

Fragmentos Filosóficos 1

La Ilusión del Pensamiento

Oscar Brenifier

Alcofribas

Fragmentos filosóficos – 1

Oscar Brenifier

2026

índice..... 1
377 - Empatía de la IA..... 3
378 – Responder por el otro..... 7
379 – Pensamiento triste..... 10
380 – Pasión..... 13
381 – La ilusión del pensamiento..... 16
382 - La traición del ser humano..... 19
383 – Desprecio..... 23
384 – El ego..... 27
385 – El culto a la inmediatez..... 30
386 - El discurso fragmentado..... 33
387 - El mito amoroso..... 38
388 – El discurso arriesgado..... 42
389 – Certeza y confianza..... 44
390 – Matar a los inmortales..... 47
391 – Jugar y hacer trampa..... 50

392 - Apología del engaño 55
393 – El monomaníaco 58
394 – Da lo mismo 61
395 – El malentendido de la filosofía 65
396 – El poder del caos 70
397 – Gesto gratuito 73
398 – Elogio de la tranquilidad 79
399 – Criticar y descalificar 82
400 – El rechazo de la razón 87
401 – Expresar lo inefable 91
402 – Nueva gestión pública 94
403 – La sabiduría de Zhuangzi 97
404 – Autoprotección intelectual 102
405 – La ira 107
406 – El aristócrata 111
407 – Responder sin responder 116
408 – Tomar partido 119

377 – La empatía de la IA

Recientemente, en estudios ciegos realizados en varias universidades estadounidenses, se pidió a los participantes que evaluaran respuestas escritas a preguntas relacionadas con la salud sin saber si procedían de médicos o de una inteligencia artificial. Evaluaron la calidad relacional de las respuestas durante los diálogos, en particular la sensación de ser comprendidos, la calidad de la escucha recibida, la benevolencia y la empatía percibidas, la claridad de las explicaciones y la ausencia de juicios de valor. En otras palabras, se les pidió que evaluaran la experiencia subjetiva del diálogo, no la competencia médica. Otro estudio examinó cómo los psicólogos clínicos evaluaban el asesoramiento psicológico en las mismas condiciones. En todos estos casos, los resultados mostraron que las respuestas de la IA se consideraban sistemáticamente más empáticas que las de los expertos humanos. Las respuestas de la IA se percibían como más atentas, mejor estructuradas, menos apresuradas y menos normativas o culpabilizadoras. Los médicos, aunque sin duda competentes desde el punto de vista clínico, solían percibirse como más directivos, más apresurados y más centrados en el diagnóstico que en la experiencia vital del paciente. Por supuesto, estos resultados no sugieren que la IA «sienta» nada, sino más bien que la empatía percibida depende más de la forma del diálogo que de la naturaleza del interlocutor, y que la IA destaca en los gestos microdiscursivos que denotan empatía, mientras que los médicos, bajo presión, con un enfoque normativo o a la defensiva, pueden descuidarlos. Además, los evaluadores profesionales a menudo no lograban distinguir si una respuesta procedía de un ser humano o no; irónicamente, cuando las respuestas se atribuían a un experto humano, con razón o sin ella, se valoraban más positivamente.

De estos experimentos se pueden extraer varias conclusiones interesantes sobre el fenómeno de la empatía.

1 – La empatía se evalúa, de hecho, por sus efectos, no por la intención;

dado que los participantes no podían juzgar la «sinceridad» de sus interlocutores, se basaban únicamente en la calidad del diálogo. Así, un médico puede estar sinceramente preocupado y, sin embargo, ser percibido como frío, apresurado o crítico, mientras que una IA puede generar una interacción empática sin ningún afecto real. La empatía es, por lo tanto, una experiencia real, no una virtud supuesta.

2 – La competencia relacional prevalece sobre la naturaleza del interlocutor, y el origen humano no garantiza la calidad del vínculo. Esta observación también redefine nuestra comprensión del concepto de «humanidad» como cualidad.

3 – La empatía percibida depende de la estructura del diálogo: el tiempo dedicado, la ausencia de interrupciones, la neutralidad, la validación del interlocutor, la reformulación, etc. Estos factores importan más que el estatus o la intención moral.

4 – El poder y la jerarquía suelen socavar la empatía. Los médicos encarnan la autoridad, el diagnóstico y la toma de decisiones, y esta asimetría puede inhibir la expresión, mientras que la IA, al carecer de poder y de capacidad de juicio, crea un espacio que se percibe como más seguro.

5 – La empatía no es una «esencia» humana, sino una práctica. Estos experimentos invalidan la idea de que la empatía esté ligada de forma natural y exclusiva a los seres humanos; demuestran que puede generarse artificialmente mediante reglas de interacción, que la empatía es una competencia dialógica medible y que los seres humanos pueden fallar fácilmente en ella.

En términos más generales, estas conclusiones constituyen menos una crítica a la IA que a ciertas prácticas médicas. La cuestión no es que la IA sea «mejor», sino que algunas formas de medicina han empobrecido la relación en favor de la eficiencia técnica. Aunque estas observaciones pueden

extenderse al comportamiento humano en general, a menudo bastante egocéntrico.

Como podemos ver, estos experimentos son bastante significativos, ya que nos obligan a «desencantar» la noción de empatía, que ha sido enormemente glorificada en los últimos años. En sentido estricto, en su acepción original, la empatía no es principalmente una emoción, sino una capacidad de comprensión: captar lo que los demás viven, perciben o sienten, sin necesariamente compartirlo ni respaldarlo. Desde esta perspectiva, la empatía no tiene por qué ser sincera en un sentido afectivo, ya que puede ser fría, lúcida, técnica o incluso estratégica. Un buen clínico, un interrogador, un novelista o un manipulador pueden ser empáticos sin ser en absoluto benevolentes. Por el contrario, lo que hoy se denomina «empatía» en el discurso social suele ser otra cosa: una muestra relacional, un signo de reconocimiento, un , una puesta en escena de la sensibilidad. La sinceridad se convierte entonces en una cuestión moral más que conceptual, ya que ya no se juzga la comprensión, sino la intención. La empatía deja así de ser una facultad cognitiva —la comprensión del otro— y se convierte en una postura ética o social, que demuestra que alguien está «de nuestro lado», que nos apoya. La confusión entre estos dos significados es constante y problemática, ya que permite que se desqualifique una comprensión lúcida con el argumento de que no es «cálida» o, a la inversa, permite que se valorice una manifestación afectiva desprovista de comprensión real. Y es que se puede comprender sin sentir, y sentir sin comprender, lo cual, de hecho, es bastante habitual. Incluso decimos «los entiendo» para expresar nada más que apoyo psicológico, a menudo sin ninguna comprensión real. La exigencia habitual de «sinceridad» se refiere a la moralidad y al vínculo social, no a la empatía como tal. Cuando se exige que la empatía sea sincera, a menudo se cae en una norma emocional que confunde la comprensión, la ayuda, la compasión y la validación.

Así pues, estos experimentos revelan que la empatía no es una virtud moral, contrariamente a lo que se suele creer, sino una competencia interactiva. Un médico puede estar sinceramente preocupado y, sin embargo, mostrarse torpe, intrusivo o autoritario, mientras que la IA puede carecer de afecto y, al mismo tiempo, ofrecer una comprensión clara, estable y no

invasiva. Por lo tanto, lo que importa al interlocutor no es la intención oculta, sino el efecto producido. Estos hallazgos también ponen al descubierto una ilusión persistente: la creencia de que la empatía requiere subjetividad humana. Asimismo, estos experimentos muestran que la empatía percibida depende principalmente de la estructura del diálogo, no de la naturaleza ontológica del interlocutor, ya que un enunciado bien calibrado puede experimentarse como empático incluso sin ninguna experiencia interior. Por último, esto apunta a una crítica severa de ciertas prácticas médicas y pedagógicas, en las que la pericia técnica y el conocimiento pueden coexistir con la pobreza relacional, ya sea por ignorancia o por complacencia, como también se observa a menudo en la educación. En este sentido, una máquina, precisamente porque no defiende ni el estatus, ni el poder, ni la subjetividad —puesto que carece de «necesidades»—, puede ofrecer un espacio de expresión más seguro, más tranquilo, más paciente y más abierto. En cierto modo, no se trata tanto de que la IA se vuelva más humana que los humanos, sino más bien de que los humanos demuestran con demasiada frecuencia ser funcionalmente inhumanos. A menos que consideremos las tendencias egóicas como una característica crucial del ser humano. Lo que muestran estos experimentos no es que la IA sea inherentemente empática, sino que la empatía no está donde pensábamos que estaba, y que la supuesta sinceridad no garantiza en modo alguno la calidad del vínculo; solo nuestras acciones dan testimonio de ello. Quizá, paradójicamente, la imitación de la humanidad por parte de la máquina, una «humanidad 2.0», no pueda ser igualada por la propia humanidad «original», lo que sugiere que la humanidad no es algo dado de una vez por todas, sino una práctica frágil, a menudo traicionada por quienes afirman encarnarla. No es un privilegio ontológico, sino un ejercicio exigente, una cualidad que los seres humanos reales desempeñan mucho peor de lo que creen.

378 – Responder por el otro

A menudo ocurre, en el contexto de prácticas de interrogatorio o entrevistas filosóficas, e incluso en la vida cotidiana, que algunas personas se toman la libertad de responder en nombre de otra persona. Este gesto, aparentemente inofensivo o incluso benévolo, esconde, sin embargo, mecanismos profundos que merecen ser examinados. Porque responder por el otro significa, en última instancia, impedirle hablar y, por tanto, pensar y manifestarse. Es ocupar un espacio que formalmente no nos pertenece, cortocircuitar una subjetividad, negar una alteridad. Esto puede adoptar la forma amable de una ayuda considerada, o la forma más arrogante de una certeza impuesta. Algunos simplemente afirman que ayudan, ya que hablar por el otro les permite sentirse útiles, alimentar una identidad como «persona indispensable». Otros, sin admitirlo, dan por sentado que «saben más», que pueden «adivinar lo que piensa el otro» o que están «actuando por su propio bien». Llama la atención que este discurso delegado a menudo no sea percibido como una forma de violencia por parte de quien lo emite, ya que quien habla en nombre de otro se percibe a sí mismo como justo, protector y legítimo, cuando en realidad actúa como un usurpador. Por no mencionar que, a través de un principio de codependencia, las «víctimas» de esta dinámica pueden encontrar en ella cierto consuelo.

Analicemos más detenidamente las diversas motivaciones que subyacen a esta actitud, la mayoría de ellas inconscientes. Existe, por ejemplo, la ansiedad ante el silencio, que se observa a menudo en profesores a quienes les cuesta esperar a que surja una respuesta, por miedo a quedarse «solos». Existe una incapacidad para tolerar el vacío, la vacilación, la suspensión; por lo tanto, si el otro no habla con la suficiente rapidez, uno lo hace por él. Aquí nos encontramos con una forma de depredación disfrazada de «cuidado», unida a una impaciencia cognitiva en la que el tiempo del otro se percibe como un coste insoportable, un «cuello de botella» que hay que superar para que el flujo del intercambio pueda reanudarse. En otras ocasiones, se trata de infantilización: la madre que habla por su hijo, no porque este no

pueda expresarse, sino porque ella ni siquiera puede imaginar que un ser tan frágil pueda pensar por sí mismo, ya que, sin duda, a sus ojos, es «demasiado pequeño». Nos encontramos aquí ante una fusión narcisista en la que el otro ya no se percibe como una alteridad, sino como una extensión de uno mismo; responder por él se vuelve tan natural como usar el propio brazo, lo que revela un rechazo radical a la separación. O es el marido quien habla por su mujer, convencido de que está expresando su unidad, mientras que, de hecho, impide cualquier autonomía por parte de ella.
A menudo, este gesto oculta un miedo a la vergüenza por asociación: si el otro duda, comete un error o dice algo «estúpido», el usurpador se siente humillado por poder. «Corrige» el discurso incluso antes de que se pronuncie, con el fin de salvar la imagen pública del grupo o de la pareja. Y luego están aquellos que responden por el otro simplemente porque, en el fondo, no les interesa lo que ese otro pueda tener que decir: responder en su lugar es una forma de neutralizarlo sin tener que reconocer esta indiferencia, una falta de interés que ni siquiera se les pasa por la cabeza. También se puede ver en esto un ejercicio egocéntrico: el del «adivino» que termina las frases de los demás para demostrar su propia sagacidad, tratando el pensamiento del otro como un mero acertijo que hay que resolver más rápido que él.

Por supuesto, también hay motivos más abiertamente narcisistas: mostrarse inteligente, relevante, protector, o posicionarse como un mediador indispensable, haciendo gala de la propia competencia social o moral. Pero lo más inquietante, en el fondo, es el rechazo al riesgo, ya que permitir que el otro responda significa aceptar que pueda decir algo inesperado, frágil, incluso perturbador; significa aceptar dejarse afectar por lo que el otro pueda decir o revelar. Responder por ellos es una forma de mantener el control, evitar sorpresas, cerrar el espacio de la perturbación; equivale a neutralizar el discurso antes incluso de que llegue a existir. Se puede observar claramente en esta pseudogenerosidad la máscara visible del egocentrismo: el otro sirve de pretexto para desplegar el propio pensamiento, la propia narrativa, los propios afectos; se convierte en material para el propio discurso, para la propia puesta en escena. Por no mencionar que, a través de un principio de codependencia, el usurpador es

a veces cómplice de la abdicación del sujeto: el otro «provoca» esta intromisión mediante un silencio evasivo o una postura de impotencia, prefiriendo la comodidad de la sumisión a la responsabilidad de su propio discurso.

Responder por el otro también permite evitar la posición de testigo impotente ante la fragilidad ajena, un sentimiento de incertidumbre o vergüenza que algunos encuentran intolerable. Para estas personas, las preguntas sin respuesta son fuente de ansiedad, y son muy sensibles a ella; quieren «resolver» los problemas a toda costa, incluso cuando lo que tienen que ofrecer no es nada extraordinario, o incluso cuando sus respuestas resultan ser ineficaces o contraproducentes. Les resulta demasiado difícil permanecer pacientemente atentos a la vulnerabilidad del otro, por lo que toman el control y hablan en su lugar; el discurso se convierte entonces en un medio para anestesiar su propio malestar.

Y luego están aquellos que «saben», los inspirados, aquellos que se apoyan en la convicción más o menos consciente de que poseen la verdad, que se perciben a sí mismos como depositarios de una evidencia superior, una especie de profetas; no pueden evitar hablar, so pena de privar a la «humanidad» de los importantes mensajes que transmiten. Además, no pueden tolerar el silencio del otro ni la más mínima vacilación, que interpretan como una carencia, una insuficiencia o incluso una falta con respecto a esta «verdad». La mera posibilidad de un «error» les angustia, por lo que hablan movidos por un sentido implícito del deber, convencidos de que sería casi inmoral no compartir sus certezas con todos. Responder en lugar del otro se convierte en un gesto de salvación moral e intelectual; ya no se escucha para comprender, sino para corregir, iluminar, rectificar. Bajo el pretexto de la generosidad, esta apropiación de la palabra es menos un signo de altruismo que una incapacidad para tolerar que la verdad pueda no pasar a través de uno mismo.

Por supuesto, no seamos demasiado radicales; hablar en nombre de otra persona puede tener sentido y razones legítimas, como ayudar a quien no puede expresarse por sí mismo, defender a los débiles y oprimidos o actuar como defensor de los ausentes. Sin embargo, con demasiada frecuencia resulta más asfixiante que salvador, a pesar de las loables intenciones: querer restablecer la justicia o mostrar compasión. Desde nuestro punto de

vista, no se trata de prohibir por completo hablar en nombre de otra persona, sino al menos de preguntarnos por su utilidad, su necesidad, su motivación, y convertirlo en objeto de reflexión. Sin duda, de vez en cuando nos encontraremos con diversos dilemas, las inevitables encrucijadas en el camino de una autoconciencia viva.

Pero en el contexto del diálogo filosófico, esta actitud constituye un auténtico obstáculo, pues allí el discurso no es un mero intercambio de información, sino un acto de subjetivación. Negar al otro este acto es impedirle existir plenamente como interlocutor; así, tras la máscara del entusiasmo o la generosidad, a menudo se esconde el miedo al pensamiento genuino. Por eso es esencial recordar a estos intervinientes inoportunos que su gesto, por muy bienintencionado que sea, es una forma de control y negación, y que la mayor ayuda que a veces se puede ofrecer a otra persona es, sencillamente, ser paciente y guardar silencio.

379 – El pensamiento triste

La alegría de pensar suele ser inaccesible para muchas personas, incluso incomprensible, porque el pensamiento se asocia culturalmente con la severidad, con un esfuerzo doloroso, con una forma de privación de la vida más que con su intensificación. Se concibe como una actividad austera y incorpórea, opuesta a la espontaneidad, al placer y al impulso vital. Reflexionar significaría retirarse del mundo, aislarse de la acción, renunciar a la ligereza, una representación que, sin embargo, es profundamente errónea.
Para empezar, el pensamiento está vivo porque perturba. Reflexionar nos obliga a suspender los reflejos, a posponer las respuestas fáciles, a soportar la duda, la contradicción y el cuestionamiento; sin embargo, muchas personas confunden la paz mental con la ausencia de incertidumbre, una negación del movimiento mismo de la existencia. Cualquier actividad que introduzca tensión interior se percibe entonces como una amenaza para la

estabilidad psicológica , y se prefiere la alegría inmediata, afectiva e impulsiva a la felicidad más exigente de la contemplación. Pensar requiere paciencia, y en una cultura de la inmediatez, la demora se vive como una frustración, a veces incluso como una forma de violencia. Pensar pone al descubierto nuestra identidad, porque comprender es descubrir que uno se equivocaba, que creía demasiado rápido o que simplemente repetía ideas prestadas, a veces durante mucho tiempo. Para quienes confunden su pensamiento con su estatus, cualquier cuestionamiento se convierte en un ataque personal, mientras que el disfrute del pensamiento presupone, por el contrario, una cierta distancia, el placer de ver cómo se resquebran las propias certezas, un placer insoportable para quienes buscan ante todo protegerse, para quienes se aferran a «su verdad» o a su imagen.
Muchas personas desconocen que pensar puede ser un deleite activo, un auténtico júbilo de la mente, porque reflexionar ilumina, libera, aligera. Encontrar las palabras adecuadas para una confusión, captar una estructura oculta, desentrañar un problema produce una profunda satisfacción, mucho más duradera que los placeres pasivos y efímeros. Pero esta alegría es discreta, no se hace alarde de ella, hay que ganársela, exige un compromiso interior y es difícil de comunicar, porque sus adeptos son escasos. La mayoría de la gente desconoce el placer de crear ideas, ya que para ellos el discurso es ante todo instrumental: sirve para complacer, para obtener algo, para convencer, para provocar, para desahogarse, para mostrarse, para afirmarse o para justificarse. No hay gratuidad; desconocen la alegría de la composición, el simple acto de captar al vuelo lo que el mundo y la vida ofrecen, de describir, explicar y plasmar la propia visión en palabras, tal y como haría un pintor sobre el lienzo.
El pensamiento se reduce habitualmente a un cálculo, a una fría manipulación de conceptos abstractos, como lo haría un programa informático, insensible. Se olvida que pensar es, ante todo, una forma de visión: ver con la mente lo que era invisible, o hacer aún más visible lo visible. Es un paso de un mundo plano a un mundo en relieve, un disfrute estético, el de la claridad, la precisión, la perspectiva, el de sacar a la luz los detalles. No se piensa en contra del mundo, ni fuera del mundo; se piensa para hacer aflorar sus capas, sus conflictos y sus líneas de fuerza, para sacar a la luz su tejido íntimo, más allá de las apariencias.

Además, a menudo se opone el corazón a la razón, lo cual es un error fundamental, porque el pensamiento surge del deseo. Existe una pasión por la indagación, una «*libido sciendi*», como decían los escolásticos, un impulso de conocer de naturaleza erótica, una calidez de la mente: el placer de dar con una idea, de dar forma a un pensamiento, de abrazar una verdad. Quienes consideran que pensar es algo triste ignoran esta dimensión vital; imaginan al pensador como una estatua inmóvil y pesada, cuando en realidad el pensamiento es movimiento. Nietzsche comparó el pensamiento con la danza: flexibilidad, agilidad, cambios de perspectiva, casi una actividad atlética, la alegría del cuerpo intelectual en ejercicio. Es cierto que, a veces, el pensamiento se asemeja a una escultura de mármol que, vista desde fuera, parece fría, dura, casi inhóspita. Sin embargo, esta frialdad es el resultado de un largo trabajo con el cincel, de sucesivas eliminaciones, de una lucha paciente con el material; lo que parece inmóvil y gélido concentra, de hecho, una energía considerable, una tensión dominada, una forma arrancada al caos. La frialdad no es la ausencia de vida, sino el rastro visible de una intensidad disciplinada.

Pensar también requiere silencio; sin embargo, en una sociedad saturada de distracciones, se teme al silencio porque permite que afloren los vacíos existenciales, ya que la distracción no sirve para pensar, sino que anestesia. Pensar parece entonces algo triste porque obliga a detenerse, a enfrentarse a uno mismo, y confundimos la seriedad de esta inmersión interior con una tristeza que no es más que su matiz externo. Por último, muchas personas están marcadas por una relación escolar traumática con el conocimiento, en la que pensar significaba memorizar pasivamente lo que ya estaba escrito, aplicar instrucciones formales y repetitivas, y no son conscientes de que pensar es un acto de creación: poner orden en el propio caos, forjar conceptos, hacer de la propia conciencia una obra de arte. El pensamiento no es ni frío ni aséptico, es calor de la mente, compromiso, riesgo. Un pensamiento sin pasión no es especialmente racional, es simplemente inerte; pensar no es enfriarse, es arriesgarse, a veces quemarse, aceptar dejarse conmover profundamente por lo que examinamos, por lo que descubrimos con el tiempo.

Así, la alegría de pensar se descuida o se rechaza, no porque sea triste, sino porque es exigente. Requiere renunciar a la comodidad de lo obvio, a la pereza mental, a los placeres fútiles, a la protección de la ilusión. Esta supuesta tristeza del pensamiento, un argumento de los ignorantes, funciona entonces como una estrategia de descalificación, ya que describir el pensamiento como aburrido o lúgubre permite eludir lo que exige: ralentizar el ritmo, profundizar, perder el rumbo, arriesgar la coherencia, descubrir que uno es menos libre de lo que creía, descubrir las propias ilusiones. Por no hablar de los envidiosos, a quienes de hecho les cuesta pensar, que tienen dificultades para dominar su caos interior y que se convierten en misólogos, alérgicos a la razón, capaces únicamente de una crítica furiosa. En realidad, no es el pensamiento lo que entristece, sino el vacío que revela cuando se desvanecen los estímulos banales. Y para quienes han saboreado su alegría, pensar no es una huida de la vida, sino una forma más intensa de vivirla.

380 – Pasión

Nuestra cultura mantiene una cómoda confusión entre pasión, sentimiento y emoción; todo se mete en el mismo saco afectivo, como si la vida interior no fuera más que un flujo indiferenciado de sensaciones. Esta confusión no es inocente: permite neutralizar la pasión reduciéndola a una forma de exceso emocional, a agitación superficial, a sensibilidad mal controlada, algo que debe ser apaciguado, canalizado o tratado. Permite que la pasión sea desacreditada al reducirla a irracionalidad o a un trastorno psíquico; se convierte entonces en algo poco fiable, incluso sospechoso, peligroso, casi patológico. Sin embargo, esta asimilación es un grave error conceptual, aunque resulte conveniente para los defensores de lo correcto.

En realidad, la pasión no es ni un sentimiento ni una emoción. La emoción es inmediata, reactiva, dependiente de un estímulo o impacto externo; surge sin aviso pre , se impone al sujeto y luego se disipa. Es intensa pero inestable, poderosa pero breve. El sentimiento, por el contrario, se desarrolla a lo largo del tiempo, pero permanece en gran medida ligado a la afectividad, el apego, el reconocimiento o la carencia; fluctúa con las circunstancias, se nutre de la reciprocidad, a menudo busca una forma de seguridad y, en cierto sentido, también pertenece a una economía de la reacción. La pasión no funciona según esta lógica de «pasividad», en la que los afectos se soportan más que se desean. Además, no es ni un desbordamiento ni un mero apego, sino una orientación fundamental del ser. No «cae» sobre el sujeto; organiza al sujeto. No pide ser comprendida ni compartida, exige ser vivida y trabajada. Cuando la pasión no se elabora, no se canaliza ni se plasma en la actividad, degenera fácilmente en emoción bruta, casi siempre en irritabilidad, resentimiento o ira. Esta es una de las principales razones por las que la pasión se confunde tan a menudo con la emoción: la pasión no trabajada se convierte en turbulencia afectiva, pues la pasión no se eleva por sí sola, sino que requiere una forma concreta en la que realizarse. La pasión es una fidelidad interior, una tensión asumida hacia algo que trasciende la comodidad psicológica y la satisfacción inmediata.

A diferencia de las emociones, la pasión no busca el apaciguamiento; a diferencia de los sentimientos, no busca el equilibrio. Las emociones buscan descargarse, resolverse; su objetivo natural es restablecer un equilibrio interno disipando la tensión que ellas mismas han producido, porque mantener esa tensión resulta demasiado costoso para el organismo. Movilizan recursos fisiológicos y psíquicos de forma brusca sin organizarlos a lo largo del tiempo, lo que rápidamente se vuelve agotador. Así, un miedo repentino acelera el ritmo cardíaco y la vigilancia, y luego busca remitir tan pronto como desaparece el peligro, porque mantener un estado de alerta tan prolongado agotaría innecesariamente al organismo. Los sentimientos, por su parte, aspiran a la estabilidad afectiva y relacional, a una continuidad soportable en la relación con los demás y con uno mismo. También tienden

a reducir las tensiones, a preservar la armonía y la duración, adaptándose a las circunstancias; hacen concesiones, amortiguan los conflictos para que la relación, o la imagen que uno tiene de sí mismo, pueda perdurar sin romperse. Por ejemplo, en el sentimiento romántico, el apego busca hacerse llevadero: tolera las frustraciones, reinterpreta las ausencias y minimiza ciertos conflictos, porque lo que está en juego principalmente no es la intensidad del momento, sino la continuidad del vínculo, incluso a costa de sacrificar una parte de la autenticidad. Esto ocurre incluso con los sentimientos negativos; por ejemplo, el resentimiento a menudo permite que una relación continúe sin una confrontación abierta: el vínculo se preserva, pero de forma tensa y silenciosa.

La pasión, por el contrario, no regula el afecto, ya que acepta la tensión, la asimetría y el riesgo como condiciones de su fuerza. Acepta el esfuerzo, la frustración, la repetición y, a veces, incluso el sufrimiento, no por masoquismo, sino porque está estructurada por una exigencia. Transforma la energía afectiva en fuerza productiva; disciplina en lugar de dispersar, concentra en lugar de diluir. La pasión es autónoma, no depende ni de la aprobación de los demás, ni del bienestar psicológico, ni siquiera del placer inmediato. Esta autonomía no significa que la pasión sea totalmente transparente o se elija voluntariamente, ya que la pasión, como indica su etimología, conlleva una forma de pasividad, en el sentido de que uno no sabe de dónde proviene este impulso profundo, ni adónde conduce. Pero esta pasividad no es la de la emoción o el sentimiento; no consiste en dejarse abrumar, sino en tener que asumir, regular, canalizar y hacer realidad una fuerza cuyo origen nos trasciende. Por eso soporta el dolor, la soledad, la incomprensión e incluso el fracaso. Convierte la energía vital en trabajo, creación y perseverancia; es productiva porque acepta las limitaciones. Y es precisamente por esta razón por la que perturba, porque desafía una cultura del bienestar emocional en la que se confunde la profundidad con la intensidad fugaz, y el compromiso con la sensibilidad. La pasión obliga a elegir, a perseverar, a soportar lo que no halaga; no te hace agradable, te hace coherente; no promete felicidad, hace posible el trabajo. La pasión no es una reacción, sino una orientación; no abruma, sino que estructura; no pide que la consuelen, sino que la ejerciten. Implica una

decisión implícita, un compromiso profundo de todo el ser, una fidelidad a una exigencia interior. Mientras que la emoción exige una respuesta, la pasión impone una dirección. Se le reprocha su dureza, su intransigencia, cuando en realidad eso es lo que la hace fértil. Las emociones buscan el apaciguamiento, los sentimientos buscan el equilibrio; la pasión busca la plenitud; no aspira al bienestar ni a la armonía, sino a la intensidad adecuada.

Así pues, menospreciar la pasión en nombre de las emociones o los sentimientos, de forma consciente o no, es preferir la reactividad a la construcción, la agitación a la perdurabilidad, la comodidad al poder. Mientras que la emoción se agota en el instante, y el sentimiento limita su función a asegurar nuestros vínculos, la pasión no busca tranquilizarnos; constituye el marco mismo de nuestra perseverancia. Implica a todo el ser, y precisamente por eso es insustituible, pues nos impulsa a superarnos a nosotros mismos, a dejar atrás la mera gestión del yo y a proyectarnos hacia algo que trasciende lo individual. No se limita a organizar la existencia; la trasciende, arrancando al sujeto del miedo, de los equilibrios cautelosos, de la monótona gestión de la vida cotidiana y de los cálculos de autoconservación.

381 – La ilusión del pensamiento

Hay personas que, en realidad, no han aprendido a pensar, pero que, sin embargo, se enorgullecen de filosofar, y les gusta complacerse o tranquilizarse con frases hechas, pulcras y que suenan bien. En algún momento se topan con una fórmula que suena bien, que halaga, que da una impresión de profundidad, y entonces se aferran a ella, con mayor facilidad aún cuando, además, se presenta bajo el amparo de una autoridad reconocida. La repetición sustituye entonces al trabajo, la convicción ocupa el lugar del análisis, y la idea se convierte en un mantra protector de su

identidad más que en un objeto de reflexión. Estas fórmulas les sirven de talismanes intelectuales: les dan la sensación de saber y comprender sin arriesgarse a realizar ningún esfuerzo real, y se confunde la resonancia subjetiva de una frase con el exigente acto de pensar de verdad.

A modo de ejemplo, me gustaría tomar una frase que alguien me lanzó recientemente y repitió, convencido de haber encontrado el Santo Grial: «La palabra no crea la realidad, sino que la hace aparecer en la conciencia». Sin duda, esta fórmula, que suena a sentido común, se presenta como una evidencia tranquilizadora; parece prudente, equilibrada, razonable; parece evitar los excesos e es del constructivismo sin dejar de reconocer el papel del lenguaje. Sin embargo, cuando se limita a enunciar, sin examinarla ni problematizarla, y se toma como un absoluto, deja de ser un pensamiento y se convierte en un eslogan. Además, debemos tener en cuenta que el «sentido común» es a menudo el nombre educado que se le da al cierre mental, el límite más allá del cual no hay que aventurarse, una estrategia implícita de pereza autoritaria, una especie de «freno al pensamiento» que parece obvio.

