

CAPÍTULO 3

Patologías del criterio en la era de la Globalización

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ¹

[En [Sáez, L./Pérez, P./Hoyos, I. \(eds.\), *Occidente enfermo. Filosofía y patologías de civilización*, München, GRIN Verlag GmbH, 2011](#), pp. 93-114]

1. REIVINDICACIÓN DE LA INTERDISCIPLINARIDAD

En el presente trabajo quiero analizar un tipo concreto de patologías de civilización, aquellas que quizás se dejan tematizar de manera más adecuada desde la filosofía: las patologías del criterio. Empecemos aclarando qué significa aquí “patologías de civilización”.

A mi juicio, las patologías de civilización no son coincidentes con las patologías sociales; ocurre, en verdad, que expresan un sentido de lo patológico inverso a éstas. Efectivamente, las patologías sociales tienen un sentido bien definido en el ámbito de la psicología y la psiquiatría, refiriéndose a la conducta anormal de los individuos dentro de la sociedad; es decir, indican una anormalidad que rompe la norma social. En cambio, las patologías de civilización afectan a los individuos en tanto que miembros de la sociedad; hoy, diríamos,

¹ Universidad de Granada. obarroso@ugr.es. <http://www.ugr.es/~obarroso/>

en cuanto seres errantes del mundo global. En tal caso es la propia sociedad la que actúa como un patógeno respecto de los individuos; es ella misma la que está enferma. En tal caso, la distinción efectuada por los saberes clínicos entre lo normal y lo anormal deja de tener validez. Sólo en ciertas formas de anormalidad será posible encontrar la salud.

¿Cómo abordar una patología de carácter civilizatorio? Necesariamente a través de un enfoque de carácter interdisciplinar en el que, obviamente, figura la filosofía.

Desde su constitución misma y, sobre todo, desde la profunda reflexión sobre la vida en la *polis* que se alcanzó ya en la época socrática, la denuncia de las patologías de civilización ha sido una constante (aunque obviamente con altibajos); hasta el punto en que el quehacer filosófico sería incomprensible sin dicha denuncia.

Pero no se trata sólo de una reivindicación de la filosofía desde presupuestos históricos y nostálgicos, porque lo cierto es que la situación requiere en sí misma del análisis filosófico. Todo saber científico tiene una estructura normativa y descriptiva, pero, entonces, ¿cómo captar una patología que se halla en la norma misma? Y, ¿cómo superarla desde presupuestos meramente descriptivos? Parece que solo una mirada abierta, que no renuncie al valor cognoscitivo de otros ámbitos del saber, hoy marginados a la esfera del “mundo cultural” de las humanidades y entre los que se halla la filosofía, podrá enfrentar cabalmente la cuestión. Afortunadamente, no se trata sólo del desconsolado grito corporativo o meramente defensivo habitual en las aulas y cafeterías de las facultades de filosofía, sino de una llamada de atención que procede del propio ámbito científico, al menos de aquel que se niega a aceptar el simplismo como forma única de conocimiento. Sirvan al respecto las palabras tajantes del biólogo Paul R. Ehrlich: “la sociedad no puede permitirse más la división entre ciencias y humanidades (las “dos culturas” del físico C. P. Snow) o marginar a la filosofía”². Quizás la división disciplinar propuesta en 1664 por la Real Sociedad de Londres era válida para hacerse cargo de un universo que parecía ordenado al estilo de las mecánicas de relojería; pero ni el universo físico, ni el propiamente humano resisten hoy esta concepción. Respecto al que nos interesa aquí, el humano, es claro que la miope mirada disciplinar resulta a todas luces insuficiente.

Esta insuficiencia se observa claramente en las pesquisas desarrolladas en los últimos años desde diferentes ámbitos de investigación a propósito del fenómeno de la globalización. Aunque es abrumadora la cantidad de bibliografía producida con el propósito de analizar este fenómeno, no es menos fuerte la impresión de fractura, de absurda incomunicación, entre los distintos ámbitos disciplinares que analizan hoy la cuestión. Parece como si la economía, la sociología, el derecho o la historia difirieran no sólo respecto de los lenguajes técnicos que usan, sino también respecto del mundo que describen.

² Ehrlich, P. R., *Naturalezas humanas. Genes, culturas y la perspectiva humana*, México, FCE, 2005 (ed. orig.: 2000), p. 600.

En tal situación, la filosofía, en cuanto saber más global, más general, está llamada a desempeñar su función más propia: la construcción de “grandes relatos” que permitan recuperar una mirada de conjunto. Al respecto, Sloterdijk considera que si el pensador postestructuralista o postdialéctico piensan que el camino de los grandes relatos ya ha sido transitado y justamente abandonado, habrá que hacerle ver que la miseria de estos relatos residía en que no eran lo suficientemente grandes. Efectivamente, la elocuencia de las grandes construcciones filosóficas de la modernidad es perfectamente compatible con un espíritu extremadamente provinciano³.

Carlos París ha utilizado una expresión muy pertinente para comprender el provincianismo de la tradición filosófica: “ilusión especular”. A través de ella, la filosofía ha procedido a la “elevación de determinadas experiencias culturales al rango de pretendidas definiciones antropológicas”⁴. Por ello, el gran relato de la filosofía sólo podrá resistir la prueba de la realidad si acepta en su interior lo que demanda al resto de saberes: de nuevo, la interdisciplinariedad. Con “aceptar en su interior” quiero decir que no será suficiente con pretender moderar o, más modestamente, participar, en un debate entre disciplinas acabadas. La interdisciplinariedad ha de significar aquí un romper los límites de las disciplinas y, sobre todo, aquellos que apuntan a una especie de jerarquización entre los saberes. La filosofía ha de renunciar, por lo tanto, a la pureza de una supuesta *Prima Philosophia*, a aquella especie ilusoria de mirada privilegiada, previa y unilinealmente fundamentadora de todo saber y verdad. La filosofía primera constituye una terrible quimera que ha perjudicado enormemente al quehacer filosófico. Obedece a un pernicioso prejuicio filosófico de pureza y jerarquía del que cuesta mucho desprenderse. Dicho con cierta rotundidad: *no hay pureza ontológica*. La ontología es una herramienta, la más estrictamente filosófica, que el resto de disciplinas filosóficas utilizan en su intento de alcanzar un concepto comprensivo de la realidad. Pero junto a lo ontológico aparece lo óntico, sin pretensión, sin necesidad de jerarquización, sino desde la mera convergencia.

El modelo epistemológico desarrollado por Deleuze y Guattari, el “rizoma”⁵, puede resultar aquí muy útil, aunque tampoco se adecúa perfectamente a mi idea de la interdisciplinariedad. Estos apuntan a modelos de conocimiento en los que no hay unas proposiciones que sean más fundamentales que otras. El conocimiento no tiene una estructura de carácter fundacional: no hay proposiciones que puedan derivarse de otras que funciones como primeros principios, sino que constituye una especie de estructura que se elabora simultáneamente desde diversos puntos en continua interacción.

³ Cfr. Sloterdijk, P., *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2007 (ed. orig.: 2005), pp. 19-32.

⁴ París, C., *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*, Barcelona, Crítica, 2000 (1ª ed. 1994), pp. 17 y 21.

⁵ Cfr. Deleuze, G./Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988 (ed. orig.: 1980), pp. 9-29.

Pero en realidad, en botánica el rizoma no carece de raíces; más bien, hace referencia a elementos que pueden surgir en cualquier lugar de determinadas plantas y que pueden funcionar tanto como raíz, tallo o rama; constituyendo, además, estructuras bastante consistentes. Como en el rizoma, en el modelo de interdisciplinariedad que estoy defendiendo, hay raíces, y por lo tanto, proposiciones fundamentales. Y, como en el rizoma, no se puede situar el fundamento sólo en el arraigo al suelo; hay raíces, fundamentos, en todas las partes del sistema cognoscitivo, afectando, a su vez, al resto. No apostamos tanto por la ausencia de fundamento como por su carácter poroso, multipolar y retroalimentativo; simplificándolo mucho, incluso circular.

