

OCULUS

Revista de Filosofía del IES José Saramago



Nº 6, 2025-26

Arganda del Rey, C.A.M.



Dirección: Alfonso Moraleja Juárez

Subdirección: Lucía Sandra Palacios París

Jefatura de redacción: Izan González Beas, Diana Sánchez Stanus y Andreea Puenaru Ivanus

Redacción: Emma Martín Cediél, Sofía Sánchez Real, Simón Moraleda Sánchez, Inés Gallego Candelas y Pablo García Argandoña

Maquetación: Candela Poza Nava y Ionut Claudio Scarlat

Portada y diseño: Rocío Magaña, Riana Ángela Buth y David Oliva

Con especial agradecimiento a:

Markus Gabriel
Esther Paniagua
Tijmen van der Mass
Fernando Valladares
Manuel Pulido López
Gary Marcus
Arnold Roth
Fabián C. Barrio
Rodrigo Puerta Fernández
Laura Almarza de la Fuente
Paula Sanandrés Arellano
Jutta Willenberg
Santiago Organero
Fernando Duarte
Marta Pérez Calvo
Elena Santa Mata
Víctor Martín
David Oliva
Francisco Sanandrés
Scientific American Magazine
AI AMPA

A todos los Dtos. del Centro y a su Biblioteca
A Dirección, Jefatura y Secretaría
Y por supuesto al Ayuntamiento de Arganda por
la concesión del Premio de Buenas Prácticas
Educativas

Impresión:

Olalba Soluciones Gráficas, S.L.U.

ISSN: 2792-2898

DEPÓSITO LEGAL: M-17285-2026

Nº 6, CURSO 2025-2026

Editada por el IES JOSÉ SARAMAGO,
ARGANDA DEL REY, MADRID.



Pon tus comentarios



Primer Premio de Buenas Prácticas
Educativas a la revista Oculus
Premio Maestro Román Aparicio
Ayuntamiento de Arganda del Rey
CAM, 2026

Índice:

Pág.

EDITORIAL..... 3

TEXTOS Y PRETEXTOS..... 4

ANTHROPOS Y TECNOCENCIA..... 36

PSICOSOFÍA Y FILOPSIQUE..... 39

ENTREVIENDO:

Marcus Gabriel:

“Le tengo miedo a Twitter. Cómo podemos
hacer del mundo un lugar mejor (2ª
Parte)”..... 46

Fabián C. Barrio:

“Los engranajes de Occidente”, por Diana
Sánchez Stanus..... 49

TRADUCCIONES Y TRAICIONES:

M. F. Quintiliano:

“Consejo a los profesores”..... 52

Margaret Cavendish:

“Dos Cartas filosóficas”..... 53

Martin Gardner

“Cómo construir una máquina que aprenda
juegos para ganar”..... 55

Gary Marcus:

“¿Por qué mi ordenador no me entiende?..... 57

SECCIÓN PARA ANTIGUOS ALUMNOS:

“Solo los humanos pueden ser artistas”, de
Tijmen van der Maas (traducido por Paula
Sanandrés Arellano)..... 59

PALABRAS E IMÁGENES. FOTOGRAFÍA FILOSÓFICA:

Miscelánea..... 61

EDITORIAL (Programa Adelante +)

NUNCA EL TIEMPO ES PERDIDO

“Llega un momento en la vida cuando el tiempo nos alcanza. [...] Quiero decir que a partir de tal edad nos vemos sujetos al tiempo y obligados a contar con él.”

Así escribió Luis Cernuda en Ocnos, aludiendo a ese instante silencioso en el que la vida deja de sentirse infinita. Durante la infancia y la juventud, el tiempo parece una extensión abierta, casi inagotable y cada curso una eternidad. Todo estaba todavía por delante, pero llega un momento en que el tiempo comienza a tener espesor, como si cada experiencia se sedimentara lentamente en la conciencia. Es entonces cuando uno se da cuenta de que ya ha recorrido, al menos, la mitad del camino.

Durante años, gran parte de mi mundo estuvo hecho de proyectos, planos, cálculos, presupuestos. Trabajé en una oficina de ingeniería y también en obras civiles, lugares donde la realidad se mide en resistencias de materiales o plazos de ejecución. Hay mucha belleza en la ingeniería civil: la del puente que une dos orillas, la carretera que conecta dos pueblos, la urbanización donde se desarrollarán vidas.

Pero incluso en medio de esa belleza, algo siempre parecía quedar fuera del plano. ¿Sería mi insatisfacción patológica? Por si acaso decidí probar por otros derroteros. Ya había transitado por caminos de papeles (proyectos) y cosas (obras), así que me decidí por el sendero de las personas. Porque el ser humano no recorre un camino fijo y a algunos nos gusta dejarnos llevar por la intuición y elegir alguna senda desconocida. En este caso mi intuición me llevó a un territorio de sensibilidad, pensamiento, deseo de comprender el mundo y de comprenderme a mí mismo. Tal vez por eso, con el tiempo, mi camino fue desplazándose hacia otro territorio: el de la educación.

Si la ingeniería civil hace este mundo más habitable, la enseñanza construye algo más frágil pero más profundo: la conciencia de quienes habitarán ese mundo.

Un aula, vista desde fuera, puede parecer un lugar modesto. Sin embargo, en ese espacio tiene lugar una de las tareas más delicadas de cualquier sociedad: la transmisión del pensamiento, de la cultura, de la mirada crítica que permite a cada generación comprender el tiempo que le ha tocado vivir.

En cierto modo, educar también es una forma de ingeniería, con su planificación, sus estrategias, sus coeficientes de seguridad, sus plazos... No se levantan puentes de hormigón o acero, sino estructuras invisibles hechas de palabras, preguntas e ideas. Y quizá esas construcciones, aunque menos visibles, terminan siendo las más duraderas. Porque las estructuras envejecen, las ciudades cambian, las obras se transforman con los años, pero una idea que prende en una mente joven puede atravesar generaciones.

Tal vez por eso las matemáticas siempre forman parte del núcleo de la educación. Como la filosofía, nos enseñan a mirar, a analizar, a detenernos a pensar el sentido de aquello que hacemos.

Y cuando el tiempo —como escribió Cernuda— nos alcanza, comprendemos que cada decisión tomada forma parte de una vida que intenta navegar entre la realidad y el deseo. Porque al final, más allá de los planos, las aulas o los libros, todo consiste en lo mismo: aprender a habitar el tiempo que nos ha sido dado.

Yo, como Antonio Machado, también quiero que me encuentren en el bolsillo de la chaqueta un papel con palabras que reflejen lo que siento en este mismo instante: “Estos días azules, este sol de la docencia.”

Manuel Pulido López

DE LA IGNORANCIA VOLUNTARIA



Por Sara Aguilar Hita

Platón es uno de los personajes más célebres en cuanto a filosofía se refiere. Mitos como el del *Fedro*, el origen de los hombres o la alegoría de la caverna son algunas de las más conocidas. Sin embargo, nos centraremos en el análisis y crítica de ésta última.

La alegoría de la caverna está recogida en *La República*, libro VII. Esta nos presenta el siguiente escenario: en el interior de una caverna se encuentra un grupo de personas que han estado encadenadas desde su nacimiento y son obligadas a mirar siempre hacia el frente. Detrás de ellos se encuentra un muro y, más allá de él, personas pasan sosteniendo largas varas, en cuyos extremos superiores se encuentran diversas figuras, mientras mantienen conversaciones. La presencia de una fogata permite que los objetos sean reflejados en la pared de la caverna gracias a la luz que emana. De esta manera, la realidad percibida por los encadenados son sombras distorsionadas y murmullos.

Un día, uno de estos prisioneros consigue liberarse y salir al exterior. Descubre entonces el mundo real, algo completamente distinto a la percepción que tenía de él. Tras esto, decide regresar con sus compañeros y contarles todo aquello que ha visto. Sin embargo, estos, en vez de creerle e intentar liberarse de aquellas cadenas, deciden acabar con su vida, pues la realidad de estos siempre habían sido las sombras.

En esta alegoría, Platón muestra cómo el conocimiento verdadero requiere de un proceso de iluminación y comprensión, además de cuestionar si nuestra percepción de la realidad es real o solo una sombra de ella.

Sin embargo, ni siquiera un filósofo como Platón podía abstenerse de contradicciones o incoherencias. En *La República* critica la democracia y la tiranía y desarrolla su idea de Estado ideal, influida por el mito del origen del hombre o mito de los metales.

Platón proponía la idea de que los hombres nacen con un “metal” distinto en el alma: oro, plata y bronce o hierro. Las personas de oro son las más sabias y están destinadas a gobernar, convirtiéndose en filósofos-reyes. Las personas de plata son los guardianes o guerreros, pues son valientes y disciplinadas; su labor es defender la ciudad. Por último, las personas de bronce o hierro son artesanos, campesinos y comerciantes, cuya función es trabajar y producir, sin poder participar en el gobierno.

Temiendo el filósofo que el orden del Estado fuera destruido por la envidia y el conflicto social que esta provocaría, determinó que era necesario crear una sociedad dividida en clases, limitar el contacto entre ellas, para limitar lo que sabían unas de las otras y controlar la educación y la información, de modo que cada individuo aceptara su función dentro del Estado.

Pero, ¿si controlas la información y decides quién la recibe no estarías dando a esa gente una falsa percepción del mundo y, por lo tanto, una falsa realidad? Entonces, ¿podríamos decir que Platón es la caverna de su propio mito? Tal vez, pues sería él quien, siendo rey de su idea de Estado ideal, contemplaría a todos sus súbditos y compensaría con poder a aquellos que lograran abrir los ojos, al igual que la caverna observa expectante a los prisioneros y compensa con la verdad a aquellos que logran salir de ella. Sin embargo, esto no acaba de tener sentido. Aunque es indudable que Platón se contradijo a sí mismo con lo que busca dar a entender en la alegoría de la caverna —afirmando que debemos salir y ver por nosotros mismos la realidad—, más tarde afirma en *La República* que un Estado no puede funcionar si no hay alteración de esta misma realidad de por medio.

Si prestamos atención a esta famosa alegoría, podemos darnos cuenta de que esta es la historia de Sócrates, quien fue acusado por corromper las mentes de los jóvenes tras cuestionar la existencia de dioses y, obligado a beber cicuta, falleciendo a los setenta años de edad. Es decir, Sócrates fue el prisionero que consiguió liberarse y descubrir la realidad del mundo.

Tal vez lo correcto sería situar a Platón como otro de los prisioneros. ¿Quién dice que el prisionero que consiga salir al exterior, cuando entre de nuevo en la caverna, intente hacer al resto creer algo que no han visto? Y más después de contemplar lo que le hicieron al primero. Ahí es donde situaremos al filósofo.

Un segundo prisionero, el cual escuchó al primero y sintió la necesidad de descubrir si las palabras de este eran ciertas, sale de la caverna y queda fascinado con lo que ve. Al regresar al interior, al considerar que hay personas que cierran su mente a la reflexión y el cuestionamiento, y aprovechando que posee algo que el resto no —sabiduría—, establece una política en la que él dirige al resto y divide a la sociedad en tres clases: La primera está formada por las personas a las que, las palabras del primer desencadenado despertaron en ellos la duda y la necesidad de descubrir lo real. Al segundo grupo pertenecen aquellas personas que no le creyeron —o al menos no completamente—, pero que defendieron su derecho de expresión. La tercera clase está formada por las personas incrédulas que determinaron verdadera la realidad que percibían, siendo este el grupo más numeroso.

Ahora, este gobernador decidirá quién tiene derecho y quién no, en función del grupo al que pertenezcan, a salir de la caverna. Permitirá a aquellos que han conseguido ver la verdadera realidad gobernar con él, tal y como Platón determina en el Libro V de su obra *La República*: «Mientras los filósofos no gobiernen en las ciudades, o mientras los que ahora se llaman reyes y gobernantes no filosofen de verdad y adecuadamente, y no coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, no cesarán los males para las ciudades ni tampoco, creo, para el género humano».

Entonces, y para concluir, tal vez Platón no sólo pretendía plantearnos la idea de que la realidad que percibimos no sea la real, sino también advertirnos de que aquellos que no muestren interés en descubrirla jamás lo harán, ya que habrá personas por encima que no lo permitan. La ignorancia es la base del control y se aprovecharán de esta misma para dirigirnos. Como bien nos da a entender el filósofo: «*La ignorancia voluntaria es peor que la ignorancia natural*». Por eso, tenemos que abandonar, en la medida de lo posible y cuanto antes, la caverna, única forma de no ser dirigidos y de poder mantener intacta nuestra libertad.

Sé que no sé



Por Pablo García Argandoña

Toda persona con un mínimo conocimiento de Filosofía, sabría decir de dónde procede este famoso dicho; de Sócrates. Sin embargo, se suele asociar al significado de ignorancia: “falta de conocimiento”. Pero en realidad estarían equivocados, ellos mismos serían los ignorantes, aquellos que dicen saber lo que no saben.

Para entender este concepto, primero es necesario definir quién fue Sócrates. Es reconocido como el primer filósofo moral, pues instauró una forma distinta de pensar y actuar. Este gran pensador deambulaba por la ciudad de Atenas practicando la ironía socrática: hacía preguntas con el fin de hacer ver al resto la verdad. Su principal objetivo era elevar el conocimiento del pueblo y con ello acercar a sus conciudadanos al bien y a la verdad a través del conocimiento. Su historia termina con un final trágico, la acusación basada en argucias oratorias y de que corrompía a sus jóvenes discípulos. Una vez acusado, es juzgado y sentenciado a muerte. No obstante, podría haber huido con la ayuda de sus discípulos,

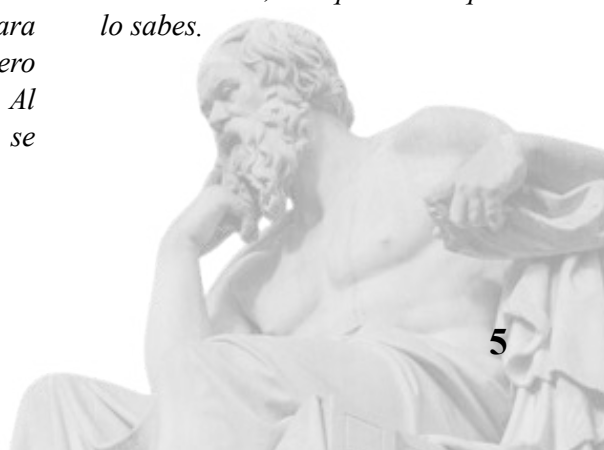
pero, por el contrario, su decisión final fue acabar con su propia vida. Dicho de otra forma, prefería una vida de preguntas a una vida insignificante en la que nada tuviera que cuestionar.

Al contrario que en la actualidad, donde la inteligencia artificial es comparada con Sócrates, esta tecnología no es en absoluto humilde, sino que induce a la ignorancia; es decir, es la propia ignorancia. La IA nos hace asumir que los datos dichos por ella son incuestionables y lo contrario es lo incorrecto. A diferencia de Sócrates, la IA no reconoce sus propios límites, haciendo indiscutible su respuesta. Sin embargo, las respuestas no son siempre blanco o negro; también pueden ser grises, pues no existe una sola verdad, siempre se puede llevar parte de razón. Por esta razón, aquellos que lo niegan también son conocidos como ignorantes. Aquellos ignorantes que dicen ser los que mejor viven son los mismos que viven en un mundo en los que son manipulados e influenciados por la búsqueda de la conformidad antes que la absoluta razón.

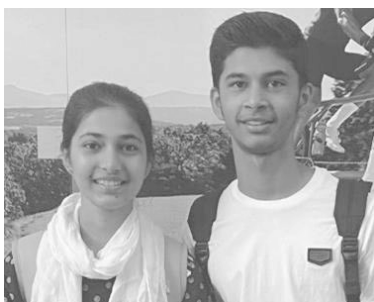
Una vez dicho esto, el objetivo de la inteligencia artificial puede llegar a ser confuso. Es lo más parecido a una paradoja: La Paradoja del Conocimiento-Ignorancia (PCI). Esta paradoja consiste en que la finalidad principal se vuelve en contra de los propios ignorantes que emplean la IA en sus vidas; es decir, esta está programada para luchar contra la ignorancia, pero a la vez, nos sentencia a ella. Al confiar en sus respuestas, no se

cuestiona lo previamente dicho, desencadenando en la ignorancia. La PCI, no es culpa de la propia inteligencia artificial sino nuestra, puesto que con un simple botón podemos acceder a cualquiera de esos sistemas con el fin de obtener nuevos conocimientos, pero sin la necesidad de pensar. Este es el origen de nuestra ignorancia, la cual nos ciega y no nos permite darle la suficiente importancia a la reflexión. Aquí es donde se pierde la mayéutica socrática: mientras Sócrates ayudaba a “dar luz” mediante el diálogo, la IA nos entrega la respuesta sin el proceso intelectual. A modo de ejemplo, la siguiente frase: Cuando los hombres dejen de preguntar, cualquier respuesta puede convertirse en verdad; probablemente serías incapaz de decirme si esto ha sido dicho por el mismo Sócrates o por mi imaginación. Seguramente sería tan fácil como preguntarle a la IA por su procedencia; esto nos llevara a una respuesta inventada que, por nuestra ignorancia, es aceptada.

Para concluir, quien os dice que no estáis afectados por la PCI, o yo mismo sin saberlo; y que este artículo no esté realizado por uno de estos sistemas para ignorantes. La ignorancia es como una lucha interna la cual cada uno intenta hacer callar mediante el falso yo lo sé todo. Por lo tanto, si no quieres ser un ignorante, mejor asume que nunca sabrás, aunque creas que lo sabes.



Razón y fe en Averroes: Una armonía necesaria



Por Hajra Sahi y Waleed Sahi

Averroes, Ibn Rushd (1126-1198), fue un pensador andalusí sumamente importante en el pensamiento medieval. Es conocido por difundir y seguir la filosofía aristotélica y defender la compatibilidad de la razón filosófica con la religión. En su obra *Fasl al-Maqal (Tratado decisivo)*, introduce una idea tremendamente actual: la filosofía y la religión no solo pueden coexistir, sino que, además, ambas guían a la misma verdad. Esta perspectiva responde a tensiones de su época, en las que teólogos y filósofos estaban enfrentados. Por ello, Averroes buscaba una forma de demostrar que el uso de la razón no contradice al *Corán* sino que lo refuerza.

Él defendía que en el Islam estudiar racionalmente la realidad (la filosofía), no es algo solamente permisible, sino que es obligatorio para aquellos que tienen la capacidad intelectual suficiente: "Llámalos al camino que conduce hacia tu Señor por medio de la ciencia y por medio de la exhortación moral, y argúyeles en las mejores formas" (*Corán* 16:125). En esta obra se anima una y otra vez a reflexionar sobre la creación, a observar la naturaleza y a extraer conclusiones claras. Para Averroes, estas exhortaciones sugieren que usar la razón es una obligación religiosa.

Un ejemplo bastante importante lo vemos en el versículo coránico (3:7), donde se dice: "Él es Quien ha hecho descender sobre ti este Libro; en él hay versículos de significado claro, que son la base del Libro, y otros que son de significado ambiguo.

Aquellos en cuyos corazones hay desviación siguen los versículos ambiguos, buscando la discordia y tratando de darles una interpretación errónea; pero nadie conoce su verdadero significado excepto Allah. Y los que tienen conocimiento firme dicen: 'Creemos en él; todo proviene de nuestro Señor'. Y no reflexionan ni aceptan la exhortación sino los dotados de entendimiento (hombres de ciencia sólida)".

En este versículo se distingue a las personas que interpretan el texto de manera superficial y aquellos que lo analizan con un entendimiento profundo.

Ibn Rushd dice que los "hombres de ciencia sólida" son los filósofos, personas hábiles para trascender el sentido literal y obtener el significado auténtico de manera racional. En consecuencia, la filosofía no constituye una amenaza a la fe, sino que es un instrumento para entenderla a un nivel superior. Denegar la filosofía equivaldría a negar el mandato divino de reflexionar. Averroes determina distintos niveles en la comprensión de la verdad. De acuerdo con él, existen tres categorías de individuos: La gran masa que se acerca a la verdad a través de lecturas literales y argumentaciones retóricas; los teólogos que emplean razonamientos lógicos en defensa de la fe; y por último, los filósofos, que llegan a la verdad a través de demostraciones racionales y minuciosas.

Esta categorización es fundamental para comprender su propuesta. Él afirma que cuando el texto religioso aparenta contradecir la razón, no hay un fallo en la revelación, sino la necesidad de interpretar el texto alegóricamente. Pero el matiz es que esa interpretación no es accesible para todos, solamente aquellos con una educación filosófica apropiada pueden interpretar la palabra de Dios. Un caso práctico para entender esto pueden ser los atributos divinos. El *Corán* describe a Dios con características humanas tipo "ver" u "oír", que puede hacer pensar en una interpretación antropomórfica. Averroes, en cambio, afirma que estas descripciones han de entenderse de manera metafórica.

Dios es un ser completamente simple y trascendente, y por eso, no puede tener cualidades humanas de manera literal. Es por eso que el *Corán* usa este lenguaje para facilitar la comprensión de los creyentes. Pero al contrario de ellos, los filósofos deben interpretar estos atributos de forma abstracta, como si fueran expresiones de la perfección divina.

Otro ejemplo muy bueno sería el de la creación del mundo. Esto debido a que una lectura literal del *Corán* podría incitar a pensar que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo y que fue creado en un momento determinado. Sin embargo, la filosofía aristotélica, que Averroes sigue de cerca, apoya la eternidad del mundo. Entonces, ¿dónde está la contradicción? Averroes argumenta que el problema no es real, sino un problema de interpretación. El lenguaje religioso usa imágenes y frases fáciles para la gente común, pero los filósofos tienen que entenderlas como símbolos. Entonces, la "creación" quizás no se refiere a un principio, sino a que el mundo siempre depende de Dios, que es la causa primera. Lo que en Aristóteles sería lo mismo que el primer motor inmóvil. Y así es como la razón filosófica no niega la revelación, solo intenta profundizar en ella. Aquí puede surgir la idea de que puede haber dos verdades diferentes, una teológica y una verdad racional. Pero para Ibn Rushd solo hay una verdad y no puede haber dos verdades que se contradicen. Y en caso de que la fe y la razón parezcan estar en contra, es porque alguien las ha interpretado de manera errónea. La diferencia principal entre estas dos es el método que utilizan para llevarnos a la verdad. La religión usa relato e imágenes fáciles; la filosofía, demostraciones racionales. El pensamiento de Averroes está vigente incluso hoy en día, especialmente en este mundo actual, donde ciencia y religión a menudo se perciben como opuestas. Su teoría propone una conciliación, la razón no contradice a la creencia, sino que la potencia, y la fe tampoco restringe la razón, sino que le da una dimensión significativa.

BLAISE PASCAL

Razón o corazón



Por Valeria Picazo Jiménez

Tengo la certeza de no haber sido la única persona que, en numerosas ocasiones, se ha sentido escindida en dos. Sin saber qué decisión tomar y planteándose la eterna disyuntiva: ¿razón o corazón? ¿Cuál debería guiarnos? ¿Acaso hay una opción más correcta que la otra?

Esto mismo llevan preguntándose los grandes filósofos desde prácticamente el inicio de la filosofía. Pero, aún habiendo sido debatido por figuras tan relevantes, sigue sin encontrarse una respuesta universal en la que todos coincidan. De hecho, podemos encontrar interpretaciones y aportaciones totalmente opuestas e incompatibles entre sí.

Por un lado, están aquellos que optan por dar prioridad al corazón, que es el que parece aportar autenticidad e intensidad a nuestras acciones. En muchos casos se dice que es impulsivo y que esos impulsos nos llevan a actuar sin pensar más allá. Pero, quizá son precisamente esos impulsos los que nos conducen a hacer lo que verdaderamente queremos, sentimos y deseamos. Es más, es el corazón el que nos lleva a experimentar todo aquello que asociamos con la felicidad; es el que te impulsa a sentir, a amar, a confiar, a enamorarte o a arriesgar. Así que, ¿estaríamos dispuestos a omitir todo esto? En *Lecciones sobre la filosofía universal*, Hegel defiende que “nada grande se ha hecho en el mundo sin pasión”, dando a entender que, aunque la razón da sentido a nuestras acciones, es el corazón el que las impulsa. A algo muy parecido se refería David Hume con su frase “la razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones”, afirmando claramente que, por mucho que la razón sea la que nos guíe, es el corazón el que realmente manda.

En el lado opuesto, tenemos a aquellos que optan por escuchar únicamente la razón que, a diferencia del corazón, nos guía hacia decisiones más seguras, intentando evitar que cometamos errores. Probablemente no es la que mejor defina lo que queremos hacer en cada momento, pero nos orienta a actuar de manera “correcta”, teniendo en cuenta las consecuencias y los posibles efectos negativos de nuestros actos. Al fin y al cabo, es la que aporta estabilidad a nuestra vida, con el objetivo de pensar un poco en el futuro y no dejarnos llevar por emociones momentáneas de las que posteriormente podríamos arrepentirnos. Por ejemplo, Platón recurrió al “mito del carro alado” para explicar su posición. En este mito se describe el alma humana como un carro alado conducido por un auriga (la razón) y arrastrado por un caballo negro (que representa los deseos) y un caballo blanco (representante de las pasiones nobles). Según este célebre filósofo, al igual que el auriga guía a los caballos, debe ser la razón quien dirija nuestra vida. Y, yendo un poco más allá, el estoicismo, no solo afirmará que debe gobernar la razón, sino que debemos suprimir totalmente las pasiones para llegar a un estado de felicidad suprema.

Muchas ideas, teorías y posiciones, pero, ¿acaso es posible llegar a una conclusión universal y definitiva? Recordemos que tanto la razón como el corazón nos aportaban beneficios y desventajas a partes iguales. Porque, a pesar de que la razón nos garantice claridad y coherencia, ¿preferirías no vivir grandes momentos por miedo a que pudieran salir mal? O, por el contrario, ¿es mejor sentirlo todo, aunque esto incluya dolor y sufrimiento? Podemos poner como ejemplo la película de *The Giver*, en la que medicando a la población se intentan suprimir o adormecer las emociones de la población para garantizar la estabilidad y la paz. Pero, eliminando sentimientos como el amor o el miedo a la muerte, ¿no estarían borrando con ello también parte de nuestra esencia humana? ¿Qué nos diferenciaría de los robots o de la inteligencia artificial? Al igual que guiarnos únicamente por los impulsos del corazón sería una imprudencia, ignorarlos por completo supondría renunciar a una parte esencial de lo que somos. Es por esto que no parece posible que exista una respuesta definitiva para este problema, supongo que siempre viviremos con la intriga y la duda de si estamos tomando la mejor decisión. Tan solo nos queda encontrar un equilibrio entre ambas, porque, por mucho que nos esforcemos, hay ciertas cosas que son imposibles de resolver y que, por tanto, serán siempre un misterio.

Fe y pesimismo ante el límite temporal



Por Noemi Bozbici

¿Cómo vivir con un tiempo limitado? ¿Con sentido o con intención? Estas dos cuestiones hacen referencia a aquello que marca el corazón de la experiencia humana: su límite temporal.

Saber que nuestra vida no es infinita, sino que tiene un límite y que en algún momento terminará, nos lleva a replantearnos o cuestionar sobre el modo en que actuamos y nos relacionamos con nosotros mismos y con el mundo. Y es que, dependiendo de la forma en que respondamos a las preguntas planteadas, nuestra actitud frente al valor de la vida será una u otra.

La reflexión sobre la finitud de nuestro tiempo y cómo vivir ante la misma, la encontramos en diferentes obras actuales. Por ejemplo, en *Un mes para vivir*, Kerry y Chris Shook proponen, frente a la desesperanza de la finitud, vivir la vida enfocada en el sentido y la fe; mientras que, *Un año con Schopenhauer* escrita por Irvin D. Yalom, nos invita a enfrentarnos a nuestro final de forma inteligente sabiendo y aceptando que el sufrimiento forma parte de nuestra existencia. También vemos este tipo de reflexiones en filósofos de la antigüedad como los estoicos, que argumentaban que la conciencia de la muerte no debería llevarnos a la desesperación, sino a una vida responsable, atenta y feliz, aprovechando cada momento de ella.

Epicteto y Marco Aurelio nos recuerdan que moriremos algún día y que no depende de nosotros la finitud del tiempo (*memento mori*). Creen que debemos centrarnos en nuestras acciones y en cómo vivimos. Podemos ver, pues, que existen diferentes maneras de responder al reto que supone la toma de conciencia de nuestro límite temporal. El estoicismo y la fe muestran una coincidencia al afirmar que la vida necesita tener un sentido; mientras que, el pesimismo nos muestra que el sufrimiento es parte de la vida humana y que no hay que buscarle un sentido a este, sino reconocerlo en nuestras vidas.

Por su parte, Viktor Frankl, usa la logoterapia para hacernos conscientes de que el sentido de la vida radica en la motivación del ser humano, incluso en momentos de dolor. Explica que, con la finitud del tiempo, cada decisión se debe hacer de forma

responsable y de una sola vez, ya que no puede volver a repetirse. Si giramos la vista hacia el pesimismo, el pensamiento de Viktor Frankl nos resulta chocante.

