totalidad de nuestro pensamiento y de nuestra acción, y, en consecuencia, resulta indispensable.

Véase: ÉTICA, FILOSOFÍA

Verificacionismo

Como ya señalábamos en la entrada de POSITIVISMO Y POSITIVISMO LÓGICO, una idea clave en esa teoría, y de hecho en los enfoques empíricos de la teoría del conocimiento (incluyendo la filosofía de la ciencia) en general, es el denominado *verificacionismo*. Personalmente creo que esta es una idea importante que merece una exploración más detallada, pese a haberse impuesto en filosofía la moda y la suposición —incorrecta— de que se trata de una noción que básicamente tiene sólo un interés histórico.

Según la teoría de la verificación asociada a los positivistas lógicos y popularizada por A.J. Ayer, una proposición es verificable si y sólo si existen medios empíricos por los que puede determinarse su valor de verdad. Los positivistas lógicos eligieron la verificación como concepto clave de la teoría del conocimiento debido a que deseaban contar con un medio de diferenciar las proposiciones genuinamente significativas de aquellas otras que no lo son. Las proposiciones significativas pueden ser de dos clases: proposiciones formales, como las de la lógica y la matemática pura, que ellos consideraban tautológicas; y proposiciones fácticas, de las que se requiere que resulten empíricamente verificables.

La idea de la verificación puede expresarse de una de dos formas, ligeramente distintas. Puede considerarse que especifica la naturaleza del significado, o bien que sirve como criterio de significatividad. La primera función la desempeña en la afirmación de Schlick de que «el significado de una proposición es su método de verificación», mientras que la segunda puede verse en la aseveración de A.J. Ayer de que «un enunciado es fácticamente significativo para una persona dada si y sólo si ésta sabe cómo verificar la proposición que dicho enunciado pretende expresar». Obsérvese

que, si la definición de significatividad de Schlick es correcta, entonces el *principio de verificación* de Ayer es verdadero; pero el principio de verificación también puede ser correcto sin que lo sea la definición verificacionista del significado de Schlick, puesto que, aunque es cierto que una afirmación adquiere significancia fáctica para un determinado individuo si éste sabe qué observaciones establecerían su verdad o falsedad, de ello no se sigue que sea el propio método de verificar la proposición el que constituya su significado. Así, «el canario está en la jaula» resulta verificable por medio del principio de verificación; pero «el canario está en la jaula» no *significa* «ve a la sala de estar y quita la funda que cubre la jaula del canario», etc.

El principio de verificación implica una distinción entre enunciados y proposiciones. Se dice que un enunciado es «fácticamente significativo» sólo si la proposición que pretende expresar resulta verificable. Un enunciado que no expresa una proposición verificable no expresa ninguna proposición en absoluto; es absurdo en el sentido literal de la palabra. Considérense los dos enunciados siguientes: *a*) «Dios está en el cielo», y *b*) «El pájaro está en su nido». Dado que hay medios de verificar si el pájaro está o no en su nido (basta con ir a verlo), *b* expresa una proposición, y, por lo tanto, resulta significativo. Pero no hay forma de verificar si lo que afirma *a* es verdadero o falso, de modo que el enunciado no expresa una proposición, y, por lo tanto, carece de sentido; o más correctamente, resulta «fácticamente no significativo», dado que los verificacionistas permiten que *a* pueda tener un significado emotivo en la medida en que exprese una particular actitud no cognitiva ante el mundo (lo cual se aplica a todas las afirmaciones morales, estéticas y religiosas: todas ellas son «fácticamente no significativas» porque no hay nada que sirva como método de verificación para determinar su valor de verdad; pero sí tienen un significado emotivo para quienes las pronuncian).

Hasta aquí se ha dado el principio de verificación en forma restringida, como la afirmación de que un enunciado es fácticamente no significativo si para una persona dada no hay medio de verificar lo que dicho enunciado afirma. Pero el principio puede generalizarse: si lo que dice un enunciado no puede ser verificado por nadie, entonces el enunciado es, sin matiz alguno, fácticamente no significativo. Pero así expresado, es el propio principio el que requiere de cierta matización: los enunciados que son fácticamente no significativos son aquellos para los que *en principio*

no hay medios de verificación. Si no se hace esta matización, podría considerarse que un determinado enunciado carece de sentido en virtud del hecho meramente contingente de que hasta ahora no ha habido nadie que lo haya verificado, pero pasaría a tener sentido en el momento en que alguien lo hiciera.

Esta concepción parece tener algunos problemas obvios. Por una parte, las leyes generales de la ciencia no son, ni siquiera en principio, verificables, si por «verificar» entendemos proporcionar pruebas concluyentes de su verdad. Pueden verse firmemente respaldadas por repetidos experimentos y evidencias acumuladas, pero no pueden verificarse por completo. Otra víctima de esta visión es la historia: ¿cómo podría verificarse la verdad de las afirmaciones sobre el pasado por medio de observaciones presentes o futuras? Y sin embargo, tanto la ciencia como la historia constituyen sendos corpus de enunciados fácticamente significativos. Peor aún es la consideración de que ni siquiera una afirmación en torno a un objeto físico actualmente observado puede verificarse de manera concluyente, puesto que el número de observaciones relevantes para su verificación podría ser infinito; y mientras quede la posibilidad de que una sola observación futura venga a refutar lo que se dice de ese objeto, tal afirmación no puede ni debe considerarse verificada.

La respuesta de los verificacionistas consiste en proponer una liberalización del principio, de forma que éste admita casos en los que lo único posible sea una evidencia relevante para la verdad de una afirmación. Desde este punto de vista, un enunciado es fácticamente significativo si hay procedimientos empíricos relevantes para determinar su valor de verdad.

Un crítico podría decir que esto no hace sino desplazar el problema, que reaparece en otra parte: concretamente, a la hora de determinar la naturaleza de la «relevancia». La consideración de qué es una evidencia «relevante» a favor o en contra de una afirmación en torno a hechos empíricos es en gran medida una cuestión de perspectiva. Lo que se considere evidencia relevante podría variar ampliamente en función de la estrategia conceptual de los observadores, aunque sólo en una visión relativista variaría el significado de los términos al hacerlo el contexto de verificación relevante. Por ejemplo: supongamos que en un país remoto se hace llover durante una sequía; según los científicos implicados, la causa inmediata de la lluvia habrá sido el bombardeo de nubes con productos químicos desde un aeroplano, pero para la comu-

nidad local la causa habrá sido la danza de la lluvia que había bailado un hechicero. Cada escuela de pensamiento tiene diferentes punto de vista en torno a lo que se considera evidencia relevante a la hora de verificar lo que afirma cada una de ellas.

Una respuesta a esto es que, si alguien propusiera seriamente que el bombardeo con productos químicos y la danza de la lluvia del hechicero constituyen hipótesis genuinamente alternativas, o poseen la misma potencia explicativa, existe una forma definitiva de demostrar que eso no es así: mostrando cuál de las dos tiene mayores probabilidades fiables de éxito al tiempo que concuerda mejor con muchas otras cosas que conocemos y hacemos. Y eso acallaría también cualquier duda en torno a lo que se considera evidencia relevante.

Por desgracia, esto no parece zanjar las cosas para los escépticos con respecto a la verificación. Otras versiones más sofisticadas del verificacionismo se basan en la idea de que un enunciado es verificable si entraña afirmaciones en torno a lo que se puede observar. Una objeción a esta idea es que la verdad de un enunciado sobre un determinado estado físico de cosas es coherente con la falsedad de cualquier informe observacional relacionado con él. Supongamos que alguien dice «Juan está en la acera de enfrente», y yo miro hacia allí pero no veo a Juan, quizás porque ha entrado en una tienda o porque me lo tapa un autobús que pasa en ese momento. El hecho de que yo no vea a Juan —esto es, la verdad de la afirmación «yo no veo a Juan en la acera de enfrente»— es coherente con la verdad de «Juan está en la acera de enfrente». Sería absurdo admitir que mi fallida observación anula la verdad de esta última afirmación. Si lo que dice un enunciado es verdadero, y la afirmación observacional que se supone que éste implica es falsa, nos hallaremos ante una contradicción; pero en el ejemplo anterior no hay nada de contradictorio.

Esta crítica de la propuesta verificacionista es, obviamente, artificial. Y ello porque la implicación de los enunciados observacionales conlleva una cláusula *ceteris paribus* —«permaneciendo el resto constante»—, lo que significa que el enunciado «Juan está en la acera de enfrente» implica que «si miras, puedes ver allí a Juan, siempre que no se interponga un autobús en tu línea de visión, etc.»; de modo que el hecho de que la afirmación a verificar no implique el éxito inmediato de cualquier observación relevante para su verificación no constituye en sí mismo una refutación del principio de verificación.

Otra objeción que los detractores del verificacionismo se aprestaron a formular es la de que el propio principio no entra en ninguna de las categorías de proposición significativa que él mismo define. No es una tautología, ni tampoco resulta empíricamente verificable. Entonces —preguntan sus críticos—, ¿qué estatus se supone que se la ha de asignar? Una sugerencia al respecto es que se trata de una convención, en el sentido de que ofrece una definición de significatividad que concuerda con las condiciones que en la práctica resultan satisfechas por las proposiciones empíricamente informativas. Añádase a ello la idea de que las proposiciones *a priori* de la lógica y las matemáticas tiene significado por definición, y un elemento prescriptivo que afirme que sólo las afirmaciones de estas dos clases deben considerarse poseedoras de valor de verdad; a continuación estipúlese que sólo las afirmaciones que tienen valor de verdad pueden considerarse literalmente significativas, y tendremos el principio de verificación.

La dificultad de esto es doble. El elemento prescriptivo puede cuestionarse como una mera ley arbitraria; y el elemento descriptivo puede cuestionarse argumentando que, como mucho, muestra que las afirmaciones de la metafísica, la ética, la estética y la teología no pertenecen a la clase de afirmaciones preferidas por los positivistas lógicos, de lo que no se sigue en absoluto que carezcan de valor de verdad o que no resulten significativas. A lo sumo, el elemento descriptivo afirma algo que ya se ha reconocido: que lo que da razón del significado y —si la noción es aplicable— el valor de verdad de las afirmaciones, o de las afirmaciones extremadamente generales sobre la naturaleza del mundo o la experiencia humana, requiere un tratamiento distinto tanto de lo que da razón de las aseveraciones sobre fenómenos observables como de lo que caracteriza a los lenguajes formales. Esto en sí mismo no proporciona una base para excluir a la metafísica, o a ninguno de los otros ámbitos de indagación, en favor exclusivamente de lo que puede resultar de utilidad para la ciencia natural.

Creo que una respuesta mejor sería señalar que hay distintas maneras de respaldar empíricamente las afirmaciones, incluyendo su utilidad y eficacia en la experiencia «a largo plazo». Desde esta perspectiva, el principio de verificación está empíricamente respaldado por su éxito generalizado a la hora de diferenciar las afirmaciones empíricamente fructíferas de las demás en el curso de la ciencia y la experiencia corriente. Se puede sugerir que una prueba del principio sería análoga a la prueba de un reglamento

o ley: lo que se pone a prueba en este último caso es su efectividad en relación a un determinado objetivo; y sin duda lo mismo vale para la verificación como principio de demarcación de las afirmaciones de la ciencia y el sentido común.

Se ha considerado que las objeciones al verificacionismo esbozadas en los párrafos anteriores han venido a socavarlo en tal medida que, al menos en su forma positivista lógica original, éste ya no se sostiene de una forma generalizada. Pero en la forma modificada sugerida, a modo de respuesta, por algunas de las observaciones precedentes, entiendo que sigue manteniendo su validez en la economía de nuestro pensamiento.

Véase: FILOSOFÍA, POSITIVISMO Y POSITIVISMO LÓGICO

Vida después de la muerte

La expresión *vida después de la muerte*, o *más allá*, alude a una supuesta existencia bajo alguna forma espiritual o mental tras la muerte corporal.

La creencia en tal estado es probablemente casi tan antigua como la propia humanidad, y sin duda se ha recomendado siempre como un antídoto al terror que muchos sienten ante la idea de la muerte como la extinción o la nada. Algunos, complementaria o alternativamente, consideran incomprendible que cosas tan magníficas como la conciencia, el intelecto y el sentimiento puedan extinguirse con la muerte corporal. Asimismo, la pérdida de los seres queridos resulta mucho menos dolorosa si se tiene la esperanza de que uno se reencontrará con ellos en un estado futuro. Y las religiones organizadas, cuestionadas por la queja de que la virtud no parece estar constantemente recompensada en esta vida, se muestran encantadas de poder invocar la idea de una recompensa póstuma (y un castigo póstumo) para la actividad individual realizada aquí y ahora.

La falta de auténticas evidencias sobre la existencia de alguna forma de vida incorpórea continuada después de la muerte se ve compensada por docenas de distintas, e invariablemente anecdóticas, supuestas fuentes de tales evidencias. Así, «experiencias cercanas a la muerte», visiones, leyendas, sesiones de espiritismo, fantasmas, visitas o mensajes de ángeles, santos o divinidades, intuiciones

místicas, tradiciones, escrituras, enseñanzas religiosas, y muchas otras, conforman una Babel de elementos que sustentan que tal cosa existe. Ninguno representa una evidencia comprobable, firme y fiable de ello; antes al contrario.

En el momento de redactar estas líneas se ha publicado en la prensa la noticia de que se está diseñando un experimento para verificar los relatos de pacientes resucitados sobre experiencias autoscópicas extracorpóreas (esto es, verse a uno mismo desde fuera de su cuerpo) durante episodios de paro cardíaco. El experimento comporta situar imágenes, objetos o símbolos en un estante elevado cerca del techo, visible sólo desde arriba; así, si los pacientes explican que se han visto a sí mismos desde el techo mientras abajo se les practicaban las maniobras de resucitación en una camilla, se les puede preguntar qué objetos o imágenes había en el estante. Es éste un experimento bastante pobre, y está sujeto a probables abusos: una enfermera devota que sepa lo que hay en el estante puede susurrarle o sugerirle de otro modo que está allí a un paciente semi-incapacitado, y un paciente devoto puede decir que no llegó a flotar lo bastante alto como para verlos, o que se sentía demasiado preocupado emocionalmente por los esfuerzos del equipo médico y por su propia situación que no prestó atención a ellos.

En cualquier caso, un experimento neurocientífico bien documentado ha inducido ya repetidamente experiencias autoscópicas y «extracorpóreas» en sujetos mediante estimulación eléctrica de la corteza cerebral, por ejemplo, durante la cirugía de la epilepsia y otros procedimientos médicos (véase, por poner sólo un ejemplo, aunque exhaustivo, el trabajo de Olaf Blanke y otros publicado en la revista neurológica *Brain*, vol. 127, 2004).

Se supone vagamente que el vehículo de entrada al más allá es un alma, espíritu o mente, cuya existencia y funcionamiento se consideran independientes del cuerpo; así, esta entidad incorpórea puede pensar sin cerebro, ver sin ojos, etc.; y pese a esas desventajas, en ocasiones puede también interactuar con la realidad corporal, como cuando un fantasma habla o —bien pudiera ser— ataca a seres humanos físicos, o, cuando menos, logra de algún modo producir ruidos fantasmales para aterrorizarlos.

Las religiones organizadas afirman, y en cierta medida se basan también en tales afirmaciones, la existencia de visitas y mensajes de ultratumba, ya sean de santos o de vírgenes, o de la propia divinidad. Para ellas, la existencia de un más allá es una cuestión

de doctrina, lo cual zanja el asunto; y ello porque, sin un más allá, las promesas y amenazas implícitas en la moralidad por mandato divino asociada a las grandes religiones carecería de capacidad de persuasión.

Aunque la idea de un más allá es acogida favorablemente por todos los que temen a la extinción, también representa una fuente de terror para quienes creen que merecen la cólera y el castigo divinos, y lo esperan. Esto parece una trágica crueldad, y la auténtica opresión mental que provoca, aun en el tiempo y en la era en que se redactan estas líneas, resulta escandalosa.

Para las mentes racionales, el «estado» de haber muerto es indistinguible del «estado» de no haber nacido; y como liberación final de las vicisitudes de la condición corpórea, la completa cesación de la existencia parece una promesa tan dulce como deseable. Entre los romanos se consideraba la última y la mayor de las libertades, y con ella se liberaban del temor a la muerte. Marco Aurelio escribió: «No es a la muerte a lo que debe temer el hombre, sino más bien a no empezar a vivir jamás».

Como ya hemos indicado, algunos consideran que el fenómeno de las «experiencias cercanas a la muerte» constituye un indicio, cuando no una prueba concreta, de la realidad de la supervivencia a la muerte corporal. Se dice que tales experiencias tienen todas ellas una forma bastante común: el moribundo, o la persona clínicamente muerta de manera transitoria, tiene la experiencia de pasar a través de un túnel hacia una luz, en la que, al llegar, se encuentra con algún ser o seres. En algunos de estos relatos ese ser, o esos seres, no son benignos, pero en la mayoría de ellos sí. Se dice que las personas pertenecientes a diferentes tradiciones interpretan la identidad de esos seres según las tradiciones en cuestión: así, los cristianos se encuentran con Jesucristo; los indios norteamericanos se encuentran con el Gran Espíritu o uno de sus representantes; los chinos se encuentran con un antepasado, etc.

El único factor invariable en todos esos relatos es que las personas que los cuentan no estaban muertas, y no habían muerto. Es necesario descartar el trauma, el estrés psíquico, las técnicas de resucitación, los fármacos, la adrenalina natural o inyectada, o cualquier otra de toda una serie de causas que predispongan a experiencias oníricas, visionarias o parcialmente conscientes, antes de tomar en consideración explicaciones sobrenaturales. A uno le gustaría saber cuántas de las presuntas personas resucitadas vieron una luz al final del túnel —a veces calificada de muy

brillante o cegadora— porque yacían en una camilla de hospital bajo un foco o una lámpara de urgencias suspendida del techo; y lo mismo para algunos de los otros fenómenos que dicen haber presenciado. Tras haber sufrido delirio y fiebre alta, en que las luces y las figuras humanas adoptaban formas y posiciones extrañas, y fluctuaban en una aparente distancia, personalmente puedo dar fe de los rarísimos efectos que la enfermedad y el trauma producen en la conciencia.

Uno de mis maestros en Oxford, el filósofo A.J. Ayer, tuvo una experiencia cercana a la muerte en el hospital University College de Londres, y poco después nos habló a mí y a otros de ella. Afir-maba haber muerto (y sentirse bastante contrariado por haber sido resucitado, ya que —se lamentaba— «ahora tengo que atravesarlo de nuevo»), haber pasado por un túnel hasta llegar a un río, en cuya orilla opuesta estaban los «Capitanes del Espacio y el Tiempo», que le dijeron (como sus homólogos suelen hacer con otros presuntos moribundos): «Tienes que volver a la vida; todavía te necesitan en el mundo». Cuando le preguntaron si la experiencia le predisponía a renunciar a su ateísmo de toda la vida, Ayer respondió que no: él la atribuía a los fármacos y las actividades asociadas a su resucitación. Su artículo sobre ella, sin embargo, causó un temporal revuelo entre el clero, ya que nada le gusta más a éste que un ateo que se retracte.