Es obvio que un gran relato construido siguiendo tales patrones ha renunciado a cualquier pretensión de acabamiento, cierre o totalización. El gran relato hoy posible tiene más bien la forma de la desmesura, en el sentido de lo falto de medida total. Pero la ausencia de un canon definitivo o cerrado no puede ni tiene por qué implicar la ausencia de todo criterio, ni, por lo tanto, de todo fundamento.

Con ello damos de lleno con uno de los sentidos de las patologías del criterio: la impotencia para encontrar criterios mínimos constituye uno de los síntomas más clarividentes de la enfermedad de nuestros tiempos.

Pero, ¿en qué consiste más precisamente la patología del criterio? El criterio puede ser definido como una norma para conocer la verdad de algo. Tener criterio exige tener la capacidad de juzgar, de establecer normas desde las que poder proceder a una demarcación mínima entre lo verdadero y lo falso; también, entre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, etc. Desde esta perspectiva, un criterio patológico es aquel en el que la capacidad de juzgar no funciona de una manera adecuada. Y la primera y más radical razón por la que esto ocurre está en que lo real, en el sentido más radical del término, no ha quedado debidamente actualizado en la inteligencia. No me refiero a que lo real no sea aprehendido tal como es más allá de la aprehensión misma —cosa, por cierto, imposible de lograr en la mayor parte de los casos—, sino a algo más básico y existencialmente constitutivo.

En el mundo occidental, la patología del criterio encuentra habitualmente su razón de ser en una impotencia para arraigar mínima y existencialmente en la realidad, gracias a la cual la verdad y el criterio pueden ser reducidos, desde la clave de un burdo escepticismo que no encuentra más sentido para la vida que el goce inmediato, a las dimensiones mínimas que exigen la única norma inquebrantable: estimular, sin descanso, el crecimiento económico. Y es que la sustitución del arraigo a la realidad por ese espacio de hiperrealidad constituido a través de los medios de comunicación, es el reverso necesario de un mundo sostenido sobre la capacidad de consumo, fuera de la cual, por lo demás, reina y necesariamente ha de reinar una ausencia total de criterio, de norma, de crítica. El consumismo, para sostenerse, no admite más norma que la que él impone.

Pero no es esta la única patología del criterio en la era global. Precisamente y como su polémico reverso, frente a esta anemia de realidad, verdad y criterio, dominante en

occidente, encontramos en otras zonas del mundo, en especial en el contexto musulmán, una especie de parálisis hipertrofia del criterio a través de la cual las verdades establecidas aparecen como algo absoluto e inamovible, es decir, que no admiten ningún grado de perspectivismo ni historicismo. Aquí el problema de base no es el desarraigo respecto de la realidad, sino la imposibilidad de aprehenderla en su carácter dinámico, abierto, plural.

A estas profundas causas de la patología del criterio voy a referirme en las siguientes páginas. Para analizarlas me apoyaré en el armazón conceptual de Xavier Zubiri. Mi objetivo no es historiográfico, por ello, más que ajustarme al sentido que los conceptos adquieren en la obra de Zubiri, se trata de usarlos, incluso deformarlos, para aplicarlos lo mejor posible al problema propuesto. Según Zubiri, aquello que posibilita en el ser humano aprehender la realidad es la inteligencia sentiente. Partamos, entonces, de su análisis.

2. REFLEXIONES SOBRE EL ÁMBITO TRASCENDENTAL: LA VERDAD, MOMENTO DE LA INTELIGENCIA SENTIENTE

El concepto de inteligencia sentiente es propuesto a través de una metodología de carácter fenomenológico, aunque, a la vez, impura. Es decir, no se logra mediante una especie de descripción pura. Toda descripción tiene lugar a partir de un mundo comprendido, mediado por creencias e ideas, y que, por lo tanto, incorpora saberes de todo tipo (desde la forma básica que proporciona el sentido común aplicado al mundo medio, hasta las más depuradas teorías científicas, pasando por diversas experiencias de carácter estético, filosófico e, incluso, religioso).

Por ello no es de extrañar que, aún su carácter fenomenológico, la idea de una inteligencia sentiente reciba un fuerte apoyo desde distintos ámbitos del saber (especialmente la neurociencia y la psicología cognitivas) que hoy estudian la alta integración de cognición, emoción y volición en la naturaleza humana (tanto en los aspectos mentales, como en sus bases neuronales). Así, por ejemplo, resulta imposible distinguir entre aspectos mentales cognitivos y sentimentales si tenemos en cuenta que el sistema neuronal que sirve para evaluar el peligro, está emparejado con el sentimiento de miedo, o que el sistema que evalúa la contaminación, lo está con el sentimiento de asco y que este, a su vez, puede adquirir un tamiz moral⁶. Esta última conexión entre sentimiento y voluntad es aclarada en el siguiente pasaje de Damasio:

“La eliminación de la emoción y el sentimiento de la imagen humana implica un empobrecimiento en la subsiguiente organización de la experiencia. Si las emociones y sentimientos sociales no se despliegan adecuadamente, y se desbarata la relación entre las situaciones sociales y la alegría y la pena, el individuo no va a poder categorizar la experiencia de los acontecimientos en el registro de su memoria autobiográfica según la nota de emoción/sentimiento

⁶ Pinker, S., *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2003 (ed. orig.: 2002), p. 326.

que confiera ‘bondad’ o ‘maldad’ a dichas experiencias. Esto impediría cualquier nivel ulterior de construcción de las nociones de bondad y maldad, es decir, la construcción cultural razonada de lo que *debiera* considerarse bueno o malo, dados sus efectos positivos o negativos”⁷.

Dejando de lado las posibles aporías de una distinción tajante entre el sentir animal y la inteligencia sentiente humana, lo cierto que si aceptamos que todo sentir tiene una estructura constituida por tres momentos (suscitación, modificación del tono vital y respuesta), en el caso de la inteligencia sentiente estos pueden ser descritos como intelección sentiente, sentimiento afectante y volición tendente. Cada par de conceptos expresa la imposibilidad de pensar las potencias intelectivas, sentimentales y volitivas como rasgos mentales descarnados; al mismo tiempo que impide entender el sentir, el afecto y la tendencia sin que envuelvan aquellos rasgos mentales. Aunque ahora no voy a entrar en ello, también en este punto es posible encontrar apoyo en las ciencias biológicas⁸.

La estructura procesual del sentir no es de carácter lineal. El sentimiento afectante da tono a toda la estructura, de la misma forma que el sentir intelectual envuelve todas nuestras acciones y nuestra volición tendente matiza a su vez a los otros dos momentos de la estructura. En realidad, la distinción de estos tres momentos obedece más a una cuestión metodológica que real. Acudiendo a la escolástica podríamos decir que es sólo una distinción de razón, aunque con fundamento en la cosa misma. Sea como fuere, lo cierto es que cada uno de estos momentos aporta a nuestra mente un aspecto del mundo.

En primer lugar, en lo que se refiere al sentir intelectual, los contenidos aprehendidos quedan para la mente como contenidos reales. Todo lo que aprehendemos por nuestros sentidos, incluidas las más efímeras sensaciones, quedan envueltas por la *realidad*, que a todos los efectos constituye una especie de ámbito para nuestra mente. Obviamente, aquí “realidad” no tiene el sentido común de lo que existe en el mundo objetivamente, sino el de lo que se da en nuestra mente como siendo “de suyo”, es decir, como teniendo su propia estructura entitativa, tanto en sentido esencial como existencial.

Pero si lo sentido queda como real en la mente, entonces se distingue de ella misma, de tal forma que el quedar en ella ha de aportar algo. Esto es lo que entendemos por *verdad* en su sentido más radical. De nuevo, toda sensación, por efímera que sea, envuelve ya un momento de verdad. También la verdad da lugar, entonces, a una especie de ámbito en nuestra mente. No se trata de la verdad en el sentido de lo opuesto a lo falso o lo erróneo, sino de algo previo; un ámbito sólo dentro del cual son a su vez posibles la verdad y el error; una verdad radical que acompaña y es fundamental para imprimir el grado de certeza

⁷ Damasio, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Crítica, 2005 (ed. orig.: 2003), p. 154.