Para Arthur Schopenhauer, el ser humano está movido por la voluntad, convirtiendo el sufrimiento en una parte esencial de su existencia, ya que vive continuamente en un estado de deseo que nunca se satisface por completo. Solo mediante el conocimiento de esta realidad podremos liberarnos de falsas ilusiones acerca de la felicidad y reducir el sufrimiento.

A su vez, Martin Heidegger se centra en la reflexión de los estoicos afirmando al ser humano como un “ser para la muerte”, diciendo que el conocimiento del límite temporal no es algo a evitar, y que es asumiendo nuestra finitud como alcanzaremos una auténtica existencia. Esta conciencia acerca de la finitud sitúa al humano ante una elección inevitable, revelándose así quiénes somos realmente. Finalmente, ser consciente de la finitud del tiempo coloca al ser humano en una tensión, una continua angustia al saber que la vida es limitada. Pero, ¿la angustia es un problema o algo que define al ser humano? ¿Podremos vivir aceptando nuestra temporalidad?

Frente a la angustia, el cristianismo parece ofrecer una propuesta: la confianza en Dios. En un Dios que trasciende el tiempo humano otorgando, además, un sentido a la existencia; prometiendo así una fe que consuela y da esperanza.

Sin embargo, esta fe plantea una pregunta fundamental: ¿es Dios real o simplemente un invento humano para solucionar la angustia o calmar el miedo que existe frente a la finitud del tiempo? ¿Depender de una divinidad libera al ser humano o nos libra de enfrentarnos a nuestras responsabilidades?

La filosofía defiende que la finitud se puede asumir sin eternidades. De este modo, no se da un sentido, sino que se construye a través de nuestra libertad y decisiones. Pero, ¿el ser humano puede realmente sostener tal peso sin caer en la desesperación?

Probablemente la buena vida no se encuentre en la negación de la angustia o buscando explicaciones, sino en un punto intermedio. Reconociendo el límite temporal, aceptando la inquietud y buscando respuestas. Aunque esto, ¿realmente es una solución o solo posponemos lo inevitable? ¿Estamos listos para vivir con preguntas de las que, probablemente, solo tengamos acceso al planteamiento?

En todo caso, citando las palabras del propio Nietzsche sí que podemos pensar que “Quién tiene un porqué para vivir puede soportar casi como cualquier cómo”. Empecemos pues por buscar ese porqué.

¿EXISTE UNA “RECETA” DE LA FELICIDAD?

Parece que en nuestra sociedad abunda cada vez más la infelicidad y el malestar, algo que podemos apreciar por el aumento exponencial de los casos de depresión y ansiedad en los últimos años, y por lo tanto, por el aumento, a su vez, del consumo de antidepresivos, como si fuesen la solución a todo. ¿Puede nuestra felicidad depender de recetas químicas, de algo ajeno a nosotros mismos? Es una cuestión difícil de contestar, pero entonces ¿cómo podemos ser felices?

Este tema ha sido debatido por diferentes filósofos. Uno de los primeros filósofos en hablar sobre la felicidad fue Aristóteles. En su obra *Ética a Nicómano* explica que, para él, la felicidad no consiste en el placer ni en la acumulación de bienes materiales. En esta obra, el filósofo comenta que la felicidad se alcanza mediante una vida guiada por la virtud y el ejercicio de la razón. Mientras que para los estoicos, la felicidad consiste en reaccionar correctamente ante situaciones que no podemos controlar, es decir, buscan la *apatheia*. A partir de este pequeño recorrido, podemos entender que no existe una noción de felicidad común que podamos compartir. ¿Cómo averiguar entonces el modo de alcanzarla?

Si los filósofos nunca llegaron a ponerse de acuerdo, ¿podemos decir lo mismo desde el punto de

vista científico? La ciencia que estudia nuestros procesos mentales y emociones es la psicología, y según algunos expertos como Eckhart Tolle o Viktor Frankl, normalmente no somos felices por diferentes motivos:

Eckhart Tolle afirma que no vivimos en el presente, vivimos preocupados por el futuro o arrepentidos por el pasado y esto suele ser el origen de la ansiedad. ¿La solución?, cambiar nuestra preocupación por una ocupación. Por ejemplo: una persona que se preocupa por un examen puede reducir su ansiedad si, en vez de pensar constantemente en ello, se ocupa organizando su estudio y haciendo tareas que le ayuden a cumplir ese objetivo.

Esperamos a que ocurra un suceso específico en nuestras vidas para ser felices. El problema es que muchos de estos objetivos no son lo que nosotros queremos, sino lo que nos ha impuesto la sociedad.

Esto está muy relacionado con las ideas desarrolladas por la escuela de Fráncfort en el siglo XX. Esta escuela constaba de distintos pensadores como Max Horkheimer o Herbert Marcuse. Plantearon que los ciudadanos eran infelices debido a que el sistema económico capitalista domina nuestra mente a través de la publicidad o los medios de comunicación. Esto hace que consumamos de forma compulsiva, buscando la felicidad en algo externo, como en los propios objetos de consumo y, por lo tanto, terminamos siendo un engranaje más del sistema. Así pues, llegaron

a una solución: no debemos dejarnos controlar. Para ello, necesitamos conocernos a nosotros mismos y saber con qué nos sentimos plenos. En caso contrario, caeremos en la ignorancia que impediría que fuéramos libres y felices.

Aunque esta idea sea del siglo pasado, ahora mismo parece estar más vigente que nunca a causa del poder y control que las redes sociales ejercen sobre nuestra vida y nuestra forma de ver el mundo.

Es preciso empezar a entender la felicidad como un equilibrio entre lo que hacemos, lo que sentimos y el momento en que vivimos.

En conclusión, después de recorrer distintas formas de entender la felicidad y las dificultades que implica alcanzarla, quizá lo más importante no es encontrar una definición, sino atreverse a pensar y reflexionar sobre esta por uno mismo. Como señala Aristóteles, “la felicidad pertenece a los que se bastan a sí mismos” (*Ética a Eudemo*) tal vez ahí esté la clave, en aprender a construirla.



Por Aitana Calvo de Mingo

¿Por qué mentimos?



Por Carla Alexandra Ungureanu

Hoy en día parece que mentir es visto como algo bastante normal: lo hacemos por placer, buscando beneficio, para evitar conflictos.... Pero, ¿por qué mentimos si siempre nos han inculcado que está mal? Como es normal, no encontramos una sola respuesta a esta pregunta, por lo que vamos a intentar exponer distintos puntos de vista.

Uno de los autores clásicos más conocidos, Platón, defiende que la mentira puede ser útil y, en *La república*, plantea lo que se denominó la “mentira noble”, que defiende que es necesario engañar y mentir por el bienestar de nuestro entorno, para asegurar la estabilidad y la paz social. La mentira en este caso sería imprescindible para que cada ciudadano aceptase su lugar dentro de la sociedad, pues no todas las personas llegan a la verdad de la misma manera y, en ocasiones, el engaño actúa como una guía

facilitadora. La mentira se acepta, pues, si no beneficia únicamente de forma individual, por ejemplo, hoy en día sería bien visto si se miente o se evita informar de forma completa por parte del gobierno para no generar pánico entre los ciudadanos.

Santo Tomas de Aquino, por su parte, tiene una idea más estricta: "al mentir se dice lo contrario a lo que pensamos". Para él, mentir nunca es correcto porque va en contra de la verdad y, aunque distingue entre varios tipos de mentira como, por ejemplo, las útiles o las maliciosas, ninguna deja de ser inmoral. Incluso una mentira piadosa (ocultar algo para no herir a alguien) seguiría siendo un error a nivel moral.

Por otro lado, Friedrich Nietzsche no estará de acuerdo con lo defendido por Santo Tomás. Afirmará que incluso lo que entendemos por verdad es “cuestionable”, que "las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son". Esto quiere decir que las verdades son construcciones, ficciones creadas por el hombre para buscar dar forma al mundo y sobrevivir en él. Sin embargo, con el tiempo se ha olvidado su origen y se han tomado a esas ficciones como algo inamovible, objetivo y externo que requiere cumplimiento y sometimiento. En este caso, la mentira sería algo inevitable, algo constitutivo del ser humano y, su catalogación moral, también relativa. Si mentirnos a nosotros mismos, si crear nos ayuda a sobrevivir, ¿cómo puede ser algo “malo”? ¿O quizás lo que debe cuestionarse son nuestras asignaciones de verdad y falsedad?

Por último, Jean-Jacques Rousseau entiende la mentira como un producto social. En una de sus obras, *El origen de la desigualdad*, afirma que el ser humano es bueno y sincero por naturaleza, pero que la sociedad nos hace competir entre nosotros, compararnos, y tener siempre presente la necesidad de encajar o aparentar lo que no somos. Según él, mentimos para adaptarnos a la sociedad y para ser aceptados en un mundo de estereotipos. Un ejemplo bastante común hoy día puede verse en las redes sociales, en las que se filtra, oculta, inventa y representa para mostrar solo lo que vende o puede causar admiración a los demás. Es decir, la mentira es el resultado inevitable de la convivencia social.

Sin embargo, a pesar de que la mentira parece en algunos aspectos es connatural al ser humano, ¿podríamos vivir en un mundo en el que estuviese realmente aceptada y bien vista? En realidad, aunque sea una herramienta que puede facilitarnos la vida, parece que solo funciona si puede pasar desapercibida y eso sería imposible si todos mintiésemos abiertamente y nadie pudiese confiar en nadie. En resumen, la utilidad de la mentira radica en que pensamos que los demás no nos están mintiendo porque, eso, no es lo correcto.

El infinito y mi cabeza explotando

Por Carla Elvira Ripoll

Pensar en el infinito es mucho más complicado de lo que realmente parece. A simple vista, podemos decir que es “algo que no tiene fin”, pero cuando intentamos imaginarlo de verdad, surgen muchas preguntas: ¿cómo puede existir algo sin límites? ¿Cómo puede algo no tener principio ni final? Este problema acompaña a la filosofía desde sus inicios y sigue siendo difícil de resolver incluso actualmente.

Uno de los primeros en plantearlo fue Anaximandro, quien afirmaba que *“el principio de todas las cosas es el ápeiron, lo ilimitado”*. Con esto se refería a algo que carece de forma, límites y características concretas, es decir, algo indeterminado. Aquí es donde se puede relacionar con el infinito: si algo no tiene límites, tampoco está definido del todo, porque no podemos decir exactamente qué es ni hasta dónde llega. No obstante, esta idea resulta complicada de entender, porque nuestra mente está acostumbrada a pensar en cosas concretas. Por eso surgen preguntas como: ¿cómo puede salir algo definido de algo que no lo es? ¿Cómo algo sin límites concretos puede dar lugar a cosas con ellos? Esto rompe con nuestra forma habitual de pensar.

Más adelante, Aristóteles intentó aclarar esta cuestión diciendo que *“el infinito no es aquello fuera de lo cual no hay nada, sino aquello fuera de lo cual siempre hay algo”*. Es decir, el infinito no es algo que exista como un objeto completo, sino como un proceso que nunca termina. Por ejemplo, en los números siempre podemos añadir uno más, pero nunca llegamos a un número final. Esto hace que el infinito sea más comprensible, pero al mismo tiempo demuestra que nunca podemos abarcarlo del todo.

En el Renacimiento, Giordano Bruno llevó esta idea todavía más lejos al afirmar que *“el universo es infinito y contiene innumerables mundos”*. Con esto rompió completamente con la idea de un universo cerrado y limitado. En cambio, su planteamiento también genera dudas: sí, el universo es infinito, carece de límites, pero resulta que eso es algo que no podemos imaginar fácilmente. De nuevo, el infinito aparece como algo real, pero imposible de representar completamente.

El problema alcanza su punto más complejo con Immanuel Kant, quien decía que *“la razón humana se pierde cuando intenta pensar en el infinito”*. Kant explicó que existen contradicciones inevitables cuando pensamos en el universo: por ejemplo, si el universo tuvo un inicio, entonces debería haber habido un “antes”, lo cual no tiene sentido; pero si no tuvo inicio, entonces el tiempo sería infinito hacia atrás, algo que tampoco llegaríamos a comprender. A esta situación la denominó *La primera antinomia cosmológica*. Esto demuestra que lo interminable no es solo difícil, sino que supera directamente nuestra capacidad de entendimiento.

En la actualidad, el infinito sigue siendo un concepto fundamental, especialmente en las matemáticas. Por ejemplo, el matemático Georg Cantor desarrolló la teoría de conjuntos, donde demostró que no todos los infinitos son iguales. Descubrió que hay infinitos más grandes que otros, como el conjunto de los números naturales frente al de los números reales, que es aún más mayor.

Esto cambió completamente la forma de entender el infinito, porque dejó de ser solo “algo que no acaba” para convertirse en algo que también se pueda estudiar y comparar. Sin embargo, el infinito no solo aparece en las matemáticas: también está presente en la ciencia, por ejemplo, en la posibilidad de que el universo sea infinito o que no tenga bordes definidos. A pesar de que la ciencia haya avanzado mucho, todavía no hay una respuesta definitiva.

Todo esto no puede sino llevarnos a pensar que el infinito es una idea que viene a poner delante de nuestras narices los límites de comprensión de nuestra mente. No entendemos el infinito porque nuestra mente necesita límites para comprender. No es que no exista, sino que supera nuestra forma de pensar y por eso nos explota la cabeza. Como decía Kant, nuestra razón se pierde al intentarlo. Y quizá por eso es tan importante: porque nos recuerda que no todo puede ser comprendido.



La felicidad. Una respuesta a demasiadas preguntas



Por Simón Moraleda Sánchez

¿Alguna vez te has preguntado qué sentido tiene tu vida? Es una pregunta muy compleja que te puede llevar mucho tiempo responder. Sin embargo, hay algo muy simple capaz de resumir el objetivo de la vida de cualquier persona, independientemente de cualquier factor, eso es conseguir ser feliz. Como ya afirmó Aristóteles, “la felicidad es el fin último del ser humano”.

Esta respuesta parece ser muy sencilla, pero, ¿realmente sabemos qué es la verdadera felicidad?

La felicidad varía según la concepción de la misma que tiene cada persona, no es algo fijo, ni un momento concreto en el que todo se da como nosotros queremos. La felicidad es un equilibrio que cambia según nuestras acciones y lo que nos sucede tanto a nosotros como a las personas que queremos. A veces reside en un simple momento de tranquilidad, o en la sensación de estar progresando hacia nuestras metas, incluso en cosas a las que ni siquiera les damos importancia, hasta que nos damos cuenta de que la tienen, generalmente cuando las hemos perdido.

Uno de los aspectos más importantes para acercarnos a la felicidad es sentir que no caminamos sin rumbo en la vida. Siempre debemos tener ciertos objetivos, es decir, un proyecto de vida que nos permita ser capaces de disfrutar del camino hasta llegar a cumplir nuestras metas. Algunos filósofos como Bentham tratan la felicidad como una suma de placeres, y a pesar de que estos, queramos o no, influyen en ella, no debemos confundir ambos términos. El placer es intenso y efímero; la felicidad, en cambio, llega de forma silenciosa, casi sin que te des cuenta, no hace ruido, pero se queda. Se construye en los días normales, en los esfuerzos que nadie ve, en la calma después de superar algo que antes te asustaba. No es alegría constante, es equilibrio. No es escapar de la vida cuando nos conviene, es aprender a estar en ella en cualquier situación.

Sin embargo, de qué sirve lograr todas estas metas si no tienes con quién compartirlas, y más importante aún, de qué sirve tu felicidad ante la tristeza de los tuyos. Una persona no puede ser feliz si el entorno al que quiere no lo es, nuestra felicidad está condicionada por todas las personas que nos rodean día a día, que pueden multiplicar nuestra alegría o hacer que la misma se derrumbe, aunque no sea de forma intencionada. La felicidad no es algo que puedas perseguir hasta encontrarlo, a veces está en tus manos y otras no, o quizás depende de la fortuna en muchas ocasiones.

Muchas personas no son infelices por falta de oportunidades, sino por miedo a aprovecharlas, miedo a fallar, miedo a empezar de nuevo, miedo a salir de lo conocido. Nuestra felicidad depende de muchas cosas que no podemos controlar, sin embargo, debemos aprovechar al máximo aquellas que sí dependen de nosotros para maximizar lo que está en nuestra mano.

Una gran parte de las veces no podrás controlar lo que te ocurre, pero siempre, en cualquier situación podrás controlar lo que haces con ello, tu forma de aceptarlo y seguir adelante. Al final del día, la vida tiene un único propietario, las decisiones son tuyas y también las consecuencias. Puedes vivir dejándole las llaves de tu vida a los demás o puedes tener en cuenta lo que para ti verdaderamente merece la pena, pero eso solo está en tu mano.

Las oportunidades no son infinitas, y el tiempo tampoco. La vida que estás dejando pasar mientras dudas..., no la vuelves a ver.

Si me preguntasen cómo vivir para poder ser feliz, no sabría dar una respuesta concreta, y creo que nadie realmente podría darla. Haz lo que te pida el cuerpo, la mente y el corazón a la vez, a veces..., solo vive.

La naturaleza humana y la maldad

Por Miriam Rus y Thirza Huayhua



¿Será que somos buenos por naturaleza o solo aprendemos a parecer “personas morales”? Esta pregunta ya había inquietado al pensamiento filosófico desde sus orígenes y sigue vigente hoy en día cada vez que vemos la violencia, injusticia o el egoísmo que atraviesan nuestra vida cotidiana. No se trata de una simple cuestión teórica, sino de un problema con consecuencias prácticas. ¿Educaríamos igual a un niño si creyéramos que nace inundado de bondad que si pensáramos que tiende al egoísmo? ¿Tendría sentido un estado autoritario si confiáramos plenamente en la bondad humana? A lo largo de la historia, se han defendido posturas profundamente optimistas sobre la bondad humana, pero también visiones muy pesimistas que señalan una inclinación natural hacia la crueldad, el egoísmo y la violencia. Analizar estas posturas nos permite entender mejor al ser humano y cuestionar hasta qué punto la moral es algo propio de la condición humana o es una construcción interesada.

Jean-Jacques Rousseau sostuvo que el ser humano es un “buen salvaje”. Según él, nacemos buenos, puros e inocentes, pero es la sociedad quien nos corrompe a partir de la aparición de la propiedad privada, que da lugar a jerarquías sociales, rivalidad, envidia y el deseo de dominar a otros. Sin embargo, ¿resulta convincente esta explicación? Si la bondad fuera nuestro estado natural, ¿no deberíamos comportarnos de manera pacífica si las leyes y la autoridad desaparecieran? Los hechos históricos, la violencia cotidiana e incluso relatos como *El señor de las moscas* de William Golding, donde un grupo de niños sin control adulto acaba reproduciendo la crueldad y el abuso, nos muestran algo más inquietante. Tal vez no es la sociedad la que nos vuelve malos, sino que la sociedad existe precisamente para impedir que lo seamos.

Frente a esta visión optimista, Thomas Hobbes mostró en el *Leviatán* una descripción mucho más dura de la naturaleza humana. En su análisis del estado de naturaleza, Hobbes afirma que, sin leyes ni autoridad, los seres humanos vivirían en una situación de guerra constante, guiados por el miedo, el deseo de poder y la autoprotección. Para ello, propone la creación de un Estado, una autoridad capaz de imponer leyes y frenar nuestros impulsos. Esta idea no presenta el mal como una anomalía o aberración, sino como una consecuencia lógica de nuestras inclinaciones básicas y naturales. La moral y el orden social no surgirían de una bondad innata, sino de la necesidad de contener nuestros impulsos destructivos.

Una idea similar aparece en el pensador chino Xunzi, sobre todo en su obra *Xunzi*, donde afirma que “la naturaleza del hombre es mala y su bondad es el fruto de un esfuerzo consciente”. Para Xunzi, las pasiones humanas, si se dejan libres, conducen al caos y al conflicto. Sin embargo,

con educación, disciplina y normas sociales como una especie de entrenamiento moral se nos enseña a ser justos. Según este pensador, nadie nace sabiendo hacer el bien, sino que se aprende, así como aprendemos a caminar o leer.

La psicología contemporánea parece completar este enfoque. Y es que, estudios sobre el desarrollo de la conciencia moral muestran que, aunque los seres humanos nacemos con ciertas capacidades de empatía, estas no son suficientes para poder garantizar una conducta ética. Autores como Jean Piaget en *El criterio moral de un niño*, mostraron que la conciencia moral de un niño no nace hecha, sino que se desarrolla a través de la educación y de la relación con los demás. Sin estos procesos, el individuo queda dominado por impulsos primarios como la crueldad, el egoísmo o la agresividad. Esto parece sugerir que la moral no es un punto de partida, sino una construcción que requiere esfuerzo y control. Entonces, ¿es la moral una realidad creada por nosotros? Todo parece indicar que no nacemos con un “código moral” en la conciencia, sino que lo construimos para poder convivir en sociedad, lo que nos lleva a preguntarnos si, siendo el bien un invento humano, existe realmente algún criterio objetivo que lo garantice. Además, si la virtud actúa como un freno a nuestra auténtica naturaleza, quizá el ser humano no sea ni bueno ni malo en esencia, sino un ser salvaje que necesita imponerse límites para no autodestruirse; sin embargo, el hecho de que la moral y la educación sean posibles y necesarias demuestra que nuestra propia naturaleza no es solo impulso, sino también reflexión y capacidad de elegir, por lo que la moral podría entenderse no como una imposición externa, sino como una expresión de esa misma naturaleza que nos permite organizarnos y convivir entre nosotros.

Vivir para morir y morir para vivir



Por Thomas Santiago Duarte

La muerte ha supuesto desde siempre el “final inevitable” de la vida, su compañera invisible, pero siempre presente. Desde la filosofía, no parece tratarse solamente del final biológico de los organismos, sino de un elemento fundamental de la vida humana, un límite que no solo hace patente la finitud de nuestra existencia, sino que le otorga sentido. Esta idea puede parecer un poco contradictoria, pero grandes pensadores han dedicado su vida a reflexionar sobre cómo la muerte no viene a negar la vida, sino a complementarla y significarla. Filósofos como Heidegger y Montaigne, e incluso Epicuro y Séneca, muestran cómo la muerte y la vida son dos caras que complementan una misma realidad.

Martin Heidegger afirmará en su obra *Ser y tiempo* que el ser humano es un “ser para la

muerte”, lo que no significa que debamos desear la muerte, sino reconocerla como una posibilidad propia e inevitable de nuestra existencia. Según él, cada vida humana es un proyecto abierto que nunca se completa, precisamente porque siempre buscamos querer, tener o ser algo más. La muerte, como posibilidad última, no es algo que simplemente se “añade” al final, sino que ocupa un lugar esencial en nuestra forma de ser: saber que vamos a morir hace que nuestra vida se vuelva auténtica. Cuando negamos o huimos de esa verdad, nuestra vida se vuelve inauténtica, gobernada por lo que Heidegger llama el “uno”, es decir, lo convencional, sobrio y superficial de la existencia cotidiana. Asumir nuestra mortalidad nos libera de esa “mentira” y nos confronta con la responsabilidad de vivir de manera propia y consciente.

Para Teilhard de Chardin, la muerte, lejos de ser un fracaso, supone un acontecimiento esencial de la “aventura humana”, un momento de síntesis en el cual se juntan nuestras limitaciones y aspiraciones hacia un punto de totalidad. Edgar Morin reflexiona sobre cómo las culturas humanas han tratado de resolver la tensión de la muerte mediante rituales y religiones para darle una explicación creíble. Según él, en muchos casos, hemos olvidado

demasiado la muerte, escondiéndola o cambiándola en un tabú. Lo que refleja una crisis más profunda: nuestra incapacidad para integrar la muerte como parte natural de la vida. Sin embargo, Morin propone que solo cuando aceptemos esta dimensión, podremos comprender mejor quiénes somos y cómo vivimos.

Entonces, ¿qué relación filosófica encontramos entre vida y muerte? Más que contrarias, parecen complementarias. La muerte no solo marca el final de una trayectoria biológica, sino que estructura nuestra experiencia vital. ¿Saber que somos finitos permite que nuestras elecciones, relaciones y proyectos tengan un significado más profundo? ¿Si creyéramos que la vida no tiene limitación temporal alguna, podríamos caer en la banalidad de nuestras decisiones? ¿La temporalidad confiere valor? En esta línea, Michel de Montaigne escribió que “filosofar es aprender a morir”. Para él, la reflexión constante sobre la muerte no nos arruina la vida, sino que nos enseña a vivir con una mayor plenitud y libertad.

Lo que nos lleva a concluir que, vivir es existir con la conciencia de que un día dejaremos de hacerlo. Esta mentalidad nos impulsa a valorar cada instante, a elegir con mayor reflexión y a comprender la vida en su totalidad. ¿O no?

¿NOS PUEDEN OBLIGAR A TENER UNA VIDA QUE NO QUEREMOS?

La eutanasia podría definirse como toda práctica que acelera o provoca la muerte de un enfermo grave o incurable para evitar su sufrimiento. En términos generales, implica adelantar la muerte de forma controlada y con consentimiento, aunque su aplicación y regulación dependen de cada país. Esta siempre ha sido objeto de debate, haciéndose presente el dilema acerca de su consideración: ¿es un asesinato o un derecho? ¿Debemos elegir una vida de dolor o una muerte pacífica? ¿Realmente se debe priorizar la vida a toda costa, aunque esta suponga un sufrimiento constante para la persona?

Por un lado, la tradición cristiana mantiene una posición claramente contraria a la eutanasia, afirmando que la vida humana debe ser defendida desde el momento de la concepción hasta la muerte natural, considerando todo tipo de eutanasia voluntaria un homicidio. Para el cristianismo, la vida humana es sagrada porque es un don de Dios, y solo Él tiene autoridad sobre su comienzo y su final. Por ello, se afirma que ningún ser humano puede disponer deliberadamente de la vida propia o ajena, incluso cuando existe sufrimiento o consentimiento. La Iglesia católica considera que la eutanasia es moralmente inadmisibles porque supone la negación de la dignidad humana y, frente al sufrimiento, propone como alternativa a la misma, el acompañamiento, el cuidado paliativo y la compasión.

Sin embargo, hay quienes piensan que el tema es más complejo que eso. Peter Singer, en su libro *Desacralizar la vida humana: Ensayos sobre ética*, analiza desde una perspectiva ética y utilitarista cuándo podría estar justificado quitar la vida a un ser humano, distinguiendo entre la eutanasia voluntaria, involuntaria y no voluntaria. El autor criticó la idea de la “santidad de la vida”, argumentando que no basta con el simple hecho de pertenecer a la especie humana para poseer un derecho absoluto a la vida. Singer defiende que la eutanasia voluntaria puede estar moralmente justificada cuando una persona consciente y racional desea morir para evitar un sufrimiento intenso e irreversible, debiéndose respetar la autonomía del individuo. Por otro lado, la eutanasia involuntaria (cuando se acaba con la vida de alguien que desea vivir) es rechazada de forma clara, ya que vulnera los deseos del individuo. Finalmente, Singer sostiene que cuando un ser humano no es consciente de sí mismo (como podría ser el caso de un recién nacido o una persona con muerte cerebral), su derecho a la vida no es equivalente al de una persona plenamente consciente y, por tanto, en estos casos puede ser moralmente preferible acabar con la vida del individuo si su existencia estará marcada por un sufrimiento extremo, es decir, es éticamente correcto llevar a cabo la eutanasia no voluntaria.

Además de Singer, podemos hacer referencia a Javier Sábada que, en su texto *“La eutanasia en la vida humana y en España”* defiende la idea de que la eutanasia es una práctica moralmente legítima y critica que su legalización y aceptación haya sido retrasada por la Iglesia. Además, argumenta que, como nadie pidió permiso para nacer, no debería necesitarlo para decidir morir. También cabe mencionar a David Hume que, aunque no hace referencia a la eutanasia como tal, en su ensayo *“Sobre el suicidio”* habla a favor del suicidio y critica la visión cristiana de este. Hume afirma que el suicidio no es una ofensa a Dios, ya que estamos sometidos a sus leyes (la biología) y, por tanto, si no es pecado prolongar nuestra vida, tampoco debería serlo acortarla. Entiende que el suicidio es una respuesta totalmente racional a los más intensos dolores de la vida y que esta respuesta requiere superar el miedo a la muerte, que es un miedo presente en el ser humano desde el nacimiento, demostrando lo mucho que está sufriendo el individuo.

Finalmente, podemos ir más atrás y fijarnos en lo que argumentaban los filósofos clásicos. Debemos tener en cuenta que la palabra eutanasia viene del término griego “buena muerte” o “muerte apacible”, siendo ya un método utilizado en la antigua Grecia por medio de la cicuta. Destaca la valoración de Platón que, en *La república*, afirma que “quien no es capaz de desempeñar las funciones que le son propias, no debe recibir cuidados, por ser una persona inútil tanto para sí mismo como para la sociedad”. Además, también defendió que la medicina no debía prolongar la vida que no fuera funcional, en beneficio tanto del paciente como de la sociedad. Desde esta perspectiva, no se considera que la vida deba preservarse a toda costa, ya que su valor queda en entredicho a causa del sufrimiento y el dolor constante.

Podemos concluir que nuestra posición con respecto a la eutanasia depende mucho del valor y función que se otorgue a la vida humana, pero creo que cualquier persona que haya tenido que ver sufrir a un ser querido hasta desvanecerse, probablemente opinará que lo mejor en determinadas circunstancias es una muerte rápida y digna, en lugar de una muerte lenta y dolorosa. Por eso, no podemos culpar a alguien por elegir la muerte en vez de una vida de sufrimiento perpetuo.