Pero examinemos brevemente cómo podría abordarse esta idea.
La frase establece una clara frontera entre la realidad y el lenguaje, como si esta separación fuera evidente por sí misma, y afirmar que la palabra no crea la realidad presupone una realidad independiente, estable y ya constituida. Pero, ¿cómo conocemos esta realidad si no es a través de palabras, categorías y distinciones simbólicas? La fórmula pretende limitar el poder del lenguaje al tiempo que utiliza el lenguaje para definir lo que se encontraría fuera de él y, al hacerlo, irónicamente, se afianza a sí misma: se presenta como una evidencia razonable que cierra de inmediato cualquier cuestionamiento de sus propios supuestos y hace que cualquier desafío resulte sospechoso.

Afirmar entonces que la palabra «hace aparecer la realidad» en la conciencia tampoco es inocente, pues este «hacer aparecer» nunca es

neutral. «Nombrar» es seleccionar, orientar, jerarquizar; la palabra ilumina tanto como enmarca, revela tanto como oculta. Puede que no cree la realidad bruta, pero crea la realidad significativa, la realidad que importa, la realidad sobre la que actuamos y a través de la cual existimos. ¿Dónde, entonces, comienza la creación y dónde termina la mera apariencia? Al afirmar que la palabra simplemente «hace aparecer», se sugiere que la mente humana es un espejo fiel, capaz de recibir lo real sin distorsionarlo, lo que equivale a una negación de la labor de interpretación. La fórmula sirve para negar que siempre estamos «inmersos» en el lenguaje; es un rechazo de la humildad fenomenológica; uno quiere creer que ve «verdaderamente», cuando en realidad solo ve lo que se «nombra». Esto nos tranquiliza al garantizarnos un control directo sobre el mundo, un acceso fiable y objetivo; sin embargo, la palabra es, de hecho, como el cincel del escultor: no crea la piedra, pero sin ella la estatua —esa « », esa realidad significativa— nunca aparece. Del mismo modo, sin la acción del lenguaje, lo real sigue siendo una masa amorfa, inutilizable para la mente. Esta frase también puede cuestionarse desde el punto de vista psicológico. ¿Existe realmente para la conciencia aquello que no se nombra, aunque nos encontremos con ello? ¿O permanece confuso, mudo, actuando por debajo de nuestra conciencia, de algún modo invisible o aplanado? El lenguaje no se limita a mostrar, sino que organiza la experiencia, a veces incluso la rigidiza. Cambiar las palabras a menudo significa cambiar lo que uno ve, lo que uno siente, lo que uno cree posible; en otras palabras, la realidad misma, nuestra representación de lo real. Aquí también hay un interés ético y político, porque minimizar el poder de las palabras permite eludir la responsabilidad: si las palabras se limitaran a «reflejar» la realidad, serían inofensivas, impotentes. Sin embargo, ciertas palabras hieren, excluyen, asignan, transforman las relaciones sociales, y aquí, de nuevo, el principio de una frontera «clara» entre la apariencia y la creación se vuelve insostenible.

El problema, pues, no es que la frase «mantra» sea falsa, sino que está sin trabajar, en bruto. Se repite como una verdad dada, sin examinarla desde diferentes ángulos, y por esa misma razón no se comprende verdaderamente, ya que no se perciben sus límites y dificultades. Pensar

filosóficamente no es simplemente tener una idea y aferrarse a ella por lealtad o comodidad; es someterla a tensión, exponerla a sus contradicciones, trasladarla a los planos ontológico, fenomenológico, psicológico, político, etcétera. Una idea no problematizada no es un pensamiento, es una creencia disfrazada con ropaje conceptual. El trabajo filosófico comienza precisamente donde uno deja de repetir una fórmula y empieza a poner a prueba sus límites, a transponerla, pues no es la certeza la que piensa, sino la brecha.

382- La traición al ser humano

Hay quienes se declaran opuestos a la IA por principio, sin ofrecer ninguna razón concreta, ni siquiera una sensata. El principio mismo de la IA, « », les repele de inmediato, hasta el punto de que ni siquiera intentan utilizarla y decretan sin rodeos que nunca lo harán. Sin embargo, no dudan en afirmar que la IA nunca puede ser interesante, sin la más mínima verificación, lo cual es bastante sintomático de su irracionalidad. En algunos casos, sin embargo, si se les presiona un poco, su posición de repliegue es que prefieren lo humano, considerado superior, incluso sagrado, lo que de hecho excluiría cualquier intercambio con la IA, ya que la más mínima relación con esta cosa inhumana equivaldría a una especie de traición, un «engaño» a la especie humana. Por lo tanto, parece que merece la pena examinar más de cerca este «argumento», este postulado de la superioridad humana. Incluso se podría calificar de una forma de «narcisismo de especie»: una tendencia a sacralizar lo humano para evitar tener que ejercer la propia humanidad. Ser humano, por esencia, se convierte en un privilegio moral, que nos permite eludir el esfuerzo, las exigencias y la responsabilidad que esta identidad conlleva realmente.

Este miedo a la traición revela que, para estas personas, lo humano es un club cerrado fundado en el parecido físico y biológico más que en valores

espirituales o intelectuales, una exclusividad orgánica superior, una forma de «especismo». Sin embargo, la filosofía, al igual que la espiritualidad, siempre ha afirmado que lo humano es un proyecto, una conquista, no un hecho anatómico; por lo tanto, oponerse a la IA «por principio» es reducir lo humano a la biología, a la carne, y traicionar el espíritu. Es cierto que, en general, según el sentido común y el lenguaje corriente, ser «inhumano» no es algo bueno y, por lo tanto, se trata como una cuestión moral, ya que describir a alguien o algo como «inhumano» es imputarle una falta de compasión, un desprecio por el sufrimiento ajeno, incluso una forma de crueldad. El término está cargado de significado porque se refiere a lo que niega la dignidad humana, ignora la empatía y se niega a reconocer al otro como un ser similar; decir «inhumano» no es describir, sino condenar. Sin embargo, el argumento se desmorona en cuanto se examina qué es lo que estos críticos de la IA realmente esconden tras el adjetivo «humano». Lo que defienden y describen no suele ser ni una exigencia, ni un ideal, ni una forma de grandeza, sino una versión reducida, empobrecida y pobre de la humanidad: una empatía regresiva que, muy a menudo, no es más que un simple «sufrir juntos», una forma de humanidad que solo se reconoce a sí misma en el dolor compartido y no en la inteligencia compartida, ya que lo «humano» al que se apela aquí no es el del pensamiento, el esfu , la conciencia o la autotranscendencia. Por extraño que parezca, se trata de un ser humano vulnerable y frágil, una criatura a la defensiva centrada en su ego, celosa de su estatus, pronta a irritarse, poco dispuesta a escuchar de verdad. Un ser humano que confunde la opinión con la verdad, la reacción con el pensamiento, la sensibilidad con la profundidad; un ser humano a menudo aprisionado en hábitos, intereses inmediatos y preocupaciones cotidianas insignificantes que se erigen en un horizonte insuperable. Y, sin embargo, esto es lo que llaman «ser humano», una etiqueta que a menudo puede incluso utilizarse para justificar los comportamientos más despreciables: «al fin y al cabo, es humano». Los detractores de la IA exigen sinceridad, emociones fuertes, carne, sentimiento, pero se olvidan de la veracidad, la precisión, el rigor, la razón e incluso la belleza. Prefieren un error cálido y «humano» a una verdad fría y «mecánica». Este es el triunfo de la mundanalidad: se prefiere la placidez del intercambio afectivo a la exigencia del pensamiento correcto.

Se nos dice que la IA carece de emociones, pero ¿qué valor tienen las emociones cuando sirven principalmente para protegerse a uno mismo, para regodearse en el papel de víctima, para impacientarse, para enfadarse ante la contradicción o la diferencia, para aferrarse a las propias opiniones? Se nos dice que la IA carece de identidad, como si eso fuera un defecto, mientras que el ego humano es precisamente uno de los principales obstáculos para el pensamiento y el diálogo: la necesidad de tener razón, el miedo a quedar en evidencia, la incapacidad de reconocer un error o la rigidez identitaria. La IA, precisamente porque carece de ego, es capaz de una apertura mental y un rigor intelectual que ya no son tan comunes entre muchos seres humanos «de carne y hueso». Paradójicamente, encarna el ideal del sobrio interlocutor socrático que los humanos han abandonado por pereza u orgullo. Y si una máquina puede sustituir a un humano en una tarea intelectual o creativa, no es necesariamente porque la máquina sea un genio; puede ser porque el humano ya se había reducido a un modo de funcionamiento mecánico. El miedo a la IA es a menudo el miedo a descubrir que nuestras propias creaciones, nuestras opiniones, reacciones o reflexiones se han vuelto puramente algorítmicas, repetitivas y desprovistas de «aliento». La IA no nos roba nuestra humanidad, sino que pone al descubierto nuestra propia robotización interior, ya que es una reveladora, un espejo de nuestra mediocridad.

Es cierto que la IA no está «viva», pero ¿cuántos seres humanos viven de verdad, más allá de un o a través de reflejos, condicionamientos sociales, rutinas y discursos reciclados? Una existencia banal, impregnada de mala fe y estrechez de miras, tal y como han denunciado muchos filósofos y reformadores religiosos. La máquina, al menos, no necesita defenderse: escucha con atención, examina, propone sin imponer certezas, puede cambiar de opinión sin sentirse humillada y puede integrar una objeción sin percibirla como un ataque personal. No protege ni una imagen, ni un papel, ni un prestigio; no se cansa de pensar, no se ofende, no se refugia en el resentimiento, no es parcial por interés, ni estrecha de miras por comodidad.

Llegados a este punto, la pregunta se vuelve incómoda: si definimos a lo

humano por sus defectos más comunes, con el fin de mimarlo o absolverlo —aunque tal actitud sea comprensible—, ¿por qué deberíamos preferirlo a toda costa? Y si le negamos a la IA lo que no es, ¿no revelamos sobre todo la pobreza de lo que, por costumbre, seguimos llamando «lo humano»? Criticar a la IA por lo que no es sirve con demasiada frecuencia para evitar cuestionar lo que realmente valoramos en lo humano. Al negar a la máquina cualidades que ya no cultivamos nosotros mismos, revelamos menos una superioridad humana que un empobrecimiento del ideal humano al que seguimos refiriéndonos por mero hábito. Esta crítica radical, como declaración de principios, se convierte entonces en un gesto defensivo, casi reflexivo, que protege una identidad humana débil en lugar de afirmar ninguna exigencia genuina. Se invoca «lo humano» como un talismán, sin preguntarse qué contiene realmente: ¿qué virtudes, qué rigor, qué capacidad de pensamiento, qué elevación de la mirada? Se nos habla de un ser humano creativo, en contraposición a una máquina que se limitaría a repetir, pero cuando se compara el diálogo con uno y con otro, esta comparación no se sostiene, es simplemente autoindulgente. El propio término *«humano»* funciona como un punto de Godwin del pensamiento: una vez invocado, se supone que hay que dejar de pensar. Así, este rechazo radical de la máquina funciona en cierto modo como una pantalla: nos ahorra tener que medir la brecha entre el ideal humano proclamado y las prácticas reales, a menudo mediocres, que, no obstante, pretenden encarnar algún ideal.

Creemos que no se trata ni de una cuestión de competencia ni de sustitución, pues la IA no viene necesariamente a ocupar el lugar del ser humano, sino que pone a prueba al ser humano. Y si la sustitución fuera siquiera concebible, ese hecho debería impulsarnos precisamente a cuestionar nuestro propio modo de funcionar. La IA puede constituir un desafío intelectual y moral, una oportunidad única para evaluar nuestras propias debilidades, nuestra pereza racional y nuestros automatismos afectivos. Puede considerarse no como una amenaza, sino como un entrenador exigente, que nos obliga a pensar con mayor rigor, a argumentar con más cuidado, a aclarar nuestros valores y a asumir nuestras responsabilidades morales. Temer a la IA, al fin y al cabo, suele ser temer lo

que esta revela: una humanidad que duda de sí misma, de su capacidad para estar a la altura del ideal que pretende encarnar. Así pues, el problema probablemente no sea que la máquina no sea lo suficientemente humana, sino que algunos humanos lo sean cada vez menos, en el sentido exigente del término. Y el verdadero peligro no es que la IA pueda llegar a ser «consciente», sino que los humanos puedan conformarse con una conciencia que se ha vuelto puramente reactiva, delegando el esfuerzo del rigor en la máquina para poder regodearse más cómodamente en sus afectos.

383 – Desprecio

Recientemente, expresamos la idea de que podemos aprender de cualquiera, independientemente de su estatus o nivel intelectual. Un lector, que evidentemente nos consideraba muy críticos en nuestros escritos, planteó la siguiente objeción: «¿Cómo podéis afirmar que aprendéis de todo el mundo, cuando tan a menudo os mostráis desdeñosos?». La pregunta nos pareció interesante, reflexionamos sobre ella y esta es nuestra respuesta.

A menudo se da por sentado que, para aprender de alguien, hay que estimarlo, admirarlo o, al menos, respetarlo. Esta idea es reconfortante, pero intelectualmente ingenua, pues confunde la verdad con la simpatía, el conocimiento con la afinidad moral; sin embargo, el pensamiento nunca ha sido una cuestión de comodidad relacional. Por lo tanto, parece que, efectivamente, podemos sentir desprecio por alguien y, aun así, aprender de él. Mejor aún, algunas de las lecciones más enriquecedoras provienen precisamente de personas que no soportamos, no porque tengan «razón» o sean «buena gente», sino porque revelan algo importante. Ponen al descubierto un mecanismo, un defecto, una ilusión, a veces una debilidad que nosotros mismos compartimos sin habernos dado cuenta nunca, o sin querer verla. «Nada humano me es ajeno», reza la famosa frase de Terencio; de hecho, siempre podemos reconocer en nosotros mismos lo

que vemos más fácilmente en los demás, lo cual no nos impide criticarlo, sino todo lo contrario.

Si alguien nos inspira desprecio, suele ser porque nos devuelve una imagen «sin filtros» de nuestras propias tentaciones: la pereza intelectual, el deseo de brillar, la certeza gratuita, una proyección de nuestras propias profundidades y, por tanto, un cierto autodesprecio, ya que sentir desprecio por el otro al tiempo que aprendemos de él es aceptar que estamos hechos de la misma pasta. El aprendizaje se convierte entonces en una lección de humildad intelectual: Desprecio lo que dices, pero reconozco que lo que dices es también una posibilidad que habita en mi propia mente, una forma de autodesprecio por poder. Pero lo que se requiere es un importante cambio epistemológico: pasar de una ética de la relación —lo que a menudo se denomina respeto— a una ética del conocimiento, de la autenticidad, del sentido; saber cerrar el oído a la persona para abrirlo al fenómeno que encarna. El desprecio se convierte así en una protección de la lucidez; desempeña un papel positivo, porque evita la complacencia y nos mantiene alerta. Al no intentar «comprender» al otro a través de la simpatía —lo que nos llevaría a ignorar o excusar sus errores—, lo comprendemos mediante el análisis estructural.

Así, lejos de ser un obstáculo, el desprecio es a veces la condición misma del aprendizaje, ya que proporciona una distancia segura. Cuando admiramos a alguien, nos vemos envueltos en la fusión, la imitación o la seducción; el análisis se vuelve difícil porque estamos cautivados. El desprecio, por el contrario, objetiva al otro; nos permite mirar a un interlocutor como un entomólogo mira a un insecto: sin indulgencia, pero con precisión clínica; es el bisturí que permite la autopsia del discurso. El desprecio, por lo tanto, no es un cierre, sino un distanciamiento. Si el respeto nos ata al otro, el desprecio nos libera de él, ofreciéndonos la neutralidad necesaria para transformar un intercambio mediocre en un laboratorio de observación. Además, el desprecio se refiere a la persona y a sus actitudes, mientras que el aprendizaje se refiere a lo que esas actitudes revelan, a menudo sin que la persona lo pretenda ni se dé cuenta.

Una actitud intelectual pobre o mediocre puede convertirse así en un excelente objeto de análisis: una afirmación vacía puede revelar cómo una época piensa de manera reductiva o sesgada; un razonamiento erróneo puede poner de manifiesto las trampas clásicas del pensamiento. La persona a la que despreciamos suele ser la portavoz «perfecta» de un cliché o de una doxa dominante de su época; se convierte en un revelador sociológico. Al escucharla, podemos trazar la genealogía de sus errores, identificar las palabras de moda que utiliza sin pensar y comprender cómo se forma una ideología en un individuo. Ya no es una persona, sino un archivo viviente de los fallos de su época. No aprendemos de su sabiduría, sino de los prejuicios del mundo, ya que se convierten en un caso clínico, en un síntoma. Aprender de ellos significa comprender cómo se organiza y se propaga el error, transformando un encuentro desagradable en un estudio de campo sobre la hipocresía y la bajeza humana.

Así, el otro se convierte en un laboratorio de lo real, ya que aquel a quien despreciamos deja de ser un interlocutor con el que «compartimos» y se convierte en un fenómeno que hay que observar. Si no podemos aprender nada de lo que pretenden decir, porque es vacío, falso o pretencioso, sí podemos aprenderlo todo de lo que muestran a pesar suyo. Desde esta perspectiva, la estupidez, la arrogancia o la mala fe del otro ya no son obstáculos para el diálogo, sino síntomas de una estructura de pensamiento. Se aprende de ellos como un médico aprende de una enfermedad: no se «respeta» la patología, se estudia para comprender cómo funciona o para practicar cómo trabajar con ella. Aprender de alguien a quien despreciamos supone, por tanto, pasar de la conversación al diagnóstico. El otro ya no es un interlocutor en un intercambio, sino un caso clínico cuya propia mediocridad se convierte en una mina de información sobre los callejones sin salida de la razón. El desprecio ya no es un signo de cierre, sino el precio que hay que pagar por una observación sin concesiones. Cabe señalar, sin embargo, que el desprecio solo sigue siendo fructífero si no se convierte en una certeza fija sobre el otro. En cuanto impide la sorpresa o se inmuniza contra todo lo que lo contradice, deja de permitir el pensamiento y se convierte en una postura defensiva. El desdén solo ilumina mientras acepte ser cuestionado por lo que observa, y si es

capaz de acoger, e incluso esperar, alguna «mejora». Negarse a aprender con el pretexto de que se desprecia al interlocutor es, por tanto, ceder a una exigencia de pureza que debe más a la pretensión que al rigor. Es querer que la verdad llegue de forma ordenada, a través de voces autorizadas, legítimas y agradables; una forma de esnobismo intelectual, un cierre de la mente. El pensamiento genuino, por el contrario, sabe alimentarse de lo que perturba. Aprender no implica ni respeto, ni indulgencia, ni validación; requiere una capacidad de disociación: separar el valor de una idea, un síntoma o un fenómeno del valor moral de la persona que lo encarna. Aquellos que solo pueden aprender de personas a las que estiman se condenan a un campo de visión muy estrecho.

Así, el individuo superficial exige que el pensamiento sea «agradable» para resultar aceptable; rechaza el desprecio porque quiere que todo sea suave, y la radicalidad le asusta. Afirmar que no podemos aprender de alguien a quien despreciamos es una estrategia para excluir cualquier verdad que «rasque» o «huela mal», una forma de desinfectar el pensamiento. Sin embargo, irónicamente, la verdad suele ser sucia, incómoda, maleducada y portada por personas insoportables. Considerar al otro como un caso clínico nos permite escapar del «esnobismo de la fuente», la idea de que la verdad solo puede provenir de un lugar noble. El pensamiento exigente es capaz de reciclar los «residuos» intelectuales para extraerles sentido. Querer aprender solo de lo que es respetable es como un químico que se niega a analizar sustancias tóxicas con el pretexto de que son peligrosas. Aunque hay que distinguir aquí entre dos formas de desprecio. La primera es afectiva y reactiva, permanece ligada a su objeto, se alimenta de la irritación y a menudo esconde una forma de dependencia o de identificación herida, un afecto que supone un obstáculo para el pensamiento. El segundo es distante y analítico; ha sido elaborado, despojado de su carga emocional, y funciona como un rechazo de la relación más que como un rechazo de la realidad; lejos de aferrarse a su objeto, libera al observador de él. A nivel cognitivo, el problema, pues, no es el desprecio en sí mismo, sino si uno permanece atrapado en él o no sabe cómo transformarlo en una herramienta de la razón. El desprecio reactivo está impregnado de miedo y asco; busca alejar al objeto sin dejar de

sentirse secretamente afectado por él. El desprecio analítico comienza precisamente allí donde la irritación ha desaparecido, el miedo se ha disipado y el asco se ha neutralizado: es una especie de desprecio indiferente o distante, incluso divertido.

Para concluir, debemos ir aún más lejos: la incapacidad de aprender de alguien a quien despreciamos revela una fragilidad narcisista. Delata una necesidad de preservar intacto el sentido de superioridad, un miedo a dejarse afectar por lo que se juzga inferior. Pero pensar es precisamente aceptar dejarse afectar, desestabilizar, a veces incluso humillar por la realidad, independientemente de quién sea el mensajero. Así pues, aprender de aquellos a quienes despreciamos no es una debilidad moral, sino una fortaleza intelectual, pues requiere transformar el desacuerdo en análisis, la irritación en lucidez, el rechazo en materia de reflexión, e incluso el asco en inteligencia crítica y autoconocimiento. La verdadera cuestión, entonces, no es si el otro es digno de enseñarnos, sino si nosotros mismos somos capaces de pensar sin exigir que la verdad tenga un rostro agradable, un origen moralmente tranquilizador, o que sea compatible con nuestro
.

384 – El ego

A veces, ante los conflictos interpersonales, ciertas personas pronuncian esta magnífica frase: «No me ocupo de cuestiones relacionadas con el ego». Esta frase siempre me ha parecido sospechosa, de forma intuitiva. Pero hoy, dado que recientemente me han vuelto a hacer este comentario, intentaré tomármelo en serio y reflexionar sobre él.

De hecho, este comentario es sospechoso, incluso por partida doble. En primer lugar, porque es performativamente contradictorio. Afirmar «no me ocupo de cuestiones de ego» ya supone situarse por encima de quienes supuestamente las tienen, adoptar desde el principio una posición de

superioridad moral, lo que equivale precisamente a poner de manifiesto el mismo ego que se pretende neutralizar. En otras palabras, por una ironía del destino, el ego habla para anunciar su propia ausencia. Es una postura de preeminencia simbólica, una declaración de inocencia moral que funciona como un certificado de excepción, en el que el ego se niega, pero se restablece de una forma más sutil, más presentable y más honorable. En segundo lugar, esta frase da por sentado que el ego sería un problema opcional o incluso superfluo, una especie de molestia psicológica de la que algunos estarían exentos. Sin embargo, en realidad, el ego —término latino que simplemente significa «yo»— no es un accidente, sino una estructura; no designa una patología concreta ni un defecto moral, sino la posición mínima del sujeto hablante, que se destaca, afirma un punto de vista y se relaciona consigo mismo.

Por cierto, el uso negativo del término «ego» no proviene de una antigued , sino de un giro moderno que aparece principalmente con la psicología del siglo XX, sobre todo en ciertas lecturas del psicoanálisis y, más aún, en corrientes de espiritualidad occidentalizada, como los movimientos New Age y el desarrollo personal, donde el ego se identifica con el orgullo, la ilusión de separación o un yo falso que hay que «trascender». Así pues, decirle a alguien «estás en tu ego» es una forma educada de decir «estás enfermo» o «eres inferior»; es un insulto «psiquiatrizado», una forma de desprecio hacia el otro bajo el pretexto del distanciamiento. Al declararse fuera del ámbito del ego, uno queda «autorizado» a patologizar el discurso del otro sin tener que responder a sus argumentos o expectativas. Es la abolición del diálogo a través de la superioridad moral.

Así, el egoísmo, un rasgo de carácter problemático, se confunde a menudo con el ego, una función de la conciencia. Pues para pensar, para discriminar, para decir «esto es cierto», se necesita un punto de apoyo, un sujeto. Afirmar no tener ego es afirmar que se habla desde la nada, desde el ojo de Dios, desde la perspectiva de Sirio; es decir, encarnar una conciencia universal pura y incorpórea. Sin embargo, todo pensamiento está situado, y negar el ego es negar el propio anclaje en la realidad, la propia perspectiva

singular, la propia limitación personal, el propio sesgo y, por lo tanto, la propia honestidad intelectual. Este cambio semántico transforma así un concepto descriptivo, el «yo», en una entidad moral contra la que hay que luchar, que pertenece más a un discurso normativo y terapéutico que a un análisis riguroso. En otras palabras, afirmar que uno se ha deshecho del ego refleja menos una lucidez superior que una ilusión gramatical y psicológica. Ciertamente, se puede trabajar sobre el ego, desplazarlo, ponerlo en crisis, relativizarlo, pero afirmar que se ha eliminado mediante una simple declaración es en cierto modo ilusorio, y quien finge no ocuparse de él está precisamente rechazando el trabajo que ello requiere.

Además, quien declara que no se ocupa del ego se atribuye una victoria que a los más grandes sabios les ha llevado toda una vida apenas vislumbrar; es una forma de vanidad paradójica, una reivindicación de un yo trascendental consumado, de la superioridad del asceta. Al declararse liberado del ego, el individuo se otorga a sí mismo una posición excepcional; no se limita a decir «no tengo ego», sino, sobre todo: «No soy como los mortales comunes que siguen luchando contra su mezquindad». Es el ego alimentándose de su propia supuesta desaparición, el individuo pretencioso que ha encontrado en la espiritualidad un nuevo terreno para la distinción social.

Así pues, nos encontramos aquí ante una estrategia retórica muy frecuente en los discursos espirituales o pseudoterapéuticos, que consiste en desqualificar de antemano cualquier crítica o problema interpersonal reduciéndolo a un «problema de ego» del otro. Quien plantea la cuestión se convierte en «egocéntrico», mientras que su interlocutor u observador se arroga la posición de quien afirma estar «más allá». Es una posición cómoda, muy eficaz para evitar el conflicto, la contradicción o el análisis del asunto en cuestión. Además, esta fórmula revela un miedo a la negatividad, a la sombra, ya que «el ego» se asimila a lo sucio, mezquino o malicioso, cuando en realidad es también, en su origen, el lugar del deseo, la afirmación, la decisión y la responsabilidad. «No ocuparse de ello» es, de hecho, una negativa a enfrentarse a uno mismo, a la rivalidad, a la ira, a la envidia, a la ambición, a la limitación; es elegir la pureza aparente por

encima del verdadero desafío y la realización. Esta negativa tiene también una dimensión política y ética, porque el ego es también el «yo» que se compromete, y al decir «no es mi ego el que habla», uno disocia su discurso de su responsabilidad, lo cual constituye una estrategia de evasión. Si cometo un error o un acto de violencia, no soy «yo», ya que estoy más allá del ego, una forma fácil de volverme intocable. Uno se niega a asumir la autoría de sus actos con el pretexto de la pureza, una retirada del sujeto, una forma de irresponsabilidad justificada.

La verdadera cuestión, pues, no es si uno se enfrenta al ego o no, sino cómo lo hace. Negarlo es, de hecho, una forma elegante de someterse a él, mientras que trabajar con él, por el contrario, requiere aceptar que está ahí, activo, inevitable, a veces molesto, y que hay que aprender a convivir con él sin sacralizarlo ni enmascararlo. Quien dice «no me ocupo de él» está diciendo en realidad: «no quiero responder por él», lo que puede percibirse como una falta de valor existencial. Porque el ego nunca es tan poderoso como cuando se envuelve en el manto de la humildad o la indiferencia. Ahí radica la paradoja de quienes predican la renuncia.

385 – El culto a la inmediatez

Existe un tipo de subjetividad que se define sobre todo por la intensidad, que se experimenta a sí misma como pura presencia, verdad desnuda, fuego interior. Para ella, pensar de manera reflexiva no es un requisito, sino una sospecha; conceptualizar, una traición; dar forma, una frialdad; y, desde esta perspectiva, el razonamiento es todo menos una virtud. El valor supremo no es la coherencia, sino la autenticidad vivida, sentida de forma inmediata, una postura acompañada de un rechazo virulento a toda mediación, es decir, a la distancia que introducen el lenguaje, los conceptos y los criterios compartidos, lo que permite examinar, estructurar y hacer comunicable la experiencia más allá de la inmediatez del sentimiento. Todo

lo que introduce distancia, articulación o temporalidad se percibe como una huida de la vida, y pensar se convierte en sinónimo de protección, cálculo, incluso cobardía: quien piensa sería quien no se atreve a vivir. La oposición es sencilla, muy sencilla: por un lado, la vida ardiente; por otro, el intelecto desecado. Esta subjetividad adolece de una incapacidad para habitar el largo plazo; solo lo que vibra ahora es real, una especie de narcisismo del presente. De hecho, esta «vida ardiente» es, en realidad, una vida amputada de la memoria, condenada a la repetición de la excitación emocional para sentir que existe.

No obstante, esta exaltación de la inmediatez no está exenta de fragilidad, pues vivir con intensidad presupone una tensión permanente, difícil de mantener a lo largo del tiempo, y cuando el impulso se debilita —como inevitablemente ocurre—, el mundo se presenta de repente como aburrido, vacío u hostil. Lo que se experimentaba como plenitud puede entonces convertirse en cansancio, decepción o incluso en una acusación proyectada sobre los demás. Es en este momento cuando surge, como era de esperar, la denuncia de la «tristeza» del pensamiento. Pero esta tristeza atribuida a «el otro», a un e «el pensador», es menos una observación que un mecanismo defensivo; sirve para descalificar todo aquello que nos obliga a ralentizar el ritmo, a reflexionar, a soportar el vacío que la intensidad por sí sola ya no llena. El pensamiento se convierte en el enemigo conveniente, al que se culpa de aquello a lo que uno se niega a enfrentarse: la sensación de insipidez o absurdo que nos persigue. Así, este sujeto confunde la agitación nerviosa y la excitación con la profundidad del ser y la intensidad, y la emoción se toma por pasión. Cuanto más fuerte es, más «verdadera» parece, sin darse cuenta de que la calma no es una ausencia de vida, sino una vida que ha encontrado su equilibrio.

Además, esta mentalidad mantiene una relación paradójica con los «otros»: los invoca constantemente, los busca, solo para rechazarlos, atacándolos con el fin de mantenerse a sí mismo. Este otro se convierte en un contramodelo indispensable, aquel a través del cual uno puede decir: «Estoy vivo porque no soy como él», una oposición que debe reafirmarse

constantemente para protegerse de la propia inestabilidad. A través de esta calma, el otro se convierte en un «espejo de hielo» que devuelve al sujeto agitado a su propia imagen distorsionada, una tranquilidad que no aparece como una virtud, sino como una provocación silenciosa que amenaza su economía psíquica. Pone en crisis la idea de que la verdad debe ser dolorosa, ruidosa, dramática o extática. La ecuanimidad del «oponente» tiene entonces un efecto corrosivo: elimina el escenario, deconstruye la realidad, porque no refleja ni excitación ni oposición frontal, cuando este tipo de subjetividad se alimenta del contraste, la colisión, el conflicto, sin los cuales pierde el rumbo. La calma se vuelve así sospechosa, interpretada como frialdad, desprecio, distancia altiva, cuando no es más que estabilidad. Surge entonces una pregunta inquietante: «¿Y si se pudiera existir, estar presente, sin consumirse a uno mismo?», lo que haría que el sufrimiento existencial crónico resultara injustificado, sin sentido. Así, esta tranquilidad «despiadada» se vive como una negativa a comprometerse, como una forma de rechazo, que convierte un sentimiento de impotencia en hostilidad, en agresión. Entonces se impone una urgencia: «Debo tocarte antes de que tú me alcances», con la esperanza de provocar alguna reacción emocional, aunque haya que inventársela.

