

Fragmentos Filosóficos 2

El alibí del tiempo



Oscar Brenifier

ALCOFRIBAS

FRAGMENTOS FILOSÓFICOS 2

Oscar Brenifier

2026

409 - Videojuegos 3
410 – Videojuegos y bricolaje 7
411 – La irritación del desacuerdo 10
412 - Los videojuegos y la vida real 15
413 - El discurso sin palabras 21
414 - La traición de la traducción 26
415 – Exageración 29
416 - Malentendido 32
417 – La arrogancia silenciosa 35
418 - Libertad y autoridades 38
419 - La fabricación de problemas 41
420 - El calvario de la elección 44
421 - El arte de la interrupción 47
422 - Apología de la servidumbre 56
423 – El dictado de los estados de ánimo 59
424 - No responder 61

425 - El alivio de gritar 64
426 - La vida buena 68
427 - Mala fe 73
428 - El pensamiento sereno 80
429 - El valor de la vida 86
430 - La bondad del ser 89
431 – La ilusión de la autonomía 92
432 - La trampa del rigor 94
433 - La experiencia estética 98
434 - La coartada del tiempo 101
435 - El síndrome del genio 103
436 - La confusión de categorías 106
437 – Diálogo y competencia 109
438 – Morir por las propias ideas 112
439 – El miedo a la autoridad 116
441 - Rechazar las normas 119
442 – La coartada de la tipología 121

409- Videojuegos

El debate sobre los videojuegos suele oscilar entre dos posturas caricaturescas: para algunos, son una fuente de degradación intelectual y emocional; para otros, un pasatiempo inofensivo, incluso beneficioso; y para los más entusiastas, una auténtica forma de arte. Pero esta oposición pasa por alto lo esencial, ya que da por sentado que el juego es bueno o malo en sí mismo, como si poseyera una naturaleza moral propia. Sin embargo, el videojuego, al igual que muchas actividades humanas, no es más que un instrumento y un revelador: no solo dice algo sobre sí mismo, sino que, sobre todo, dice algo sobre quien lo juega.

Algunas personas encuentran en él un espacio de relajación, cooperación o creatividad; en ese caso, el juego puede representar una actividad más entre otras, comparable al deporte, la lectura o la música. Estructura el tiempo, ofrece retos, proporciona una sensación de competencia —más o menos real— e incluso puede fomentar los lazos sociales, a través de partidas con amigos, intercambios en línea o la pertenencia a equipos o comunidades de jugadores. El juego se convierte entonces en un lenguaje común, un pretexto para el encuentro, la cooperación o la rivalidad lúdica; puede servir como lugar de encuentro virtual, ayudar a mantener relaciones a distancia y crear complicidad en torno a experiencias compartidas. En tales casos, no constituye un problema en particular, sino que forma parte de una existencia estructurada; pero para otros, el juego se convierte en un refugio, porque ofrece un mundo claro, legible e inmediato, donde las reglas son bastante más sencillas y los resultados más tangibles. Ante una realidad compleja, incierta, dura y, a veces, decepcionante, este universo controlable se presenta como una alternativa fácil y seductora. El juego deja entonces de ser una actividad puntual y se convierte en un modo de existencia, una forma de habitar el tiempo y el mundo, aunque sea de manera algo ilusoria. También permite asumir roles valorizantes o heroicos, explorar identidades más poderosas, más competentes o más gloriosas que las que uno ocupa en la vida cotidiana. Sin embargo, la ilusión no termina ahí, ya que más allá de esta forma existencial de «hacer trampa», en la que uno habita temporalmente una

identidad más «maravillosa», muchos jugadores también hacen trampa dentro del propio juego para obtener ventaja; manipulan las reglas, aprovechan fallos del sistema o utilizan herramientas externas para asegurarse la victoria. El mundo virtual reproduce así el mismo deseo de superioridad que se encuentra en la vida cotidiana, pero de una forma aún más artificial.

La cuestión decisiva no es, por tanto, tanto el contenido del juego, sino su temporalidad y su uso. Ciertos géneros, bastante dominantes en el mercado, se basan en la inmediatez: acción rápida, recompensa rápida, frustración rápida y, a continuación, repetición; una lógica de ciclos cortos que se corresponde con una cultura ambiental marcada por la estimulación constante y la dificultad para tolerar la lentitud y el esfuerzo. De hecho, el juego no crea esta «lógica», sino que la escenifica, la condensa y la amplifica. La investigación empírica, sin embargo, matiza el panorama, ya que no todos los juegos movilizan las mismas funciones. Los juegos de acción y de reflejos, muy extendidos hoy en día, exigen un gran nivel de atención, percepción visual y toma de decisiones rápida, y varios estudios demuestran que pueden mejorar la atención selectiva, la velocidad de procesamiento de la información o ciertas capacidades visoespaciales; por lo tanto, pueden agudizar habilidades útiles en entornos dinámicos y saturados de estímulos. Pero estos beneficios tienen su reverso, ya que las mismas características que hacen que estos juegos sean cognitivamente eficaces —la intensidad, la repetición y la fuerte implicación emocional— también pueden favorecer la sobrecarga y la desregulación cuando se practican en exceso. Se ha demostrado que el uso problemático, especialmente en los juegos competitivos en línea, se asocia con niveles más elevados de ansiedad, síntomas depresivos, aislamiento social o dificultades en la regulación emocional, e incluso con comportamientos violentos. Pero, de nuevo, no es el juego en sí mismo el culpable, sino el giro hacia un uso compulsivo.

Los juegos de acción estimulan principalmente las redes sensoriomotoras y atencionales, mientras que otros juegos más lentos, como los estratégicos o narrativos, movilizan la planificación, la adopción de perspectivas o la

distancia simbólica. Tampoco hay que olvidar la dimensión estética, ya que algunos juegos no se basan en la velocidad o la competición, sino en la atmósfera, la exploración o la contemplación. Ofrecen experiencias similares a las que se encuentran en la literatura o el cine de autor, movilizando la imaginación, la interpretación y la sensibilidad simbólica. Pero, una vez más, todo depende del régimen de uso: un juego puede vivirse como una simple estimulación o como una auténtica experiencia estética.

El problema, por lo tanto, no sería el género del juego en sí mismo, sino el hecho de que un único tipo de experiencia colonice todo el tiempo disponible. Cuando el mismo régimen de estimulación ocupa la mayor parte de las horas de vigilia, acaba moldeando las expectativas, los reflejos y el ritmo de la mente. Las situaciones lentas, ambiguas o silenciosas se vuelven entonces dolorosas de soportar, no porque sean malas o e , sino porque ya no se corresponden con el patrón dominante. En este sentido, el videojuego funciona como un revelador: quien busca un reto encuentra un reto, quien busca un escape encuentra un escape, quien busca una liberación encuentra una liberación, y amplifica tendencias ya presentes. Así, la ira, la frustración o la emoción que provoca no suelen ser más que las formas visibles de una relación más general con el mundo, y el juego puede convertirse en un espacio para la expresión de la inmadurez emocional o la brutalidad afectiva, cuando el jugador no es capaz de tolerar la frustración, el fracaso o la distancia reflexiva. A partir de ahí, la distinción esencial no radica tanto en la diferencia entre juegos «buenos» y «malos», sino entre distintos regímenes de uso, ya que un mismo objeto puede alimentar actitudes muy diferentes en función del lugar que ocupe en la vida de cada uno y de lo que cada uno vaya en busca de allí.