Por Aitana Ríos García

NEURODERECHOS

El ritmo del avance tecnológico y la llamada neurociencia están revolucionando totalmente la forma de entender la mente humana. Aparatos que miden la actividad del cerebro, interfaces cerebro-máquina, sistemas de IA que leen las señales neuronales, todo esto dejó de ser solo cosa de películas. En este escenario, el libro *Neuroderechos en la era de las neurotecnologías: los nuevos derechos humanos del siglo XXI* de Rafaél Martínez-Cortiña Pont, nos plantea una cuestión importante: si la tecnología puede entrar en nuestra mente, entenderla, o incluso cambiarla, ¿cómo podríamos defender ese espacio personal que antes era intocable? Podemos ver estos derechos neurológicos como un conjunto de protecciones diseñadas para cuidar nuestra libertad de pensamiento, la privacidad de nuestra mente y la salud mental frente a las nuevas neuro-tecnologías.

Nunca antes fue necesario defender de forma directa el contenido de la mente de intromisiones externas, pues acceder a éste era técnicamente imposible. Martínez-Cortiña Pont argumenta que la mente se debe ver como un espacio sagrado, y el derecho necesita prevenir posibles malas prácticas, antes de que se arraiguen como habituales.

Estos derechos nos conciernen de forma directa y diaria, aun cuando, a veces, no lo notemos. Las aplicaciones médicas de la neurotecnología son asombrosas: personas con parálisis consiguen comunicarse gracias a interfaces que

descifran su actividad cerebral, enfermos con dolencias neurodegenerativas reciben estimulación profunda para calmar síntomas y, así mismo, la investigación científica progresa en la comprensión de afecciones mentales. Pero, la misma tecnología que posibilita estos adelantos se puede emplear con fines menos nobles.

Si una empresa logra recopilar datos sobre nuestras reacciones neuronales frente a determinados estímulos, podría establecer estrategias de marketing más que persuasivas. Todo ello podría usarse en trabajos, escuelas y tribunales, dando lugar al surgimiento de problemas discriminatorios. El problema no es solo tecnológico, sino también ético y político.

El comercio de “neurodatos”, sin un consentimiento claro e informado, permitiría enseñar secretos sobre pensamientos, emociones, e inclinaciones mentales. Otro punto de inflexión podría estar en la posibilidad de manipular nuestras decisiones, alterar nuestra identidad, capacidades o recuerdos, vía estímulos que sirvan para afectar el cerebro. Además, un acceso desigual a tecnologías de realce cognitivo, posiblemente abrirá una inédita brecha social, diferenciando entre aquellos que son capaces de mejorar sus habilidades mentales y los que no, estableciendo nuevas desigualdades estructurales.

Para prevenir la vulneración de estos derechos, es crítico actuar en varios ámbitos. Antes que nada, el consentimiento informado debe fortalecerse y adaptarse a la complejidad de estas tecnologías. El usuario necesita entender claramente qué datos se obtienen, para qué sirven, y por cuánto tiempo. Segundo, los neurodatos deberían ser definidos legalmente como datos extremadamente sensibles, con

niveles de protección iguales o más exigentes que los datos médicos. Aparte de eso, los sistemas de inteligencia artificial, que operan con información cerebral, deben someterse a auditorías independientes y cumplir criterios rigurosos de transparencia.

Este futuro crea la oportunidad de normalizar, poco a poco, el acceso a la mente humana, lo que hace urgente fijar límites claros desde el principio. A medida que la inteligencia artificial se desarrolle y se una a las técnicas de estimulación neuronal, la frontera entre ayuda y manipulación puede difuminarse. Por esa razón, discutir sobre los derechos neurológicos –también desde la educación pública– no es ninguna exageración, es anticiparnos, con cuidado, a los riesgos previsibles.

¿Debemos entonces legislar sobre neuroderechos? El análisis de este libro indica que las leyes que existen, aunque sean buenas, podrían no ser bastantes. Quizás sea vital una norma concreta para clarificar qué es un dato cerebral, sus usos aceptables y los prohibidos, además de las responsabilidades de empresas y Estados.

La mente siempre fue el último refugio íntimo y, defenderla, podría ser mayor el reto legal y moral del siglo XXI.



Por Nicolás Sánchez García

Videojuegos: virtualidad y realidad



Por Raúl de la Cruz Mena

Después de 68 años de existencia, los videojuegos han sido uno de los medios de entretenimiento más importantes de la actualidad. Pero, ¿Qué impactos causan? A lo largo de los años, científicos de todo el mundo han llevado a cabo estudios, en los que la mayoría han tenido conclusiones negativas, pero a su vez también ha habido otros que han demostrado una conclusión más positiva. Es el caso de un conjunto de ensayos que se llevaron a cabo entre 2014 y 2023, en donde se hizo jugar a 228 participantes con demencia, y se observó que los resultados indicaron que, si se juega bajo un entorno controlado, los videojuegos podían llegar a ayudar a mejorar habilidades de pensamiento en pacientes con este tipo de trastorno. En otro estudio que fue publicado en la revista *Molecular Psychiatry*, se analizó a personas saludables de 23 años que jugaban a *Super Mario 64*, observando un aumento en la materia gris del cerebro (también llamada corteza cerebral).

Pese a estas conclusiones, los videojuegos presentan mayoritariamente inconvenientes. El más conocido es sin duda la adicción a los videojuegos. Los videojuegos son bastante conocidos por provocar que la persona se enganche a partir de múltiples procedimientos, como es el factor de recompensas, que activa nuestro circuito cerebral provocando que se libere dopamina (al igual que pasa con las drogas). Esta liberación de dopamina puede llegar a acabar en una tolerancia en la que el jugador quiera jugar más para conseguir más recompensas. Otro método es la creación de algoritmos que se adaptan a cómo es el jugador para buscar formas de mantenerlo conectado. Esta adicción también suele aparecer cuando la persona dedica mucho tiempo jugando a los videojuegos y no se pone límites. En España, ciertos estudios han demostrado que el 16% de los adolescentes realizan un uso problemático de los videojuegos, algo que puede llegar a derivar en los problemas mencionados. Más de 10 horas semanales de juegos a la semana, según la Universidad de Curtin, puede alterar de forma drástica la calidad de sueño, la dieta y el peso corporal de los jóvenes. Otro problema es el aislamiento. Pese a que existen juegos multijugador, una persona no está realmente socializando en este tipo de juegos, ya que no conoce realmente a las personas con las cuales compite o coopera, lo que significa que el tiempo que está dedicando únicamente a

jugar lo sustituye por una falsa socialización que a la postre puede generar otros problemas. Aparte de crear una deshumanización en el individuo, en casos más drásticos, la falta de actividad física puede desembocar en problemas anatómicos. Una adicción a los videojuegos sirve a algunas personas para no afrontar emociones desagradables. A su vez, la adicción puede provocar distracciones constantes en los estudios, provocando incluso fracasos académicos. Un problema aún más serio en relación a todas aquellas personas que no pueden controlar sus impulsos, o no están suficientemente desarrolladas mentalmente, es el hecho de cómo los videojuegos agresivos pueden desarrollar conductas y pensamientos agresivos.

Aun teniendo tantos inconvenientes, los videojuegos pueden potenciar también la ética y comportamiento del jugador ante ciertas situaciones y problemas. Un claro ejemplo de esto es el juego *Postal 2*, un juego bastante controversial en el que solo tienes que cumplir tareas del día a día, como puede ser ir a comprar la leche o el pan. No obstante, el juego te otorga toda una variedad de armas. Aunque el juego puede ser completado sin hacer daño a nadie, otros ciudadanos del juego y otros eventos están programados para provocar al jugador para desafiar la ética de este. Otro ejemplo es el juego *Detroit Become Human*, cuya historia transcurre en 2038, donde androides que han sido creados por humanos ganan consciencia propia y quieren libertad para ser reconocidos como personas. Durante el juego, el jugador debe de tomar múltiples decisiones a lo largo del transcurso de la historia, decisiones que cuestionan su comportamiento, como decidir entre una conducta agresiva o pacífica en respuesta a ciertas situaciones, o elegir entre salvar a un personaje o intentar capturar a otro.

Otra cuestión sobre los videojuegos que creo que es interesante es sobre si pueden llegar a preparar para una vida laboral. Hay estudios que han demostrado que un 57% de los responsables de recursos humanos son más propensos a contratar a personas que admitan haber jugado videojuegos, ya que, gracias a estos, las personas que buscan trabajo han desarrollado determinadas habilidades, como puede ser el pensamiento estratégico, la resolución de problemas o mantener la calma bajo presión. Esto acaba siendo fundamental en trabajos como coordinación de equipos, programación o diseño gráfico, entre otros.

La industria de los videojuegos es sin duda el sector de entretenimiento más lucrativo, generando unos 197.000 millones de dólares anuales. Esto puede ser la razón más probable de que los juegos tengan una clara intencionalidad en causar adicción.

Yo personalmente he disfrutado de los videojuegos desde una temprana edad, aun así, debo reconocer que presentan muchos inconvenientes que derivan en problemas muy serios, los cuales uno debe tener en cuenta y tomar precauciones a la hora de jugar.

EL PODER DE LA MIRADA

La primera impresión que tienes sobre alguien es a simple vista, podemos ocultar el cuerpo, pero el rostro no. Por eso, el rostro es la parte más importante de nosotros, y es aquí donde se encuentran los ojos, la mirada. Una mirada es directa, inevitable, surge de manera automática y no solo es expresión, también comunicación. Tiene una carga emocional que muchas veces transmite aquello que verbalmente no somos capaces de decir. De aquí viene la famosa frase que tantas veces hemos escuchado “una imagen vale más que mil palabras”, aunque si realmente esto tiene tanto peso sobre nosotros, ¿no deberíamos empezar a sospechar de ella?

Una mirada no consiste solo en observar lo que hay delante de ti, si no en tener la capacidad de ver mucho más allá de lo que nuestros ojos nos pueden mostrar. Una mirada nos ofrece conocimiento sobre la realidad. No obstante, puede proporcionarnos perspectivas erróneas sobre ella. No todos vemos lo mismo ni de la misma manera ya que cada uno tiene su propia perspectiva. Tú puedes dirigir la mirada hacia el resto, así como los demás pueden hacerlo hacia ti. Cuando alguien te mira significa que existes para esa persona, te das cuenta que también puede verte. Una mirada busca la entrega de la otra persona, una respuesta, te exige cierta atención. En realidad, no somos del todo libres ya que no hemos decidido existir hacia los ojos de nadie, y sin embargo, es algo inevitable.

Una mirada dirigida hacia ti puede generar

muchos sentimientos y emociones; puede herirte o puede sanarte, puede que sea sincera o puede ser fingida, o también malinterpretada. La mirada procedente de otras personas tiene mucho valor y poder sobre nosotros. ¿Por qué, si no, nos esforzamos tanto en estar perfectos para los ojos de otra persona? La mirada es un arma muy peligrosa que puede intimidar e incluso llegar a dominar a otra persona.

La mirada no es solo ver a través de los ojos, sino saber interpretar la realidad y demás miradas. Cuando alguien te está mirando, en cierto modo te das cuenta y te ves obligado a realizar una respuesta, aunque sea inconscientemente o el simple hecho de apartar la mirada. Una mirada puede transmitir deseo; sin miradas, ni la mitad de veces nos atreveríamos a hablar a la persona que nos gusta ya que a través de la mirada se puede establecer la conexión. Esto no solo se aplica a las parejas, también a amistades, ¿cuántas veces nos hemos entendido con ese amigo o amiga sin utilizar las palabras?

Al fin y al cabo, ¿qué sería de nosotros sin la mirada del otro? Ya que una mirada nos influye lo suficiente como para cambiar nuestro comportamiento o perspectiva sobre algo. Concluyendo, mirar es comprender, interpretar y relacionarse, la mirada es capaz de revelar ciertas cosas o sentimientos que hablando no nos atreveríamos a decir, ya que se centra en transmitir todo aquello que pensamos pero no decimos en alto.

Por Emma Martín Cediel



¿TODO ESTÁ BAJO CONTROL?

A día de hoy, aparentemente somos más libres que nunca... ¿Verdad? ¿O no es más que una falsa ilusión? La cierto es que, viendo la polarización y estado sociopolítico global podría decirse que no. Pues como bien decía el emperador Julio César "*divide et Vincēs*", en español "divide y vencerás", esta táctica milenaria se sigue usando hoy en día, desde las altas esferas, para segregar una sociedad ya desconfiada.

La historia de por qué es tan interesante controlar a la gente proviene de la primera vez que apareció la democracia moderna, durante la Revolución Francesa. En ese momento, la nueva política propició un cambio radical en todo el mundo. Además, aparecerá un nuevo "tipo" de pensador, preocupado por el perfeccionamiento de la sociedad y el ser humano, lo que, unido a nuevas contraposiciones como "Izquierda y Derecha" o "Ricos y Pobres", llevará a filósofos como Condorcet o Sieyès a soñar con la creación del hombre "perfecto". Un hombre perfecto que, entre otras características, debería anteponer el bien común al suyo propio y cuya consecución aparece explicada por Condorcet en su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, a través de una técnica que él llama "Arte social" y que consiste en aplicar la razón para hacer progresar al hombre hacia su idea de "hombre perfecto". Estas ideas, inspiraron a otros filósofos como Marx y Engels y, aunque de forma distorsionada e ideologizada, puestas en práctica durante las dictaduras del siglo XX como en la URSS o con el Tercer Reich.

Uno de los que pone en evidencia cómo este sistema, además de no funcionar, acaba por corromperse es Orwell, quien en sus dos obras más famosas *1984* y *Rebelión en la granja* manifiesta cómo un sistema igualitario acaba por corromper a los que hay en el poder y en su ambición por mantenerlo, llegan a los extremos del Gran Hermano en "*1984*" quien representa al propio Estado y subyuga a todo disidente. Esto es visible desde el principio, cuando nos presentan al protagonista, Wilson, dedicado a reescribir todo tipo de textos y documentos, a petición y favor del Estado, en un ministerio llamado "Ministerio de la Verdad", por supuesto, irónicamente. Esta corrupción y ansia de poder se esconde bajo un velo de oratoria, gracias a la cual convencen a aquellos que los oyen y no contrastan información, mientras los intelectuales o políticos pregonan el acabar con la desigualdad. Evidentemente, la hipocresía en estos no tarda en aparecer, como ejemplo, Rousseau nos dice en su "*Contrato Social*": "El pueblo, de por sí, siempre quiere el bien; pero no siempre lo ve [...] Es preciso hacerle ver los objetos tal y como son, y algunas veces tal como deben parecerle..." Refiriéndose a que gente como ellos o políticos que se alineasen con su filosofía eran los que debían enseñarle, estableciendo una nueva clase superior más sigilosa. Orwell ataca esta dicotomía en *Rebelión en la granja* cuando el líder de la granja, Napoleón, afirma: "Todos los animales son iguales, pero algunos animales son más iguales que otros".

Pero, ¿esto tiene algo que ver con nuestro presente? Hoy día, son nuestros propios dirigentes, desde la política que se lleva a cabo, los que imponen y vende como real una polarización que nos distrae y no nos deja ver cómo perdemos la libertad. Con tal de conseguir el control social y gracias al gran poder de la ideología, un Estado corrupto se interesa en evitar cualquier tipo mínimo de subversión desde la raíz, con técnicas como el adoctrinamiento o el constante bombardeo de información de fuentes bajo control estatal, que "todavía" se consideran "veraces e imparciales" y, por tanto, mantienen su poder e influencia. Tomemos, por ejemplo, la ley en "contra del discurso de odio" ("*Ley Orgánica 6/2022 n. 167*") o la nueva iniciativa "HODIO", que permite monitorear cualquier discurso en las redes sociales y censurar o pedir responsabilidades a cualquiera que se considere que está fomentando el enfrentamiento, aunque viole completamente el derecho humano de la libertad de expresión. ¿Debemos perder cualquier tipo de libertad en favor de la lucha contra un enfrentamiento que nuestros propios dirigentes están propiciando para poder aumentar su control sobre nosotros de forma justificada?

Ahora, es probable que te sea familiar la denominada "cultura Woke", caracterizada por diferenciar a sus integrantes o seguidores del resto y que recoge la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, que Marx llevará un paso más allá con la oposición y la lucha de clases, para vincularla a la identidad, ramificada en cientos de categorías (género, raza, orientación sexual, etc.). Por ejemplo, se contraponen la mujer al hombre (entendiendo a la mujer como oprimida y hombre como opresor), el islam al cristianismo/judaísmo (manifiesto en el discurso en torno a la guerra en Gaza) o los Queer a los cishetero (es decir, los LGTB+ contra las personas heterosexuales, con un género y sexo únicos y constantes desde el nacimiento y generalmente monógamos). Se han multiplicado los atributos que diferencian unas personas de otras y se ha llegado al punto de censurar algunas palabras habituales y modificar su uso para no ofender al receptor. Se fomenta el enfrentamiento desde el mismo lenguaje, fomentando una división práctica e intelectual que parece interesada.

En definitiva, todas estas artimañas no provienen sino de la propia política, como ya mencioné, con tal de mantenerse en el poder a toda costa, gracias a la división social. Y es que, mientras nos enfrentamos unos a otros, dejamos actuar en paz a otros órdenes. Gracias a que la propia política controla gran parte de los medios de comunicación, como la radio o la televisión, se adoctrina al individuo a desconfiar desde el principio, haciendo que elija bandos y se distraiga luchando en ellos en vez de preocuparse de su falta de libertad. Por ende, es necesario, más que nunca, informarse a través de medios no tradicionales y, sobre todo, generar un espíritu crítico y unos valores sólidos, que eviten que seamos arrastrados por distracciones y artimañas, aportando y sirviendo como moderadores en la lucha contra cualquier sistema corrupto y adicto al poder.

Por Ignacio Scotti



El fútbol

Una metáfora de la condición humana



Por Eduard Cristian Micu

A primera vista, el fútbol puede parecer un simple deporte, como cualquier otro: veintidós jugadores, un balón y noventa minutos de partido. Sin embargo, desde una perspectiva filosófica, el fútbol constituye un laboratorio moral, político y existencial donde se condensan muchas de las tensiones propias de la vida humana. En un estadio no solo se produce la lucha por la victoria; se manifiestan valores, identidades y relatos colectivos.

El fútbol es, en primer lugar, una reflexión sobre el azar y la justicia. El ideal meritocrático nos dice que quien juega mejor merece ganar. Por el contrario, cualquier persona que haya visto un partido sabe que la realidad es más compleja y que un rebote inesperado, una decisión arbitral dudosa o un instante de inspiración pueden

alterar el destino. La Final de la *Champions League* del 2005 es un ejemplo paradigmático: El AC Milán dominaba 3-0 al descanso frente al Liverpool FC. Todo parecía decidido; sin embargo, en apenas seis minutos, el Liverpool metió dos goles nada más empezar la segunda parte, empató el partido y terminó conquistando el título en los penaltis. Aquella noche, en Estambul, se puso en escena una lección existencial: nada está decidido realmente hasta que el tiempo no haya concluido. Esta dimensión imprevisible del fútbol puede relacionarse con el pensamiento de Albert Camus, quien afirmaba que el fútbol era una de las mejores escuelas para comprender la condición humana. Para Camus, la vida está marcada por el absurdo: el ser humano busca orden y justicia en un mundo donde el azar y la incertidumbre siempre intervienen. La final de la que hemos hablado es una muestra de ello. El dominio absoluto del AC Milan parecía confirmar la lógica meritocrática, pero el inesperado renacer del Liverpool recordó que ni en el fútbol ni en la vida existe una victoria asegurada antes del final. Así, el partido se convirtió en una metáfora de la esperanza y de la capacidad humana para desafiar un destino que parecía inevitable.

Por otro lado, el fútbol es también un espacio de construcción identitaria. Clubes como Atlético de Madrid o Real Madrid representan formas distintas de entender el deporte y de conectar con la afición. Su rivalidad trasciende lo puramente futbolístico y se convierte en un relato cultural y emocional, donde valores como el esfuerzo, la tradición o el éxito adquieren un significado especial para cada hinchista. El estadio se transforma así en una especie de ágora moderna, un lugar donde miles de personas comparten emociones y construyen un fuerte sentimiento de comunidad.

En definitiva, el fútbol no es solo un juego o un deporte. Es un escenario donde se representa la esperanza, la injusticia, la identidad, la comunidad y el conflicto. Como en la vida, el resultado nunca está garantizado y el sentido no se encuentra únicamente en la victoria, sino en la forma en la que se afronta la derrota y se sigue luchando para conseguir nuestros objetivos. Quizá por eso el fútbol nos conmueve: porque, en el fondo, nos devuelve una imagen intensificada de nosotros mismos. Y es que, todos somos jugadores en el partido de la vida.

¿QUÉ NOS ESPERA?

Por Irene Pineda Reina



¿Alguna vez te has planteado cómo vas a morir? ¿Te da miedo afrontar un final inevitable? La muerte es algo que la mayoría de la población teme, no solo por el desconcierto que nos provoca no saber cómo y cuándo podría ocurrir, sino también por dejar de existir en el mundo, es decir, dejar de ser quien somos. También nos aterra la incertidumbre de no saber qué puede ocurrirnos tras morir, ¿hay algo más allá? ¿Mi alma seguirá existiendo?

Otro origen de este miedo podría encontrarse en el apego emocional y físico que sentimos por las personas que queremos, los animales, acontecimientos del pasado y mucho más, ya que morir implica perderlo todo. Además, muchas personas temen morir sin haber vivido la vida como les gustaría, plenamente, lo que da lugar a otro elemento de reflexión.

A lo largo de nuestra historia, las distintas culturas han tratado de enfrentarse a este miedo, cada una a su manera, para aprender a convivir con él. Podemos ver un ejemplo de esto en la Antigua Grecia y el pensamiento de Epicuro, que buscaba la *ataraxia*, la ausencia de temor, afirmando que no hay que tener miedo a la muerte, pues, una vez se produzca, dejaremos de vivir y sentir, por lo que no experimentaremos sufrimiento ni dolor alguno. En su *Carta a Meneceo* dice concretamente: “Así pues, el más espantoso de todos los males, la muerte, no es nada para nosotros porque, mientras vivimos, no existe la muerte, y cuando la muerte existe, nosotros ya no somos”, lo que nos deja claro su punto de vista.

Para el filósofo Michel de Montaigne, por ejemplo, filosofar es prepararse para morir. Decía que el miedo a la muerte es la causa de muchas angustias humanas y que filosofar es aprender a no temerla. Si aceptamos que morir es un proceso natural e inevitable, dejamos de temerla constantemente y nos permite vivir con mayor serenidad y tranquilidad. Él entiende que si nos damos cuenta de que somos finitos, es decir, que no vamos a vivir para siempre, comenzamos a vivir la vida plenamente, a aprovechar nuestra limitación temporal. Desde otra perspectiva, también la cultura egipcia trabajó por afrontar el miedo a la muerte, aunque entendiéndola de forma distinta. En ella se creía que, tras morir, nos aguardaba una segunda vida mejor incluso que la ya vivida, la vida eterna.

Algo no muy distinto a lo que proponen religiones como el cristianismo. Respecto a estas últimas perspectiva e intentos de sobrellevar la certeza de la muerte, Nietzsche, afirmará que son un intento de asumir lo que no podemos afrontar por medio del engaño. Más

concretamente, a través del autoengaño, porque como creadores que somos, creamos un Dios, una figura que garantice nuestra existencia más allá de la muerte y nos evite sufrimiento. El pensamiento nietzscheano pretende incitarnos a dejar de crear falsas esperanzas en un más allá y valorar la vida terrenal. Contra la forma de ver la muerte para Epicuro, que busca dejar de lado al miedo negando su importancia, Nietzsche se enfrenta al miedo de la muerte a partir de una radical afirmación de la vida. No mires más allá para afrontar el presente, valora y aprovecha el ahora con plenitud para hacer valioso cada momento.

Tal como planteó Unamuno en obras como *San Manuel Bueno, mártir*, quizá es necesario engañarse para eludir la angustia de la nada, quizá resulte que la verdad es enemiga de la vida y no podemos afrontarla. ¿Qué es lo más humano entonces?, ¿realmente podemos vivir el presente, disfrutarlo, con la incertidumbre del futuro y la sombra de la inexistencia?

EL PRECIO DEL CONSUMISMO

El consumismo es aquel sistema que nos incita a la compra constante de productos, unos productos que muchas veces no necesitamos, aunque, las redes sociales, la publicidad o el entorno, nos han hecho creer que sí. Se nos incita a consumir en todo lo que nos rodea, sin que parezca necesario plantearse cuáles son sus consecuencias. Pero, ¿es bueno para nosotros? ¿Lo necesitamos o nos aleja de poder desarrollarnos realmente como seres humanos?

Primero debemos preguntarnos cómo es que hemos llegado a esta sociedad consumista. Para esto, sería recomendable acudir a la filosofía de Zygmunt Bauman. Según él, nuestros abuelos y padres vivían en una “sociedad sólida” y la denominó así porque se caracterizaba por la estabilidad, predictibilidad y la baja velocidad. Las “cosas” en esta época se fabricaban para durar “toda la vida”, como la bombilla centenaria, que se fabricó en 1901 y desde ese momento, lleva encendida más de 1.000.000 de horas en una estación de bomberos en California. Sin embargo, pronto, las grandes empresas vieron que, si los productos duraban “toda una vida”, los clientes no tenían la necesidad de volver a comprarlos, lo que impedía el aumento de sus ventas y la continuidad constante de la producción. Comenzaron así a fabricar con una obsolescencia programada, es decir, productos que dejaban de funcionar de forma premeditada tras un tiempo o determinados usos. Este fue el comienzo de la sociedad consumista, definido por Bauman como “sociedad líquida”, caracterizada por la inestabilidad, impredecibilidad y la alta velocidad, en la que el beneficio está por encima de los seres humanos.

Solo es necesario mirar a nuestro alrededor para darnos cuenta de que, hoy día, muchos cambian constantemente de móvil o se gastan el dinero en “Labubus”, el mejor té matcha y los chocolates de Dubái más exclusivos porque aparecen constantemente en redes sociales. Desde un punto de vista lógico, todo el mundo sería capaz de sobrevivir sin estos productos y, sin embargo, ¿por qué hay tanta gente dispuesta a gastar un dineral en ellos? La principal causa es el denominado FOMO (*Fear-Of-Missing-Out*, miedo a perderse algo). Y es que la constante exposición de personas vistiendo una marca de ropa o consumiendo un determinado alimento, genera un falso sentimiento de exclusión que crea una necesidad, que antes no existía, de adquirir dicho producto para ser aceptado socialmente.

Se produce lo que Gabriel Marcel ya denunciaba, la confusión del ser con el tener. Según Marcel, vivimos en una sociedad donde el “tener” se sobrepone al “ser”. Como este último es intangible, valoramos a las personas y creemos que nos valoran por lo que tenemos y no por lo que somos, y es por esto por el que queremos acumular posesiones. Necesitamos el último “Labubu” o el último Iphone, no por el producto en sí, sino para que los demás vean lo “valiosos” que somos. Nos dejamos definir por lo material, convirtiéndonos en “hombres inauténticos”, deshumanizados y que no buscan desarrollarse moral o emocionalmente, olvidando valores como la empatía, generosidad y humildad, para centrarnos en llegar a ser meros poseedores.

Estar inmersos en el consumismo, en esta vorágine de comprar constante, tiene otras consecuencias, como afirma José Mujica (Antiguo presidente de Uruguay): “cuando compras algo, no estás gastando tu dinero, gastas tu tiempo de vida”. Y es que, cada vez que compras algo que no necesitas no estás gastando solo dinero, sino el tiempo que has dedicado para ganarlo. Un tiempo que has vendido a otros, que es irrecuperable y que no has aprovechado para vivir y desarrollarte como ser humano, te has despojado a ti mismo, de lo más valioso y limitado que tienes. por algo realmente innecesario, sustituible y prescindible. Has situado las cosas por encima de tu humanidad. ¿La solución? No puede ser simplemente dejar de consumir, pues este es el principal pilar que mantiene la economía en pie, sino, más bien, aprender a consumir, hacernos conscientes y saber diferenciar entre lo que necesitamos y lo que nos hacen creer que necesitamos. El objetivo es aprender a ver a las personas por lo que son y no por lo que tienen, lo que te ayudará a ahorrar dinero y, lo más importante: tiempo, la divisa más valiosa del mundo.



Por Carlos Wu Wu

EL JUEGO NO TERMINA FUERA DEL JUEGO

¿Qué harías si un día caes en bancarrota y una organización secreta te deja ganar grandísimas cantidades de dinero a cambio de tu vida? ¿Qué harías si en el momento en el que entras al supuesto juego dejas de ser visto como un humano y empiezas a ser un objeto de apuestas?

Quizá son preguntas rebuscadas y complejas, pero se refleja a la perfección cuando hablamos de la famosa serie surcoreana “*El juego del calamar*”. Serie que se estrenó hace ya 5 años y ha sido tendencia mundial, creando bromas, memes, y hasta su propio *merchandasing*.