⁸ *Ibid.*, pp. 130-131.

a cualquier otra verdad alcanzada por nuestra mente. A esto es a lo que Zubiri llama “verdad real”⁹.

Entre los distintos caracteres de la verdad real hay uno que es especialmente interesante desde un punto de vista existencial; un carácter que la raíz intelectualista grecolatina de la cultura occidental ha tendido a velar¹⁰, pero que siempre ha estado ahí, presente, no ya sólo como dimensión antropológica inalienable, sino también como radical cultural, aunque de una fuente distinta: la hebrea. Del mundo judío nos ha quedado aquella dimensión de confianza con que la verdad se constituye en una abertura al futuro y por la que adquiere una dimensión de realización histórica. Gracias a la verdad real tenemos la vivencia de que vivimos en un mundo firme, seguro. Al respecto, Zubiri escribe:

“aquello que nos es presente en el acto intelectual, es aquello en lo cual podemos tener un punto de apoyo, y una cierta seguridad, por efímera que sea [...] Es amigo verdadero, aquél en quien yo puedo fiar, en quien puedo tener confianza y seguridad. Es una piedra verdadera, aquella que si me apoyo en ella, no se me derrumba, etc... Es la dimensión de confianza o de seguridad de la cosa”¹¹.

Esta idea de seguridad puede resultar chocante si tenemos en cuenta que la antropología, en sus distintas disciplinas, ha demostrado que el *homo sapiens* constituye una especie donde la inseguridad es vivida de una forma especialmente marcada. Haré referencia a esta inseguridad antropológica, y por lo tanto constitutiva, más adelante, pero también mostraré que la diferencia entre una inseguridad normal y otra patológica tiene a su base una patología del criterio que afecta a la verdad real. Ésta nos instala en una seguridad basal, sólo dentro de la cual es posible vivir productivamente los continuos peligros, las sucesivas inseguridades que han acechado al ser humano a lo largo de su historia evolutiva.

En segundo lugar, también el sentimiento afectante aporta a nuestra vida mental aspectos fundamentales. Para empezar, sólo es posible en aquellos animales que han desarrollado una vida mental.

⁹ Cfr. Zubiri, X., *Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 229-246. El concepto “verdad real” está pensado en contraste con la *alétheia* heideggeriana. Recordemos que también para Heidegger se trataba de pensar la verdad en su sentido más radical, previo al ámbito de la correspondencia, y previo, por lo tanto, a la verdad que permite distinguir lo verdadero de lo falso. Aunque obviamente no se puede reducir la verdad real al sentido heideggeriano de verdad, lo cierto es que hay muchos puntos en común. Pedro Cerezo llega a utilizar la noción zubiriana de verdad real para aclarar el concepto heideggeriano: “[se trata de] pasar de la realidad verdadera de la proposición (*Wahrheit*) al ser-verdadero (*Wahr-sein*) del conocimiento, en la medida en que en éste se acredita, o bien se ratifica, por decirlo con Zubiri, el ser verdadero (*Wahr-sein* de lo real. [...] La condición previa para acordarse con las cosas es que éstas estén presentes”. Cerezo, P., “Variaciones sobre la ‘alétheia’”, en J. A. Nicolás y M. J. Frápolli, *El valor de la verdad*, Granada, Comares, 2000, pp. 53-54.

¹⁰ A respecto, escribe Zubiri, “la verdad no es, como en Grecia, el atributo de una operación mental, sino algo que afecta a la existencia entera”. Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía*, Madrid, Fundación X. Zubiri, 1997, p. 36

¹¹ Zubiri, X., *El hombre y la verdad*, Madrid, Alianza, 1999, p. 36.

Antonio Damasio ha establecido precisamente una diferencia entre sentimientos y emociones, en base a este aspecto mental de los sentimientos: “La emoción y las reacciones relacionadas están alineadas con el cuerpo, los sentimientos con la mente”¹². No se trata de una contraposición: las emociones son el fundamento de los sentimientos, o, más correctamente, ambas, emociones y sentimientos, son, sin más, *afectos*; sólo que, respectivamente, con menor o mayor capacidad para hacer aparición en la vida mental, o, al menos, en la vida mental consciente. De hecho, Damasio afirmará que la separación entre emociones y sentimientos es sólo metodológica, pero que en realidad no es posible establecer una separación entre ambos aspectos de una misma realidad, el afecto¹³. De nuevo, estamos ante una distinción de razón.

El concepto filosófico, de raigambre introspectiva y fenomenológica, del sentimiento afectante, puede encontrar apoyo entonces en la forma en que Damasio ha definido el afecto humano; aquel propio de un ser con vida mental, en sus dimensiones tanto conscientes como inconscientes.

El sentimiento afectante, en su sentido más radical, no hace referencia a las distintas tonalidades afectivas, ni siquiera a la consideración de todas ellas desde dos grupos básicos: el de las positivas y las negativas. En aquel sentido radical es una especie de *frucción*, de complacencia, de goce radical. Obviamente, no se trata de un goce vivo, sino más bien de algo así como un goce ambiental. Por esta frucción, la realidad, es vivida como lo *bello* en sentido radical, como aquello que templa nuestra realidad.

Aquí surgirá la incredulidad a poco que tengamos en cuenta todo lo que Heidegger escribiera sobre la angustia en tanto que disposición afectiva. También ha de resultar asombrosa esta afirmación escuchada desde el ámbito del conocimiento psicobiológico del ser humano. Así por ejemplo, el neurocientífico Gazzaniga ha escrito que los seres humanos tenemos una especie de “sesgo de negatividad”, habida cuenta del mayor número de palabras de que dispone toda cultura para expresar emociones negativas que positivas, dolorosas que placenteras¹⁴. Pero también es cierto que, como mantiene Damasio, los afectos tienen por objetivo fundamental informarnos de la ruptura del equilibrio vital. Ello explica el sesgo negativo de los sentimientos concretos, pero también nos advierte de que el estado afectivo basal de una vida sana ha de ser el de equilibrio. Damasio ha distinguido tres niveles de la emoción: emociones de fondo (desánimo o entusiasmo), primarias (miedo, ira, asco, sorpresa, tristeza y felicidad) y sociales (simpatía, turbación, vergüenza y culpabilidad)¹⁵. No se trata de niveles separados entre sí, sino que entre ellos se da un principio de anidamiento. Pues bien, a mi juicio, las emociones de fondo tienen a su base

¹² Damasio, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, op. cit., p. 13.

¹³ Obviamente, nos referimos al ser humano y en su estado evolutivo actual, porque es claro que evolutivamente las emociones surgen antes que los sentimientos. Cfr. Damasio, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, op. cit., pp. 34-35.

¹⁴ Gazzaniga, M. S., op. cit., p. 134.

¹⁵ Cfr. Damasio, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, op. cit., pp. 47 ss.

algo más radical: si un afecto es el resultado de un desequilibrio, el estado de equilibrio debe ser denominado de alguna forma.

Obviamente, aquí no nos interesa la cuestión óptica, sino su dimensión ontológica: el sentimiento afectante radicalmente considerado. Al respecto, mantengo que una vida que pueda ser adecuadamente vivida ha de sentir la realidad fruitivamente. A consuno, esta realidad es vivida de forma problemática conduciendo a esa doble vía del desánimo y el entusiasmo.

En tercer y último lugar, ¿cómo afecta la voluntad tendente a nuestra vida mental? Aquí tampoco tiene sentido contraponer la voluntad a las tendencias; como si tuviera la capacidad de flotar libremente sobre ellas. De hecho, eso que llamamos “voluntad” sólo es posible como propiedad mental de un órgano hipercomplejo: el cerebro. Como ha señalado Pinker, y como resultado de esta hipercomplejidad, “un impulso o un hábito que proceda de un módulo puede ser traducido a una conducta de diferentes formas (o eliminado por completo) por algún otro módulo”¹⁶. Es decir, en último término somos flexibles, y por lo tanto capaces de actos volitivos, porque nuestro cerebro está preparado para ello. Lo que llamamos voluntad no es más que un comercio entre tendencias.