El problema surge realmente cuando el juego se convierte en un régimen existencial, por ejemplo, cuando el individuo ya no puede tolerar actividades reflexivas o frustrantes, cuando todo debe ser estimulante, cuantificable y gratificante. En ese momento, ya no es una actividad de ocio; se convierte en una estructura interna, ya que la relación con la realidad adopta sistemáticamente la forma de una puntuación, un nivel, un éxito o un fracaso inmediato. Un indicador concreto es el lugar que ocupa el juego en el tiempo, ya que la duración suele revelar la función existencial de una

actividad. Cuando el juego organiza el ritmo de los días, deja de lado otros compromisos y se convierte en el centro en torno al cual se ordena todo, deja de ser una simple actividad de ocio y se convierte en un eje estructurante de la existencia, incluso en un «sustituto», una vida por poder. Para algunas personas, llega incluso a convertirse en un apoyo existencial, una forma de «llenar» los días, de evitar el aburrimiento o la ansiedad, y de mantener un mínimo de dinamismo en una vida percibida como vacía o incierta.

De hecho, los videojuegos no son sistemáticamente adictivos; sin embargo, algunos son estructuralmente propicios para la adicción, ya que se basan en ciclos rápidos de recompensa, sistemas de progresión interminables, gratificaciones impredecibles y dispositivos de conexión permanente que fomentan la repetición del juego. Algunos géneros llevan esta lógica hasta el extremo, como los «juegos inactivos», en los que el juego avanza casi sin la intervención del jugador, acumulando automáticamente puntos, recursos o recompensas; el jugador ya no actúa realmente, sino que se limita a observar el crecimiento de un sistema que funciona por sí solo. La actividad se convierte entonces en una mera máquina de gratificación, casi desvinculada de cualquier acción real , como si se buscara la sensación de progreso sin pasar siquiera por la experiencia del esfuerzo. Sin embargo, la adicción no es una fatalidad, sino un riesgo inherente tanto al diseño de ciertos juegos como a la situación de ciertos jugadores, especialmente en contextos de fragilidad psicológica o vacío existencial.

Así pues, el debate sobre los videojuegos no se refiere únicamente a una tecnología o a una forma de entretenimiento, sino que revela un rasgo más profundo de nuestra época: la búsqueda de intensidad sin consecuencias, la dificultad de habitar la realidad, la necesidad de mundos simplificados y controlables. De hecho, el juego permite vivir situaciones extremas —guerra, dominación, supervivencia, heroísmo— sin pagar el precio real. Ofrece la intensidad de la acción, pero sin el peso de sus consecuencias, como si se buscara la aventura sin dejar de estar a salvo de la realidad. Este entusiasmo por los mundos virtuales también encaja en el clima de una sociedad a menudo marcada por el cansancio, el desencanto y la falta de

sentido. Cuando la realidad parece aburrida, incierta o decepcionante, los mundos lúdicos —claros, estimulantes y gratificantes— ofrecen una forma de entusiasmo sustitutivo, una intensidad sin riesgo, una aventura sin consecuencias. El videojuego no es, por tanto, solo un fenómeno cultural, sino el espejo de una sociedad que prefiere la estimulación a la profundidad. Así, el juego puede ser saludable como actividad ocasional, e incluso estimular ciertas capacidades, pero resulta problemático cuando se convierte en una forma de vida. La verdadera cuestión no es si el juego es bueno o malo, sino qué efecto tiene en la existencia de quien lo practica, y ahí es donde reside el verdadero reto filosófico y, quizás, también la responsabilidad de cada individuo.

410 – Videojuegos y bricolaje

Le comenté a un aficionado a los videojuegos que a menudo se observa una mayor irritabilidad o arrebatos emocionales excesivos entre quienes practican juegos de reflejos rápidos y competitivos, y él me respondió que lo mismo ocurre con las personas que se dedican al bricolaje, es decir, a fabricar o reparar cosas por sí mismas, y que se enfadan cuando algo no les sale bien. Me pareció interesante reflexionar sobre la naturaleza del problema que subyace a esta analogía.

La comparación entre los videojuegos y el bricolaje, basada en que ambos pueden provocar frustración o enfado, puede parecer sensata a primera vista, pero resulta engañosa cuando se examina la estructura real de estas actividades. Sin duda, cualquier actividad que implique dificultad puede provocar irritación: en el bricolaje, por ejemplo, un tornillo que no se sujeta, una tabla mal cortada, una pieza que no encaja. Del mismo modo, en un juego de ritmo trepidante, un error, una derrota o un obstáculo inesperado pueden desencadenar una reacción emocional, y en este nivel superficial la analogía se sostiene. Pero se desmorona en cuanto se tienen en cuenta el ritmo y la naturaleza de la experiencia, porque en el bricolaje el fracaso

suele ser lento, contextual y se inscribe en la duración, ya que el trabajo requiere reflexión, observación y ajuste; el gesto se interrumpe, la atención se desplaza y el cuerpo se involucra en el espacio real. La frustración no es más que un momento dentro de un proceso más amplio: el de resolver un problema concreto.

En los juegos de reflejos rápidos, la estructura es muy diferente, ya que el fracaso es frecuente, inmediato y va seguido de un reinicio instantáneo; el sistema está diseñado para mantener una tensión continua, compuesta por microfrustraciones y microgratificaciones. Así, la emoción no es un accidente del proceso, sino que es, de hecho, su fuerza motriz: la ira o la emoción se convierten en elementos integrados en el ciclo del juego; generan adhesión y compromiso por parte del jugador, que es precisamente lo que buscan los diseñadores de juegos. Además, la materialidad del «hazlo tú mismo» acentúa la diferencia, ya que allí uno se enfrenta a la materia real, con sus resistencias, sus límites y su imprevisibilidad, pues la madera, el metal o la pintura no pueden manipularse a voluntad; imponen un cierto ritmo, una cierta atención, e inducen una forma de humildad, un reconocimiento de los propios límites, en lugar de estimular una sensación de omnipotencia. El error deja huella, cuesta tiempo, esfuerzo y, a veces, dinero, por lo que se descubre una forma de responsabilidad material. En los videojuegos, por el contrario, el mundo es reversible, ya que el fracaso puede borrarse en un segundo; el entorno obedece a reglas relativamente sencillas y fijas. La dificultad a la que se enfrenta el jugador no es una resistencia orgánica de la materia; los obstáculos existen, pero están totalmente programados y, por lo tanto, son predecibles, reversibles y carecen de consecuencias re es; se trata de una fricción programada, diseñada para ser superada y no para imponer un límite duradero. Su función no es realmente oponerse al jugador, sino estructurar la experiencia y mantener el interés; esta resistencia es, por tanto, funcional, no existencial. Así, incluso la frustración más intensa se desarrolla en un mundo sin consecuencias duraderas y, dado que se puede disponer de varias vidas, ni siquiera la muerte es irreversible.
Por consiguiente, afirmar que la ira del jugador y la del aficionado al bricolaje pertenecen al mismo fenómeno es ignorar la estructura misma de

la experiencia. La emoción puede ser similar, pero el contexto que la produce, el ritmo que la sustenta y el mundo en el que se inscribe son profundamente diferentes. La analogía, por tanto, no es falsa, pero sí reductiva, ya que reduce actividades distintas a una reacción emocional común y olvida que no solo importa la emoción, sino la forma de vida que la engendra, el proceso que la sustenta. Esta diferencia es también una diferencia de temporalidad, ya que el bricolaje impone un ritmo lento, compuesto de espera, ajustes y revisiones, en el que la acción se inscribe en la continuidad, mientras que los juegos de reflejos, por el contrario, funcionan en ciclos muy cortos, en los que el fracaso y el reinicio se suceden sin pausa. Este contraste de ritmo no es secundario; da forma al tipo de emociones, reacciones y relación con el mundo que sustenta cada actividad. Mientras que el «hazlo tú mismo» genera afectos más profundos y duraderos, hechos de paciencia, frustración real y satisfacción concreta, los juegos de reflejos favorecen emociones breves, intensas y repetitivas, vinculadas a la emoción, la tensión y el alivio inmediato. Incluso en el deporte, donde el fracaso tampoco tiene consecuencias duraderas, la implicación del cuerpo, el esfuerzo físico, la fatiga y el riesgo real introducen una gravedad y una intensidad que el simple chasquido de un dedo no produce, lo que modifica profundamente la naturaleza de las emociones y su valor educativo.