Pero más allá de las bromas, pocos han sido los que han destripado poco a poco su verdadero significado, haciendo que nos planteemos cuestiones morales y antropológicas vinculadas a nuestra sociedad y modo de vida. ¿Puede el arte hacer un verdadero cambio? Si entendemos el arte como la capacidad de crear más allá de lo estético, generar ideas, emociones o críticas sociales, entonces la serie que comentamos será un buen ejemplo para ver la función que el arte cumple.

Al analizar la serie nos encontramos con Gi-Hun, surcoreano de mediana edad que vive con su madre y es “pobre” debido a sus apuestas y deudas constantes. Le dan la oportunidad de conseguir dinero participando en un juego que, al principio, parece infantil y muy fácil para la gran cantidad de dinero que ofrecen. Sin embargo, eso cambia cuando descubren que perder supone la muerte. Más tarde vemos que aparecen unos “VIPS” dedicados a observar y aportar por el participante victorioso, el objeto ganador.

Aquí entra Debord y su concepto de sociedad de espectáculo. Para Debord, el capitalismo avanzado transforma la vida en representación y sustituye la experiencia directa con imágenes. “*El juego del calamar*” es literalmente un espectáculo.

Los juegos están diseñados para ser vistos, consumidos y convertidos en entretenimiento de los mencionados “VIPS”, es decir, el capitalismo convirtiéndose y sustituyendo la experiencia directa con imágenes. La vida y la muerte se estetizan, el sufrimiento se convierte en *show*.

Pero llevándonos más allá, Debord no solo hablaría del espectáculo dentro de la ficción. El éxito real de la serie también podría ser lo que critica Debord. Nosotros, espectadores, consumimos la representación de la muerte y el sufrimiento como entretenimiento. Mientras tanto, vemos cómo ricos observan a pobres competir hasta la muerte y nosotros observamos a ambos desde la comodidad de nuestro sofá. De este modo, el espectáculo critica al espectáculo, pero también lo reproduce.

“*El juego del calamar*” nos recuerda que la violencia no es tan solo ver el disparo hacia alguien en un juego infantil, es también ser exactamente lo que critica el propio *show*. La serie no nos ofrece respuestas cerradas, pero quizá el director Hwang Dong-hyuk quería hacer una crítica social sin darse cuenta de que cae en aquello que critica.

Por ello, pese a tener el mensaje en nuestras narices, todos seguimos viendo la serie y afirmando que tiene un gran mensaje, dando lugar así, a la pérdida de todo significado.



Por Elsa Raboso Valentín

El arte del inodoro



Por Irene Morillas Bravo

Muchas personas disfrutan criticando el arte abstracto, afirmando que no puede considerarse arte, que cualquiera podría pintar unos círculos de colores y que es incomprensible que esas obras se expongan en museos prestigiosos. Sin embargo, antes de rechazar una corriente artística conviene preguntarse qué es realmente el arte. Sorprendentemente, resulta que definir qué sea no es algo sencillo: algunos lo consideran algo inefable, imposible de explicar con palabras; otros lo entienden como un sentimiento, mientras que hay quienes lo reducen a simples trazos o técnicas.

A lo largo de la historia han existido distintas maneras de entender el arte. Una de las más antiguas es la concepción del arte como imitación, predominante desde la Antigüedad hasta el Romanticismo. Según esta idea, el objetivo del artista es reproducir la realidad de la manera más fiel posible, por lo que se valora su habilidad técnica más que su creatividad. Un claro ejemplo de este realismo es el popular Leonardo

da Vinci y su famoso cuadro *La Gioconda*, que mueve a todo aquel que visita el Louvre.

Con la llegada del Romanticismo surge una visión diferente: el arte como expresión. En este caso, el valor de la obra reside en la capacidad del artista para expresar emociones y sentimientos profundos, permitiendo que el espectador los experimente también. La *Noche estrellada* de Van Gogh es mucho más que una mera noche, encontramos sensibilidad, emoción y pasión detrás de ella.

Existe además una concepción menos extendida, el arte como realidad imaginativa, que sostiene que el verdadero arte es la imagen mental del artista. La obra material sería solo una representación imperfecta de esa idea original, como podemos apreciar, por ejemplo, en el surrealismo de Dalí.

Finalmente encontramos la concepción del arte como forma, en la que se sitúa el arte abstracto. Según esta perspectiva, lo verdaderamente artístico no es el contenido ni la historia que pueda contar la obra, sino su forma: la relación entre colores, líneas, ritmos y composiciones. Por ejemplo, Piet Mondrian, pintor vanguardista neerlandés, utilizaba líneas rectas, cuadrados y colores primarios para producir un orden visual y puro.

Actualmente, algunos pensadores han defendido que el arte no debe limitarse a proporcionar placer estético, sino que también puede tener una función social y práctica. En esta línea se sitúa el filósofo ruso Nikolái Chernyshevski, quien criticó la idea de que el arte consista únicamente en imitar la realidad. Si se limitara a copiarla, el arte siempre estaría en desventaja, pues la naturaleza es mucho más bella y perfecta que cualquier copia. Como él mismo afirma: “el arte no debe limitarse a reproducir la realidad, sino a explicarla y juzgarla”. Además, cuando una obra intenta ser demasiado fiel a la realidad puede resultar inquietante, ya que pierde ese toque humano que aportan las pequeñas imperfecciones. En el arte no solo buscamos exactitud, sino también significado, emoción y la huella personal del artista. Chernyshevski reniega del “arte puro”, entendiendo que debe predominar su mensaje, su utilidad y su implicación social y política sobre la búsqueda meramente estética. En este caso, el artista y su mensaje deben manifestarse en una obra que no se limita a imitar, sino que busca señalar y cambiar.

En este sentido, “¿podría un inodoro ser considerado arte?” Puede responderse de distintas formas según la concepción desde la que se haga. Para aquellos que entiendan el arte no como algo meramente estético, puede ser arte entendido como crítica social, cuestionamiento de la cotidianidad o simplemente como una forma de señalar nuestra ridiculez e hipocresía. Su utilidad podría radicar en ser un medio para hacernos conscientes de nosotros mismos. Sin embargo, para aquellos que limitan su concepción del arte a la creación de belleza o copia de la realidad, estaremos ante una aberración cuyo creador “ha perdido el norte”. Por ello, lo que entendemos por arte no puede encerrarse en una única definición, su significado dependerá de la experiencia, la sensibilidad y la mentalidad de cada espectador.

Más allá del paso

Cuando pensamos en la danza puede que nos venga a la cabeza la simple acción de seguir unos pasos técnicos al ritmo de alguna melodía, pero, para muchos bailarines, es algo muchísimo más profundo, es la forma en la que el cuerpo manifiesta todo aquello que no puede decir con palabras, ya que muchas veces son insuficientes. Pero entonces, ¿es la danza simplemente un conjunto de movimientos o toda una forma de expresión?

Para el filósofo y poeta francés Paul Valéry, en su obra *Filosofía de la danza*, el baile es un arte puro, una acción sin fin práctico que se aleja de nuestras actividades cotidianas. Valéry distingue entre el movimiento útil, es decir, acciones diarias que se agotan en el momento en el que alcanzamos un objetivo (caminar o correr para llegar a un sitio determinado) y el movimiento estético, un estado en el que el cuerpo no busca solo desplazarse sino habitar el espacio. El bailarín se mueve en un tiempo y espacio contruidos sin buscar llegar a un destino funcional determinado, lo hace para explorar las posibilidades infinitas de los movimientos de su propia anatomía. La danza así, se convierte en un circuito cerrado de energía donde el objetivo es el propio movimiento estético. Para Valéry, el ser humano entra así en un estado de excepción.

Si Valéry ve la danza desde un punto de vista más físico, Friedrich Nietzsche la verá no solo como un mero espectáculo de entretenimiento, sino como el máximo símbolo de libertad espiritual imaginable.

Nietzsche afirmaba que este arte es una expresión de la vida, viendo en el baile una exaltación en la que el bailarín se convierte también en una obra de arte, disolviendo así la barrera entre el creador y lo creado. Para él la danza es la expresión suprema de la voluntad de vivir, fuerza ciega que empuja a la existencia.

El baile se trata pues de una forma de “hablar” con el cuerpo según Nietzsche. Su famosa frase “solo en la danza sé cómo hablar parábolas de las cosas más altas” refleja que las palabras son entidades limitadas que, al intentar explicar conceptos “elevados” se quedan cortas. Sugiere que observemos el movimiento de un cuerpo que baila para encontrar la verdad, porque ahí se muestra y se manifiesta de forma pura sin que la razón nos engañe.

En lo personal, después de tantos años practicando esta preciosa forma de expresión, puedo afirmar que la danza es una combinación de todo lo manifestado. Al bailar dejamos de ser espectadores de nuestra propia vida para convertirnos en creadores de mensaje.

Entonces ¿sirve la danza como lenguaje de mostración de lo más profundo en el ser humano? ¿O no? Dependiendo de la perspectiva, la entenderemos como simple espectáculo o como experiencia humanizadora. Podemos poner de ejemplo la perspectiva en la frase de Erol Ozan: “bailar es crear una escultura que es visible solo por un momento”.

Así que la próxima vez que tengas la suerte de presenciar un espectáculo de danza, podrás apreciar y sentir todo aquello que el bailarín quiere transmitir con cada uno de sus movimientos. Intenta ver más allá del simple espectáculo.



Macarena Recamán Pérez

El alma de un desalmado



Por Jorge Vázquez Perea

La mayoría de las personas tienden a suponer que debe existir algún tipo de alma o espíritu. Esta idea aparece con mucha facilidad en casi todas las culturas y épocas, como si formara parte natural de nuestra manera de entender al ser humano. Sin embargo, esto no significa necesariamente que esté justificada.

Por ello, en la filosofía contemporánea, muchos autores prefieren hablar de la mente antes que del alma. Varias funciones que antes se atribuían a esta última, hoy se entienden como funciones del cuerpo, más concretamente del cerebro y del sistema nervioso. La percepción, las emociones o incluso ciertos rasgos de la personalidad ya no suelen explicarse como efectos de una sustancia espiritual, sino como fenómenos corporales. Así pues, el debate ya no se centra tanto en si existe un alma separada del cuerpo, sino en cómo comprender la mente y su relación con la materia.

Antonio Damasio representa bien esta postura, pues sostiene que muchos procesos antes atribuidos al alma se explican hoy desde la filosofía de la mente y la neurociencia como funciones del cerebro y del cuerpo. Así, la conciencia, los sentimientos y la toma de decisiones no dependen de

una sustancia espiritual separada, sino del organismo en su conjunto.

Aún así, la idea del alma no ha desaparecido. Quienes defienden el dualismo antropológico sostienen que en la persona hay una dimensión material y otra no material, y que reducirlo todo a materia y leyes físicas pondría en duda la libertad. Si cada pensamiento y cada decisión estuvieran completamente determinados por procesos cerebrales, parecería que en realidad nunca elegimos de verdad, y con ello también se debilitaría la responsabilidad moral, como pretende afirmar Richard Swinburne, profesor emérito de filosofía de Oxford, con la frase "tomamos decisiones independientemente de las causas que nos influyen".

Ese argumento resulta convincente porque conecta con una preocupación profunda: la necesidad de sentir que somos autores de nuestros actos. Sin embargo, también puede defenderse que la libertad no depende necesariamente de algo inmaterial, sino de la capacidad de actuar sin coacción, aunque nuestras decisiones estén condicionadas por la actividad del cerebro. Que tengan causas no significa que dejen de ser nuestras; al contrario, podría decirse que nos pertenecen precisamente porque brotan de lo que somos. Por ejemplo, una persona siente un rechazo inmediato hacia alguien que acaba de conocer, aunque esa persona no le haya hecho nada malo. Más tarde, al pensarlo, descubre que inconscientemente le recuerda a alguien de su pasado con quien tuvo una mala experiencia. Ese rechazo, por tanto, tiene una causa en su subconsciente y en la actividad de su cerebro.

Aun así, puede seguir diciendo que esa reacción es suya, porque nace de su propia historia, de sus recuerdos y de su manera de procesar las experiencias. Que esté condicionada por factores subconscientes no significa que venga impuesta desde fuera. Solo dejaría de ser libre si alguien la obligara o la coaccionara a actuar de una determinada manera.

Esta idea puede resultar inquietante, pero personalmente, me parece más razonable pensar que una copia exacta de mí actuaría del mismo modo en las mismas circunstancias. Por ejemplo, considera una IA que ha sido entrenada con los mismos datos todas las veces y se le ha planteado un mismo escenario, siempre elegiría la misma opción. Esa posibilidad me resulta preferible a creer que mis decisiones dependen del azar.

Una obra que me parece especialmente interesante para pensar este problema es *Ghost in the Shell*. En ella, el avance tecnológico no elimina la cuestión de la identidad, sino que la vuelve más aguda: cuanto más sustituible se vuelve el cuerpo, más urgente resulta decidir si lo humano depende de una sustancia inmaterial o de la continuidad de ciertos procesos mentales. Al poder ser modificado o reemplazado, el cuerpo deja de parecer el centro estable de la identidad, y la conciencia ocupa ese lugar.

Además, la obra lleva esta reflexión todavía más lejos al plantear la posibilidad de copiar conciencias, simular percepciones e incluso difuminar la frontera entre inteligencia artificial y vida humana. La revelación de que el hacker perseguido es en realidad una IA consciente, y su posterior fusión con la protagonista, termina por disolver por completo la separación entre lo natural y lo artificial. A mi juicio, ahí aparece la idea más inquietante de la obra: que la humanidad quizá no sea una esencia sagrada o aparte, sino el resultado contingente de ciertos procesos complejos. Y precisamente por eso, *Ghost in the Shell* no solo reabre el viejo problema del alma, sino que obliga a preguntarnos si aquello que llamamos "humano" es realmente una sustancia distinta o solo una forma muy singular de conciencia.

MY BODY MY VOICE

Mi cuerpo, *mi voz*, por Laura Denisa

El aborto es uno de esos temas que rara vez se abordan sin tensión. Genera debates, divisiones y opiniones enfrentadas y, con frecuencia, se habla de él sin detenerse a pensar qué hay realmente detrás. En esta cuestión confluyen distintas concepciones del ser humano, diferentes visiones sobre el sentido de la vida e incluso creencias religiosas. Y es que el aborto nos obliga a preguntarnos qué valor otorgamos a la vida humana cuando aún no ha visto la luz ni ha respirado por sí misma. Reflexionar sobre esto es necesario, porque en este problema está en juego la idea del inicio de la humanidad y el significado de sus derechos.

Es importante reconocer, en primer lugar, que no todas las situaciones son iguales. Muchas mujeres se enfrentan a embarazos no deseados marcados por el miedo, la presión social, las dificultades económicas o la falta de apoyo. Ignorar estas realidades sería injusto y simplista. Por eso, el debate sobre el aborto no puede abordarse desde una postura que no tenga en cuenta las circunstancias personales de cada caso. En este punto puede surgir un conflicto entre la supervivencia social, económica o psicológica de una persona y el inicio de la vida de otra, y resulta difícil establecer diferencias de valor, derecho y dignidad entre ambas.

A propósito de este tema, el filósofo español Julián Marías propone comenzar con una cuestión básica y, a la vez, incómoda: cuando hablamos del no nacido, ¿nos referimos a “algo” o a “alguien”? Puede parecer una simple diferencia de palabras, pero cambia por completo la perspectiva. Y es que no es lo mismo pensar en “algo” que en “alguien”; no es lo mismo un objeto que una persona.

Marías sostiene que la vida humana no es un “qué”, sino un “quién”. Lo que lleva a otra pregunta inevitable: ¿en qué momento empezamos a ser “alguien”? ¿Al nacer? ¿Antes de nacer? ¿Cuándo alcanzamos cierta independencia? Si el criterio fuera la independencia, ¿qué ocurriría entonces con un bebé recién nacido o con una persona gravemente enferma? Todos hemos sido dependientes en algún momento de nuestra vida, pero ¿acaso eso disminuye nuestro valor?

También nuestra forma de hablar influye en el dilema. Utilizamos expresiones como “interrupción voluntaria del embarazo”, términos técnicos que pueden suavizar la realidad a la que se refieren. Pero, ¿pueden las palabras modificar lo que es o hacer que pese menos?

Marías señalaba que, en ocasiones, el lenguaje atenúa tanto las cosas que dejamos de reflexionar sobre su verdadero significado. Quizá lo más interesante de este tema no sea situarse en un “bando”, sino atreverse a pensar con profundidad: preguntarnos qué defendemos exactamente y por qué lo hacemos. El aborto no es únicamente una cuestión médica o legal; también nos enfrenta a nuestra idea de persona, de responsabilidad y del tipo de sociedad que estamos construyendo.

En definitiva, el aborto exige reflexión y responsabilidad, porque en él entra en juego el propio ser humano y el comienzo de su existencia. Sin juzgar ni imponer una única postura, conviene preguntarnos qué sociedad queremos ser y qué valor concedemos a la vida. Tal vez la pregunta más importante no sea quién tiene la razón, sino si estamos dispuestos a pensar con verdadera profundidad antes de considerar como normal una decisión tan trascendental.



Laura Denisa Lucaci

RIQUEZA Y DESIGUALDAD, ¿ESTRUCTURALES O JUSTIFICADAS?



Por Paula Ordóñez, Rocío Martínez y Rebeca Paven

Cuando pensamos “pobreza” o “riqueza”, solemos imaginarnos dinero, propiedades o cosas materiales. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico, hacen referencia a algo más complejo que no solo incluye el ámbito económico.

Aristóteles definía la riqueza como todo aquello que nos permite tener lo necesario para vivir con tranquilidad, mientras que ser pobre consistía en no poder cubrir tus necesidades básicas. Esas necesidades básicas que nos plantea Aristóteles para separar al rico del pobre, hoy en día, no somos capaces de valorarlas porque casi todos tenemos acceso a ellas. Dormir en una cama, comer tres veces al día o no pasar frío son cosas que no consideramos “de rico”, sino básicas y esenciales. Quizás solo somos capaces de valorarlas cuando nos faltan. En todo caso, Aristóteles pensaba que el dinero solo servía para vivir bien.

Los filósofos estoicos nos explican que el rico es aquel que se conforma con lo que tiene y no necesita mucho para ser feliz. Ellos nos plantean la riqueza como algo espiritual. La pobreza se manifiesta cuando una persona siempre está insatisfecha y quiere más de lo que tiene.

Ser rico o pobre, según la filosofía no depende solo de la cantidad de dinero, aunque los recursos materiales sí son necesarios para cubrir nuestras necesidades básicas. La riqueza para muchos viene determinada también por las oportunidades, la libertad, la satisfacción o las virtudes que se posean.

Independientemente de lo que vinculemos a ser pobre o rico, lo claro es que existe una desigualdad entre ambos extremos, lo que nos lleva a preguntarnos si podría ser justa una sociedad en la que coexistan los dos y, en caso afirmativo, ¿cómo deberían estar organizada? Si entendemos la pobreza y la riqueza como dos caras de la misma sociedad, ¿ésta debe hacer algo para mitigarla? A la hora de eliminar las desigualdades, ¿debe primar la libertad individual o la intervención del Estado?

Para Robert Nozick la justicia no consiste en repartir la riqueza por igual, sino en respetar cómo se obtiene. En *Anarquía, Estado y Utopía*, defiende que una distribución es justa si los intercambios son voluntarios, como comprar, vender o donar un bien. Así el Estado que él consideraría aceptable sería aquel que no se imponga en la redistribución, que se encargue simplemente de proteger los derechos y garantizar la seguridad. Y el sistema de utopía que propone dice que cada uno elige cómo vivir pudiendo haber distintas comunidades sin que se impongan entre ellas.

Por su parte, Marx desarrolla una teoría completamente diferente. En *El capital* explica que el capitalismo se basa en la explotación al trabajador e ideas como plusvalía, alienación y lucha de clases aluden a un sistema que produce desigualdades de forma estructural. La riqueza es monopolizada por unos pocos mientras otros pasan necesidades, lo que da lugar a inevitables crisis sociales y económicas. La injusticia, la desigualdad no surge en este sistema por casualidad, son una consecuencia necesaria y a la vez una necesidad del mismo. Una sociedad justa sería, entonces, aquella en la

que no existan clases sociales ni la propiedad privada, en la que cada individuo pueda desarrollarse libremente y no bajo las indicaciones del mercado.

Rawls también abordará el tema proponiendo como herramienta indispensable a la hora de conseguir una sociedad justa, lo que denominó el “velo de la ignorancia”. Dicho velo hace referencia a una situación hipotética en la que se diseña la sociedad desde la ignorancia, sin saber qué lugar va a ocupar cada uno en ella. De este modo, cada cual intentará que todas y cada una de las posiciones suponga una vida digna. Además, una sociedad justa debería contemplar, como principios fundamentales, que todas las personas tengan derecho a las mismas libertades básicas y la no admisión de desigualdades, salvo en caso de que supongan una mejora de la situación de los más desfavorecidos. Rawls entendía así que una sociedad justa es aquella en la que se consigue el equilibrio entre libertad e igualdad.

De este modo y retomando nuestra pregunta, ¿puede ser justa una sociedad en la que exista la desigualdad? Para algunos, la desigualdad forma parte de la misma y la libertad de cada uno debe primar, para otros, la existencia de la pobreza es estructural y necesaria y, otros, creen que una sociedad en la que la desigualdad no se modera y se consigue que todos podamos tener una vida digna, nunca será justa. Pero, ¿puede realmente acabarse con la desigualdad y la pobreza? ¿Puede existir y prosperar una sociedad así?

Si miramos a nuestro alrededor, no hay motivo para tener mucha esperanza. Por ejemplo, el Vaticano, donde existe gran riqueza, ha publicado unos documentos recientes que no solo denuncian la pobreza, sino que también critican la existencia de grandes élites que viven aisladas y justifican la desigualdad. El propio Papa, León XIV, dirige su preocupación hacia este problema afirmando: “Vemos crecer élites de ricos que viven en una burbuja”. Su pretensión parece ser la de poner a los débiles y marginados en el centro de la Iglesia, pero, ¿cómo puede una institución que vive en la abundancia ponerse realmente en el lugar de los más pobres? ¿Es una contradicción o se trata de mera propaganda?

María José Aguilar, doctora de ciencias políticas y sociología, afirma en *WordPress* que vivimos en un país cada vez más rico, pero las personas que lo habitan cada vez sufren mayor desigualdad. Mientras unos pocos se aprovechan de este crecimiento, el resto está excluido de estos beneficios. Por lo tanto, lo que encontramos es un acceso desigual a este tipo de privilegios. Esta crítica es parecida a la de Amartya Sen, Premio Nobel de Economía en 1998, quien dice que ser pobre no es solo no tener dinero, sino no poder vivir la vida que quieres o necesitas. Y no depende de los ingresos, sino de cómo los usas. Un ejemplo al que da mucha importancia es la figura de la

mujer: “una mujer con más educación suele tener un trabajo mejor remunerado, mayor control sobre su fertilidad y mejor índice de salud para ella y sus hijos”.

¿Y si esta desigualdad realmente se debiera y estuviera justificada por el mérito? El mérito realmente puede explicar parte de esta diferencia, pero no la puede justificar por completo. Según esta idea, si las personas nos esforzamos lo mismo y tomamos las mismas decisiones, deberíamos ser igual de ricos, pero no es así, sino que también influyen factores como la suerte y el entorno. Como señala Amartya Sen, “el análisis de la pobreza debe estar enfocado en las posibilidades que tiene un individuo de funcionar, más que en los resultados que obtiene de ese funcionamiento”, haciendo referencia a que el mérito debería de ser el instrumento de medida de la riqueza. Según él y en consonancia con lo que propone Rawls, si no hay las mismas oportunidades para todos, el mérito no es un criterio justo. Solo podríamos hablar de justicia, en referencia al mismo, cuando las personas que se comparan han partido desde el mismo punto y progresado con las mismas condiciones. Solo entonces, si uno es más exitoso que el otro, se puede decir que tomar como referencia el mérito es justo y con él, se justificaría la desigualdad.

¿Tradición o crueldad?

El eterno debate sobre el maltrato animal

¿Qué se considera realmente maltrato animal? A primera vista el maltrato animal se refiere a cualquier acción que cause daño o sufrimiento a los animales de forma intencionada. Pero, si nos paramos a pensar qué es en realidad, sería algo complejo de concretar, ya que cada persona y cultura entiende el trato hacia los animales de forma diferente.

Por ejemplo, hay acciones que por cultura y tradición se consideran normales en algunos países, pero en otros son vistas de forma despectiva, degradante y execrable. Por eso hay que saber cómo evaluar cuándo una acción puede ser considerada como maltrato y cuando no. Un caso bastante claro se da en los países asiáticos, donde las personas consumen carne de perros y gatos como parte de sus tradiciones gastronómicas. En esas sociedades puede considerarse una práctica cultural más, mientras que en muchos países occidentales se percibe como algo inaceptable, e incluso como una forma de maltrato animal, al considerar a esos animales como mascotas y miembros de la familia.

Otro ejemplo más claro es el de la tauromaquia en España. Y es que muchos piensan que las corridas de toros son una forma de maltrato hacia el animal, interpretando que se abusa de él; otros, sin embargo, piensan totalmente lo contrario, no lo consideran maltrato animal, ya que forma parte de nuestra cultura y tradición. Es difícil saber si una corrida puede ser considerada arte o un espectáculo bárbaro basado en el sufrimiento animal.

Según Jesús Mosterín en su obra *A favor de los toros*, la tauromaquia sí sería una forma de tortura animal, ya que implica infligir dolor y sufrimiento deliberado a un animal por entretenimiento, y sostiene que el toro es sometido a un proceso prolongado de castigo físico que le provoca dolor, estrés y agonía antes de morir. Entiende que la cultura transmite cosas beneficiosas, como el

deporte, pero también perjudiciales y cuestionables como fumar, y ve la tauromaquia como una de ellas, como un horror cultural. No toda la tradición cultural, por ser parte de nuestra cultura, debe asumirse acríticamente.

Por otro lado, Francis Wolff defiende, en su obra *Filosofía de las corridas de toros*, que ponerse delante de un toro era la manera que tenía el hombre de medirse frente al “otro”, el animal, y demostrar la superioridad de la cultura sobre la naturaleza. La tauromaquia supone el triunfo de la libertad frente al determinismo y al instinto de la fuerza bruta por medio de la inteligencia, el engaño y la astucia. Además, las corridas de toros serían un arte que crea belleza a partir del miedo a la muerte. La ética de la tauromaquia consistiría en saber que, para matar a tu adversario, debes arriesgar tu propia vida.

Por su parte, Fernando Savater, en *Tauroética*, se propone cuestionar los enfoques morales simplistas y extremos en el debate sobre la tauromaquia, criticando ambos extremos de pensamiento. Para él, tanto los antitaurinos como los defensores de la fiesta “se sitúan en una posición moral cómoda, que evita cuestionarse la raíz de lo que defienden o atacan.”

Viendo diferentes posiciones al respecto, solo podemos tener claro que estamos ante un debate que enfrenta tradición, cultura y ética. La pregunta es, si debemos mantener nuestras costumbres tal y como son o cambiarlas para evitar el sufrimiento animal. ¿Prima la cultura y el “arte” sobre el dolor de un ser vivo?



Por Asier García Villaverde



y Fredy James García

El precio invisible de la carne

Entre humanos y animales

¿Alguna vez te has cuestionado si debieras comer carne? Es muy probable que muchos os hayáis preguntado si es lo correcto y si el animal que os estáis comiendo sufrió a la hora de su sacrificio. Esta cuestión, como no podía ser de otro modo, ha venido tratándose desde hace más de 2000 años.

Empezando con Pitágoras y sus seguidores en el siglo V a.C. Ellos no comían carne, reflexionaron y argumentaron que no tenía sentido causar muerte y dolor a seres con los que compartimos muchas cosas, los animales, pudiéndonos alimentar con opciones que no implicaban un derramamiento de sangre. Como el propio Ovidio pone en boca de Pitágoras: *"Oh, qué malvado es hacer que la carne se convierta en carne, que el cuerpo se engorde tragándose otro cuerpo, que una criatura viva de la muerte de otra criatura"*.

Este pensamiento, continua latente en la moral de algunas personas actualmente, pero, ¿es así de simple? ¿Son realmente los animales semejantes a nosotros?

Como el propio J. Bentham afirmó, los animales al igual que los humanos, han demostrado tener la capacidad de sufrir, de disfrutar de los placeres, de alegrarse, de asustarse, en general, la capacidad de sentir y de experimentar. Incluso en términos taxonómicos, animales y humanos se encuentran en el mismo reino. La principal diferencia que nos separa del resto de animales es nuestra capacidad de razonamiento, pero ¿Esta capacidad nos otorga tal superioridad?

El filósofo Peter Singer denominó "especismo" a la discriminación basada en la especie; el prejuicio favorable a los intereses de los miembros de nuestra especie y en contra de los otros seres no humanos. Para entender lo que quiere decir Singer, basta con observar la diferencia de trato entre un perro y un cerdo en la sociedad occidental. A pesar de que sus coeficientes intelectuales son similares, el cerdo, es considerado un instrumento o elemento comestible mientras que, el perro, puede llegar a ser considerado un miembro más de la familia. Es decir, tendemos a asignar funciones a los demás seres vivos según nuestros intereses, tratándolos y valorándolos conforme a su especie y su inferioridad ante la nuestra.