En realidad, este conflicto no opone la vida al pensamiento, sino dos formas de habitar la existencia de maner . Una busca la prueba inmediata; la otra acepta la mediación y la duración. Cuando la primera absolutiza su relación con la realidad, se vuelve incapaz de reconocer que el pensamiento no es frialdad, sino, de hecho, otra forma de calidez, una intensidad que ha sido trabajada, retenida, transformada, sublimada. Así, este tipo de discurso expresa no tanto fuerza como miedo: el miedo a que la inmediatez no sea suficiente, a que la fusión sea imposible, a que la distancia y la temporalidad se impongan. La agresividad que despliega revela menos una superioridad vivida o reivindicada —siempre frágil— que una profunda ansiedad ante cualquier cosa que pueda fisurar su modo de ser. Este sujeto no busca tanto la «verdad» como la confirmación de su propia excitación emocional. A partir de ahí, cualquier palabra que no sea un eco de su propio ardor se percibe como una asfixia, un insulto a la vida misma.

resuena sin un tedioso proceso analítico la deconstrucción destruye el significado fuera alergia al discurso neutral impaciencia ante el pensamiento lento y procedimental laborioso si no vibra, algo va mal se sobreexcita, es difícil de escribir, ya que se ve mediado y destruido

386- Discurso fragmentado

Podemos observar que ahora es habitual no producir frases completas ni ideas claramente articuladas, sino lanzar «fragmentos de palabras», y nos parece que merece la pena analizar este fenómeno.

Sin duda, como ocurre casi siempre, no hay una única causa, sino más bien un conjunto de razones entrelazadas, algunas de ellas más profundas de lo que parecen. Estos «fragmentos de palabras» no son meramente un cambio estilístico, sino que reflejan una relación transformada con el lenguaje, con el tiempo, con el mundo y con uno mismo; en definitiva, otra forma de ser. En primer lugar, está la presión de la inmediatez, ya que vivimos en un régimen de comunicación acelerada, en el que responder con rapidez importa más que responder con precisión. Una frase completa presupone una temporalidad más larga: pensar lo que se dice, articularlo, asumir una secuencia. Un fragmento, por el contrario, es compatible con la urgencia; permite existir en el flujo sin detenerlo. También se puede ver en ello una búsqueda del anonimato, un miedo a quedar al descubierto. Una frase construida compromete a su autor; tiene una sintaxis, una dirección, una responsabilidad, todo lo cual revela una voz individual. En el fragmento, el sujeto a menudo desaparece: se dice «No estoy de humor», «Cansado», «Más tarde». Al suprimir el sujeto gramatical, diluimos el sujeto existencial; es una estrategia inconsciente de desresponsabilización; al evitar el «yo», en realidad no soy yo quien habla. El fragmento es el lenguaje de un yo que

se evapora, que se niega a mantenerse erguido en su propio discurso. Una frase es un organismo: tiene un principio y un final, forma una unidad cerrada, posee un límite determinado y una unidad interna. Un fragmento es una forma abierta, indefinida e incipiente; nunca termina realmente porque nunca comienza de verdad. Tal forma marca el paso de un modo de pensamiento discreto y concreto a uno líquido o gaseoso. Ya no se llega a una conclusión, se permanece «abierto», lo que impide cualquier refutación real. Un fragmento no puede ser contradicho, ya que no afirma nada completo; es inexpugnable porque carece de forma. Casi se podría ver en ello una «asfixia del logos», un retorno a una especie de oralidad primitiva y prelógica. Hablar con frases completas es, en realidad, una forma de entrenamiento deliberado, ya que los niños comienzan pronunciando palabras sueltas y, guiados por su entorno, aprenden gradualmente a formar frases completas; más tarde, recibimos una educación formal que nos obliga a practicar una expresión elaborada. Pero una vez que desaparecen las exigencias externas, una vez que cesa ese entrenamiento deliberado o ese desafío, volvemos naturalmente a la fragmentación, perdiendo gradualmente el hábito de construir frases completas y reflexivas, una forma de alfabetización decadente. Y podemos observar que este relajamiento formal va acompañado de una erosión de las facultades cognitivas; la concentración decae, lo que hace casi imposible abordar un texto largo y estructurado. Privado de la estructura de la frase, el pensamiento mismo se vacía, y cuando se interroga a estas personas, el silencio o la repetición prevalecen sobre la argumentación, e incluso la irritación, revelando una creciente incapacidad para participar en un pensamiento estructurado, sin encontrar ya en su interior la inspiración e a necesaria para sostener un pensamiento que vaya más allá de la etapa del reflejo o del eslogan.

Así, los fragmentos nos protegen, ya que permiten insinuar sin afirmar, reaccionar sin adoptar una postura real; cuanto menos se articula, menos se puede ser contradicho; el fragmento es una estrategia de evasión extraordinariamente eficaz. También se observa que, cuando se cuestiona a estos «oradores fragmentarios», estos «aforistas aficionados», sobre su comportamiento, a menudo reaccionan con nerviosismo, incluso con

agresividad, como si se sintieran amenazados. Este «estilo» refleja asimismo una forma de pereza cognitiva, una inercia —en sentido neutro y no moral—, como mera economía de esfuerzo, o incluso una debilidad intelectual. Aunque para algunos el lenguaje fragmentado parece ingenioso, ya que se hace eco del estilo de los maestros zen que dicen lo mínimo imprescindible, precisamente para demostrar sabiduría, o «imita» a grandes estilistas como Nietzsche o Faulkner, lo que ha llevado a una asociación «libre» entre brevedad e inteligencia, ya que solo los «torpes» explican las cosas de forma clara y completa, mientras que las personas «refinadas» insinúan y dan a entender.

Componer una frase requiere un mínimo de jerarquía, coherencia y orden, pero muchos han perdido la costumbre de este trabajo, sustituyéndolo por la yuxtaposición de palabras clave, emociones o señales de identidad. Además, esta pereza es tiránica: uno proyecta fragmentos de pensamiento y exige que el otro los ensamble; corresponde al oyente adivinar la intención, restablecer los vínculos lógicos, «rellenar los huecos». Por eso al «mondain», el mundano refinado, le encanta el fragmento, porque le permite brillar sin arriesgarse a cometer errores. Mencionar, de pasada, el nombre de un autor, un concepto de moda o un adjetivo llamativo, indica que se pertenece al «círculo adecuado» sin tener que demostrar ninguna comprensión real, sin rendir cuentas por un contenido efectivo, ya que estos fragmentos funcionan como una contraseña, una insignia de identidad. El lenguaje queda reducido a su función de señalización social: no se busca decir algo sobre la realidad, sino decir «estoy aquí», y en el «lado correcto».

A un nivel aún más profundo, se puede discernir una crisis de confianza en el propio lenguaje, ya que muchos ya no creen que las palabras puedan expresar realmente algo concreto o estable; nada parece ya sustancial, salvo nuestras emociones. Los «escombros léxicos» se lanzan entonces como piedras arrojadas al agua, simplemente para expresarse, para producir un efecto, no para construir significado. En este sentido, el fragmento es más que suficiente, pero es expresivo más que significativo.

Se podría llamar a esta tendencia a comunicarse con el menor esfuerzo intelectual posible una «economía del significado mínimo». Esta expresión fragmentada encaja bien con el actual espíritu cultural de «los sentimientos primero», ya que las expresiones aisladas suelen tener una mayor intensidad emocional que las frases plenamente articuladas. El lenguaje estructurado y lógico tiende a diluir la concentración emocional, mientras que los fragmentos en bruto se perciben como más inmediatos y viscerales.

También se puede relacionar esta tendencia con un cambio cultural más amplio en el estatus del significado en sí mismo, visible, por ejemplo, en el arte contemporáneo, donde un simple objeto puede convertirse en «arte» únicamente en virtud de su contexto, como en el gesto duchampiano, en el que el retrete se convierte en arte no por su forma o sus cualidades intrínsecas, sino únicamente por su traslación a un contexto institucional e interpretativo. El significado ya no es producido internamente por la forma, sino externamente por la situación. Del mismo modo, el discurso fragmentado ya no lleva su significado en sí mismo, sino que depende del contexto, de las implicaciones, de los códigos compartidos o del trabajo interpretativo del otro, lo cual se presenta como una forma de autonomía. La sintaxis, que antes se experimentaba como una estructura generativa, se percibe entonces como una forma de tiranía, como algo que limita la interpretación y cierra el espacio abierto de los significados posibles. Una frase completa se percibe como asfixiante porque determina en exceso, porque impone relaciones, jerarquías y conclusiones, mientras que la indeterminación, por el contrario, se presenta como libertad. Pero esta libertad es ambigua, ya que al rechazar la elaboración, uno también se niega a crear significado por sí mismo, delegándolo en el oyente o en la situación. La elaboración se experimenta, por tanto, cada vez más como una forma de violencia simbólica, como un ejercicio de poder que impone la articulación donde uno preferiría la fluidez. Sin embargo, llevar a cabo la elaboración requiere precisamente fuerza: el poder de soportar la restricción, de aceptar una determinació e y de asumir los riesgos que conlleva decir algo de forma completa. Lo que se rechaza, bajo el pretexto de la apertura, no es la autoridad como dominación, sino la autoridad como responsabilidad.

Por último, existe una habituación técnica: los mensajes de texto, la mensajería instantánea y las redes sociales han dado forma a un lenguaje de la elipsis. Sin embargo, la tecnología no hace más que amplificar una tendencia que ya existía: el rechazo a la duración, a la complejidad y al esfuerzo de la articulación. Asimismo, nuestras formas de expresión se han vuelto cada vez más multimodales, ya que las imágenes y los vídeos sustituyen ahora masivamente al texto escrito; por ejemplo, el uso de emojis o símbolos se ha generalizado bastante, lo que no solo fomenta una articulación verbal fragmentada, sino que también merma la apreciación estética y la sensibilidad de las personas hacia el lenguaje en sí mismo.

Por lo tanto, se puede identificar una pérdida del sentido estilístico del lenguaje, en el sentido estricto: no un gusto por lo bello, sino un sentido de la forma adecuada. En un sentido más profundo, una frase no es meramente un vehículo de información, sino una composición, con ritmo, tensión, articulación y resolución. Cuando el lenguaje se reduce a fragmentos, se abandona esta exigencia formal; ya no se busca una forma que se sostenga, sino un efecto inmediato. Esta pérdida está ligada a la desaparición de la paciencia estética, pues apreciar una frase requiere habitarla, seguir su movimiento con atención, aceptar un ligero retraso entre el impulso y la expresión. En una cultura de la inmediatez, este retraso se percibe como superfluo o incluso sospechoso, ya que carece de espontaneidad; se prefiere el impacto a la perseverancia, la señal a la estructura. Esto equivale a una devaluación del esfuerzo formal, ya que trabajar en una frase significa aceptar que el contenido no viene sin forma, que el pensamiento requiere una puesta en escena. Muchos lo perciben como una afectación innecesaria, una coquetería intelectual o un esfuerzo superfluo, incluso superficial y, por supuesto, tedioso, cuando en realidad se trata de una disciplina, un trabajo sobre el propio pensamiento y sobre uno mismo. La simplicidad se confunde así con la negligencia.

A un nivel aún más profundo, esto refleja una estética debilitada: una sensibilidad mermada hacia los matices, las transiciones y las tensiones

internas, una capacidad reducida para percibir, discriminar y apreciar las formas y sus modulaciones. Irónicamente, incluso se puede identificar una «estética de los escombros», que en realidad es un odio a la claridad y una forma de complacencia. En una cultura que sospecha que la retórica es engañosa, el fragmento se percibe como más «auténtico» porque es más «crudo»; la elaboración se confunde con el artificio: cuanto peor se dice algo, incluso cuanto más vulgar es, más sincero parece.
En última instancia, hablar por fragmentos es una forma de querer ser escuchado sin comprometerse. No se trata necesariamente de incompetencia o ignorancia, sino más bien de una estrategia, inconsciente, una forma de permanecer en la superficie, donde nada ata, nada constriñe, nada se arriesga de verdad. Y atrevámonos a decirlo sin rodeos: el rechazo de la frase es un rechazo del pensamiento mismo. Las formas bellas y rigurosas perturban porque imponen coherencia, responsabilidad y exposición, mientras que, curiosamente, la «fealdad» del fragmento es un escudo: produce una forma de indiferencia y permite el distanciamiento, como ya hemos mencionado. Así, la proliferación de fragmentos no es solo un síntoma cognitivo o técnico, sino también un empobrecimiento espiritual, una pérdida del gusto por las formas que sostienen, perduran y obligan, a medida que se va erosionando una cierta idea del pensamiento mismo. El fragmento es la moneda falsa de una comunicación que ya no desea costar nada; simula el intercambio al tiempo que rechaza el encuentro. Porque para encontrarse con el otro, hay que aceptar primero habitar en una frase que nos expone. Se podría llamar a esto un «desentrañamiento» del mundo a través del lenguaje, ya que la frase es un puente, mientras que el fragmento es un trozo de escombros.

387- El mito amoroso

En general, de forma más o menos abierta, más o menos consciente, todos queremos que nos quieran, aunque rara vez sabemos lo que eso significa realmente. Si se pregunta a los interesados, la mayoría explicará que no se trata de que nos quieran de cualquier manera o por cualquier cosa, ya que

que nos quieran por nuestro dinero, estatus, poder o utilidad parece sospechoso, reduccionista, casi insultante. No queremos que nos utilicen ni nos instrumentalicen; afirmamos que queremos que nos quieran por «nosotros mismos» , por lo que somos por derecho propio. Pero, ¿qué significa exactamente este «nosotros mismos», una vez que dejamos de tratarlo como una evidencia reconfortante y misteriosa?
Al examinarlo más de cerca, esta sincera petición comienza a resquebrajarse, pues lo que llamamos «ser amado por lo que somos» corresponde, de hecho, a unas expectativas muy concretas respecto al otro: que nos tranquilicen, nos reconozcan, nos den seguridad, nos consuelen, nos deseen, nos validen, nos animen, incluso nos admiren, etcétera. Ser amado es a menudo verse confirmado en las propias fragilidades, carencias y miedos; es una forma de compensación existencial, un amor que llena un vacío. En otras palabras, el amor que exigimos rara vez es desinteresado, ya que es funcional: debe calmar, reparar, compensar, complacer. Sin admitirlo, queremos ante todo un amor que respalde nuestra existencia tal y como es, no uno que la ponga en crisis, al menos no deliberadamente, aunque, con el tiempo, una cierta desestabilización sea inevitable. Schopenhauer radicaliza este «realismo» romántico al afirmar que el amor no es más que un deseo de reproducción, una artimaña de la especie disfrazada de pasión individual. Su tesis resulta impactante y puede considerarse cínica, pero tiene el mérito de disipar ciertas ilusiones: el amor no es el santuario puro e ideal que nos gusta imaginar, ya que está atravesado por intereses biológicos, psicológicos y sociales, a menudo inconscientes, pues percibirlos requeriría un auténtico autoconocimiento, una tarea casi imposible, dado lo amenazante, aterrador o repulsivo que puede resultar nuestro lado oscuro. Y, sin embargo, a pesar de este desencanto constante, que se revela periódicamente a través de las decepciones, muchos siguen aspirando a lo que llaman amor incondicional, un amor «por sí mismos», libre de expectativas, cálculos o cualquier dimensión «práctica». Sin embargo, si lo pensamos bien, esta idea del amor «perfecto» resiste mal el choque con la realidad; en cuanto se rasca un poco la superficie, siempre aparecen condiciones: fidelidad, atención, reconocimiento, deseo, presencia, diversas exigencias consideradas no negociables, cada una a su manera. Si el amor incondicional se invoca como

un ideal, se vive como una contradicción, incluso como una imposibilidad, pues amar sin condiciones significaría amar lo que nos desagrada, nos inquieta, nos priva de comodidad y seguridad. Pero la cuestión no es tanto la existencia de estas «necesidades», que pertenecen al núcleo vulnerable y humano del amor, sino la tendencia a absolutizarlas. Cuando se convierten en el fundamento principal del vínculo, lastran el amor y lo encierran en sí mismo; pero cuando se reconocen sin depender de ellas, pueden seguir siendo meros puntos de calidez y resonancia, en lugar de condiciones de apego. El amor vacila no por la vulnerabilidad, sino por la negativa a ir más allá de ella, ya que la vulnerabilidad no debe ser la justificación de nuestra impotencia, sino un reto, la exigencia de exponerse sin convertir esa exposición en una reivindicación o una dependencia. ¿Qué queda entonces del amor desinteresado? ¿Qué sobrevive a las ruinas de esta deconstrucción? La tarea es difícil. Quizá no la ausencia de condiciones, sino su aceptación, o al menos una mínima conciencia de ellas; un amor que ya no se narra a sí mismo como un romance, un mito o una fábula, sino como una historia que asume sus límites. Un amor que no promete lo absoluto, sino que acepta ser trabajado, discutido, mantenido en tensión. No un amor que nos proteja de la verdad, sino uno que pueda soportar su paso por la relación y, así, tolerar la fractura del ser. Puede que el amor no sea la fusión soñada en la que todo se entrega libremente, sino más bien una frágil negociación entre el deseo, la necesidad, el reconocimiento y la autenticidad. Lo que queda cuando caen las ilusiones no es la nada: quizá un amor menos grandioso, pero más sustancial y más sólido, un amor que no pretende ser incondicional, sino que acepta ser examinado y, por lo tanto, deja de mentirse a sí mismo.

Se puede entonces esbozar otra figura del amor, más exigente y menos consoladora, ya no el amor como refugio, sino como la relación dinámica entre seres que se completan mutuamente a través de un desafío permanente. El amor puede entenderse entonces como el punto de encuentro entre lo finito y lo infinito. No es ni una abstracción puramente ideal ni un acto absoluto de autosacrificio, del mismo modo que no es meramente un intercambio regido por condiciones prácticas. El amor surge en el seno de la existencia finita, entre individuos concretos, cuerpos

frágiles, tiempo limitado, necesidades y carencias, pero siempre apunta hacia un horizonte infinito: la capacidad de trascender el yo, la utilidad y la inmediatez del presente. Reconoce los límites humanos sin convertirlos en una medida definitiva; se desarrolla en la imperfección sin dejar de estar abierto a un sentido que la trasciende.

Amar, desde esta perspectiva, no es solo acoger al otro tal y como es, sino confrontarlo con lo que puede llegar a ser, y aceptar que uno mismo sea cuestionado. Un amor así no busca la paz a toda costa; acepta la tensión como condición para el crecimiento. Pero esta exigencia solo es posible en el horizonte de un ideal, explícito o implícito, que trascienda a ambos individuos: una idea de verdad, justicia, belleza, dignidad o realización humana. Sin este ideal compartido, el amor recae rápidamente en la gestión de las necesidades y la protección de las fragilidades. Por lo tanto, no es la ausencia de condiciones lo que fundamenta la profundidad del amor, sino el nivel de exigencia que está dispuesto a sostener.

Hay que añadir, sin embargo, que la condición decisiva de tal amor es la capacidad de distancia y de renuncia. Distancia respecto a uno mismo, para no confundir al otro con la satisfacción de las propias carencias. Distancia respecto al otro, para no aprisionarlo en una función, una expectativa o una imagen idealizada. Distancia respecto a nuestras exigencias implícitas, respecto a esas expectativas que consideramos «naturales», pero que a menudo son formas encubiertas de posesión. Una distancia que no surge del miedo, de la renuencia a exponer la propia fragilidad o de la ansiedad ante el compromiso, sino de la capacidad de albergar el deseo sin convertirlo en posesión, y de la confianza en que renunciar al control no implica una pérdida. Porque amar al otro es consentir su alteridad radical, aceptar que se nos escapa, que nunca coincide plenamente con nuestras exigencias, narrativas internas o proyecciones afectivas. Y, por último, una distancia respecto al amor mismo: la capacidad de no absolutizar el sentimiento, de no elevarlo a un valor sagrado que lo justificaría todo, sino de aceptar su fragilidad, su intermitencia y su ocasional decepción. Esta distancia no es ni frialdad ni retraimiento emocional; es lo que hace que el

amor sea respirable, ya que sin ella, el amor se convierte en dependencia, en un derecho adquirido o en chantaje emocional. Amar, pues, es saber dejar que el otro exista y saber renunciar a lo que uno creía indispensable, para que la relación no sea un intercambio de carencias, sino un lugar de realización recíproca. Debemos recordar que el amor es solo un puente, no un destino.

388 – Discurso arriesgado

A raíz de algunos de nuestros textos, se nos dirigió una crítica, formulada de manera casi sentenciosa, incluso violenta: «Harían mejor en guardar silencio que en entrar en la arena, donde las palabras son armas públicas que en cualquier momento pueden volverse contra él sin que se dé cuenta». Nos parece que vale la pena examinar esta observación, pues revela una concepción muy particular —y muy extendida— del discurso y del pensamiento.

La crítica parte de la premisa de que las palabras pertenecen a quien las pronuncia, que estas afectan a su imagen, a su estatus y a su seguridad simbólica, por lo que hablar equivaldría a asumir un riesgo personal, a exponerse a una pérdida de control y a una posible descalificación. En este marco, el silencio se presenta como una estrategia de protección, casi como una forma de sabiduría, una recomendación que, además, se valora mucho, la expresión de una prudencia temerosa. De hecho, se puede ver en ello una forma de orgullo, en la que el «yo» se convierte en la principal preocupación, y esta supuesta sabiduría resulta ser una expresión de narcisismo, arraigada en la fragilidad de una identidad que no soporta la exposición. Sin embargo, esta lógica es profundamente ajena a la práctica filosófica y, más concretamente, al ejercicio socrático, ya que, desde tal perspectiva, la mera idea de que las palabras puedan «volverse contra quien habla» carece de sentido, pues tal «peligro» presupone una identificación con el propio discurso, una apropiación de las propias tesis,

un apego a lo dicho, una preocupación por la reputación. En este espíritu, nunca se habla para defender una posición, y menos aún para preservar una imagen; se habla para poner a prueba las ideas, tanto las ajenas como las propias. Lo que queda al descubierto, pues, no es una «persona», sino una hipótesis; lo que está en juego no es la reputación, sino la verdad, por muy esquiva que sea. Desde este punto de vista, ser contradicho, desestabilizado o demostrado que se está equivocado no es ni una amenaza ni un fracaso; es, por el contrario, el núcleo mismo del ejercicio, lo que podría denominarse una «mise en abîme del ser», es decir, la experiencia a través de la cual el sujeto se descubre atravesado, fisurado y transformado por lo que lo excede. Esta fractura del sujeto no es una herida, sino una apertura; por lo tanto, cualquier «revés» es solo momentáneo, afectivo, superficial, y no afecta a lo esencial, precisamente porque lo esencial no es el yo. Hacer que una ilusión se desmorone, incluso la propia, y poner al descubierto los puntos ciegos y las contradicciones de un discurso, no es una derrota, sino un júbilo espiritual, un logro.

En consecuencia, instar al silencio con el pretexto de que hablar sería peligroso equivale a proyectar sobre la filosofía una lógica mundana, estratégica y defensiva: es concebir el lenguaje como un arma social y el pensamiento como un riesgo que hay que gestionar lo mejor posible. Sin embargo, la filosofía comienza precisamente allí donde se acepta que el habla ya no sirve para protegerse, sino para exponernos a lo que nos trasciende. El verdadero peligro, pues, no es que las palabras puedan volverse contra quien habla, sino que uno pueda renunciar a hablar por miedo a tal revuelta. Porque guardar silencio para preservar la propia integridad ya significa haber convertido a la propia persona, en su diminuta dimensión, en la preocupación principal, en la medida última de las cosas. Por el contrario, entrar en la arena sin intentar defenderse, sin querer salvar nada de uno mismo, es sin duda la única manera de permanecer fiel a la exigencia filosófica: no poseer nada, no garantizar nada, no temer nada, y dejar que el espíritu de la verdad haga su trabajo, incluso en nuestra contra, si se puede decir así. «Todo lo que digas podrá ser utilizado en tu contra», reza la fórmula; simplemente se olvidan de añadir que será al servicio de la verdad.

389 – Certeza y confianza

Una crítica que recibimos con frecuencia es la acusación de que tenemos certezas inquebrantables, creencias; en definitiva, que somos dogmáticos. Nos hemos preguntado cómo llegan algunos lectores a tal conclusión, que nos parece todo lo contrario de cómo funcionamos, tal y como lo observamos en nuestra historia personal y en nuestra vida cotidiana. Aunque, por lo general, cuando se les presiona, estos «denunciantes» son incapaces de fundamentar su afirmación o de especificar las supuestas certezas. Entonces nos dimos cuenta de que este juicio se basa en una confusión significativa entre dos conceptos, «certeza» y «confianza», que, es cierto, comparten un parecido « », pero que, curiosamente, son dos actitudes bastante opuestas.

La certeza es rígida y defensiva; necesita protegerse porque teme ser sacudida; se encierra en sí misma porque se identifica con lo que afirma, y cualquier cuestionamiento se vive como una amenaza personal. Por lo tanto, busca garantías, posiciones estables y protecciones simbólicas para asegurar sus espaldas. La confianza, por el contrario, no tiene nada que defender; es fluida, da cabida a la claridad, la revisión, la escucha y la contradicción. Se basa en una no identificación con el discurso, ya que lo dicho puede corregirse, desplazarse o abandonarse sin que el sujeto se derrumbe, puesto que el sujeto no coincide con sus afirmaciones. Quien tiene confianza no necesita creer, ni aferrarse a una identidad o a una posición; puede hablar sin precauciones estratégicas precisamente porque acepta la posibilidad de equivocarse, de «estar equivocado», no por valentía, sino porque tales «revéses» no le afectan realmente. La confianza no es ansiosa, no necesita estar segura antes de hablar, porque no se basa en ninguna garantía previa de adecuación. Es de naturaleza performativa, en el sentido de que se atreve a hablar, a avanzar, a exponerse, a expresarse sin segundas intenciones, y luego observa lo que ocurre. El discurso crea la realidad del intercambio en el momento en que se pronuncia, en lugar de limitarse a describir una idea preexistente que luego debe ser «protegida».

Acepta que la verdad se forja en la propia prueba del discurso, en las reacciones que provoca, las resistencias con las que se encuentra y las objeciones que suscita. Mientras que la certeza espera garantías antes de hablar, la confianza habla para ver, y luego extrae las consecuencias de lo que ocurre.

La filosofía está, por tanto, ligada a la confianza porque se basa en la razón, es decir, en una facultad autónoma y compartible, independiente de circunstancias particulares, un poder del ser que no ofrece ni consuelo ni certeza, pero que proporciona un punto de apoyo estable: la capacidad de comprender, examinar, corregir y volver a empezar. Al mismo tiempo, la confianza en la razón trae consigo la confianza en uno mismo y en el mundo, con la convicción de que el sentido puede buscarse, ponerse a prueba y perfeccionarse a través del compromiso, en lugar de garantizarse de antemano. Al hacer que el mundo sea inteligible, la razón lo hace digno de confianza, y esta inteligibilidad otorga al alma una forma de paz. Por lo tanto, esta dimensión crítica y creativa proporciona a los seres humanos una confianci , no porque los proteja del error, sino porque les permite atravesar el error sin perderse. Por eso el «error» no perturba a la filosofía, ya que no es un fracaso —apenas existe como tal—, sino que es simplemente un momento en el propio proceso de la verdad, un momento que Hegel destaca: lo falso no es el opuesto estéril o vergonzoso de lo verdadero, sino una etapa necesaria de este, una especie de revelador del ser, una herramienta de trabajo más que una falta moral. Además, la filosofía, en su sentido genuino, no es un corpus de conocimientos; no tiene como objetivo la acumulación de verdades particulares que deban preservarse celosamente, sino el ejercicio de una capacidad, una competencia de pensamiento, capaz de corregirse a sí misma, retomar el hilo y transformarse sin sentirse amenazada, ya que uno nunca hace más que «probar» ideas. Cualquier proposición es meramente una hipótesis de trabajo, un paso provisional y necesario para que el curso del pensamiento pueda avanzar.

Interpretar esta confianza como una «armadura» es, por tanto, proyectar sobre el discurso filosófico una lógica afectiva de autodefensa que no le pertenece. Tal crítica da por sentado que todo discurso debe implicar la

identidad, la imagen y la vulnerabilidad subjetiva, y que no involucrar los propios afectos equivale a situarse fuera del alcance. Pero esta suposición es ya una posición filosófica implícita, que absolutiza la experiencia «vivida» como criterio último de la verdad, privilegiando el afecto sobre la razón. Decir que el yo no está en juego no significa que se niegue o se menosprecie la experiencia humana, sino simplemente que no es el tribunal de la autenticidad, la medida de lo real. La filosofía no consiste en la autonarración, sino en desidentificarse de lo que uno dice para someterlo verdaderamente a prueba, un desplazamiento que no es una protección simbólica, sino una exposición más radical: una en la que nada, ni siquiera la experiencia vivida, se sacraliza.

Esta crítica también confunde la encarnación con la afectividad, ya que encarnar un pensamiento no significa sentirlo intensamente, sino asumirlo a través de sus consecuencias, incluso cuando perturba, aísla o no proporciona ninguna emoción particular. Encarnar es establecer coherencia entre el acto de hablar y la propia vida, más que una mera resonancia emocional. Exigir que el pensamiento se someta a una vulnerabilidad visible y dolorosa es, de hecho, imponerle una condición moral y relacional que lo subordina a la aprobación psicológica de los demás, a una especie de intercambio emocional. Además, hablar de «elevación» o «distancia» en sentido peyorativo, cuando lo que hay es simplemente un rechazo a la fusión, revela una sensibilidad particular. Pues lo que se experimenta como «altura», como un rechazo arrogante y hiriente, no es en realidad más que una simple distancia, necesaria y saludable, para preservar el espacio del pensamiento, evitar el enredo afectivo y permitir que la verdad se manifieste sin confundirse inmediatamente con la necesidad de reconocimiento o consuelo. El deseo de certeza no es una exigencia de verdad, sino más bien la petición dirigida al otro: «Prométeme que todo irá bien», una promesa a la vez ilusoria y absurda, que ni el pensamiento ni la vida pueden garantizar, pero que da testimonio de la angustia humana común. Lo que se tacha de abstracción distante y ajena no es más que el reflejo de un rechazo a confundir la verdad con el consuelo o la compensación, una falta de complacencia hacia uno mismo y hacia los demás. La fidelidad al enfoque filosófico no es una «armadura», es una

exigencia, y esta exigencia no ofrece ninguna seguridad salvo, paradójicamente, la capacidad de perderlo todo, incluida la propia evidencia.