Otra diferencia se refiere a la dimensión de la creación y el logro, ya que el bricolaje implica producir algo que antes no existía y que permanece una vez finalizada la acción. El esfuerzo deja una huella duradera en el mundo, la materia se transforma y esta transformación persiste; en este sentido, la actividad genera no solo satisfacción, sino también confirmación: el individuo ve su acción plasmada en una realidad externa. Por el contrario, en la mayoría de los videojuegos, el logro permanece dentro del sistema: el mundo es reversible, las victorias son simbólicas y el entorno se reinicia. La sensación de logro es, por lo tanto, a menudo intensa pero transitoria, y esta transitoriedad estructural produce inevitablemente una sensación residual de carencia, una sutil insatisfacción que fomenta un sentimiento subyacente de incompletitud y, en consecuencia, una necesidad compulsiva de repetición. Sin embargo, la creación y el logro duradero son aspectos fundamentales de la existencia humana, y esto puede explicar por

qué el «hazlo tú mismo» (DIY) produce más fácilmente una sensación de plenitud más profunda y estable, un estado mental más ecuánime.

Así pues, no es la actividad en sí misma la que nos hace maduros o inmaduros, sino el tipo de relación que establece con el tiempo, la frustración, el esfuerzo y la realidad. El bricolaje, a través de su lentitud, su materialidad y su irreversibilidad parcial, ofrece más fácilmente condiciones favorables para una cierta madurez. Los juegos de reflejos rápidos, por el contrario, fomentan modos de funcionamiento más inmediatos y reactivos, especialmente cuando se vuelven dominantes en la vida de una persona, cuando representan una parte significativa de su tiempo. En otras palabras, toda actividad implica una educación implícita en la relación de uno con el mundo, y es esta educación silenciosa la que incide en la cuestión de la madurez. Cuando una práctica acostumbra a la mente a la lentitud, la resistencia y una cierta irreversibilidad, suele fomentar una mayor madurez emocional; cuando se basa en la inmediatez, la reversibilidad y la estimulación constante, corre el riesgo, por el contrario, de mantener reacciones más impulsivas y menos elaboradas. Además, si nos atenemos a los estudios, entre el 3 y el 6 por ciento de los jugadores desarrollan una forma de adicción que requiere apoyo terapéutico, es decir, decenas de millones de personas en todo el mundo, mientras que sigue siendo difícil encontrar centros especializados para las víctimas de una dependencia patológica del destornillador o de la sierra de calar.

411 – La irritación del desacuerdo

Muy a menudo sentimos cierta irritación cuando recibimos, o incluso simplemente nos encontramos , con ideas que se oponen a las nuestras, una reacción que puede considerarse bastante irracional, por decirlo suavemente. Por lo tanto, parece útil analizar este fenómeno y sus causas.

En primer lugar, hay que recordar que una objeción no afecta solo a una idea, sino también a su anclaje, lo que significa que cualquier oposición afecta, en mayor o menor medida, a una subjetividad, a una posición, a una existencia. Así, cuando creemos que solo estamos discutiendo las tesis, opiniones o creencias de un individuo, pasamos por alto el hecho de que, la mayoría de las veces, estas ideas se sustentan en una dinámica mental, en estructuras psíquicas que organizan la existencia. Aportan coherencia, pues permiten a la persona contar una historia inteligible sobre sí misma y sobre el mundo; vinculan acontecimientos, elecciones y emociones en un todo que parece lógico y soportable. Proporcionan orientación, pues sirven de brújula, indicando lo que hay que hacer, lo que hay que evitar, lo que tiene valor o no, y marcan el rumbo de la acción. Aportan justificación, pues legitiman lo que uno es, lo que uno hace o lo que uno siente; protegen la imagen de uno mismo al dar razones para los éxitos, los fracasos, las elecciones o los sufrimientos. Así pues, cuestionar una idea no es simplemente rebatir una opinión, sino que a menudo supone sacudir el equilibrio interior que tanto sustenta como es sustentado por ella. Una objeción, por tanto, no ataca ni perturba un razonamiento aislado, sino un equilibrio interior, cuya alteración tiene en la irritación su señal de alarma.

A continuación, sin darnos cuenta, a menudo damos por sentada una comunidad de principios con los demás, ya que nuestras ideas nos parecen tan obvias, una suposición que con frecuencia resulta ilusoria. Así, toda objeción viene precisamente a romper este aparente equilibrio, suspende lo que parecía evidente por sí mismo e introduce una asimetría entre quien cuestiona y quien es cuestionado, algo que puede percibirse fácilmente como una forma de agresión. El diálogo deja entonces de ser un intercambio sencillo y pacífico para convertirse en un juicio. De hecho, lo que puede parecer simetría en un intercambio no es más que un acuerdo implícito, basado en supuestos no examinados, en el que cada persona habla sin exponerse realmente, ya que los fundamentos de su pensamiento no se cuestionan, hasta que una objeción o una pregunta suspende lo que dábamos por sentado, una intervención que resulta en cierto modo perturbadora. Por estas razones, el pacto social habitual, preocupado por el consenso y la tranquilidad, tiende a preservar esta simetría de

comodidad, en la que los presupuestos permanecen intactos y el discurso se convierte en una confirmación mutua, o las diferencias simplemente se ignoran, en lugar de acoger la objeción que perturba este equilibrio, introduce una disimetría entre quien pregunta y quien debe responder, y transforma el diálogo en una auténtica prueba. Para evitar este problema, nadie debería perturbar explícitamente los supuestos del otro; las ideas deben coexistir sin ser cuestionadas de verdad; el diálogo debe seguir siendo un espacio de tranquilidad o aceptación mutuas, más que de desestabilización.

Además, nos guste o no, incluso cuando nos aferramos firmemente a nuestras ideas, cualquier disensión expresada arroja una sombra de duda, aunque solo sea porque nos obliga a justificarnos, lo cual no siempre es fácil y, a veces, resulta incluso imposible de hacer de forma razonada. Entonces nos encontramos desequilibrados, y la mente humana no tolera las posiciones intermedias, las zonas de suspensión e incertidumbre. La objeción nos sitúa en ese incómodo punto intermedio, el «quizás», donde lo que parecía evidente deja de serlo, sin que necesariamente lo sustituya una nueva certeza. Ya no sabemos exactamente dónde nos encontramos, ni siquiera quiénes somos en este desplazamiento, y la irritación surge como reacción defensiva ante esta inestabilidad provisional.