El caso es que, aunque espero sinceramente que Alfred Ayer disfrutara del tiempo, más bien corto, que vivió tras su experiencia, no parece que hiciera nada durante ese periodo que justificara el hecho de haber sido enviado de vuelta por los Capitanes del Espacio y el Tiempo; lo cual no sólo pone en tela de juicio en cierta medida lo que les gustaría hacer a los supersticiosos de su experiencia, sino también la propia competencia de los Capitanes, si es que existen.

Véase: AGNOSTICISMO, ATEÍSMO, PSICOLOGÍA, RELIGIÓN

Xenofobia

Los diccionarios médicos definen la xenofobia como un temor, desconfianza o aversión mórbidos o anormales a los extranjeros y extraños, aunque en puridad la xenofobia no tiene ninguna con-

notación mórbida o anormal. Antes al contrario, se trata de una actitud excesivamente común y corriente. Desde un punto de vista estrictamente etimológico, el término significa «temor a los extranjeros» (o «extraños»), y se deriva de las palabras griegas *xenos* —que significa «extranjero», «foráneo», «extraño»— y *phobos* —que significa «temor» o «aversión»—.

De forma bastante obvia, la xenofobia suele asociarse fácilmente al racismo, pero no significa automáticamente lo mismo. Todavía se recuerda que los aldeanos de la Inglaterra rural tardaban muchísimo tiempo —literalmente décadas— en aceptar como a uno de los suyos a alguien que se había mudado desde otra aldea del mismo condado; era típico que a los inmigrantes de las aldeas vecinas se les calificara de «forasteros». En tales circunstancias, ¿qué posibilidades de asimilación tenía un inmigrante jamaicano o pakistaní?

Si ha habido un país en el que la xenofobia ni siquiera existía oficialmente —aunque en época reciente esto ha cambiado—, es Estados Unidos, que en las últimas décadas del siglo XIX y la primera parte del XX presenció tal volumen de inmigración masiva, necesaria para la expansión geográfica y económica del país, que uno se sentiría tentado de calificar incluso su actitud oficial de *xenofilia*.

Algunos estados han adoptado políticas de exclusión opuestas a la de Estados Unidos en aquellos tiempos en los que incentivaba la inmigración. Japón, por poner uno de los principales ejemplos, estuvo cerrado a los extranjeros durante doscientos años desde mediados del siglo XVII, esto es, desde la época en la que empezó a experimentar los crecientes efectos de la expansión global de Europa tanto en el comercio como en la colonización; esta política de *sakoku*, o «clausura nacional», no sólo impidió entrar en su territorio a los no japoneses, sino que comportó asimismo el rechazo a establecer relaciones con los gobiernos extranjeros. El problema de lo que muchos consideran una inmigración excesiva hacia los países ricos de Europa procedente de África, Asia meridional y Oriente Próximo hace que algunos deseen la aplicación de políticas que, si no tan extremas como el *sakoku*, tengan sin embargo en parte el mismo efecto.

Lo que la xenofobia y el racismo tienen en común es el prejuicio y el recelo generados por la ignorancia, la aversión o la inquietud con respecto a la diferencia, real o supuesta, del «otro». Ambos, pues, dan como resultado la discriminación, y, en los casos,

extremos, las expulsiones y pogromos, una experiencia común para los judíos a lo largo de toda la historia. La xenofobia puede dirigirse tanto hacia poblaciones inmigrantes cercanas como hacia personas de otros países. En tiempos de guerra, los gobiernos se aprovechan de la predisposición a caer víctima de la tendencia a este segundo tipo de xenofobia para alentar el patriotismo y la unidad de acción.

Las teorías sociobiológicas plantean la hipótesis de que existe una base innata que hace que los miembros de los grupos humanos prefieran a los suyos, y que los sentimientos de parentesco y aceptación disminuyan a medida que aumenta la distancia —en todos los aspectos étnicos, culturales y geográficos— entre el propio grupo y los demás. Diversos experimentos han respaldado esta creencia.

La falacia de que lo que es natural es también, por ende, automáticamente bueno ha llevado a algunos a afirmar que, puesto que el etnocentrismo es un hecho objetivo, por lo mismo resulta aceptable. Pero el etnocentrismo, por más que en sí no sea lo mismo que la xenofobia —aunque obviamente desemboca en ésta con excesiva facilidad—, no es aceptable en un mundo integrado y globalizado. Y dada su tendencia a manifestarse en forma de xenofobia, el aspecto más importante aquí, con mucho, es que ésta no tiene nada de aceptable; al expresarse no meramente como una preferencia por «los nuestros», sino como un rechazo hacia quienes no lo son, la xenofobia da origen al antisemitismo, el racismo, la enemistad e incluso la hostilidad hacia aquellas personas que no se presentan, hablan o se visten de maneras que, según una definición estrecha de miras, nos resultan aceptables o familiares. Es un sentimiento de división que hace que el terreno de los asuntos humanos sea siempre fértil para el conflicto. Y es inequívocamente algo malo.

Véase: ANTISEMITISMO, RACISMO, SOCIOBIOLOGÍA

Zeitgeist

Sería todo un logro elegir a tres docenas de personas del mundo actual cuyos nombres creamos que todavía resonarán dentro de doscientos años. Pero precisamente eso fue lo que hizo el escritor

británico William Hazlitt al elaborar una colección de ensayos sobre aquellos de sus contemporáneos que él consideró especialmente importantes. Al volumen en el que se publicaron dichos ensayos le dio el título de *El espíritu de la época* (1826), sugiriendo así que las similitudes y diferencias entre las personas de genio sobre las que había escrito manifestaban la esencia de la época en la que le había tocado vivir. La expresión era traducción de un término que había acuñado Johann Gottfried von Herder medio siglo antes para traducir a su vez el título de una obra del filólogo alemán Christian Adolph, *Genius Seculi* (literalmente, «el espíritu guardián del siglo»). El término en cuestión era el de *Zeitgeist*, que rápidamente se había incorporado al uso literario entre los románticos alemanes y se había convertido en un término esencial en la filosofía de Hegel.

En su uso originario, como muestra la adaptación que hiciera Hazlitt de la idea subyacente al término, *Zeitgeist* connotaba la influencia dominante de un grupo de escritores, pensadores y artistas cuya experiencia y actitudes proporcionaron un carácter distintivo a su época. No había ningún indicio de que hubieran colaborado juntos en ese empeño, pero se interpretaba en el sentido de que su experiencia compartida se había traducido en algo identificable y característico que podía reconocerse retrospectivamente. Y de hecho, en el uso que le dieron los románticos alemanes, *Zeitgeist* era un término principalmente de aplicación histórica.

Hoy, no obstante, el término tiene menos que ver con la atmósfera creada por lo que resulta común en la sensibilidad (retrospectivamente entendida) de determinados grupos creativos, que con lo que, de manera mucho más vaga, se interpreta como el conjunto predominante de tendencias, modas, actitudes y sentimientos de una sociedad, especialmente en sus dominios más culturalmente influyentes; por ejemplo, entre la gente bien de París, Londres y Nueva York.

Ni en el originario sentido de los románticos alemanes, ni en su —más vago— sentido contemporáneo, resulta ser éste un término especialmente útil. Piénsese, por ejemplo, en cómo se podría tratar de caracterizar el *Zeitgeist* de la Inglaterra de finales de la época isabelina y principios del periodo jacobeo, cuando escribían Marlowe, Shakespeare, Ben Jonson, Beaumont, Fletcher y Donne, y que presenció el conflicto religioso y el auge del puritanismo, el descubrimiento de nuevos mundos a través de la exploración marítima, y los comienzos de la revolución científica. Es

difícil pensar qué podría definirse como el *Zeitgeist* de una época tan múltiple y variada; y quizás tratar de hacerlo equivaldría a pasar por alto las contradicciones esenciales que hay que tener en cuenta para poder comprenderla adecuadamente. Así pues, si hiciera falta un término para designar el resumen de las tendencias y características de un tiempo, quizás fuera mejor alternativa el uso del plural: *Zeitgeisten*.

Apéndice

Las entradas que configuran el presente volumen se presentan ordenadas alfabéticamente en el cuerpo del texto. A continuación, sin embargo, enumeramos dichas entradas agrupadas en cuatro grandes materias: *Ciencia, Filosofía, Política y sociedad* —que a su vez subdividimos en *Política y derecho*, y *Sociedad y cuestiones sociales*, esta última una categoría algo más heterogénea que las demás—, y, finalmente, *Religión*. Debido al inevitable problema de «agrupar y separar» —la cuestión de si incluir ciertas ideas dentro de otras, o, por el contrario, asignar a cada una de ellas una entrada independiente—, la lista de las entradas oculta el hecho de que se tratan aquí un mayor número de ideas de lo que dicha lista por sí sola parece sugerir; en este sentido, será el índice alfabético el recurso clave y la verdadera guía sobre el contenido de este libro.

Un examen atento de la lista que sigue a continuación revelará que hay una serie de entradas que se repiten en más de una categoría: las razones de ello son bastante obvias, y, en cualquier caso, el hecho de que se produzcan dichas repeticiones resulta útil para mostrar cómo figuran esas ideas en diferentes entornos y relaciones conceptuales. Aun así, cada una de las entradas es independiente, y aspira a ser suficientemente informativa por sí misma.

Por su parte, la bibliografía que viene a continuación de este apéndice consiste en una serie de breves listas indicativas para cada una de las entradas, que pretenden ser meros apuntes o puntos de partida para profundizar más.

CIENCIA

| | | |
|-----------------|--------------------------------|--------------------------|
| agujeros negros | ciencia cognitiva | mecánica cuántica |
| biodiversidad | clonación | modelo estándar |
| bioética | cosmología del <i>Big Bang</i> | neurociencia |
| biología | evolución | principio antrópico |
| biopoyesis | futuro | relatividad |
| ciencia | inteligencia artificial | revoluciones científicas |
| | Internet | sociobiología |

| | | |
|-----------------------------|---------------------------|---|
| tecnología | neurofilosofía | marxismo |
| teoría de cuerdas | positivismo | nacionalismo |
| | posmodernismo | neoconservadurismo |
| | psicología | occidentalización |
| FILOSOFÍA | realismo | Poder Negro |
| | relativismo | política |
| altruismo | revoluciones científicas | privacidad |
| amor | romanticismo | socialismo |
| antropocentrismo | sociobiología | totalitarismo |
| autonomía | teoría de juegos | |
| bioética | teoría del significado | <i>Sociedad y cuestiones sociales</i> |
| clonación | utopía | |
| consecuencialismo | verdad | |
| deontología | verificacionismo | activismo |
| derechos de los animales | | amor |
| derechos humanos | POLÍTICA Y SOCIEDAD | antisemitismo |
| egoísmo | | antropocentrismo |
| epistemología | <i>Política y derecho</i> | castigo |
| escepticismo | | ciencia |
| estética | absolutismo | civilización |
| ética | activismo | consumismo |
| ética de la virtud | anarquismo | crímenes de guerra |
| ética de los negocios | aristocracia | derechos humanos |
| eutanasia | capitalismo | economía |
| existencialismo | castigo | educación |
| falacias de la lógica | clase | esclavitud |
| informal | comunismo | etnocentrismo |
| falsabilidad | conciencia negra | feminismo |
| filosofía | crímenes de guerra | futuro |
| filosofía de la mente | democracia | guerra |
| filosofía experimental | derechos humanos | historia |
| historia | economía | identidad |
| historia de la ética | fascismo | Internet |
| humanismo | feminismo | libertad |
| identidad | globalización | libertad de expresión |
| igualdad | guerra | multiculturalismo |
| Ilustración | identidad | occidentalización |
| intuicionismo | igualdad | posmodernismo |
| matemático y | justicia | privacidad |
| lógico | ley | psicoanálisis |
| irracionalismo | liberalismo | psicología |
| lógica | libertad | publicidad |
| metafísicas | libertad de expresión | racismo |
| | | relativismo |

religión
riqueza
romanticismo
sociobiología
tecnología
teoría de la acomodación
terapia cognitiva
terrorismo
tolerancia
utopía
vegetarianismo

xenofobia
Zeitgeist

RELIGIÓN

agnosticismo
antisemitismo
ateísmo
budismo
catolicismo
creacionismo

cristianismo
cristianismo ortodoxo
fundamentalismo
hinduismo y brahmanismo
islam
judaísmo
laicismo
protestantismo
religión
taoísmo (daoísmo)
vida después de la muerte

Breve bibliografía indicativa

ABSOLUTISMO

- Filmer, R.: «*Patriarcha*» and *Other Writings* (Cambridge University Press, 2008).
- Hobbes, T.: *Leviatán* (Alianza Editorial, 2008).
- Kelsey, H., *Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics* (Irvington, 1993).

ACTIVISMO

- Carson, R.: *Primavera silenciosa* (Crítica, 2005).
- Shaw, R.: *The Activists' Handbook* (University of California Press, 2001).
- Tarrow, S.: *The New Transnational Activism* (Cambridge University Press, 2005).

AGNOSTICISMO

- Joshi, S.T. (ed.): *The Agnostic Reader* (Prometheus Books, 2007).
- Spencer, H.: *Los primeros principios* (Comares, 2009).

AGUJEROS NEGROS

- Ferguson, K.: *Prisons of Light - Black Holes* (Cambridge University Press, 1998).
- Susskind, L., y Lindsay, J.: *An Introduction to Black Holes, Information and the String Theory Revolution: The Holographic Universe* (World Scientific Publishing Company, 2004).
- Taylor, J., *Black Holes: The End of the Universe?* (Souvenir Press, 1998).

ALTRUISMO

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Tecnos, 2009).
- Cronin, H.: *The Ant and the Peacock: Altruism and Sexual Selection from Darwin to Today* (Cambridge University Press, 1993).
- Nagel, T.: *The Possibility of Altruism* (Princeton University Press, 1979).

AMOR

- Ackerman, D.: *Una historia natural del amor* (Anagrama, 2000).
- Stendhal: *Del amor* (Planeta-De Agostini, 2003).

ANARQUISMO

Berkman, A.: *What Is Anarchism?* (AK Press, 2003).

Goldman, E.: *Anarchism and Other Essays* (Bastian Books, 2008).

Proudhon, P.: *Oeuvres complètes*, en <http://libertarian-labyrinth.org>.

ANTISEMITISMO

La Biblia: varias ediciones (I Tesalonicenses, 2, 14-16; Juan, 18, 20-22; Mateo, 27, 24-25; Hechos, 7, 51-53).

Flannery, E.H.: *The Anguish of the Jews: Twenty-Three Centuries of Anti-Semitism* (Macmillan Company, 1965).

MacDonald, K.: *Separation and its Discontents: Toward an Evolutionary Theory of Anti-Semitism* (1st Books Library, 2003).

ANTROPOCENTRISMO

Foreman, D.: *Confessions of an Eco-Warrior* (Crown Publications, 1993).

Passmore, J.: *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza* (Alianza Editorial, 1990).

ARISTOCRACIA

Cannadine, D.: *Aspects of Aristocracy: Grandeur and Decline in Modern Britain* (Penguin Books, 1995).

Marriott, J.: *This Realm of England: Monarchy, Aristocracy, Democracy* (Blackie & Son, 1938).

Wagh, E.: *Brideshead Revisited: The Sacred and Profane Memories of Captain Charles Ryder* (Penguin Classics, 2008).

ATEÍSMO

Dawkins, R.: *El espejismo de Dios* (Espasa-Calpe, 2009).

Joshi, S.T.: *Atheism: A Reader* (Prometheus Books, 2000).

Martin, M.: *Atheism: A Philosophical Justification* (Temple University Press, 1992).

AUTONOMÍA

Dworkin, G.: *The Theory and Practice of Autonomy* (Cambridge University Press, 1988).

Kant, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Tecnos, 2009).

Mitchell, S.A.: *Influence and Autonomy in Psychoanalysis* (Routledge, 2005).

BIODIVERSIDAD

Leakey, R., y Lewin, R.: *La sexta extinción: el futuro de la vida y de la humanidad* (Tusquets, 1997).

Wilson, E.O.: *Biodiversity* (National Academy Press, 1988).

BIOÉTICA

Bryant, J.; Baggott la Velle, L., y Searle, J.: *Introduction to Bioethics* (Wiley, 2005).

Kuhse, H., y Singer, P.: *Bioethics: An Anthology* (Wiley Blackwell, 2006).
O'Neill, O.: *Autonomy and Trust in Bioethics* (Cambridge University Press, 2008).

BIOLOGÍA

Alberts, B.; Bray, D.; Hopkin, K., y otros: *Introducción a la biología celular* (Editorial Médica Panamericana, 2008).
Campbell, N., y Reece, J., *Biología* (Editorial Médica Panamericana, 2007).
Sterelny, K., y Griffiths, P.E.: *Sex and Death: An Introduction to the Philosophy of Biology* (University of Chicago Press, 1999).

BIOPOYESIS

Bryson, B.: *Una muy breve historia de casi todo* (RBA Libros, 2008).
Grossinger, R., *Biopoiesis* (North Atlantic Books, 1984).

BUDISMO

Dalai Lama: *Introducción al budismo tibetano* (Paidós, 2004).
Gyatso, G.K.: *Introducción al budismo: una presentación del modo de vida budista* (Tharpa, 2008).
Harvey, P.: *El budismo* (Akal, 2007).

CAPITALISMO

Bowles, S.; Edwards, R., y Roosevelt, F.: *Understanding Capitalism: Competition, Command and Change* (Oxford University Press, EE.UU., 2005).
Ricardo, D.: *Principios de política económica y tributación* (Pirámide, 2003).
Rodinson, M.: *Islam and Capitalism* (University of Texas Press, 1979).

CASTIGO

Foucault, M.: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Penguin, 1991).
Hart, H.L.A., y Gardner, J.: *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law* (Oxford University Press USA, 2008).

CATOLICISMO

Hahn, S., y Hahn, K.: *Roma, dulce hogar: nuestro camino al catolicismo* (Rialp, 2009).
Pollard, J.: *Catholicism in Modern Italy: Religion, Science and Politics, 1861 to the Present* (Routledge, 2008).

CIENCIA

Dawkins, R. (ed.): *The Oxford Book of Modern Science Writing* (Oxford University Press, 2008).
Goldacre, B.: *Bad Science* (Fourth Estate, 2008).
Trefil, J.S.: *Mil y una cosas que todo el mundo debe saber sobre la ciencia* (Plaza & Janés, 1994).