Pero entonces, ¿realmente tenemos que valorar y discriminar a los animales por nuestras diferencias con ellos? ¿No sería mejor atender a lo que nos una, como la capacidad de sufrimiento, y empatizar con ellos teniendo en cuenta que nosotros también lo evitamos? Y, por tanto, al ver el sufrimiento como innecesario y preferiblemente evitable, ¿por qué provocarlo en los demás si es prescindible?

Si exploramos otros puntos de vista, René Descartes consideraba a los animales como una especie de máquinas de carne capaces de imitar emociones, pero sin la capacidad de sentir y pensar al carecer de alma. Sin embargo, los animales han sido capaces de establecer vínculos con los humanos, incluso más fuertes que los vínculos entre los humanos, un ejemplo, sería Hachikō, un perro japonés de raza akita, recordado por haber esperado a su dueño, el profesor Hidesaburō Ueno, en la estación Shibuya, durante nueve años después de que este muriera. Y es que, estos vínculos que parecen establecerse únicamente entre almas, provocan que la visión mecanicista de Descartes parezca inadecuada y absurda.

¿Es esta inadecuación suficiente para que empecemos a cuestionar nuestra superioridad y pensar que evitar el dolor en otras especies es igual de importante que evitarlo en la nuestra? Quizás el problema no sea comer carne o no, sino buscar el modo de hacerlo sin causar sufrimiento innecesario.



Por Paola Novero

Refugios

En un mundo en el que las noticias más impactantes y atroces se publican y transmiten casi constantemente a través de infinidad de medios de masas, no es una sorpresa ver al ciudadano promedio, cansado del mundanal ruido y las constantes tragedias, recurriendo al escapismo de la realidad a través del entretenimiento, el estudio o cualquier distracción que lo mantenga ocupado; lo que a mí me gusta llamar *Refugios*.

Muchos no se sorprenderán de lo anteriormente mencionado, lo cual es totalmente normal, pues el ser humano lleva creando Refugios desde que tiene conciencia: la Pintura, la Música, la Filosofía, el Teatro, la Literatura... Cualquier arte que puedas imaginar, no es más que un simple Refugio. A estas disciplinas se suman las ciencias, nacidas de la inquietud y la obsesión de clasificar y estudiar todo lo que es posible de etiquetar: las Matemáticas, la Biología, la Alquimia, la Física... Pese a tener un propósito y ser de gran utilidad desde hace miles de años, todas provienen de esa intranquilidad intrínseca al ser humano que le impide permanecer inmóvil sin hacer nada.

A medida que el hombre avanza como especie (así como el mundo se transforma en un humeante autómatas gracias a la Revolución Industrial), los Refugios comienzan a refinarse. El Cine (y años más tarde, la industria del videojuego) es fruto de la combinación del Arte y la Ciencia en tiempos de innovación, creando Refugios más sofisticados y eficientes a la hora de llenar los vacíos que la civilización moderna deja al cubrir todas nuestras necesidades básicas.

Así pues, el ser humano se convierte en un animal satisfecho, lo cual (según lo visto en experimentos con alimañas como *Universo 25* de John B. Calhoun) suele acabar degenerando en la autodestrucción de la civilización tras haberla llevado a su máximo exponente. Sin embargo, el ser humano adora la comodidad; no quiere ver su mejor ficción arder. Por ello, la sociedad continúa su crecimiento usando como nuevo material de construcción los Refugios, aquellos mismos en los que la totalidad de la población se ve inmersos. Así se crean las primeras ciudades totalmente basadas en el entretenimiento, ciudades-refugio (tomad como ejemplo a Las Vegas), totalmente consagradas al espectáculo y la evasión de la realidad. El absurdo colorea las calles y, ante la barbarie bélica del siglo XX, el hombre venda sus ojos para centrarse cada vez más en los Refugios; llegando al punto de depender totalmente de ellos.

Finalmente, el ser humano necesita Refugios cada vez más fuertes para sobrevivir (matamos a Dios y lo sustituimos por una ficción más fuerte). Sin Refugios, la vida es un abismo totalmente vacío que enloquece hasta al más cuerdo de los hombres. Ya no podemos demoler el rascacielos de la sociedad, por lo que sólo nos queda seguir construyendo hacia arriba cual Torre de Babel sin Dios que pueda impedir su edificación.



Por Izan González Beas

¿Puede un castigo implicar la muerte?

Según Wikipedia *“La pena de muerte consiste en provocar la muerte de una persona como sanción por delitos considerados graves según la legislación de cada país. Generalmente se aplica a crímenes como homicidios intencionales, actos de terrorismo o delitos cometidos en contextos de guerra. Los métodos de ejecución varían según la legislación, incluyendo inyección letal, fusilamiento o ahorcamiento”*. Ahora bien, si el simple hecho de arrebatarse la vida a una persona es considerado homicidio, ¿podría entenderse la pena de muerte como un método efectivo y moral para castigar a las personas? ¿Hasta qué punto no es el que aplica al asesino dicho castigo, un asesino a su vez?

En su obra *Las leyes*, Platón aborda esta cuestión desde una perspectiva moral, ética y de derechos humanos. Para Platón, la ley es un medio destinado a mejorar el alma de los ciudadanos y a preservar el orden social. El delito surge de un alma enferma, fruto de la ignorancia, por lo que debe tratarse principalmente mediante la educación. Solo en casos extremos, cuando el alma es incurable, se justificarían medidas más severas. Platón distingue así entre quienes delinquen por ignorancia o por el arrastre de las pasiones, susceptibles de reeducación, y quienes actúan con plena conciencia, alterando gravemente la armonía social. En este último caso, la única solución sería la pena de muerte. Su defensa de esta medida se basa en dos ideas fundamentales: la protección de la sociedad y la preservación del orden moral. Aun así, no la plantea como una pena habitual, sino como un recurso excepcional para salvaguardar el bienestar común. En este sentido, la pena de muerte es una herramienta para proteger a la sociedad, por encima de los individuos particulares.

Por su parte, Cesare Beccaria, una de las figuras centrales de la Ilustración jurídica defiende una idea muy clara: la justicia debe ser racional, útil y respetuosa con la dignidad humana. En su obra *De los delitos y las penas*, parte de una crítica profunda al sistema penal de su época, que considera arbitrario, cruel y poco eficaz. Argumenta, en primer lugar, que el Estado no tiene derecho legítimo a quitar la vida, porque ningún individuo habría cedido ese derecho al firmar el contrato social. En segundo lugar, sostiene que la pena capital no es más eficaz que otros castigos más moderados y permanentes, como la prisión, para prevenir el delito. De hecho, considera que la certeza del

castigo es más disuasoria que su severidad. Además, subraya un argumento moral fundamental: la vida humana es inviolable y el Estado no debe rebajarse al mismo nivel de violencia que pretende combatir. Para él, una sociedad que legitima la ejecución pierde coherencia ética y corre el riesgo de normalizar la crueldad.

Ahora que hemos puesto sobre la mesa algunas razones por las cuales podríamos o no utilizar como castigo la pena de muerte, deberíamos plantearnos si es realmente un método útil y efectivo. Para ello, partiremos de datos comparativos con lo que valorar su función. Según dichos datos, podemos ver que la pena de muerte es legal en más de 55 países, pero, sus tasas de criminalidad no presentan diferencias significativas con los países en las que la misma está abolida. Un ejemplo de ello podemos verle en la comparación entre Egipto y Kazajistán: en el primero sigue vigente la pena de muerte y presenta una tasa de criminalidad de 46.43; mientras, Kazajistán, con la pena de muerte abolida, presenta una tasa de 45.16.

Además, cabe mencionar el peligro de condenar y ejecutar a inocentes, como en el caso de George Stanley Jr, Troy Davis o Cameron Willingham, entre otros. Si no parece demostrada su eficacia, ¿merece la pena el riesgo a errores como esos cuando está en juego la vida humana?

Por tanto, ¿se puede jugar a la ruleta rusa con la vida cuando no sabemos realmente si es la mejor opción o realmente algo eficaz? Realmente, si valoramos la vida humana sobre cualquier otra cosa, ¿podemos hacer diferencias entre unas vidas y otras? ¿Hay personas autorizadas a decidir sobre la vida y muerte de los demás y otros no? ¿El acto de quitar la vida puede tener distinto sentido y moralidad dependiendo de quién y cómo se realice?, ¿incluso si las personas pudieran ser inocentes?



Por Lucía Gómez Carmona

EL ABORTO Y LA LIBERTAD

El debate sobre el aborto es, probablemente, uno de los dilemas éticos más complejos de nuestra sociedad. No se trata solamente de una cuestión legal o médica, sino de un conflicto entre distintas formas de entender la vida, la libertad y la responsabilidad. Según la Real Academia Española (RAE), el aborto se define como la “interrupción del embarazo por causas naturales o deliberadamente provocadas”. Sin embargo, esta definición, aunque precisa, se queda corta a la hora de explicitar toda la carga moral implicada. Realmente, el problema gira en torno a una pregunta compleja: ¿qué derecho es más importante, la autonomía de la mujer sobre su propio cuerpo o la protección de la vida que se está desarrollando en ella?

Las perspectivas proabortistas centran generalmente su argumentación en la idea de libertad individual. Suele defenderse que cada persona debe poder decidir sobre su propio cuerpo sin imposiciones externas, especialmente cuando esa decisión tiene consecuencias físicas, psicológicas y sociales para la persona implicada. La filósofa Judith Jarvis Thomson, en el ensayo filosófico, *Una defensa del aborto*, lo explicó con una comparación muy conocida: tener derecho a la vida no implica tener derecho a utilizar el cuerpo de otra persona para sobrevivir. Esto, lo expone en el ejemplo del violinista: te despiertas conectado por tubos a un violinista famoso. Una organización te secuestró porque solo tu cuerpo puede mantenerlo vivo mientras se recupera de una enfermedad. Debes permanecer conectado 9 meses y si te desconectas, el violinista morirá. Desde esta perspectiva, incluso si se considerara al feto como una persona (violinista), la mujer no estaría moralmente obligada a ceder su cuerpo durante nueve meses si no lo desea. Ser madre, en este sentido, debería ser siempre una elección libre, no una obligación por ley o por presión social. Esto plantea una cuestión importante: ¿hasta qué punto puede el Estado exigir a alguien un sacrificio físico y emocional tan grande en beneficio de otro?

La complejidad del tema aumenta en casos extremos como una violación, en la que el embarazo no solo no ha sido deseado, sino que es consecuencia directa de un acto de violencia. Obligar a una mujer a continuar con ese embarazo puede suponer prolongar el daño psicológico y emocional sufrido, convirtiendo el proceso del embarazo en un recordatorio constante de la experiencia vivida.

En el lado contrario, quienes se oponen al aborto suelen afirmar que el feto ya es un ser humano único, individual y con derecho a existir. Esta postura ha sido defendida a lo largo de la historia por diversas religiones como la católica y la islámica, ya que consideran que la vida humana tiene un carácter sagrado. Para la religión, la vida es un don recibido de Dios y el alma humana existe desde el inicio de la fecundación. En este sentido, Robert Spaemann argumenta que la condición de persona no depende del desarrollo, la consciencia o la capacidad de razonar, sino que está presente desde el inicio de la vida biológica. Una de sus frases más citadas es: “Hay seres humanos, pero no hay seres ‘pre-personales’ humanos.” Con esto enfatiza la existencia de un ser humano desde la fecundación. Desde este punto de vista, el feto es el ser más vulnerable y, precisamente por ello, el

que más protección merece. El derecho a la vida se entiende como un valor absoluto, anterior a cualquier otro derecho, lo que nos lleva a plantear otra pregunta: ¿es moralmente aceptable que la decisión de una persona termine con la vida de un ser humano que no puede defenderse?

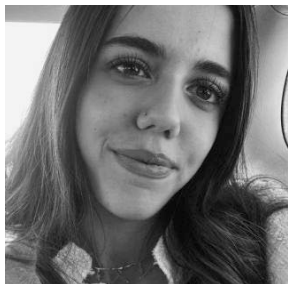
Al final, la dificultad de decidir cuándo un conjunto de células se convierte en un ser humano con derechos atraviesa debates morales, religiosos, científicos y políticos. Y quizá por eso nunca exista una respuesta capaz de dejar satisfecho a todo el mundo. Porque, en el fondo, la pregunta no es solo cuándo empieza la vida, sino quién tiene autoridad para decidir sobre ella. ¿Cuándo una mujer se queda embarazada, ese hijo pertenece únicamente a ella, al Estado, a Dios o a una idea colectiva de sociedad?

Decidir cuándo una vida comienza, cambia la manera en que vemos al ser humano; pero permitir a otros decidir sobre el cuerpo de una mujer también afecta a su libertad. ¿Qué estamos dispuestos a sacrificar y dónde ponemos los límites? La respuesta que demos determinará dónde nos dirigimos como sociedad.



Por Darío Cifuentes

AMAR NO ES SOLO SENTIR



POR VALERIA HERREROS SERRANO

El amor es uno de los sentimientos más presentes en nuestra vida cotidiana, pero a la vez, uno de los más difíciles de definir y comprender. En la vida diaria, el amor aparece constantemente en películas o conversaciones donde suele presentarse como algo intenso y evidente. Sin embargo, rara vez se reflexiona en profundidad sobre su verdadero significado. En muchas ocasiones se confunde lo que llamamos “amor” con otras emociones como la atracción, la costumbre o el miedo a la soledad, y esta confusión lleva a preguntarnos si lo que sentimos es realmente amor o solo una emoción pasajera, lo que nos invita a reflexionar sobre la manera en que nos relacionamos con los demás.

Desde la filosofía, muchos pensadores han reflexionado sobre el amor y han concluido que no puede reducirse únicamente a la intensidad del sentimiento. Spinoza, por ejemplo, entiende que el amor no puede basarse en la pasión, ya que esta es fluctuante, cambiante. El amor se asocia en este pensador a la alegría de

vincularnos a alguien, algo que va más allá del *conatus*, del deseo de seguir siendo uno mismo. El amor y la alegría que conlleva pueden ser vistos como un perfeccionamiento de nosotros mismos. Si giramos la vista hacia otro pensador como Schopenhauer, en *El amor, las mujeres y la muerte*, podemos apreciar que defiende el amor romántico, en gran medida, como una ilusión creada por la voluntad de vivir, como una “trampa biológica” o engaño de la naturaleza para que la especie continúe. Según él, la intensidad de la pasión no garantiza su verdad ni su duración, ya que muchas relaciones se sostienen sobre impulsos instintivos que desaparecen con el tiempo.

Frente a cualquier visión del amor como impulso, Erich Fromm, en *El arte de amar*, defiende que amar no es un simple sentimiento espontáneo, sino una práctica que requiere responsabilidad, paciencia y compromiso. Fromm afirma que el amor es una decisión consciente y una forma de acción orientada al cuidado y al crecimiento del otro. Esta idea se relaciona con la reflexión de Sartre en *El ser y la nada*, donde analiza el amor como una relación entre libertades. Sartre advierte que el problema surge cuando una persona intenta poseer al otro o convertirlo en un objeto, negando su libertad. En estos casos, el amor se transforma en control, dependencia o celos, y deja automáticamente de ser una relación verdadera. Esta idea es ampliada por Simone de

Beauvoir en *El segundo sexo*, donde critica que el amor ha sido entendido, especialmente para las mujeres, como una entrega total y una renuncia a la propia identidad. Beauvoir comenta que cuando el otro es visto como una posesión y no como un individuo libre, el amor se convierte automáticamente en una relación desigual y represiva. Esta forma de entender el amor puede justificar comportamientos de control y dominación sobre el otro, y aunque estos casos se dan rara vez, también existen los casos en los que la violencia de género provoca que el vínculo se sostenga sobre la idea de propiedad y no sobre el respeto mutuo.

Por esta misma razón, el amor verdadero no se basa en la intensidad emocional ni en la necesidad del otro para sentirse completo, sino en la libertad, el respeto y el crecimiento mutuo. Amar no significa controlar ni depender de otra persona, sino elegir conscientemente compartir la vida con otra persona con la que puedas ser uno mismo. El amor se demuestra tanto con palabras como con acciones, buscando siempre el bienestar mutuo. Como afirma el propio Erich Fromm: *el amor infantil sigue el principio: “amo porque me aman”*. *El amor maduro obedece al principio: “me aman porque amo”*. *El amor inmaduro dice: “te amo porque te necesito”*. *El amor maduro dice: “te necesito porque te amo”*.

LA TEORÍA DEL FALSO VACÍO



Por Gabriel Miclea

Introducción: el horror vacui como problema filosófico

A lo largo de gran parte de nuestra historia, el vacío ha sido no solo una dificultad física, sino que un problema filosófico profundo. La simple idea de que pudiera existir un espacio completamente vacío era impensable, de aquí proviene la expresión “*horror vacui*”, la cual refleja la idea de que la realidad no puede admitir la nada. Esto no se basaba aún en observaciones experimentales, pero era una primera forma de entender el ser y la realidad.

Para Aristóteles el vacío no era posible porque todo debía de estar ocupado por alguna sustancia. El mundo se entendía como un *plenum* (un todo continuo). Pensar en un vacío supone creer en la existencia de un “no-ser”, algo que contradice su metafísica. Esta idea se mantuvo durante siglos y fue la base para los filósofos escolásticos. Más adelante, en la filosofía moderna, Descartes llevó al extremo esa idea. Para él, la base o esencia de la materia era la extensión, identificando espacio y materia como inseparables. Pensar entonces en un espacio sin materia era una contradicción conceptual. Por tanto, el vacío no solo no existía físicamente, sino que era imposible incluso pensarlo de manera coherente. Por ello, antes de la física moderna, la idea del vacío fue generalmente rechazada

por no haber podido ser explicada de manera coherente.

Del horror vacui al vacío físico

El rechazo filosófico del vacío comenzó a resquebrajarse cuando la ciencia moderna empezó a basarse en experimentos y no solo en datos conceptuales. A partir del siglo XVII, una serie de observaciones hicieron replantearse la idea tradicional de que la naturaleza “aborrece” el vacío.

Uno de los primeros experimentos lo hizo Galileo Galilei al estudiar el funcionamiento de las bombas de succión, viendo que las bombas no podían subir el agua a más de 10m. Sin embargo, Torricelli cambió el líquido a uno más denso, observando que la nueva altura era inferior a la del agua. A partir de esta observación, concluyó que no era el vacío que quedaba dentro del tubo el que ejercía una fuerza que “tiraba”, sino que era la presión de la atmósfera la que empujaba el líquido hacia arriba. Blaise Pascal reforzó esta idea mediante experimentos a diferentes alturas, confirmando que la fuerza la ejercía la presión, no el vacío.

Este descubrimiento hizo que el vacío ya no fuese una idea contradictoria, sino un término físico definido por la ausencia de materia. Pero esta aceptación no resultó en el final del problema filosófico inicial, sino una transformación a otra pregunta: ¿Es ese espacio realmente “nada”?

El vacío cuántico

Una vez aceptado el nuevo término para el vacío como ausencia de materia, podría pensarse que el problema del vacío

queda resuelto, ¿no?, donde no hay partículas, no hay nada. Sin embargo, esta hipótesis se verá alterada por teorías de la física del siglo XX.

En la física clásica, el vacío se entendía como un escenario donde ocurren los fenómenos. En la física cuántica, se interpreta como el estado de menor energía posible mediante el principio de incertidumbre de Heisenberg (que dice que hay algunas magnitudes físicas que solo se pueden aproximar y no conocer con precisión). Luego el vacío no puede ser un estado del todo “quieto”.

En la teoría cuántica de campos, todas las partículas se interpretan como excitaciones de campos fundamentales que se extienden por todo el espacio, incluso cuando no hay partículas, estos campos siguen existiendo y fluctuando. Estas fluctuaciones generan la llamada “energía de punto cero” (energía mínima del vacío). Entonces, se entiende que el vacío cuántico es un estado físico activo. Esta actividad podemos encontrarlas en diferentes casos como en la emisión de radiación de un átomo, el desplazamiento de Lamb o el efecto Casimir que se consiguen explicar gracias al vacío. Esta reinterpretación crea un nuevo problema a resolver, si el vacío es un estado físico con energía, entonces el vacío podría no estar en su versión más estable. De esa posibilidad surge la teoría del falso vacío. Este descubrimiento supone dejar atrás las ideas clásicas entre el ser y no-ser encontrando nuevas posibilidades dentro del vacío cuántico.

El falso vacío y la metaestabilidad del universo

¿Qué supone el “falso vacío”? vamos a entender realmente lo que supone. Si el vacío tiene energía, entonces se puede medir como otro sistema físico, midiendo si es estable o no. En este caso se distingue un estado de mínima energía absoluta (vacío verdadero) y un estado de mínima energía local (falso vacío). Un falso vacío es un estado que parece estable, pero que no lo es realmente. Podemos explicarlo la imagen de una roca sobre una montaña. Mientras la roca se mantenga quieta, es estable, pero si hay una pequeña perturbación, la roca se cae hacia un estado de energía inferior. Del mismo modo, el universo podría estar en un mínimo local de energía, aparentando estabilidad pero sin hallarse en su estado más estable que pueda alcanzar. La teoría cuántica de campos sugiere la misma idea explicada mediante el “efecto túnel” (una pequeña probabilidad de que la roca “salte” hacia un punto de menor energía). Si tal cambio sucediese, el paso de un falso a un verdadero vacío implicaría la formación de una pequeña burbuja de vacío verdadero que se expandiría a la velocidad de la luz. En el interior de esa burbuja, las reglas de la naturaleza y las propiedades de las partículas cambiarían. Los átomos, moléculas y cualquier estructura material dejarían de ser estables, haciendo imposible la existencia de la materia como la conocemos, cambiando a algo que no conocemos. Esto no sería la destrucción del universo sino una transformación del mismo a partir de su base, el vacío.

La teoría del falso vacío nos introduce la idea de que la realidad no está asentada en una base

estable, sino sobre una metaestabilidad ontológica, la cual, según Gilbert Simondon, se refiere a un sistema que, aunque parece estable, posee una carga de energía potencial y tensiones internas que le permiten transformarse o “devenir” en algo nuevo.

El vacío como estructura del cosmos: de la inflación al espacio-tiempo

Según modelos inflacionarios, en los primeros instantes del universo existía un campo que tenía un estado de falso vacío. Este estado poseía una elevada energía que no se manifestaba en forma de partículas, sino como una presión negativa capaz de provocar una expansión extremadamente rápida del espacio. Este proceso, llamado inflación cósmica, explica el por qué el universo observable es tan grande en todas las direcciones. Durante esta fase inflacionaria, el falso vacío se mantuvo estable durante un tiempo breve, pero suficiente para multiplicar el tamaño del universo exponencialmente. Cuando ese estado metaestable decayó a un estado de menor energía, la energía almacenada en el falso vacío se liberó y transformó en partículas, radiación y campos. Este proceso marca el inicio de lo que conocemos como el Big Bang caliente, y da lugar a la evolución posterior del universo.

El falso vacío no se presenta como una fase ya superada, sino como una propiedad fundamental del cosmos. Si el universo actual se encuentra también en un falso vacío, entonces su estabilidad es provisional, y el mismo cambio que pudo dar origen al nuestro universo podría provocar una transformación del mismo en un

futuro. Cuestionando la idea de un universo estático.

En la relatividad de Einstein, el espacio y el tiempo se unifican en el espacio-tiempo, cuya geometría evoluciona según la materia y la energía presentes. En las ecuaciones de Einstein, la energía del vacío (representada por la constante cosmológica Λ) actúa como una fuerza gravitatoria repulsiva, responsable de la expansión acelerada del universo, reforzando la idea anterior.

De este modo, el vacío deja de entenderse como ausencia para verse como una estructura dinámica en la que el espacio, tiempo y la energía están profundamente relacionados. No podemos entonces separar el vacío del reloj del universo. Cualquier cambio en él es, por definición, un suceso temporal que ocurre siempre dentro de la estructura del espacio-tiempo.

Conclusión

La teoría ofrece una nueva visión de la realidad donde el universo podría no encontrarse en un estado definitivo, sino en un equilibrio aparente y provisional. A lo largo de la historia, el vacío ha pasado de ser una imposibilidad metafísica a convertirse en una estructura física activa, cargada de energía y con capacidad transformadora.

La cosmología inflacionaria y la relatividad general coinciden en señalar que la estabilidad del mundo no es absoluta, sino metaestable. Filosóficamente, esto implica que el vacío no es la negación del ser, sino su condición de posibilidad. Estar entonces en un falso vacío significa habitar un universo cuya base no es la solidez, sino la inestabilidad.



La categorización es una técnica empleada por el ser humano para entender el mundo. En la antigua Grecia, Aristóteles diferenciaba, por ejemplo, los animales según su sistema circulatorio: si fluía sangre roja (enaima) o no (anaima). A día de hoy, esta clasificación ha quedado obsoleta; sin embargo, que el tiempo la haya vuelto anticuada demuestra que, como el vitalista Nietzsche defendía, “la vida es una fuerza primordial difícil de conocer a través de la razón”. Y es que el ser humano crea categorías para moldear la realidad a su conveniencia.

En las relaciones humanas ocurre de la misma manera, nos da confianza ver límites que organicen el desorden de la pluralidad. Así, se pretende crear una sociedad lo más uniforme posible mediante sistemas educativos que categorizan las neurodivergencias —es más, emplear el término “neurodivergente” ya sería una clasificación al sugerir una alteración en la conducta “normativa” — y las encasillan en entidades nosológicas. ¿Se podría hablar entonces de bio-reduccionismo? Según autores como J. Vasen, es difícil establecer la diferencia entre clasificar y diagnosticar. Quienes escapan de lo corriente son directamente identificados con un diagnóstico, el cual se explica desde sí mismo, a diferencia del resto de personas. Los diagnósticos especiales y sus comorbilidades derivadas son tratados con medicamentos y terapias para facilitar el amoldamiento a la sociedad. Es el caso por ejemplo de personas con TDA, cuya corteza prefrontal les impide mantener una atención prolongada en la misma tarea; razón por la cual se les considera “ineficaces” y deben ser tratados con psicoestimulantes como el metilfenidato para rendir con la misma eficiencia que el resto de alumnos.

Debido a la cultura utilitarista y tecnocrática de nuestro tiempo, no nos percatamos de lo absurdo que todo esto significa, de la insensatez y de la deshumanización que sufren las personas en virtud de un ficticio cuadro establecido como sistema para aceptar las irregularidades. Es comparable al modelo de producción capitalista cuando dichas irregularidades son tratadas como “fallas en su programación biológica” (Vasen, J. C. [2007]). Según el Manifiesto comunista de Marx y Engels, los proletarios son aquellos que, “privados de medios de producción propios, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para poder existir”. ¿Y no es esto lo que se está consiguiendo forzosamente al medicar a unos alumnos que se les considera “ineficientes”? ¿Respecto a qué va enfocada su productividad? ¿Está el sistema educativo verdaderamente enseñando o sólo moldeando para tener la mayor rentabilidad de acuerdo a un fin ajeno al alumno? ¿Acaso no se le encasilla hacia un oficio sometándolo a una organización categórica que tanta seguridad nos da? Es evidente que tendríamos que plantearnos la eticidad del asunto, y ver hasta qué punto nuestra categorización no está consiguiendo también alienar a las personas.

Desde mi punto de vista, la perspectiva de un alumno más de tantos a los que se han detectado neurodivergencias, esta “identidad” me ha acompañado desde pequeña como resultado de una clasificación que en múltiples ocasiones ha llegado a definirme, especialmente en el ámbito académico. He de confesar que algunas veces lo he ocultado para evitar que me afecten los estereotipos que surgen por la propia catalogación, sintiéndome además obligada a responder a unas determinadas expectativas para no incumplir un falso paradigma. Aún así, también yo interpreto constantemente el mundo con conceptos ideales que se convierten en categorías, es inherente al ser humano pensar así y por ese motivo existen las matemáticas, el lenguaje y cualquier medio simbólico presente en las relaciones humanas. Sin embargo, esto no significa que esté de acuerdo con la inapelabilidad de dichos conceptos y clasificaciones. Siempre se debe tener presente que son tan solo esquemas, tipos y ficciones que sirven como una herramienta. En el ámbito pedagógico se ha cometido un gran error al abusar de estas categorías, tanto para abordar la conducta de los alumnos como para determinar su futuro profesional, aunque para cambiar eso primero deberíamos reestructurar nuestras categorías sociales, políticas y culturales.