También se puede identificar una razón más social, ya que reconocer la validez de una objeción significa aceptar una pérdida de control simbólico sobre la situación. Significa renunciar, aunque sea brevemente, al papel de quien sabe, de quien tiene la razón, de quien concluye, de quien garantiza y controla. Más aún porque confundimos fácilmente «tener razón» con la autoridad, ya que quien parece poseer la verdad ocupa espontáneamente una posición dominante en el intercambio, aunque «tener razón» se refiera únicamente a la validez de un argumento, mientras que la autoridad alude a una posición de poder o de legitimidad personal. Pero, en la práctica, quien demuestra un error en otra persona es percibido como superior, más competente o más lúcido; la cuestión de la verdad se convierte entonces en una cuestión de estatus, y la discusión ya no se refiere únicamente a las ideas, sino al lugar que cada persona ocupa en la relación. La objeción se vive entonces como un intento de desestabilización personal, o incluso

como una ofensa. Además, cualquier expresión que no sea directamente halagadora se convierte en una pérdida de admiración o reconocimiento, como si las palabras de la otra persona, e , tuvieran que confirmar primero nuestro valor antes de tener derecho a educarnos o hacernos reflexionar. Esto conduce a una búsqueda constante de aprobación, en la que buscamos menos la posible verdad que el mantenimiento de una imagen intacta de nosotros mismos, y, siguiendo esta lógica, la objeción ya no es una herramienta de aclaración, sino una privación simbólica, una pérdida de estatus. A partir de ese momento, la irritación no solo señala un desacuerdo intelectual, sino que delata una dependencia emocional de la validación de los demás.

A un nivel aún más profundo, la objeción amenaza el beneficio emocional que obtenemos de nuestras representaciones, ya que una idea no es meramente una proposición verdadera o falsa, sino que tranquiliza, protege y proporciona una sensación de rectitud moral o existencial; de hecho, nos realza. Así, una crítica no afecta solo a una opinión o a un argumento, sino que atenta contra la comodidad que lo sustenta; no se limita a una idea, sino que perturba un equilibrio, y la mente, al igual que el cuerpo, reacciona emocionalmente ante la pérdida de estabilidad. A partir de ese momento, todo lo que dicen los demás se interpreta espontáneamente a través de este prisma; ya no se escucha por su propio contenido, sino que se evalúa según la ganancia o pérdida simbólica que representa para nosotros. La escucha se distorsiona porque, en lugar de examinar lo que se dice, valoramos cómo afecta a nuestra imagen. Lo que dicen los demás deja entonces de ser una afirmación que hay que examinar para convertirse en una señal que hay que descifrar; ya no nos preguntamos: «¿Es esto cierto?», sino más bien: «¿Qué dice esto de mí?».

Por todas estas razones, debemos reconocer que aceptar una objeción, intentar comprenderla y valorarla como tal, requiere una virtud poco común: la capacidad de preferir una posible verdad a la coherencia inmediata, de preferir una cierta autenticidad al confort psicológico; sin embargo, la mayoría de las veces preferimos tener razón antes que razonar.

No obstante, la irritación es el síntoma de un conflicto interior: algo comprende, pero algo se niega; algo ve, pero algo no quiere ver. En este sentido, la irritación no es una falta moral, sino más bien un indicador, ya que marca el lugar preciso donde una idea ya no es meramente un pensamiento, sino que realmente la habitamos; pues cuando nos irritamos, no estamos defendiendo una proposición, sino que nos estamos defendiendo a nosotros mismos. En última instancia, la irritación es una señal de que el pensamiento ha dejado de ser un movimiento e e de indagación y se ha convertido en una propiedad que hay que defender. Es cierto que existe otra razón para sentirse irritado por el desacuerdo durante un diálogo, algo diferente y, en cierto sentido, más legítima, que surge de un fracaso del propio diálogo y, más concretamente, de la negativa a entablar un diálogo racional. Cuando la otra persona se refugia en una certeza obstinada, moraliza el desacuerdo, muestra mala fe o no escucha de verdad, el intercambio se vuelve imposible. Ya no se trata de un desacuerdo sobre el contenido de las ideas, sino de un desacuerdo sobre la importancia de la racionalidad y la autenticidad, es decir, sobre las condiciones que hacen posible un camino común y la circulación del pensamiento. La irritación no es, por tanto, un síntoma de estrechez de miras, sino más bien una reacción ante la estrechez de miras de la otra persona. Sin embargo, podría argumentarse que esta irritación sigue basándose en ciertas expectativas exigentes, ya que da por sentado que todos los interlocutores están dispuestos a razonar, a dudar y a dejarse conmover, y esta expectativa no es neutral, pues se basa en una concepción del diálogo como ejercicio de pensamiento compartido. La irritación revela menos un resentimiento personal que un apego a las condiciones mínimas de la racionalidad, pero puede que no sea más que otra señal de nuestra dificultad para aceptar que los demás no encajan en el marco que consideramos necesario.

412- Los videojuegos y la vida real

Hemos criticado los videojuegos basados en reflejos por funcionar como ciclos adictivos de tensión y gratificación rápidas, que ofrecen intensidad y repetición sin un logro duradero. Sin embargo, debemos reconocer que otros juegos están estructurados de tal forma que producen algo más que una estimulación fugaz. Esta categoría, más reflexiva, incluye juegos de estrategia como *Stellaris*, que implican la gestión a largo plazo de un imperio, la diplomacia y la planificación a lo largo de décadas; entornos de tipo «sandbox» como *Minecraft*, que ofrecen mundos abiertos en los que los jugadores construyen, exploran y crean sin objetivos fijos; mundos de simulación como *Los Sims*, centrados en la gestión de personajes, relaciones y entornos a lo largo del tiempo; y experiencias narrativas complejas de tipo « » como *The Witcher 3: Wild Hunt*, con misiones ramificadas, ambigüedad moral y arcos narrativos prolongados. Estos juegos pueden generar un compromiso sostenido, ya que implican planificación, dominio, perseverancia y gratificación diferida. Un jugador puede invertir cientos de horas construyendo una ciudad, dando forma a una civilización o completando una trama compleja. La satisfacción que se deriva de ello no es meramente un arrebato de emoción, ya que se asemeja a la finalización de un largo proyecto, puesto que el desafío sostenido puede cultivar una sensación de competencia o dominio, y remodelar la percepción de uno mismo. En este sentido, la experiencia es real y no superficial; el orgullo, el desarrollo de habilidades y la coherencia de la progresión son psicológicamente auténticos, y la mente no invalida el logro simplemente porque haya tenido lugar en un entorno digital. A diferencia del alarmismo profético que se niega a ver la belleza de tales construcciones, reconocemos la realidad psicológica del esfuerzo; nuestra preocupación no es la falsedad del sentimiento, sino el encerramiento del efecto. La cuestión no es si los videojuegos pueden producir satisfacción, ya que claramente pueden hacerlo; la cuestión más seria para nosotros ahora es si la satisfacción a largo plazo generada por ciertos juegos es equivalente a la satisfacción a largo plazo derivada de la actividad de la vida real.
Para responder a esto, propongamos que distingamos entre intensidad y