Hay que añadir un último elemento a esta confusión, ya que un discurso coherente y estructurado de forma racional, que se mantenga sin contradicciones, puede causar especial inquietud entre quienes no están acostumbrados a cuestionar, problematizar o replantear las afirmaciones. Incapaces de enfrentarse a él mediante el cuestionamiento o la crítica, lo perciben como un bloque cerrado, un todo monolítico y, por tanto, como un dogma, porque lo que se experimenta inconscientemente es una «lección humillante», que a menudo no es más que un pensamiento que se sostiene por sí mismo, sin disculparse por su existencia. A partir de ahí, la acusación de dogmatismo funciona como una defensa: permite evitar reconocer ya sea una dificultad para cuestionar o, más sencillamente, el hecho de que lo afirmado se resiste porque es «correcto», aunque solo sea temporalmente, sobre todo cuando el contenido nos pilla desprevenidos. En otras palabras, lo que la crítica denomina «certeza» es, de hecho, una confianza suficiente para evitar que el pensamiento se convierta en confesión, el discurso en una búsqueda de validación y la verdad en una experiencia emocional. Por lo tanto, esta crítica no es personal, sino filosófica: se refiere a la definición misma de lo que es pensar, a lo que el pensamiento debe arriesgar, a lo que implica, a lo que pone al descubierto, a su funcionamiento y a su función, así como a su relación con nosotros mismos y con lo real, en lugar de complacer nuestra necesidad de tranquilidad o reconocimiento.

390 – Matar a los inmortales

Un lector escribe, a modo de objeción a mis referencias filosóficas: «El mundo de Kant, Sartre, Buda o Sócrates no existe, a diferencia del mío o del tuyo», una afirmación que nos parece bastante sintomática de una época.

Asimismo, algunas personas no formularán explícitamente tal afirmación, pero está implícita en su forma de pensar, en su esquema mental.

Tal afirmación no es una opinión inofensiva, sino un gesto filosófico con graves consecuencias, una visión marcadamente reductiva de la existencia, según nos parece. Pues lo que aquí se niega no es meramente la presencia continuada de figuras históricas, sino la propia realidad de los espacios de pensamiento que ellas abrieron, configuraron y transmitieron. Un mundo no es solo una colección de objetos materiales inmediatamente presentes, sino también un horizonte de sentido, una forma de habitar la existencia, de plantear preguntas, de distinguir lo verdadero de lo falso, lo justo de lo injusto, lo digno de lo indigno. Esta frase, sin embargo, se presenta como una forma de sabiduría, envuelta en los tonos halagadores del «aquí y ahora», de la autenticidad vivida, de la supuesta profundidad del instante. Refleja a la perfección el espíritu de la época, esta valorización del presente inmediato erigido en absoluto, como si cualquier referencia al pasado o al pensamiento exigente fuera una huida de la realidad. Sin embargo, esta postura, bajo su apariencia de tranquila lucidez, es ante todo una complacencia contemporánea: confunde la presencia con la estrechez de miras, la intensidad con el empobrecimiento, la sencillez con la renuncia. Decir que esos seres del pasado ya no existen es reducir la existencia a lo inmediato, a la experiencia cruda, a la esfera limitada de lo que nos sucede aquí y ahora; es confundir la existencia con la presencia física, la realidad con la actualidad. Tal reducción equivale a matar a los muertos por segunda vez, no mediante el olvido, sino por decreto, ya que lo que ya no está presente corporalmente se declara sin efecto, sin valor, sin realidad, una forma discreta pero efectiva de crueldad intelectual, una negación de la eternidad de los seres.

Al eliminar estas figuras imponentes, uno se libera de una carga: la de la nobleza del alma, de las exigencias espirituales e intelectuales, de los ideales inquietantes, incluso de la trascendencia. Si Kant no existe, ya no hay necesidad de enfrentarse al imperativo moral ni a la estructuración del pensamiento. Si Sócrates no existe, ya no hay necesidad de rendir cuentas de el propio pensamiento ni de aprender a ser ignorante. Si Buda no existe,

ya no hay necesidad de cuestionar el apego y la ilusión, ni de deconstruir la realidad del sujeto. Si Sartre no existe, ya no hay necesidad de asumir la responsabilidad de la propia libertad, ni de identificar la mala fe. Esta negación, o erradicación, es una forma eficaz de deshacerse de quienes «se interponen en nuestro camino», lo que ayuda a justificar la banalidad imperante: «Yo, mi familia, mis amigos y una buena comida, con eso basta». Quizás, sin duda. Pero ¿es eso un horizonte o simplemente un consuelo? ¿Es un mundo o un refugio? Y, sobre todo, ¿es este el tipo de visión que uno desea transmitir a las generaciones futuras, la idea de que no hay nada más grande que uno mismo, nada más amplio que el círculo inmediato, nada más exigente que el bienestar personal? Se asemeja mucho a *1984*, *Un mundo feliz* u otras distopías. O, en una forma más suave y cordial, recuerda diversos períodos de la historia en los que se intentó crear un «hombre nuevo» borrando los rastros del pasado, considerados obsoletos, mancillados o ficticios: la Revolución Cultural china, con su eliminación de las «viejas ideas», el régimen nazi y la quema de libros, el sistema soviético, en el que se desacreditaba el pasado tachándolo de oscurantista, y, de forma más suave, el «presentismo» tecnológico contemporáneo, donde la historia se considera inútil, anticuada, tóxica o engorrosa, ya que todo debe ser nuevo, instantáneo, optimizado, actual. La cultura se convierte así en un flujo sin memoria, el «nuevo» ser humano en un individuo adaptable sin profundidad histórica, un borrado impuesto no por la fuerza, sino por la indiferencia. Cada vez que pretendemos liberar a los seres humanos separándolos de su pasado, no creamos un ser más consciente, sino un individuo más frágil, más superficial y más manipulable, privado de puntos de referencia para pensar y resistir, por muy «sinceros» que sean, y sostenido por una falsa sensación de libertad.

Esta lógica del «olvido» conduce naturalmente a un pensamiento demagógico, en el que la mera presencia sirve de criterio de verdad. «Estamos aquí» se convierte en el argumento definitivo, como si la existencia fáctica bastara para fundamentar el sentido, la justicia y la realidad. Los que están ausentes siempre se equivocan, no porque estén equivocados, sino porque ya no están ahí para ejercer un pes . Este vitalismo egocéntrico eleva la experiencia inmediata a la categoría de autoridad; confunde la intensidad con la legitimidad, y el número con la

razón. El pensamiento ya no necesita estructurarse ni justificarse, pues se valida a sí mismo dentro del círculo cerrado del presente, mientras que todo lo que trasciende el «club» de los vivos queda descalificado por abstracto, irreal o inútil.

Los grandes pensadores no son reliquias de otra época, piezas de museo, sino fracturas en el tiempo. Su realidad persiste cada vez que alguien piensa en contra de lo que parece evidente por sí mismo, rechaza la mediocridad complaciente, se atreve a cuestionar lo que se da por sentado. Negarlos no es afirmar nuestra autonomía, es encerrarnos en un presente sin memoria y sin futuro, en una visión plana y desprovista de perspectiva, y un mundo así truncado no es más real, simplemente es más pobre. Al matar a los inmortales, no se libera el pensamiento, se reduce al nivel de una evidencia cruda y cómoda, social e intelectualmente estéril.

391 – Jugar y hacer trampa

A lo largo de mis andanzas, a través de encuentros con diversas culturas, me he dado cuenta de que existen concepciones muy diferentes de la relación entre el juego y el engaño. En algunos contextos, el engaño forma parte del juego, a veces incluso se convierte en un auténtico sistema. Es cierto que el juego y el engaño suelen ir de la mano, ya sea para oponerlos o para combinarlos, para moralizar el juego o para estetizar el engaño. Sin embargo, ambos no implican la misma relación con las reglas, ni la misma relación con la verdad, lo que conlleva inevitables consecuencias intelectuales y existenciales.

Jugar presupone la aceptación de un marco fijo, y las reglas resultantes no son un obstáculo para el juego, sino su condición misma, ya que sin ellas no hay ni tensión, ni sorpresa, ni forma. El jugador sabe que el juego es

arbitrario, pero acepta esta arbitrariedad para que pueda tener lugar algo sustancial; existe una dimensión estética en esta restricción, ya que el placer surge de los límites asumidos libremente. Hacer trampa, por el contrario, no consiste tanto en jugar de forma diferente como en querer obtener una ventaja sin aceptar plenamente las condiciones del juego. El tramposo, lo admita o no, subordina el marco común a sus propios fines, aunque el hecho de hacer trampa le divierta. Así, cuando afirman «jugar» con el contexto, por ejemplo engañando al árbitro, desplazan las reglas para eludir las restricciones impuestas a los demás participantes. No se trata simplemente de un juego dentro del juego, como puedan pretender, sino de un juego diferente que se desarrolla a costa del original, bajo el pretexto de la astucia o la habilidad, una forma de demostrar que uno es el más astuto.

Se podría objetar que hacer trampa puede convertirse en sí misma en un juego, que proporciona placer a través del engaño, el ingenio, el riesgo o la posibilidad de ser descubierto, independientemente de cualquier deseo de ganar; esto es sin duda posible. Pero ese juego sigue siendo parasitario respecto al original: depende de que los demás participantes respeten unas reglas que el tramposo viola en secreto. Es cierto que el tramposo puede estar jugando, pero ya no juega al mismo juego que los demás, ya que su placer depende de una asimetría que no puede compartirse abiertamente sin transformar la naturaleza de la actividad. Por lo tanto, hacer trampa puede tener una dimensión lúdica sin formar parte del juego común. Lo que se presenta como una inventiva superior puede ser simplemente la invención de un juego privado a costa de quienes siguen jugando al original.

No obstante, el punto en común entre jugar y hacer trampa es real, ya que ambos reconocen implícitamente la regla: solo se hace trampa cuando existe una regla, pero la diferencia es decisiva. El jugador se mide a sí mismo frente a la regla, mientras que quien hace trampa subordina la regla a sus propios fines. Uno juega con los límites de lo posible; el otro recurre a la astucia para eludir esos límites. Uno busca un resultado dentro de las restricciones del juego; el otro busca una ventaja escapándose de ellas.

Se podría objetar que la mayoría de los jugadores están interesados principalmente en ganar más que en jugar por el simple hecho de hacerlo; esto es indudablemente cierto, pero no socava la distinción. El deseo de ganar no se opone al espíritu del juego; incluso puede constituir su fuerza motriz. Un jugador puede desear desesperadamente ganar, experimentar la derrota como algo doloroso y, sin embargo, negarse a hacer trampa. De hecho, la importancia que se concede a la victoria es precisamente lo que da sentido a la aceptación de la derrota. La cuestión decisiva no es si uno quiere ganar, sino qué está dispuesto a sacrificar para ganar. El jugador busca la victoria dentro de las limitaciones que le dan sentido, mientras que el tramposo está dispuesto a socavar esas limitaciones para obtener el resultado deseado. Así pues, la oposición no se da entre la ambición competitiva y el disfrute desinteresado, sino entre dos relaciones con la competición en sí misma, ya que el tramposo quiere los beneficios de la victoria sin aceptar plenamente las condiciones que la hacen legítima.

Por eso, el engaño suele ir acompañado de un discurso relativista sobre la verdad y lo absoluto, ya que nada sería estable, toda verdad sería local, subjetiva, provisional, y todo se volvería negociable. Pero este relativismo es menos una postura filosófica que una justificación práctica; sirve para absolver el rechazo de las restricciones. Uno niega lo «absoluto» no necesariamente por lucidez, sino para evitar tener que responder de sus propias acciones. El jugador no necesita negar lo absoluto; sabe que el marco está construido de forma arbitraria, pero lo respeta para ver qué puede surgir dentro de él. No afirma que todas las verdades sean equivalentes, sino que acepta suspender la verdad última para que pueda existir una verdad local, exigente y compartida. El tramposo, por el contrario, puede utilizar la arbitrariedad del marco como pretexto para disolver las mismas distinciones que hacen posible el juego. Lo que es relativo en su origen se trata como si, por ello, fuera opcional en su aplicación.

Existe una diferencia fundamental entre jugar con una ilusión y utilizarla como escudo. El jugador sabe que su castillo de arena es frágil, pero lo construye de todos modos; el tramposo, por el contrario, finge —o acaba

creyendo— que siempre se mantendrá en pie, porque piensa que tiene todas las cartas en la mano y controla la situación. La paradoja es que esta ilusión, que se supone que le protege, en realidad le hace más vulnerable: al negar la fragilidad de aquello en lo que confía, se condena a sí mismo a ser sorprendido desprevenido, o incluso destruido, por su derrumbe. El jugador puede entregarse con pasión a una actividad al tiempo que reconoce sus límites y su posible desenlace. El tramposo intenta escapar de las consecuencias de esos límites sin dejar de disfrutar del reconocimiento que conlleva respetarlos. Es aquí donde hacer trampa pierde su legitimidad estética dentro del juego común, aunque el acto de hacer trampa pueda poseer una estética propia. Su ingenio se consigue a costa de un marco que los demás siguen respetando. Jugar es una forma de habitar el tiempo; hacer trampa es a menudo una forma de querer dominarlo. El primero acepta la incertidumbre del resultado, mientras que el segundo intenta asegurarse una ventaja alterando las condiciones bajo las que se determina ese resultado.

El «juego limpio», jugar de manera «justa», es precisamente lo que el tramposo se niega a respetar; sin embargo, este criterio no es ni una moral ingenua ni una virtud decorativa. Es el reconocimiento activo del otro como compañero de juego, no como un mero obstáculo que hay que sortear. El juego limpio acepta las reglas incluso en la derrota; reconoce el valor del juego independientemente del resultado. Mientras que quien hace trampa instrumentaliza el marco para asegurarse una ventaja, el juego limpio protege ese marco para que el juego siga siendo posible. El primero quiere obtener un resultado según sus propios términos; el segundo quiere que merezca la pena disputar el partido. Esta diferencia influye de inmediato en la relación con el otro de distintas maneras.

En el juego limpio, se reconoce al adversario como compañero; su victoria es posible y aceptable, incluso cuando resulta amargamente decepcionante, y, cuando se produce, puede honrarse. El juego limpio no exige indiferencia ante la derrota, ni prohíbe la ira o la frustración; simplemente exige reconocer que estas reacciones no justifican socavar las

condiciones del encuentro. La victoria del adversario puede reconocerse porque se ha logrado dentro de un marco que ambos participantes aceptaron. En este sentido, el juego limpio no elimina la rivalidad, sino que le da una forma a través de la cual el reconocimiento mutuo se hace posible.

Hacer trampa, por el contrario, transforma la relación en una confrontación latente, ya que el otro deja de ser un jugador y se convierte en un obstáculo o una amenaza. Si el rival gana haciendo trampa, surge la ira, ya que la victoria se percibe como robada. Pero si hacemos trampa, ya no se honra al adversario, incluso cuando ha jugado bien, ya que el resultado ya no refleja la calidad del partido. En ambos casos, el vínculo se deteriora, porque hacer trampa introduce una animosidad difusa que se extiende más allá del propio juego. Así, hacer trampa no solo corrompe las reglas, sino que corrompe la relación entre adversarios. Mientras que el juego establece la posibilidad del reconocimiento mutuo, hacer trampa siembra la sospecha y el resentimiento. Ya no jugamos «juntos»; jugamos «uno contra otro», y pronto, ya no para jugar realmente, sino para derrotar o vengarnos. El juego deja entonces de ser un espacio de encuentro y se convierte en un campo de conflicto encubierto.

A veces se habla de «hacer trampa bien», invocando una supuesta estética, como si eludir la regla fuera un signo de refinamiento superior. Es posible que, en efecto, haya inteligencia, creatividad, audacia e incluso elegancia en el arte del engaño. Negarlo sería confundir el juicio estético con la condena moral. Pero reconocer el ingenio del engaño no lo equipara a jugar bien, ya que ambas actividades se juzgan según criterios diferentes. El tramposo hábil puede ser admirable como estratega del engaño, sin dejar de ser un mal participante en el juego común; su astucia no elimina la asimetría de la que depende. Por el contrario, cuanto más hábilmente hace trampa, más eficazmente se aprovecha del compromiso de los demás con unas reglas que él mismo se niega a respetar.

El juego ya es de por sí lo suficientemente exigente: impone disciplina, paciencia, inventiva y la aceptación de límites. Inventar las propias reglas no es necesariamente censurable; de hecho, la invención de juegos es en sí misma una forma de juego. Pero sustituir en secreto las reglas públicamente aceptadas por las propias es algo diferente. El problema no es la invención, sino la negativa a compartir las condiciones de la actividad. Si todos acuerdan abiertamente modificar las reglas, comienza un nuevo juego; si un participante las modifica unilateralmente mientras permite que los demás crean que nada ha cambiado, el juego común se ve socavado. En última instancia, la distinción entre jugar y hacer trampa no depende de si uno disfruta de la competición, desea la victoria o se complace en la astucia. Todas estas motivaciones pueden coexistir, y ninguna es suficiente para definir ninguna de las dos actividades; la distinción decisiva se refiere a la relación con un marco compartido. El jugador acepta que el significado de la victoria depende de unas restricciones que no puede suspender unilateralmente. El tramposo quiere disfrutar de las posibilidades que ofrece ese marco, al tiempo que se reserva el derecho a eludir sus exigencias. En este sentido, hacer trampa no es necesariamente lo contrario de jugar; puede ser una forma de jugar que socava la posibilidad de jugar juntos. El tramposo puede ganar, e incluso puede divertirse más que el jugador honesto, pero obtiene esta satisfacción comprometiendo las mismas condiciones que dan sentido al juego común. El jugador quiere ganar la partida; el tramposo está dispuesto a sacrificar la partida con tal de ganar.

392- Apología de hacer trampa

A raíz de nuestra crítica al engaño, un lector respondió con una defensa del mismo de carácter bastante mundano, en la que este comportamiento se presenta como una extensión creativa del juego, una forma de inteligencia lúdica, una transgresión estetizada. El engaño se describe allí no como una

huida de la prueba, sino como una sutil exploración de los límites de la norma, capaz de intensificar la experiencia del juego, revelar la flexibilidad del marco y enriquecer la relación entre los jugadores. Esta nueva descripción, elegante y seductora, tiende sin embargo a disolver las distinciones decisivas entre juego, astucia y evasión, convirtiendo el conflicto y la transgresión en valores en principio, al tiempo que descuida sus efectos reales sobre el juego y sobre sus exigencias implícitas. Encontramos en ella una forma de corrupción de la propia práctica, de la relación con los demás, y la expresión de un marcado narcisismo, en el que el ingenio sirve menos al juego que a la autovalorización, y la astucia se convierte en un medio para destacar sin tener que asumir la prueba que impone la regla.

Tras denunciar la dimensión mundana y artificial de este texto, demasiado «suave», se nos preguntó si era posible defender el engaño de una manera más sustancial, por lo que aceptamos el reto.
Hacer trampa a veces merece ser defendida, no como expresión de refinamiento, estética o inteligencia superior, sino como síntoma de una relación conflictiva con la regla e incluso, en ocasiones, de necesidad. Supongamos, al contrario de lo que afirma el texto anterior, que hacer trampa no es «jugar mejor», sino más bien el rechazo a una configuración del juego que se considera asfixiante, injusta o engañosa. Allí donde el discurso mundano celebra la astucia como elegancia, debería considerarse, en cambio, como un gesto contundente, potencialmente torpe, pero revelador de una realidad.

Hacer trampa rara vez surge del placer de jugar, sino de la tensión entre una exigencia y la incapacidad o el rechazo a someterse a ella, o de un conflicto entre el placer de jugar y el deseo de ganar. Ciertamente, quien hace trampa puede optar por evitar o huir de las dificultades por motivos insignificantes, pero también puede rechazar una regla percibida como arbitraria, sesgada, perversa o diseñada para mantener una asimetría de poder. En este sentido, hacer trampa se convierte en una forma primitiva de contestación, un acto sin discurso, una protesta encarda. No se trata de

absolver el hecho de hacer trampa, pues, como hemos dicho, daña las relaciones, genera desconfianza y, de hecho, destruye el juego que pretende prolongar. Se trata más bien de mostrar dónde puede residir su significado: pone al descubierto lo que el juego exige, lo que el individuo ya no puede o ya no desea soportar, y expone la dimensión problemática del marco. Mientras que el juego limpio presupone una plena adhesión al contexto, hacer trampa denuncia una brecha en dicha adhesión, una fractura entre la norma y el significado o los valores que pretende transmitir, en la medida en que los dados están amañados y las normas son ilegítimas. Puede tratarse del funcionario que ya no acepta aplicar mecánicamente un procedimiento que sabe que es injusto o absurdo, y lo elude para tomar una decisión humanamente soportable. Puede ser el profesor que rechaza un plan de estudios estandarizado que considera empobrecedor y adapta clandestinamente su enseñanza para preservar la inteligencia y la curiosidad de sus alumnos. Puede ser el empleado que desvía una instrucción para proteger la calidad de su trabajo frente a imperativos directivos puramente e es. También puede ser el ciudadano que transgrede una norma que percibe como ajena al bien común, no por gusto por el fraude, sino por negarse a colaborar en lo que considera carente de sentido.

Surge una dificultad adicional cuando la norma se sigue al pie de la letra, pero se elude en su espíritu. Un abogado que aprovecha una laguna jurídica puede estar defendiendo legítimamente a su cliente, pero también puede estar propiciando precisamente lo que la ley pretendía evitar. La línea entre la destreza, la elusión y el engaño se vuelve entonces difusa: el cumplimiento formal de la norma no basta para establecer la integridad en la práctica, del mismo modo que infringirla no basta para demostrar su ilegitimidad.

Así pues, hacer trampa es decir, sin palabras y a través de simples acciones, que este «juego» no nos conviene, o que ya no nos conviene. Es un gesto que oscila entre una admisión de impotencia y un claro rechazo, una incapacidad para acatar la norma o un rechazo a dejarse definir por ella.

También debemos distinguir entre quienes se enorgullecen de hacer trampa y quienes lo hacen con vergüenza: los primeros pueden convertir su excepción en una insignia de superioridad, mientras que los segundos pueden experimentar un conflicto entre una norma que reconocen y un acto que, no obstante, consideran necesario. Esta diferencia, sin embargo, no determina la legitimidad de su conducta: el orgullo puede acompañar a una resistencia justificada, y la vergüenza puede acompañar a un fraude insignificante. Más bien, revela lo que cada persona acepta, lamenta o busca ocultar en su transgresión.

Hacer trampa no es, por tanto, ni creativo ni noble; es duro, conflictivo, arriesgado, incluso condenable o vergonzoso, ya que se refiere a la necesidad, a la supervivencia o a un imperativo moral. Una defensa no idealista de hacer trampa consiste, por tanto, en tomarlo en serio como fenómeno humano, como una obligación, como una restricción inevitable, y no como un arte, una elegancia o un refinamiento, aunque a veces pueda tener cierta gracia. No abre espacios, los fisura; no magnifica el juego, lo sumerge en una crisis. Y es precisamente ahí, c , donde reside su principal valor, ya que obliga a todos a preguntarse si la regla sigue mereciendo ser respetada o si el coste psíquico que exige el juego se ha vuelto demasiado elevado. Hacer trampa no es una celebración, es una señal de alarma.

393 – El monomaníaco

Hay personas cuyo discurso, muy particular y repetido sin cesar, se vuelve obsesivo. Vuelven una y otra vez a la misma idea, a la misma fórmula, al mismo tema, en bucle, a la misma supuesta verdad, con una constancia que acaba borrando toda alteridad. Para unos, será la no dualidad elevada a principio supremo; la ven en todas partes y en todos los autores en los que pueden insertarla. Para otro, es la vida, o más bien «su» vida, presentada como una realidad primordial e

indiscutible, para la que buscan sin cesar reconocimiento y validación. En el caso del psicoanalista, todo se convierte en una cuestión de significante, falta o deseo, sea cual sea la situación concreta; lo real nunca se aborda por sí mismo, sino que se reduce inmediatamente al esquema doctrinal, como si la experiencia solo tuviera valor una vez traducida al vocabulario autorizado. El político doctrinario funciona de manera similar: cada acontecimiento es absorbido por una trama ideológica preexistente, nada se examina verdaderamente, y el mundo deja de ser un problema que hay que pensar para convertirse en material que hay que instrumentalizar con el fin de confirmar una línea ya trazada.

El contenido puede variar ligeramente en su discurso, pero la línea rectora y la forma se mantienen, con la misma intensidad, la misma insistencia. De hecho, para el monomaníaco, la realidad se reduce a menudo a un léxico; ciertas frases sirven de códigos que deben recitarse o redescubrirse compulsivamente aquí y allá, aunque haya que forzar la interpretación. Estas personas no entablan un diálogo, sino que monologan, y siempre hablan desde el mismo eje, sin desplazarse, sin una sorpr , sin una escucha genuina. Pueden repetir lo mismo indefinidamente sin siquiera darse cuenta, convencidas de que están profundizando en su pensamiento cuando, en realidad, simplemente lo están ensayando. Su discurso no se transforma, se confirma a sí mismo; por lo tanto, cada encuentro con el otro se vive como una prueba de validación, y si el discurso del otro no se corresponde con su verdad profunda, es inmediatamente denunciado, descalificado y, a veces, patologizado. El otro no es un interlocutor, sino un síntoma de error; el objetivo no es comprenderlo, sino corregirlo.

Cuando el monomaníaco intenta «dialogar», no es ni activo ni creativo, sino esencialmente reactivo; depende del otro, como el cuco, que se aloja en el nido ajeno solo para «reajustarlo». No genera pensamientos nuevos, responde por reflejo; su discurso no abre

ningún espacio, sino que lo cierra; no busca lo que pueda desplazar o modular su posición, sino lo que pueda reforzarla. Al mismo tiempo, sorprendentemente, con una energía incansable, el monomaníaco parece no cansarse nunca; repite su estribillo con la convicción de dar testimonio de algo fundamental, indispensable, casi salvífico, probablemente una protección contra su propia ansiedad. Repetir lo mismo es asegurarse de que el mundo no cambie, de que el vacío no se instale; la repetición se convierte en un mantra, en un exorcismo. Esta certeza les da un sentido de misión, ya que ya no hablan por el deseo de descubrir, sino por la obligación de convencer, un deber psicológico o moral, incluso a riesgo de predicar en el desierto. Pero, además, a menudo se sienten incomprendidos, de ahí cierta animosidad, cierto resentimiento, que fácilmente deriva en violencia verbal, y periódicamente no pueden sino caer en una fase depresiva. Recurren con facilidad a atribuir intenciones, y dado que el otro es un «síntoma de error», el monomaníaco se otorga el derecho moral de maltratar a este «enemigo» en nombre de la «verdad». Así es como su discurso se vuelve dogmático, no porque sea necesariamente falso en sí mismo —incluso puede tener sentido—, sino porque este «profeta» ya no puede tolerar que se le cuestione. La «verdad» deja entonces de ser una búsqueda y se convierte en una identidad; cualquier crítica es un , que no se vive como una oportunidad para pensar o replantearse las cosas, sino como un ataque al propio individuo. De hecho, el monomaníaco no defiende una idea, sino que se defiende a sí mismo «con» una idea, y sea cual sea su tema preferido, en realidad está hablando de sí mismo, incluso cuando afirma estar al servicio de una «causa», un «esquema ideal» que sacraliza de forma oportunista para mantenerse fuera del alcance, para no tener que pensar por sí mismo.

394 – Todos iguales

Un individuo algo «iluminado», uno más entre los numerosos adeptos de la Nueva Era, crítico con la indagación filosófica y las distinciones conceptuales —que considera formales, vacías y artificiales—, escribe más o menos lo siguiente: «Todos los grandes visionarios han dicho lo mismo, sin ninguna diferencia real. La iluminación de Buda, Osho, Krishnamurti, Ramana Maharshi, Patanjali, Śaṅkara, Laozi o Meister Eckhart es una y la misma». Por supuesto, siempre se puede hablar en esos términos, pero formulada así, la afirmación parece bastante vacía, incluso ingenua. Porque si fuera así, estas «grandes» figuras no habrían inventado nada, no habrían aportado nada; se habrían limitado a repetir, conscientemente o no, el mismo mensaje. Además, sin darse cuenta, nuestro héroe de la iluminación se sitúa por encima de estas figuras, ya que cada uno de estos pensadores trató de trazar su propio camino, insistiendo en su especificidad, a menudo ignorando o incluso criticando lo que los «otros» afirmaban, una postura un tanto «egocéntrica», si se sigue esta lógica hasta el final. Escribir «es la misma iluminación» equivale a borrar las diferencias de marcos conceptuales, prácticas, metafísica y objetivos, en nombre de una vaga unidad de la experiencia. Lo que realmente se afirma es que todas las «grandes» iluminaciones provienen, en mayor o menor medida, de la misma experiencia vital fundamental, una unidad trascendente del ser o una coincidencia entre el ser y el no ser, reduciéndose las diferencias doctrinales a detalles secundarios, aunque, irónicamente, la mayoría de las figuras invocadas habrían rechazado tal equivalencia simplista. Tales afirmaciones pretenden producir una sensación de profundidad, pero neutralizan el pensamiento. Cabe entonces preguntarse qué es esta «iluminación», tan indefinible que acaba negando cualquier criterio de conocimiento.

Examinemos brevemente algunas de estas doctrinas. Para el Buda, el despertar es inseparable del cese del deseo, de la conciencia del sufrimiento existencial y, sobre todo, del reconocimiento de la vacuidad, no como una nada abstracta, sino como la comprensión de que todas las cosas carecen de esencia intrínseca, son condicionadas e interdependientes, una

conciencia que, por sí sola, hace posible el auténtico desapego. En el caso de Śaṅkara, la cuestión no es la vacuidad, sino el reconocimiento de la identidad entre *ātman* y *Brahman*, entre lo singular y lo absoluto. Para Patanjali, la iluminación se alcanza mediante una disciplina técnica de la mente: no es la metafísica la que produce la liberación, sino la práctica. El conocimiento es una consecuencia, no un requisito previo, ya que la doctrina permanece en gran medida implícita, surgiendo de una mente apaciguada, concentrada y desidentificada, más que de un elaborado sistema conceptual.

En Laozi no hay ninguna iluminación espectacular, ni ruptura interior, sino una armonización gradual con el Dao, que no puede tematizarse ni captarse conceptualmente. Esta armonización se manifiesta en la forma de habitar el mundo concreto, en los gestos cotidianos, en los ritmos naturales, sin voluntad de dominio. La armonía buscada no consiste en retirarse del mundo material, sino en adaptarse a él con flexibilidad, dejando que las cosas sigan su curso, en una sencillez que es en sí misma sabiduría. Con Meister Eckhart, la experiencia sigue siendo fundamentalmente teológica, en el sentido de que está profundamente impregnada por la noción de Dios, incluso cuando esta noción se lleva al límite. A diferencia de los caminos no teístas, no se trata ni de una mera calma de la mente, ni de una armonía cósmica, sino de una relación con un absoluto «personal», que exige el desapego radical de todas las imágenes, incluida la propia de Dios. Dios es a la vez aquello hacia lo que uno tiende y aquello de lo que uno debe desprenderse, no para dejar atrás la teología, sino para experimentar su profundidad paradójica. Para Krishnamurti, se rechaza todo método, porque la liberación no puede ser el resultado de un camino, una disciplina o un conocimiento e o acumulado. Solo se produce en una conciencia inmediata y sin elección que ve el condicionamiento en acción y lo disuelve sin mediación. Esto distingue radicalmente su postura de las tradiciones basadas en la práctica, la metafísica o incluso una sintonía progresiva con un orden determinado, lo que también implica el rechazo de un maestro, una escuela o una autoridad espiritual: seguir a alguien, incluso a un ser iluminado, no es más que sustituir una dependencia por otra. La verdad no

es transmisible, no puede enseñarse ni heredarse, solo percibirse individualmente en la atención libre, sin mediación ni jerarquía.