Filosóficamente, el objeto propio de la voluntad tendente es también dual: el bien y el mal. Pero, de nuevo, tal dualidad sólo es posible en un sentir basal y radical la realidad como *bien*. Esta cosa o aquella otra concretas, podrán ser buenas o malas, pero lo que ha de tener un sentido radical de bondad, si de nuevo la vida ha de poder ser vivida, es la realidad misma en tanto que fuente que permite mis apropiaciones concretas, mi realización efectiva. Para aquella persona que haya dejado de sentir tal capacidad fontanal de la realidad, sencillamente, la vida ha dejado de tener sentido.

Realidad, Verdad, Belleza y Bien. Hemos descubierto en el nivel más radical de la inteligencia sentiente el sentido último de los conceptos considerados clásicamente como trascendentales. Obviamente, no consisten en ideas ejemplares de las que su realización mundanal fuera sólo una imperfecta analogía: las propiedades trascendentales desarrolladas por la filosofía escolástica. Pero tampoco son conceptos meramente abstraídos a partir de las concretas cosas reales, verdades, bellas y buenas. Ontológicamente, son momentos constitutivos de nuestra misma apertura a la realidad, dejando, además claro, que, en la línea de esta trascendentalidad, uno puede sentir el desvanecimiento de la realidad; la falsedad o el error; la indignidad del mal; o el horror de la fealdad.

Lo trascendental, así entendido, guarda además relación con el sentido moderno del término; en tanto que apunta a ciertas condiciones de posibilidad, en este caso, de una vida vivible. En este sentido, su desmoronamiento puede ser entendido como un rasgo patológico que aboca a la vida a un sinfín de callejones sin salida. A algunos de ellos nos referiremos más adelante, pero antes es necesario, para poder presentar en sus amplias bases las patologías del criterio, seguir reconstruyendo la inteligencia sentiente más allá del

¹⁶ Pinker, S., La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana, op. cit., p. 73.

nivel radical analizado. En todo caso, con lo visto hasta ahora es posible atisbar en qué sentido aquella forma patológica por ausencia de criterio encuentra su fundamento último, a su vez, en un empobrecimiento del ámbito trascendental.

3. LA CIRCULARIDAD DE CREENCIAS E IDEAS

El ámbito de la inteligencia sentiente analizado hasta ahora es sólo su primer momento. Esta realidad, radical y sentientemente aprehendida, es el constituyente último de nuestras creencias e ideas.

Como es sabido, la distinción entre creencias e ideas fue elaborada por Ortega y sobre ella construyó Zubiri su distinción entre logos y razón, como momentos posteriores de la inteligencia sentiente. Si el par de conceptos elaborado por Ortega tiene la ventaja de ser menos intelectualista y, por lo tanto, existencial y vitalmente más productivo; el de Zubiri permite comprender de una forma más adecuada la forma en que somos capaces de movernos cognoscitivamente en la realidad. Con el objetivo de no perder de vista ninguna de estas dimensiones, entenderé que las creencias constituyen el logos y las ideas la razón.

Es en el ámbito del *logos*, de la mediación lingüística, donde las cosas aprendidas presentan sus aspectos duales. Así, lo inmediatamente sentido puede ser ahora, por ejemplo, verdadero o falso en el interior de un juicio descriptivo; o bueno o malo respecto de un juicio valorativo. Como hablantes competentes de una lengua y miembros de una cultura determinada, estamos inmersos en un mundo de sentido desde el cual construimos, a través de análisis introspectivos y puestas en común intersubjetivas, juicios descriptivos, valorativos y estéticos. A todo este ámbito constituido por creencias, al que sentimos tener un acceso cuasi-natural y para el cual no es necesario abrir caminos cognoscitivos, es a lo que podemos llamar, utilizando de nuevo un concepto zubiriano, “campo de realidad”. Por lo demás, que su acceso no requiera formas estrictas de conocimiento, no significa que no permita diferentes niveles de análisis. ¿Qué otra cosa es más propia del quehacer filosófico que el riguroso análisis del campo de realidad?

La labor filosófica no carece aquí de importancia, porque al analizar y conceptualizar el campo de realidad, no sólo pone en él orden y le da profundidad, sino que también aporta todo un armazón conceptual que se constituye como *sistema de referencia* para los distintos caminos estrictamente cognoscitivos. Una de las razones fundamentales por las que el conocimiento queda en situaciones de estancamiento suele ser la falta de concepto, que imposibilita o dificulta de forma extrema determinados caminos abiertos para conocer la realidad. Aquí, esa “fábrica de conceptos”, en terminología deleuziana, que es la filosofía, tiene mucho que aportar.

Es sabido que el griego clásico utiliza el término “logos” para referirse tanto a la competencia lingüística como a la capacidad racional. Esto ha llevado a múltiples confusiones a lo largo de la historia de la filosofía, además de estar a la base de las

tendencias etnocéntricas de la cultura occidental, tal como veremos más adelante. Nosotros distinguimos entre “logos”, que hace referencia al ámbito de las creencias que nos hacen competentes lingüística y culturalmente, y el ámbito de la “razón”, como facultad con afán de conocimiento de la realidad y, por lo tanto, con pretensiones de universalidad; de caminar más allá del campo de realidad; de las creencias que nos han inculcado. La razón no apunta al *campo de las creencias*, sino al *mundo de las ideas*, que, como pensaba adecuadamente Ortega, sólo son posibles apoyadas en el suelo nutricional de las creencias, “suelo de nuestra vida”¹⁷.

Si el logos analiza el campo de realidad, la razón explora con afán de conocimiento el mundo real. El campo es sólo una parte del mundo, aquella constituida por las creencias a las que estamos habituados y que sentimos casi como partes de nuestra naturaleza. Pero la curiosidad humana quiere y necesita más. Quiere saber del mundo más allá de estas creencias, quiere abrir caminos hacia *una verdad más universal*, menos limitada por la identidad cultural. Y en este abrir caminos experimenta de distintas formas la realidad. Desde los inicios de la modernidad se han privilegiado dos formas concretas de experiencia: el experimento y la postulación científicos. Pero el conocimiento no se reduce a su forma científica. También constituyen fuentes de conocimiento la moral, el arte e, incluso, para muchos individuos, la religión. En estos casos no se hace experiencia científica, sino otras formas de experiencia como son el intento de conformación vital con aquellas ideas que tenemos de nosotros mismos, el encuentro productivo con personas que no comparten nuestras creencias o el desvelamiento creativo de nuevas formas existenciales.

Todas estas formas de experiencia parten del campo de realidad, pero también lo sobrepasan y, con ello, muchas veces sin quererlo, lo modifican¹⁸. Así, si bien es cierto que las ideas no son posibles sin el suelo nutricional de las creencias, no lo es menos que las ideas, a su vez, van modificando, aunque de forma tan lenta que es casi imperceptible, las creencias. Se trata de la *refluencia de la razón y su mundo sobre el logos y su campo*.

Fijémonos, entonces, en que hay una especie de *retroalimentación*, de *círculo productivo o virtuoso entre creencias e ideas*; logos y razón. El logos construye sistemas de referencia para la razón, pero a su vez la razón refluye sobre el logos, perfeccionando con ello los sistemas de referencia que este construye. Este círculo productivo es lo que constituye, a mi juicio, el ámbito de la *comprensión*. La familiaridad con el círculo hermenéutico salta a la vista, aunque a mi juicio la reducción de la hermenéutica al ámbito del sentido, y en esto me siento muy cerca del pensar de Luis Sáez en su obra *Ser errático*¹⁹, ha perdido el ímpetu direccional que la fuerza de la realidad, meramente sentida, aporta a tal círculo. Más adelante veremos la importancia de esta fuerza para salvar ciertas patologías del criterio. Por ahora sólo quiero

¹⁷ Ortega, J., “Historia como sistema”, en *Obras completas*, vol. VI, p. 13.