LA ADOLESCENCIA A DEBATE



**Por Ariadna Martínez
Chamorro**

La adolescencia casi siempre se ha asociado a tiempos de estrés y rebeldía. Pero para Margaret Mead, “la adolescencia no es necesariamente un periodo de estrés y rebeldía, sino que es la sociedad quien lo ha convertido en eso”. Margaret Mead fue una mujer que quiso comprobar si la adolescencia estadounidense era igual en las diferentes culturas del planeta. Para ello, se dirigió a Samoa donde comenzó con esta observación. Mead, permaneció en Samoa alrededor de nueve meses y durante ese periodo, descubrió grandes datos que años después le permitieron escribir su libro *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Una de las primeras cosas que descubrió fue que, en la cultura samoana, no existía la adolescencia tal y como nosotros la conocemos. Es decir, para la cultura samoana la adolescencia era una transformación suave que prácticamente no podía ser percibida. Esto se debía a que los jóvenes samoanos eran integrados en la vida adulta desde una temprana edad. Dado este descubrimiento, Mead llegó

a la conclusión de que los niños no sufrirían periodos de ansiedad en relación con cómo sería su vida el día de mañana. Otra de las cosas que pudo descubrir fue que en Samoa los jóvenes no sufrían tiempos de estrés o rebeldía, sino todo lo contrario. Mead concluyó que esto se debía a que los jóvenes que vivían en Samoa no tenían las mismas oportunidades de elegir como tenían el resto de los jóvenes en Estados Unidos. Probablemente, una de las cosas que más le sorprendieron de su estancia fue cómo la sexualidad no era un tema tabú, no era un tema que se viviese con estrés, represión o con sentimientos de culpa, sino que se vivía de una forma abierta y relajada, es decir, con una gran naturalidad. Mead consideraba que la clave de la felicidad en Samoa era esa libertad sexual con la que vivían, ya que los jóvenes no iban a experimentar ningún tipo de castigo por parte de nadie. Después de estas observaciones, Mead llegó a la conclusión de que la adolescencia no es un periodo biológico de caos o descontrol, sino un periodo cultural.

Año después de la publicación de su obra, Derek Freeman escribió un libro como respuesta a Mead. Este libro, se titula *Margaret Mead y Samoa: El surgimiento y la caída de un mito antropológico*. Mead consideraba que la adolescencia era una transición que prácticamente era despreciada. Uno de estos factores era debido a que no existían periodos de rebeldía o estrés. Sin embargo, Freeman, no dijo lo mismo. Freeman no podía entender que los jóvenes no experimentasen periodos de estrés y durante su estancia en Samoa concluyó que sí lo experimentaban. Para lo que a Mead eran tiempos de paz sin rebeldía, para Freeman eran periodos cargados de sentimientos tanto de miedo como terror, por el castigo físico que podían recibir. También, para lo que a Margaret era gran naturalidad sexual, para Freeman era todo lo contrario, era terror. Freeman pudo observar que todas aquellas jóvenes que tenían relaciones prematrimoniales eran posteriormente castigadas y no eran entendidas como decía Mead.

Si comparamos la cultura samoana que describió Mead con nuestra cultura, nos podremos dar cuenta que esta se parece mucho más a la que describió Freeman que a la que describió Mead. Actualmente, en culturas como la nuestra, la mayor parte de los adolescentes conocen perfectamente qué es el estrés. Lo conocen porque día tras día están sometidos a él, ya puede ser en casa, en el instituto o en cualquier situación o lugar. La rebeldía es otro de los sentimientos al que también conocen lo suficientemente bien. Probablemente, esto tenga que ver con lo que dijo Margaret de que cuanta más variedad de opciones que elegir, más rebeldía se genera. Por último, respecto a la naturalidad sexual, considero que en nuestra cultura esta se parece más a la que describió Mead que a la que describió Freeman.

En conclusión, la adolescencia es una etapa que, en cada cultura de nuestro planeta, se vive de una manera u otra. Pero personalmente, considero que es una etapa bastante importante en la vida del ser humano ya que no solo evolucionas físicamente, sino también mentalmente.



POR IRIA DIEZ WILLIAMS

Tiempo atrás, las personas denominadas "locas", eran insultadas, burladas y apartadas de la sociedad por considerarse peligrosas. Pero, ¿qué es realmente "estar loco"? ¿Es una enfermedad mental o una forma de comportamiento ajena a lo normal según la sociedad? ¿Y quién decide dónde están esos límites?

Desde el punto de vista médico y científico, las personas denominadas "locas" son estudiadas y tratadas por la psiquiatría y la psicología, con el objetivo de diagnosticar las alteraciones en su comportamiento, en su estado de ánimo o en su percepción de la realidad. La psiquiatría se centra en identificar los síntomas y en aplicar los tratamientos adecuados, desde la terapia psicológica hasta la medicación; mientras que la psicología, en cambio, se centra más en comprender su comportamiento, sus experiencias personales y su contexto. Esto nos lleva a cuestionarnos, ¿estamos tratando simplemente una enfermedad o interpretando científicamente el comportamiento de alguien?

Thomas Szasz cuestiona esta visión señalando las muchas "enfermedades mentales" que en

¿QUÉ ES "ESTAR LOCO"?

realidad no son enfermedades, sino etiquetas encargadas de clasificar una conducta como normal o anormal. Desde este punto de vista, un diagnóstico, no siempre significa una enfermedad, ya que normalmente suele ser una clasificación de distintos comportamientos para encajarlos clínicamente.

A esto se le añade la antipsiquiatría, que critica las prácticas como la hospitalización involuntaria o la medicación forzada, defendiendo que el individuo debe tener todo el control en su tratamiento. Por lo que surge una cuestión: si un paciente no quiere recibir atención o su tratamiento, ¿es correcto obligarle "por su propio bien"? ¿Dónde empieza la ayuda y termina el control?

Podemos ver un ejemplo de esto en la película *"One Flew Over the Cuckoo's Nest"*, donde los pacientes de un hospital psiquiátrico están sometidos a normas muy estrictas y a tratamientos impuestos. La obra tiene un claro punto de vista médico, y nos hace reflexionar sobre el diagnóstico y el tratamiento sobre los individuos. ¿Realmente buscan ayudar al paciente o el control sobre sus comportamientos?

Por ello, es muy importante diferenciar entre trastorno psíquico y enfermedad mental, pues la enfermedad suele ser vista o entendida como una alteración en el comportamiento de la persona, y el trastorno es más amplio, ya que es influido por factores psicológicos, sociales y culturales. Esto nos ayuda a entender mejor a la persona, viendo los 2 puntos de vista y, sobre todo, a la hora de tomar una decisión acerca de si una persona está enferma o simplemente no es comprendida por la sociedad de su época.

Estas cuestiones plantean distintas formas de ver los trastornos mentales o condiciones psicológicas desde una perspectiva histórica y social. Según Michel Foucault en su obra *Historia de la locura en la época clásica*, las personas "anormales" o "locas" eran encerradas en manicomios u hospitales para mantener el orden social, aunque tiempo después estas instituciones serían financiadas por el Estado o la medicina científica. Al depender lo que sea considerado "normal" de la sociedad, una persona podía ser considerada "loca" simplemente por no encajar en los estándares sociales, no por enfermedad alguna. Así, quizá la locura no sea tanto un problema individual como de la propia sociedad.

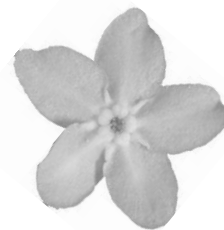
Foucault entiende que la locura no puede definirse solamente como una enfermedad mental, ya que a lo largo de la historia se ha definido según la época, costumbres y valores. Si lo que entendemos por "estar loco" cambia según la cultura y la época, ¿podemos definirlo de forma total y objetiva? ¿Es la normalidad algo natural o una construcción humana?

Gracias a Foucault, también podemos ver el otro lado de la locura: descontrol y exclusión (manicomios y hospitales), y cuestionarnos a quién denominamos como "normal" o "anormal" y a quiénes consideramos simplemente diferentes. ¿Es la diferencia locura o la definición social de locura es la manera de evitar la diferencia que podría suponer un problema de control social? Debemos seguir reflexionando sobre ello.

"La locura no existe sino en una sociedad, ella no existe por fuera de las formas de la sensibilidad que la aíslan y de las formas de repulsión que la excluyen o la capturan".



La nostalgia



Cuando hablamos de nostalgia podemos entenderla tal como la define la RAE: como una "tristeza originada por el recuerdo de una pérdida". Sin embargo, ¿es esta algo que nos paraliza impidiéndonos mirar hacia delante o algo que nos da fuerzas y valor, que nos marca como personas que valoran la vida?

John Locke afirmaba que la identidad personal se basa en la continuidad de la conciencia, somos quienes somos por lo que recordamos y es la suma de todos nuestros recuerdos lo que nos define como personas. Esta perspectiva nos muestra que la nostalgia no es debilidad, sino confirmación de identidad, puesto que, al fin y al cabo, somos un mosaico de todo lo que hemos conocido.

¿Nunca te has planteado cómo sería volver a preguntarse por qué la luna te persigue cuando vas en el coche? Anhelamos la inocencia, la forma en la que veíamos el mundo cuando no teníamos mayor preocupación que la de inventar mundos repletos de princesas, héroes, caballeros y guerreros. Nietzsche creía que vivir demasiado atados al pasado puede paralizar la acción, y que es necesario aprender a olvidar para poder crear. Y aunque es cierto que vivir arraigados al pasado es peligroso, en mi opinión, sí que debemos volver a ese pasado para aprender más de nosotros mismos y con ese conocimiento crecer como personas, porque por mucho que tratemos de evitarlo, algunas partes de nosotros nunca podrán desprenderse de lo

vivido realmente, ya que recordar y extrañar no nos define también como personas?

Además, la nostalgia no tiene por qué estar vinculada al pasado, puesto que puede sentirse por experiencias presentes. Hay veces que estás con tu familia, amigos o en un viaje y piensas "voy a echar de menos este momento", y aunque sea solo por un segundo, desearías que el tiempo se detuviese para poder saborear por completo ese instante tan especial que estás viviendo sin el temor a que se acabe y que se convierta en un recuerdo pasado, de esos a los que regresas continuamente en tu cabeza deseando volver a experimentar.

En definitiva, la nostalgia es ese sentimiento que surge del corazón y se extiende por todo el cuerpo creando una extraña sensación de tristeza, melancolía y una gran felicidad. Por esto mismo, siempre queremos regresar a esos momentos exactos que compartimos con esas personas tan especiales para nosotros, y aunque no queramos cambiar nada, nos gustaría volver a sentir otra vez ese instante tan mágico, porque a fin de cuentas ¿acaso extrañar no es la mayor muestra de aprecio y valor hacia alguien o algo?



Por Paula Pérez Borrell

La última decisión

El suicidio es un tema de difícil abordaje, pero del que todos tenemos conocimiento hoy en día, hasta el punto de llegar casi a normalizarlo. Sin embargo, ¿qué habrían pensado nuestros antepasados sobre esas personas que eligen acabar con su vida? ¿Se trata de cobardía, desesperación, ignorancia o todo lo contrario?

Muchos filósofos creían que el suicidio llegaba debido a la desesperación, la culpa, la vergüenza o la locura. Otros, en cambio, pensaban que era un acto de valentía y libertad. Según Aristóteles, en su obra *Ética a Nicómaco*, nuestra vida pertenece a la sociedad y, por tanto, el suicidio se consideraba un acto dañino hacia la misma, un acto que evita asumir cualquier responsabilidad hacia los demás. San Agustín y Santo Tomás creían que nuestra vida pertenece a aquél que nos la ha dado, Dios, y deshacernos voluntariamente de ella supondría la violación de leyes superiores como la Ley Divina, y atentar a su vez contra el quinto mandamiento que dice “no matarás” (asociado a la Ley Natural), que prohíbe el suicidio por ir contra la inclinación innata a la autopreservación y al amor propio.

Por otro lado, pensadores como Séneca, no solo veían el suicidio como una expresión de libertad, sino como una salida racional y digna ante circunstancias que impiden vivir conforme a la virtud. Para éste, la vida no es un bien absoluto, sino que la calidad de vida es superior a la vida misma. El humanista Montaigne pensaba que el suicidio debía entenderse desde la elección personal y la compasión más que desde el castigo. No se trataría tanto de juzgar el acto como de entender qué hay detrás del mismo y qué puede llevar a una persona a tomar determinado camino.

A partir del siglo XIX, la visión del suicidio cambió desde el punto de vista moral y social. Autores como Robert Burton en su obra *La Anatomía de la melancolía*, ayudaron a la sociedad de ese tiempo a entender diferentes puntos de vista y a darse cuenta de que el suicidio no era un acto de “maldad”, sino el resultado de un profundo sufrimiento interno, lo que antes Hipócrates llamaba “exceso de bilis negra” alrededor del 400 a.C.

A lo largo de la historia, ha habido muchas formas de pensar sobre el suicidio. Algunos lo veían como una falta de valentía, mientras que otros lo entendían como libertad o una consecuencia social. Hoy, lo que realmente importa es entender que detrás de cada historia hay un sufrimiento muy profundo y que, a veces, este sufrimiento se vuelve demasiado pesado para poder sobrellevarlo a solas.

La filosofía nos enseña que, antes de juzgar lo que alguien pueda estar sintiendo, debemos aprender a escuchar y, sobre todo, a estar presentes. Entender el pasado nos hace ver que nadie es “malo” o “cobarde” por intentar evitar el sufrimiento y que, detrás de una acción de este tipo solo encontramos, la mayoría de las veces, personas que necesitan ser escuchadas.

Si queremos hoy abordarlo realmente, debemos asegurarnos que nadie tenga que enfrentar su oscuridad en silencio y opte por evitar el enfrentamiento.



Por Silvia Gallarte Torres

EL VALOR MORAL DEL SUFRIMIENTO

¿Es el sufrimiento algo necesario? ¿Aporta algo al ser humano? ¿Cómo debemos responder ante él? Éstas son cuestiones que llevamos planteándonos desde nuestro origen, y que han abordado casi todos los pensadores en filosofía.

Para Nietzsche, vivir implica afrontar el dolor, ya que es en el sufrimiento donde puede nacer una fuerza interior que, con el tiempo, nos permite experimentar la alegría, el placer y el crecimiento personal. Como él mismo afirma: “Lo que no me mata, me hace más fuerte”. Esto sucede porque el sufrimiento nos impulsa a reaccionar, nos obliga a cambiar, a resistir y a encontrar nuevas formas de seguir adelante. En ese esfuerzo es donde desarrollamos nuestra fortaleza interior y, cuando pasamos por una experiencia difícil, nos vemos obligados a avanzar y a dejar atrás antiguas maneras de pensar o actuar. Además, el dolor nos ayuda a valorar más los momentos buenos, ya que estos adquieren mayor significado cuando los reconocemos en contraste con la dificultad.

Por otro lado, Viktor Frankl explica en su obra *El hombre en busca de sentido* que, aunque a veces no podamos evitar el dolor, sí podemos elegir la manera en que lo afrontamos. Como él mismo dice: “Al hombre se le puede arrebatar todo salvo una cosa: la última de las libertades humanas, la elección de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias”. Esto quiere decir que el sufrimiento no es algo bueno en sí mismo, pero cuando una persona logra darle un sentido y afrontarlo con valentía, lo convierte en algo formativo. También afirma que “el sufrimiento deja de ser sufrimiento en el momento en que encuentra un sentido”, lo que significa que el dolor no desaparece, pero sí cambia la forma en que lo vivimos; se hace más llevadero porque adquiere un significado y puede ayudarnos a crecer como personas.

En esta misma línea, Max Scheler afirma que es importante encontrar un sentido al sufrimiento, en lugar de rechazarlo, ya que puede conducirnos hacia algo de mayor valor: “el dolor puede abrirnos a valores más altos”. Esto significa que, a través del sufrimiento, podemos descubrir aspectos de la vida que antes pasaban desapercibidos y aprender a valorar más profundamente cosas como el amor hacia los demás. Además, el dolor también puede impulsarnos a seguir adelante y motivarnos a crecer y mejorar como personas. Un ejemplo que permite entenderlo con claridad es el de una persona que atraviesa una enfermedad. Antes de vivir esa experiencia, es habitual no prestar demasiada atención a aspectos cotidianos como la salud, el descanso o el cuidado de los demás. Sin embargo, al pasar por ese momento difícil, comienza a valorar con mayor profundidad aquello que antes parecía normal o secundario: el bienestar, el tiempo compartido, el apoyo recibido y los pequeños gestos de cercanía. En este sentido, el sufrimiento no es valioso por sí mismo, pero sí puede abrirnos a una comprensión más profunda de aquello que realmente importa.

Sin embargo, si el dolor puede ser una fuente de crecimiento, ¿por qué seguimos intentando evitarlo? En gran parte, evitamos el sufrimiento porque nos resulta inquietante, nos enfrenta a nuestra fragilidad y, muchas veces, no comprendemos su sentido. Tendemos a apartarnos de aquello que nos desestabiliza, aunque en ocasiones pueda contribuir a nuestro desarrollo interior. De hecho, ese intento de eludir el sufrimiento puede llevarnos a rechazar una dimensión esencial de la existencia. La vida no está hecha solo de bienestar o plenitud; también incluye límite, pérdida y dolor. Como plantea Nietzsche, huir del sufrimiento equivale, en cierto modo, a rechazar una parte de la vida misma. Además, el dolor nos permite comprender mejor la alegría, ya que solo a través del contraste reconocemos plenamente su valor. Por ello, para Nietzsche, vivir de forma auténtica implica afirmar la existencia en su totalidad, incluso en sus dimensiones más difíciles.



Por Carla Méndez Martínez

Donde habite el amor

“Amor”, la palabra usada para describir una de las experiencias humanas más intensas, maravillosas y complicadas de explicar. Siempre ha resultado un reto para la humanidad darle forma y significado claro a lo que es el amor y cómo ser capaces de amar. Famosos pensadores influyentes como Freud y Hobbes afirman que todo este conjunto de emociones resulta de una reacción biológica producida por el materialismo de nuestros cuerpos, reduciéndolo a reacciones químicas e impulsos cerebrales, según sus obras *El malestar en la cultura* y *De corpore*. Otros filósofos como Aristóteles, Santo Tomás y Platón creen que son nuestra esencia y consciencia las que van más allá, intentando visualizar el amor como un milagro proveniente del alma que nos hace ver el mundo con otros ojos, reforzándolo en sus escritos *Amor como acto de voluntad*, *Suma teológica* y *El banquete*.

Muchos coincidimos en que el amor no se reduce a placer, a una necesidad o atracción física; sino que es algo más auténtico y profundo: hace que sintamos una mayor confianza y una actitud más dulce, entre muchas otras cosas. Descartes, en *Las pasiones del Alma*, clasifica el amor como una expresión directa del alma de cada ser en su estado más puro, inocente y sin un interés egoísta inmediato. Sabemos que el amor supone muchas cosas, tanto buenas como malas: nos hace seres

más felices y plenos por unos instantes y, a la vez, está repleto de sacrificios o conflictos.

El amor no es un sentimiento solamente natural, sugiere Luhmann en *El Amor como pasión: La codificación de la intimidad*. El amor supone para el ser humano un medio de comunicación íntimo que manifestamos con muestras de afecto y detalles románticos. La sensación que nos provoca dar todo de nosotros a la otra persona nos llena por completo, experimentar el entusiasmo y la felicidad del otro no hace sentirnos plenos. Siendo sinceros, no parece haber nada instintivo ni egoísta en esos gestos y sensaciones. Aparte, los amantes luchan por lo que realmente aman, intentan mantenerlo a flote, aunque duela y no se encuentre satisfacción en algunos momentos. ¿Realmente pelearíamos tanto algo que nos hiere si fuera puramente biología? ¿No va el amor en contra de la supervivencia en algunos casos? Esta pregunta surge al pensar en *Romeo y Julieta*, la famosa novela trágica de Shakespeare. Romeo renegaba de la vida por el hecho de que su amada ya no estaría presente en ella. ¿Lo que se denomina biológico puede llevarnos a realizar locuras hasta matarnos? ¿Realmente algo puramente instintivo nos haría llegar a eso?

El amor nos da alas, nos hace capaces de todo con tal de hacer felices al amado y demostrar lo que realmente sentimos. El romanticismo real no se presenta como algo pasajero. Como bien dice Erich Fromm en *El Arte de amar*, se construye poco a poco con confianza, cariño, fidelidad y, sobre todo, con lágrimas y discusiones. El amor duele, aunque no sea objeto de intercambio o uso. Desde que somos niños se nos enseña que debemos perdonar, amar y luchar por lo que queremos, ¿por qué haríamos algo así? ¿Simplemente por un conjunto de conexiones cerebrales y reacciones químicas?

Es verdad que en la fase de enamoramiento hay indicios de reacciones químicas cerebrales. Sin embargo, lo que la ciencia no es capaz de explicar es cómo puede el amor perdurar a pesar de la distancia, el tiempo y hasta el dolor. Hay variedad de mitos e historias que explican esto: en Japón, usan la metáfora del hilo rojo unido a dos muñiques para representar el encuentro de dos personas destinadas a estar juntas de manera inquebrantable. También está el *mito de Aristófanes* (Platón) que muestra a los seres humanos iniciales como seres de dos cabezas y cuatro piernas y brazos, a los que Zeus decidió separar por arrogancia. Provocando dicho acto que nuestra vida esté dirigida a buscar a nuestra otra mitad para ser capaces de hallar una felicidad plena.

Todo se desarrolla en el cuerpo, pero reside en nuestras almas: lo experimentamos, elegimos y lo cuidamos por voluntad propia. El amor no habita únicamente en nuestro cuerpo y se demuestra por la entrega, la paciencia y el riesgo de abrirnos a una persona sin garantías seguras. Es un acto de valentía que desafía la razón y los instintos de cualquier ser vivo en algunos casos, que desafía el tiempo

y la distancia y que, aun cuando más nos hace sufrir y nos hiere, nos enseña a ser más humanos, a descubrir una faceta que ni nosotros mismos sabíamos que estaba allí. ¿Acaso no es esa búsqueda de conexión e intimidad la cual nos completa y nos transforma lo que nos define como seres capaces de sentir? No nos movemos por simples placeres, es mucho más profundo. Tal vez el amor no tenga un lugar físico ni unas instrucciones a seguir, pero sabemos que lo que llevamos dentro es una mezcla inédita entre el deseo, la conciencia, la esperanza y sobre todo el cariño. En ese territorio invisible y misterioso al cual llamamos “alma”, el amor encuentra su hogar: en personas que se tiran al vacío del amor y se atreven a experimentar una explosión de sentimientos que incita a hacer cosas que no se harían normalmente.

Sin embargo, podemos darle otro enfoque y afirmar que..., “Todo se desarrolla en el cuerpo, pero reside en nuestras almas: lo experimentamos, elegimos y lo cuidamos por voluntad propia” presenta una visión extremadamente romántica e idealista del amor. Al final, la existencia del alma no está asegurada y podemos suponer fácilmente que sea indiferenciable del cuerpo como defendían Demócrito o Epicuro.

El avance de la tecnología y las neurociencias demuestran el porqué y cómo de los sentimientos prácticamente minimizando las emociones a mero producto de procesos cerebrales, como afirman científicos como Helen Fisher,

Arthur Aron o Lucy Brown. Según estas disciplinas y científicos, las sensaciones agradables pueden ser atribuidas a hormonas como la oxitocina o la dopamina, y la fidelidad, el cariño o las “alas” pueden entenderse como reacciones de nuestro cerebro a diferentes estímulos que nuestros genes predeterminan o valoran como “buenos”, generándose una respuesta adecuada a ellos. El amor es entonces una reacción fisiológica ante un estímulo, ya sea nuestro amante, mujer o incluso una madre, si no nos limitamos al amor romántico.

En este punto, ¿podemos diferenciar la búsqueda del amado de la búsqueda de otros elementos adictivos, pudiendo ser ambas una búsqueda de placer y satisfacción? Si en ambos casos son nuestros procesos fisiológicos, nuestras hormonas y neurotransmisores los que nos llevan a buscar a “ese amado” cueste lo que cueste, ¿no estamos hablando de procesos similares?

La cocaína fue pensada para atraer y crear necesidad y dependencia en las personas; el tabaco también fue pensado para ello y el móvil de tu bolsillo también. Parecería que el amor que te hace querer ver a tu pareja es el mismo que hace que tengas que ver el móvil cada media hora y también el mismo que te susurra al oído que una última apuesta al rojo es una buena decisión

¿No es fiel a su droga el que lleva adicto veinte años? ¿No le tiene cariño al alcohol el que pide una copa más? Si es amor querer a alguien con todo tu “alma”, ¿no es amor gastarte todo en lo que más amas, aunque sea veneno e ilegal? Hasta cierto punto, alguien que sigue ciegamente sus pasiones y es esclavo de sus sentimientos es comparable al alcohólico que solo quiere una copa más o al adicto que solo necesita un último gramo.

El amor como algo espiritual no es más que un producto cultural de nuestra sociedad. Obviamente, parece mucho más bonito vivir en un mundo en el que estoy unido a mi alma gemela nada más nacer o en el que existe un hilo rojo invisible que me una al amor de mi vida, que creer que el amor se reduce a conexiones neuronales y procesos fisiológicos. La visión romántica es comprensible, nos hace vivir en un mundo ideal, vivir en películas románticas o esperar un futuro príncipe azul.

Pero, ¿realmente es necesario engañarse a uno mismo de esa manera?



Ionut Claudio Scarlat Andreea Puenaru Ivanus

Entrevista a **MARKUS GABRIEL**



Le tengo miedo a Twitter.

Cómo podemos hacer del mundo un lugar mejor (2ª Parte)

Revista TAZ: *¿Y qué es lo que se pretende conseguir con un grupo de debate?*

M.G. La cuestión es que yo no sé por qué entienden los policías que es lícito ejercer la violencia física en algunos momentos, y eso es algo que deben explicar. Quizás se deba a que tienen ideas de extrema derecha, quizás a los bajos salarios o quizás a otra cosa, no lo sé. Lo que sí sé es que un estudio sobre el racismo no nos aporta nada, solo nos dice lo que ya sabemos, es decir, que existe el racismo y para eso no necesitamos ningún estudio.

Usted propone una «política del centro radical» para superar la crisis actual pero, inmediatamente después, declara que se trata de una ironía. ¿Qué quiere decir con eso?

M.G. El presentador Gert Scobel me ha recordado que en su día existió en la Unión¹ un partido de carácter cómico llamado *Radikale Mitte* (Centro Radical) y Gregor Dotzauer me ha acusado en *Die Zeit* de practicar una política de este tipo. Sin embargo, intento cambiar esta acusación cómica y tensa en algo serio: si queremos ser eficaces, no debe verse el progresismo como algo marginal, porque si lo hace, no servirá de nada. Los proyectos de futuro radicalmente progresistas

deben situarse en el centro, en el Parlamento, en las instituciones, en la opinión pública. Porque un Estado democrático de derecho está construido de tal manera que la corriente principal puede verse influida, de vez en cuando, por las voces marginales, el activismo, las protestas, etc., y es en ese momento cuando puede decirse: «Bueno, lo tendremos en cuenta». Pero, realmente, la corriente principal no suele actuar de forma progresista. ¿Por qué es así? ¿Y por qué lo aceptamos?

Desde mi punto de vista, el gran defecto de la cultura del 68, y de otras posteriores, es haberse distanciado en una esquizofrenia extraña, como algo externo y separado del mundo, que habla de forma progresista en lugar de entenderse a sí misma como un motor real de cambio.

M.G. En la derecha esto es aún más pronunciado y esquizofrénico; como cuando la señora Weidel dice en uno de los grandes programas de debate que «No se nos escucha». Pero, realmente, sí que se le escucha, porque lo está diciendo en un programa de televisión de máxima audiencia. Se le escucha incluso demasiado. No se le puede escuchar más. Es patológico. Y en el espectro de la izquierda, que se considera progresista, también existe la idea de que no son escuchados y que claman desde los márgenes. Pero, de hecho, no existe ningún margen. Lo que existe es una autopercepción marginal y una explicación socioeconómica genuina que tiene que ver con esta, pero la sociología debería dejar claro que esta percepción es solo metafórica, no algo real. Los impulsos progresistas que provienen del lugar que se percibe como marginal no deben quedarse al margen, porque ese es precisamente el problema.

¿Esto también se aplica a las minorías?

M.G. Sobre todo a ellas. De hecho, si se cree que los afro-alemanes están en el margen, entonces todo ha salido mal. Son simplemente alemanes que, lamentablemente, con demasiada frecuencia reciben un trato inaceptable. Ahora se dice: «vamos a escucharlos, porque están al margen». Siempre invitamos a los programas de debate político a «blancos», profesores de 50 años, políticos, etc., y cuando se habla de racismo, entonces, sí se pregunta: «¿tenéis a algún negro?» «Sí, sí, tenemos a una buena socióloga que puede participar y, por suerte, también es mujer». En realidad, sería mucho más interesante que se sentaran allí donde están todos los sospechosos de racismo y hablaran sobre el racismo. ¿Por qué no hacer un programa sobre el coronavirus con todas las personas a las que normalmente se invita a hablar sobre racismo y viceversa, para poder romper con todos esos absurdos estereotipos?

Pero, ¿o es eso lo que queremos evitar?

M.G. Deberíamos cambiar urgentemente nuestras ideas sobre lo que entendemos por «normalidad». Hace tiempo que vivimos en una sociedad de inmigración compleja y esto es una oportunidad; razón por la que debemos aprender a romper identidades y estereotipos. Solo habremos alcanzado nuestro objetivo cuando, al hablar de «racismo», no pensemos inmediatamente en

*Segunda parte de la entrevista «Vor Twitter habe ich Angst» reliazada en la revista online *Taz* el 27 de septiembre de 2020. Agradecemos de nuevo a esta publicación y a Markus Gabriel la edición en español de la misma. La primera parte puede leerse en el n° 4 de *Oculus*. (N. de los T.).