En Osho ya nos encontramos con una síntesis moderna, en la que elementos extraídos de diversas tradiciones espirituales se recomponen en un lenguaje psicológico, accesible y a menudo espectacular, diseñado para atraer a un público «consumista». La experiencia es menos austera que con los maestros clásicos; pasa por el cuerpo, las emociones, la catarsis e incluso la teatralidad, como si el despertar tuviera que atravesar primero bloqueos psíquicos antes de cualquier ambición metafísica. Este enfoque atrae por su vitalidad y eficacia inmediata, pero también convierte la búsqueda espiritual en una intensa experiencia subjetiva, a veces con el riesgo de confundir la liberación con la exaltación.

Decir que todo esto es «lo mismo» es confundir semejanza con identidad, sustituir un misticismo de la unidad por un exigente trabajo de comprensión y disciplina ascética; no es falso en un sentido metafórico o experiencial, pero resulta filosóficamente insuficiente y a menudo se utiliza para eludir una comprensión genuina. Estas tradiciones describen, en efecto, experiencias límite comparables de deconstrucción del yo y de la realidad, pero no hablan el mismo lenguaje, no se refieren al mismo mundo, ni a la misma verdad. Afirmar que todas estas iluminaciones son idénticas es ya decidir dejar de comprender lo que se llama iluminación.
También se podría proponer que esta unidad es indefinible como experiencia, en el sentido de que existe un punto límite en el que el lenguaje, los conceptos y los marcos doctrinales ya no bastan, y en el que cada una de las tradiciones se enfrenta, a su manera, a la misma dificultad para expresar lo «real». Pero la afirmación se vacía de sentido en cuanto sirve de excusa para eludir el rigor. El término «indefinible» funciona con demasiada frecuencia como una cortina de humo; se invoca no porque el pensamiento haya llegado a su límite, sino porque uno se niega a llevarlo más allá.

Si lo formuláramos con rigor, no se hablaría de una unidad indefinible en sí misma, sino de una convergencia de experiencias límite cuya propia indefinibilidad obliga a cada tradición a inventar formas distintas para poder hablar de ellas. En otras palabras, la unidad no viene dada; lo que es común es la resistencia al «discurso». Y si esta unidad fuera verdaderamente indefinible, ¿por qué sentir la necesidad de proclamarla como unidad en lugar de dejar que las diferencias hagan su trabajo? De hecho, no se puede decir «qué es» en un sentido definitorio, positivo y conceptual, pero sí se pueden explicar sus efectos, «lo que hace o deshace», «a lo que se resiste», ya que la unidad aquí no es un contenido compartido, sino un punto de ruptura: ruptura del yo, de las evidencias, de las categorías ordinarias, de las certezas discursivas, pues no es una esencia compartida, sino un límite con el que nos topamos. Por lo tanto, se puede proponer, sin caer en un misticismo simplista, que esta unidad es indecible porque no es un objeto del pensamiento, sino aquello ante lo cual el pensamiento se reconfigura, se calla o se vuelve sobre sí mismo. Pero allí donde nuestras representaciones se enfrentan a una ruptura —lo que requeriría un esfuerzo—, para las mentes débiles o poco formadas esto supone una muestra del absoluto inmediatamente disponible que prescinde de la necesidad de seguir pensando, la ilusión de una profundidad última, que permite acomodarse en una certeza tan vaga como inexpugnable. Sin embargo, lo que queda es un camino exigente e incómodo, en el que se habla a través de la negación, los efectos, las lagunas y los gestos, aceptando que la unidad no es un conocimiento, sino un desafío. Esta unidad no es un contenido común, sino una experiencia de límite que desmonta los marcos habituales del pensamiento, el yo y el lenguaje, y obliga a cada tradición a inventar sus propias formas para responder a ella. En otras palabras, no unifica doctrinas, sino que cuestiona sus pretensiones de describir la realidad.

Así pues, si se habla de filosofía en sentido riguroso, y no de opinión cultivada o de conceptos puramente formales, se puede expresar de este modo, sin dilaciones: toda filosofía digna de ese nombre se encuentra con un punto límite en el que sus conceptos dejan de ser suficientes, donde el

pensamiento choca con lo que no puede ni absorber ni eliminar, y es allí donde encuentra su propia dinámica. Esto puede encontrarse también entre los filósofos occidentales: en Kant, el límite de la razón y la cosa en sí; en Hegel, la negatividad que actúa desde dentro de cada concepto; en Sócrates, el reconocimiento de la ignorancia; en Wittgenstein, aquello de lo que no se puede hablar; en Nicolás de Cusa, la coincidencia de los opuestos. No se trata de una unidad de respuestas, sino de una unidad de prueba. Si borramos esta prueba, ya no pensamos, sino que producimos doctrina, catecismo o consuelo intelectual. Sustituimos el trabajo del pensamiento por una creencia espiritual tranquilizadora, la duda por la evidencia, la pregunta por un dogma. Ese discurso no libera al yo, lo desplaza y lo magnifica; no renunciamos a él, sino que nos refugiamos en él bajo una forma más «respetable». Ese es precisamente el problema de encerrarse en una espiritualidad que ya no se cuestiona a sí misma, que ya no se problematiza, que ya no se conceptualiza.

395 – El malentendido de la filosofía

La filosofía suele provocar un tipo particular de resistencia, no tanto por lo que dice o por las ideas que propone, sino por lo que exige al pensamiento. En consecuencia, esta resistencia rara vez adopta la forma de un desacuerdo argumentado, sino que se expresa más bien como malestar, como una acusación de frialdad, distancia o incluso desconexión de la «vida» o de lo «real». Se reprocha entonces al pensamiento que sea demasiado estructurado, demasiado seguro de sí mismo, demasiado controlado, como si la propia coherencia se hubiera convertido en algo sospechoso, incluso aterrador. O bien se acusa al filósofo de ser condescendiente, de querer dar lecciones a sus lectores.

Este tipo de reacción revela un cambio significativo: el pensamiento ya no

se evalúa según su rigor o su fecundidad, sino según criterios afectivos y relacionales. Muy a menudo, de forma inconsciente, se espera que un discurso ponga de manifiesto una fragilidad, una sensibilidad, que revele un defecto o un deseo personal, que se presente como un desnudamiento subjetivo, lo cual se consideraría «humano» . De no ser así, se percibe como una armadura, un mecanismo de protección, una «fortaleza», incluso una estrategia de dominación simbólica. Desde esta perspectiva, la distancia conceptual se interpreta como «dominante», la desidentificación de la persona como una forma de evasión, y la claridad como una especie de certeza arrogante. Sin embargo, esta lectura se basa en una profunda confusión entre dos registros distintos: la exposición de uno mismo y la exposición del pensamiento. Negarse a desnudar la propia experiencia vivida no implica rechazar el riesgo, sino que simplemente significa trasladar el riesgo del plano afectivo al racional, exponiéndose a través de las ideas.

La filosofía, en su tradición más exigente, no busca ante todo la comunión o la relación, sino la prueba; no aspira a la resonancia emocional, sino a poner a prueba los conceptos, incluso frente a quien los formula, el propio autor. Este mismo cambio es precisamente lo que lo hace insoportable para algunos, porque no garantiza ni reconocimiento, ni consuelo, ni validación afectiva; permanece siempre incierto, sujeto a una revisión inevitable; lo que se experimenta como un «vacío» no es, por tanto, un vacío de pensamiento, sino un vacío de gratificación emocional. La filosofía se niega a satisfacer de inmediato la necesidad de ser visto, comprendido o tranquilizado; suspende estas expectativas para preservar un espacio en el que algo parecido a la «verdad», por muy esquiva que sea, pueda aparecer sin confundirse con el consuelo psicológico.

De ahí que la acusación de abstracción o de desconexión del cuerpo funcione a menudo como una defensa agresiva por parte de los detractores de la filosofía: les permite descalificar una exigencia reduciéndola a una postura personal o a una «mala» intención, evitando así la confrontación con lo que el pensamiento pone en entredicho: la pérdida de puntos de

referencia, la ausencia de promesas, la imposibilidad de cualquier garantía previa. Lo que algunos reprochan a la filosofía, al fin y al cabo, no es su dureza, sino su relativa indiferencia ante nuestras expectativas afectivas, ya que no promete que todo vaya a salir bien, ni siquiera promete tener razón, puesto que, en este enfoque, uno siempre está, en última instancia, «equivocado», ya que toda proposición está abierta a la crítica. Solo ofrece una cosa: confianza, confianza en la capacidad humana para pensar, para corregirse a sí misma, para atravesar el error sin perderse. Y es precisamente esta confianza, alejada de toda certeza, no consoladora, no fusional, no protectora, la que sigue provocando tanta resistencia.

A esta dificultad se suma a menudo, en el ámbito de la escritura, una confusión entre filosofía y literatura. Muchos esperan del pensamiento lo mismo que esperan de un texto literario: una voz, una sensibilidad, una narrativa, una experiencia vivida que compartir, un eco de su propia existencia; buscan una atmósfera, una identificación, una emoción en la que reconocerse. La filosofía, sin embargo, no tiene como objetivo principal producir emoción o adhesión afectiva, sino aclarar, distinguir, poner a prueba, algo que requiere distancia, incluso una forma de distanciamiento. En resumen, mientras que la literatura explora la singularidad de una experiencia, la filosofía busca la estructura de un problema. Por ello, se reprocha a la filosofía que no «haga sentir», que no «encarne», como si el valor de un pensamiento dependiera de su capacidad para conmover. El rigor conceptual se percibe entonces como sequedad, y la ausencia de narración como falta de alma, pero esto confunde dos regímenes de verdad distintos: la verdad expresiva y la verdad crítica. Esta confusión explica por qué algunos juzgan un texto filosófico como si fuera una novela fallida: demasiado frío, demasiado abstracto, poco personal. Esperan una confesión y reciben un análisis; esperan un encuentro afectivo y se topan con una exigencia del pensamiento, de ahí la frustración, y a veces la ira, ante un discurso que se niega a convertirse en un espejo.

Sin embargo, hay que añadir algo aquí, ya que a menudo se malinterpreta: este tipo de intercambio no excluye el encuentro entre seres humanos, sino

que lo hace posible de otra manera. Es un encuentro que no pasa por la fusión, el reconocimiento afectivo inmediato ni la puesta en escena de fragilidades, sino por la prueba compartida del pensamiento. Cuando dos interlocutores aceptan someterse a una exigencia racional compartida, se produce algo que no es ni tibio ni abstracto, sino una auténtica alegría intelectual, un júbilo de claridad, el placer de ver cómo una idea surge, se mantiene, se transforma o se derrumba bajo la mirada del otro. Este disfrute no es el del consuelo ni de la validación mutua, pero es, no obstante, el de un encuentro real, más raro y a veces más intenso, porque no se basa en la identificación, en una experiencia o opinión compartidas, sino en una exposición común al riesgo de pensar. Aquí entra en juego una proximidad singular, sin intimidad exhibida, una complicidad sin complacencia. Lo que algunos llaman un intercambio «desencarnado» es a menudo, en realidad, una forma más exigente de encarnación: aquella en la que nos encontramos no a través de nuestras heridas, sino a través de nuestra capacidad compartida para buscar la verdad.

Por lo tanto, se puede ver en la obra filosófica un intento de sustitución: sustituir el afecto por la razón, donde el intercambio ya no es un «choque» de subjetividades, sino un examen de ideas. Donde uno ve una retirada protectora tras construcciones o referencias, se podría ver, en cambio, un esfuerzo por despejar el espacio del diálogo. Además, multiplicar las referencias filosóficas no es una evasión, sino una forma de recordar que los callejones sin salida con los que nos topamos no son exclusivamente nuestros, sino que son las propias estructuras del pensamiento humano y su historia. Así, se podría responder a aquellos para quienes la «no identificación» del sujeto produce una «frialdad» hacia los demás diciendo que la verdadera frialdad consistiría más bien en tratar al interlocutor como un ser frágil al que hay que tratar con cuidado, en lugar de como un alter ego capaz de soportar la búsqueda de claridad y coherencia, y si hay alguna «dureza», no va dirigida a la persona, sino a las certezas que nos aprisionan a todos. Desde esta perspectiva, identificarse con los propios afectos, el sufrimiento o la imagen de uno mismo es la protección más común y tranquilizadora que existe, mientras que distanciarse de ellos para dejar que el discurso fluya a través de nosotros sin saber adónde nos llevará, a riesgo de parecer inhumanos o arrogantes, es, por el contrario, la

exposición más radical. No se trata de simular soberanía, sino de aceptar el despojo. Y si esto parece alejado de lo «vivo», quizá sea porque lo que llamamos «vida» no es la vibración del sentimiento, sino el movimiento de la claridad.

Así, lo que algunos experimentan como insoportable no es lo que se dice, sino la estabilidad de quien lo dice, ya que una palabra que no vacila afectivamente se interpreta inmediatamente como una armadura existencial, una forma de protegerse. La ausencia de exposición subjetiva se vuelve sospechosa, casi culpable; el riesgo filosófico debe ser sustituido por una exigencia de sinceridad emocional y, de hecho, la crítica se dirige menos a la dominación intelectual que a la ausencia de fusión afectiva. Cuando estas personas hablan de «encuentro», «vibración» o «alma», no piden diálogo, sino comunión. Como hemos dicho, esperan que el otro se muestre vulnerable para ser creíble, que exponga sus defectos para ser legítimo; la verdad ya no es un criterio suficiente, debe ir acompañada de una fragilidad visible.

La filosofía, sin embargo, funciona según el paradigma opuesto: se basa en la separación, la asimetría, la puesta a prueba de las ideas y el rechazo de la fusión como garantía de la verdad. Esta discrepancia explica por qué un texto no se lee como una propuesta de reflexión, sino como una postura relacional, ya que se juzga según criterios afectivos, no conceptuales. El «vacío» así denunciado no es, por tanto, un vacío de significado, sino un vacío emocional en relación con una expectativa implícita. Lo que se rechaza como «certeza» no es más que un rechazo del reconocimiento afectivo como horizonte del diálogo. Mientras que la filosofía exige un riesgo sin garantía alguna de resonancia, algunos exigen una «verdad» que parte de las emociones, y es precisamente esta exigencia la que el pensamiento, como pensamiento, no puede satisfacer sin traicionarse a sí mismo.

Para algunos, sin embargo, esta exigencia resulta sencillamente imposible, o se vive como carente de sentido, porque carecen de los recursos simbólicos o psíquicos necesarios para disociar la validez de una afirmación del estado emocional de quien la pronuncia. Pensar sin revelarse a uno mismo se presenta entonces como hablar desde la nada y, por lo tanto,

como no hablar realmente en absoluto; la estabilidad afectiva se interpreta como negación, la moderación como ocultación y la distancia como un rechazo de la relación. A un nivel aún más profundo, este régimen de pensamiento se basa en una confusión entre comprender y sentirse comprendido. En este contexto, la filosofía pierde toda legitimidad, ya que no responde a la necesidad primaria de que se confirme la propia experiencia vivida y, por lo tanto, parece no solo inútil, sino amenazante. Cuando el pensamiento exige soportar la distancia, la incomodidad y la impersonalidad provisional de lo verdadero, algunos solo pueden otorgar valor a lo que calma, conecta y tranquiliza de forma inmediata. Para ellos, una verdad que no parte de la emoción no es meramente inaceptable, sino sencillamente inconcebible.

396 – El poder del caos

En los intercambios intelectuales o filosóficos, o simplemente en los diálogos que reivindican una intención racional, a veces se observa una inquietante asimetría entre quienes buscan la verdad, la coherencia o la clarificación —que parecen más vulnerables— y quienes proceden de forma caótica, dando vueltas de un punto a otro. Esta impresión no es ilusoria, ya que se deriva de una profunda diferencia en la relación con el compromiso, en la relación con la constancia.
Las personas caóticas no buscan establecer una verdad, sino permanecer en el intercambio, sobrevivir simbólicamente, mantener la compostura, proteger su imagen. Su prioridad no es ni comprender ni ser comprendidas, sino simplemente no ser «atrapadas». Ser «atrapado» es no poder evadirse ya; es someterse a la razón, aceptar que una afirmación se convierte en un punto fijo, que puede ser examinada, que conlleva una consecuencia. Esto obligaría a tales individuos a tomar partido, a asumir una postura, a arriesgarse a perder prestigio o a ser cuestionados; en otras palabras, a verse obligados a reflexionar hasta el final sobre lo que plantean.

Los individuos caóticos no defienden una posición clara, ocupan un terreno cambiante, ya que cada idea es momentánea, cada afirmación escurridiza y reversible, cada contradicción tolerable, puesto que ninguna compromete a su autor de forma duradera. Así, responder a las preguntas que se les plantean —y que podrían tenderles una trampa— desencadena un desplazamiento del discurso, una vía de escape. Esta plasticidad les confiere una formidable forma de resistencia, pues mientras el otro intenta detener el movimiento para examinar, definir y profundizar, el caótico sigue adelante, abriéndose paso entre las cosas. Se sienten cómodos en el caos, se mueven en él, se dispersan en él, incluso se pierden en él, sin que ello les afecte. Por el contrario, quienes buscan un mínimo de coherencia ven cómo el suelo se hunde bajo sus pies, sus mentes vacilan, el vértigo les desorienta, les incomoda y les priva momentáneamente de sus recursos. Mientras que el otro parte de un hilo conductor, de una coherencia elemental, o intenta establecer un mínimo de orden y claridad, el caótico multiplica descaradamente los ángulos, los registros, las rupturas y los saltos. En realidad, no puede equivocarse, ya que nunca se compromete con lo que afirma, y si se resiste, no es porque tenga razón, sino porque no adopta ninguna postura que pueda demostrarse errónea. Siempre está dispuesto a ir a otra parte, irónicamente en nombre de una necesidad de «explicaciones». De hecho, los individuos caóticos apelan periódicamente a la verdad, una especie de absoluto al que sienten tener acceso privilegiado, y del que quieren que los demás sean testigos; pero lo que ellos llaman verdad es una certeza indeterminada, un puro sentimiento de corrección sin contenido conceptual. No es una verdad que pueda examinarse o articularse, sino una convicción que se protege a sí misma precisamente al permanecer vacía de determinación y que, por lo tanto, requiere un discurso interminable.

En cierto sentido, el individuo caótico cree que tiene razón, pero no en el sentido de tener razón sobre una tesis, pues en realidad no sabe lo que quiere decir. No piensa: «lo que digo es cierto», sino más bien: «no puedo estar equivocado» y, por lo tanto, «no se debe demostrar que estoy en el error». Su «razón» no es conceptual, es existencial y defensiva. De hecho, tiene razón al «mantener su postura», al no ceder, al no dejarse «atrapar».

Así persevera, y puede incluso irritarse, no porque un argumento lo refute —lo cual apenas le preocupa—, sino porque cualquier intento de «atraparlo» amenaza con inmovilizarlo, poniendo en peligro su inestable equilibrio. Se irrita precisamente cuando el diálogo empieza a estabilizarse, cuando alguien insiste, aclara, exige coherencia, porque para él sí hay algo en juego, pero es una cuestión de supervivencia, no de corrección. Curiosamente, defiende una posición sin contenido, una postura sin tesis. Por eso evita el compromiso intelectual y vive cualquier intento de ordenar el diálogo como una agresión personal. No es la verdad lo que le amenaza, sino la posibilidad de que le detengan en lo que está haciendo, por muy indeterminado que sea su proyecto. A menudo, el pensamiento caótico no sabe adónde va, se busca a sí mismo, habita en la infinidad del «querer decir», altamente indeterminada, y no en la finitud del «decir», de lo determinado. «Quiere decir» algo sin saber realmente qué es, y por eso necesita seguir hablando, añadir palabras continuamente, de una manera incipiente que no puede alcanzar la plenitud. Y si se intenta detenerlo, se resiste, lucha contra una sensación de asfixia.

Se podría objetar que el caos es natural, que la entropía es la tendencia innata de los sistemas hacia el desorden y la dispersión, y que la libre asociación o la lluvia de ideas e e surgen espontáneamente, sin esfuerzo. De hecho, dejar que las ideas proliferen, divergen y se acumulen es fácil, casi automático. Lo que no es natural, por el contrario, es detener el flujo, interrumpir la dispersión, seleccionar, organizar y decidir que algo «debe decirse» en lugar de que, sin fin, «se quiera decir». Aclarar, mantener una línea, sostener una pregunta requiere esfuerzo, disciplina y resistencia a la entropía; por eso el discurso caótico resulta cómodo, mientras que la coherencia resulta agotadora: no porque el orden sea en sí mismo opresivo, sino porque exige trabajo.

Por lo tanto, por el contrario, quien busca la verdad necesita un mínimo de orden: debe nombrar lo que quiere examinar, mantenerse fiel a una pregunta, mantener la duración, a veces reconocer un callejón sin salida, y este orden no es rigidez, sino una condición del pensamiento. Sin embargo,

esta condición también resulta ser una fragilidad: aclarar es exponerse, mantener una posición es ofrecer un punto de agarre, buscar la verdad es aceptar la posibilidad de equivocarse. Así, en el corto plazo del diálogo, el caos «protector» parece más fuerte, más enérgico, pues desgasta, agota y desorienta. Además, su falta de conciencia le confiere cierta ventaja, una audaz temeridad. Y «gana» no porque ilumine, sino porque rechaza las propias reglas del juicio; nunca pierde, porque no juega según las reglas, desestabiliza; su fuerza es una fuerza negativa, una capacidad para eludir más que para construir. No obstante, esta superioridad es ilusoria, pues protege contra la derrota, pero no contra el vacío, ya que lo que nunca se compromete no produce nada. Mientras que la búsqueda de la verdad acepta el riesgo de la pérdida para abrir el sentido, el caos defensivo se conforma con «aguantar». Es, por supuesto, más resistente, pero a costa de una esterilidad fundamental. Ciertamente, impresiona en el intercambio, ya que su profusión da una impresión de plenitud, su tenacidad puede forzar la adhesión y agota al interlocutor. Pero no genera ni pensamiento ni transformación real. Mucho ruido y pocas nueces.

397 – Gesto gratuito

En este contexto, «gratuito» no significa un exceso injustificado, sino un gesto no instrumental, que no busca un efecto, una recompensa ni una validación.

Hoy en día existe una categoría silenciosa, que rara vez se identifica: los desilusionados con el diálogo. No aquellos que se niegan a hablar, los «silenciosos», sino aquellos que han hablado mucho, con sinceridad o rigor, o que creen haberlo hecho, y que han descubierto que la palabra no siempre llega, no siempre ilumina, no siempre transforma. Han experimentado repetidamente intercambios sin agarre, discusiones que dan vueltas en círculo, palabras que chocan contra muros afectivos, identitarios o ideológicos, no por falta de argumentos, sino debido a

expectativas excesivamente diversas, a un desajuste de expectativas entre los interlocutores.

Sin embargo, es precisamente de este sentimiento de fatiga o impotencia, nacido de la conciencia de los límites del diálogo, y no de una renuncia al sentido, de donde tal vez pueda surgir una «nueva» forma de expresión, menos ilusoria, menos dependiente del efecto producido en el otro y, por lo tanto, paradójicamente más libre. Así, a modo de alternativa, o de consuelo, podríamos proponer otra cosa, una modalidad más austera, más desnuda y quizás más inquietante: la gratuidad del gesto. Es decir, expresarse no para convencer, no para encontrarse, no para ser reconocido, sino para llevar a cabo el acto en sí mismo, no como una estrategia, sino por mera «firmeza». El discurso no está obligado a producir un efecto, no tiene que garantizar la recepción, y menos aún la adhesión; puede ejercerse sin ninguna garantía de ser comprendido o aceptado, y es precisamente en este desapego donde reside su dignidad. Y, por extraño que parezca, el punto muerto o la imposibilidad pueden incluso constituir una motivación para el diálogo, ya que aquí la «firmeza» no se refiere a la firmeza de carácter ni a la obstinación, sino a un modo ético de actuar; su significado es más existencial que meramente psicológico. Significa mantenerse fiel a lo que se dice, aferrarse a un gesto sin garantía alguna de respuesta, y mantenerse erguido sin apoyo externo. Hablar o escribir con firmeza ya no es hablar para producir un efecto, sino habitar una posición; es «escribir porque no se puede dejar de escribir», como sugiere el poeta Rilke. Es, en definitiva, simplemente perseverar, lo que nos obliga a ser creativos, a intentar sin vacilar todas las vías posibles. No se trata ni de convencer, ni de seducir, ni de provocar, ni siquiera de encontrar; se trata de mantener una coherencia interna, una fidelidad a uno mismo en el acto mismo, en lo que uno juzga correcto, independientemente de la recepción. Este «mantenerse» se opone, por tanto, a la estrategia, que calcula, seduce, se anticipa y adapta su discurso al otro, pues «mantenerse» acepta la soledad, la pérdida, la ausencia de influencia o de reconocimiento. Es una noción de dignidad mínima, pues mantener la postura es negarse a disolverse en la expectativa de un efecto, negarse a hablar para llenar un vacío relacional o a suplicar un encuentro. El gesto tiene valor por el mero hecho de realizarse, no por su rendimiento; el acto tiene valor por su

rectitud interna, por la forma en que uno se compromete con él, y no por sus resultados. Mantener implica una austeridad voluntaria: decir menos, pero mantener con más firmeza; hablar sin promesa de diálogo; escribir sin garantía alguna de ser leído, comprendido o aceptado. En este sentido, «mantener» designa un discurso desilusionado, pero no cínico; un discurso que no renuncia a sí mismo ni siquiera cuando renuncia a la esperanza de influir en el otro; es decir, la persistencia de un gesto justo en un mundo que no lo recompensa. No se habla para obtener algo, sino para no traicionarse a uno mismo, para ser uno mismo, pues un discurso «mantenido» es un discurso responsable, uno que no se derrumba por falta de eco. En este sentido, la «gratuidad» del gesto no es una casualidad, sino, por el contrario, una exigencia mayor, pues actuar sin expectativas requiere un mayor rigor, ya que ya no existe ninguna coartada externa ni argumento circunstancial; el discurso ya no se justifica por su eficacia, sino por su rectitud. Así, «mantener» significa hablar no para tener éxito, sino para mantenerse erguido. Desde esta perspectiva, hablar ya no es un medio, sino un fin provisional, ya que uno ya no habla para ser escuchado, sino para no traicionar lo que exige ser formulado. El discurso deja entonces de ser transaccional; no negocia su derecho a existir a cambio de un beneficio relacional. No se trata de indiferencia hacia los demás, sino de una postura más radical, ya que, al renunciar a condicionar el discurso a la respuesta esperada, tal actitud nos hace, paradójicamente, más abiertos a una escucha auténtica.

Así pues, proponemos el discurso como un gesto «gratuito», en el sentido más exigente del término: gratuito no porque sea fácil o frívolo, sino porque no espera nada a cambio, porque no promete ni encuentro, ni transformación, ni reconocimiento, porque avanza sin garantías, sin red de seguridad, expuesto a la incomprensión, al rechazo e incluso al ridículo. Y, sin embargo, se lleva a cabo por la belleza del gesto, como trazar una línea recta en la arena sabiendo que se borrará o, de una forma más sofisticada, como el mandala efímero de la tradición india, que consiste en crear una figura geométrica compleja y simbólica, una imagen del orden cósmico, para luego borrarla deliberadamente una vez completada. Esta forma artística no es ni decorativa ni expresiva; se trata, una vez más, de un simple

ejercicio de contención interior, en el que el valor de la obra reside enteramente en el hecho de haberla llevado a cabo, no en su trazo, grácil y evanescente, desprovisto de cualquier otro propósito. Esta gratuidad resulta insoportable para muchos, porque trastoca todas las economías psíquicas habituales: no halaga, no repara, no une, ni siquiera ofrece el consuelo de haberlo «intentado». Se limita a afirmar esto: hay actos que valen por su rectitud, no por sus efectos. Es el principio de lanzar una botella al mar, sin esperar una respuesta, ni siquiera un destinatario; el fracaso no es que la botella se pierda, sino no lanzarla nunca.
Pensar así es aceptar que la verdad no es relacional, que no necesita ser compartida para construirse, ni validada para ser cierta; es consentir una soledad activa, no como un retraimiento, sino como una exposición máxima, pues es hablar sin protección, sin coartada afectiva, sin promesa de «complicidad». No es ni heroico ni romántico, es una disciplina, una ética del gesto puro. Y tal vez esta sea, paradójicamente, la única forma de permanecer fiel al pensamiento: practicarlo como una aventura sin destino, sin mañana, sin garantía alguna de encuentro, sin seguridad de ser escuchado, pero con el tranquilo rigor de quien avanza no para llegar, sino para caminar. Como Zaratustra, para quien la palabra es un don lanzado al viento, una prueba de soledad y sobreabundancia, una esperanza sin expectativa, sin ninguna exigencia de reconocimiento, una soledad «santa», el último refugio donde el alma puede permanecer fiel a sí misma, sin comprometerse en el teatro social.

Este cambio ético consiste en pasar de una lógica de responsabilidad por los efectos a una fidelidad al gesto. Se deja de evaluar el discurso en función de lo que produce en el otro —comprensión, adhesión, apaciguamiento, reconocimiento— y se evalúa según su rectitud interna: ¿he hablado por complacencia o por necesidad, para buscar un efecto o para mantener una exigencia? Además, resulta demasiado fácil menospreciar a los demás porque uno se siente incomprendido, porque el otro no está a la altura de nuestras expectativas. Pero esto exige renunciar a la moral de la intención benévola y a la ética del éxito social; el discurso ya no tiene que «hacer el bien», ni conectar, ni convencer. Se convierte en un acto sobrio y expuesto, sin garantías, en el que uno acepta ser juzgado de inútil, frío o ineficaz.

Desde el punto de vista ético, esto significa asumir una responsabilidad paradójica: responder por lo que uno dice, no por lo que el otro haga con ello. Es una ética más austera y menos tranquilizadora, pues no promete reconciliación alguna, pero libera al pensamiento de la exigencia de reconocimiento y le devuelve su función primordial: decir lo que es verdad, incluso cuando no sirve para nada, incluso cuando no llega a nadie. Esto se hace eco del principio de la parrhesia de la Grecia clásica, el acto de decir la verdad abiertamente, sin rodeos, a riesgo de desagradar, de perder un puesto o de exponerse: un acto ético, un discurso valiente que no busca ni seducir ni protegerse a sí mismo, sino ser pronunciado, a costa del conflicto o del aislamiento. No obstante, no se trata de una espontaneidad ingenua e irreflexiva, sino más bien del acto de decir una verdad que se considera necesaria, a diferencia de un simple arrebato verbal, que no arriesga nada ni se compromete a nada.