CIENCIA COGNITIVA

- Bechtel, W.: *A Companion to Cognitive Science* (Wiley Blackwell, 1999).
Stein, D.J.: *Cognitive Science and the Unconscious (Progress in Psychiatry)* (American Psychiatric Publishing, 1997).
Thagard, P.: *La mente: introducción a las ciencias cognitivas* (Katz Barpal, 2008).

CIVILIZACIÓN

- Clark, K.: *Civilización: una visión personal* (Alianza Editorial, 2004).
Durant, W.: *Heroes of History: A Brief History of Civilisation* (Simon & Schuster, 2001).
Huntington, S.P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (Paidós, 2009).

CLASE

- James, L.: *The Middle Class* (Abacus, 2008).
Marshall, G., y otros: *Social Class in Modern Britain* (Routledge, 1989).
Marx, K., y Engels, F.: *El manifiesto comunista* (Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 2009).

CLONACIÓN

- Huxley, A.: *Un mundo feliz* (Nuevas Ediciones de Bolsillo, 2005).
Pence, G.E.: *Who's Afraid of Human Cloning?* (Rowman & Littlefield Publishers, 1998).
—: *Cloning After Dolly: Who's Still Afraid?* (Rowman & Littlefield Publishers, 2005).

COMUNISMO

- Furet, F.; Nolte, E., y Golsan, K., *Fascismo y comunismo* (Alianza Editorial, s.f.).
Marx, K., y Engels, F.: *El manifiesto comunista* (Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 2009).
Samuel, R.: *The Lost World of British Communism* (Verso Books, 2006).

CONCIENCIA NEGRA

- Biko, S., y Arnold, M.: *Steve Biko: Black Consciousness in South Africa* (Random House USA, 1988).
Branch, T.: *At Canaan's Edge: America in the King Years, 1965-68* (Simon & Schuster, 2007).
Brodber, E.: *The Continent of Black Consciousness: On the History of the African Diaspora from Slavery to the Present Day* (New Beacon Books, 2003).

CONSECUENCIALISMO

- Bentham, J.: *Principles of Morals and Legislation* (Prometheus Books, 1988, Cap. 1).

Pettit, P.: *Consequentialism* (Dartmouth Publishing, 1993).
Slote, M.A.: *Common-sense Morality and Consequentialism* (Routledge & Kegan Paul, 1985).

CONSUMISMO

Bauman, Z.: *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (Gedisa, 2000).
Frank, T.: *The Conquest of Cool: Business Culture, Counterculture and the Rise of Hip Consumerism* (Chicago University Press, 1998).
Twitchell, J.B.: *Lead Us Into Temptation* (Columbia University Press 1999).
Veblen, T.: *Teoría de la clase ociosa* (Alianza Editorial, 2008).

COSMOLOGÍA DEL BIG BANG

Singh, S.: *Big Bang: el descubrimiento científico más importante de todos los tiempos y todo lo que hay que saber acerca del mismo* (Ediciones de Intervención Cultural, 2008).
Steinhardt, P.J., y Turok, N.: *Endless Universe: Beyond the Big Bang* (Phoenix, 2008).

CREACIONISMO

La Biblia: varias ediciones.
Eldredge, N.: *The Monkey Business: A Scientist Looks at Creationism* (Washington Square Press, 1982).
Eldredge, N.: *The Triumph of Evolution: And the Failure of Creationism* (W.H. Freeman, 2001).

CRÍMENES DE GUERRA

Conot, Robert E.: *Justice at Nuremberg* (Harper & Row, 1983).
Gutman, R., *Crímenes de guerra: lo que debemos saber* (Debate, 2003).

CRISTIANISMO

La Biblia: varias ediciones.
Benedicto XVI, papa: *Introducción al cristianismo* (Planeta-De Agostini, 1995).
Ward, K.: *Cristianismo: guía para perplejos* (Sal Terrae, 2008).

CRISTIANISMO ORTODOXO

Ware, T.: *The Orthodox Church* (Penguin, 1993).

DEMOCRACIA

Birch, A.H.: *The Concepts and Theories of Modern Democracy* (Routledge, 1993).
Diamond, L., y Plattner, M.F.: *Electoral Systems and Democracy* (Johns Hopkins University Press, 2006).
Platón: *Protágoras, Gorgias, Carta séptima* (Alianza Editorial, 2009).

DEONTOLOGÍA

- Bentham, J.: *Deontology; or, the Science of Morality* (BookSurge, 2000).
Kant, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Tecnos, 2009).
Rawls, J.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral* (Paidós, 2006).
Rickaby, J.: *Moral Philosophy: Ethics, Deontology and Natural Law* (Longmans, Green & Co., 1923).

DERECHOS DE LOS ANIMALES

- Regan, T.: *Jaulas vacías: el desafío de los derechos de los animales* (Fundación Altarriba, Amigos de los Animales, 2006).
Singer, P., *Liberación animal* (Trotta, 1999).

DERECHOS HUMANOS

- Alston, P., y Goodman, R.: *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals* (Oxford University Press, 2007).
Hunt, L.: *La invención de los derechos humanos* (Tusquets, 2009).

ECONOMÍA

- Basu, K.: *Prelude to Political Economy: A Study of the Social and Political Foundations of Economics* (Oxford University Press, 2003).
Dasgupta, P.: *Economía: una breve introducción* (Alianza Editorial, 2008).
Smith, A.: *La riqueza de las naciones* (Alianza Editorial, 2008).

EDUCACIÓN

- Aristóteles, *Política* (Alianza Editorial, 2009).
Dewey, J.: *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación* (Morata, 2004).
Noddings, N.: *Philosophy of Education* (Westview Press, 2006).

EGOÍSMO

- Broad, C.D.: *Critical Essays in Moral Philosophy*, «Egoism as a Theory of Human Motives» (Branch Line, 1979).
Rand, A.: *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism* (Quality Paperback Book Club, 1998).

EPISTEMOLOGÍA

- Norris, C.: *Epistemology* (Continuum International Publishing Group, 2005).
Platón: *Teeteto* (Editorial Biblioteca Nueva, 2003).
Williams, M.: *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology* (Oxford University Press, 2001).

ESCEPTICISMO

- Luper, S.: *The Sceptics* (Ashgate, 2003).

Stroud, B.: *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford University Press, 1984).

Williams, M.: *Unnatural Doubts* (Blackwell, 1991).

ESCLAVITUD

Walvin, J.: *A Short History of Slavery* (Penguin 2007).

Washington, B.: *Ascenso desde la esclavitud* (Universidad de León. Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales, 1999).

Williams, E.E., *Capitalism and Slavery* (University of North Carolina Press, 1994).

ESTÉTICA

Bourriaud, N.: *Relational Aesthetics* (Les Presses du Réel, 1998).

Danto, A.C.: *El abuso de la belleza: la estética y el concepto del arte* (Paidós, 2009).

Dickie, G.: *Introduction to Aesthetics: An Analytic Approach* (Oxford University Press USA, 1997).

ÉTICA

Blackburn, S.: *Sobre la bondad: una breve introducción a la ética* (Paidós, 2002).

Mackie, J.L.: *Ética: la invención de lo bueno y lo malo* (Gedisa, 2000).

Wiggins, D.: *Twelve Lectures on the Philosophy of Morality* (Penguin 2006).

Williams, B., *Introducción a la ética* (Cátedra, 1988).

ÉTICA DE LA VIRTUD

Aristóteles: *Ética a Nicómaco* (Tecnos, 2009).

Crisp, R., y Slote, M. (eds.): *Virtue Ethics* (Oxford University Press, 1997).

Foot, P.: *Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy* (Clarendon Press, 2002).

Oakley, J., y Cocking, D.: *Virtue Ethics and Professional Roles* (Cambridge University Press, 2008).

ÉTICA DE LOS NEGOCIOS

Chryssides, G., y Kaler, J.H.: *An Introduction to Business Ethics* (Thomson Learning, 1993).

Solomon, R.C.; Hanson, K., y Martin, C.: *Above the Bottom Line: An Introduction to Business Ethics* (Wadsworth Publishing, 2003).

ETNOCENTRISMO

Fuglestad, F.: *The Ambiguities of History: The Problem of Ethnocentrism in Historical Writing* (Oslo Academic Press, 2005).

Sumner, W.G.: *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals* (Dover, 1959).

EUTANASIA

Dworkin, G.; Frey, R.G., y Bok, S.: *La eutanasia y el auxilio médico al suicidio* (Cambridge University Press, 2000).

Hipócrates: *Juramento hipocrático* (Liber, 2005).

EVOLUCIÓN

Dawkins, R.: *El relojero ciego* (RBA, 1993).

Gould, S.J.: *Punctuated Equilibrium* (Harvard University Press, 2007).

Huxley, J., *Evolution: The Modern Synthesis* (Allen & Unwin, 1974).

EXISTENCIALISMO

Camus, A.: *El mito de Sísifo* (Alianza Editorial, 2008).

Kaufmann, W.: *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (Plume, 1975).

Macquarrie, J.: *Existentialism* (Penguin Books, 1991).

FALACIAS DE LA LÓGICA INFORMAL

Walton, D.N.: *Informal Logic* (Cambridge University Press, 1989).

FALSABILIDAD

Popper, K.: *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico* (Paidós, 2008).

Popper, K.: *La lógica de la investigación científica* (Tecnos, 2002).

FASCISMO

Bolton, K.: *An Introduction to Fascism* (Steven Books, 2004).

Paxton, R.O.: *Anatomía del fascismo* (Península, 2005).

FEMINISMO

Aristófanes: *La asamblea de las mujeres, Lisístrata, Las tesmoforiantes* (Universidad Autónoma de Madrid. Servicio de Publicaciones, 1987).

Mill, J.S.: *El sometimiento de las mujeres* (Edaf, 2005).

Valenti, J.: *Full Frontal Feminism: A Young Woman's Guide to Why Feminism Matters* (Seal Press, 2007).

Watkins, S.: *Introducing Feminism* (Icon Books, 1999).

FILOSOFÍA

Blackburn, S.: *Pensar: una incitación a la filosofía* (Paidós, 2001).

Perry, J., y Bratman, M.: *Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings* (Oxford University Press USA, 1998).

Russell, B.: *Los problemas de la filosofía* (Labor, 1991).

FILOSOFÍA DE LA MENTE

Gallagher, S., y Zahavi, D.: *The Phenomenological Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind and Cognitive Science* (Routledge, 2007).

Rey, G.: *Contemporary Philosophy of Mind* (Wiley Blackwell, 1996).

FILOSOFÍA EXPERIMENTAL

Knobe, J., y Nichols, S.: *Experimental Philosophy* (Oxford University Press, 2008).

Sinnot-Armstrong, W.: *Moral Psychology* (MIT Press, 2007).

FUNDAMENTALISMO

Packer, J.I.: *Fundamentalism and the Word of God: Some Evangelical Principles* (Inter-Varsity Press, 1996).

Ruthven, M.: *Fundamentalism: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2007).

FUTURO

Cornish, E.: *Futuring: The Exploration of the Future* (World Future Society, 2005).

GLOBALIZACIÓN

Legrain, P.: *Open World: The Truth About Globalisation* (Abacus, 2003).

Micklethwait, J., y Wooldridge, A.: *Un futuro perfecto: el desafío y las promesas secretas de la globalización* (Turner, 2003).

GUERRA

Sun Tzu: *El arte de la guerra de Sunzi: versión restaurada a partir del manuscrito de Yinqueshan* (La Esfera de los Libros, 2009).

Von Clausewitz, C.: *De la guerra: versión íntegra* (La Esfera de los Libros, 2005).

HINDUISMO Y BRAHMANISMO

Monier-Williams, M.: *Brahmanism and Hinduism: Or Religious Thought and Life in India as Based on the Veda and Other Sacred Books of the Hindus* (Kessinger Publishing, 2005).

Los upanishads (Ediciones Brontes, 2008).

HISTORIA

Elton, G.: *The Practice of History* (2.ª ed.) (Blackwell, 2002).

Jenkins, K.: *Repensar la historia* (Siglo XXI, 2009).

HISTORIA DE LA ÉTICA

MacIntyre, A.C.: *Historia de la ética* (Paidós, 2006).

Reath, A.; Hermann, B., y Korsgaard, C.M.: *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls* (Cambridge University Press, 2008).

Sidgwick, H.: *Outlines of the History of Ethics for English Readers* (Thoemmes Continuum, 1995).

HUMANISMO

Herrick, J.: *Humanism: An Introduction* (Prometheus Books, 2005).

Sartre, J.-P.: *El existencialismo es un humanismo* (Edhasa, 2005).

IDENTIDAD

Sen, A.: *Identidad y violencia: la ilusión del destino* (Katz Barpal, 2007).

IGUALDAD

Callinicos, A.: *Igualdad* (Siglo XXI, 2003).

Cohen, G.A.: *Self-ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge University Press, 1995).

Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad* (Unión Editorial, 2008).

ILUSTRACIÓN

Gay, P.: *La edad de las luces*, 2 vols. (Folio, 1995).

Jefferson, T.: *La declaración de independencia* (Akal, 2009).

Kant, I.: *¿Qué es la Ilustración?, y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (Alianza, 2009).

Kors, A.C.: *Encyclopedia of the Enlightenment* (Oxford University Press, EE.UU., 2003).

INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Finlay, J., y Dix, A.: *An Introduction to Artificial Intelligence* (UCL Press, 1999).

Haugeland, J.: *Artificial Intelligence: The Very Idea* (MIT Press, 1989).

Russell, S., y Norvig, P.: *Inteligencia artificial: un enfoque moderno* (Pearson Alhambra, 2008).

INTERNET

Crystal, D.: *El lenguaje e Internet* (Cambridge University Press, 2002).

Turkle, S.: *La vida en pantalla: la construcción de la identidad en la era de Internet* (Paidós, 1997).

Zittrain, J.: *The Future of the Internet: and How to Stop It* (Allen Lane, 2008).

INTUICIONISMO MATEMÁTICO Y LÓGICO

Dummett, M.: *Elements of Intuitionism* (Clarendon Press, 2000).

Heyting, A.: *Introducción al intuicionismo* (Tecnos, 1976).

IRRACIONALISMO

Berlin, I., y Hardy, H.: *El mago del norte: Hamann y el origen del irracionalismo moderno* (Tecnos, 2008).

Stove, D.: *Scientific Irrationalism: Origins of a Postmodern Cult* (Transaction Publishers, 2007).

ISLAM

Lewis, B.: *Los judíos del islam* (Letrumero, 2002).

El Corán: varias ediciones.

Ruthven, M.: *Islam: A Very Short Introduction* (Oxford Paperbacks, 2000).

JUDAÍSMO

De Lange, N.: *El judaísmo* (Akal, 2006).

Diamant, A.: *Choosing a Jewish Life: A Handbook for People Converting to Judaism and for Their Family and Friends* (Schocken, 1998).

JUSTICIA

Barry, B.: *Why Social Justice Matters* (Polity Press, 2005).

Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia* (Blackwell Publishers, 1978).

Rawls, J.: *Teoría de la justicia* (Fondo de Cultura Económica de España, 1997).

LAICISMO

Bhargava, R.: *Secularism and its Critics* (Oxford University Press, 2004).

Jakobsen, J., y Pellegrini, A. (eds.): *Secularisms* (Duke University Press, 2008).

LEY

Austin, J.: *El objeto de la jurisprudencia* (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002).

Harris, P.: *An Introduction to Law* (Cambridge University Press, 2006).

LIBERALISMO

Locke, J.: *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen y fin del gobierno civil* (Alianza Editorial, 2008).

Manent, P.: *An Intellectual History of Liberalism* (Princeton University Press, 1996).

Rawls, J.: *El liberalismo político* (Crítica, 2004).

LIBERTAD

Berlin, I.: *Dos conceptos de libertad y otros escritos* (Alianza Editorial, 2008).

Keillor, G.: *Liberty* (Viking Books, 2008).

Mill, J.S.: *Sobre la libertad* (Alianza, 2009).

LIBERTAD DE EXPRESIÓN

Amar, V.D.: *Freedom of Speech: First Amendment* (Prometheus Books, 2008).

Mill, J.S.: *Sobre la libertad* (Alianza, 2009).

LÓGICA

Copi, I.M., y Cohen, C.: *Introduction to Logic* (Prentice Hall College Division, 1998).

Haack, S.: *Philosophy of Logics* (Cambridge University Press, 1978).

Hodges, W.: *Logic* (Penguin, 2001).

MARXISMO

Callinicos, A.: *The Revolutionary Ideas of Karl Marx* (Londres, 1996).

Marx, K., y Engels, F.: *Contribución a la crítica de la economía política* (Comares, 2004, «Prefacio»).

Woods, A.: *Reformismo y revolución: marxismo y socialismo del siglo XXI: respuesta a Heinz Dieterich* (Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 2008).

MECÁNICA CUÁNTICA

Griffiths, D.J.: *An Introduction to Quantum Mechanics* (Addison Wesley, 2004).

Pauling, L., y Wilson, E.B.: *Introduction to Quantum Mechanics* (Courier Dover Publications, 1963).

Sakurai, J.J.: *Modern Quantum Mechanics* (Addison Wesley, 1993).

METAFÍSICA

Aristóteles: *Metafísica* (Alianza Editorial, 2008).

Lowe, E.J.: *A Survey of Metaphysics* (Oxford University Press, 2002).

Strawson, P.F.: *Identity: an Essay in Descriptive Metaphysics* (University Paperbacks, 1977).

MODELO ESTÁNDAR

Close, F.: *Particle Physics: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2004).

Griffiths, D.J.: *Introduction to Elementary Particles* (Wiley, 1987).

Ramond, P.: *Journeys Beyond the Standard Model* (Westview Press, 2003).

MULTICULTURALISMO

James, W.: *A Pluralistic Universe* (Wildside Press, 2008).

Modood, T.: *Multiculturalism* (Polity Press, 2007).

West, P.: *The Poverty of Multiculturalism* (Civitas: Institute for the Study of Civil Society, 2005).

NACIONALISMO

Gellner, E.: *Naciones y nacionalismos* (Alianza Editorial, 2008).

Grosby, S.: *Nationalism: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2005).

Miller, D.I.: *Citizenship and National Identity* (Polity Press, 2000).

NEOCONSERVADURISMO

Heilbrunn, J.: *They Knew They Were Right: The Rise of the Neocons* (Doubleday Books, 2008).

Murray, D.: *Neoconservatism: Why We Need It* (Social Affairs Unit, 2005).

Stelzer, I.: *Neoconservatism* (Atlantic Books, 2005).

NEUROCIENCIA

Bechtel, W.: *Mental Mechanisms: Philosophical Perspectives on Cognitive Neuroscience* (Psychology Press, 2007).