¹⁸ Aquí encontramos la razón por la cual, a mi juicio, no es posible una descripción fenomenológica pura.

¹⁹ Sáez, L., *El ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009, p. 162.

señalar que tal fuerza de la realidad está en las antípodas del realismo ingenuo. Respecto a lo dado inmediatamente a la inteligencia sentiente, está por ver si hay en ello algo definitivo. En este último caso, estaría a su vez por ver si eso definitivo se debe a alguna conexión objetiva de nuestra mente con el mundo o a la configuración misma de nuestra mente.

Esta última posibilidad ha sido explorada, desde el ámbito de las ciencias psicobiológicas, por Pinker en su revolucionaria obra *La tabla rasa*, donde afirma que “bajo la variación superficial entre las culturas puede haber unos mecanismos mentales universales”²⁰. Tales mecanismos no han de ser entendidos como contenidos y acciones concretas, sino como disposiciones generales. Así, en referencia al sentimiento de dignidad, Pinker escribe:

“Es posible que todos estemos equipados con un programa que, ante una afrenta a nuestros intereses o a nuestra dignidad, responde con un sentimiento desagradable y ardiente que nos lleva a castigar o a exigir una compensación. Pero qué se entienda por afrenta, en qué situaciones pensamos que es permisible fruncir el ceño, y a qué tipo de compensación creemos tener derecho son cosas que dependen de nuestra cultura. Los estímulos y las respuestas pueden diferir, pero los estados mentales son los mismos, con independencia de que en nuestro idioma se pueden expresar perfectamente o no”²¹.

Mas adelante continúa:

“No es que toda conducta universal refleje directamente un componente universal de la naturaleza humana; muchas surgen de la interacción de las propiedades universales de la mente, las propiedades universales del cuerpo y las propiedades universales del mundo”²².

Vista la cuestión desde un punto de vista ontológico, no sabemos cuán universales pueden ser los contenidos que sentimos, pero lo cierto es que la fuerza de lo real sentido tanto intelectual, como sentimental y volitivamente, acompaña a nuestras creencias y da firmeza a nuestras ideas. A continuación veremos que esto supone algunos peligros, pero también hace que sintamos que aquellas ideas con legítimas pretensiones de universalidad, que refluyen sobre el logos constituyendo nuevas creencias, son algo digno que defender. La fuerza de la realidad vuelve vana cierta tendencia a distinguir entre el carácter arraigante de las creencias y el presunto carácter aséptico de las ideas.

4. PATOLOGÍA DEL CRITERIO CON BASE EN EL EMPOBRECIMIENTO DEL ÁMBITO TRASCENDENTAL

Si los trascendentales son condiciones de posibilidad de una vida digna, consecuentemente, su empobrecimiento, incluso desvanecimiento, puede conducir a una

²⁰ Pinker, S., *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, op. cit., p. 69.

²¹ *Ibid.*, p. 71.

²² *Ibid.*, p. 94.

vida indigna, inferior a la calidad del ser humano en tanto que ser humano. Y si las fuentes de aquella indignidad son objetivables, será comprensible la indignación contra ellas. Desgraciadamente, la historia de la humanidad está cargada de ejemplos y, en el presente, es posible objetivar varias de estas fuentes epocalmente singulares, desencadenantes de patologías de civilización en toda regla. Cuando el empobrecimiento del ámbito trascendental afecta a un número elevado de personas, hemos de preguntarnos si tienen su causa en dinámicas intrínsecas a la propia civilización, en elementos patógenos que le son inherentes.

Si la inteligencia sentiente es una estructura unitaria, el desmoronamiento de alguno de los trascendentales analizados debe ser indicio del desvanecimiento de los demás, aunque nuestro proceder analítico nos obligue a ir por partes.

Empecemos viendo qué ocurre cuando se pierde el trascendental propio de la voluntad tendente: el *Bien*. Sencillamente, en tal situación se vive la forma más extrema de *desmoralización*. Zubiri señaló que un ser humano está desmoralizado cuando “no se apropia las posibilidades que podría apropiarse, que tendría que apropiarse, o que quisiera apropiarse”, y que al darse tal situación, dicho ser humano “se encuentra como aplastado y retrotraído a su pura condición natural”²³.

Todos hemos tenido experiencias de desmoralización y, por lo tanto, todos sabemos el sufrimiento que puede llegar a producir. Pero la desmoralización radical no afecta a esta o aquella posibilidad concreta, sino a la realidad misma como fuente de posibilitación y apropiación. En tal caso, sencillamente, el ser humano se encuentra en un estado de alienación, al no serle accesible algo que constitutivamente le caracteriza: la apropiación de posibilidades.

Por su parte, la pérdida del trascendental propio del sentimiento afectante, la *Belleza*, conduce a una sensación radical de *intemperie*, a una pérdida de asentamiento mínimo en la realidad y, por lo tanto, de cualquier posibilidad mínima de vivir de forma frutiva. Tal situación nos mostraría una nueva dimensión de la alienación humana, ya que sentir el carácter frutivo de la realidad es una dimensión constitutiva del ser humano. Un síntoma claro de esta situación lo tenemos en la relevancia del problema del consumismo, que “hoy no se define por la *acumulación* de cosas, sino por el breve *goce* de esas cosas”²⁴.

La pérdida del asentamiento en la realidad puede ser vista también desde la corrosión del trascendental *Verdad*. En tal caso, lo que perdemos es nuestro propio punto de apoyo, nuestra morada. Esta es, sin duda, la fuente más radical y profunda de las posibles patologías del criterio.

A su vez, la pérdida de la verdad real conlleva la pérdida de la misma realidad; un dejar de sentir la asistencia de la realidad, que necesariamente arrastrará consigo al resto de trascendentales. Por ello la seguridad que proporciona la verdad real ha de resultar tan

²³ Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986, p. 144.

²⁴ Bauman, Z., *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Barcelona, Gedisa, 2007 (ed. orig.: 2005), p. 29.

fundamental. En todo caso, insisto de nuevo en el carácter unitario de la inteligencia sentiente; en la distinción, sólo de razón, entre sus componentes. A efectos de lo que estamos analizando en este momento, ello significa que el empobrecimiento de los trascendentales se da a consuno y que, por lo tanto, se trata de dimensiones de un único fenómeno: el de un desarraigo de lo real en la seguridad que dona y la fruición y apropiación que permite.

Pero dicho esto, a mi juicio, en la pérdida de la verdad real, de la seguridad que proporciona la realidad en que estamos instalados, encontramos la fuente más radical de la alienación de la existencia humana. Priva al sentimiento y a la voluntad de la realidad, con lo que se ven necesaria y respectivamente avocados a la intemperie y la desmoralización.

Soy consciente de que insistir en esta dimensión de la alienación parece dar a mi análisis un sesgo de intelectualismo que puede llegar a resultar hiriente si tenemos en cuenta la causa más palpable de desmoralización: la injusticia social. Hoy es mucho más adecuado hacer referencia a la injusticia global, que condena a un número tan elevado de personas a un estado de radical alienación, de absoluta incapacidad para apropiarse aquellas posibilidades mínimas para dotar de dignidad a una vida humana. Puede causar incluso bochorno oír a alguien preocuparse por aquellos burgueses problemas existenciales a la luz de la efectiva aniquilación biológica del ser humano (ya sea en la forma abierta de asesinato o en la pasiva denegación de socorro), trágica revivida en los últimos meses ante el desastre humanitario del cuerno de África y la vergonzosa actitud no sólo de los gobiernos occidentales, sino también de sus egoístas pueblos.

Pero al mismo tiempo no deja de ser cierto que las tendencias nihilistas que imperan en occidente y que al menos en épocas de bonanza económica van minando la *existencia* de una gran parte de sus habitantes al mismo tiempo que protegen sus cuerpos, tienen consecuencias trágicas no sólo para estos individuos, sino también para aquellos otros excluidos de forma radical del gran pastel, al eliminar de la mente de los pudientes, junto con toda verdad, toda pretensión de justicia o, más radicalmente, la vivencia compasiva de la injusticia sufrida por el excluido. Y es que sin un mínimo de verdad será imposible despertar un mínimo de indignación que conduzca a luchar contra las causas de tal injusticia.