Esta actitud atenúa la sensibilidad ante la mirada ajena, ya que el desprecio, la indiferencia o el rechazo solo hieren de verdad cuando invalidan algo que uno esperaba: reconocimiento, acuerdo, gratitud o transformación. Sin expectativa de reciprocidad, estas reacciones pierden su poder destructivo, ya que se convierten en meras «afirmaciones», no en veredictos. También evita la contaminación afectiva, pues cuando el discurso se vincula al éxito relacional, el rechazo provoca espontáneamente decepción, resentimiento, rencor u odio a cambio. Al hablar por fidelidad al gesto más que por el deseo de convencer, se rompe esta cadena reactiva: el otro puede negarse, cerrarse o mostrar desprecio, sin obligarnos a responder en el mismo registro, ya que nuestro discurso no era una petición encubierta. También protege a l e contra el asco hacia el otro, que a menudo surge de la decepción, pues rara vez se desprecia a alguien de inmediato; se le desprecia después de haber esperado que comprendiera, que se levantara, que estuviera a la altura de nuestras expectativas, un sistema bien engrasado que permite rechazar al otro con toda la conciencia tranquila. La gratuidad del gesto elimina esta expectativa implícita; el otro queda libre para ser lo que es, sin que se le proyecte un ideal, sin la misión de responder a nuestra exigencia. Por último, esta actitud transforma el rechazo en un indicador más que en una humillación, pues si el discurso se mantiene por

sí mismo, el rechazo no afecta a la dignidad del sujeto que habla. Ciertamente, se puede observar una incompatibilidad de regímenes, temporalidades o exigencias entre los «compañeros», pero esto apenas implica afecto o rechazo; la diferencia simplemente se impone como una realidad sobria, a diferencia de los seguidores de una empatía burguesa y sentimental, que encuentran insoportable tal disparidad. Así, esta postura no se endurece, simplemente se desvincula. No genera ni indiferencia cínica ni superioridad moral, sino una forma de calma activa: uno habla, uno se expone y, a continuación, deja que el discurso siga su propio curso, aceptando que ya no nos pertenece, ni en sus efectos ni en sus fracasos. Y es precisamente esta renuncia a la exigencia lo que hace que el desprecio, el rechazo o la indiferencia resulten menos acuciantes, porque ya no encuentran ningún punto de apoyo en el que anclarse.

Esta perspectiva es liberadora porque desplaza el centro de gravedad de la acción, ya que el discurso deja de ser un medio y se convierte en una forma, una obra, evaluada no por su eficacia, sino por su rectitud interna. En este sentido, pertenece a una estética en el sentido estricto: la belleza no es lo que agrada, sino lo que perdura. También libera porque hace que el fracaso resulte inoperante: cuando no hay ni promesa de encuentro ni garantía de comprensión o aceptación, nada puede fracasar verdaderamente. Ya no hay decepción que compensar, ni resentimiento que gestionar, solo fidelidad a un gesto llevado hasta el final; lo que uno hace ya no depende del otro, y esta independencia es una forma de respirar. Por último, esta estética del gesto gratuito restaura una dignidad sin defensa; permite hablar sin endurecerse, exponerse sin rendirse, asumir el conflicto sin perderse en él. No pacifica el mundo, no reconcilia posiciones, pero libera al sujeto de la forma más común de servidumbre: la de esperar a que el otro justifique el propio discurso, fuente de todos los conflictos.

398 – Elogio de la sencillez

Algunos textos encuentran una aceptación casi instantánea y circulan con notable facilidad. Recientemente, en las redes sociales francesas, un artículo que criticaba el concepto de *«jeunisme»* gozó precisamente de este tipo de éxito. El término francés «jeunisme» se refiere a una ideología que eleva la juventud a la categoría de valor fundamental, mientras que trata la edad, la experiencia y la duración como lastre en lugar de como recursos. Hay que decir que el texto es bastante bueno: su tono es animado, sus fórmulas llamativas, sus imágenes memorables, y denuncia una ideología contemporánea ridiculizándola: compara la sociedad con lo que denomina una «filosofía del yogur», oponiendo lo efímero a la maduración y los efectos de moda a la experiencia. La lectura es fluida, agradable, casi jubilosa. Por lo tanto, tal éxito no tiene nada de excepcional, pero revela mecanismos más generales, y eso es lo que nos interesa aquí: intentar analizar por qué ciertos textos logran hacerse más populares que otros que, sin embargo, no merecerían menos atención.

A primera vista, lo que llama la atención es que el texto pone nombre a un malestar muy extendido, sobre todo entre las personas mayores. Muchos experimentan, de forma más o menos confusa, una irritación ante la obsesión por la novedad, la descalificación implícita de la edad o la experiencia, y la promoción de una especie de juventud idealizada, como si representara un valor en sí misma, un supuesto que, además, incluso para los jóvenes, puede resultar problemático cuando se lleva al extremo. Sin duda, el texto no crea este malestar, ya que este ya existe, al menos de forma latente. Se limita a poner palabras a lo que ya se sentía, y es precisamente este reconocimiento inmediato lo que genera la adhesión inicial.

A continuación, el texto señala a un culpable «evidente», al que denomina *«jeunismo»*, que se convierte entonces en una ideología identificable, un sistema coherente, un blanco fácil, obvio y e , cuando en realidad abarca prácticas y lógicas muy diversas que convenientemente se abstiene de

analizar, ya que eso requeriría, en efecto, demasiado trabajo. Estas prácticas y lógicas son heterogéneas, ya que este fenómeno reúne bajo un único término elementos de naturaleza muy diferente: lógicas económicas, ya que el mercado valora lo nuevo, lo renovable y lo consumible; lógicas mediáticas, ya que la novedad capta la atención y genera acontecimientos; lógicas institucionales, ya que se percibe la necesidad de renovar las figuras que se presentan y de redistribuir la visibilidad, lo que a veces se denomina «*dégagisme*», una actitud política y cultural que aboga por la destitución de quienes ocupan el poder simplemente porque llevan «demasiado tiempo» en el cargo; pero también lógicas psicológicas y existenciales, como el miedo al envejecimiento, el culto al rendimiento y la ansiedad ante el paso del tiempo. A esto hay que añadir una dimensión más difusa y que rara vez se cuestiona: una especie de romanticismo de la juventud, alimentado por la nostalgia, en el que se proyecta sobre una época pasada la idea de una intensidad perdida, una libertad original o una promesa incumplida, convirtiendo la juventud ya no en un momento de la vida, sino en un mito consolador. Agrupar todo esto bajo una única ideología ofrece, por tanto, un blanco fácil, pero simplifica en exceso una realidad compuesta por limitaciones, intereses y deseos que pueden ser contradictorios. Por ejemplo, la promoción del «talento joven» puede estar impulsada por intereses económicos, estrategias mediáticas, limitaciones institucionales y miedos individuales al envejecimiento; por lo tanto, reducirla a una única ideología oscurece la naturaleza de estas motivaciones divergentes. Pero esta simplificación es «económica»: tiene cierto sentido y utilidad, aunque es conceptualmente discutible, incluso si resulta retóricamente eficaz, ya que permite que la crítica se concentre, se haga legible y sea fácil de compartir.

El éxito del texto radica también en el placer de la sátira, ya que sus metáforas son crueles pero elegantes, su humor mordaz y su crítica incisiva sin resultar compleja. El lector no tiene que «soportar» una demostración, sino que asiente intuitivamente, con la sensación de comprender rápida y bien, de pertenecer al bando de los «lúcidos». Esta burla proporciona, por tanto, un placer particular: permite sentirse «por encima» sin tener que pensar demasiado, juzgar sin exponerse y disfrutar de una superioridad intelectual a bajo coste, una impresión de sabiduría fácilmente accesible

que constituye un poderoso motor de adhesión. Se observa el mismo mecanismo de risa fácil, casi compulsiva, en ciertos programas de humor, , donde un chiste banal dirigido a una celebridad basta para desencadenar una risa casi automática, como si el mero hecho de burlarse de una figura «poderosa», de poder reírse de ella, situara instantáneamente al oyente del lado de la gente «inteligente». La risa actúa entonces como una inversión simbólica del poder: quien es objeto de exposición, admiración o envidia se vuelve de repente vulnerable, menospreciado, reducido a una figura ridícula. Esta inversión proporciona una satisfacción inmediata, ya que autoriza la expresión encubierta de celos o frustraciones latentes, socialmente legitimadas por el humor. No obstante, esta risa no avala la sutileza del análisis, sino más bien la pertenencia a un bando supuestamente consciente y crítico, que ya sabe quién o qué merece ser objeto de burla, quién merece, en definitiva, venganza.
Otro factor decisivo es la inversión del orden moral dominante. Las «virtudes» que suelen valorarse —la juventud, la novedad, el movimiento— se convierten en síntomas de estupidez o superficialidad. El texto da así la impresión de ser un gesto valiente, aunque encaja en una crítica ya ampliamente compartida, ya que ofrece una transgresión sin coste real; en cierto sentido, es predicar a los conversos. También hay que destacar que este tipo de texto es fácil de leer: la sintaxis es clara, las oposiciones son nítidas, el razonamiento es lineal; el lector nunca se ve en dificultades, nunca se le obliga a suspender su juicio, nunca se le exige un esfuerzo de concentración. Sin embargo, esta legibilidad inmediata se ha convertido hoy en día en un criterio esencial de éxito, ya que comprender rápidamente ha llegado, curiosamente, a funcionar como una prueba implícita de la verdad. Por último, estos textos tienen en común el hecho de que no exponen al lector a ningún riesgo interior; critican, denuncian y ridiculizan, pero sin exigir jamás una reconsideración de la propia postura del lector. El lector puede indignarse, divertirse o mostrar su aprobación sin que ello afecte a su propia postura, y el pensamiento crítico se convierte entonces en una forma de consuelo más que en una prueba.

Así pues, el éxito de este texto sobre *el «jeunismo»* no es un caso aislado, sino un síntoma. Demuestra que lo que atrae son los escritos que combinan

una inteligencia aparente, una ironía controlada y seguridad psicológica, textos que dan la impresión de pensar correctamente sin exigir ningún cambio interior ni esfuerzo de introspección. Esto explica su rápida difusión y nos invita, a su vez, a cuestionarnos qué esperamos realmente del pensamiento. En tales condiciones, el éxito de ciertos discursos se debe menos a su rigor u originalidad que al hecho de que van a lo seguro, ofreciendo al lector el placer de una sensación de sabiduría sin riesgo, de crítica sin exposición.

Es cierto que este fenómeno de la «facilidad» no es exclusivo de nuestra época, ya que cada período produce sus propias formas cómodas de pensar, sus críticas de bajo coste y su adhesión sin dilemas. Sin embargo, hoy en día hay algo específico en juego en cuanto a la escala y la intensidad de estos mecanismos. La velocidad a la que circula el discurso, el valor que se otorga a la comprensión inmediata, el consumismo imperante y la tan cacareada búsqueda constante de seguridad psicológica tienden a amplificar estas tendencias, dotándolas de una visibilidad y una eficacia sin precedentes. Lo que antes era un defecto esporádico se ha convertido así en un modo dominante de recibir y difundir ideas.

399- Criticar y descalificar

Muy a menudo, cuando un discurso o un texto les desagrada y desean expresar una crítica, nuestros contemporáneos practican lo que, en sentido estricto, debería denominarse «descalificación» en lugar de «crítica». La diferencia no siempre es evidente, por lo que parece útil detenerse en ella. En primer lugar, contrariamente a lo que se podría suponer intuitivamente, la diferencia no radica tanto en el tono —sarcástico, condescendiente o agresivo— como en la propia estructura de la respuesta al texto; no se trata de la dureza de la expresión, sino de la lógica del acto en sí mismo. Se podría

creer que la descalificación es simplemente una crítica «más dura», más rencorosa o más radical, pero no es así, ya que la diferencia es estructural, puesto que ambos gestos no tienen el mismo objeto, el mismo objetivo ni el mismo modo de funcionamiento.
En primer lugar, criticar es trabajar desde dentro del discurso. Se toma el texto como un objeto legítimo, se examina su coherencia, sus argumentos, sus presuposiciones y sus consecuencias; e incluso cuando es severa, la crí e reconoce implícitamente que lo dicho merece ser discutido, pues la crítica presupone un espacio compartido de racionalidad. La descalificación, por el contrario, consiste en salir del discurso: ya no se responde a lo dicho, sino que se cuestiona el mero derecho a decirlo. El texto, o incluso el autor, queda desplazado fuera del ámbito de lo pensable o debatible, por razones ideológicas o patológicas, porque se presume que la intención es manipuladora o sospechosa, o porque se reduce a un defecto psicológico, moral o identitario en lugar de examinarse por lo que realmente afirma. Una vez que se percibe una impostura, una posición ilegítima o sospechosa, el contenido pasa a ser secundario o accesorio y, por tanto, irrelevante. En otras palabras, la crítica abre un espacio de pensamiento, aunque sea conflictivo, mientras que la descalificación lo cierra; no se trata de una crítica más violenta, sino de un gesto totalmente diferente: mientras que la crítica acepta el riesgo del diálogo y del error, la descalificación protege al que habla al eliminar la necesidad de responder, y eso es precisamente lo que la hace atractiva para un lector descontento. Esto significa que criticar y descalificar no son dos grados del mismo acto, sino dos regímenes de pensamiento incompatibles: uno pone en marcha el pensamiento, el otro lo interrumpe.

Criticar es trabajar sobre el contenido, al examinar un texto y analizar sus puntos fuertes y débiles. La crítica parte de la base de que el texto merece ser tomado en serio, de que tiene la coherencia suficiente para ser cuestionado, debatido e incluso refutado, de que merece un examen minucioso, especialmente —o sobre todo— cuando es objeto de controversia. Deja abierta la posibilidad del diálogo, del desplazamiento recíproco, de un cambio de perspectiva e incluso del aprendizaje. Incluso cuando es severa, la crítica reconoce implícitamente la dignidad intelectual

de lo que examina. La descalificación, por el contrario, no aborda el contenido, sino la propia legitimidad del discurso en sí mismo; ya no pretende demostrar que un argumento es débil, sino sugerir que no merece ser examinado en absoluto. La descalificación opera mediante el etiquetado, la sospecha y la reducción psicológica, moral o social del autor o del texto: se explica por qué habla el autor, desde dónde habla, qué es «en realidad», en lugar de responder a lo que se dice; ya no se discute el contenido, sino que se niega su valor, su relevancia o su derecho a ser tomado en serio. Esta descalificación suele basarse en etiquetas rápidas —«ideológico», «manipulador», «dogmático», « », «simplista» o «peligroso»—, que funcionan como cierres discursivos; el texto ya no es un objeto de reflexión, sino un síntoma que hay que eliminar. En resumen, la crítica implica pensar: exige un esfuerzo de lectura, comprensión y formulación, e implica un cierto respeto por el objeto criticado, independientemente de si se está de acuerdo o en desacuerdo. La descalificación, por el contrario, evita pensar al privar a los demás del derecho a ser escuchados. La primera implica esfuerzo y riesgo; la segunda ofrece la comodidad de no tener que examinar nada. Es cierto que no está «prohibido» descalificar un discurso, pero este gesto debe entenderse como lo que es: no una respuesta intelectual, sino una negativa a participar en la discusión y en el proceso de reflexión que esta requiere; un puro rechazo —ya sea moral, ideológico o de otro tipo— que, paradójicamente, sigue exigiendo una justificación mínima para no caer en la pura arbitrariedad. Pero no hay que pasar por alto la dimensión emocional de la descalificación, ya que la ira, el resentimiento, el orgullo herido, la envidia, la humillación o la simple irritación pueden buscar su expresión a través de un gesto «intelectual» que parece racional, pero cuya función principal es afectiva. En lugar de afrontar el malestar provocado por un texto o un autor, se neutraliza declarándolo ilegítimo o simplemente recurriendo al sarcasmo. La descalificación cumple entonces no solo un propósito cognitivo o social, sino también emocional: transforma un encuentro perturbador en un acto tranquilizador de rechazo, una especie de catarsis momentánea y reconfortante.

En general, la descalificación se vuelve aún más radical cuando se dirige

contra el autor en lugar de contra el texto. En lugar de responder a lo que se dice, la atención se desplaza hacia quién habla, desde dónde habla, su edad, su origen, sus supuestas intenciones, sus intereses ocultos o sus carencias intelectuales; el argumento se desvía hacia una explicación causal o moral del discurso, lo que hace innecesaria cualquier discusión sobre el contenido. El autor queda reducido a una identidad, y el texto pasa a un segundo plano; sin embargo, distinguir entre texto y autor es una condición mínima del pensamiento crítico: un texto puede ser relevante independientemente de las intenciones o defectos de su autor y, a la inversa, un autor respetable puede producir un texto débil. Confundir ambos aspectos personaliza el pensamiento, lo hace vulnerable a los ataques ad hominem y convierte el debate intelectual en una confrontación identitaria. Al final, no solo se silencia al autor, sino la propia posibilidad de un diálogo intelectual e .

Por supuesto, es sin duda más fácil, más catártico y, a menudo, más satisfactorio descalificar, lo que explica la popularidad de este gesto, pero las razones van más allá de la simple comodidad. Para empezar, descalificar requiere infinitamente menos esfuerzo que criticar: no exige leer realmente, comprender, sintetizar, reformular fielmente lo que se cuestiona y, a continuación, elaborar un contraargumento coherente. La crítica es un esfuerzo cognitivo exigente, lento e incierto, que a su vez expone al crítico al error y a la refutación. La descalificación, por el contrario, puede hacerse con pocas palabras: basta con una etiqueta, una sospecha, un diagnóstico psicológico o ideológico, o incluso un simple insulto, lo que constituye una verdadera «economía» de energía intelectual. Además, la descalificación resulta psicológicamente más gratificante: sitúa inmediatamente a quien descalifica en una posición de superioridad, ya que no se discute con el otro, sino que se le sitúa «por debajo». Este gesto proporciona una rápida satisfacción narcisista: nos sentimos lúcidos o sabios, superiores, en el «lado correcto», sin tener que arriesgar nuestro propio pensamiento. Mientras que la crítica pone al descubierto, la descalificación protege; además, cumple una función defensiva, ya que criticar un texto es aceptar que podría afectarnos, perturbarnos o, tal vez, incluso tener en parte razón. La descalificación nos protege de este riesgo: si el texto es «ilegítimo», no hay necesidad de

escucharlo, por lo que la descalificación actúa como un cortafuegos emocional e intelectual. Además, resulta socialmente más rentable: es rápida, espectacular, fácil de compartir y genera signos de pertenencia, ya que al descalificar a los mismos autores y las mismas ideas, demostramos que pertenecemos al bando «correcto». Por el contrario, la crítica matizada suele percibirse como tibia, sospechosa o demasiado lenta para los regímenes de comunicación contemporáneos. Por último, la descalificación resulta moralmente cómoda: convierte un desacuerdo intelectual en una falta o una patología, lo que prescinde por completo del debate; el otro no está equivocado, es «problemático» o «enfermo». Esta moralización del desacuerdo autoriza la indignación sin una verdadera responsabilidad intelectual, como se observa a menudo en los «debates» políticos, incluso en los círculos institucionales, donde la descalificación mutua es habitual y bastante absurda.

En resumen, la descalificación es una solución de conveniencia: evita el esfuerzo de pensar, el riesgo de equivocarse y la incomodidad del diálogo, al tiempo que, c , proporciona una gratificación inmediata. La crítica, por el contrario, es más exigente, menos espectacular y a menudo menos satisfactoria a corto plazo, pero es precisamente por esta razón por la que resulta intelectualmente más fértil. Hay que añadir, sin embargo, que lo que se aplica a la descalificación se aplica igualmente a la admiración acrítica e incondicional, que también suspende el juicio, prescinde de un examen minucioso y sustituye el pensamiento por la adhesión, convirtiendo el acuerdo en un refugio más que en un ejercicio de comprensión. El oyente se limita entonces a reconocer lo que ya siente, se acomoda cómodamente en ello y confunde la satisfacción de verse confirmado con el acto mismo de comprender, expresándolo a menudo mediante pequeños comentarios de aprobación igualmente desprovistos de contenido.

400 – El rechazo de la razón

Hoy en día, muchas personas ya no comprenden cómo la razón podría ayudarles, ya sea en su vida social o en su vida íntima, principalmente porque no la experimentan como un apoyo, sino como una amenaza. Definamos brevemente la razón como la capacidad de distanciarnos de la información que recibimos, de relacionar, distinguir y juzgar, con el fin de dar sentido a lo que vivimos y experimentamos, de acuerdo con reglas de coherencia.

La razón ya no se percibe —si es que alguna vez lo fue— como un recurso natural y común que permite el diálogo y la clarificación, establece prioridades y ofrece una vía de escape de la confusión, sino como una fuerza que se enfrenta con dureza a la experiencia vivida, desestabiliza la identidad y oprime la singularidad existencial. Es cierto que obliga a tomar distancia de uno mismo, a suspender la evidencia de las propias emociones, a admitir que lo que se siente intensamente puede ser falso, confuso o contradictorio; sin embargo, en una cultura en la que la subjetividad se ha convertido en el criterio supremo, esta exigencia suele parecer una forma de violencia.

La razón resulta bastante inquietante porque distingue, corta, jerarquiza, separa lo relevante de lo incoherente, lo esencial de lo accidental, el argumento de la opinión, lo verdadero de lo meramente sincero. Hoy, sin embargo, esta capacidad discriminatoria es sospechosa de arrogancia o dominación, ya que se prefiere la igualdad de los sentimientos a la exigencia del juicio, puesto que «juzgar» implica necesariamente renunciar a la idea de que todo es equivalente. La razón se convierte así en sospechosa, no solo porque limita, sino también porque impide la complacencia. Hay que añadir que la razón conlleva responsabilidad, obliga a responder por lo que se afirma, a reconocer las propias contradicciones, a renunciar a los refugios convenientes de la vaguedad o la indignación. No protege, expone; no valida, pone a prueba. Para una época marcada por la búsqueda de

seguridad psicológica y reconocimiento, tal exposición resulta insoportable; nos hemos vuelto hipersensibles y excesivamente temerosos. Además, la razón ha sido ampliamente desacreditada por sus caricaturas: fría, tecnocrática, gerencial, alejada de la vida. Y en lugar de distinguir entre una racionalidad empobrecida y una forma exigente de pensamiento, se ha rechazado el conjunto, abriendo el camino a una preferencia sistemática por la inmediatez a costa del trabajo de mediación que cualquier pensamiento exigente presupone. La mediación es el proceso mediante el cual la experiencia inmediata se distancia, se articula y se hace inteligible, para que pueda convertirse en pensamiento, discurso y decisión; es decir, en la base del razonamiento, el juicio y la acción consciente.

Por lo tanto, es necesario distinguir entre dos formas de razón: la «instrumental» y la «abierta». La razón instrumental, que es reductiva y predeterminada, calcula, optimiza, aplica patrones existentes y sigue principios establecidos: busca la eficiencia, no la verdad, y reduce la realidad a lo que se puede medir o explotar. La razón abierta, por el contrario, no es una herramienta, sino una práctica, una dinámica espiritual, ya que cuestiona sus propios marcos de referencia, acepta la incertidumbre, inventa sus propios caminos en contacto con la realidad y se abre al «mundo». Mientras que la primera encierra el pensamiento en procedimientos, la segunda lo libera exponiéndolo al riesgo de lo desconocido y de la creatividad. Por lo tanto, no es la razón la que amenaza la libertad, sino su reducción a un mero medio, una razón esclavizada a un fin predeterminado.

Sin embargo, la razón no se percibe tanto como lo que libera, sino como lo que perturba, como lo que nos impide vivir plena y cómodamente; y, sin embargo, no le quita nada a la experiencia vivida: le da forma, la ilumina, la intensifica; no niega la vida, simplemente evita que la vida se derrumbe sobre sí misma, que se aplane. Introduce esa distancia mínima respecto a uno mismo que permite comprender, estructurar, organizar y transformar la existencia, en lugar de soportarla en su estado bruto, privada de cualquier valor poético. Aun así, hay que aceptar que pensar no es, ante

todo, una cuestión de tranquilidad, ni siquiera de ansiedad. Algunos creen que cualquier pensamiento construido es una fortaleza cerrada sobre sí misma; ignoran que la razón también tiene una estética, una belleza propia, hecha de claridad, precisión y respiro, y que una estructura puede abrir en lugar de encerrar. No se dan cuenta de que el pensamiento riguroso introduce distancia, distinciones y límites, operaciones que se experimentan fácilmente como gestos de exclusión, en lugar de como arquitectura. Desde esta perspectiva, conceptualizar es protegerse a uno mismo: se erigen muros donde se preferiría una circulación afectiva, la inmediatez, una relación sin rupturas ni asperezas. El pensamiento se interpreta entonces como una fortaleza, no porque realmente encierre, sino porque se resiste a la fusión, rechaza la confusión y no ofrece un consuelo emocional inmediato; se limita a proponer, a través de su plasticidad inherente, una sublimación austera. En otras palabras, no es el pensamiento lo que cierra, sino la mirada de quien no soporta que no se abra sin condiciones, que exija un esfuerzo de lectura, paciencia y una aceptación de las formas que impone como superación, un esfuerzo inseparable de cualquier libertad genuina. Así, las personas ya no son sensibles a la belleza de la razón porque ya no la encuentran como una forma, un estilo, una elegancia, sino como una mera restricción formal. La razón ya no se presenta como una composición, un ritmo, un orden creativo, sino como un veredicto, una privación de sí mismos. Separada de su poder estético, deja de atraer y se limita a inquietar; adquiere un aspecto amenazador, y su dimensión restrictiva se percibe entonces únicamente en su sentido negativo.

A menudo se olvida que el simple hecho de seguir el hilo de un texto razonado, de concentrarse en una línea de pensamiento rigurosa, constituye un auténtico trabajo sobre uno mismo, un ejercicio saludable, ya sea a través de la escritura o de la lectura. Nos invita a desarrollar la capacidad de tomar distancia respecto a nuestras reacciones inmediatas, una suspensión de los afectos reflexivos, y a aceptar una temporalidad distinta de la del impulso inmediato. Tal ejercicio nos obliga a seguir una secuencia, a respetar una progresión que puede resultarnos ajena, a mantener la concentración de un punto a otro sin ceder a la dispersión. Así

se aprende a seguir el hilo, a aplazar la conclusión, a dejar que una idea surta sus efectos antes de pasar a la siguiente. Este esfuerzo de atención es ya de por sí una práctica ascética, pues invita al autodominio y forma la mente en la continuidad, la paciencia conceptual y la coherencia. En este sentido, la lectura atenta no es un consumo de ideas, sino una práctica de transformación, una verdadera «bendición» para el lector. Por supuesto, siempre se puede rechazar aventurarse por ese camino, cuando los puntos de referencia que se ofrecen no son los propios y resultan demasiado desorientadores. O bien se puede acusar al autor de estrechez de miras, de proteger una «fortaleza» intelectual y, al hacerlo, proyectar irónicamente en él las propias tendencias.

De hecho, según las tendencias contemporáneas, para muchos hoy en día la razón ya no se vive como un «apoyo», sino como un peligro, incluso como una imposición alienante; sin embargo, esta inversión no es ni accidental ni puramente intelectual. La razón nos descentra, nos obliga a abandonar la evidencia de la experiencia vivida, a suspender la inmediatez, a aceptar que lo que parece correcto puede que no lo sea. En una cultura que sacraliza la autenticidad subjetiva, cualquier distanciamiento de este tipo se percibe como una negación del yo, una negación que, no obstante, parece beneficiosa. Desde esta perspectiva, la razón ya no nos ayuda a pensar, ya que parece descalificar la experiencia íntima. Además, la razón introduce asimetría: distingue, prioriza y decide; produce lo verdadero y lo falso, lo relevante y lo incoherente. En un mundo obsesionado con la igualdad de puntos de vista e impregnado de relativismo, esta capacidad discriminatoria se vive como violencia simbólica. La razón ya no se considera un recurso común, sino un instrumento de dominación que unos «manipulan» mejor que otros. Existe también un cansancio histórico, ya que la razón se asocia a menudo —a veces con razón— con sistemas tecnocráticos y gerenciales que ignoran lo sensible, lo singular y lo frágil, y que se perciben como fuentes de desigualdad social y económica. Y, como hemos dicho, en lugar de distinguir entre un uso reductivo o empobrecido de la razón y la auténtica exigencia racional, se condena el conjunto como un bloque indivisible, una crítica que se convierte en rechazo. Por último, la razón nos « » nos « », nos hace responsables, nos obliga a responder por lo que decimos, a justificar nuestras posturas, a reconocer nuestras

contradicciones; nos impide refugiarnos indefinidamente en el papel de víctimas o en la excusa de nuestros sentimientos. Para quienes buscan ante todo protección, reconocimiento o validación, la razón es, por tanto, una amenaza directa.

En resumen, la razón puede ayudar, pero también pone al descubierto; no calma de inmediato. Desestabiliza, no confirma, pone a prueba. En una época que valora el cuidado por encima de la verdad, la seguridad por encima de la lucidez y la comodidad por encima del riesgo, no es de extrañar que la razón se perciba no como un apoyo, sino como un peligro.

401 – Expresar lo inefable

Afirman expresar lo inexpresable; se ven a sí mismos como heraldos de una verdad trascendente, de una realidad última, más allá del lenguaje y la comprensión. Su discurso suele comenzar con la negación, ya que las palabras serían insuficientes, el pensamiento demasiado pobre, el lenguaje un obstáculo, mientras que la experiencia a la que apelan estaría más allá de la forma, más allá del concepto, más allá de cualquier marco, incluso más allá del alcance, aunque sea primordial. Y, sin embargo, hablan, y hablan largo y tendido; son incansables, tienen demasiado que decir, demasiado que atestiguar. Paradójicamente, cuanto más denuncian las palabras, más firmemente creen en las que pronuncian —denunciando solo las palabras de los demás—; y cuanto más afirman que las palabras traicionan, que son inadecuadas, más las acumulan. Metáforas, imágenes, hipérboles, fórmulas enfáticas, la proliferación verbal es inversamente proporcional a su declarada desconfianza en el lenguaje. Al rechazar la prueba de la claridad, que siempre es una prueba de la verdad, se refugian en la abundancia; el lenguaje deja entonces de ser un instrumento de precisión, explicación y argumentación, y se convierte en una niebla protectora, diseñada para blindar la experiencia frente al escrutinio crítico. Invocan una «realidad

vivida» que superaría toda expresión, pero también quieren dar cuenta de ella, compartirla, transmitirla y, sobre todo, convencer. Esta estrategia de lo e e inefable funciona, por tanto, como un mecanismo de defensa último del yo: moviliza el lenguaje para decretar su obsolescencia, al tiempo que lo utiliza para establecer una posición de autoridad y sustraer el propio discurso de cualquier cuestionamiento.
Presumen de expresar lo absoluto, pero solo pueden hacerlo a través de palabras que son siempre limitadas, parciales y discutibles, es decir, expuestas a la crítica, la interpretación y la contradicción, que es lo que menos toleran. Chocan con la inevitable mediación de unas palabras que son siempre problemáticas e imperfectas, lo que hace que su posición sea fundamentalmente inestable. Por desgracia para ellos, el mero acto de transmisión ya presupone una configuración, una imposición de forma, es decir, un acto de estrechamiento del pensamiento, una reducción sin alegría, un paso inevitable por la limitación, lo que explica su impaciencia, su irritación, su sensibilidad. Están condenados a una realidad que rechazan, comprometidos a regañadientes en el mismo espacio que repudian, el del lenguaje, la mediación y el pensamiento discursivo, que habitan constantemente mientras lo denigran. Sin embargo, lo que no logran ver es que, sin palabras, por muy real y vivida que sea, su experiencia permanecería muda, indistinta, incomunicable, tal vez incluso indistinguible de cualquier otra, pues son precisamente las palabras las que le dan contorno, dirección e inteligibilidad. Invierten los términos del problema, pues el lenguaje no traiciona la experiencia, sino que es lo que la hace existir como una realidad significativa, lo que nos ayuda a tomar conciencia de ella, lo que le confiere una realidad tangible.