Johnson, M.H., *Developmental Cognitive Neuroscience* (WileyBlackwell, 2004).

Zeman, A.: *Retrato del cerebro* (Ediciones de Intervención Cultural, 2009).

NEUROFILOSOFÍA

Churchland, P.S.: *Neurophilosophy: Towards a Unified Science of the Mind/Brain* (MIT Press, 1989).

Churchland, P.: *Neurophilosophy at Work* (Cambridge University Press, 2007).

OCCIDENTALIZACIÓN

Latouche, S.: *The Westernization of the World: Significance, Scope and Limits of the Drive Towards Global Uniformity* (Polity Press, 1996).

Stearns, P.N.: *Western Civilisation in World History* (Routledge, 2003).

PODER NEGRO

Hamilton, C.V., y Ture, K.: *Black Power: The Politics of Liberation* (Vintage, 1992).

Wright, R.A., y West, C.: *Black Power: Three Books from Exile: Black Power, The Color Curtain, and White Man, Listen!* (Harper Perennial Modern Classics, 2008).

POLÍTICA

Aristóteles: *Política* (Alianza Editorial, 2009)

Jones, B.; Kavanagh, D.; Moran, M., y Norton, P.: *Politics UK* (Longman, 2006).

Platón: *La república* (Alianza Editorial, 2008).

POSITIVISMO Y POSITIVISMO LÓGICO

Ayer, A.J.: *El positivismo lógico* (Fondo de Cultura Económica de España, 1977).

Friedman, M.: *Reconsidering Logical Positivism* (Cambridge University Press, 1999).

Hume, D.: *Investigación sobre el conocimiento humano* (Alianza Editorial, 2007).

POSMODERNISMO

Jameson, F.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (Paidós, 2008).

Ruland, R., y Bradbury, M.: *From Puritanism to Postmodernism: A History of American Literature* (Penguin, 1993).

PRINCIPIO ANTRÓPICO

Barrow, J.D., y Tipler, Frank J.: *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford University Press, 1990).

Bostrom, N.: *Anthropic Bias: Observation Selection Effects in Science and Philosophy* (Routledge, 2002, «Introducción»).

Penrose, R.: *La nueva mente del emperador* (Nuevas Ediciones de Bolsillo, 2006).

PRIVACIDAD

Alderman, E., y Kennedy, C.: *The Right to Privacy* (Vintage, 1997).

Gavison, R.: «Privacy and the Limits of the Law», en Gorr, M.J., y Harwood, S. (eds.), *Crime and Punishment: Philosophic Investigations* (Wadsworth Publishing, 2000, pp. 46-68).

Solove, D.J.: *Understanding Privacy* (Harvard University Press, 2008).

PROTESTANTISMO

McGrath, A.E., y Marks, D.C.: *The Blackwell Companion to Protestantism* (WileyBlackwell, 2006).

Wylie, J.A.: *The History of Protestantism*, 4 vols. (Hartland Publications, 2002).

PSICOANÁLISIS

Freud, S.: *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica* (Alianza Editorial, 2009).

Rycroft, C.: *A Critical Dictionary of Psychoanalysis* (Penguin, 2005).

Sharpe, M.: *Understanding Psychoanalysis* (Acumen Publishing, 2008).

PSICOLOGÍA

James, W.: *The Principles of Psychology* (Harvard University Press, 1983).

Smith, E.; Nolen-Hoeksema, S., y Fredrickson, B.: *Atkinson and Hilgard's Introduction to Psychology* (Wadsworth Publishing, 2003).

Wundt, W.: *An Introduction to Psychology* (Read Books, 2007).

PUBLICIDAD

Conrad Levinson, J., y Rubin, C.: *Guerrilla Advertising* (Houghton Mifflin, 1994).

Packard, V.: *The Hidden Persuaders* (Ig Publishing, 2007).

Steel, J.: *Truth, Lies and Advertising: The Art of Account Planning* (John Wiley & Sons, 1998).

RACISMO

Malik, K.: *The Meaning of Race* (New York University Press, 1996).

UNESCO: *El racismo ante la ciencia moderna* (UNESCO, 1975).

REALISMO

Putnam, H.: *Realism With a Human Face*, ed. e int. James Conant (Paidós, 1994).

Wright, C.: *Realism, Meaning and Truth* (Oxford University Press, 1993).

RELATIVIDAD

- Geroch, R.: *La relatividad general: de la A a la B* (Alianza Editorial, 1985).
Rindler, W.: *Introduction to Special Relativity* (Oxford University Press, 1991).
Schutz, B.F.: *A First Course in General Relativity* (Cambridge University Press, 1985).

RELATIVISMO

- Boghossian, P.: *El miedo al conocimiento: contra el relativismo y el constructivismo* (Alianza Editorial, 2009).
Meiland, J.: *Relativism: Cognitive and Moral* (University of Notre Dame Press, 1992).

RELIGIÓN

- Firth, R.: *Religion: A Humanist Interpretation* (Routledge, 1995).
Hume, D., *Diálogos sobre la religión natural* (Tecnos, 2004).
Morris, B.: *Introducción al estudio antropológico de la religión* (Paidós, 2009).

REVOLUCIONES CIENTÍFICAS

- Hacking, I. (ed.): *Scientific Revolutions* (Oxford University Press, 1981).
Henry, J., *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science* (Palgrave Macmillan, 2001).
Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas* (Fondo de Cultura Económica de España, 2005).

RIQUEZA

- Beinhocker, E.: *The Origin of Wealth: Evolution, Complexity, and the Radical Remaking of Economics* (Random House Business Books, 2007).
Smith, A.: *La riqueza de las naciones* (Alianza Editorial, 2008).

ROMANTICISMO

- Rousseau, J.J.: *Del contrato social: discurso sobre las ciencias y las artes, discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Alianza Editorial, 2008).
Wu, D.: *A Companion to Romanticism* (Wiley Blackwell, 1999).
—: *Romanticism: An Anthology* (Wiley Blackwell, 2005).

SOCIALISMO

- Huberman, L., y Sweezy, P.M.: *Introducción al socialismo* (Martínez Roca, 1977).
Marx, K., y Engels, F.: *Manifiesto comunista* (Alianza Editorial, 2008).
Schumpeter, J.A.: *Capitalismo, socialismo y democracia* (Folio, 1984).

SOCIOBIOLOGÍA

- Alcock, J.: *The Triumph of Sociobiology* (Oxford University Press USA, 2003).

Lewontin, R.C.; Rose, S., y Kamin, L.J.: *No está en los genes: racismo, genética e ideología* (Crítica, 2009).

Wilson, E.O.: *Sociobiología* (Omega, 1980).

TAOÍSMO (DAOÍSMO)

Blofeld, J.: *Taoísmo* (Martínez Roca, 1981).

Creel, H.G.: *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History* (University of Chicago Press, 1982).

Zhuang Zi: *Zhuang Zi* (Kairós, 2007).

TECNOLOGÍA

Goldin, C., y Katz, L.F.: *The Race Between Education and Technology* (Belknap Press, 2008).

Ihde, D.: *The Philosophy of Technology: An Introduction* (Paragon House Publishers, 1993).

TEORÍA DE CUERDAS

Musser, G.: *The Complete Idiot's Guide to String Theory* (Alpha, 2008).

Smolin, L.: *Las dudas de la física en el siglo XXI: ¿es la teoría de cuerdas un callejón sin salida?* (Crítica, 2007).

Zwiebach, B.: *A First Course in String Theory* (Cambridge University Press, 2004).

TEORÍA DE JUEGOS

Binmore, K.G.: *La teoría de juegos: una breve introducción* (Alianza Editorial, 2009).

Poundstone, W.: *El dilema del prisionero: John von Neumann, la teoría de juegos y la bomba* (Alianza Editorial, 2008).

Von Neumann, J., y Morgenstern, O.: *Theory of Games and Economic Behavior* (Princeton University Press, 1992).

TEORÍA DE LA ACOMODACIÓN

Giles, H.; Coupland, N., y Coupland, J.: «Accommodation Theory: Communication, Context, and Consequence», en H. Giles, N. Coupland y J. Coupland (eds.), *Contexts of Accommodation: Developments in Applied Linguistics* (Cambridge University Press, 1991).

TEORÍA DEL SIGNIFICADO

Horwich, P.: *Meaning* (Clarendon Press, 1998).

Lehrer, A., y Lehrer, K.: *Theory of Meaning* (Prentice Hall, 1970).

TERAPIA COGNITIVA

Beck, A.T.; Rush, A.J.; Shaw, B.F., y Emery, G.: *Cognitive Therapy of Depression* (Guilford Press, 1979).

Beck, A.T., y Beck, J.S.: *Terapia cognitiva: conceptos básicos y profundización* (Gedisa, 2000).

TERRORISMO

Köchler, H.: *Manila Lectures 2002: Terrorism and the Quest for a Just World Order* (Foundation for Social Justice, 2002).

Laqueur, W.: *La guerra sin fin: el terrorismo en el siglo XXI* (Destino, 2003).

Townshend, C.: *Terrorismo: una breve introducción* (Alianza Editorial, 2008).

TOLERANCIA

Kraft, J., y Basinger, D.: *Religious Tolerance Through Humility: Thinking with Philip Quinn* (Ashgate, 2008).

Scanlon, T.M.: *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy* (Cambridge University Press, 2003).

TOTALITARISMO

Arendt, H.: *Los orígenes de totalitarismo* (Alianza Editorial, 2009).

Howe, I.: *1984 Revisited: Totalitarianism in Our Century* (Joanna Cotler Books, 1983).

Popper, K.: *La sociedad abierta y sus enemigos* (Paidós, 2008).

Zizek, S.: *¿Quién dijo totalitarismo?: cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción* (Pre-Textos, 2002).

UTOPIA

Carey, J. (ed.): *The Faber Book of Utopias* (Faber and Faber, 2000).

Huxley, A.: *Un mundo feliz* (Nuevas Ediciones de Bolsillo, 2005).

More, T., Bacon, F., y Neville, H.: *Three Early Modern Utopias: Sir Thomas More's «Utopia», Francis Bacon's «New Atlantis», Henry Neville's «Isle of Pines»* (Oxford Paperbacks, 1999).

VEGETARIANISMO

Bodhipaksa: *Vegetarianismo: la dieta más sana y solidaria* (Oniro, 2002).

Singer, P.: *Liberación animal* (Trotta, 1999).

VERDAD

Blackburn, S.: *La verdad: guía de perplejos* (Crítica, 2006).

Dummett, M.: *Truth and Other Enigmas* (Harvard University Press, 1978).

Fernández-Armesto, F.: *Historia de la verdad y una guía para perplejos* (Herder, 1999).

VERIFICACIONISMO

Ayer, A.J.: *Lenguaje, verdad y lógica* (Universidad de Valencia. Servicio de Publicaciones, 1991).

Quine, W.V.O.: *Desde un punto de vista lógico* (Paidós, 2002).

VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE

La Biblia: varias ediciones (Mateo, 27, 50-54).

- Browne, S., y Harrison, L.: *Breve guía de lo sobrenatural: de la Atlántida a los zombis* (Temas de Hoy, 2006).
- Fry, C.: *Secrets From the Afterlife* (Ebury Press, 2008).
- Platón: *La república* (Alianza Editorial, 2008).

XENOFOBIA

- Parlamento Europeo: *Informe Ford sobre el racismo en Europa: informe elaborado en nombre de la Comisión de Investigación del Racismo y la Xenofobia, sobre las conclusiones de la Comisión de Investigación* (Instituto de Mayores y Servicios Sociales, 1991).
- Wistrich, R.S.: *Demonizing the Other: Antisemitism, Racism and Xenophobia* (Routledge, 1999).

ZEITGEIST

- Hazlitt, W.: *The Spirit of the Age, Or, Contemporary Portraits* (New Leaf Health and Fitness, 2008).
- Jaspars, K., *Man in the Modern Age* (Londres, 1933).

Índice alfabético

- abolición del tráfico de esclavos, 158
aristocracia, 43, 44
ciudades jardín, 480
impuestos sobre los combustibles, 144
multiculturalismo, 349, 350
sistema de clases, 86
véase también Inglaterra; Reino Unido
- abolicionismo, 159
- Abraham, 280, 281, 287-289
- absolutismo, 15, 16
moral, 16; *véase también* consecuencialismo; deontología; relativismo
político, 15; *véase también* comunismo; fascismo; política
- absurdo, 190-192
analistas del, 190
ateísmo, 190; *véase también* ateísmo
cuatro valores, 191
en obras teatrales, 190, 192
exponentes del, 190
«mala fe», 192, 193
teatro del absurdo, 192
véase también ética; metafísica; filosofía
- absurdo, *véase* existencialismo; totalitarismo
- Abu Bakr, 282
- activa, 181, 182
doctrina del doble efecto, 182
libertad de elección, 184
- activismo, 17, 18
véase también conciencia negra; poder negro; comunismo; política; terrorismo
político, 18
- Acuerdo General sobre Aranceles y Comercio (GATT), 232
- ADN (ácido desoxirribonucleico), 57, 60, 89, 90, 186
- Adolph, C.A., 498
- Adorno, Theodor, 16, 180, 229, 267-269, 380
- Advanced Research Projects Agency (ARPA), 274, 275
- aerodinámica, 21
- Afganistán, 199, 226
- África, 36, 117, 141, 159, 160, 180, 204, 282, 368, 407, 426, 438, 496
- afroamericanos, 202, 367, 368
- Aga Kan, 285
- agentes/pacientes morales, 135, 212
- Agnosticismo* (1889), 20
- agnosticismo, 19-22
entes sobrenaturales, 22
véase también ateísmo, religión
- agua, propiedades del, 383
- agujeros negros, 22, 24
- radio de Schwarzschild, 23

- tipos de, 23, 24
véase también cosmología del *Big Bang*; teoría cuántica; relatividad; ciencia; revoluciones científicas; modelo estándar; teoría de cuerdas
- Agustín, san, 80, 124, 164
- Akbar, 258
- Al Qaeda, 473
- Alejandría, 35
- Alejandro II, zar, 160
- Alemania, 18, 349, 351
- Alembert, Jean le Rond d', 264
- al-Farabi (Alfarabí), 283
- Alfvén, Hannes, 106
- al-Ghazali (Algazel), 283
- Alí ibn Abu Talib, 282
- Alma del mono, El* (1919), 445
- alquimia, 78-81
- altruismo, 25-27, 150, 176, 374
 recíproco, 26, 27
 conocimiento biológico del desarrollo humano, 26, 27; *véase también* evolución
 egoísmo, 26; *véase también* egoísmo
- Amendola, Giovanni, 477
- Americanos Unidos por la Separación de la Iglesia y el Estado, 299
- amerindios, 406
- Amin Dada, Idi, 15, 194
- amor, 27-31
 actividad cerebral, 30
ágape, 27, 28
 amar bien, 30, 31
eros (erótico), 27-30
 factores fisiológicos, 29
 fase de enamoramiento, 29
 fraternal, 28
 hormonas, 29
 lenguaje corporal, 30
ludus (lúdico), 27, 28
 maníaco, 28, 29
 neurotransmisores, 29
 nombres griegos, 27
pragma (pragmático), 27, 29
 procesos químicos, 30
 romance que desemboca en matrimonio, 29
 serotonina, 30
storgé (filia), 27-29
 vínculo, 29, 30
- anagénesis, 188
- Analectas*, 369
- Anarquía, estado y utopía* (1974), 295
- anarquías, 32, 44
- anarquismo y libertarismo, 33, 34
- anarquismo, 31-34
véase también absolutismo; política
- Anaximandro, 346
- animales, sacrificio de, 242, 481, 482
- animismo, 117, 425, 426
- Anscombe, Elizabeth, 174, 338
- Antillas, 157
- Antúoco IV Epífanés, 292
- antirrealismo, 410, 411
- antisemitismo, 34-39, 293, 354, 497
 en el Imperio romano, 35, 36
 Holocausto, 35, 39
 odio cristiano a los judíos, 38, 39
véase también fascismo; judíos; judaísmo; racismo; tolerancia
- antiteísmo, 46
- antropocentrismo, 39-41
 supuestos de valor, 40, 41
véase también derechos de los animales; biodiversidad; sociobiología
- Aoki, Richard, 368
- Aquino, santo Tomás de, 26, 54, 55, 120, 164, 237, 238, 301
- Arabia Saudí, 15, 158, 160, 277, 349, 351
- aristocracia, 41-44
 inglesa, 43, 44

- origen del término, 42
véase también anarquismo; clase; política
- aristocracia/nobleza rusa, 43, 86
- Aristófanes, 201
- Aristóteles, 26, 56, 62, 63, 128, 133, 137, 147, 160, 177, 211, 301, 317, 319, 340, 430, 433, 434, 483
 ciencia, 78
 historia de la ética, 249, 250
 metafísica, 335
 política, 370, 371
 virtudes éticas, 173
- armenios, masacre de, 312
- arminianos, 390, 391
- Arminio, Jacobo, 390, 391
- armonía matemática, 164
- ARN, 60
- arte, estética y, 161-163
- ascetismo, 243
- Asoka, 137, 475
- Aspect, Alain, 334
- Atatürk, Mustafá Kemal, 297
- ateísmo «fuerte» y «débil», 46
- ateísmo, 44-47, 190, 209, 224, 253, 296, 298, 429, 495
véase también agnosticismo; religión
- Atenas, 127, 128, 201, 370
- atomistas, 338
- Austin, J.L., 470
- Austin, John, 300-302
- Australia, 129, 141, 208, 349
- Austria, 36
- autonomía, 47, 48
véase también Ilustración; política
- Ayaan Hirsi Ali, 349
- Ayer, A.J., 153, 208, 487, 488, 495
- Bagdad, 283
- Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (BIRF), 232
- Banco Mundial, 232
- Baptista del Sur, movimiento, 395
- barbarie, 84, 305
- Barrow, John, 384
- Baudrillard, Jean, 379
- Bayes, Thomas, 463
- Beardsley, Aubrey, 438
- Beauvoir, Simone de, 202
- Beck, Aaron T., 471
- Beck, Judith, 471
- Becket, Thomas, 304
- Beckett, Samuel, 192
- Beethoven, Ludwig van, 162
- belleza y estética, 163-166
- Bembo, Pietro, 255
- Benezet, Anthony, 159
- Benford, Frank, 463
- Benford, ley de, 463, 464
- Bentham, Jeremy, 134, 300
- Bergmann, Gustav, 375
- Berkeley, obispo George, 335, 336, 410
- Berlin, Isaiah, 308, 309, 350
Berliner politisches Wochenblatt, 16
- Berners-Lee, Tim, 276
- Beza, Theodore, 390
- Biblia, la, 38, 112, 118, 175, 194, 250, 254, 287, 288, 295, 393, 422, 423
véase también cristianismo
- Biblioteca Británica, 328
- Biko, Stephen, 95
- biocentrismo, 39
- Biodiversidad* (1986), 48
- biodiversidad, 48-50
 valor de opción, 49, 50
véase también antropocentrismo; biología; sociobiología
- Bioethics* (revista), 50
- bioética, 50-55
 consentimiento informado, 50, 53, 54
 cuestiones filosóficas, 50
 doctrina del doble efecto, 54, 182