Al respecto, los grupos de poder (híbridos de economía, política y comunicación) tienen bien aprendida la lección: sólo unos “ciudadanos” (utilizando el término con mucha ironía) absolutamente desposeídos de la verdad, pueden aceptar, con tan inverosímil grado de pasividad, unos medios de comunicación en los que la hiperrealidad ha fagocitado la realidad y la verdad ha quedado reducida a propaganda. La corrosión de los medios de comunicación, la ausencia en ellos de una información mínimamente objetiva, es sólo una muestra del vaciamiento del sentido al que en las últimas décadas ha sido sometido el término “democracia”; al menos si atendemos a su definición: “el predominio del pueblo en el gobierno del Estado”. En los Estados supuestamente democráticos, no hay mayor fuente de alienación que la ausencia de verdad.

Pero lo cierto es que en el hiperrealismo de los medios de comunicación encontramos sólo una las causas de la pérdida de verdad y su seguridad en el mundo global. De hecho, las causas son tantas que el mismo intento de delimitarlas para comprenderlas produce ya un vértigo difícil de salvar. Esto es, a mi juicio, lo que convierte hoy a la globalización en el problema filosófico por excelencia.

El sociólogo Zygmunt Bauman es uno de los especialistas que más a fondo a estudiado esta cuestión. A su juicio, el concepto clave para entenderla es *Unsicherheit*, que indica tanto incertidumbre, como ausencia de protección y precariedad: “Es un sentimiento de inestabilidad, de que no existe un punto fijo en el que situar la confianza”²⁵. En la “modernidad líquida” todo cambia sin que sepamos cuál es la fuerza motriz de tales cambios. La metáfora es muy pertinente, porque “lo fluido es una sustancia que no puede mantener su forma a lo largo del tiempo”²⁶.

Esto afecta a todas las esferas de la vida a través de la pérdida de tres tipos de confianza que fueron fundamentales en la “modernidad sólida”²⁷. En primer lugar, se pierde la confianza en nosotros mismos y en unas habilidades y aptitudes que ya no son demandadas. En segundo lugar, se pierde la confianza en el otro; tanto del otro próximo, en un mundo de relaciones humanas frágiles y transitorias, como en el otro colectivo, con la pérdida de la creencia en que los seres humanos podrán aunar sus fuerzas para construir un mundo más digno. Por último, se pierde la confianza en la estabilidad de las instituciones; en su mantenimiento al menos entre el tiempo que pasa entre su creación y la puesta en práctica.

Fijémonos en que cada uno de estos aspectos afecta a ámbitos fundamentales de nuestras creencias, desvaneciendo el campo de realidad en que se apoya nuestra existencia cotidiana. Respecto a la pérdida en la confianza en nosotros mismos y en nuestras aptitudes, se vuelve vano incluso el consejo sartriano de aferrarnos, ante el abismo de la vida, a un *projet de la vie* que dote de esencia permanente a nuestra existencia. Aquí se ve la importancia de la verdad real. Incluso aunque la realidad fuera vivida abismalmente, aún sería posible construir un proyecto de vida, porque tal abismo permite todavía el apoyo en la forma de donación de posibilidades estables para mi existencia. Pero, ¿cómo construir un proyecto sobre posibilidades imposibles de acumular e incongruentes entre sí?

En segundo lugar, mina una de las fuentes fundamentales de auxilio para aquellos momentos en que sentimos que el mundo se desvanece a nuestros pies: el ser querido; todo

²⁵ Bauman, Z., *Múltiples culturas, una sola humanidad*, Buenos Aires, Katz, 2008. p. 43.

²⁶ *Ibid.*, p. 42.

²⁷ *Ibid.* En la modernidad sólida, “ya desaparecida, existía la ilusión de que este cambio modernizador acarrearía una solución permanente, estable y definitiva de los problemas, de modo que ya no serían necesarios más cambios”. Para Bauman hoy sería posible referirse a la modernidad sólida en los términos de la “utopía”: “Ya nadie piensa en la perfección ni existe la idea de una sociedad perfecta en la que no sea necesario mantener una tensión constante, una reparación y una reforma constante”. *Ibid.*, pp. 42-43.

lazo resulta contraproducente en un mundo que no permite las cargas²⁸, ni, por supuesto, tampoco los proyectos colectivos. ¿Cómo construir colectividad si ha desaparecido incluso la posibilidad de construir la propia subjetividad?

Respecto al tercer aspecto, estamos ante uno de los problemas más palpables de la globalización: una situación política local sin poder y, a su vez, un poder global sin política. En tal situación, la política y sus instituciones actúan imprevisiblemente, según va demandando el poder global a su capricho. Desgraciadamente y a este respecto, los últimos tres años han sido especialmente significativos. Pero, ante la impotencia de la política, ¿qué confianza podemos tener en las instituciones?

A juicio de Bauman, la pérdida de seguridad es un precio que hemos tenido que pagar, demasiado alto, por nuestra ganancia en libertad²⁹. A mi juicio, aquí estamos ante una de las ilusiones más destructivas de nuestra época, porque, ¿qué libertad puede haber ante una ausencia tal de seguridad? Sin verdad real no hay tampoco bien o, dicho de otra forma, sin una realidad en la que apoyarse, no hay posibilidad alguna de apropiación. Tal inseguridad nihilista paraliza la capacidad misma de una acción coherente. En tal situación, la presunta libertad no es más que un balbuceo caótico. En este sentido, Sloterdijk entiende que tras la visión de la sociedad actual como una sociedad de la libertad, presuntamente gracias a la ausencia de fundamentos sólidos, lo que hay es una falsa libertad que en realidad consiste en mimo material, aburrimiento y estrés inespecífico³⁰. En esta situación, como de nuevo saben bien los grupos de poder y sus medios de comunicación, la libertad no es más que indeterminación azarosa a expensas de cualquier acabamiento por estúpido que sea.

Resultado: el mundo global produce en sus zonas pudientes (que cada vez están más geográficamente diseminadas en pequeñas islas-residenciales rodeadas por mares de miseria), individuos absurdamente nihilistas, apáticos y “desempáticos” (en el sentido de que tienen coartadas sus posibilidades empáticas). Seres con las facultades thymóticas destruidas; últimos hombres, en el lenguaje de Nietzsche, incapaces de ir más allá en sus demandas de aquello que les dicta un miedo patológico, un deseo errante y una razón reducida a mero cálculo racional. Miedo al apetito y el resentimiento de los hasta ahora desheredados, y que, en un mundo sin fronteras económicas, amenazan con arrebatarse lo único que es capaz de desear: su seguridad material en una cultura de éxito fagocitatorio, la cultura del dinero.

²⁸ En *Liquid love* Bauman ha insistido en lo que implica la modernidad líquida para las relaciones personales. Si por un lado necesitamos más que nunca un compañero, alguien que nos sostenga; al mismo tiempo se vive toda relación estable como una carga, ante la posibilidad de cambios eminentes. Por ello las relaciones están cargadas de ansiedad y, en ellas, cada miembro se convierte en un bando para una batalla interminable por el reconocimiento. Cfr. Bauman, Z., *Liquid love*, Cambridge, Polity Press, 2003.

²⁹ Bauman, Z., Múltiples culturas, una sola humanidad, op. cit., p. 33

³⁰ Cfr. Sloterdijk, P., En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización, op. cit., pp. 253-266.

Vicente Sanfélix se refiere a este miedo como “hiperfobia”³¹. Término afortunado con el que se apunta a una demanda de seguridad desmedida, e incluso irracional, por parte de los ciudadanos. Aunque a mi juicio ha errado el tiro al pensar que tal hiperfobia encuentra su explicación principal en las altas cotas de seguridad física alcanzadas en el mundo pudiente³². Obviamente, estoy de acuerdo con él en que tal miedo no tiene su fuente en un peligro real e inminente de aniquilación. Pero aunque la seguridad física ha sido lograda, la inseguridad existencial es, al mismo tiempo, bastante real. Lo irracional es responder al miedo existencial con una demanda innecesaria de más seguridad física (potenciada interesadamente por la omnipresencia de los *mass media*); y es que lo irracional no es el miedo mismo.