durabilidad, y entre durabilidad y peso ontológico —con lo que nos referimos al grado en que una acción modifica un mundo que sigue existiendo independientemente de nosotros—, cuando nos preguntamos qué persiste una vez que la actividad ha terminado. Ya en los proyectos a largo plazo de la vida real, como construir una casa, escribir un libro, criar a un hijo o cultivar un jardín, el resultado no queda confinado a un sistema cerrado, ya que también altera la realidad compartida. Otros se topan con él independientemente de nuestra presencia, y este perdura, envejece, se transforma por sí mismo y, a veces, sobrevive a su creador; por lo tanto, la satisfacción que conlleva ese trabajo está vinculada no solo a un sentimiento interno, sino también a una modificación externa del mundo. Sin embargo, en los juegos, incluso en aquellos que ofrecen largos arcos de progreso, la transformación permanece dentro del universo programado; persiste solo mientras persista el sistema; el logro es real dentro de su marco, pero el marco en sí mismo es contingente. Además, el mundo que se transforma es un entorno diseñado cuyas reglas y existencia no se ven afectadas de manera fundamental por la acción del jugador, y sus consecuencias no se extienden automáticamente a la realidad material compartida ni a la vida del jugador. Debemos precisar que dicho análisis revela una distinción estructural, que podría tener consecuencias morales, pero que no constituye en sí misma, para nosotros, un juicio moral. La satisfacción en la vida real suele basarse en tres dimensiones: la transformación material o social, ya que algo cambia en el mundo compartido; la irreversibilidad, ya que la acción no puede simplemente reiniciarse; y la integración en la existencia más amplia de uno, ya que el logro afecta a las posibilidades futuras, las relaciones y las responsabilidades. La satisfacción a largo plazo derivada de los videojuegos suele carecer, al menos en parte, de estos elementos. Incluso cuando el progreso se acumula, el entorno sigue siendo reversible y meramente artificial o simbólico: se puede borrar un archivo guardado y el mundo se derrumba sin consecuencias fuera del sistema, y la vida de uno puede estar en ruinas a pesar del éxito en el juego. Sin embargo, esto no significa que la satisfacción que proporcionan los videojuegos sea trivial, ya que, para algunas personas, el dominio de un juego puede fomentar la paciencia, el pensamiento estratégico, la colaboración o la creatividad, y proporcionar

una sensación de logro. Estas capacidades adquiridas pueden tener repercusiones en el individuo, ya que se extienden más allá del propio juego, lo que implica que la actividad digital contribuye indirectamente al desarrollo en el mundo real, y la satisfacción se vuelve parcialmente transferible del «interior» al «exterior». La cuestión decisiva no es si la satisfacción digital es «real», sino si produce una transformación duradera más allá de sus propios límites. Cuando un juego moldea el carácter, la habilidad o la percepción de formas que persisten fuera de la pantalla, su satisfacción a largo plazo se aproxima a la equivalencia con los proyectos de la vida real; cuando permanece encerrada en ciclos simbólicos repetitivos, su satisfacción es intensa, pero autónoma.

Por lo tanto, la equivalencia es relativa: la satisfacción a largo plazo que proporciona un juego puede asemejarse a la satisfacción de la vida real a nivel psicológico, pero en términos de permanencia ontológica, consecuencias materiales y realidad compartida, no son estructuralmente idénticas. Una estabiliza y desarrolla el yo actuando sobre el mundo, influyendo en él; la otra lo estabiliza a través del dominio dentro de un universo construido, un entorno limitado y artificial. La diferencia puede considerarse sutil, pero es decisiva, ya que en un caso el mundo cambia y opone resistencia, mientras que en el otro el sistema se adapta y se reinicia; que esa diferencia importe depende también de la visión que cada uno tenga del mundo , de lo que creamos que da peso y valor a la realización humana y, al final, afectará sin duda a nuestra autoestima.

Así pues, a nivel social, si la satisfacción a largo plazo que producen ciertos videojuegos puede asemejarse a la realización de la vida real a nivel psicológico, surge otra cuestión: «¿Qué ocurre cuando esas formas de logro cerradas se vuelven predominantes en una sociedad?», o «¿Cuáles son las consecuencias sociales de tal actividad?». Una vez más, la cuestión no es que el logro digital sea ficticio, ya que, como hemos visto, puede ser auténtico, intenso y estructuralmente coherente; el problema surge cuando el horizonte principal del logro se desplaza de un mundo abierto y compartido a sistemas cerrados, privilegiando una especie de «ciudadela del yo». En muchos juegos, el progreso se desarrolla dentro de un universo

programado en el que las reglas están establecidas y son bastante claras, la retroalimentación es inmediata, el esfuerzo es medible y el fracaso es reversible. Esta arquitectura genera una poderosa sensación de competencia, pero también acostumbra al individuo a un modelo específico de acción: uno en el que el entorno es comparativamente receptivo, legible, predefinido y, en última instancia, ajustable. Por el contrario, los logros en el mundo real se desarrollan dentro de una estructura mucho menos complaciente, ya que las instituciones son opacas, el reconocimiento es incierto, los resultados dependen de numerosos factores incontrolables y los errores no pueden simplemente deshacerse, por no mencionar el menor poder del que disponemos y las dramáticas consecuencias que la realidad puede infligir al individuo. Existe un principio estructural y ontológico fundamental: el mundo se resiste, no se reinicia.
No obstante, ciertos mundos digitales desarrollan una forma de durabilidad social cuando persisten colectivamente y dan forma a comunidades duraderas. En algunos casos, las comunidades de jugadores en línea dan lugar a vínculos sociales que se experimentan como más intensos, más consistentes e incluso más significativos que ciertas relaciones familiares. Por ejemplo, un juego en línea de larga trayectoria como *World of Warcraft* crea estructuras sociales estables: gremios, jerarquías, historias compartidas e incluso sistemas económicos, mientras que ciertas actividades del mundo real pueden resultar sorprendentemente efímeras; por ejemplo, una potente campaña de marketing puede dejar pocas huellas duraderas una vez que se agota la financiación o cambia el foco de atención, por lo que la línea divisoria no es metafísica, sino más bien empírica o práctica. Pero si un número cada vez mayor de personas experimenta su sentido más profundo de dominio en entornos diseñados para ser optimizados y repetidos, es posible que encuentren la obstinación de la realidad cada vez más frustrante. La dificultad no radica en que carezcan de capacidad, sino en que su ámbito habitual de competencia no se traduce fácilmente en condiciones materiales compartidas, lo que puede acarrear graves consecuencias existenciales y psicológicas.

También existe una dimensión social más inmediata, ya que las sociedades dependen de actividades que alteran el espacio común: construir,