- ética médica, 50, 51, 57, 182, 252
 mantenimiento artificial de la vida, 51
véase también clonación; eutanasia
 biología, 56-58, 76, 78
 Darwin, 57
 descubrimiento de la estructura del ADN, 57
 medicina, 57
véase también biodiversidad; creacionismo; evolución; sociobiología
 biopoyesis, 58-60
 ARN, 60
 «caldo» prebiótico, 58, 59
 visiones alternativas, 59
véase también creacionismo; evolución
 Birmania (Myanmar), 140, 199
 Birmania, 140, 199
 Blake, William, 439, 454
 Blanke, Olaf, 493
 Bodin, Jean, 300
 Bohm, David, 333
 Bohr, Niels, 330-333, 431
 bolchevismo, 477
 Bolena, Ana, 389
 Bolos de Mendes, 79
 bombardeo aéreo, 114, 236, 237
 Bondi, Hermann, 106
 Boole, George, 318
 Borgia, Lucrecia, 255
 Bosnia, 475
 bosón de Higgs, 344, 345
 bosones, 345, 347, 456, 457
 bosquimanos del Kalahari, 32
 botánica y medicina, 56
 Bradley, F.H., 337
 brahmanismo, 241-243
véase también hinduismo
 Brahms, Johannes, 382, 439
Brain (revista, 2004), 493
 Bretton Woods, conferencia de (1944), 232
 Breuer, Joseph, 399
 Broglie, príncipe Louis de, 331
 Brönte, Charlotte, 437
 Brouwer, L.E.J., 278
 Brown, James, 367
 Brownmiller, Susan, 203
 Bryan, William Jennings, 109, 110
 Bryant, Arthur, 246
 Buda, 61, 62
 budismo tibetano, 60
 budismo, 60-63, 89, 208, 418, 449, 450
 comparación con las enseñanzas griegas, 62
 Cuatro Nobles Verdades, 61
 Óctuple Sendero, 61
 tibetano, 60, 63
 Burke, Edmund, 266
 Burnet, Gilbert, 394
 Bush, presidentes George y George W., 358, 359
 Butler, Joseph, 150
 Butler, Judith, 203
 Butler, obispo, 251
 Byron, Lord, 438
 calvinismo, 389-392
 calvinismo, 389-392
 e Iglesia de Inglaterra, 389, 392-394
 gomaristas, 390, 391
 movimiento Baptista del Sur, origen del nombre, 388
 puritanismo, 391, 392, 498
véase también catolicismo; cristianismo; cristianismo ortodoxo; religión
 Calvino, Juan, 388, 389
 Camus, Albert, 190-192
 Canaán, 287
 Canadá, 349
Cándido, 267
 capitalismo, 63-68

- comparado con el socialismo, 64, 65
- debacle de los mercados financieros, 65
- fondos de protección, 67, 68
- hipotecas *subprime* en Estados Unidos, 66, 67
- Revolución industrial, 65
- véase también* ética de los negocios; comunismo; consumismo; globalización;
- Carlos, John, 368
- Carmichael, Stokely, 368
- Carnap, Rudolf, 375-377
- carne podrida, 481, 482
- Cartas sobre la tolerancia*, 394
- Carter, Brandon, 384
- Casaubon, Isaac, 81
- castas, sistema de, 88, 89, 243
- Castiello, Sebastián, 254
- castigo, 68-72
- e Ilustración, 71
- Foucault, 71, 72
- grado de, 69
- rehabilitación, 69, 71, 72
- teoría retributiva, 69, 70
- teoría utilitaria, 69
- tortura y ejecuciones públicas, 72
- véase también* justicia; ley
- Catalina de Aragón, 389
- catolicismo, 73-76, 118-121
- catecismo, 74
- diferencias con el cristianismo protestante, 74, 75
- Iglesia católica Romana, 73, 74, 76
- papas, 73-75
- políticas conservadoras, 75, 76
- sacerdotes, 75, 76
- Virgen María, 73, 74, 118, 125, 394
- véase también* cristianismo; protestantismo; religión
- Ceaușescu, régimen de, 18
- censura, 311-313
- CERN, 276, 345, 459
- Cervantes, Miguel de, 476
- Césaire, Aimé, 96
- Charcot, Jean-Martin, 399
- Checoslovaquia, 18
- Chillon, castillo de, 439
- China, 48
- activismo en (1989), 18
- cárceles y campos de prisioneros, 70, 159, 160
- comunismo en, 93-95, 328, 451
- derechos humanos en, 140
- occidentalización de, 366
- taoísmo en, 448-451
- trabajo forzado en, tradición filosófica, 209
- Chomsky, Noam, 82, 234, 468
- Churchill, Winston, 130, 237, 477
- Churchland, Patricia y Paul, 214
- CIA, 194, 357
- Cicerón, 254, 255, 301
- ciceronismo, 255
- ciencia cognitiva, 81-84
- conciencia, 82, 83
- conductismo, 81, 82
- críticas, 82, 83
- estados mentales como representaciones, 82
- véase también* inteligencia artificial; filosofía de la mente
- ciencia, 76-81
- alquimia, 78-81
- biología, *véase también* biología
- hermetismo, 80
- microscopio, 78
- naturalistas, 78
- química, 78
- religión, 424
- tecnología, 77
- véase también* revoluciones científicas; sociobiología
- cínicos, 62, 251
- Círculo de Viena, 375

- Ciro el Grande, 137, 475
- cirugía cerebral, 363
- City College de Nueva York, 356
- ciudad jardín, idea de la, 480
- civilización, 84, 85
- civilizaciones antiguas, 85
- cladogénesis, 188
- Clare, John, 439
- clase, 86-89
 - distinciones en la sociedad occidental, 87, 88
 - en Francia, 87
 - esnobismo, 87
 - media, 86, 88
 - sistema británico, 86
 - sistema de castas, 88, 89
 - véase también* aristocracia; hinduismo
- clase media *véase* clase
- Clausewitz, Carl von, 235, 239
- clonación, 89-93
 - blastocistos, 91
 - cultivo de células madre, 90, 91
 - recombinante, 89, 90
 - reproductiva, 89-92
 - terapéutica, 89-92
 - véase también* bioética; evolución
- Coalición Laica de América, 299
- Coca-Cola, 232, 366
- cognitivismo, 170, 171
- Collingwood, R.G., 166
- Colonia de la Bahía de Massachusetts, 392
- Comte, Auguste, 25, 373, 374
 - Religión de la Humanidad, 373
- comunicación, dificultades de, 464, 465
- comunismo, 93-95
 - en China, 93-95, 328, 451
 - eutopías, 93, 94
 - véase también* capitalismo; marxismo; política; socialismo
- Concepto de derecho, El* (1961/2005), 300
- conciencia negra, 95, 96
 - véase también* activismo; racismo
- conciencia/consciencia, 82, 83, 210, 218
- Condición postmoderna: informe sobre el saber, La* (1979), 379
- Condorcet, marqués de, 202
- conductismo, 81, 82, 213, 214, 216, 401-403
- Confucianismo, 209, 419, 448
- Confucio, 369, 370
- Congreso Nacional Africano, 95
- consecuencialismo, 96-98, 173-75, 251
 - consecuencialismo reglado, 98
 - utilitarismo, 97
 - véase también* deontología; metafísica; filosofía de la mente
- Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, 141
- Consejo de las Artes de Gran Bretaña, 145
- Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, 140, 141
- conservación del medio ambiente, *véase* ecologismo
- constantes de la naturaleza, 105, 384
- Constantino, emperador, 116, 423, 475
- Constitución estadounidense, 108
 - Enmienda por la Igualdad de Derechos, 203
 - Primera Enmienda (libertad de expresión), 109, 297, 310
- constitucionalismo, 15, 353
- Construcción social de la realidad, La*, 339
- consumismo, 99-102
 - activismo «verde», 100
 - consumo, 100, 101
 - leyes suntuarias, 101
 - políticas de comercio justo, 100, 101

- terapia de compras, 99
véase también capitalismo; riqueza
- consumo, 100, 101
- contra-Ilustración, 265, 353
- Contrato social*, *El*, 371
- Convención de Ginebra, 138
- Convención Europea de Derechos Humanos, 310
- Convención Internacional de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, 405
- Convención Internacional sobre la Esclavitud (1926), 157
- Copérnico, Nicolás, 77, 382, 384, 430, 431
- Corán, *El*, 281, 284, 475
- Córdoba, 36
- Corporación RAND, 274
- Cosme de Médicis, 80
- cosmología del *Big Bang*, 102-108
 - críticas, 107, 108
 - densidad del universo, 105
 - origen de la teoría, 103, 104
 - principio cosmológico, 104, 105
 - teoría inflacionaria, 105
 - teorías rivales, 106, 107*véase también* principio antrópico; agujeros negros; creacionismo; teoría cuántica; relatividad; ciencia; revoluciones científicas; modelo estándar; teoría de cuerdas
- cosmología, 108, 119, 206
 - cinética subcuántica, 106, 107
 - modelo ekuirótico, 106
 - plasma, 103, 106
 - teoría del estado estacionario, 106
- creacionismo, 108-113
 - argumento del diseño, 110
 - caso Scopes (1925), 109, 110
 - contenido bíblico, 112
 - en Estados Unidos (teoría del diseño inteligente, DI), 58, 109, 425
 - véase también* biopoyesis; evolución; religión
- creacionistas, 110, 189, 432
- Credo Niceno, 74, 123, 290, 394
- Crick, Francis, 57, 186
- crímenes de guerra, 113-115
 - derechos humanos, 114
 - véase también* justicia; ley; guerra
- crisis financiera de 2008, 65-68
- cristianismo ortodoxo, 122-126
 - comparación con el catolicismo, 124, 126
 - diferencias con la Iglesia de Roma, 123-126
 - filioque*, 123
 - Gran Cisma, 123
 - iglesias «autocéfalas», 122
 - Patriarcado de Constantinopla, 122
 - pecado original, 124
 - protosincelo (vicario principal del obispo de una eparquía), 122
 - «Viejos Calendaristas», 122
 - «Viejos Creyentes», 122
 - Virgen María, 125
 - véase también* catolicismo; cristianismo; protestantismo; religión
- cristianismo, 115-122
 - catolicismo romano, 118
 - civilizaciones milenarias, 85
 - como religión, 419-429
 - creencias, 117, 118
 - culto a Dios, 121
 - e igualdad, 262
 - en la época romana, 421
 - ética de la virtud, 174, 175
 - fideísmo en, 192
 - humanismo, 253, 254
 - neoplatonismo, 119, 120
 - pensamiento del Pseudo-Dionisio, 119, 120
 - persecución, 116

- primitivo, 93
 protestantismo, 117, 118
 terrorismo de la Iglesia, 472
véase también Biblia, la; catolicismo; Jesucristo; cristianismo ortodoxo;
 cristianos, identidad de los, 256
Crítica de la razón pura, 335
Crítica del juicio, 163
 Croce, Benedetto, 248
 cruzadas, 36, 283
Cultura popular (1907), 179
Curso de filosofía positiva (1830-1842), 373
- Daly, Mary, 203
 Damasco, gran mezquita de, 282
 Damásio, António, 218
 Damiens, Robert-François, 72
 Danubio, región del, 36
Dao De Jing, 449
 Daoísmo, *véase* Taoísmo energía oscura, 108, 459
 Darrow, Clarence, 109
 Dartmouth, USA, 270
 Darwin, Charles, 57, 58, 110, 186-189, 227, 445
Das Kapital, Carl Marx, 328
 Davidson, Donald, 208, 485
 Dawkins, Richard, 13, 188, 424, 447, 448
De Humani Corporis Fabrica («Sobre la estructura del cuerpo humano»), 430
 De Morgan, Augustus, 318
De Rerum Natura («Sobre la naturaleza de las cosas»), 338
De Revolutionibus Orbium Coelestium («Sobre las revoluciones de las esferas celestes»), 77, 430
 debacle de los mercados financieros (2008), 65, 443
 Debussy, Claude, 439
- Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (DUDH), 137-139, 310, 366
 Defense Advanced Research Projects Agency (DARPA), 274
 deísmo, 394, 426, 428, 429
 democracia, 126-130
 en Atenas, 127, 128
 imperfecciones, 128, 129
véase también anarquía; aristocracia; comunismo; fascismo; política
 Demócrito, 79, 338, 346
 deontología, 130-133
 ley moral, 131, 132
véase también consecuencialismo
 visiones teleológicas, 131
 Departamento de Defensa de Estados Unidos, 271
 deportes sangrientos, defensa de los, 17
 derecho, *véase* ley/derecho
 derechos de los animales y «agentes/pacientes morales», 135
 derechos de los animales, 133-137
véase también antropocentrismo; biodiversidad; sociobiología; vegetarianismo
 derechos humanos, 136-142
 aplicación, 138-140
 China, 140
 crímenes de guerra, 138
 de las mujeres, 137, 141, 142
 Declaración Universal (DUDH), 137-139
 del individuo, 137, 138
 idea moderna, 137
 organismos de la ONU, 141
 pactos de la ONU, 138, 139
véase también Ilustración; igualdad; libertad
 derivados financieros, 66, 67
 Derrida, Jacques, 208

- desarrollo humano, altruismo y conocimiento biológico del, 26
véase también evolución
- Descartes, René, 153, 164, 211, 212, 217, 335
- Dialéctica de la Ilustración*, 267
- Diderot, Denis, 264, 265
- Dilthey, Wilhelm, 247
- dinámica newtoniana, 460
- Diógenes, 251
- Dirac, Paul, 333
- Disciplina y castigo*, 71
- distopía, 478
- diversidad social, 350
- Dobzhansky, Theodosius, 56
- Dolly*, la oveja, 90, 91
- Donitz, admirante Karl, 113
- Dreyfus, caso, 37
- dualismo, 337
- Duell, Charles H., 226
- Duesberg, Peter, 226
- Duhem, Pierre, 196
- Dummett, Sir Michael, 278, 409, 469
- Dworkin, Andrea, 203
- Dworkin, Ronald, 302
- Eagleton, Terry,
- eclipse solar (1919), 196
- ecologismo, 39, 40, 49, 57, 286
- economía conductual, *véase* economía
- economía, 142-146
- conductual, 145, 146
- dinero, 143, 145
- e impuestos sobre los combustibles en Inglaterra, 144
- escepticismo, 143
- macroeconomía, 143, 145
- microeconomía, 143
- neoclásica, 145, 146
- véase también* publicidad; capitalismo; consumismo; egoísmo; riqueza
- educación, 147-149
- en sentido amplio, 148
- ideal clásico, 147
- universal, 148, 149
- efecto goteo (economía), 65
- Egipto, 85, 175, 282, 287, 288
- egoísmo, 150
- egoísmo, 25, 26, 150
- psicológico, 150
- racional, 150
- véase también* altruismo
- egotismo, 150
- Einstein, Albert, 22, 23, 104, 105, 196, 239, 374, 382, 431, 456
- mecánica cuántica, 331, 333, 334
- relatividad, 411-414
- Einstein-Podolsky-Rosen (EPR), experimento mental, 334
- Eisenhower, Dwight D., 274
- Eldredge, Niles, 187, 188
- Emerson, Ralph Waldo, 356
- Emiratos Árabes Unidos, 158
- empresarios japoneses, 465
- Enciclopedia Italiana* (1932), 197
- Encounter* (revista), 357
- Encyclopédie*, 264
- Enéadas*, 119
- Engels, Friedrich, 84, 94, 325, 327, 328, 443
- Enquire Within Upon Everything* (guía doméstica victoriana), 276
- Enrique II, rey de Inglaterra, 303
- Enrique VIII, rey de Inglaterra, 389
- «Ensayo para la resolución de un problema en la doctrina de las probabilidades», 463
- Ensoñaciones del paseante solitario*, 439
- entes sobrenaturales, 19-21, 46, 253
- Epicteto, 250
- epicureísmo, 250, 251
- Epicuro, 250

- epistemología, 151-154
 empirismo, 154
 escepticismo, 153-156; *véase también* escepticismo
 modelo de conocimiento como creencia verdadera justificada, 152
 Platón, 151, 152, 154
 racionalismo, 154
véase también ética; metafísica; filosofía
 Erasmo de Rotterdam, 254
Esbozos de una filosofía del arte (1952), 166
 escepticismo, 154-156
véase también epistemología; filosofía
 esclavitud, 156-161
 abolición en Inglaterra, 157-159
 abolición, 158, 159
 cifras, 158
 como fundamento de muchas sociedades, 157
 definición, 157
 hoy, 159, 160
 mujeres, 160
 petición de perdón, 157
 trabajo forzado, 159
 y servidumbre, 157-160
véase también igualdad; derechos humanos
 escolásticos, 409
 Escuela de Frankfurt, 268
 eslavos, 199, 354
 esnobismo, 43, 87, 395
 España, 36, 38, 86, 157, 199, 282, 283, 438, 475
 especiecismo, 136
 espín, 334, 457
Espíritu de la época, El (1826), 498
 Esquilo, 63
 estados islámicos y derechos humanos de las mujeres, 142
 Estados Unidos
 abolición del tráfico de esclavos, 159
 atentados del 11 de septiembre de 2001, 224, 285, 359, 423, 473
 cargos políticos en, 435
 como beneficiario de las guerras del siglo xx, 241
 como estado constitucionalmente laico, 297
 creacionismo (teoría del diseño inteligente, DI), 109, 110
 cristianos en, 425
 Declaración sobre Libertad y Posición Académica (1940), 313
 esquizofrenia en, 361
 feminismo en, 202, 203
 fundamentalistas cristianos protestantes, 258
 inmigración masiva, 348, 496
 juramento hipocrático en, 182
 mujeres en hogares fundamentalistas, 160
 neoconservadurismo en, 356-359
 puritanismo en, 392
 sistema «correccional», 70
 xenofobia en, 179, 496
 estalinismo, 16, 265, 269, 378, 380, 443-445, 480
 estética y belleza, 163-166
 estética, 161-166, 169, 204, 491
 esteticismo, 162, 163
 estoicismo, 119, 175, 250, 301, 419
Estructura de las revoluciones científicas, La (1962), 431
Ética a Nicómaco, 26, 173, 249
 ética de la virtud, 172, 176
 Aristóteles, 173, 175
 consecuencialismo, 173-175
 cristianismo, 175
 deontología, 173-175
 razón, 174
 reviviscencia, 174
 utilitarismo, 173
 vicios, 176