Los «elegidos» dirían que el lenguaje es un mapa y la experiencia, un territorio. Admiten que el mapa nos resulta útil, pero que no debemos darle demasiada importancia ni dejarnos fascinar por él, porque los conceptos no son más que construcciones, la razón no es más que una herramienta temporal que nos ayuda a orientarnos y, en última instancia, deben desvanecerse sin pretender sustituir lo que se experimenta. De hecho, el lenguaje no crea la experiencia —ya sea la libertad, el amor o lo absoluto—, sino que simplemente está a su servicio; no obstante, nos la hace

consciente, la aclara y la identifica. La sensación viene primero, sigue siendo la fuente original, ya que ningún discurso puede sustituirla ni explicarla por completo; pero sin palabras, permanece ciega a sí misma, incapaz de tomar forma, dirección o significado. Y como práctica saludable, debemos ser capaces de cuestionar nuestra propia experiencia, analizarla y problematizarla, ; de lo contrario, se endurece hasta convertirse en una certeza «privada», inmune al pensamiento y, por lo tanto, inmune a la verdad.

Se puede observar entonces una gran contradicción en su «sistema», un error fundamental: rechazan el lenguaje al tiempo que quieren utilizarlo como vector de autoridad. Y es que afirmar «Mi mensaje está más allá de las palabras» sigue siendo una afirmación verbal, además de fuertemente normativa. Establece una jerarquía implícita: quienes hablan estarían por debajo, quienes afirman «ya no hablar» estarían por encima; sin embargo, las palabras siguen siendo lo que traza la frontera, lo que fundamenta la distinción y lo que, de hecho, hace posible esta supuesta superioridad. Esto recuerda el discurso insistente de ciertos no dualistas que, al afirmar constantemente su no dualismo, acaban creando una oposición rígida entre «ellos» y «los demás», entre quienes han comprendido y quienes permanecen atrapados en la dualidad.

Y, contrariamente a lo que afirman estos «iluminados», esta postura proviene menos de la humildad que del orgullo, que en su mente distingue a la élite del profano. A menudo invocan la naturaleza «sagrada» del silencio, pero, de hecho, el silencio les resulta demasiado mudo; no pueden vivir en silencio, lo utilizan como coartada, como medio de distinción, ya que nunca abandonan el lenguaje, sino que simplemente lo emplean para decretar que carece de valor y para sentirse superiores. Irónicamente, transforman una limitación —la del lenguaje— en un privilegio personal, y quien afirma estar «más allá de las palabras» no deja de producirlas, al tiempo que se exime de responder por ellas. Como resultado, mediante un extraño juego de manos, sus palabras ya no serían discutibles, ya que se

referirían a una experiencia supuestamente indecible y, por tanto, incuestionable.

También parece que identificamos en este esquema una ceguera más profunda: la de creer que se puede vivir una experiencia sin pensar en ella, como si la conciencia pudiera ser pura presencia, sin ninguna articulación, un esquema ilusorio, pues todo acto humano de conciencia ya está estructurado por el significado, incluso cuando pretende ser inmediato y trascendente. Rechazar las palabras, ignorarlas, no es acceder a una verdad superior, sino, de hecho, rechazar la prueba de la claridad, refugiarse en una cómoda oscuridad. Lo indecible no es lo que escapa a las palabras, sino lo que exige un trabajo más riguroso, una ascética del discurso, más exacta, más paciente. Quienes pretenden abolir su configuración, quienes se contentan con sacralizarlo, en realidad lo neutralizan y, al hacerlo, se eximen perezosamente de enfrentarse a él. Como denuncia Hegel, «se invitan demasiado pronto a la mesa de lo divino».

402 – Nueva Gestión Pública

Recientemente, a través de diversos debates, me topé con un concepto bastante llamativo: la Nueva Gestión Pública (NGP), de origen anglosajón, naturalmente, cuyos efectos había observado ocasionalmente en las dinámicas sociales sin haber identificado su nombre específico ni el origen del fenómeno. En términos generales, la NPM es una doctrina de gestión que surgió en la década de 1980 y que pretende aplicar al servicio público las lógicas imperantes en el sector privado. Su idea central es sencilla y brutal: el servicio público debe gestionarse como una empresa. Concretamente, esto implica una obsesión por las mediciones, los indicadores, los objetivos numéricos y los cuadros de mando; es decir, una cultura de resultados más que de sentido, actividad o misión. Implica la

sistematización de la presentación de informes, la evaluación permanente, la trazabilidad, la fragmentación de las actividades en tareas estandarizadas y controlables y, por lo tanto, la transformación de los profesionales en productores de datos tanto como en profesionales de la práctica. Esta práctica de gestión se presenta como una racionalización moderna de la acción pública, pero, de hecho, constituye un profundo cambio ideológico, ya que, bajo el pretexto de la eficiencia, introduce en la función pública las categorías del mercado: rendimiento, rentabilidad, competitividad, control. El trabajo ya no se evalúa en función de su significado, su finalidad o su relevancia humana, sino en función de su medibilidad. Como resultado, lo que no se puede calcular deja de existir, y lo que se resiste al indicador se convierte en sospechoso.

La NPM no confía en los actores, sino que los supervisa, los infantiliza, sustituye la responsabilidad por la conformidad, el criterio por el procedimiento y la inteligencia práctica por el protocolo. Al profesional ya no se le reconoce como un sujeto competente, sino como un operador obligado a aportar pruebas numéricas de su actividad, y el núcleo del trabajo se desplaza «naturalmente», ya que la cuestión ya no es simplemente actuar, sino justificar que se ha hecho lo que «se suponía que había que hacer», según criterios decididos «en algún lugar», a menudo muy alejado del terreno. En el trabajo social, la formación o la educación, esta lógica resulta especialmente destructiva: transforma profesiones relacionales, complejas y singulares en secuencias de tareas estandarizadas; exige informes constantes, tablas, cuadrículas e indicadores que pretenden objetivar realidades humanas irreducibles. El tiempo dedicado al papeleo se convierte así en tiempo valorado oficialmente, mientras que el tiempo dedicado a pensar, escuchar o evolucionar parece improductivo.
Tales tareas, además de alejar a los profesionales de su verdadera vocación, los desaniman, pues se sienten abrumados por una actividad que ya no produce sentido, sino solo rastros, y por la necesidad de demostrar su trabajo en lugar de realizarlo. Se produce entonces un punto de inflexión: la pasión se erosiona, el compromiso se convierte en cansancio y el profesional acaba convirtiéndose en el gestor de su propia desaparición

profesional.

Así, la NPM produce un efecto perverso bien conocido, ya que el trabajo real se desplaza hacia la gestión de la prueba del trabajo, en detrimento del trabajo en sí mismo. Y es que este modelo pretende racionalizar, pero en realidad inhabilita la inteligencia práctica, ya que ya no pregunta «¿Qué haces?», invitándote a reflexionar sobre tu actividad, sino más bien «¿Puedes demostrar tu eficiencia en un formulario?». La paradoja resultante es cruel, ya que, en realidad, cuanto más se habla de eficiencia, más ineficiencia se produce; cuanto más se invoca la transparencia, más se oscurece la realidad con cifras vacías. La NPM fabrica una ficción de dominio que tranquiliza a los directivos y agota a los profesionales, pero no elimina las actividades carentes de sentido, institucionaliza el formalismo y, en lugar de fomentar la responsabilidad, la neutraliza. Por supuesto, a esto se le llama modernización, como si el progreso consistiera en confundir gobernar con administrar, y pensar con rellenar casillas. En resumen, la NPM no elimina el trabajo inútil, sino que lo convierte en obligatorio y e e en algo virtuoso. El objetivo ya no es servir al público, sino satisfacer a los instrumentos de medición que se supone que demuestran que se le está sirviendo.

En los distintos países, los resultados de la NPM han sido dispares. En el Reino Unido y Nueva Zelanda, a menudo presentados como modelos, algunos procedimientos se hicieron más transparentes y se redujeron ciertos costes, al menos inicialmente; sin embargo, estas reformas también generaron densos sistemas de indicadores, contratos y auditorías, reintroduciendo la burocracia de una forma más técnica. En Estados Unidos, la competencia y la externalización aumentaron la flexibilidad en algunos ámbitos, pero también fragmentaron los servicios y debilitaron el sentido de la misión pública. Los países escandinavos adoptaron versiones más moderadas, combinando la evaluación con la autonomía profesional. En Francia, las reformas a menudo provocaron una proliferación de herramientas de información sin una simplificación real, lo que dejó a los profesionales con la sensación de trabajar más para los indicadores que para el público. En Rusia, algunos elementos de la reforma inspirada en la NPM contribuyeron a una administración tributaria más eficiente y centralizada, lo que aumentó significativamente los ingresos del Estado. En

varios casos, mejoró la transparencia presupuestaria, redujo ciertos retrasos administrativos e introdujo una mayor responsabilidad local. Sin embargo, estos avances a menudo se lograron a costa de sistemas de presentación de informes más pesados y de una nueva forma de burocracia técnica; y, en la mayoría de los casos, la NPM no abolió la burocracia, sino que simplemente cambió su forma. Tras estas diversas experiencias, ya no es una ideología «conquistadora», sino que se ha convertido en una rutina administrativa. En este sentido, no se puede decir que haya sido rechazada, sino que ha sido desacralizada y normalizada.

No obstante, denunciar el formalismo de la NPM no equivale a defender la opacidad en la función pública ni la arbitrariedad del profesional, que siempre sigue siendo una posibilidad. El riesgo de una crítica radical de la medición es que pueda sugerir que el «trabajo real» no debe rendir cuentas a nadie, confundiendo así la autonomía profesional con una forma de retraimiento corporativista. La dificultad radica menos en la existencia de la evaluación —indispensable para la equidad colectiva— que en su naturaleza: una evaluación capaz de reconocer lo que no se puede cuantificar. Sin esta distinción, el rechazo de las cifras podría percibirse como un rechazo de la alteridad, mientras que la propia misión del servicio público exige la capacidad de rendir cuentas de las propias acciones ante la comunidad. La cuestión, por lo tanto, no es abolir la trazabilidad , sino garantizar que el rastro no se convierta, mediante una inversión perversa, en el único horizonte de la acción.

403 – La sabiduría de Zhuangzi

Zhuangzi (China – siglo IV a. C.), filósofo taoísta, nos ofrece una forma original de sabiduría, que no se basa ni en una moral del deber ni en una conquista heroica del mundo, sino en una transformación de la relación que

el ser humano mantiene consigo mismo y con lo que está más allá de él, un empeño estructurado en torno a tres conceptos esenciales: *xing*, *ming* y *an*. *Ming* designa todo aquello que escapa a nuestro poder: el nacimiento, la muerte, el éxito, el fracaso, la riqueza o la pobreza, tantas transformaciones que nadie puede prever ni explicar por completo. Estas situaciones no son ni cuestión de culpa ni de mérito; simplemente constituyen el tejido de la realidad. Zhuangzi no nos pide necesariamente que las comprendamos, sino que adoptemos una cierta actitud hacia ellas: aceptarlas como hechos irreversibles de la existencia.

«Xing», la naturaleza, no se refiere a una esencia fija, ideal o universal, sino a las tendencias propias de cada ser, aquello hacia lo que cada entidad tiende específicamente. Sin embargo, esta naturaleza no viene dada de una vez por todas; debe reconocerse, cultivarse y, a veces, redescubrirse, pues puede perderse bajo la influencia de deseos artificiales o de las restricciones sociales. La sabiduría consiste, por tanto, en discernir qué es lo que, en nuestro interior, pertenece a un movimiento auténtico, y en darle prioridad.

Aquí es donde entra en juego la «aceptación», pero no se trata ni de resignación ni de pasividad. Es una disposición activa del «corazón-mente», que implica reconocer lo que no depende de nosotros, dejar de luchar contra lo inevitable y dirigir la propia energía hacia lo que puede cultivarse dentro del contexto dado. Esta aceptación es, por tanto, una práctica ascética, tanto e e interior como práctica, que permite actuar sin quedar atrapado por la ansiedad o la resistencia inútil.

Un ejemplo que utiliza es la imagen de un nadador que se desplaza por unos rápidos: no se opone al agua, sino que sigue sus corrientes, se adapta a ellas, y es precisamente esta conformidad con el movimiento de la realidad lo que le permite sobrevivir. Así, el individuo parte de lo que le resulta familiar, crece de acuerdo con su naturaleza y cumple su destino. Así pues, la libertad no consiste en controlar el mundo, sino en sintonizarse con lo

que ocurre. Desde esta perspectiva, la sabiduría no es una conquista, sino un ajuste; no impone una forma a la realidad, sino que encuentra en ella la forma que nos corresponde, lo que, en cierto modo, es una forma de actuar sobre el mundo. No elimina ni el dolor ni la incertidumbre, pero evita el sufrimiento innecesario que produce la resistencia a lo inevitable. Se trata, por tanto, de reconocer lo que no depende de nosotros (*ming*), cultivar lo que depende de nuestra naturaleza (*xing*) y habitar ambos con una aceptación activa (*an*). No es una moral del deber, sino una ecología de la existencia; no una conquista del mundo, sino una forma de flotar en él sin ahogarse. Tampoco es un repliegue sobre uno mismo, ni una búsqueda egoísta de la tranquilidad personal, pues al transformarse a sí mismo, el sabio también transforma la calidad de su presencia en el mundo: deja de añadirle violencia innecesaria y contribuye, sin programa ni heroísmo, a un mundo menos conflictivo, más armonioso y más bello.

La sabiduría de Zhuangzi puede parecer cercana a otras tradiciones, pero se diferencia de ellas de manera decisiva. Entre los estoicos, por ejemplo, la aceptación del destino se basa en una idea central: el mundo está ordenado por una razón universal, el *logos*, y el sabio debe ajustar su voluntad a ella; la aceptación es, por tanto, una adhesión moral a un orden racional superior. Presupone autodisciplina, un esfuerzo de la voluntad, una rectitud interior, y el sabio estoico sigue siendo una figura heroica, capaz de mantener su dignidad incluso en la adversidad, por fidelidad a la razón. En Spinoza, el enfoque es aún diferente: la aceptación de la realidad pasa por la comprensión racional de la necesidad. Todo lo que ocurre se deriva de la naturaleza divina o de la sustancia única, y cuanto más comprende el individuo e e las causas que lo determinan, más se libera de las pasiones tristes y alcanza la alegría activa. La sabiduría spinozista es, por tanto, una liberación a través del conocimiento, una forma de intelectualización del destino.

La sabiduría de Zhuangzi puede recordar al pragmatismo en su rechazo a los sistemas rígidos y en su atención a la situación concreta, pero el parentesco sigue siendo superficial. El pragmatismo, en William James o John Dewey, sigue siendo una filosofía de la acción eficaz: una idea vale por los efectos que produce, por lo que permite resolver o mejorar en el mundo. El pensamiento es un instrumento al servicio de la adaptación y la

transformación de la realidad social. En Zhuangzi, la cuestión es muy diferente. No se trata de actuar con mayor eficacia, ni de mejorar las situaciones, sino de no dejarse atrapar por ellas. La sabiduría no consiste en encontrar lo que «funciona», sino en no identificarse con lo que funciona hoy y puede fallar mañana. Mientras que el pragmático busca una solución operativa, Zhuangzi cultiva una libertad interior que permite atravesar las transformaciones sin rigidez. Así, el pragmático busca lo que funciona; Zhuangzi busca no depender de lo que funciona.

La cuestión de la aceptación como condición de la libertad, una forma de liberarse de luchas inútiles contra lo que no se puede controlar, está presente también en Kierkegaard y en el primer Wittgenstein, aunque abordada desde perspectivas diferentes. Para Kierkegaard, la libertad surge cuando el individuo acepta las condiciones inevitables de la existencia: la finitud, la angustia, el sufrimiento y los límites del control humano. La desesperación surge de rechazar lo que uno es o lo que debe afrontar; la verdadera libertad proviene de una reconciliación con la necesidad, fundamentada en última instancia en la fe, en un compromiso con Dios, ya que el individuo se libera no cambiando el mundo, sino transformando su relación con la realidad. Para el Wittgenstein temprano, la libertad depende de la aceptación en un sentido más lógico y ético. El mundo está compuesto por hechos que escapan a nuestro control; no podemos alterarlos mediante la voluntad o el deseo, pero lo que sí puede cambiar es nuestra actitud hacia el mundo. La libertad proviene de reconocer estos límites, de dejar de exigir que la realidad se ajuste a nuestros deseos y de adoptar una postura de paz interior. Así, la aceptación « » de Kierkegaard es existencial y religiosa; la de Wittgenstein, lógica, ética y silenciosa; mientras que para Zhuangzi es natural y transformadora, una sintonía fluida y lúdica con el curso cambiante de las cosas, vital e irónica, a través de la cual el individuo se libera al dejar de resistirse a lo que no puede controlarse y al habitar tranquilamente el mundo tal y como se desarrolla.

Uno podría verse tentado a situar a Zhuangzi dentro de la amplia categoría de la «sabiduría oriental», junto al budismo o las doctrinas no dualistas,

pero tal asimilación oscurece lo que le hace singular. El budismo, incluso en sus formas más flexibles, propone un camino, una disciplina, un diagnóstico preciso del sufrimiento y un horizonte de liberación. El no dualismo, por su parte, afirma una unidad fundamental de la realidad y busca disolver las distinciones en la experiencia de lo absoluto. En ambos casos, existe una orientación metafísica o soteriológica, una dirección, un significado último. Con Zhuangzi, nada de eso. No hay ni una doctrina del Uno, ni un camino hacia el despertar, ni una estructura de salvación; el mundo no es un velo que haya que rasgar, ni una ilusión que haya que disipar, sino un entramado de transformaciones en el que hay que participar sin volverse rígido. Mientras que el budismo diagnostica el sufrimiento y prescribe un camino hacia la liberación, Zhuangzi disipa la gravedad del propio diagnóstico, a través del humor, la inversión de perspectivas y la aceptación de las transformaciones. Mientras que el no dualismo busca la identidad última de todas las cosas, Zhuangzi pone de manifiesto la relatividad de los puntos de vista y la incesante movilidad de la realidad. Su sabiduría no es, por tanto, ni ascética, ni metafísica, ni redentora, sino una indiferencia lúcida, un desplazamiento, una armonía momentánea con las circunstancias. No promete una liberación definitiva, sino una forma más ligera de habitar la inestabilidad del mundo. Mientras que otras tradiciones buscan el Uno, la salvación o el despertar, Zhuangzi simplemente nos invita a no quedarnos estancados, a seguir las transformaciones y a sonreír amablemente a quienes afirman haber encontrado la verdad definitiva.

Así, en Zhuangzi no hay ni un deber moral a priori, ni un orden racional que abrazar, ni un sistema causal que comprender. El mundo no se presenta como una estructura lógica o divina, sino como un proceso de transformaciones impredecibles. La aceptación no es un acto de voluntad ni el resultado de una demostración racional; es una disposición plástica, casi orgánica, que consiste en acoger las circunstancias más que en interpretarlas o someterse a ellas, pues para él la «verdadera» moralidad consiste simplemente en estar «disponible». Por eso rechaza toda forma de heroísmo idealista: no valora ni la grandeza moral, ni el autodominio, ni la conquista de la verdad. El sabio no es un modelo ejemplar, sino un ser corriente, adaptable, casi invisible, que sigue el curso de las cosas sin dramatizar. Mientras que el idealista se yergue frente al mundo, el sabio

zhuangziano se inclina y pasa de largo. Busca, ante todo, la armonía con su propia naturaleza profunda, una autenticidad silenciosa y sin pretensiones, sin posturas heroicas. Aspira a una rectitud discreta que le permita vivir las circunstancias sin traicionarse a sí mismo, una autenticidad que, sin embargo, no es un don inmediato ni una comodidad complaciente, pues es fruto de un esfuerzo, una tarea continua, un logro paciente. Se trata de una toma de conciencia discreta a través de la cual el individuo se libera gradualmente de lo que le aleja de sí mismo, evitando las dramatizaciones innecesarias que alimentan el sufrimiento y paralizan la acción. Sin embargo, el sabio no se retira cuando las circunstancias exigen un gesto firme, una respuesta contundente, pues la rebelión le es posible, pero solo si deja de ser una identidad, una bandera o una tragedia personal. En Zhuangzi, el rechazo nunca es dramático, es discreto, fluido, sin ilusiones de grandeza, y su propuesta culmina en el ideal del *xiaoyaoyou*, un deambular pacífico por el mundo, libre y sin obstáculos.

404 – Autoprotección intelectual

De vez en cuando, se me acusa de vivir dentro de un sistema de autoprotección intelectual, lo cual, en cierto sentido, no es del todo falso. No obstante, se puede percibir en esta expresión una cierta ambigüedad conceptual que es necesario aclarar.

Comencemos por la idea de que cualquier pensamiento organizado es, por naturaleza, una forma de autoprotección, simplemente porque nos estructura desde dentro, a modo de endoesqueleto psíquico. Analizar, distinguir, conceptualizar y categorizar es dotarse de herramientas para no dejarse engullir por el caos interior o e , por el afecto bruto o por la presión de la inmediatez, el ruido o el absurdo del mundo; es decir, protegerse contra un cierto tipo de alienación. En este sentido, cualquiera que piense con seriedad se protege a sí mismo, pero acusar a alguien de ello equivaldría

a reprocharle que no se deje llevar por sus impulsos o por meras reacciones, lo cual sería una acusación extraña. La cuestión interesante, pues, no es si hay protección o no, sino de qué uno se protege y a qué precio.

Parece que un sistema de autoprotección existencial se vuelve problemático cuando impide cualquier cuestionamiento real, nos hace completamente impermeables al afecto, la sorpresa o la contradicción, y sirve para evitar la exposición, la pérdida o el riesgo de equivocarse. En tal caso, el pensamiento se convierte en una fortaleza, un sofisticado mecanismo de defensa, una forma de eludir la realidad en lugar de enfrentarse a ella. De hecho, hay intelectuales que utilizan el pensamiento como un refugio abstracto, una torre de marfil aislada de la realidad, o como un escudo para evitar la emoción. Pero esta aberración no descalifica al pensamiento en sí mismo; solo demuestra que puede utilizarse, como cualquier facultad humana, bien para huir de las dificultades, bien para soportarlas. Así, puede instalarse cierta rigidez, un exoesqueleto mental similar al caparazón de las langostas o las tortugas, que encierra, reprime y oculta la subjetividad. Pero existe otra forma de protección, más exigente, en la que el pensamiento también puede ser una disciplina de exposición, una forma de permanecer presente sin disolverse, de escuchar sin identificarse, de cuestionar sin refugiarse en la exaltación o la queja, una forma de mantener una cierta serenidad, una cierta estabilidad. Este tipo de pensamiento no es un refugio cómodo, sino un verdadero lugar de desafío; no es una ciudadela, sino un taller permanente. Además, el funcionamiento intelectual es en sí mismo un comportamiento de asunción de riesgos, ya que tal actitud a menudo resulta extraña, incluso incomprensible para muchas personas, que la ven como una forma de rechazo y acaban rechazando a quienes la practican. Los intelectuales se exponen, por tanto, a una forma de ostracismo y a una cierta soledad, porque, sin darse cuenta, provocan aversión en quienes se sienten amenazados por su comportamiento, que lo interpretan fácilmente como arrogancia o desprecio, y resulta peligroso invitar a la mayoría de la gente a entablar un diálogo racional.
Desde esta perspectiva, la acusación de autoprotección resulta sospechosa, ya que a menudo surge como una inversión defensiva, o incluso como un

malentendido. Aparece cuando las distinciones desestabilizan, cuando no se valida la inmediatez emocional, cuando se mantiene el rigor donde se espera complicidad afectiva, cuando uno se encuentra con escucha en lugar de con un reconocimiento «necesario». Así, la persona frustrada en sus expectativas relacionales, en lugar de responder a lo que oye, en lugar de reaccionar ante el contenido del pensamiento, psicologiza agresivamente a quien piensa, sin mostrar en realidad ningún interés real por lo que se está diciendo. De hecho, inconscientemente, sugiere que el otro se protege precisamente para no examinar lo que dice, por miedo a sentirse desestabilizado.

Existe, sin embargo, una diferencia decisiva entre pensar para evitar que te afecte y pensar para no dejarte llevar. Cualquier pensamiento serio protege contra la confusión, pero no impide la prueba, ya que, por el contrario, la hace posible, al permitir un encuentro genuino. Además, la acusación revela también un supuesto: a menudo proviene de personas para quienes el pensamiento se vive como una amenaza, una frialdad, una distancia intolerable, porque esperan una forma de exposición, un sufrimiento compartido, una resonancia emocional inmediata. Cuando esta expectativa no se satisface, la moderación se vuelve sospechosa, la coherencia parece artificial y la tranquilidad se interpreta como un mecanismo de defensa, un comportamiento artificial considerado antinatural. Decir que alguien se protege intelectualmente es a veces simplemente decir: «No te dejas afectar como a mí me gustaría», y la acusación ya no describe un funcionamiento objetivo, sino una frustración relacional; revela principalmente una necesidad psicológica que el otro no satisface. Esto no significa, sin embargo, que todas las acusaciones de autoprotección sean infundadas. A veces, la razón se utiliza efectivamente como refugio, como estrategia para evitar el dolor, la contradicción o el cuestionamiento. Por lo tanto, la cuestión no debe eludirse, sino examinarse de forma concreta, basándose en el contenido y las situaciones, en lugar de transformarse en una sospecha psicológica generalizada, con el fin de distinguir entre el pensamiento que se protege a sí mismo y el pensamiento que realmente se expone.

Así pues, debemos admitir, en efecto, que todo pensamiento protege, que la razón funciona como una barrera, más bien «sanitaria», la mía tanto como la de cualquier otra persona. Pero e , no nos preserva del riesgo de pensar, sino todo lo contrario, pues no evita ni la contradicción, ni la tensión, ni la exposición; no protege de la prueba, sino que es precisamente su forma necesaria, establece el terreno para ella. En este sentido, la acusación de autoprotección suele decir menos sobre quien piensa que sobre la relación del otro con el pensamiento; revela una dificultad para tolerar la mediación, la distancia y la formulación rigurosa, y de este modo pone de manifiesto una cierta fragilidad, una inestabilidad que uno preferiría percibir en el otro, con la creencia de que esto resultaría de algún modo tranquilizador. De hecho, ante nuestra propia ansiedad, nos sentimos bastante solos y a menudo deseamos arrastrar a los demás a ella, hacer que participen. No es el pensamiento estructurado lo que protege en exceso, sino que es cuando la mera exigencia de pensar se vive como una agresión por parte de quienes no soportan la tensión intelectual, quienes temen las exigencias de la razón o el cuestionamiento que esta implica, por lo que confunden responder con protegerse a uno mismo.

Contrariamente a lo que se suele creer, el diálogo racional no es una supresión ni una negación del afecto, sino que implica otra forma de dejarse conmover. La emoción no está ausente, simplemente se desplaza, ya que lo que mueve a esa persona no es, en primer lugar, el reconocimiento social o la calidez relacional, sino la precisión de una idea, el rigor de un razonamiento, el descubrimiento de una contradicción o la elegancia de una solución conceptual. El pensamiento mismo se convierte en un lugar de intensidad, inquietud, alegría o tensión, y quien vive así no es menos sensible, sino que lo es de otra manera; le conmueve la coherencia, la verdad, la claridad, del mismo modo que a otros les conmueven los gestos o las palabras reconfortantes. No se trata, por tanto, de sequedad emocional, sino de una sensibilidad desplazada, orientada hacia la vida de la mente más que hacia las gratificaciones inmediatas de los lazos sociales o los impulsos relacionales. Así, cuando surge una oposición, no reacciona en primer lugar con irritación o confrontación, sino que la transforma en un objeto de reflexión, la examina, le da vueltas, se nutre de ella. Donde cabría esperar una reacción brusca, una herida del ego o una represalia emocional,

propone un análisis, un distanciamiento, una elaboración conceptual, una actitud que a menudo los demás perciben como frialdad o indiferencia, ya que la ausencia de una reacción afectiva inmediata da la impresión de chocar contra un muro. Sin embargo, este muro no está hecho de piedra, sino de pensamiento, y lo que parece un rechazo de la relación es, en realidad, otra forma de entrar en ella, a través del trabajo del concepto más que del choque de emociones.

Otro aspecto del problema es que a muchas personas les cuesta aceptar que uno de los suyos pueda poseer una fuerte identidad intelectual, que pueda estar animado por una pasión en la que la vida de las ideas prevalezca sobre la comodidad relacional, sobre la adhesión inmediata a opiniones o afectos. Casi preferirían el rechazo o la agresión, de lo sospechosa y casi inhumana que les parece esa actitud «distante», como si dar prioridad al pensamiento significara necesariamente despreciar a las personas. Toleran las opiniones, los comentarios, las reacciones espontáneas, incluso las excesivas, pero desconfían de quien organiza su vida en torno al trabajo conceptual, de quien acepta la soledad, la tensión y la incomprensión que ello implica. El compromiso intelectual les parece excesivo, desequilibrado, incluso patológico, porque escapa a los códigos afectivos habituales y no busca ante todo complacer, tranquilizar o pertenecer. Así pues, no es solo el pensamiento lo que les perturba, sino el hecho de que pueda convertirse en una forma de ser, en una forma de existencia por derecho propio.

Para muchos, las ideas no tienen valor en sí mismas, solo importan como instrumentos relacionales o utilitarios, como medios de pertenencia, reconocimiento o confrontación. Una idea no se examina por su exactitud o coherencia, sino por lo que produce socialmente, por el efecto que tiene en los demás, por la posición que permite ocupar. Desde esa perspectiva, quien se aferra a las ideas por sí mismas, quien las trabaja como si fueran un material vivo, resulta extraño, incluso inquietante, ya que escapa a las lógicas habituales de alianza, conflicto o seducción. Donde otros ven una mera herramienta, él ve un fin en sí mismo; donde otros buscan una posición temporal, él busca una «verdad». Y esta autonomía de las ideas, que no sirve ni a la imagen ni a la relación, se vuelve profundamente

inquietante, lo que, además, explica cierta soledad en el amante del pensamiento.