mantener, educar, cuidar, producir, organizar y participar en el proceso cívico y político. Estas acciones dejan huellas que persisten independientemente del actor, generan estructuras e instituciones que otros deben habitar y afectan a la vida de todos. Cuando los logros se vuelven principalmente simbólicos e internos a los sistemas digitales, el vínculo entre el esfuerzo y las consecuencias compartidas se debilita. Uno puede sentirse productivo sin haber modificado nada a lo que otros deban enfrentarse, lo que, en última instancia, es el verdadero reto. El peligro, por lo tanto, en lo que a nosotros respecta, no es tanto el declive moral —una crítica habitual— como el desplazamiento estructural que esto implica. Si el ámbito principal del logro percibido se desvincula de las consecuencias sociales duraderas, puede desarrollarse un sutil desequilibrio entre la satisfacción experimentada y la contribución colectiva; las personas pueden sentirse realizadas mientras permanecen descomprometidas con el exterior, a medida que el yo se estabiliza, pero el mundo común permanece inalterado o se deteriora, lo que supone una discrepancia problemática. Sin embargo, este no es un resultado inevitable, ya que los entornos digitales pueden fomentar el pensamiento estratégico, la colaboración, la disciplina e incluso la creatividad. Cuando estas capacidades traspasan la pantalla, la distinción entre logro simbólico y real se reduce; por lo tanto, la cuestión crucial es si este dominio digital permanece encerrado o si se extiende hacia una participación encarnada. Para algunas personas marginadas, sin embargo, este dominio encerrado puede funcionar como un paso preliminar hacia una participación más amplia, ofreciendo un espacio relativamente seguro en el que experimentar con la competencia, la cooperación y la iniciativa antes de enfrentarse a ámbitos más expuestos. Este desplazamiento estructural sigue siendo un reto incluso cuando un juego está diseñado explícitamente para interactuar con el mundo real. Algunos diseñadores han tratado de abordar esta dimensión social. *Liyla and the Shadows of War*, por ejemplo, es un juego narrativo que pretende fomentar la empatía al situar al jugador en la posición de un padre que intenta proteger a su familia durante la guerra en Gaza. De manera similar, *Relooted*, un juego sudafricano, persigue un objetivo político explícito al «recuperar» simbólicamente obras de arte africanas saqueadas durante la época colonial y escenificar su devolución desde los museos europeos. En

tales casos, el medio digital intenta traspasar sus propios límites dirigiendo la atención del jugador hacia el sufrimiento externo o la injusticia histórica. No obstante, persiste cierta confusión entre un cambio en la percepción y un cambio en las condiciones materiales. En ambos casos, el juego vincula deliberadamente su marco ficticio con realidades históricas y políticas concretas, buscando ampliar el compromiso del jugador más allá del mero entretenimiento; intentan salvar la brecha entre el juego digital y los problemas del mundo real al basar sus narrativas en realidades políticas e históricas concretas. Pero en ambos casos, la transformación se produce principalmente a nivel de la percepción y la conciencia, más que en la realidad material. Demuestran que los juegos pueden abordar cuestiones éticas y políticas, aunque su logro siga siendo representativo y afectivo, más que estructuralmente transformador. La satisfacción derivada de tales experiencias es una forma de satisfacción moral sin responsabilidad material, ya que el jugador puede sentir que ha «participado» en una lucha o «presenciado» una tragedia, aunque este movimiento interno del alma se produzca dentro de un mapa que no afecta al territorio real. El peligro radica en que la intensidad del logro representativo pueda satisfacer el impulso cívico del individuo, dejando el mundo compartido exactamente como estaba, al tiempo que proporciona al yo la tranquilidad de haber hecho algo en el ámbito simbólico.

Por lo tanto, el problema no son los videojuegos en sí mismos, sino la posible redefinición del logro en sí. Si la realización se sitúa cada vez más en sistemas reversibles que se reinician en lugar de perdurar, la sociedad podría ir privilegiando gradualmente la estimulación frente a la transformación, la optimización frente a la responsabilidad y la repetición frente a la construcción. Que esta tendencia resulte desestabilizadora no depende únicamente de la tecnología, sino de cómo los individuos distribuyen sus inversiones entre los universos construidos y el mundo resistente que habitan colectivamente. La cuestión más profunda sigue siendo la misma: la satisfacción puede ser psicológicamente real, pero su significado depende de lo que transforme. Cuando el logro cambia un mundo que se resiste y persiste, estabiliza tanto al yo como al espacio común; cuando se desarrolla dentro de sistemas « s» que se adaptan y se

reinician, puede que solo estabilice al yo, y es precisamente en esa divergencia donde comienza la cuestión social, donde se decide el destino de nuestro mundo compartido.

413- El discurso sin palabras

A veces ocurre, en el diálogo, que adopto una forma inusual de hablar, que inquieta, que a algunos les parece extraña o incluso absurda. No consiste en afirmar una tesis ni en proponer una conclusión, sino en cambiar de perspectiva, desviar el diálogo, introducir una brecha, hacer que lo que parecía obvio comience a tambalearse. En esos momentos, no busco presentar ideas, demostrar ni convencer, sino «abrir» el pensamiento. No propongo una tesis ni una doctrina; intento crear un espacio para la reflexión.

De hecho, se pueden establecer paralelismos con las prácticas dialógicas de Sócrates o Zhuangzi, aunque los marcos difieran en cierta medida. El discurso socrático no consiste en exponer una doctrina, sino en practicar el *elenchos*: cuestionar, pedir aclaraciones, llevar a la contradicción para conducir al interlocutor a *la aporía*, hasta el punto en que ya no sepa qué decir. Sócrates finge ignorancia, elude las definiciones prefabricadas, desvía las certezas morales de su interlocutor, pues el objetivo del diálogo no es «llenar» de contenido, sino crear un espacio interior donde el pensamiento pueda empezar a pensarse a sí mismo mediante su propia deconstrucción. En Zhuangzi se encuentra una desconfianza radical hacia las afirmaciones «fijas»: multiplica las parábolas, las paradojas y los cambios de perspectiva, busca inducir un «ayuno de la mente» e introduce la idea de que uno puede «permanecer en silencio todo el día sin estar realmente en silencio». El objetivo no es transmitir una doctrina, sino provocar un desplazamiento interior, una experiencia de espontaneidad y soltura ante el devenir, algo que no puede simplemente decretarse. El lenguaje no busca cerrar el significado, sino crear un intervalo, un espacio de juego en el que las categorías habituales se aflojen. Esta técnica también puede compararse con la «comunicación indirecta» de Kierkegaard: en lugar de enseñar de

forma frontal, el discurso se enmascara, se fragmenta, incluso se contradice a sí mismo, de modo que el lector no puede abandonarse pasivamente, sino que se ve obligado a convertirse en la fuente original de un significad . O, de nuevo, se podría pensar en las tradiciones místicas apofáticas, donde el lenguaje se vuelve contra sí mismo, se deshace y se niega a sí mismo, no para caer en el silencio, sino para dar cabida a un espacio interior donde lo que verdaderamente importa ya no puede simplemente «dirse», sino que solo puede abordarse en la retirada de las palabras.

Esta práctica se basa en una idea sencilla: no es tanto el contenido de una opinión lo que importa, sino el apego a ella, que aprisiona y debe aflojarse. Así, en lugar de contradecir de frente, planteo preguntas, reformulo de otra manera, introduzco un punto de vista inesperado, hago hincapié en términos «secundarios», bromeo, cuento historias, juego con la forma. No se trata tanto de refutar como de aflojar, no de «concluir» sino más bien de «suspender»; el discurso no zanja las cuestiones, sino que interrumpe, desvía y pone las cosas en marcha. Y cuando alguien me interroga, no respondo a la pregunta, sino a la persona que la formula, dirigiéndome menos a las palabras que a la conciencia que las produce.