- véase también* consecuencialismo; deontología
- ética de los negocios y actitudes comerciales, 176, 177
- ética de los negocios, 176-179
véase también publicidad; consumismo; ética de la virtud
- ética medica, *véase* bioética
- ética, 167-172
antirrealismo ético, 170
cognitivismo, 170, 171
como estudio de conceptos (metaética), 167, 169
como guía vital (normativa), 169
escáneres de IRM, 167
historia de la, *véase* historia de la ética
moral, 167, 169, 171, 172
neuroética, 168
neuronas espejo, 168, 364
objetivismo, 170, 171
relativismo, 171
subjetivismo, 170, 171
véase también bioética; ética de los negocios; epistemología; metafísica; filosofía
- etnocentrismo y relativismo cultural, 180
- etnocentrismo, 179, 180, 497
véase también teoría de la acomodación; multiculturalismo; nacionalismo; racismo
- Europa, revoluciones en, 18
- Europa, tolerancia en, 475, 476
- eutanasia, 181-184
- eutopía, *véase* utopía
- evolución biológica, *véase* evolución
- evolución, 185-189
anagénesis, 188
cladogénesis, 188
deriva genética, 185
descubrimiento de la estructura del ADN, 186
- equilibrio puntuado, 187, 188
- especiación, 185, 188
- radiación adaptativa, 188
- selección natural, 185-187, 189
- selección sexual, 187
- síntesis moderna, 186, 188
véase también creacionismo
- Evolución: la síntesis moderna*, 186
- existencialismo, 190-193
- exogénesis, 59
- experiencias cercanas a la muerte, 492, 494
- experiencias de abandono del cuerpo, 492, 494
- expresión, libertad de, *véase* libertad de expresión
- falacias de la lógica informal, 193-195
ad hominem, 195
ambigüedad, 193
apelación a la compasión, 194
apelación a la fuerza, 194
composición, 195
estadísticas sesgadas, 195
falso dilema, 193
hombre de paja, 194
lo que todo el mundo cree, 194
pendiente resbaladiza, 194
petición de principio (razonamiento circular), 194
uso sesgado del lenguaje, 194
- falsibilidad, 153
- falsabilidad, 195-197
véase también ciencia
- Faraday, Michael, 431
- fascismo, 197-201
concepción de Mussolini, 197, 198
origen del término, 197
régimenes fascistas, 199, 200
ultranacionalismo, 199
véase también absolutismo; democracia; política; totalitarismo

- Fedón*, 342
- Feigl, Herbert, 375
- feminismo, 201-204
 acceso a las universidades y facultades de medicina, 202
 en Estados Unidos, 202, 203
 mujeres africanas, 203, 204
 mujeres árabes, 203
 partidarios del, 203
 primera constancia escrita, 201
 primera, segunda y tercera hor-
 nadas, 202, 203
 sufragismo, 202
véase también activismo
- fermiones, 345, 456, 457
- feudalismo, 65, 88, 326, 378, 381
- Feyerabend, Paul, 432
- Fichte, Johann Gottlieb, 336, 440
- Ficino, Marsilio, 80
- fideísmo, 192, 279, 426, 429
- Filarmónica de Boston, 162
- Filebo*, 164
- Filmer, Robert, 302
- filosofía de la mente, 210-219
 conciencia, 210, 218
 conductismo, 213, 214, 216
 dualismo de propiedades, 215
 dualismo sustancial, 211
 funcionalismo, 216
 monismo, 212, 214, 216
 ocasionalismo, 211
 paralelismo, 212
 problema mente-cuerpo, 210-
 213
 relación entre los fenómenos
 mentales y neurológicos, 215
 teoría de la identidad, 214
véase también neurofilosofía; neu-
 rociencia; sociobiología
- Filosofía del arte*, *La* (1966), 166
- Filosofía experimental* (2008), 223
- filosofía experimental, 219-223
 experimentos mentales, 222
 intuiciones en el análisis con-
 ceptual, 221-223
- filosofía, 204-210, 335, 338, 340
 analítica, 208
 confucianismo, 209
 continental, 208
 disciplinas derivadas, 206
 en China, 209
 en la India, 208, 209
 epistemología, 206, 207; *véase*
también epistemología
 estudio en universidades, 206,
 207
 ética, 206, 207, 209; *véase también*
 ética
 experimental, *véase* filosofía ex-
 perimental
 Forma del Bien, 341, 342
 heterodoxa, 208
 los griegos, 205
 metafísica, 204, 206-209; *véase*
también metafísica
 mohismo, 209
 moral, 204, 205
niaia, 208
 ortodoxa, 208
 política, 207, 209
 posmodernismo, 380
 principales figuras, 208
sankhia, 208
 taoísmo, 209; *véase también* taoís-
 mo
vaisheshika, 208
véase también estética
- «Filosofía moral moderna»
 (1958), 174
- Finnis, J.M., 302
- Fisher, Sir Ronald, 186, 187
- Física*, *La*, 335
- fisicalismo, 338
- fisiócratas, 65, 145
- Focio I de Constantinopla, pa-
 triarca, 123
- Fondo Monetario Internacional
 (FMI), 232
- fondos de protección, 44

- Foucault, Michel, 71, 72, 208
- Fourier, Charles, 202, 442
- Fragmento sobre el gobierno, Un* (1776), 300
- Francia, 10, 15, 36, 37, 42, 87, 140, 157-159, 163, 195, 264, 297, 306, 348-350, 354, 440, 442, 472
- Franco, Francisco, 199
- Franklin, Benjamin, 429
- Franklin, Rosalind, 57
- Frege, Gottlob, 318
- Frenkel-Brunswik, Else, 180
- Freud, Anna, 397
- Freud, Sigmund, 239, 396-399, 401
- Friedan, Betty, 202
- Friedman, Milton, 34
- Frum, David, 359
- Fukuyama, Francis, 381
- Fuller, L.H., 301, 302
- funcionalismo, 216, 379
- «Fundación Científica Nacional», Estados Unidos, 275
- fundamentalismo, 223-226
- e Ilustración, 224
- en Afganistán, 226
- en el Islam, 224-226
- en Estados Unidos, 223-225
- manifestaciones del, 224
- véase también* Ilustración; religión; tolerancia
- futuro, 226-231
- «turistas tecnológicos», 229
- expectativas, arrogancia de las, 226
- «nativos tecnológicos», 229
- «papá estado», 229
- probabilidades, 227, 230
- vigilancia electrónica, 229
- vulnerabilidades y riesgos, 228
- véase también* ciencia; internet; tecnología
- Galápagos, islas, 189
- Galeno, 56, 78, 430
- Galileo Galilei, 76, 78, 431
- Gandhi, Mahatma, 89, 115
- Gautier, Teófilo, 162
- Genet, Jean, 192
- Genius Seculi*, 498
- Gentile, Giovanni, 197
- Gibbon, Edward, 36
- Giles, Howard, 465
- Gilligan, Carol, 203
- Giraudoux, Jean, 356
- Gissing, George, 438
- Glashow, Sheldon, 344
- Glastonbury, 389
- globalización, 231-234
- conferencia de Bretton Woods, 232
- efectos negativos, 233, 234
- efectos positivos, 234
- movimiento antiglobalización, 234
- véase también* activismo; economía; Internet; riqueza; occidentalización
- Gödel, Kurt, 83, 84, 375
- Goethe, Johann Wolfgang von, 437
- gomaristas, 390, 391
- Gomarus, Francisco, 390
- Goodall, Jane, 446, 447
- Goodman, Nelson, 166, 324
- Gorbachov, Mijaíl, 357
- Göring, Hermann, 113
- Gosse, Philip y Edmund, 57
- Gould, Stephen Jay, 111, 187, 188, 189, 447
- Gran Bretaña, 34, 128, 129, 140, 157, 208, 226, 229, 297, 349, 359, 436
- Gran Colisionador de Hadrones, CERN (Suiza), 345
- Granada, 36
- Grandier, Urbain, 476
- gravidad cuántica de bucles, 460

- Grecia, código locriano en la antigua, 101
- Green, T.H., 337
- Greer, Germaine, 203
- Gregorio el Teólogo, 120
- griegos, antiguos, 27, 28, 35, 62, 63, 81, 84, 115, 147, 164, 205, 294, 342, 346, 369, 421
- Grocio, Hugo, 391
- Guerra Civil inglesa, 326
- guerra, 235-241
 - avances tecnológicos, 240
 - beneficiarios en el siglo xx, 241
 - caliente, 236
 - causas, 237-239
 - civil, 235
 - como mecanismo de resolución de problemas, 240
 - fría, 236
 - límites éticos, 237
 - límites morales al comportamiento, 237
 - medios proporcionales a los fines, 237
 - por una causa «justa», 236-238
 - posibilidades razonables de éxito, 237
 - religiosa, 235
 - segunda guerra mundial, 236, 240, 241
 - teoría marxista, 240
 - véase también* política; crímenes de guerra
- guerras del Golfo, 358
- Habermas, Jürgen, 380
- Habsburgo, dominios, 353, 389
- Haldane, J.B.S., 58
- Hammarskjöld, Dag, 140
- Hardy, Thomas, 438
- Harrington, Michael, 356
- Hart, H.L.A., 300, 301
- Hartley, David, 401
- Harvard Law Review* (1958), 301
- Hayek, Friedrich, 34
- Hazlitt, William, 436, 439, 498
- Hegel, Georg, 247, 248, 336, 337, 440, 498
- Heidegger, Martin, 190, 208, 454
- Heilbrunn, Jacob, 358
- Heisenberg, Werner, 332, 333, 431
- Heráclito, 346
- Herbert de Cherbury, Lord, 428
- Hércules, 116
- Herder, Johann Gottfried von, 440, 498
- Hermes Trismegisto, 80
- hermetismo, 80
- Herodoto, 246
- Hesíodo, 479
- heteronomía, 47
- Higgs, Peter, 344
- hinduismo, 241-244
 - ascetismo, 243
 - brahmanismo, 241-243
 - dioses, 242
 - escrituras, 241, 243
 - escuela Advaita Vedanta, 243, 244
 - político, 244
 - sistema de pensamiento Vedanta, 243, 244
 - sivaítas, 244
 - vaisnavas, 244
 - vedismo, 242
 - yoguis, 243
 - véase también* budismo; clase; religión
- Hipócrates, 51, 56
- Historia biográfica de la filosofía*, 374
- historia de la ética, 248-253
 - Aristóteles, 249, 250
 - consecuencialismo, 251
 - deontología, 251
 - en el siglo xviii, 251
 - epicureísmo, 250, 251
 - estoicismo, 250
 - Sócrates, 248

- utilitarismo, 251, 252
véase también educación; ética; filosofía
- Historia Naturalis*, 430
- historia, 245-248
 e idealistas, 247, 248
 filosofía de la, 245, 248
 origen del término, 245
 primeros historiadores, 246
 reflexión sobre la naturaleza de la, 245
 revisionismo, 246
 visión positivista de la, 247
véase también educación
- historiografía, 128, 248
- Hitchens, Christopher, 424
- Hitler, Adolf, 199, 200, 382, 478
- Hobbes, Thomas, 15, 31, 150, 300, 307, 308, 338, 371
- Holocausto, 35, 39, 113, 120, 138, 246
- Holyoake, George, 298
- Homero, 479
- Hook, Sidney, 357
- Horkheimer, Max, 16, 267-269, 380
- hormonas, 29, 481, 482
- Howard, Ebenezer, 465, 480
- Hoyle, Sir Fred, 59, 106
- Hubble, Edwin, 102-104, 107
- humanismo, 253-256
 ciceronismo, 255
 cristianismo, 253
 en Estados Unidos, 254
 laico, 255
 religioso, 254
 renacentista (literario), 254, 255
véase también historia de la ética; religión; laicismo
- Hume, David, 121, 164, 165, 251, 267, 302, 373, 375, 401
- Hungría, 158, 354
- Huntington, Samuel, 85
- Hussein, Saddam, 15
- Husserl, Edmund, 190, 208
- Hutcheson, Francis, 164, 271
- Huxley, Aldous, 478
- Huxley, Julian, 186
- Huxley, T.H., 20, 374, 454
- Ibn Rushd (Averroes), 298
- Ibn Sina (Avicena), 283
- Idea de justicia y el problema del argumento*, *La* (1963), 302
- idealismo, 210, 336, 337
 absoluto, 336, 337
 trascendental, 336
- idealistas, 247, 248
- Identidad y violencia* (2007), 257
- identidad, 256-259
 estadounidense, 258
 musulmana, 256, 258
 nacional, 256, 257
 política de, 257, 259
 religiosa, 256-258
- Iglesia anglicana, 389, 393-395
 «alto anglicanismo» (anglo-católico), 393, 394
 latitudinarios, 394
 sector evangélico, 394, 395
- Iglesia católica romana, *véase* catolicismo
- Iglesia de Inglaterra, *véase* Iglesia anglicana
- Iglesia episcopaliana, 393
- igualdad, 259-263
 ante la justicia, 260-263; *véase también* justicia
 concepciones ilustradas, 262; *véase también* Ilustración
 cristianismo, 262
- Ilustración, 263-269
 castigo, 71
 detractores, 265-267
 el lugar de la razón en la, 263-267, 269
 en Francia, 264

- fundamentalismo, 224, 225
 movimiento contrario, 16, 267
 racionalidad científica, 268
 romanticismo, 265, 267; *véase también* romanticismo
 valores, 266-269
véase también educación; igualdad; derechos humanos; ley; libertad
- Imperio abasí, 283
 Imperio austro-húngaro, 353
 impresionismo, 439
 India, 77, 85, 88, 89, 137, 208, 209, 224, 241, 244, 430
 Informe sobre Desarrollo Humano de las Naciones Unidas, 100
 Inglaterra, 34, 128, 129, 140, 157, 208, 226, 229, 297, 349, 359, 436
véase también Gran Bretaña; Reino Unido
 Inocencio I, Papa, 115
 Instituto de Investigación de Stanford, 275
 instrumentalismo, 333, 374, 375
 integración de comunidades inmigrantes, 465
 inteligencia artificial (IA), 270-273
 Internet, 273-277
 Advanced Research Project Agency (ARPA), 274, 275
 ARPANET, 275
 beneficios, 277
 blogs, 276
 correo electrónico, 276
 EUNET, 275
 NSFNET, 275
 organizaciones, 275
 orígenes, 274
 tecnología de conmutación de paquetes, 274
 tecnología de detección de misiles SAGE, 274
 Uso abusivo de, 276, 277
 World Wide Web (WWW), 275
 intocables (*panchamas*), 89
 intolerancia católica, 476
 intolerancia cristiana, 36-38, 475, 476
 intolerancia protestante, 476
 intolerancia, 244, 392, 405, 474-476
 intuicionismo matemático y lógico, 277-279
 intuicionismo, 343
 inversor, 364
Investigación sobre el entendimiento humano, 373
Investigación sobre el origen de nuestra idea de la belleza y la virtud (1725), 164
Investigación sobre los principios de la moral (1751), 302
Investigaciones filosóficas, 469, 470
 Ionesco, Eugene, 192
 Irán, 15, 158, 277, 359, 473
 Irangate, escándalo del (1987), 357
 Iraq, 359
 irracionalismo, 279, 280
 islam, 280-287
 azalá (cinco oraciones diarias), 280
 azaque (pago de una parte de los ingresos), 281
 califas, 282, 283
 Corán, 281, 284, 475
 cruzadas, 283
 difusión, 282, 283
 divisiones, 284, 285: *véase también* facción shií; facción sunní
 edad de oro, 283
 en el mundo contemporáneo, 285
 facción shií, 282, 284
 facción sunní, 282, 284
 festividad de Eid al-Fitr, 281
 fundación, 288
 fundamentalismo, 284

- grupo alawí, 285
 grupo ismailí, 285
Hach (peregrinación a La Meca), 281
 Hégira (emigración), 282
 invasiones mongolas, 283
 laicismo, 286
 pilares de la fe, 280
 profetas, 280
 Ramadán, 281
saum (ayuno), 281
shahada (declaración de fe), 280
sharia (ley), 244, 284
 sufismo, 283
 yihad, 285
véase también Mahoma; musulmanes; religión
- Israel, 37, 39, 129, 287, 289
- Jámblico, 119, 120
 James, William, 212, 401, 485
 Jameson, Frederick, 380
 Japón, 114, 158, 241, 304, 496
 Jaspers, Karl, 190
 Jefferson, Thomas, 34, 429
 Jencks, Charles, 379
 Jenofonte, 39, 475
 Jerusalén, templo de, 35, 36, 115, 292
 Jesucristo, 27, 36, 38, 74, 115-118, 280, 389, 494
véase también cristianismo
- Jmelnitski, Bogdán, 37
 José de Arimatea, 389
 Jruschov, Nikita, 444
 Juan Pablo II, Papa, 74
 judaísmo, 287-293
 alianzas, 288, 289
 Bar Mitzvá, 292
 bodas, 292
 castas, 289, 293
 circuncisión, 35, 228, 289, 292
 confesiones, 290
 conservador, 288, 291
 días sagrados, 291
 festividades, 288, 291, 292
 haredí, 290
 humanista, 290
 Janucá (Fiesta de las Luminarias), 292
 orígenes, 287
 Pascua (Pésaj), 288, 291
 Pentecostés (Shavuot), 291
 Purim, 292
 rabinos, 289, 293
 reconstruccionista, 291
 reformista, 291
 Rosh Hashaná (Día del Recuerdo), 291
 Sabbat, 291
 Shiva (vigilia), 293
 Tabernáculos (Sucot), 291
 Talmud, 288
 Tanak, 288, 289
 Torá, 288-291, 293
 tradiciones, 287, 292
 «Trece Principios», 289
 Yom Kipur (Día de la Expiación), 291, 292
véase también antisemitismo; judíos; religión
- judíos, 256, 287-293, 475
véase también antisemitismo; Holocausto; judaísmo
- Juegos Olímpicos (1968), 368
 Jung, Carl, 401
 juramento hipocrático, 182
 justicia, 293-296
 administración de, 295
 castigo, 295
 distributiva, 293
 naturaleza de la, 294
 teoría de Nozick, 295
 teoría de Rawls, 294, 295
véase también Ilustración; igualdad; derechos humanos; ley
- Justiniano, emperador, 119, 304