También es cierto que la inseguridad vivida existencialmente es a su vez ampliada por los medios de comunicación y su capacidad para condicionar nuestra percepción de los fenómenos. Como Sanfélix ve, la coinstantaneidad de acontecimiento y noticia aumenta por distensión la complejidad del momento presente. Pero lo cierto es que el presente es hoy en sí mismo lo suficiente complejo como para desbordar toda certidumbre. Y si como el propio Sanfélix entiende, lo que se encuentra a la base del miedo es la incertidumbre, nuestro mundo es un poderoso creador de incertidumbre, no ya respecto de este o aquel problema concreto, sino a nivel existencial.

Safranski también ha insistido en la lógica de los medios de comunicación para explicar tal miedo. A su juicio, en el mundo global se da una descompensación absoluta entre acción y estímulos: el conjunto de estímulos e informaciones sobrepasa de forma terrible el posible círculo de acción³³. Si bien es cierto que, a diferencia de lo que ocurre con el resto de animales, en el caso del ser humano hay un desajuste esencial entre los estímulos y la acción pertinente, nuestra segunda naturaleza, la cultura, se ha encargado siempre de desarrollar un sistema de filtros e inmunidad. El problema es que hoy, a todas luces, estos filtros están absolutamente desbordados. También para Safranski son aquí fundamentales los medios de comunicación: la lógica implacable del mercado de medios, con su acopio de desinformación e imágenes, incrementa exponencialmente la llegada de estímulos, en una lucha continua del mercado por captar la atención del público, que, a su vez, ha

³¹ Sanfélix, V., “Terror y globalización”, en R. Ávila, E. Ruiz y J.M. Castillo (eds.), *Miradas a los otros. Dioses, culturas y civilizaciones*, Madrid, Arena, 2011. p. 223.

³² Por lo demás, tal posición es también mantenida por Sloterdijk: “los sistemas nerviosos de los habitantes del palacio de cristal son ocupables sin esfuerzo por invasores discretos, pues aquéllos, condicionados por el aburrimiento en palacio, siempre esperan noticias de fuera. Los programas paranoides infraocupados de los ciudadanos del bienestar apremian a captar y amplificar las mínimas señales que demuestren la existencia de un enemigo externo. En la infósfera histerizada, tales ampliaciones se distribuyen como imagen de la situación a los consumidores de terror, que asumen el indirecto sentir-se-amenazados como estimulante de su metabolismo”. Sloterdijk, P., *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, op. cit. p. 216.

³³ Cfr. Safranski, R., *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, Barcelona, Tusquets, 2004 (ed. orig.: 2003), pp. 76 ss.

desarrollado un hábito de avidez hacia ellos. Según Safranski, dado el rol pasivo del espectador y, por lo tanto, su incapacidad de acción, los estímulos a los que no se da respuesta, se almacenan en un nuevo ámbito del inconsciente, foco de inquietudes, lúgubre y siempre dispuesto a la excitación; distracción excitada que favorece la histeria latente y los estados de pánico.

Los resultados de este nihilismo saltan a la vista: un exceso de estímulos que satura la fruición hasta el paroxismo, una incapacidad para desarrollar acciones individuales y una “verdad” que muta momento tras momento (según vaya pasando por los objetivos y focos del mundo de la comunicación).

En tal situación, en la que, como hemos visto, el miedo desempeña el papel de “pasión dominante”, este pequeño hombre demanda, también erráticamente, nuevas seguridades: nuevas fronteras que mantengan a raya a los inmigrantes (sin llegar a comprender lo absurdo de tal petición en un mundo deslocalizado) y que eviten los peligros del terrorismo (sin comprender ni hacer nada por acabar con las razones reales que lo sustentan). Si tal seguridad exige que caigamos en comportamientos inhumanos, incluida la tortura o el bombardeo de civiles, el pequeño hombre cierra los ojos, para defender a renglón seguido sus hipócritas y caducos ideales democráticos.

Para Todorov, el problema es que “el miedo a los bárbaros es lo que amenaza con convertirnos en bárbaros”³⁴. A mi juicio, tal concepto, aplicado a los seres humanos que hoy caminan asustadizos por occidente resulta incluso nostálgico. La barbarie exige un fondo de humanidad, de seguridad, que tales individuos han perdido. Su capacidad de destrucción no es bárbara, tiene, antes bien, la forma de una maquinaria perfectamente racional en sus medios pero absolutamente ciega en sus fines. El dogmatismo ciego del bárbaro no es identificable con el nihilismo destructivo del “ciudadano” de occidente.

No deja de ser cierto que, en tal situación, intentamos reconstruir nuestro campo de realidad, nuestras creencias. Pero sin verdades reales en que apoyarlo, ni ideas ni ideales con que perfeccionarlas, tal campo adquiere el aspecto de un barrizal que impide una estabilidad mínima. Como de nuevo escribe Bauman: “esa confianza huérfana busca desesperadamente un refugio seguro en el que anclar... y no puede hallar ninguno”³⁵. O, como afirma Sloterdijk, cuando la vida se basa sólo en el dinero, sólo los perdedores necesitan naturalezas firmes³⁶.

Fijémonos que la patología de la verdad es ahora de forma rigurosa patología del criterio, en tanto que ausencia de juicio, de discernimiento, a causa del derrumbamiento de las creencias. Las proclamas que reivindicán, sobre todo desde la derecha política, las identidades colectivas en Occidente resultan a todos los efectos irrisorias. A veces se les acusa de dogmáticas, pero en realidad no pueden serlo, porque al no haber verdad

³⁴ Todorov, T., *El miedo a los bárbaros*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/C. de Lectores, 2008, p. 17.

³⁵ Bauman, Z., *Múltiples culturas, una sola humanidad*, op. cit., p. 16.

³⁶ Sloterdijk, P., *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, op. cit., p. 249.

arraigada, no puede haber dogma estable. En lo único en que se parece al verdadero dogmatismo es en sus resultados: la reivindicación defensiva y feroz de una presunta identidad originaria.

El dogmatismo sólo es posible cuando las verdades arraigantes básicas son absolutizadas; cuando las creencias propias se confunden con las ideas universales; o cuando estas mismas ideas son concebidas como el único camino viable para experiencias la realidad. Obviamente, aún cuando a veces pretenda pasar por tal, el ciudadano occidental normalizado está incapacitado para el dogmatismo: su tipo de nihilismo es el que le impide ser dogmático.

Nietzsche distinguía entre dos formas de nihilismo reactivo: la que hemos analizado aquí como constitutiva del hombre occidental, el nihilismo del último hombre³⁷; y la que niega el único mundo real desde un presunto mundo verdadero, el “egipticismo”³⁸. Hoy ambos nihilismos, a los que podríamos denominar respectivamente *nihilismo neurasténico*³⁹ y *nihilismo fanático*, se encuentran dramáticamente enfrentados. Desde un punto de vista bastante simplista son etiquetados bajo la expresión “conflicto entre civilizaciones”.

5. LA CONFRONTACIÓN ENTRE EL NIHILISMO NEURASTÉNICO Y EL FANÁTICO

Hemos caracterizado mínimamente el nihilismo neurasténico, dramáticamente asentado en occidente y, a mi juicio, producto de una patología del criterio que afecta a las verdades últimas sobre las que deberían asentarse tanto las creencias del campo de realidad, como las ideas e ideales propios de la razón.

Respecto al nihilismo fanático, tiene su fuente más habitual en un dogmatismo en el que la riqueza en devenir del mundo finito carnalmente sentido es sacrificada, racional y espiritualmente, en aras de la trascendencia inmutable, a través de la postulación de un mundo permanente que considera que el mundo del devenir es sólo una apariencia.