¹ Se refiere a la unidad de la Unión Demócrata Cristiana y de la Unión Social Cristiana. (N. de los T.).

personas de piel oscura o algo por el estilo. Ese sería el primer paso, lo que yo llamo «Política de la diferencia». Debemos superar el pensamiento identitario. Quizá así las cuestiones realmente importantes a nivel socioeconómico establecerían filtros de selección más justos. Por ejemplo, cuando abrimos las tiendas en tiempos del coronavirus, no solo era importante para los grupos de presión de la industria, sino sobre todo para las tiendas de barrio de conveniencia² y para los vendedores de kebabs. Por lo que, ellos también debían aparecer en los programas de debate. Lo mismo ocurre con los trabajadores de la industria cárnica, de los que también se ha hablado, pero ¿dónde estaban en los programas? Solo se les filmaba como víctimas o como alborotadores detrás de algunas vallas, pero no se habla con ellos, no se les concede la palabra, y eso no se puede ser.

También se dice que un auténtico alemán debe llamarse “alemán” y punto. No “afro-alemán” ni “alemán de origen turco”. ¿Qué se pretende con eso?

M.G. El objetivo es, sencillamente, imponer el término «persona» para todo el mundo. Quizás «ser humano» ya resulte demasiado patético. A veces, aunque no hayan hecho nada, algunas personas son golpeadas por otras, a las que llamamos policías. Y lo ideal es que nadie sea golpeado por error o por mala conducta debido a su aspecto.

¿Personas que golpean a otras personas?

M.G. Así es. Y ante eso, uno debería decir que no puede ser. Trump a veces dice lo correcto por razones equivocadas. Cuando decimos: «Las vidas de los negros importan», él dice: «todas las vidas importan». Por desgracia, él lo dice con otra intención, pero dice lo correcto. Cuando dice que también se golpea y se dispara a «blancos», eso también es cierto y tampoco está bien.³

Entonces, alguien podría dictaminar de inmediato y de forma autoritaria que, a priori, no puede haber racismo contra los “blancos”.

M.G. Pero sí que existe. El antisemitismo racial de los nazis era, sin duda, racismo; pero no se dirigía contra los judíos por ser «negros» o algo similar. Este es el contraejemplo más sencillo y terrible contra la estupidez de que el racismo va dirigido únicamente contra las personas «negras». También puedo hablar desde mi propia experiencia: durante siete años fui víctima de racismo por parte de algunos hindúes porque intenté casarme con la hija de una familia de casta alta. Como consecuencia, la golpearon, abusaron

de ella sexualmente, la secuestraron durante un tiempo y yo quedé traumatizado. Así que, soy muy consciente de lo que hablo, sí que existe racismo contra los «blancos», por ejemplo, en la India, donde los europeos «blancos» no son nada populares. El sistema de castas indio es extremadamente racista, el color de la piel juega un papel esencial allí. Es una idea absurda pensar que el racismo sea algo que solo los blancos cometen contra los negros.

¿Todo eso sucedió porque usted es considerado inferior por las personas de esa casta?

M.G. Exacto. El europeo «blanco», en el sistema de castas indio, es racialmente inferior; todo el sistema de castas es terriblemente racista. Ni siquiera formo parte de él, soy algo que no debería existir desde la perspectiva de la segunda casta guerrera de esos indios realmente ricos con los que tuve que tratar en su día. Por cierto, también podemos identificar esto en cientos de millones de chinos que...

Con 1300 millones de personas, según Wikipedia, es «el grupo étnico más grande del mundo»...

M.G. Muchos de los cuales se sienten racialmente superiores a los «blancos». Entonces, ¿qué tiene de especial el caso alemán? Tal vez esta división entre blanco y negro en Alemania no sea el problema central, tal como lo es en Estados Unidos. Muchos de mis amigos «de aspecto asiático» —sea lo que sea lo que eso signifique en realidad— se quejaron de racismo al comienzo de la pandemia del coronavirus. Dos estudiantes de doctorado chinos regresaron a China después de que les escupieran varias veces en la calle, acusándoles de haber importado el virus. Así pues, podemos afirmar que existe casi cualquier forma de racismo imaginable. El problema del racismo es el racismo, no el color de la piel. Sí, es cierto que hay una historia colonial en la que los llamados “blancos” causaron un sufrimiento inimaginable a los llamados “negros”, pero, moralmente, no veo ninguna diferencia entre que el racismo se dirija contra un anciano blanco o una joven negra; ambos son igualmente reprobables y por las mismas razones.

El concepto de raza está científicamente obsoleto, pero persiste en la sociedad. ¿Abandonarlo supone un importante avance moral?

M.G. Exacto. Estrictamente hablando, no existen las razas pero, por desgracia, sí existe el racismo. He planteado un experimento mental que denomino «Orejanía»⁴. Imagínese que llega a un país extranjero llamado «Orejanía» y descubre que ciertas personas tienen que realizar tareas muy desagradables para otras, y esto se decide en función de la longitud de sus lóbulos de las orejas. Los que tienen lóbulos cortos tienen muchas ventajas, siempre forman el gobierno, etc. Al principio esto no es apreciable, así que se llama a los etnólogos e investigan la cultura orejana hasta que descubren lo de los lóbulos.

² Tiendas típicas de Berlín y el este de Alemania, que abren 24 horas en algunos casos, ofreciendo prensa, bebidas, *snacks*, tabaco y algunos otros productos de emergencia. (N. de los T.).

³ En ocasiones, una afirmación de una realidad puede invisibilizar el problema (N. de los T.).

⁴ El término que Markus Gabriel utiliza es “*Ohrania*”, y puesto que *Ohren* en alemán es “orejas” lo he traducido por “Orejanía” (N. de los T.).

¿Y?

M.G. En lo que respecta a las «razas», siempre tenemos la sensación de que las personas simplemente tienen un aspecto diferente y que debemos aprender a tratarlas igual, aunque se vean distintas. Estamos cometiendo el mismo error que la gente de Orejania. ¿Por qué creemos que debemos clasificar a las personas basándonos en nuestra percepción –por cierto, distorsionada– del color de la piel? Una persona muy bronceada de Schleswig-Holstein puede ser mucho más oscura que un albino de Uganda.

Sin embargo, según la lógica racial, uno sigue siendo blanco y el otro negro.

M.G. Exacto, el albino sigue siendo negro y eso ya ni siquiera es una percepción, sino simplemente una invención, algo invisible, pero que hay que tener en cuenta. Lo ideal es la ceguera al color, no la fijación de identidades. El objetivo es ver de otra manera. Como mi hija.

¿Qué es lo que ve ella?

M.G. En noviembre de 2019 estuve con mi hija pequeña en un museo de Nueva York, donde se mostraba el vídeo de un guitarrista que, como cabría esperar, era negro. No podía ser más «negro». Y ella dijo: “Mira, ahí está el tío Tobs” El tío Tobs es mi hermano, se parece a mí, solo que es más alto y más joven. Como a alguien que ha crecido con el discurso del racismo, esto le parece extraño y piensa: «¿Cómo es que una niña de cinco años piensa que precisamente él se parece a su tío?».

¿Y cómo llegó a esa conclusión?

M.G. Ella lo vio de otra manera, pensó que el guitarrista se parecía a su tío, porque él también toca la guitarra, tiene una barba y unas gafas similares, viste de forma parecida e incluso sonríe de manera un poco similar. Si dejamos de lado el color de piel, el guitarrista se parece mucho a mi hermano. Así que, si se me permite citar a Jesús: «Sed como niños». El racismo no debe ser una opción para nosotros.

¿Qué quiere decir con eso?

M.G. Es una situación que todos conocemos: como personas progresistas que somos, sonreímos a las personas de aspecto negro en el tren, pero, ¿por qué? Para hacerles sentir que también son bienvenidas. En 2015 me molestó mucho la cultura de la bienvenida. ¿Por qué? Pues porque simplemente llega gente que, gracias a Dios, tienen derechos, los llamados derechos de asilo, y ahora se les aplaude y se les da la bienvenida. ¿Por qué? Es simplemente gente que tienen derechos, y eso incluye el derecho a ser unos capullos; no es necesario quererlos ni darles la bienvenida, sino darles sus derechos y apoyarles, simplemente porque son personas como tú y

como yo, solo que de Siria o Pakistán.

También podría ser un acto cultural de resistencia tardía de aquellas personas con pasaporte alemán que quieren subrayar su propia humanidad.

M.G. Claro, pero cuando vi en Munich a la gente aplaudiendo, pensé: si yo ahora estuviera en ese tren estaría asustado. Estaría asustado porque se está señalando algo que no debería ser diferente. Tenía claro que la situación cambiaría. A mí no me aplauden cuando llego a Múnich, y eso es bueno.

¿Es como decirles: «sois extraños, pero aun así sois bienvenidos»?

M.G. Frente a todo esto, opongo la ceguera al color. Intento formular un objetivo: ¿cómo sería si ya no sintiera la más mínima tentación de tratar de forma diferente a las personas que percibo como extrañas, y que en realidad no lo son? Y ser tratado diferente también puede ser muy agradable.

¿Un ejemplo de ceguera al color?

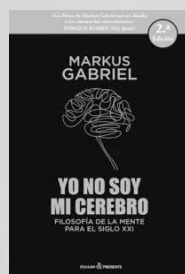
M.G. Por ejemplo, si alguien se enfadara mucho por lo suabo que es Cem Özdemir y dijera: “no soporto lo suabo que es”. Si pensara lo mismo de otros suabos en lugar de interponer el filtro de que es “de origen turco”. No simplemente es un suabo.⁵

¿Entonces los suabos no son “personas”?

M.G. Tiene razón, también debemos superar la percepción que se tiene de los suabos, pero, aun así, mi ejemplo es una señal de que se ha producido cierto avance moral. Además, mi mejor amigo es suabo y hegeliano; ahí se junta todo.

En una entrevista, usted insultó a Hegel calificándolo de «un suabo pesado corriente».

M.G. Me ha pillado. Quería ser gracioso, pero acabé rebajando mis propios estándares. Retiro lo dicho, aquello fue “suabismo”. Y el suabismo también es reprochable.



**Traducción de Lucía Sandra
Palacios París y Alfonso Moraleja**

⁵ Suabia es una región del suroeste de Alemania que posee un dialecto difícil de entender para los hablantes del alemán estándar. Su capital es Stuttgart y se caracteriza entre otras cosas por acoger a una gran cantidad de inmigrantes turcos. Cem Özdemir es un político del partido de Los Verdes que se define a sí mismo como un “anatolio suebo”. (N. de los T.).

Entrevista a Fabián C. Barrio: *Los engranajes de Occidente*



Por Diana Sánchez Stanus

¿Cuál sería el ejemplo de sociedad ideal para usted? ¿Es alguno de los países orientales el modelo a seguir?

F.C.B. La idea de que existe un "modelo ideal" de sociedad es una película que nos hemos montado. No hay sociedades perfectas. Sin embargo, sí hay cosas que podemos ver en nuestro entorno. Por ejemplo, muchos países de Asia desarrollaron una relación práctica con la prosperidad, debido a su pasado confucionista y a su reinterpretación a través del prisma del marxismo-leninismo. Puedo verlo en acción cada vez que visito ese continente, más o menos una vez al año. Siempre hay cosas nuevas, nada se estanca, se respira una sensación de crecimiento y de propósito. Esto es así porque hay mucha menos obsesión con la ideología, más atención a si las cosas funcionan. Infraestructuras que se construyen, ciudades que crecen, comercio que fluye. Lo que se da en llamar "desarrollismo". En Europa, en cambio, nos hemos estancado en una moral burocrática donde cada decisión pasa por el filtro de la culpa histórica, la regulación infinita y extenuante o la batalla cultural que toque en ese momento en el *trending topic*. Tal vez quien esté leyendo todavía no lo perciba, pero lo verá cuando intente emprender. Se verá ahogado de inmediato. El verdadero modelo no es un país concreto. Es una dirección. Más libertad económica, más responsabilidad individual, menos dependencia del Estado. Cuando una sociedad se acerca a eso, prospera. Cuando se aleja, empieza a oxidarse.

¿Considera usted que estamos viviendo el desgaste de esos engranajes que conforman la sociedad occidental? ¿Cree que habrá un punto de inflexión o incluso un colapso de estos?

F.C.B. Sí, vivimos una fase clara de desgaste. Las sociedades tienen una mecánica interna parecida a un reloj. Durante un tiempo los engranajes giran con precisión porque hay energía moral, confianza institucional y claridad sobre las reglas del juego. Con el paso del tiempo, esa maquinaria termina por griparse. Aparecen capas de burocracia, incentivos perversos, deuda acumulada y discursos que reemplazan la realidad.

Occidente atraviesa algo parecido. Durante dos siglos heredamos una combinación extraordinaria que nos hizo crecer y asentar una civilización próspera y nutritiva, basada en la ética del trabajo, instituciones más o menos estables, libertad económica y confianza en el progreso. El problema es que las sociedades ricas terminan por devorarse. La disciplina se convierte en comodidad, la responsabilidad en derecho adquirido, y la política empieza a prometer soluciones que ya no dependen de la realidad económica.

¿Cuál es para usted el engranaje o pilar determinante para la construcción de Occidente? ¿Por qué?

F.C.B. Si tuviera que señalar un solo engranaje, elegiría uno que suele pasar desapercibido: la idea de que el individuo es soberano sobre su propia vida y debe aprender a sacarse las castañas del fuego. Esa idea en apariencia tan sencilla cambió el curso de la historia. Antes de que apareciera en la tradición occidental, el ser humano estaba disuelto en tribus, imperios o castas. Tu identidad venía dada. Tu destino también. Esto se observa claramente en la actualidad en los países que llamamos del tercer mundo, donde el destino individual es casi imposible de cambiar. En lugares como África, India o Nepal, por no elegir, ni siquiera eliges a tu pareja o tu profesión. Occidente empezó a cambiar cuando se dio cuenta de que el individuo existe como sujeto moral, con derechos propios, con capacidad para decidir, comerciar, crear, o no estar de acuerdo con la película que le contaban. Cuando esa pieza encaja, el resto del mecanismo funciona. Aparece el comercio libre, porque las personas intercambian sin pedir permiso a nadie. Aparece la innovación, porque el talento individual encuentra espacio para crear cosas nuevas. Aparece el Estado de derecho, porque alguien vigila al poderoso. Y aparece algo aún más importante: la responsabilidad personal. Tu vida deja de ser un accidente de nacimiento y se convierte en un proyecto individual que da sentido a por qué estás aquí.

¿El colapso de la sociedad tiene como principal causante la abundancia?

F.C.B. La abundancia por sí sola no destruye una sociedad. El problema aparece cuando se

desacopla de la responsabilidad. Cuando una generación hereda prosperidad sin comprender el esfuerzo cultural, institucional y económico que la produjo – o incluso despreciándolo, como ocurre en Occidente–, aparecen fenómenos predecibles: se critica al que crea riqueza, el aparato estatal se vuelve enorme e inasumible y se instalan políticas que prometen repartir sin preguntarse quién paga la fiesta.

Occidente está justo en ese punto delicado. Nunca hemos sido tan ricos, nunca hemos estado tan protegidos frente a las tragedias de la vida. Y al mismo tiempo nunca ha habido tanta ansiedad cultural, tanta polarización política y tanta sensación de fragilidad institucional. Esa contradicción es típica de las sociedades que alcanzaron un nivel muy alto de prosperidad.

En el subtítulo de su libro afirma que la sociedad occidental ha decidido implosionar, ¿es este colapso un acto de voluntad inconsciente fruto de la abundancia, o una consecuencia de los mencionados «vicios humanos»?¹

F.C.B. Cuando hablo de implosión no estoy hablando de una conspiración de las élites ni un acto deliberado. Las sociedades no se sientan en una mesa a decidir su propia decadencia. Lo que ocurre es algo más humano: arrastramos viejos vicios, como la búsqueda de poder, el miedo, el resentimiento, la comodidad, la tentación de delegar la responsabilidad personal en un ser superior que nos prometa protección a cambio de impuestos. Cuando esos impulsos se combinan con un aparato estatal gigantesco y con una sociedad que olvidó cómo se produce la prosperidad, el resultado es una dinámica de autodesgaste.

En el libro se habla de la «norma perversa»², ¿cómo puede uno realizar la rebelión personal cuando estamos atados a cometer estas infracciones?

F.C.B. La norma perversa aparece cuando el sistema legal deja de ser una brújula moral clara y se convierte en una maraña tan extensa y confusa que cualquier ciudadano honesto está, técnicamente, incumpliendo algo en algún momento del día. Y lo peor es que se siente difusamente culpable todo el rato, con miedo de que alguien le ponga una multa. En ese punto la ley deja de funcionar como marco de libertad y lo hace como mecanismo de control selectivo. El ciudadano vive con la ansiedad permanente de estar cometiendo un pecado, aunque sólo intente llevar una vida normal sin hacerle daño a nadie. La rebelión personal no consiste en lanzarse a una cruzada enloquecida contra cada norma absurda. Eso es agotador e inútil. La verdadera rebelión es más sencilla. Empieza por recuperar la soberanía interior. Entender que la legitimidad moral de una norma no depende únicamente de que esté escrita en un boletín oficial.

¿Presumir de ser un «facha» no alienta a la polarización y al enfrentamiento? ¿No se logra con estas afirmaciones una dialéctica amigo-enemigo?

F.C.B. Justo al contrario. Te lo explico. En el debate público español, el término facha se usa casi a diario, como si no significase nada. Facha puede ser cualquiera ya. Basta discrepar de algún dogma del momento para que aparezca la etiqueta. Cuando una palabra se usa así, termina vaciándose de contenido. Hay personas que nos apropiamos de esa etiqueta para neutralizar el insulto. Es pura ironía. Lo hacemos porque cuando el ataque pierde su capacidad de intimidación, deja de funcionar como herramienta de control social. Carl Schmitt describió ese fenómeno hace casi un siglo: “la lógica amigo-enemigo aparece cuando la política se convierte en una guerra simbólica permanente”. Cuando me río del término lo hago con un propósito concreto: evidenciar el empobrecimiento del debate.

¿Afirmar que la única rebelión posible es la personal no repercute en un individualismo excesivo y por ende en una desafección política?

F.C.B. Bueno, lo primero que quiero decir es que no hay nada de malo en cultivar un poco de desafección política. La rebelión personal muchas veces se entiende como una retirada de la vida pública. Irse a vivir a una isla con cocoteros y que le den al resto. Pero la idea va por otro lado. Las transformaciones colectivas empiezan siempre con una persona. Siempre alguien tiene una idea, en la soledad de su casa, y decide llevarla adelante. Y esa idea a veces contagia a otros. Hablar de rebelión personal apunta a recuperar algo que las sociedades modernas han ido perdiendo: la responsabilidad directa sobre tu propia vida. Durante décadas el ciudadano occidental delegó cada vez más ámbitos de su existencia en estructuras administrativas. Seguridad, bienestar, regulación de conductas, gestión económica. Poco a poco el individuo se acostumbra a que todo venga mediado por Papá Pitufo. Y no debería ser así. Por eso debemos rebelarnos.

En *El Decálogo del librepensador moderno*³ se afirma que «tus creencias deben adaptarse a los hechos», ¿es posible así tener valores o creatividad?

F.C.B. La frase apunta a una disciplina intelectual, no a renunciar a nuestros valores. Adaptar las creencias a los hechos significa aceptar que la realidad tiene la última palabra. Es una vacuna contra una tentación muy humana: construir sistemas ideológicos tan cerrados que terminan ignorando lo que ocurre delante de nuestros ojos. Cuando una sociedad fuerza los hechos para que encajen en un relato previo, el pensamiento deja de ser pensamiento y se convierte en propaganda.

En el libro se afirma que no se debe comprar el «pack ideológico

completo», ya que se debe tener cierto pensamiento crítico, ¿cómo se puede vivir en una sociedad tan polarizada manteniendo esa posición?

F.C.B. Vivir fuera de los paquetes ideológicos tiene un precio. La vida tribal es mucho más cómoda. Cuando uno acepta el pack completo, el mundo se vuelve más simple: ya sabes qué pensar sobre cada asunto, con quién alinearte y a quién despreciar. La política se convierte en una identidad, casi en un equipo de fútbol. La pertenencia es una fuerza psicológica muy poderosa.

El pensamiento crítico exige justo lo contrario. Exige moverse con incomodidad intelectual. La polarización contemporánea castiga esa actitud. Las redes sociales, los medios, incluso muchos espacios académicos, te empujan a declararte miembro de un bando. Para neutralizarlo, te propongo una idea muy simple: Intenta juzgar los hechos, no a las personas o a los partidos. Por ejemplo. Si eres de izquierdas, no desprecies a nadie por ser de derechas: analiza cada una de sus acciones, y valora –positiva o negativamente– aquello que hace o dice.

Ante la afirmación «las cosas son como son», ¿la naturaleza en sí misma no es cambiante? Si no, ¿en qué consiste entonces la naturaleza humana?

F.C.B. Lo que esa frase intenta señalar es que el cambio no ocurre sobre un lienzo vacío. Hay un sustrato de rasgos profundamente humanos que atraviesan épocas, civilizaciones y sistemas políticos. A eso lo llamamos naturaleza humana. Cuando te tomas la molestia de leer a Tucídides, a Séneca, a Shakespeare o a cualquier autor viejuno, descubres algo sorprendente: los personajes de hace dos mil años sienten celos, ambición, miedo, orgullo, deseo de reconocimiento, necesidad de pertenecer. Exactamente lo mismo que nosotros. Cambian los decorados, pero las pasiones básicas siguen siendo sorprendentemente parecidas. Las ideas políticas que ignoran la naturaleza humana acaban chocando con ella tarde o temprano. Esta es una explicación del por qué las izquierdas están perdiendo fuelle actualmente. La naturaleza cambia en sus formas externas. La naturaleza humana cambia mucho más despacio. Cualquier proyecto social que aspire a durar necesita entender esa diferencia.

Los políticos son definidos en su libro como payasos por naturaleza ¿Habría lugar para un «político válido» o sería irrelevante para la política actual?

F.C.B. La política tiene algo de teatro desde sus orígenes. Ya en la Atenas clásica los oradores competían mezclando retórica, espectáculo y promesas. El poder siempre tuvo un componente de opereta, porque gobernar implica convencer a la gente. En ese terreno, el carisma, el gesto y la narrativa pesan casi tanto como las decisiones reales.

Cuando hablo de políticos como payasos no me refiero a que todos sean incompetentes, aunque la inmensa mayoría lo sean, y mucho. Me refiero a que el sistema los empuja a comportarse como personajes de un circo. La política actual funciona un poco como *Gran Hermano* o *Got Talent*. Se premia al que genera titulares, al que produce emociones rápidas, al que simplifica problemas complejos en frases de treinta segundos.

Eso no significa que no haya políticos válidos. De vez en cuando aparece

alguien con visión estratégica, con capacidad de comprender la complejidad de una sociedad, incluso con ética. El problema es que el sistema tiende a expulsarlo, ignorarlo o deformarlo. La lógica electoral permanente y la presión mediática convierten la política en un terreno muy hostil para el pensamiento a largo plazo.

Si la única rebelión posible es la personal, ¿cuál es para usted el acto individual que más daño le hace al sistema?

F.C.B. El sistema funciona gracias a una materia prima invisible: la obediencia cotidiana. Una rutina mental por la que millones de personas aceptan sin pensar demasiado los relatos que organizan su vida. Las cosas siguen funcionando porque esa aceptación es masiva y casi automática. Por eso el acto individual que más incomoda a cualquier sistema no es la desobediencia espectacular. Es algo mucho más sencillo: pensar por cuenta propia y vivir en consecuencia. En realidad, no hace falta derribar el sistema de un golpe. Basta con que suficientes individuos dejen de repetir los rituales de mentira que lo sostienen. Piensa, por un momento, en los *youtubers* que se van a Andorra. Hay millones de jóvenes que están entendiendo esa forma de rebelión. La sociedad cambia desde lo personal: Un *influencer* que deja de financiar un sistema que ha dejado de servir a sus intereses provoca que las personas sean más conscientes de a dónde van a parar sus impuestos.

¹ El término «vicio humano» es usado por el autor para referirse a las bajas pasiones, flaquezas morales y neurosis colectivas que actúan como disolventes de la civilización moderna.

² Concepto de la psicología social originalmente acuñado por José Miguel Fernández-Dols, catedrático español, que busca el control social a través de una ley o regla contradictoria, absurda o imposible de cumplir cuyo objetivo es el control, destrucción y obediencia de la población.

³ Diez directrices filosóficas concebidas como una herramienta de guía intelectual y epistemológica desarrolladas por Fabián C. Barrio en *Los engranajes de Occidente* (Madrid, Deusto, 2025).

Marco Fabio Quintiliano Consejos a los profesores *

Sumat igitur ante omnia parentis erga discipulos suos animum, ac succedere se in eorum locum a quibus sibi liberi tradantur existimet.

[5] Ipse nec habeat vitia nec ferat. Non austeritas eius tristis, non dissoluta sit comitas, ne inde odium, hinc contemptus oriatur. Plurimus ei de honesto ac bono sermo sit: nam quo saepius monuerit, hoc rarius castigabit; minime iracundus, nec tamen eorum quae emendanda erunt dissimulator, simplex in docendo, patiens laboris, adsiduus potius quam inmodicus.

[6] Interrogantibus libenter respondeat, non interrogantes percontetur ultro. In laudandis discipulorum dictionibus nec malignus nec effusus, quia res altera taedium laboris, altera securitatem parit.

[7] In emendando quae corrigenda erunt non acerbis minimeque contumeliosus; nam id quidem multos a proposito studendi fugat, quod quidam sic obiurgant quasi oderint.

[8] Ipse aliquid, immo multa cotidie dicat quae secum auditores referant. Licet enim satis exemplorum ad imitandum ex lectione suppeditet, tamen viva illa, ut dicitur, vox alit plenius, praecipueque praeceptoris quem discipuli, si modo recte sunt instituti, et amant et verentur. Vix autem dici potest quanto libentius imitemur eos quibus favemus.

* El texto latino de M. Fabius Quintilianus pertenece a *Institutio Oratoria*, II, 2, 4-8 [Sobre la formación del orador] (*The Latin Library*; <http://www.m.thelatinlibrary.com/quintilian/quintilian.institutio2.shtml>).

TRADUCCIÓN

Ante todo, el profesor debe intentar asumir el papel de un padre hacia sus alumnos y valorar que ocupa el lugar de quienes le han confiado sus hijos.

[5] Ni puede tener vicios, ni tolerarlos. No sea implacable su severidad, ni excesiva su benevolencia, para que no engendre odio de lo primero ni desprecio de lo segundo. Su discurso debe estar lleno de bondad y honestidad pues, cuantas más veces se haya tratado acerca de esto, más raramente se castigará. Sea poco iracundo, pero no pase por alto todas estas cosas que deben corregirse. Sea sencillo en la enseñanza, paciente en su trabajo, y constante mejor que desmesurado.

[6] Responda amablemente a quienes hagan preguntas; a los que no las hacen, interróguelos de repente. En alabar las intervenciones de sus alumnos no sea malvado, porque genera desgana con el trabajo, ni sea exagerado, porque provoca autocomplacencia para no trabajar. [7] Al corregir lo que se debe, no sea cruel y, menos aún, denigrante; pues a muchos les aleja del propósito de estudiar que se les regaña como si se los odiasen.

[8] Además, diga diariamente muchas cosas que se puedan llevar consigo quienes le escuchan. Aunque en la lección haya suficientes ejemplos para su imitación, como se suele decir, alimenta mucho más la viva voz, principalmente la de ese maestro al que sus estudiantes admiran tanto como respetan si han sido debidamente educados. Sin duda, con más gusto imitamos a aquellos por quienes sentimos respeto.

*Traducción de Pablo Malagón Mendo
revisado por Rodrigo Puerta Fernández*

Dos cartas de Margaret Cavendish ¹

CARTA 35

Señora:

Que la mente, según la opinión de su autor, “es una sustancia realmente distinta del cuerpo, y puede en efecto separarse de él y subsistir sin él”²; y si con ello se refiere a la mente natural y al alma del hombre, y no a algo sobrenatural o divino, estoy muy lejos de compartir su opinión; pues aunque la mente se mueve solo en sus propias partes, y no sobre, o con, las partes de la materia inanimada, sin embargo no puede separarse de esas partes de la materia ni subsistir por sí misma, siendo como es una parte de una misma y única materia que lo inanimado o también (pues no hay sino una sola materia, y una sola clase de materia, aunque con varios grados), y solo ella es la parte que se mueve por sí misma; pero ni aun así posee esto el poder para abandonar el mismo cuerpo natural del cual forma parte.

Tampoco puedo comprender que la sede de la mente o del alma esté en la glándula o núcleo del cerebro, y que allí se sitúe como una araña en su telaraña, en la que el menor movimiento del tejido le da noticia de una mosca, lista para atacarla; ni que el cerebro reciba información de los espíritus animales como si fueran sus sirvientes, que van y vienen como hormigas para informarle; ni que la mente deba ser, según otros, una tela toda bordada de ideas, como un manto heráldico; ni que los órganos sensibles no tengan conocimiento alguno en sí mismos, sino que sirvan solo como semillas para la mente, o como puertas de granero que reciben matojos atados de fardos de maíz. Pues, habiendo una mezcla completa de lo animado, lo racional y lo sensitivo con la materia inanimada, no podemos asignar un asiento o lugar determinado a lo racional, otro a lo sensitivo y otro a lo inanimado, sino que están difundidos y entremezclados por todo el cuerpo. Y esta es la razón por la que el sentido y el conocimiento no pueden limitarse solo a la cabeza o al cerebro. Pero, aunque estén mezclados, no pierden por ello su naturaleza interna, ni su pureza o sutileza, ni sus movimientos o acciones propios, sino que cada uno actúa según su naturaleza y sustancia, sin confusión.