- Kant, Immanuel, 47, 131, 132, 163, 165, 247, 251, 264, 267, 373, 427 y metafísica, 335, 336, 337, 340
- Kerr, Roy, 24
- Keynes, John Maynard, 145
- Kierkegaard, Søren, 190, 280, 424, 429
- King Kong* (película), 445
- King, Martin Luther, 368
- Kioto, 63
- Knox, John, 390
- Kripke, Saul, 208
- Kristol, Irving, 357
- Kuhn, Thomas, 431-433
- kurdos, 472
- La Rochefoucauld, François, 26
- Laboratorio Nacional de Física del Reino Unido, 274
- Lafitte, Pierre, 374
- laicismo, 296-299
 en Europa, 299
 estados laicos, 297
 islam, 298
 origen del término, 297
véase también agnosticismo; ateísmo; Ilustración; derechos humanos; humanismo; religión
- laissez-faire*, 65
- lamarquismo, 186
- Laozi, 448, 449, 451
- Laplace, Pierre-Simon, 22
- L'Artiste* (revista), 163
- Lasky, Melvin, 357
- latitudinarios, 394
- Lee Kuan Yew, 15
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 164, 211, 212, 427
- Lemán, lago, 439
- Lenguaje de la arquitectura posmoderna, El* (1975), 379
- Lenin, Vladímir Ilich, 325, 328, 444
- Lepanto, batalla de (1571), 476
- leptones, 345, 476
- Leucipo, 338, 346
- Leviatán* (1661), 300, 371
- Levinson, Daniel, 180
- Lewes, G.H., 374
- Lewis, Monk, 437
- Lewontin, Richard, 447
- Ley natural y derechos naturales*, 302
- ley/derecho, 299-306
 Código Napoleónico, 304
 concepto de derechos, 302
 concepto de justicia, 302
 derecho anglosajón (*common law*), 302-305
 derecho continental (*civil law*), 303-305
 en Estados Unidos, 303, 304
 fiscales alemanes, 301
 jueces, 299, 305
 jurisprudencia, 300, 302, 303
 legislación, 295, 304
 natural, 300-303
 naturaleza, 299-302
 obsolescencia, 303, 305
 teoría del mandato, 301
 visión de Hart, 301
véase también derechos humanos; justicia
- Lhasa, 63
- Liberación animal* (1975), 136
- liberalismo libertario, 33, 34, 357
- liberalismo, 306, 307
- Liberemos a los Esclavos, organización, 158
- libertad de expresión, 309-315
 académica, 313-315
 censura, 313
 discurso discriminatorio, 312
 en Estados Unidos, 310, 313
 justificaciones fundamentales, 310
 razones para limitar la, 311, 312
- libertad de opinión, *véase* libertad de expresión

- libertad, 307-309
 libertarismo, 308
 negativa y positiva, 308, 309
véase también democracia; libertad de expresión; derechos humanos
- libertarismo, 33
- Lickliger, Joseph, 274
- lictos, 199
- Liga de Antisemitas, 35
- Lincoln, Abraham, 129
- Linneo, Carlos, 56, 78
- Lipset, Seymour Martin, 357
- Lisboa, 429
- Lisístrata*, 201
- Littré, Émile, 374
- Locke, John, 264, 302, 306, 307, 371, 373, 394
- lógica aristotélica, 318
- lógica, 315-325
 aristotélica, 318, 319
 confusa, 324
 cuadro de oposición, 318, 319
 de valores múltiples, 324
 deductiva formal, 316, 324
 deductiva, 316, 323, 324
 deóntica, 324
 epistémica, 325
 escepticismo respecto a la, 315
 inductiva, 316, 317, 323, 324
 informal, 316; *véase también* falacias de la lógica informal
 intensional, 324
 matemática (simbólica), 318, 319
 paraconsistente, 324, 325
 proposicional, 322
 silogismo, 319
 simbólica (matemática), 318, 319
- Londres, 57, 327, 443, 495, 498
- Loreto, 74
- Los derechos en serio* (1978), 302
- Los fundamentos: un testimonio de la verdad*, 224
- Loudun, «endemoniadas» de (1632), 476
- Lucrecio, 338
- luditas, 454
- Luis XIV, rey de Francia, 87
- Luis XV, rey de Francia, 72
- Lutero, Martín, 117, 388, 429
- Lyotard, Jean-Francois, 379, 381
- macabeos, 292
- Mach, Ernst, 374, 375
- MacIntyre, Alasdair, 174
- Mackie, John, 171, 172
- MacKinnon, Catherine, 203
- Mahdi (Huyyat ibn Hasan ibn Alí), 284
- Mahoma, 137, 280-282, 284
véase también islam
- Maimónides, Moisés, 289, 290
- Maistre, Joseph de, 266
 «mala fe», 192
- Malcolm X, 368
- Malebranche, Nicolas, 211, 212
- Malthus, Thomas, 143
- Mandela, Nelson, 95
- Mandeville, Bernard, 26, 150, 251
- Manifiesto comunista* (1848),
- Mao Zedong, 325, 444
- Marais, Eugene, 445
- Marcel, Gabriel, 190
- Marco Aurelio, 250, 301, 494
- Marcuse, Herbert, 454
- María, Virgen, 73, 74, 118, 125, 394
- mariolatría, 74, 118
- marketing, 65, 100, 179, 276, 403
- Marr, Wilhelm, 35
- Marx, Karl, 94, 101, 248, 325-328, 372, 434, 442, 443
- marxismo, 325-329, 352, 353
 clásico, 328
 fundamentos, 325
 ideas sobre evolución social, 327
 teoría de la guerra, 326, 353
véase también comunismo; política; socialismo

- más allá, *véase* vida después de la muerte
- materia oscura, 108, 459
- materialismo, 213, 336-338
- materialistas, primeros, 338
- Mauricio de Nassau, príncipe, 391
- Maxwell, James Clerk, 329, 412, 431
- McCarthy, John, 270, 357
- McDonald's, 232, 366
- McGovern, George, 357
- Meca, La, 281, 282
- mecánica cuántica, 329-334
 - átomo, 329-332
 - dualidad onda-partícula, 331
 - efecto fotoeléctrico, 331
 - electrones, 330, 332
 - experimento mental de Einstein-Podolsky-Rosen (EPR), 333, 334
 - fotones, 331
 - instrumentalismo, 333
 - Interpretación de Copenhague, 333, 334
 - medición, 332, 333
 - principio de incertidumbre, 332
 - protones, 330
 - teoría de las historias consistentes/decoherentes, 333
 - teoría de los universos múltiples, 333
 - teoría del orden implicado del universo, 333
 - véase también* relatividad; teoría de cuerdas
- medicina y botánica, 56
- Médicis, Cosme de, 80
- Medina (Yatrib), 282
- Medina, Constitución de (622 d.C.), 137
- Meditaciones*, 250, 301
- Mencken, H.L., 110
- Mendel, Gregor, 57, 186
- Menón*, 342
- mente e inteligencia, estudio de la, *véase* ciencia cognitiva
- Meredith, George, 286
- «meliorismo», 381
- metafísica, 334-344
 - Aristóteles, 335, 340
 - Descartes, 335
 - descriptiva, 336
 - doctrina de la anámnesis, 341
 - e idealismo absoluto, 336, 337
 - e idealismo, 336, 337
 - filosofía, 334, 335, 338, 340, 343, 344
 - fisicalismo, 338
 - hechos brutos, 338-340
 - hechos sociales, 339
 - idealismo trascendental, 336
 - ideas atomistas, 338
 - Kant, 335-337, 340
 - materialismo, 336-338
 - Platón, 340-344
 - primeros materialistas, 338
 - rechazo del dualismo, 337
 - revisionista, 336
 - véase también* epistemología; filosofía
- Milcíades, 128
- milenarismo, 121, 381
- Mill, John Stuart, 202, 247, 306, 371, 372, 374
- Miller, Stanley, 59
- Milošević, Slobodan, 114
- Minkowski, Hermann, 413
- Minsky, Marvin, 271
- 1984*, George Orwell, 229, 478
- Mises, Ludwig von, 34
- misioneros en África central, 180
- Mística de la feminidad*, La, 202
- Mitchell, Juliet, 203
- «Mito de Sísifo, El» (1942), 190, 191
- Mo Zi, 28, 209, 259
- modelo del derecho alemán, 304
- modelo estándar de física, *véase* modelo estándar
- modelo estándar, 344-348
- bosón de Higgs, 344, 345

- bosones, 345, 347, 456, 457
 fermiones, 345, 456, 457
 filósofos griegos presocráticos, 346
 Gran Teoría Unificada (GTU), 346
 leptones, 345, 347, 456
 navaja de Ockham, 347
 partículas de materia, 344, 345, 456
 quarks, 345, 347, 456, 459
 teoría de cuerdas, 346
véase también ciencia; revoluciones científicas; teoría de cuerdas
- Mohan Malaviya, Pandit, 244
 Mohenjo-Daro, 453
 mohismo, 28, 209, 419, 423
 Moisés, 22, 80, 280, 287, 289-291
 mongolas, invasiones, 283
 monismo, 212, 214, 216, 335
 monjes budistas, 63
 «moldavismo», 20
 Moore, G.E., 171, 271
 Moore, ley de, 271
 moral y ética, 169
 morfina, 54, 182
 Morgenstern, Oskar, 460
 Morgenthau, Henry, 232
 Mothersill, Mary, 166
 movimiento decadente, 438
 Movimiento Estético, 163
 movimiento pro derechos de los animales, 135, 136
 Muawiya, 282
 Mugabe, Robert, 15, 140
 mujeres árabes, 203
 multiculturalismo, 348-352
 diferencias culturales, 349, 350
 en Inglaterra, 349, 350
 en los Países Bajos, 349
 igual reconocimiento, 351
 inmigración australiana, 349
 pluralismo, 351
 trabajadores emigrantes, 348, 349
 visión liberal, 350, 351
 véase también teoría de la acomodación; etnocentrismo; nacionalismo; racismo; xenofobia
- Mundo feliz, Un*, 478
 Muro de Berlín, caída del (1989), 381, 477
 música y romanticismo, 435, 436, 438
 Mussolini, Benito, 197-200, 239, 477
 musulmanes, 101, 102, 244, 256, 280-286, 365, 419, 476
véase también islam
- nacionalismo alemán, 440
 nacionalismo, 352-356
 autodeterminación nacional, 354
 en Alemania, 353, 354
 estados-nación, 353, 355
 identidad nacional, 356
 modelo cívico, 354
 modelo étnico, 353-355
 patriotismo, 355
 romanticismo, 353
 unidad ideal, 354
 Unión Europea, 355
 véase también comunismo; fascismo; política; racismo; romanticismo; xenofobia
- Naciones Unidas, 100, 114, 137, 139, 310, 366, 405, 407
 Tratado de Roma (1999), 115
 Napoleón Bonaparte, 353
 naturalistas, 57, 78
 nazis, 35, 37, 113, 180, 238, 269, 301, 472, 472, 477
 nazismo, 16, 199, 265, 268, 354, 380, 445
 Negritud, movimiento de la, 95, 96
 neoconservadurismo, 356-359
 en Estados Unidos, 356, 357, 359
 orígenes, 358

- véase también* política; guerra
 neoplatonismo, 80, 81, 119, 120
 Neumann, John von, 460
 Neurath, Otto, 375, 376
 neuroanatomistas, 361
 neurobiólogos, 361
 neurociencia, 359-362
 celular, 360
 clínica, 360, 361
 cognitiva, 360
 conductual, 360, 362
 esquizofrenia, 361
 experimental, 360, 361
 experimentos con animales,
 361, 362
 uso de escáneres, 362
véase también neurofilosofía; so-
 ciobiología
 neurocientíficos computaciona-
 les, 361
 neuroética, 168
 neuroetólogos, 361
 neurofarmacólogos, 361
 neurofilosofía, 362-365
 comisurectomía, 363
 estudios sobre las diferencias
 cerebrales entre especies más o
 menos sociales, 363
 neuronas espejo, 364
 oxitocina, 364
véase también neurociencia; filo-
 sofía de la mente
 neuropsicología, 81, 219, 364, 400
 neuroquímicos, 361
 Newell, Allen, 270
 Newton, Isaac, 78, 263, 329, 412,
 431, 455
 Niebuhr, Reinhold, 357
 Nietzsche, Friedrich, 71, 116, 175,
 190, 379, 436
 Níger, 158
 Niveladores, 94, 136, 259
 Nixon, Richard, 357
No en nuestros genes (1985), 447
 Nobel de física, premio, 104, 344
 nobleza, 42, 43, 86-88, 101, 164,
 263
 Noé, 280, 289
 nominalismo, 337
 nominalistas, 344
 Noruega, 298
 Nozick, Robert, 295, 302
Nueva Eloísa, La, 437
 Nueva Inglaterra, 392
Nueva mente del emperador, La (1989),
 83
 Nuremberg, Tribunal de crímenes
 de guerra, 113, 114
 objetivismo, 16, 170, 171
Objeto de la jurisprudencia, El
 (1825), 300
 ocasionalismo, 211
 occidentalización, 365-367
 en China, 366
 parte positiva, 367
 socavamiento de los valores tra-
 dicionales, 365
véase también capitalismo; consu-
 mismo; globalización
 Ockham, navaja de, 347
 oclocracia, 15, 16, 42, 128, 371
 oclocracia, 15, 16, 42, 128, 371
 Oldenbarnevelt, Johan van, 391, 476
 Omán, 158
 Omeya, dinastía, 282, 283
Omphalos, 58
 Oparin, A.I., 58
 Orange, príncipe Guillermo de, 394
 Oregón, 184
Orestíada, trilogía, 63
 Orfeo, 116
 Organización Internacional del
 Trabajo (OIT), 157, 158
 Organización Mundial del Co-
 mercio (OMC), 232
Origen de las especies, El (1859), 227
 Orwell, George, 229, 478

- Ovidio, 254
 Owen, Robert, 442
- Pablo de Tarso, san, 115
 Packard, Vance, 404
 Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de las Naciones Unidas, 139
 Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas, 139
Padre e hijo, 57
 padres fundadores de Estados Unidos, 128, 160, 429
 Países Bajos, 184, 349, 354, 391, 475, 476
 panespermia, 59
 Panteras Negras, 368
 Papas, 74, 75, 126
véase también cada entrada individual
 Papúa Nueva Guinea, tribus de, 149, 222
 paralelismo, 212
 París, 95, 162, 498
 Partido Conservador, 359
 Partido Republicano, 357, 359
 Pascal, Blaise, 19
 pasiva, 181, 182
 permitida en condiciones concretas, 184
 tanatología, 183
véase también bioética
 Pater, Walter, 163, 438
 Pávlov, Iván, 410
 Pedro, san, 74, 124, 389
 Peloponeso, guerra del, 201, 246
 Penrose, Roger, 83
 Penzias, Arno, 104
 Perelman, C.H., 302
 Pericles, 1227, 128
Personalidad autoritaria, La, 180
Persuasores ocultos, Los (1957), 404
- Peste Negra, 36
Physika kai mystika, 79
 Pinker, Stephen, 83
 Pinter, Harold, 192
 pinzones de las Galápagos, 189
 Pío IX, Papa, 125
 pitagóricos, 164
 Planck, Max, 331, 332, 382
Planeta de los simios, El (película), 445
 Platón, 42, 80, 119, 128, 137, 151, 152, 154, 164, 173, 248, 294, 301, 308, 340-343, 369, 370, 409, 478, 479
 epistemología, 151, 152, 154
 metafísica, 340-344
 política, 369, 370
 platonismo, 342-344
 Plinio el Viejo, 430
 Plotino, 119, 120
 pluralismo, 224, 258, 269, 283, 286, 351, 379, 380
 poder negro, 95, 367, 368
 Podhoretz, Norman, 357
 Poe, Edgar Allan, 165, 437
 Polibio, 246
 política, 369-372
 Aristóteles, 370, 371
 ciencia política, 369
 Confucio, 369, 370
 filosofía política, 369
 Hobbes, 371
 libertad, 371, 372
 Locke, 371, 373
 Marx, 372
 occidental, 369
 Platón, 369, 370
 poder, 369-371
 raíces, 369
 Rousseau, 371
véase también comunismo; democracia; fascismo; liberalismo; libertad; marxismo; socialismo

- Polonia, 18, 36, 37, 43
- Popper, Karl, 113, 195, 196, 208, 375, 424, 433
- Porfirio, 119, 120
- positivismo y positivismo lógico, 373-377
- Comte, 373, 374
- enunciados de protocolo, 375, 376
- Mach, 374, 375
- observación, 375-377
- Religión de la Humanidad, 373
- verificación, 376
- véase también* metafísica; filosofía; verificacionismo
- posmodernismo, 378-381
- «meliorismo», 381
- falibilidad, 381
- filosofía, 379, 380
- Fukuyama, 381
- Lytard, 379, 381
- origen del término, 379
- política, 379
- relativismo, 378
- teoría crítica y cultural, 380
- véase también* Ilustración; relativismo
- práctica médica y doctrina del doble efecto, 54, 182
- Price, Richard, 463
- Priestley, Joseph, 431
- Primera Internacional (AIT), 442
- Primeros Analíticos*, 319
- Primeros principios* (1862), 20
- Principia Mathematica*, 318
- principio antrópico, 382-385
- acuñación del término, 384
- agua, 382, 383
- «débil», 384, 385
- «fuerte», 384, 385
- síntesis del carbono, 383
- véase también* agujeros negros; creacionismo; teoría cuántica; relatividad; ciencia, revoluciones científicas; modelo estándar; teoría de cuerdas
- Principio cosmológico antrópico*, *El*, 384, 385
- Principios de la naturaleza y de la gracia* (1714), 164
- Principios de psicología* (1890), 401
- privacidad, 385-388
- curiosidad sobre la vida de otras personas, 386, 387
- importancia de la, 386
- invasión legal de la, 387
- véase también* derechos humanos
- Proclo, 119, 120
- propaganda, 17, 236, 404
- protestantes, grupos, 117, 118
- comparados con los católicos, 73-75
- protestantismo, 388-395
- arminianos, 390, 391
- protestantismo; religión
- Proudhon, Pierre-Joseph, 442
- Proyecto de Protección a los Grandes Primates, *véase* Proyecto GAP
- Proyecto GAP, 134
- Pseudo-Dionisio,
- psicoanálisis, 396-400
- complejo de Electra, 397
- cura del habla, 399
- Freud, 396-399
- inconsciente, 397, 399
- principio del placer, 396
- superyó, 396, 397
- yo, 396, 397
- véase también* terapia cognitiva
- psicobiólogos, 361
- psicología, 400-403
- asociacionista, 401, 403
- ciencia cognitiva, 402
- clínica, 401
- conductismo, 401-403
- véase también* conductismo; ciencia cognitiva; filosofía de la mente; psicoanálisis