Sin embargo, esta forma de dialogar suele provocar resistencia, ya que algunos no comprenden el objetivo; esperan una afirmación clara, una postura firme, un «a favor» o un «en contra». Otros se sienten amenazados, como si la ausencia de una respuesta directa o de una conclusión firme fuera una evasiva o una manipulación, una actitud que se percibe como descortés. Otros, en cambio, se aferran a su opinión, repitiéndola con insistencia precisamente porque les sirve de ancla y les proporciona una sensación de seguridad. La dificultad de este método —que en realidad no es un método— radica en nuestra relación habitual con el lenguaje: hablamos principalmente para estabilizarnos, para situarnos, para afirmar una identidad. Un discurso que no se decanta, que ni confirma ni condena de forma definitiva, puede provocar vértigo, pues introduce un «entremedio», un «quizás», una suspensión incómoda, ya que la mente humana no tolera fácilmente la indeterminación. Sin embargo, esta técnica

no pretende necesariamente relativizar todo discurso ni disolver toda convicción, sino que simplemente busca evitar la rigidez y generar cierta distancia. Parte de la base de que el pensamiento gana en flexibilidad y creatividad cuando acepta no identificarse por completo con sus propias formulaciones ni aferrarse a ellas; pero para quienes confunden opinión con seguridad o certeza, esa flexibilidad e e se asemeja a una amenaza. La dificultad, pues, no radica en la falta de inteligencia, sino en el apego: uno quiere o espera que el discurso diga algo definitivo, que garantice una posición. Cuando la intervención de otro socava esa función, su discurso parece inútil, vago o provocador. En realidad, esta forma de dialogar busca desplazar el centro de gravedad: en lugar de defender afirmaciones, invita a examinar el propio movimiento del pensamiento. No busca «ganar» un debate, sino transformar la relación con el debate en sí mismo. Así, lo que perturba no es lo que se dice como tal, sino el hecho de que nada queda intacto.

También ocurre que esta forma de hablar simplemente no interesa a algunas personas; no ven en ella ningún contenido, nada sustancial, solo un juego gratuito, tal vez un absurdo o mera retórica. Esperan una respuesta, información, una solución, y en su lugar se encuentran con un desplazamiento, por lo que perciben como vacío lo que, de hecho, es un cambio de lo que está en juego. Sin embargo, este desplazamiento requiere una vigilancia especial: hay que seguir el hilo, captar las cosas sobre la marcha, aceptar no saber de inmediato hacia dónde se dirige uno y abstenerse de buscar un objetivo explícito. Este discurso es menos descriptivo que performativo, ya que no busca añadir contenido, sino modificar la relación de uno con el contenido; no resuelve tanto los problemas como los disuelve, no ofreciendo una solución, sino mostrando que se basan en un supuesto frágil. Lo que parecía obvio se revela dependiente de supuestos implícitos, de la convicción de que uno cree «de verdad» lo que afirma. En este sentido, el discurso deconstruye más que explica.

Pero la mayoría de los interlocutores desean otra cosa: quieren conceptos sólidos, una tesis clara, una conclusión satisfactoria. Aunque a menudo la montaña da a luz a un ratón, o el diálogo revela más bien que la «montaña»

no era más que una frágil construcción retórica. Esta «iluminación de lo obvio», por tomar prestada la expresión de Zhuangzi, puede decepcionar: uno esperaba una revelación espectacular y descubre, en cambio, que la pregunta estaba mal planteada, que la proposición inicial era arbitraria, confusa o contradictoria. A veces, el interlocutor incluso acaba respondiendo a su propia pregunta, pues lo que se esperaba desde fuera resulta estar ya presente; sin embargo, este movimiento puede ser mal recibido. Quien ha venido en busca de una respuesta « » y «oficial» puede sentirse menospreciado, como si su pregunta no se hubiera tomado en serio. La frustración surge entonces de un malentendido: uno esperaba una transmisión y recibe un movimiento. Pero comprender tal enfoque presupone una cierta confianza, incluso una forma de rendirse. Hay que aceptar abandonar el nivel inmediato de la petición para pasar a otro plano, donde el objetivo ya no es obtener una respuesta, sino ver de otra manera, «liberar» el pensamiento. Este desplazamiento puede parecer elitista o inquietante. Exige una participación activa; no se puede seguir siendo un espectador o un simple consumidor. Así, este tipo de discurso perturba no solo porque suspende las certezas, sino porque redistribuye los roles, al convertir al interlocutor en coautor del significado. Lo que se esperaba como una formulación clara se convierte en una exigencia interior. Y si tal forma de actuar irrita, no es tanto porque sea falsa —puesto que no se afirma nada—, sino porque desplaza la responsabilidad de pensar, invitando al sujeto a salir de sí mismo, a descender en su interior para abrirse al ser.

En respuesta a este artículo, se han planteado varias críticas, que intentaremos abordar brevemente.

Se dice que cometemos una contradicción performativa al explicar nuestro modo de diálogo, ya que explicar una práctica desestabilizadora la convertiría en tranquilizadora y, por tanto, traicionaría su espíritu. Sin embargo, nos parece que explicar un enfoque no lo anula; simplemente permite comprender su dinámica y sus efectos, fomentando así una cierta toma de conciencia. Además, hemos observado que estos efectos persisten

incluso cuando el interlocutor ha sido informado de antemano sobre la naturaleza de la práctica.

También se argumenta que esta «técnica» introduce asimetría y dominación, ya que quien domina la deconstrucción ostenta un poder capaz de neutralizar al otro, socavar su confianza y generar dependencia. Sin embargo, nos parece que la asimetría es inherente a cualquier marco pedagógico; de hecho, a menudo constituye su propia estructura. Dicho marco solo se vuelve problemático si la deconstrucción se trata como un fin en sí mismo, en lugar de como un paso hacia una mayor autonomía a través del trabajo y el distanciamiento que fomenta la práctica.

Dicha práctica puede generar cierto agotamiento, ya que el cuestionamiento constante puede disolver la estabilidad, producir una sensación persistente de suspensión y conducir a la fatiga cognitiva. Sin embargo, este riesgo de agotamiento solo surge cuando la suspensión no conduce a una reapropiación. La reapropiación se hace posible dentro de un marco consciente, cuando el tiempo dedicado a la reformulación y la elaboración personal permite al interlocutor reconstruir una posición más reflexiva y asumida.

En otras palabras, estas críticas señalan riesgos reales, pero no condenan por sí mismas la práctica. La desestabilización solo tiene sentido en la medida en que conduce a un pensamiento más libre y estructurado, lo que requiere conciencia y vigilancia. Sin ellas, puede, en efecto, convertirse en dominación o disolución, pero con mesura y un propósito claro, puede, por el contrario, fortalecer la capacidad de pensar por uno mismo.

414- La traición de la traducción

Cuando impartimos clases en una lengua extranjera a través de un intérprete, a menudo damos por sentado que la traducción es una operación técnica: las palabras se transfieren de una lengua a otra, se conserva el significado y la clase sigue su curso natural. Sin embargo, esta transposición aparentemente «técnica» tiene, de hecho, implicaciones filosóficas, ya que la acción de traducir no se limita a transmitir contenido, sino que conlleva supuestos subyacentes sobre la finalidad del lenguaje, una matriz que se ve afectada por factores subjetivos y contextuales. Así, en mis clases con un público de habla rusa, hablo en inglés y recurro a un intérprete, pero, de vez en cuando, noto pequeñas modificaciones. Por ejemplo, repito una palabra para darle énfasis, y la repetición desaparece. O bien me dirijo a un participante por su nombre y añado: «Cuéntanoslo todo», pero solo se menciona el nombre. Al añadir esta expresión, en realidad no estoy solicitando más información, sino dando permiso para hablar directamente, estableciendo un auténtico espacio relacional y animando a la persona a expresarse libremente y sin autocensura. Pero cuando le pregunto al traductor por qué se ha omitido algo, la respuesta es sencilla: «De todos modos, lo han entendido». A primera vista, no se pierde nada esencial, ya que la información se transmitió, pero algo sutil ha cambiado, y no se trata de un mero detalle, sino de un cambio que afecta a la función misma del discurso, su función performativa. A veces, cuando señalo una discrepancia en la traducción, la justificación que recibo se refiere a la cultura: «En Rusia, o en ruso, hacemos esto, no hacemos aquello…». En muchos contextos académicos postsoviéticos, el discurso tiende a valorar la concisión, la precisión y la claridad informativa, por lo que la repetición puede considerarse redundante, la amplificación emocional innecesaria, y la «eficiencia» y la sobriedad estilística se convierten en una virtud. En ese marco, la tarea del intérprete es transmitir el contenido esencial de la forma más «limpia» posible, sin preocuparse por los matices.