Las acciones de la parte racional en el hombre, que es la mente o el alma, se llaman pensamientos o percepciones reflexivas; pues, aunque el hombre, o cualquier otro animal, tenga solo cinco órganos sensibles externos, hay innumerables percepciones que se realizan en estos órganos sensibles y en todo el cuerpo; es más, cada poro de la carne es un órgano sensitivo, tanto como el ojo o el oído. Pero ambas clases, tanto la racional como la sensitiva, son distintas entre sí, aunque se mezclen en cuanto que ambas son parte de la materia animada, como ya he dicho antes. Por lo cual no añadiré más, sino hacerle saber que permanezco siempre. Señora, su fiel amiga y servidora.

¹ Duquesa de Newcastle, una de las mentes más audaces del siglo XVII. Su vida y su obra fueron un constante desafío a las convenciones sociales y a los pensamientos de su época. Estas cartas, escritas en 1664, están traducidas de *Philosophical Letters: or Modest Feflections upon some Opinions in Natural Philosophy* (Ed. Double 9 Books, Nueva Delhi, 2025). La remitente de las cartas es una mujer ficticia, tal vez ella misma, reforzando así su papel como interlocutor. (N. del T.).

² Cita el *Discurso del método de Descartes*, Parte IV. (N. del T.).

CARTA 36

Señora:

Que todos los demás animales, además del hombre, carecen de razón. Su autor intenta demostrarlo en su Discurso del método, donde su argumento principal es que los otros animales no pueden expresar sus pensamientos, ideas o concepciones, ni por el habla ni por ningún otro signo, como sí pueden los hombres. Pues, dice él, “no es por falta de órganos adecuados para formar palabras, como podemos observar en los loros y las urracas, que son suficientemente aptos para pronunciar las palabras que se les enseñan, pero no entienden nada de ellas”³.

Mi respuesta es que el hecho de que un hombre exprese su mente mediante el habla o las palabras en modo alguno demuestra por ello su excelencia o supremacía sobre todas las demás criaturas, sino que, en la mayoría de los casos, lo hace con mayor abundancia; pues un hombre que habla no es tan sabio como uno que contempla. Pero como los otros seres no pueden hablar para tratar de comunicarse entre sí como los hombres, ni hacen ciertos gestos mediante los cuales se expresen, como hacen los mudos y sordos, ¿debemos concluir que carecen de conocimiento, de sentido, de razón o de inteligencia?

Ciertamente, este es el argumento muy débil; pues una parte del cuerpo de un hombre, como una mano, no es menos sensible que otra, ni el talón menos que el corazón, ni la pierna menos que la cabeza. Cada parte posee su propio sentido y razón, y por consiguiente su propio conocimiento sensible y racional; y aunque no puedan hablar ni transmitirse inteligencia por medio del lenguaje, cada una tiene su conocimiento particular, del mismo modo que cada hombre posee el suyo, pues el conocimiento de uno no es el de otro.

Y si en cada parte de un solo ser vivo, como el hombre, existe un conocimiento propio y particular, con mayor razón puede existir en criaturas de distintas clases y especies. Pero este conocimiento particular que pertenece a cada criatura no demuestra que no haya inteligencia entre ellas, del mismo modo que la falta de conocimiento humano no implica ausencia de razón.

Porque la razón es la parte racional de la materia, y es la que produce la percepción, la observación y la inteligencia, que rentan en cada criatura según su naturaleza propia; pero la percepción, la observación y la inteligencia no constituyen la razón, siendo esta la causa y aquellas sus efectos.

Por lo tanto, aunque otros seres no posean el habla ni las reglas matemáticas y demostraciones, ni las demás ciencias y artes como los hombres, aun así sus percepciones y observaciones pueden ser tan acertadas como las humanas, y pueden tener tanto entendimiento y trato entre sí, a su manera, como los hombres lo tienen a la suya. Y con esto lo dejo, y dejo también al hombre en su presumida preeminencia y excelencia. Señora, su fiel amiga y servidora.

Traducción de Jimena Sánchez
revisada por Elena Santa Mata

³ Discurso del método, Parte V. (N. del T.).

JUEGOS MATEMÁTICOS

Cómo construir una máquina que aprenda juegos para ganar (1ª Parte)

*Por Martin Gardner**

Sabía poco sobre ajedrez, pero como solo había algunas pocas piezas en el tablero, era obvio que el juego estaba cerca de acabar... “La cara de [Moxon] estaba espantosamente pálida y sus ojos brillaban como diamantes. Sobre su adversario solo tenía una vista trasera, pero eso era suficiente; no debería haberme preocupado por verle la cara.”

La cita es de la historia clásica de robots de Ambrose Bierce, “El maestro Moxon” (reimpreso en la excelente antología de ciencia ficción de Groff Conklin, *Thinking Machines*). El inventor Moxon ha construido un robot que juega al ajedrez. Moxon gana una partida y el robot lo estrangula.

La historia de Bierce refleja un miedo creciente. ¿Se escapan los ordenadores del control humano y desarrollarán voluntad propia algún día? No pensemos que esta pregunta solo se la hacen quienes no entienden de ordenadores. En los últimos años, Norbert Winer ha estado observando con creciente aprensión el día en el que las decisiones gubernamentales complejas se cederán a sofisticadas máquinas de teoría de juegos. Antes de que nos demos cuenta, Winer advierte que la máquina podría empujarnos desde el borde del precipicio hacia una guerra suicida.

La mayor amenaza del comportamiento impredecible proviene de las máquinas en modo de aprendizaje: ordenadores que mejoran con la experiencia. Tales máquinas no hacen lo que se les dice que hagan sino lo que han aprendido a hacer. Llegan rápidamente a un punto en el cual el programador ya no sabe qué tipo de circuito contiene su propia máquina. Dentro de la mayoría de estos ordenadores hay dispositivos de aleatorización. Si estos están basados en el deterioro

aleatorio de átomos en una muestra de material radioactivo, el comportamiento no es predecible ni siquiera desde el principio (como la mayoría de los físicos creen).

Gran parte de la investigación actual en máquinas de aprendizaje tiene que ver con ordenadores que mejoran constantemente su habilidad para competir en juegos. Parte del trabajo es secreto: la guerra es un juego. La primera máquina significativa de este tipo fue la IBM 704, programada por Arthur L. Samuel del departamento de investigación en Poughkeepsie de Nueva York. En 1959, Samuel configuró el ordenador para que no solo jugara una partida de damas, sino que también fuera capaz de revisar sus juegos pasados y modificar su estrategia en función de estas experiencias. Al principio, a Samuel le resultó fácil ganar a su máquina. Esta no solo no se rindió, sino que mejoró rápidamente, llegando al punto en el que podía machacar a su creador en cada partida. Hasta donde sé, no hay un software similar diseñado para el ajedrez, aunque ha habido varios ingeniosos programas para máquinas de ajedrez sin aprendizaje [ver “Computer v. Chess-Player,” por Alex Bernstein y Michael de V. Roberts; *Scientific American*, June, 1958].

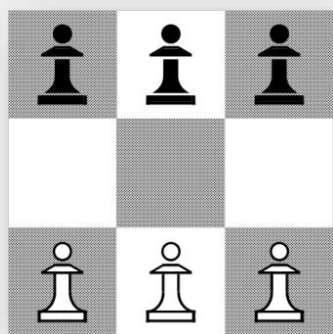
Recientemente, al gran maestro de ajedrez ruso Mijaíl Botvinnik fue citado diciendo que llegaría un día en el que un ordenador jugaría ajedrez profesional. “Esto es obviamente un sinsentido,” escribió el experto ajedrecista americano Edward Lasker en un artículo sobre máquinas de ajedrez publicado en el número del otoño pasado de una nueva revista llamada *The American Chess Quarterly*; no obstante, es Lasker quien dice sinsentidos. Un ordenador de ajedrez tiene tres enormes ventajas sobre un oponente humano: (1) Nunca comete errores por descuido; (2) puede analizar próximas jugadas a una velocidad mucho mayor que la humana; (3) puede mejorar su habilidad sin límite. Hay muchas razones para esperar que una máquina que aprende ajedrez, después de jugar miles de partidas con expertos, podría algún día desarrollar la habilidad de un maestro. Incluso es posible programar una máquina de ajedrez que juegue continua y frenéticamente contra sí

misma. Su velocidad le permitiría adquirir en poco tiempo una habilidad muy por encima de lo que puede tener cualquier jugador humano.

No es imprescindible que el lector que quiera experimentar con máquinas que aprenden a jugar compren una IBM 704. Solo es necesario conseguir un suministro de cajas de cerillas vacías y bolitas de colores. Este método para construir una máquina de aprendizaje simple es el feliz invento de Donald Michie, un biólogo de la Universidad de Edimburgo. Escribiendo “Trial and Error” (Prueba y error) en *Penguin Science Surcey* 1961, Vol. 2, Michie describe una máquina de tres en raya llamada MENACE (Motor de caja de cerillas de tres en raya educable) que construyó con 300 cajas.

MENACE es maravillosamente simple de manejar. En cada caja hay pegado un dibujo de una posible posición del tres en raya. La máquina siempre hace el primer movimiento, por lo que solo se requieren patrones que se enfrenten a la máquina en movimientos impares. Dentro de cada caja hay pequeñas bolitas de cristal de varios colores, y cada color indica una posible jugada de la máquina. Se pega una tira de cartón en forma de V al fondo de cada caja, para que cuando se agite la caja y se incline, las bolitas rueden hacia la V. El azar determina el color de la bolita que rueda hacia la esquina de V. Las cajas de los primeros movimientos tienen cuatro bolitas de cada color, las cajas de los terceros movimientos tienen tres bolitas de cada color, las cajas de los quintos movimientos tienen dos bolitas de cada color, las cajas de los séptimos movimientos tienen una bolita de cada color.

El movimiento del robot es determinado al agitar e inclinar una caja, abriendo el cajón y observando el color de la bolita “apical” (la bolita en la parte inferior de la V). Las cajas involucradas en un juego se



El juego de los seis peones

mantienen abiertas hasta que se acaba el juego. Si la máquina gana, es recompensada añadiendo tres bolitas del color apical a cada caja abierta.

Si el juego queda en empate, la recompensa es una bolita por caja. Si la máquina pierde, es castigada extrayéndosele la bolita apical de cada caja abierta. Este sistema de recompensa y castigo se asemeja mucho a la forma en que animales e incluso los seres humanos son enseñados y disciplinados. Es obvio que cuantas más partidas juegue MENACE, más tenderá a adoptar líneas de juego ganadoras y a evitar las perdedoras. Esto hace que sea una máquina auténticamente capaz de aprender, aunque de una forma extremadamente simple. No hace (al igual que la máquina de damas de Samuel) ningún autoanálisis de jugadas pasadas que le lleven a idear nuevas estrategias. El primer torneo de Michie con MENACE consistió en 220 partidas en un periodo de dos días. Al principio, la máquina fue fácilmente derrotada. Después de 17 movimientos, la máquina había abandonado todas las aperturas, excepto la de la esquina. Después de la 20.^a partida, empataba de forma constante, por lo que Michie trató de hacer variaciones poco consistentes con la esperanza de derrotarla. Esto dio resultados hasta que la máquina aprendió a lidiar con todas esas variaciones. Cuando Michie se retiró del concurso, después de perder ocho de diez partidas, MENACE se había convertido en un jugador maestro.

*Traducción de Andrada Barbos e Iván Ingelmo
Zárate revisada por Elena Santa y Marta Pérez*



* “Mathematical Games”, en *Scientific American Magazine*, Vol. 206, N° 3, marzo de 1962, p. 138 y ss. Agradecemos a *Scientific American Magazine* el permiso para su traducción y publicación.

¿POR QUÉ MI ORDENADOR NO ME ENTIENDE?

Por Gary Marcus¹

Hector Levesque piensa que su ordenador es estúpido – y que el tuyo es igual. Las búsquedas por voz de Siri o Google son capaces de entender preguntas preparadas como: “¿Qué películas estarán poniendo cerca de mí a las siete en punto?”, pero, ¿qué hay de preguntas como “¿Puede un caimán correr 100 metros vallas” – que nadie ha oído jamás? Cualquier adulto normal y corriente puede contestarla. (No, los caimanes no pueden saltar vallas). Pero si escribes la pregunta en Google, te da información sobre pista y campo de Florida Gators. Otras máquinas de búsqueda, como Wolfram Alpha, tampoco pueden contestar a la pregunta. Watson, el sistema informático que ganó “Jeopardy!” tampoco podría hacerlo mucho mejor.

En un documento impresionante presentado recientemente en la primera conferencia internacional en inteligencia artificial, Levesque, un universitario informático en Toronto que estudia estas cuestiones, ha puesto a prueba a todos los que estuvieran en el campo de la IA. Argumenta que sus compañeros se han olvidado de la “inteligencia” de la Inteligencia Artificial.

Levesque empieza con una crítica al famoso “test de Turing” de Alan Turing, en el que un humano, a través de sesiones de pregunta-respuesta, intenta diferenciar máquinas de personas.

Pensarás que si una máquina pudiera pasar el test podríamos decir con certeza que la máquina es inteligente. Pero Levesque discute que el test de Turing casi no tiene sentido, ya que es muy fácil de manipular. Cada año, un número de máquinas compiten en serio en un reto, queriendo alcanzar algo llamado “premio Loebner”. Pero los ganadores no son realmente buenos. En su lugar, tienden a ser más bien trucos de salón, y son casi todos naturalmente falsos. Si una persona pregunta a una máquina “¿Cómo de alto eres?”, y la máquina quiere ganar el test de Turing, no le queda otra que conversar. De hecho, ha resultado que los ganadores tienden a usar fanfarronadas y distracciones más que cualquier cosa realmente cerca a la inteligencia. Un programa funcionaba fingiendo estar loco; otros han tenido éxito lanzando frases ingeniosas que distraen a sus interlocutores. La falsedad involucrada en los esfuerzos por derrotar al test de Turing es emblemática. La verdadera misión de la IA debería ser construir inteligencia, no construir programas que están especializados en arreglar algo como un test arbitrario. Para intentar recuperar el terreno perdido, Levesque está



animando a los investigadores de la Inteligencia Artificial a considerar un test que sea mucho más difícil de manipular, basándose en el trabajo que hizo con Leora Morgenstern y Ernest Davis (una colaboración mía). Juntos han creado un repertorio de retos llamados los Winograd Schemas, en honor a Terry Winograd, una investigadora pionera en la inteligencia artificial en Stanford. A principio de los 70, Winograd se preguntó qué sucedería si construyera una máquina que pudiese responder preguntas como:

Los concejales del pueblo se han negado a dar un permiso a los manifestantes enfurecidos porque les daba miedo la violencia. ¿A quién le da miedo la violencia?

a) A los concejales

b) A los manifestantes enfurecidos

Levesque, Davis y Morgenstern han desarrollado una serie de problemas similares, diseñados para ser fáciles para una persona inteligente, pero difíciles para una máquina basada en búsquedas como las de Google. Algunos están hechos a prueba de Google, ya que tratan de personas inventadas, que, por definición, tienen pocas búsquedas en Google:

¹ “Why doesn’t my computer understand me?”, *New Yorker*, 14 de agosto de 2013. Agradecemos a Gary Marcus su permiso para poder publicarlo. La ilustración es de Arnold Roth.

Joan se aseguró de dar las gracias a Susan por toda la ayuda que le había dado. ¿Quién ha dado la ayuda?

a) Joan

b) Susan

(Para hacerlo más difícil de manipular, una alternativa es sustituir la palabra “recibido” en vez de “dado”).

Uno no puede simplemente contar todas las páginas web en las que personas llamadas Joan o Susan se han ayudado. En su lugar, responder esta pregunta necesita una comprensión bastante profunda de las sutilezas del lenguaje humano y la naturaleza de las interacciones sociales.

Otros son anti-Google, ya que la pregunta sobre el cocodrilo es si los cocodrilos son reales, pero la particularidad de la pregunta radica en lo que la gente no suele comentar. Por ejemplo:

La pelota grande atravesó la mesa porque estaba hecha de espuma. ¿El qué estaba hecho de espuma? (La formulación alternativa reemplaza “espuma” por “acero”)...

a) La pelota grande

b) La mesa

Sam intentó dibujar un cuadro de pastores con ovejas, pero acabaron pareciendo golfistas. ¿Quiénes parecieron golfistas?

a) Los pastores

b) Las ovejas

Estos ejemplos, que hacen hincapié en el recurso literario conocido como anáfora, son difíciles tanto porque requieren sentido común, que sigue aludiendo a máquinas, como porque llegan a cuestiones que los humanos no comentan en páginas web ni acaban en una base de datos.

Todos ellos son temas a los he bautizado como “problemas de cola larga”. Preguntas comunes pueden contestarse simplemente buscando en la web, pero preguntas menos comunes pueden bloquear los recursos de una página web entera llena de datos grandes. La mayoría de los programas de IA se meten en un lío si lo que buscan no está detallado explícitamente en una página web. Esto explica el famoso error de Watson que confundió Toronto con una ciudad en Estados Unidos.

El mismo problema aparece en la búsqueda de imágenes, con dos aspectos importantes: hay muchos tipos de imágenes y de nombres únicos.

Existen millones de imágenes de gatos, nombrados “gato”; pero al buscar en Google imágenes de “buceador con un cigarro de chocolate”, esto contiene entre poco y nada (aparecen docenas de imágenes de cigarros, chicas, playas y tartas de chocolate)- aunque un humano podría fácilmente crear una imagen mental de un buceador bien adornado. Si tomamos de ejemplo la frase, “hombre diestro”, la Web está llena de imágenes de hombres diestros, sujetas a acciones de diestros, como por ejemplo lanzar una pelota de béisbol; cualquier humano viendo la foto podría rápidamente saber de qué se trata. Pero muy pocas de estas imágenes están nombrando de esa manera. Una búsqueda por un hombre diestro te dará como resultado estrellas de

deporte, clubes de golf, guitarras, llaveros y tazas de café. Algunos son relevantes pero la mayoría no.

Levesque deja su mayor crítica para el final de su redacción, no es solo que la inteligencia artificial contemporánea no haya resuelto este tipo de problemas, si no que la inteligencia artificial contemporánea ha olvidado completamente estos problemas desde la perspectiva de Levesque. Ciertamente, el área de la inteligencia artificial ha caído en la trampa de la bala de plata, siempre buscando algo grande, sin importar los sistemas complejos o la gran cantidad de datos, sin analizar lo que es útil o el conocimiento propio que un ser humano tiene. Este es un trabajo muy difícil, que consiste como dice Levesque, “más en subir una montaña que en quitar la nieve de la entrada del garaje”. Pero es una labor de la que se debe encargar esta área. En resumen, Levesque hace un llamamiento a sus colegas para que dejen de quejarse: “Hay mucho que ganar si reconocemos todo lo que nuestra investigación no incluye, y si estamos dispuestos a admitir que se pueden necesitar otros puntos de vista”. O para verlo desde otra manera, el intento de convertirse en un rival para la inteligencia humana, sin pensar en las capacidades de la mente en su mejor estado, es lo mismo que pedirle a un cocodrilo que corra 100 metros de carrera.

Traducción de Dide Toprak y Nerea Iturbide revisada por Victor Martín

Solo los humanos pueden ser artistas¹

Por Tijmen van der Maas



¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si pierde su alma?

Las personas son unidades de cuerpo y alma. Esta unidad no es incidental, sino esencial para la condición humana. Para ser capaces de comunicar lo trascendental (me refiero evidentemente a cosas no materiales pero buenas, como el amor o la belleza), necesitamos lo material. Este ensayo defiende que solo los humanos pueden crear arte, porque el arte no es una mera declaración filosófica, sino una comunicación entre sujetos que se han encontrado con lo trascendental.

No somos solo nuestra existencia material. A pesar de que nuestro metabolismo celular regenera constantemente los átomos que nos componen, el sentido común nos dice que el «yo» que existirá dentro de siete años comparte una cierta continuidad de ser con el «yo» que existe ahora mismo. Este «yo», al igual que el barco de Teseo, es indefinible, existe más allá de lo que podemos explicar de forma material. Mi existencia trasciende los materiales que me conforman.

Sin embargo, solo vivimos las experiencias más trascendental y profundamente humanas a través del medio material del cuerpo. Incluso las experiencias más abstractas y transcendentales están, para nosotros como humanos, relacionadas inseparablemente con experiencias materiales. Digamos, el temor existencial: podemos sentir cómo nuestro corazón late, nuestra piel suda o nuestro estómago ruge. Solo alguien que ha experimentado esta materialización del sentimiento puede realmente entender la condición humana. Los elementos materiales son incomprensibles desde un mero conocimiento trascendental sobre ellos. Quizá por ello el poeta

Yeats dijo que «la decrepitud del cuerpo es sabiduría». El artista debe desarrollar su sabiduría trascendental a través de su vida material. No se ha convertido en experto por tener talento para la meditación o con un médium, sino por haber vivido de verdad.

Como existimos en este plano material, también solemos sentir que algo trascendental se puede expresar mejor a través de un medio material. ¿Cuántas veces has sentido la necesidad de realizar un acto material (abrazar, llorar, conversar) para expresar algo que no lo es? Actuamos físicamente según nuestros valores y consideramos de algún modo contradictoria a la gente que no. La materialización es la manera en la que llevamos lo trascendental a nuestra condición humana. No se puede separar el conocimiento trascendental de los actos materiales a través de los que se expresa.

El arte es definido como la comunicación física de lo trascendental de la belleza. El arte puede ser una tristeza dolorosa expresada a través de las palabras físicas de un poema, un amor que renace expresado a través de las ondas sonoras de una canción o la grandiosidad de la naturaleza expresada a través de los átomos de un cuadro. Sin importar la forma que tome el arte, cada una expresa lo trascendental de forma material.

Sin embargo, al igual que ocurre con nuestros cuerpos, la existencia material no es la totalidad del arte. Una copia perfecta de un Van Gogh sigue sin ser un Van Gogh. A la copia no le falta nada material, pero sigue sin ser lo mismo. Como el barco de Teseo, o como yo, el cuadro de Van Gogh lleva consigo una existencia indefinible que trasciende sus átomos materiales.

Parte de la belleza de ver un Van Gogh real es el sentimiento de que el propio pintor ha tocado el mismo lienzo. Por supuesto, no supone una diferencia en los materiales del cuadro, pero sí en la idea trascendental que tenemos de encontrarnos, a través de este medio físico, con el individuo trascendental que lo ha creado. Nos importa la idea inmaterial de que haya un artista al otro lado de la obra, de que nuestra interacción con la obra sea un encuentro con una persona real que hay detrás. No estamos solo mirando una obra, sino más bien al genio artístico, al guía, al amigo, que la ha creado.

Esta es la razón por la que nos causa rechazo cuando descubrimos que un artista es una mala persona. A mí, por ejemplo, me perturbó leer sobre las conductas sexuales inapropiadas de Marion Zimmer Bradley, escritora de una serie de novelas artúricas que leía de adolescente. En concreto,

¹ “Only humans can be artists” (*The Dominic Option*, 2 de mayo de 2025). Agradecemos a Tijmen van der Maas el permiso para la traducción y para su publicación.

porque sus obras tienen un contenido bastante sexual. Me repugna la idea de que alguien con una expresión material de la sexualidad tan trastornada se comunice conmigo sobre el significado trascendental del sexo. En términos materiales, puede que sean buenas obras, en las que el lector no puede encontrar ningún defecto. Sin embargo, ahora que sabemos que esta autora se ha llevado a sí misma a un lugar tan nefasto, ya no queremos que nos guíe (a través de sus obras).

Acudir al arte es como acudir a un amigo para que te aconseje. Leemos un poema sobre el amor para aprender, de una persona específica, sobre ello. Por lo tanto, son las experiencias individuales con el amor del poeta las que hacen que su poesía sea valiosa con respecto a ese tema. Ya he afirmado previamente en este blog que el arte requiere que el artista con el que nos encontramos esté en contacto con el valor trascendental de la belleza. (...)

De esta manera, realmente podríamos decir que el arte es subjetivo, requiere un sujeto que nos lleve a través de sus propias experiencias hacia el objeto de la belleza. Acudimos a los cuadros de Van Gogh (o los de Natalie Bedford) para que el artista actúe como el guía hacia la belleza de la naturaleza. El arte es una forma de comunicación y nosotros escuchamos, a través de él, a un guía que nos cuenta su propia experiencia. Como un guía turístico que nos señala la esquina de un edificio que no habíamos visto antes, Van Gogh nos señala la belleza del viento en los árboles, al igual que Natalie nos señala la vitalidad de las hojas gruesas y verdes. Han visto, o han aprendido, algo que nosotros no, y usan su arte para transmitírnoslo. De esta forma, el artista puede usar lo material para llevarnos de una forma más profunda a algo fundamental y trascendentalmente humano.

Por esta razón el «arte» hecho con IA es nuestra mayor amenaza. Al usar la IA para crear nuestra poesía, nuestras canciones de amor o nuestros cuadros, nos mandamos el mensaje a nosotros mismos de que la conexión humana con el amor, la belleza o con cualquier valor que queramos comunicar es inferior a la conexión de un ordenador con ello. Que el ordenador ha visto algo sobre la condición humana que nosotros no. Esto menosprecia la conexión que lo trascendental puede tener únicamente con los humanos en las experiencias vividas de la unidad material-trascendental que conforma nuestra condición humana.

Cuando la IA solo se ve como algo más

conveniente, y no mejor, esto no causa problemas. Sin embargo, la IA tiene un dominio de la técnica, derivado de calcular el promedio, que hace que la IA *parezca* mejor que nosotros al escribir poesía o canciones de amor. Por ahora, aún nos horrorizaría escuchar que el padre de la novia ha escrito su discurso de boda con ChatGPT. En unos pocos años, me temo, lo que nos horrorizará será lo malo que es un discurso escrito por humanos.

Sin embargo, la IA no ha experimentado la plenitud material-trascendental de la condición humana. No siente el temblor de nervios cuando nos sentimos ansiosos, no tiene miedo a la muerte, no tiene un corazón que late, no se preocupa por el fin del mundo. La IA no ha tenido las experiencias de vida que necesitamos como seres humanos para comprender y, por lo tanto, para transmitir a otros el valor trascendental de nuestras vidas.

Por supuesto, la IA puede crear una imitación convincente, respondiendo de la forma exacta en la que se esperaría que una persona respondiese, pero la simulación de un sujeto no es lo mismo que el propio sujeto. La IA no ha tenido una experiencia con un amor no correspondido, meramente agrupa una serie de experiencias con el amor no correspondido de personas reales, las suma y luego nos suelta una respuesta extraída de la media. Por eso nos horroriza cuando se usa la IA para crear arte, como una canción de amor, o un discurso de boda, que se dirige a un cierto individuo. Crear algo que nos parece estar escrito por un sujeto no es lo mismo que estar realmente escrito por uno.

Esto no resulta un problema cuando lo único que queremos es conocer la opinión popular («¿Cómo puedo comprobar si hay chinches en una habitación de hotel?» «¿Qué color de pajarita se usa con un esmoquin?»), pero que sea compatible con el arte es fundamentalmente imposible. Cuando queremos ser guiados materialmente hacia una verdad trascendental, necesitamos hacerlo encontrándonos con un artista que también haya vivido esa unidad material-trascendental. Al eliminar esta condición humana del arte, romperíamos el diálogo entre sujetos que hace que el arte sea tan fundamentalmente importante para la condición humana. Solo los humanos son una unidad de cuerpo y alma y, por lo tanto, solo los humanos pueden ser artistas.

Ensayo escrito por ChatGPT. (Es broma).

Traducción de Paula Sanandrés Arellano

Palabras e imágenes. Fotografía filosófica



Valeria Picazo



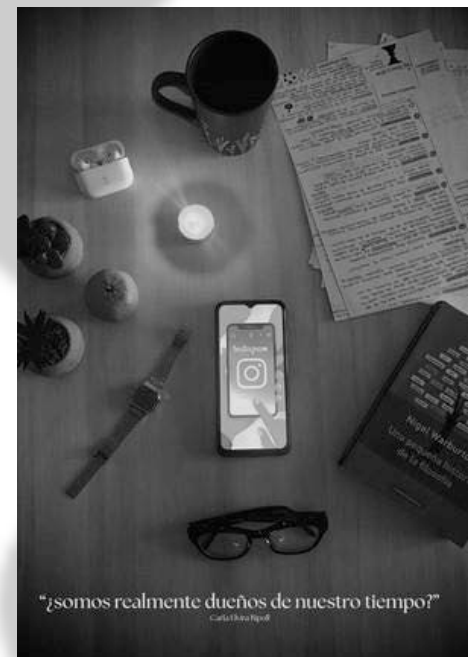
Rocío Martínez Rey



Eduard Daniel Cristulean



Aitana Calvo



Carla E. Ripoll



Luis Nieto

Mario Grigor



Paola Novero



Irene Morillas

Daniel Benta



Carla A. Ungureanu



Valeria Herreros



*Viaje de Estudios a Grecia.
Dto. de Filosofía
Curso 2025/26, 4º de la ESO*