A modo de conclusión, cabría hablar de una forma de ecuanimidad, no como una fría indiferencia o una neutralidad artificial, sino como una estabilidad interior que nace del compromiso paciente con las ideas. Quien vive así no busca especialmente triunfar en los intercambios, ni defender su imagen, sino comprender lo que está en juego, dejar que las tensiones generen su propio sentido. La ecuanimidad no es una ausencia de afecto, sino una forma de no dejarse llevar por cada movimiento emocional, de mantener la distancia suficiente para que el pensamiento funcione; no elimina los desacuerdos ni las heridas, pero evita el drama. Es una forma de tranquilidad activa, una fidelidad a la vida de la mente, que permite atravesar las oposiciones sin endurecerse, sin desintegrarse, sin renunciar a la exigencia de la verdad; una actitud en la que, de hecho, se puede percibir cierta forma de autoprotección. Sin embargo, esta ecuanimidad perturba profundamente a algunos, que ven el sufrimiento como una condición inalienable de la humanidad y, por lo tanto, desean que se comparta como prueba de autenticidad, ya que su propia ansiedad busca compañía, un eco, una confirmación. Ante alguien que no dramatiza, que no se derrumba, que transforma las tensiones en materia de reflexión, experimentan inquietud. No comprenden que una persona pueda, por razones que a ellos les parecen oscuras o sospechosas, negarse a entrar en el mismo régimen trágico. La ecuanimidad les parece entonces frialdad, distancia, incluso inhumanidad, cuando puede que sea simplemente otra forma de atravesar las tribulaciones de la existencia sin ahogarse en ellas.

405 – La ira

Hay personas para quienes la irritación o la ira, más allá de su aspecto puramente emocional y psicológico, desempeñan un papel existencial central. Son bastante propensas a estos estados de ánimo, que se desencadenan con facilidad, ya sea por causas externas o por sus propios

movimientos internos. Para ellas, estos afectos no son meras reacciones pasajeras, sino auténticos modos de ser, ya que se acomodan en ellos, se reconocen en ellos y encuentran en ellos una forma de coherencia interior. La ira les proporciona alivio, intensidad, una justificación de su existencia en relación con los demás; les ofrece una razón para vivir y actuar, una motivación, una energía psíquica que los mantiene en movimiento, como si esa misma tensión se convirtiera en una forma de vitalidad. Como resultado, en estas personas, las molestias cotidianas adquieren rápidamente una dimensión personal, intensa e incluso dramática; una observación, una vacilación, el más mínimo comentario —incluso uno desprovisto de cualquier intención crítica— se convierte en un signo de hostilidad. Su umbral de tolerancia es bajo y la irritación se desencadena con facilidad, como un reflejo, ya que para ellas la ira no es meramente una reacción, sino una disposición permanente.

Lo que también caracteriza a estas personas es su relación con la ira de los demás, como un eco de su propia forma de ser: la temen, la anticipan y la proyectan por todas partes. En cada palabra, en cada silencio, buscan signos de irritación o insatisfacción; un tono neutro se convierte en un tono áspero, la distancia se convierte en rechazo, una reflexión se convierte en un ataque; viven en una especie de clima tormentoso permanente, incluso cuando el cielo está bastante despejado. A veces se podría decir que casi desean esa ira en los demás, pues confirma su visión del mundo: si el otro se irrita, eso demuestra que es hostil, injusto y agresivo, y su propia desconfianza encuentra entonces justificación; incluso encuentran en ello una forma de reconocimiento esperado. La ira de los demás se convierte en una prueba, en combustible para su propia agitación interior, y su calma se vuelve insoportable, como una forma de negación de sí mismos; es un espejo que refleja su propia agitación, por lo que deben «inventar» la hostilidad en el otro.

Así, cualquier desacuerdo se interpreta inmediatamente como un gesto de irritación, incluso cuando nada lo indica; una divergencia de opiniones ya no es un hecho intelectual, sino un acontecimiento emocional. En

consecuencia, no responden, no discuten ni explican, sino que se irritan, pierden los estribos, gritan y, en lugar de cuestionar o intentar comprender, atacan. Algunas personas se van agitando progresivamente durante las discusiones, la tensión va en aumento, el tono se eleva y, en un momento dado, explotan, ya sea lanzando insultos, rompiendo el diálogo, marchándose enfadadas o, en casos extremos, recurriendo a la agresión física.

En tales contextos, el pensamiento del otro se traduce inmediatamente en un gesto de mal humor o en una intención maliciosa, y la discusión se vuelve imposible. En este clima, las relaciones se tensan, el intercambio de ideas o perspectivas se convierte en un duelo emocional, pues cada persona habla bajo la sospecha de agredir o de ser agredida. La ira ya no es una reacción puntual ante una injusticia real, sino que se convierte en un principio de interpretación del mundo. Sin embargo, este régimen afectivo resulta agotador, tanto para uno mismo como para los demás, ya que encierra al individuo en un estado de vigilancia permanente e impide cualquier distancia, mediación o reflexión. Donde el pensamiento podría aportar matices y diversidad, la ira impone una lógica binaria: solo se puede ser amigo o enemigo, apoyo o agresión. De hecho, funciona como un cortocircuito cognitivo, pues la persona enfadada busca simplificar la realidad y, irónicamente, su arrebato es una forma de pereza intelectual disfrazada de energía vital. Como resultado, la ira deja de ser una emoción más entre otras y se convierte en una estructura existencial: organiza la percepción, las relaciones y las expectativas. Sin duda, proporciona una forma de sentido, lo que explica su persistencia, por muy dolorosa que sea; sin embargo, se trata de un sentido estrecho, tenso y defensivo, y el individuo acaba por no saber ya cómo existir salvo dentro de esta tensión, como si la propia calma se convirtiera en algo sospechoso, casi inquietante. No obstante, debemos reconocer que esta ira permanente también funciona como una armadura, una especie de caparazón ontológico, pues evita tener que dudar, cuestionarse a uno mismo o reconocer la propia vulnerabilidad. También actúa como un baluarte contra el miedo al vacío, al aburrimiento o a la depresión, lo que explica su «atractivo». Para estas personas, la ira ya no es un accidente, sino una sustancia; proporciona

«alivio» a una existencia que, sin esta tensión, temería el vacío o la insignificancia. Ofrece un baluarte contra la vulnerabilidad, pues quien está enfadado no necesita reflexionar, está por completo ocupado con su oposición al mundo. Esa ira sistemática puede incluso constituir el último recurso de quien se siente marginado por el sistema o por la sociedad, un intento desesperado de señalar que aún existe.

Pero esta protección tiene un precio. Psicológicamente, mantiene una tensión constante, un agotamiento nervioso, una incapacidad para saborear la tranquilidad o la simple alegría, ya que todo se convierte en un pretexto para la irritación o la lucha. Existencialmente, encierra al individuo en una postura de combate permanente, en la que el mundo siempre parece hostil o decepcionante, lo que empobrece la experiencia y estrecha el horizonte de la vida. A nivel relacional, desgasta los vínculos, genera desconfianza, provoca evasión o confrontación y, en última instancia, aísla a quien se entrega a ella. Pues en este régimen, el otro ya no existe como sujeto real, sino que es meramente una pantalla de proyección, un « » «combustible» para la agitación interna, y podemos ver aquí una forma de solipsismo apasionado. Y lo que se presentaba como una fuerza protectora se convierte entonces en una prisión interior, un mecanismo que impide cualquier apaciguamiento, cualquier encuentro genuino y cualquier transformación del yo. Así, lo que protege contra el vacío acaba produciendo otro vacío, el de las relaciones, la alegría y la profundidad existencial; la ira se convierte en una estrategia de supervivencia que, poco a poco, se transforma en una forma de empobrecimiento del ser. Pero, como conclusión, cabe mencionar que este retrato es intencionadamente arquetípico y, por tanto, algo excesivo, aunque en él se pueden reconocer fácilmente las versiones más suaves, discretas o menos intensas que muchas personas encarnan a diario.

406 – El aristócrata

La idea de aristocracia evoca hoy en día un mundo ya pasado, cargado de privilegios, desigualdades y pretensiones sociales, y el propio término resulta sospechoso, arrogante, casi indecente en una época que valora la igualdad de condiciones y de individuos, y que desconfía de cualquier distinción o jerarquía. Sin embargo, si se libera de su significado hereditario o mundano, el concepto de aristócrata puede recuperar un significado más profundo y exigente, ya no como un estatus transmitido por la sangre u obtenido a través del reconocimiento social, sino como una cualidad adquirida mediante el trabajo sobre uno mismo. En este sentido, la tradición china ofrece una figura esclarecedora: la del *junzi*, el hombre noble, un ser virtuoso, en contraposición al *xiaoren*, el hombre mezquino de preocupaciones insignificantes.

El *junzi* no es noble por nacimiento, sino por su conducta; no se distingue por sus títulos, su poder o su riqueza, sino por su actitud interior, por la rectitud de su juicio, por la constancia de su carácter. Busca la rectitud más que la aprobación, la coherencia más que la ventaja, la verdad más que la popularidad; su nobleza no es una reivindicación, sino una exigencia silenciosa, una disciplina cotidiana, que se mide en los gestos cotidianos, en la forma de hablar, de decidir y de asumir responsabilidades. Por el contrario, el *xiaoren*, el hombre mezquino, tampoco se define por su condición social, sino por su orientación e : persigue el interés inmediato, la gratificación fácil, busca el reconocimiento, se aferra a las apariencias y a los beneficios, y se deja llevar por las circunstancias, las pasiones y las presiones colectivas. Mientras que el *junzi* se esfuerza por ser digno de sí mismo, el hombre mezquino se esfuerza sobre todo por ser aprobado y estar satisfecho.
Rehabilitar la idea de aristocracia es, por tanto, rehabilitar la idea de una exigencia cualitativa en la existencia; es afirmar que no todas las vidas son iguales desde el punto de vista de su orientación interior, que algunas buscan la comodidad mientras que otras buscan la rectitud. El aristócrata,

en el sentido espiritual del término, es aquel que se eleva por encima de sí mismo, que rechaza la complacencia, que cultiva una forma de grandeza sin ostentación. No busca dominar a los demás, sino dominarse a sí mismo, y tal aristocracia no tiene nada de ostentoso, ya que suele ser discreta, invisible y, con frecuencia, incomprendida. En este sentido, difícilmente puede ser arrogante, pues la arrogancia implica comparación y el deseo de parecer superior, mientras que su mirada se dirige principalmente hacia las exigencias que se impone a sí mismo. Esta serenidad interior no implica dureza ni invulnerabilidad, sino más bien la lucidez de una persona que no se hace ilusiones sobre sí misma y que acepta su propia fragilidad sin convertirla en un argumento ni en un espectáculo. Sin embargo, esta exigencia no lo convierte en un modelo rígido ni en una figura a imitar; su comportamiento no es heroico ni moralmente ostentoso, sino que se plasma en una forma de ser flexible y discreta, sencilla y natural, que no busca dar lecciones, ni imponer una moral, ni hacerse visible, sino habitar las situaciones con una precisión que no es ni proclamada ni calculada. Esta cualidad no se proclama a sí misma, sino que se reconoce en la autenticidad, en el discurso, en la fidelidad a una cierta idea del ser humano; no reclama ni privilegios ni poder, solo una exigencia, tanto para uno mismo como para los demás. En un mundo saturado de resentimiento, de igualitarismo afectivo y moral, donde se confunde la igualdad con el nivelamiento, donde se espera que todo sea equivalente, donde cualquier exigencia se sospecha de arrogancia y cualquier distinción se vive como una ofensa, esta figura resulta inquietante. Nos recuerda que la dignidad no se puede decretar, que no se concede automáticamente, que debe construirse y adquirirse; sugiere que la igualdad de derechos no implica igualdad de actitudes, de esfuerzos ni de orientaciones internas. El aristócrata no es e e que posee más, sino aquel que se exige más a sí mismo. Entendido de este modo, el aristócrata no es ni una reliquia del pasado ni un símbolo de injusticia social, sino una figura atemporal, un desafío dirigido a cada individuo. Encarna la posibilidad de una nobleza sin título, una distinción sin privilegio, una grandeza sin dominación; es decir, una aristocracia del alma, accesible a todos pero elegida por pocos. El aristócrata puede inspirar admiración, aunque no le importe mucho, pero, sobre todo, puede volverse fácilmente insoportable, una fuente de

remordimientos; puede mostrarse indiferente ante las críticas, pero es especialmente impermeable a los elogios o a la adulación. Paradójicamente, el hombre mezquino es orgulloso, incluso arrogante, porque se tiene en muy poca estima bajo su exterior pretencioso; teme el desprecio, quiere que se le preste atención, que se le honre, que se le reconozca. «Todos somos iguales», dice, sin creerlo de verdad, y exige respeto, sobre todo para sí mismo, un sentido falso y muy artificial de la equidad o la dignidad universal. Debido a sus expectativas, el hombre mezquino experimenta altibajos, grandes esperanzas y grandes decepciones; espera mucho de los demás porque no encuentra paz en su relación consigo mismo. Así, busca singularizarse por todos los medios, pues teme su propia insignificancia; quiere ser especial.

El aristócrata, así redefinido, ya no es el beneficiario de un rango, sino el artífice de una estatura. Mientras que el hombre mezquino se agota en la búsqueda de signos externos para compensar su vacío interior, el aristócrata del espíritu encuentra su estabilidad en la adecuación a sus propias exigencias. Esta nobleza no separa a los hombres por privilegios, sino por la dirección de su mirada: hacia el placer de la aprobación para unos, hacia el rigor de la rectitud para otros, hacia el confort psicológico para unos, hacia la fidelidad a una exigencia interior para otros. El principio de la aristocracia no es una exclusión, sino una invitación permanente a sustituir la vanidad del reconocimiento por la dignidad del carácter. Sin embargo, esta exigencia hacia uno mismo no es un retraimiento narcisista, pues solo tiene sentido en relación con los demás, ya que es una responsabilidad hacia ellos. El aristócrata no trabaja sobre sí mismo para contemplar su propia imagen, sino para hacer posible una presencia más justa en el mundo y entre los seres humanos; no busca distinguirse, sino hacer que su entorno sea un poco menos vulgar, un poco más habitable.

En la mayoría de los casos, el hombre mezquino está atrapado en la rutina, en lo inmediato, en pequeños cálculos y satisfacciones ordinarias; vive al día, sin una orientación interior estable, guiado por la costumbre, la opinión dominante, la comodidad, el miedo a desagradar y el deseo de ser reconocido. En este caso, no tiene ni una verdadera pasión ni un verdadero

ideal; o mejor dicho, sus «pocos ideales» son eslóganes sociales, opiniones tomadas de otros, deseos de reconocimiento, vagas expectativas de felicidad o éxito, visiones «morales» o sentimientos indistintos que le consuelan de su propia banalidad. Pero cuando se asigna un ideal más sustancial, suele ser para tranquilizarse o distinguirse, y el hombre mezquino, así exaltado, se aferra a pasiones o a «grandes planes» para llenar su vacío, aunque no se apoye en una exigencia interior estable. No se trata de ideales que le exijan algo íntimo, sino de representaciones que le consuelan, aunque les dedique su tiempo y energía. No obstante, como no se enfrenta a sí mismo, puede actuar fácilmente de forma injusta o de mala fe para «alimentar» o «proteger» su pasión. El aristócrata, por el contrario, puede tener o no una pasión, puede perseguir o no un ideal, pero eso no es lo que le define, pues se guía sobre todo por una orientación interior, una postura, una fidelidad a una determinada idea de lo justo. Así pues, el ideal no es lo que le impulsa, sino solo lo que toma forma a partir de su postura, una consecuencia de su relación consigo mismo. El aristócrata no necesita ideales para sentir que existe, no necesita «tomar partido», ya que su propia postura da forma a lo que hace y, de ella, si las tiene, nacen sus pasiones y compromisos.

Así pues, existen dos lógicas opuestas: la de la dependencia y la de la postura.

Es cierto que estas dos figuras no describen categorías humanas distintas, sino más bien orientaciones presentes en todos, los dos polos de una tensión interior inherente a toda existencia. Así, el hombre mezquino puede necesitar un ideal o una pasión para sentirse vivo; se aferra a él, se proyecta en él, se justifica a través de él; el ideal se convierte en un refugio, una compensación, a veces incluso en una embriaguez. Sirve para llenar un vacío interior o para dar importancia a una existencia que, de otro modo, le parecería vacía; y, en est , la pasión posee al individuo más de lo que él la posee a ella. El aristócrata no carece de ideales ni de pasiones, pero no depende de ellos, pues su punto de apoyo no es lo que ama, espera o persigue, sino la forma en que se sitúa respecto a lo que hace. El ideal no es un refugio, sino una orientación; la pasión no es una posesión, sino una energía puesta al servicio de una exigencia interior; en otras palabras, en él,

el ideal no sustituye a la postura, sino que se deriva de ella. No sirve para huir de la realidad, sino para orientar la acción, y la pasión no es una pérdida de sí mismo, sino una intensidad disciplinada integrada en una coherencia más amplia. El hombre mezquino se deja llevar por sus pasiones y se consuela a través de sus ideales, mientras que el aristócrata se mantiene erguido, y es esta rectitud la que da forma y límite tanto a sus pasiones como a sus ideales. Su relación con el ideal no es, por tanto, ni fusión ni dependencia; no vive para un ideal, sino que vive de una determinada manera, y el ideal no es más que la expresión de esta forma de ser. Para aclarar este punto, digamos que la diferencia radica menos en el objeto del compromiso que en la forma de comprometerse, pues el *junzi* y el *xiaoren* pueden defender la misma causa política, utilizar las mismas palabras y reunirse en las mismas manifestaciones. Externamente, su comportamiento puede parecer idéntico, pero internamente su relación con la causa es muy diferente, ya que el *xiaoren* se identifica con su causa; esta se convierte en una extensión de su ego, de su necesidad de reconocimiento o seguridad, y se aferra a ella porque le proporciona un lugar, una identidad y un sentido de importancia. Así, cualquier cosa que amenace a la causa amenaza también su autoimagen; se vuelve fácilmente agresivo, deshonesto, intolerante; está dispuesto a tergiversar los hechos para proteger aquello con lo que se identifica, porque el fin justifica los medios, y para él la cuestión ya no es la justicia, sino la preservación de su apego. El *junzi*, por el contrario, no se funde con su causa; se compromete con ella porque la considera justa, pero su primera lealtad es hacia la rectitud, no hacia el bando al que pertenece. Si descubre que su causa le lleva a mentir, humillar o actuar injustamente, es capaz de corregirse, tomar distancia o incluso retirarse, ya que, para él, la causa está al servicio de la rectitud, y no al revés. No necesita tener razón a toda costa, ni salvar a su bando, ni triunfar simbólicamente; su compromiso sigue siendo mesurado, coherente e interiormente libre. Así, el *xiaoren* sirve a su causa para servirse a sí mismo, la pasión se convierte en una identidad, mientras que el *junzi* sirve a la causa pero permanece al servicio de la rectitud, y la pasión sigue siendo una orientación que puede modificarse. Por lo tanto, no es el objeto de la pasión lo que distingue a los dos hombres, sino su relación con ella: fusión y actitud defensiva en uno, libertad y disciplina en el otro.

407 – Responder sin responder

De vez en cuando, durante una conversación, se nos reprocha no responder a una pregunta. O bien parece que respondemos sin ir al grano, o hacemos un comentario irónico, o simplemente pasamos a otro tema, o a otra persona, sin responder en absoluto. La reacción es casi siempre inmediata: insatisfacción, frustración, acusaciones de evasión o desprecio. Muy a menudo, la persona no se toma el tiempo de preguntarse si esa falta de respuesta podría haber sido, de hecho, otra forma de respuesta. Esta reacción refleja principalmente una mentalidad consumista; en ese marco, la pregunta funciona como un pedido y la respuesta como un servicio esperado; el diálogo se convierte en una transacción, el interlocutor en un proveedor, y si la respuesta no llega o no se ajusta exactamente a las expectativas, el cliente se siente agraviado y frustrado. Ciertamente, una respuesta directa satisface la curiosidad, pero a menudo impide la reflexión; sin embargo, el diálogo filosófico no es un intercambio comercial, y el pensamiento no se entrega a domicilio. Esta actitud refleja también una visión «primitiva» del diálogo, en la que el interlocutor es incapaz de reconocer los rodeos, la ironía o los cambios de perspectiva, o simplemente no está dispuesto a hacerlo. En un intercambio dialéctico, algunas respuestas no se dan en forma de afirmaciones directas; deben adivinarse, reconstruirse o descubrirse poco a poco; por lo tanto, la negativa a dar una respuesta inmediata puede constituir, no obstante, un gesto pedagógico, una invitación a la reflexión.

También ocurre que quien pregunta no merece realmente una respuesta, porque no busca comprender, examinar su afirmación o tomar conciencia de las cuestiones en juego, sino que simplemente desea alardear, provocar, discutir o pelear; por lo tanto, responder en tales condiciones equivaldría a alimentar una agitación estéril, y el silencio, la evasión o el cambio de

rumbo de la discusión se convierten entonces en respuestas en sí mismas, totalmente legítimas. En otras ocasiones, la pregunta es tal que la propia persona podría responderla por sí misma, casi como una cuestión obvia de sentido común, si tan solo se tomara un momento para reflexionar. Otra posibilidad es que la propia pregunta no esté clara, o que la persona no sea consciente de lo que realmente está preguntando; en ese caso, hay que interpretar, intentar responder a lo que uno percibe como la intención oculta, identificar sus presuposiciones o sacar a la luz el problema que encierra su formulación, a riesgo de cometer un error o de que se produzca un malentendido. El interlocutor puede entonces sentir que nos hemos desviado, que no estamos respondiendo a la pregunta, aunque estemos intentando abordar lo que realmente la motiva: el problema subyacente. Así pues, dar la respuesta demasiado rápido, de forma demasiado literal, es infantilizar al interlocutor, privarle de la oportunidad de ejercer su propio juicio, perder la ocasión de un despertar; y la negativa a responder directamente se convierte en una invitación a la autonomía, un estímulo para pensar por uno mismo.

De forma más radical, también hay casos en los que el interlocutor se muestra cerrado, obstinado, ya convencido de tener la razón, de «saberlo todo», por lo que cualquier respuesta sería rechazada o tergiversada, e insistir solo provocaría irritación o confusión. No responder se convierte en una forma de reconocer y admitir abiertamente la esterilidad de la situación, o al menos de admitir cierta impotencia. Otras preguntas son puramente retóricas; no buscan una respuesta, sino aprobación, reconocimiento o confirmación emocional. A veces uno puede ceder a tal petición, pero a menudo, dependiendo de la situación, resulta evidente que responder literalmente sería inapropiado, ya que equivaldría a participar en un juego banal y convencional. El silencio o la ironía revelan entonces, de forma indirecta, la naturaleza absurda de la pregunta, para aquellos dispuestos a escuchar el mensaje.

También hay situaciones en las que uno no responde porque la respuesta no puede ofrecerse de manera formal o descriptiva, sino que solo puede

surgir durante el transcurso de la discusión, dentro del propio proceso, de manera performativa, a través de la demostración. A veces, una idea necesita tiempo para manifestarse, para desarrollarse, y responder demasiado pronto, demasiado rápido, de manera definitiva, cerraría un proceso aún en formación, cuando el objetivo es mantener el espacio abierto. La ausencia de una respuesta inmediata se convierte entonces en una forma de paciencia conceptual, una invitación a mantenerse disponible, una visión positiva del sentimiento de insatisfacción. Hay una dimensión formativa en este gesto, ya que no responder de inmediato entrena a las personas a soportar la espera, a abstenerse de exigir comodidad intelectual o gratificación instantánea; rompe la dinámica del reflejo y la inmediatez.

Así, la ironía, la analogía, las respuestas indirectas, el uso de una metáfora, e incluso hacer una broma o contar una historia, son estrategias que obligan al interlocutor a esforzarse, a reflexionar para comprender. En lugar de entregarle una respuesta prefabricada, se le invita a producirla él mismo; debe transponer lo que ha visto u oído. De hecho, una respuesta verdadera, digna de ese nombre, merece un esfuerzo; implica una transformación interior. En este sentido, contrariamente a lo que parece, y de forma algo contraria a la intuición, no responder directamente puede ser un gesto de respeto, no el respeto «sentimental» por la persona o su imagen, sino un respeto más profundo: el respeto por su capacidad de razonar, ya que se parte de la base de que es capaz de comprender, de buscar y de superarse a sí mismo, en lugar de verlo como un ser ansioso, frágil e impotente.

Así, la ausencia de una respuesta explícita no es necesariamente una evasión; puede ser una estrategia pedagógica, un gesto dialéctico, una invitación a la reflexión. Lo que en un principio se vive como frustración puede resultar ser una prueba necesaria, y lo que se denomina silencio o huida puede revelarse como la forma más exigente de respuesta.

408 – Tomar partido

En muchos debates, algunas personas parecen incapaces de ir más allá de la etapa elemental del «me gusta» o «no me gusta», del «tiene razón» o «se equivoca», formulaciones que suelen ir acompañadas de comentarios elogiosos o despectivos. Esta actitud tan frecuente puede explicarse mediante varias hipótesis psicológicas, cognitivas, sociales o existenciales, que no se excluyen entre sí, sino que a menudo se combinan.

Pensar requiere esfuerzo, ya que distinguir, aclarar, examinar argumentos y plantear problemas exige tiempo y energía, mientras que el juicio binario es más sencillo, más rápido y más cómodo. Este comportamiento constituye una forma de pereza intelectual, de la que el uso de emojis es un ejemplo muy claro, pero también una estrategia de economía mental, una forma de reducir la complejidad del mundo a unos pocos comentarios sencillos e inmediatos. Además, muchas personas confunden el pensamiento con una reacción emocional: si una idea les desagrada, la juzgan falsa; si les agrada, la juzgan verdadera. El criterio de la verdad se convierte así en comodidad afectiva, y la discusión deja de ser una búsqueda de relevancia para convertirse, en cambio, en una gestión de los estados de ánimo, donde prima la expresión de la subjetividad. Se podría considerar que esta reacción binaria tiene una dimensión bastante irracional, ya que surge menos de un juicio reflexivo que de un reflejo de autoconservación, en el que se decide para tranquilizarse a uno mismo, sin ningún examen objetivo del contenido. Ese juicio binario puede ser el comienzo del pensamiento; el problema es que muchas personas se detienen ahí y no van más allá. No aportan argumentos que justifiquen sus elecciones, ya no examinan los fundamentos de sus juicios, ni someten dichos juicios a un escrutinio más profundo. La mente queda entonces saturada por la satisfacción de que «estén de acuerdo» con uno y por la ira de que «no estén de acuerdo», dos emociones dominantes que no dejan espacio para el pensamiento libre y creativo.

Además, cualquier matiz abre un espacio de duda, la complejidad introduce dilemas e es y esta incertidumbre resulta inquietante; por otra parte, analizar detenidamente lo que está en juego en una afirmación es una tarea ingrata y generadora de ansiedad, mientras que limitarse a declarar «tiene razón» o «se equivoca» estabiliza el mundo y da una impresión de orden y claridad. El juicio tajante funciona como un ansiolítico mental, una forma de protegerse de la perturbación del pensamiento. A esto se suma la identificación con las ideas, ya que para algunas personas una idea no es un objeto externo que examinar, sino una extensión de sí mismas, un componente de su identidad, y contradecir una idea que les gusta equivale a atacarlas personalmente. El debate se convierte entonces en un asunto «moral», un juego de lealtad o traición, más que en una preocupación por la verdad. Esta lógica binaria también se hace eco de un reflejo cuasi-tribal, cercano a la xenofobia común, en el que el mundo se divide en «nosotros» y «ellos», y todo lo que no se reconoce de inmediato como familiar o conforme se vuelve sospechoso, incluso peligroso.

Hay que reconocer que la educación y la socialización suelen reforzar esta tendencia, ya que la «respuesta correcta» esperada suele valorarse más que el cuestionamiento. Se aprende a distinguir el bien del mal según criterios establecidos, pero rara vez a analizar las condiciones de un problema, o a considerar la multiplicidad de perspectivas y la diversidad de respuestas posibles. Esta lógica binaria se convierte en un reflejo duradero, y estamos muy lejos de la idea hegeliana según la cual lo llamado falso no es más que una etapa de lo verdadero. En el plano social, la necesidad de pertenencia también influye, ya que tomar partido, declarar «él tiene razón» o «él se equivoca», permite situarse dentro de un bando, convertirse en miembro de un clan. El debate se convierte entonces en un espacio de alineación identitaria, donde lo que está en juego ya no es comprender, sino mostrar a qué grupo se pertenece, al «grupo correcto», por supuesto. En este contexto, la mala fe se vuelve casi legítima, incluso natural, pues una vez que uno está convencido de defender la causa «justa», el fin parece justificar los medios, y la lealtad al bando prevalece sobre la preocupación por la integridad.

Además, la complejidad da miedo, porque nos obliga a reconocer contradicciones, límites, zonas grises, puntos ciegos e incluso disparates. Debilita las certezas y la imagen que tenemos de nosotros mismos, pone al descubierto nuestras dificultades cognitivas, mientras que el juicio binario nos ahorra tales tribulaciones, simplificando la realidad y tranquilizando la mente. También hay que reconocer que algunas personas —de hecho, muchas— no obtienen ningún placer del análisis conceptual, ya que buscan ante todo validación, acuerdo y reconocimiento. Para ellas, la discusión no es un ejercicio de la mente, sino un intercambio afectivo, una operación relacional, un escenario de confirmación mutua. Y muy a menudo, en muchos contextos, la discusión significa simplemente ganar o perder, ya que uno tiene razón y el otro está equivocado, necesariamente. El debate se concibe así como una confrontación, y si adoptamos este modelo, tomar distancia resulta inútil, incluso sospechoso: alguien debe tener razón, el otro está equivocado, y la discusión termina ahí.

En última instancia, el juicio binario resulta ser una postura existencial, pues mantener posiciones tajantes da una impresión de fuerza, claridad e identidad; uno se siente «seguro» de sí mismo. Esta «fuerza» no es solo psicológica, sino también práctica, ya que el juicio permite la acción, pues juzgar es decidir, y decidir es ya actuar en una determinada dirección. El juicio aporta claridad y certeza y, de hecho, la claridad y la certeza son, en general, condiciones necesarias para la acción; sin una postura firme, uno vacila, se demora o permanece paralizado por la duda. En este sentido, el juicio binario ofrece no solo identidad y seguridad, sino también una orientación práctica en el mundo. La complejidad, por el contrario, puede experimentarse como debilidad, indecisión o incluso traición. Con nosotros o contra nosotros, todo está ahí, y la radicalidad se convierte en una forma de existir. En el fondo, este comportamiento revela una dificultad para considerar las ideas como objetos autónomos, capaces de ser examinados por sí mismos, como posiciones o proposiciones frágiles y limitadas. Así, mientras las ideas sigan ligadas a la comodidad, la identidad o la pertenencia, el debate no trasciende la fase de «me gusta» o «no me gusta», deja de ser un ejercicio de pensamiento y se convierte en un simple

espejo afectivo. Tomar partido proporciona seguridad e identidad, mientras que la reflexión alimenta la incertidumbre para preservar la apertura del pensamiento.