En muchos casos, tal patología aparece como un efecto colateral en el intento por encontrar nuevas fuentes de arraigo existencial, de seguridades en que apoyarse. Tal

³⁷ Cfr. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1972 (ed. orig.: 1886). Las críticas de Nietzsche al respecto son devastadoras: “A lo que ellos querrían aspirar con todas sus fuerzas es a la universal y verde felicidad-prado del rebaño, llena de seguridad, libre de peligro, repleta de bienestar y de felicidad de vida para todo el mundo” (pp. 68-69). Nietzsche muestra incluso un mayor grado de desprecio por esta forma de nihilismo que por el nihilismo religioso: “y cuánta ingenuidad, cuánta respetable, infantil, ilimitadamente torpe ingenuidad hay en esta creencia que el docto tiene de su superioridad, en la buena conciencia de su tolerancia, en su candorosa y simplista seguridad con que su instinto trata al hombre religioso como un tipo inferior y menos valioso, más allá del cual, lejos del cual, *por encima del cual* él ha crecido, -jél, el pequeño y presuntuoso enano y hombre de la plebe, el diligente y ágil obrero intelectual y manual de las ‘ideas’, de las ‘ideas modernas!’” (p. 84).

³⁸ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973 (ed. orig.: 1888), p. 45.

³⁹ En psiquiatría, la neurastenia es un tipo de neurosis, caracterizada por una gran sensación de cansancio, de agotamiento, de debilidad, ante el más mínimo esfuerzo físico o intelectual. Se acompaña de tristeza, abatimiento, temor...

patología es visible en Occidente, aunque necesariamente está abocada a tener una implantación residual: una vez que los dioses han muerto, una vez que se ha sentido la realidad en devenir y finita, es muy difícil resucitarlos. También son residuales, afortunadamente, las tendencias a recuperar otros dioses de la modernidad; como el del modelo colonial ilustrado, que sirvió para justificar los diversos imperialismos de occidente, o el de la nación como unidad de sangre, con sus terribles y ciegas consecuencias.

Pero como la muerte de Dios es una experiencia aún contenida tras los muros de occidente, para aquellos pueblos a los que les son negadas posibilidades fundamentales de apropiación, la desmoralización se convierte en indignación, en ira, que, paradójicamente, puede hacer crecer, hasta la atrofia y cosificación, las creencias y la verdad real sobre la que se fundamentan. Las verdades del campo mutan en verdades absolutas; las creencias se confunden con ideas e ideales universales e inmutables. Ante un ataque radical al sentimiento y la voluntad, a la fruición y posibilidad de apropiación de la realidad, la maquinaria de la inteligencia sentiente puede potenciar el ámbito de la verdad real, fortalecer la seguridad y la confianza en determinadas dimensiones de la realidad, que a su vez se ven reforzadas ante el patético espectáculo de unos seres, los occidentales, consumidos por el nihilismo neurasténico, la apatía y la desmoralización.

Tanto en el caso del nihilismo neurasténico como en del fanático, el círculo virtuoso y productivo entre logos y razón ha sido destruido. En el primer caso, porque al desvanecerse la verdad, el bien y la belleza, las creencias se convierten en modas sobre cuyo carácter efímero no pueden salir sistemas de referencia consistentes para la razón; más allá de aquella razón reducida al cálculo de los medios, únicas necesidades patentes. Por ello los proyectos racionales han adquirido para occidente la forma reductiva del quehacer técnico e instrumental; todo ideal es sospechoso de utopismo y toda idea no científica es considerada una especie de excedente no productivo.

En el caso del nihilismo fanático, el círculo virtuoso desaparece por incapacidad de refluencia de la razón sobre un logos hipertrófico y cosificado. El logos ahora no puede ser sistema de referencia de la razón en sus caminos a explorar porque, sencillamente, hay un solo camino que seguir, perfectamente señalado y mil veces recorrido, por tanto, nada que explorar y ninguna curiosidad que cubrir.

Los frentes están ahora bien establecidos: por un lado una especie de monstruo o zombi de armazón técnico refinado y disfrazado con un moralismo político desarrollado desde la lejanía⁴⁰, con sus hipócritas proclamas de solidaridad, democracia, libertad y el diálogo; por el otro, un dogmatismo ciego y colérico.

Un coctel molotov si tenemos en cuenta que, como afirma E. Morin, lo que caracteriza al *sapiens* no es una disminución de la afectividad en beneficio de la inteligencia, sino la

⁴⁰ Porque, efectivamente, cuando la miseria del otro rompe esa lejanía, cuando se hace presente en nuestra sociedad a través de los incontenibles fenómenos migratorios, la solidaridad muta en xenofobia y los ideales democráticos se transforman en rasgos identitarios listos para facilitar la exclusión.

irrupción psicoafectiva, la *ubris*, la desmesura, que impregna todas las pasiones de destrucción⁴¹. El peligro está entonces en la confrontación entre dos fuerzas delirantes:

“Puesto que las fuerzas pulsionales se hallan escasamente sometidas al control genético, programador o inhibidor, que, correlativamente, el control ejercido por el medio ambiente es tardío e inseguro, que el control regulador del córtex puede verse bloqueado a causa de un sometimiento a las fuerzas pulsionales y que el propio control sociocultural se halla a merced de las fuerzas de la locura en los casos de histeria colectiva, represiones masivas, sacrificios humanos, chivos comisarios, guerras, etc., *el delirio está, pues, en la conjunción entre la invasión de las fuerzas pulsionales incontroladas y su racionalización y aprovechamiento a través del aparato lógico-organizativo y/o del aparato social-organizativo*”⁴².

A mi juicio, aunque Morin no se pronuncia al respecto, tan delirante es la conjunción entre la ira indignada de los habitantes del mundo pobre y determinadas opciones políticas fanáticas, como la que se da entre aquellos individuos que se desviven entre la incapacidad fruitiva y ciertas desmesuras pasionales, y una organización política puramente instrumental, técnica. El nihilismo neurasténico no sólo mina la existencia de los individuos, sino que a la larga se vuelve contraproducente respecto a lo que parece ser su principal virtud: la defensa de la pluralidad. Como ha visto Damasio, los sentimientos (yo haría referencia, de una forma más genérica, a la inteligencia sentiente) son absolutamente necesarios para mantener los fines que un grupo cultural considera inviolables y merecedores de ser perfeccionados⁴³.

¿Cómo navegar entre aquellas dos patologías del criterio, una por defecto y la otra por exceso de verdad?

En el intento de responder a esta pregunta estamos abandonando la esfera del diagnóstico filosófico para introducirnos en la de la terapia. A mi juicio, una terapia adecuada al nihilismo neurasténico, pasa por una recuperación filosófica del humanismo. Obviamente, no me refiero al humanismo autorreferencial, antropologista, sino al humanismo como creencia en la posibilidad de mejora del ser humano a través de un modelo educativo adecuado, basado en la referencia a formas ejemplares de existencia y encaminado a fomentar un correcto arraigo en la realidad (desde el que vitalizar el ámbito trascendental de la existencia) y el fortalecimiento del carácter, de la virtud, de las personas.

Humanista ha de ser también la filosofía en su propuesta terapéutica respecto al nihilismo fanático. No se trata ahora de reivindicar tanto el valor de la *paideia*, cuanto de exigir un mundo más justo, más racional y más libre. Si en el primer caso impera el ideal

⁴¹ Morin, E., *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Kairós, 2005 (ed. orig.: 1973), p. 129.

⁴² *Ibid.*, p. 153.

⁴³ Damasio, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, op. cit., p. 163.

humanista del Renacimiento, en el segundo nos encontramos con lo mejor del ideal humanista de la Ilustración.

Fijémonos que en ambos casos la apuesta es por una filosofía práctica transformadora. No tiene sentido pretender la mejora de los individuos a través de prácticas heroicas sobre sí mismo. Y menos sentido tiene aún mantener la crítica social en un nivel meramente ontológico, sin medir la filosofía con las prácticas y los dispositivos reales.

En todo caso, respecto a la terapia filosófica, se trata de una historia que ahora no podemos más que enunciar y dejar abierta para un futuro enfrentamiento.