- Ptolomeo, 78
 publicidad, 403-405
 «¿Pueden pensar las máquinas?»
 (1950), 270
 puritanismo, 391, 392, 498
 Purusha, 89
 Putnam, Hilary, 208, 409, 410
- quarks, 103, 107, 345, 347, 456,
 459
 química, 76
 Quine, W.v.O., 196, 208, 213, 377
- Ra, 422
 racismo, 405-407
 definición de la ONU, 405
 genética, 406, 407
véase también antisemitismo;
 conciencia negra; poder negro;
 xenofobia
 Radcliffe, Ann, 437
 Ranke, Leopold von, 247, 248
 Rawls, John, 131, 294, 295, 302
 Reagan, Ronald, 274, 356, 357
 realismo, 408-411
 antirrealismo, 410
 científico, 375
 independiente de la mente, 408
 lenguaje de las relaciones, 410
 metafísico, 409
 realistas, 344
Reasoner (revista), 298
 Reforma, 75, 117, 388, 392, 429,
 475, 476
 Regla de Hamilton, 26
 Reino Unido, sistema electoral,
 129
 relatividad, 411-414
 desvío de la luz por efecto de la
 gravedad, 414
 ecuaciones del electromagnetis-
 mo, 412
- Einstein, 411-414
 especial, 411-413
 general, 411, 413
 principio de equivalencia, 411,
 413
véase también cosmología del *Big
 Bang*; mecánica cuántica; teo-
 ría de cuerdas
 relativismo, 171, 267, 414-418
 cognitivo, 415
 cultural, 180, 415
 moral, 415, 416
 objetivistas, 416-417
 posmodernismo, 418; *véase tam-
 bién* posmodernismo
véase también ética; etnocentrismo
Religión y el auge del capitalismo, La,
 393
 religión, 418-430
 animismo, 425, 426
 atrocidades del 11-S, 424
 ciencia, 421, 423-425, 428, 429
 cristianismo, 418-423, 426, 428;
véase también cristianismo
 deidad omnipotente, 427
 deísmo, 426, 428, 429
 diferenciación de la filosofía,
 418, 419
 egipcios, 422
 fideísmo, 426, 429
 griegos, 421, 426
 islam, 418, 419, 421, 426; *véase
 también* islam
 Leibniz, 427
 mal natural, 427, 429
 naturaleza, 419, 422, 424-426,
 429
 orígenes, 420
 romana, 420, 421
 significado, 418, 419, 427
 teodicea, 426
véase también agnosticismo;
 ateísmo; catolicismo; hinduis-
 mo; judaísmo

- Relojero ciego, El*, 188
- Renan, Ernest, 35
- República, La*, 42, 173, 342, 369, 478, 479
- Rescher, Nicholas, 337
- resistencia francesa, 474
- restricciones legales, 308
véase también educación; Ilustración; derechos humanos
- revisiónismo, 246
- Revolución francesa, 32, 128, 139, 259, 262, 265, 266, 273, 326, 440
- Revolución industrial, 65, 372, 392, 438, 442, 454
- revoluciones científicas, 430-433
cambios de paradigma, 431
Feyerabend, 432
Kuhn, 431-433
relativismo, 432
véase también falsabilidad; ciencia
- revuelta campesina de 1381 en Inglaterra, 259
- Ricardo, David, 143, 145
- Richardson, Samuel, 437
- Rin, región del, 36
- Riqueza de las naciones, La* (1776), 145
- riqueza, 433-435
véase también capitalismo; consumismo; economía
- «Roe contra Wade», caso, 203
- Roma, 35, 101
San Pedro, 388
- Roma, Tratado de (1999), 115
- Roman, Alexander, 124
- romanos, 283, 421, 439, 475, 494
- romanticismo, 265, 267, 435-441
aspecto gótico, 437, 438
dramaturgia, 436, 437
e Ilustración, 435-437; *véase también* Ilustración
en arquitectura, 437
en las artes, 435, 437, 438, 441
en música, 435, 436, 438
inicios, 435, 436
literatura, 435-441
lo exótico, 438
moralismo victoriano, 438, 439
nacionalismo, 436, 440, 441;
véase también nacionalismo
naturaleza, 435, 436, 438-440
realismo en arte y literatura, 438, 439, 441
Zeitgeist, 440
véase también amor
- románticos alemanes, 498
- románticos alemanes, 498
- Rorty, Richard, 351
- Rose, Steven, 447
- Rousseau, Jean-Jacques, 262, 307, 371, 437, 439
- Rowbotham, Sheila, 203
- Rumania, 18
- Rusia, 37, 86, 140, 160, 325, 443
véase también Unión Soviética
- Russell, Bertrand, 21, 153, 208, 212, 239, 318, 485
- Rutherford, Ernest, 330
- Ryder, Richard, 136
- Ryle, Gilbert, 213, 470
- Sabían que tenían razón: el auge de los neocons* (2007), 358
- Saddam Hussein, 15
- Sadoletto, Jacopo, 255
- Saint-Simon, Claude, conde de, 373, 442
- Saladino, 258, 283
- Salam, Abdus, 344
- Salustio, 246
- Santa Sofía de Constantinopla, 123
- Santayana, George, 165
- Sartre, Jean-Paul, 190-193, 208
- Schelling, Friedrich, 336
- Schiller, Friedrich, 437
- Schlick, Moritz, 375-377, 487, 488
- Schopenhauer, Arthur, 436

- Schrodinger, Erwin, 332
 Schwarzschild, Karl, 23
 Scopes, John, 109, 110
 Searle, John, 83, 270, 339, 340
 Sección Áurea, 164
 segunda guerra mundial, 10, 35, 138, 190, 192, 232, 236, 240, 241, 267, 268, 353, 443, 472, 474
 Segunda Internacional, 443
Segundo sexo, El, 202
Segundo tratado sobre el gobierno, 371
Seis libros de la república, Los (1576), 300
 selección parental, 26
 selécidas, 292
 Seminario Teológico de Princeton, 223, 224
 Sen, Amartya, 257, 258
 Senghor, Léopold Sédar, 96
Ser y la Nada, El, 193
 Servet, Miguel, 388
 sexismo, 135, 141, 258
 Shaftesbury, conde de, 251
 Shakespeare, William, 436, 437, 498
 Shelley, Mary, 437
 Shelley, Percy Bysshe, 438
 sida, epidemia de, 75, 160
 Siddhartha Gautama, príncipe, 60
 Sima Qian, 449
 Sima Tan, 449
 simbolistas, 163
 Simon, H.A., 270, 271
 Simpson, George Gaylord, 188
 Sinfónica de Londres, 162
 Singer, Peter,
 Sínodo de Dort, (1618), 390
 síntesis del carbono, 383
 Skinner, B.F., 213, 402
 Smith, Adam, 65, 142, 143, 145, 434, 442
 Smith, Tommie, 368
 Smolin, Lee, 458, 459
Sobre la guerra, 239
Sobre los deberes, 301
 socialismo
 socialismo, 441-445
 comienzos del, 442
 estalinismo, 443-445
 fracaso económico, 443
 Marx, 442, 443
 motivación del, 442
 véase también capitalismo; comunismo; marxismo; política
 Sociedad de Naciones, 239
 Sociedad Laica Nacional, Reino Unido, 299
 Sociedad para la Prevención de la Crueldad con los Animales del Reino Unido, 135
 sociobiología, 445-448
 críticas, 446-448
 estrecha relación entre los humanos y otros primates, 445-448
 mito del hombre-mono, 445
 origen del término, 446
 véase también derechos de los animales; antropocentrismo; biodiversidad
 Sócrates, 28, 248, 267, 317, 319, 340
Sometimiento de las mujeres, El (1869), 202
 Speer, Albert, 113
 Spencer, Herbert, 20, 374
 Spengler, Joseph, 248
 Sprigge, T.L.S., 337
Sputnik, 274
 Stalin, Iósiv, 353, 443-445, 477
 Steinschneider, Moritz, 35
 Stewart, Milton y Lyman, 224
 Stillingfleet, Edward, 394
 Strauss, Richard, 439
 Strawson, P.F., 208, 336
 subjetivismo, 170, 171
 Sudáfrica, 95
 Sudán, 140, 426
 Sue, Eugène, 437

- Suecia, 158, 374
 sufragismo, 202
 Suiza, 184, 276, 345, 391, 439, 459
Suma teológica (1265-1274), 54, 164, 237, 301
 Sumner, W.G., 179
Suplemento al viaje de Bougainville, 264
 surgimiento de la vida en la Tierra, véase biopoyesis
 Swinburne, Algernon, 438
- Tácito, 246, 479
 Tales de Mileto, 298, 346
 tamiles, 241, 473
 tanatología, 183
 Tang, dinastía, 85, 450, 451
 Tao Qian, 479
 Taoísmo, (Daoísmo)
 budismo, 449, 450
 el Camino (Tao), 448-450
 seis escuelas de filosofía, 449
 véase también budismo; comunismo
- Tarzán* (película), 445
 Tawney, R.H., 88, 393
 Taylor, E.B., 425, 426
 tecnismo/tecnistas, 454
 tecnología, 451-455
 agricultura, 453
 ciencia, 451, 452; véase también ciencia
 críticas, 454
 fuego, 453, 454
 la rueda, 454
 primitiva, 451, 452
 problemas creados por sus avances, 452, 453
 utensilios líticos, 451, 453
 véase también civilización; globalización; Internet
 teleología, 130, 131, 248
 Temístocles, 128
- Tennessee, 109, 110
 teodicea, 426
 Teofrasto, 56, 133
 teoría bayesiana, 462, 463
 teoría de cuerdas, 346, 455-460
 bosones, 456, 457
 críticas, 458, 460
 cromodinámica cuántica, 457
 fermiones, 456, 457
 leptones, 456
 postulado, 456
 prueba, 458
 quarks, 456, 459
 supersimetría, 459
 teoría cuántica, 456, 457, 459; véase también mecánica cuántica
 véase también principio antrópico; falsación; relatividad; ciencia; modelo estándar
Teoría de juegos y comportamiento económico, (1944), 460
 teoría de juegos, 460-464
 dilema del prisionero, 461
 ley de Benford, 463, 464
 teoría bayesiana, 462, 463
 teoría de la decisión, 462
 teoría de la acomodación, 464, 465
 véase también publicidad; multiculturalismo
 teoría de la decisión, 462
Teoría de la justicia, (1971), 294, 302
 teoría del diseño inteligente (DI), véase creacionismo
 teoría del significado, 466-470
 condición de verdad, 468, 469
 estructura del lenguaje, 466, 468
 filosofía del lenguaje corriente, 469
 interés filosófico en el lenguaje, 466
 juegos de lenguaje, 470

- objetivo filosófico del significado lingüístico, 466, 468
 teoría de uso, 467-469
 teoría denotativa, 467
Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero (1936), 145
 terapia cognitiva conductual, 400, 471
 véase también psicoanálisis
 terapia cognitiva, 471, 472
 véase también psicoanálisis
Terapia cognitiva: conceptos básicos y profundización (1995), 471
 Tercer Reich, 478
 territorios checos, 354
 terrorismo, 472-474
 atentados suicidas, 473
 lucha armada, 472
 patrocinado por el estado, 473
 resistencia, 473, 474
 véase también activismo; fundamentalismo; guerra
 Tertuliano, 192, 479
 Thackeray, William Makepeace, 43, 87
 Thant, U, 140
 Thatcher, Margaret, 34, 226, 359
 Thomson, J.J., 330
 Thouless, Robert, 195
 Tiananmen, plaza de (Pekín), 18
 Tiberio, emperador, 35
 Tíbet, 48
 Tierra, surgimiento de la vida en la, *véase* biopoyesis
 Tillotson, John, 394
 Tipler, Frank, 384
 Tito Livio, 246
 tolerancia e intolerancia, 474-476
 tolerancia, 474-476
 véase también Ilustración; derechos humanos
 Torrey, Reuben Archer, 224
 totalitarismo, 476-478
 véase también autocracia; comunismo; democracia; fascismo
 Toynbee, Arnold, 248
Tractatus Logico-Philosophicus, 375
Transactions of the Royal Society (revista), 463
Tras la virtud (1981), 174
 Treinta Años, guerra de los (1618-1648), 117
 Tribunal de Crímenes de Guerra, 113, 114
 Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 138
 Tribunal Penal Internacional, 138, 141
 tribus amazónicas, 149
 Trotski, León, 444
 trotskistas, 356, 357
 Tucídides, 245, 246
 Tucker, Albert, 461
 turcos selyúcidas, 283
 Turing, Alan, 83, 84, 270-272
 Turquía, 297, 298, 312, 351, 472
 Tyler, Wat, 326
 uigures, 472
 Umar ibn al-Jattab, 282
 Unión Estadounidense por las Libertades Civiles, 109
 Unión Europea, 355
 Unión Soviética, 140, 241, 274, 313, 444, 477
 véase también Rusia
 unitarios, 254
 universalistas, 254
 Universidad de California, 275
 Universidad de Leipzig, 81
 Universidad de Oxford, 470
 Universidad de París, 334
 Universidad de Stanford, 461
 universidades alemanas y *Lehrfreiheit*, 313
 universidades, humanidades en las, 314, 315
 University College de Londres, hospital, 495

- universo y principio antrópico, 382-385
- universo, origen del, *véase* cosmología del *Big Bang*
- Uruk, 453
- utilitarismo, 97, 173, 251, 252
- Utmán ibn Affan, 282
- utopía, 478-480
 - distopía, 478, 480
 - européa, 479, 480
 - idea de la ciudad jardín, 480
 - minoritaria (exclusivamente femenina), 478, 479
 - romana, 479
 - véase también* anarquía; civilización; comunismo; fascismo
- Van Gogh, Theo, 349
- Veblen, Thorstein, 101
- vegetarianismo, 480-483
 - argumento de la salud, 481
 - argumento económico, 480, 481
 - argumento moral, 481
 - carne podrida, 481, 482
 - sacrificio de animales, 482
 - véase también* derechos de los animales; antropocentrismo
- verdad, 483-487
 - como ideal de investigación, 486
 - determinación de la, 486
 - proposiciones, 483-485
 - teoría de la coherencia, 484
 - teoría de la correspondencia, 484, 486
 - teoría pragmática, 485
 - teorías minimalistas, 485
 - veracidad, 486
- verificacionismo, 487-492
 - como criterio de significatividad, 487, 488, 491
 - críticas, 490
 - de enunciados, 490
 - enunciados fácticamente no significativos, 487-489
- especificación de la naturaleza del significado, 487
- evidencia relevante, 489, 490
- observaciones, 488, 489, 492
- positivismo lógico, 487; *véase también* positivismo lógico
- principio de, 488-492
- valor de verdad de las proposiciones, 487-489, 491
- véase también* positivismo
- Vermont, 159
- Vesalio, Andrés, 77, 430
- vida después de la muerte, 492-495
 - véase también* agnosticismo; ateísmo; religión
- Vir Savarkar, 244
- Virgilio, 254
- Volta, Alessandro, 78
- Voltaire (François-Marie Arouet), 264, 267, 429, 437
- Vonnegut, Kurt, 63
- Wagner, Richard, 439
- Waismann, Friedrich, 375
- Wallace, Alfred Russel, 187
- Walpole, Horace, 437
- Washington, George, 429
- Watson, J.B., 213, 401
- Watson, James, 57, 186
- Wearyall Hill (Glastonbury), 389
- Weber, Max, 88
- Weinberg, Steven, 344
- Westfalia, Tratado de (1648), 304, 388
- Whitehead, Alfred North, 318, 340
- Wickramasinghe, Chandra, 59
- Wilberforce, William, 159
- Wilde, Oscar, 438
- Wilkins, Maurice, 57
- Williams, Bernard, 98, 252
- Williams, Robert, 368
- Wilson, Edward O., 48, 446

- Wilson, Robert, 104
 Wilson, Woodrow, 354
 Wittenberg, iglesia de, 117, 388
 Wittgenstein, Ludwig, 208, 375, 469, 470
 Wollstonecraft, Mary, 202
 Wordsworth, William, 439
 World Wide Web (WWW), 275
 Wright, Orville y Wilbur, 452
 Wu wei, 450, 451
 Wu, Harry, 159
 Wundt, Wilhelm, 81, 401
- xenofobia, 179, 495-497
 en Japón, 496
 etnocentrismo, 496, 497
 racismo, 496; *véase también* racismo
- véase también* antisemitismo; sociobiología
 en Estados Unidos, 496
- Yemen, 158
 Yerkes, Robert, 445
- Zeitgeist*, 397, 440, 497-499
 zen, 450
 Zeus, 116
 Zhou Enlai, 273
 Zhou Enlai, 273
Zhuangzi, 449, 450
 Zhuangzi, 449
 Zimbabue, 140
 Zola, Émile, 37

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

“Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos”.

—Miguel de Unamuno

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 4813



ANTHONY C. GRAYLING es profesor de filosofía en Birkbeck College, Universidad de Londres. Filósofo comprometido y comunicador excelente, Grayling escribe regularmente en *The Guardian*, *Literary Review*, *Financial Times*, *The Economist*, *The Times Literary Supplement*, *The Independent* y *New Statesman*.

Ha sido secretario honorario de la principal Asociación filosófica británica, The Aristotelian Society. Es miembro de la Royal Society of Literature y de la Royal Society of Arts. Entre sus libros podemos destacar *Among Dead Cities*, *The Choice of Hercules*, *Against All Gods*, and *Truth, Meaning and Realism*.



© Camera Press/Cordian Press

Diseño de la cubierta: Luz de la Mora

Fotografía de la cubierta: © David Wasserman / Index Stock

Este libro celebra el poder del pensamiento para cambiar el mundo y concibe las ideas como engranajes que hacen avanzar la historia. Conceptos como el fundamentalismo, la globalización o la bioética definen nuestro futuro tanto como el marxismo, el existencialismo o la teoría de la evolución han influenciado el presente que vivimos. Estos y muchos otros conceptos forman el bagaje necesario para entender las ideas más influyentes del mundo actual, los debates contemporáneos y las teorías que subyacen a ellos. Ciencia, filosofía, política, religión y ciencias sociales son los ámbitos que recorre este maravilloso compendio de las ideas, cuya amplia visión consigue anular la brecha abierta entre ciencia y humanidades y superar los tecnicismos abstrusos que abundan en el mundo especializado de hoy. El resultado es una serie de ensayos breves, escritos con claridad y precisión por uno de los pensadores europeos más comprometidos del momento.

Absolutismo, amor, anarquía, bioética, islam, laicismo, neurofilosofía, sociobiología, taoísmo, terapia cognitiva o xenofobia son algunas de las más de cien entradas, ordenadas alfabéticamente, de un libro que, además de ser un diccionario de ideas, es un marco de referencia excelente para vivir plenamente la historia de un mundo en continuo proceso de cambio: el siglo XXI.



«El filósofo Anthony Grayling ha construido un diccionario personal, sugerente... y brillante. Una serie de ensayos importantes, provocativos, convincentes e instructivos.»

SUNDAY HERALD

«Hay un gran número de ideas en el mundo actual: son como árboles en un bosque... Clara y brevemente, sin jerga ni condescendencia, Grayling aborda el panorama intelectual y lo nombra por partes. Y nos brinda un gran servicio con este útil manual.»

THE TIMES

Ariel