Sin embargo, la práctica filosófica no opera únicamente a nivel de la información. Cuando repito una palabra, no estoy llenando el espacio, sino que intento intensificar la atención; cuando digo el nombre de alguien y le invito a «contárnoslo todo», no estoy simplemente concediendo permiso para hablar, sino que estoy estableciendo un campo relacional. Estoy creando presencia, no simplemente solicitando más datos. Estos elementos pueden parecer meramente estilísticos, pero son pedagógicos y existenciales, y las mismas cuestiones están en juego en el caso de los estudiantes, ya que, por lo general, tienen dificultades para expresarse de forma espontánea, permanecen en silencio, dudan, buscan formulaciones seguras o perfectas y se mantienen formales y minimalistas en sus respuestas. En respuesta, mi estilo «libre» o «excesivo» introduce deliberadamente tono emocional, ironía, exageración e incluso cierta teatralidad. El objetivo es relajar el ambiente, reducir el miedo, indicar que se permite la imperfección, que el discurso es un experimento más que una actuación, ya que la ironía, la repetición y la intensidad son herramientas destinadas a crear un respiro. Sin embargo, los traductores suelen mantenerse formales: aplanan la ironía, neutralizan la exageración, eliminan los «términos impropios» y reducen el matiz emocional. Lo que pretendía ser una invitación desestabilizadora al diálogo se convierte en una declaración controlada y académica; el efecto relajante del discurso se vuelve a tensar y su dimensión performativa se suaviza. Una vez más, no se ha comunicado nada «incorrecto», pero la temperatura relacional y el efecto se han modificado.

En China, me encuentro con otro tipo de cambio, que no consiste tanto en una compresión como en un suavizado. Por ejemplo, si le digo a alguien: «Me estás mintiendo ahora mismo», la traducción pasa a ser: «No estás diciendo toda la verdad». Aquí la intención es diferente; el propósito del cambio es preservar la armonía y proteger la imagen personal, «salvar las apariencias», reduciendo la confrontación para mantener el equilibrio social. Sin embargo, al hacerlo, se diluye la intensidad dramática y el impacto deliberado que pretendo provocar, un impacto destinado a obligar a la persona a enfrentarse directamente a la contradicción. Así, en un

contexto, el discurso se recorta en aras de la eficacia; en otro, se suaviza en aras de la armonía; pero en ambos casos, las dimensiones emocionales e irónicas se moderan en favor de la formalidad. En cada caso, el traductor ajusta no solo las palabras, sino también el clima del intercambio; la modificación refleja no solo las restricciones lingüísticas, sino también una teoría cultural de lo que el discurso debe lograr: la imposición de códigos sociales. No se trata simplemente de un problema lingüístico, sino cultural y filosófico, ya que atañe a la jerarquía y la igualdad, la distancia y la proximidad, el control y la exposición, puesto que el discurso informativo preserva la estructura y la autoridad, el discurso armonizado preserva el equilibrio social y el discurso formal preserva el orden. El discurso relacional, por el contrario, se arriesga a la imprevisibilidad; invita a la participación, a la vulnerabilidad, a la exposición y, a veces, a la confrontación.

Si se desea transformar esta dinámica, se requiere claridad, no solo en lo que se dice, sino en cómo se entiende el discurso en sí mismo. El papel del intérprete debe redefinirse, no como editor, mejorador o armonizador, sino como transmisor fiel del tono, el ritmo, la ironía y la intensidad, además del contenido. Los estudiantes deben comprender que la repetición, los matices emocionales e incluso el énfasis teatral no son elementos decorativos, sino que forman parte del trabajo filosófico. La traducción nunca es neutral; siempre conlleva una teoría del significado y, a menudo, una visión del orden social; conlleva numerosas implicaciones existenciales. Al enseñar filosofía en diferentes idiomas, no solo se traducen palabras, sino que se negocia lo que significa hablar, pensar, arriesgarse y estar presente con los demás.

415 – Exageración

De vez en cuando resurge una exhortación familiar: «No hay que exagerar». La fórmula parece inofensiva, casi benévola, ya que en sí misma no es agresiva; sin embargo, funciona como una norma implícita y categórica: traza una frontera invisible entre lo que sería aceptable y lo que resultaría excesivo. Por lo tanto, cabe preguntarse de dónde proceden este temor y esta prohibición generalizada de la exageración.

Exagerar, por definición, es exceder la medida, por indeterminada que sea esta. No obstante, observamos que toda cultura se asienta sobre una cierta idea de equilibrio, es decir, sobre una representación implícita de lo que es «demasiado» o «insuficiente», de lo que es apropiado o inapropiado en el discurso, los gestos y los afectos. Este equilibrio no es meramente estético, sino moral y social; regula las relaciones, limita los arrebatos, protege la cohesión del grupo y hace que el comportamiento sea predecible. Funciona como un principio estabilizador, una norma invisible que define las proporciones aceptables y evita la ruptura. El exceso, sin embargo, no existe de forma aislada: solo se hace visible sobre un fondo de moderación, del mismo modo que la propia moderación a menudo deriva su significado de la posibilidad del exceso; ambos operan en una especie de tensión, una relación dialéctica.

El exceso resulta inquietante porque sugiere una pérdida de control: demasiada emoción, demasiado entusiasmo, demasiada ambición, demasiada ira. El exceso parece amenazador, como si la intensidad pudiera barrer la razón y disolver los límites que garantizan la estabilidad relacional y la coherencia del mundo compartido. La exageración perturba el orden social: quien «exagera» destaca de forma inapropiada, se sale del marco común, atrae la atención, rompe la igualdad implícita y, en cierto sentido, intenta imponerse. Dentro de un grupo, este exceso crea contraste, introduce asimetría y falta de respeto, y la exhortación «no hay que exagerar» equivale a una llamada al orden, un recordatorio para volver a la

norma compartida, para ser razonable, para respetar las convenciones. También existe el temor al ridículo, pues la exageración deja al descubierto, hace visible al individuo más allá de lo que se considera apropiado, llegando incluso a lo grotesco. El exceso puede interpretarse, por tanto, como ingenuidad, arrogancia o teatralidad, como un deseo de presumir, mientras que la moderación protege, permitiendo permanecer a salvo del juicio ajeno, permanecer invisible. «Para vivir feliz, vive oculto», aconseja el proverbio. Aunque debemos precisar que no todas las exageraciones tienen la misma naturaleza: hay una exageración que revela una estructura llevándola al límite, y otra que simplemente infla el ego para protegerse del examen racional. Así pues, la exageración como herramienta filosófica no debe entenderse aquí como una mera exageración retórica, ya que, utilizada adecuadamente, intensifica la percepción y pone de manifiesto estructuras que la moderación tiende a ocultar.

No obstante, no se puede afirmar que la valorización de la mesura sea idéntica en todas las sociedades, aunque parece que cada cultura define a su manera un límite implícito entre lo tolerable y lo excesivo. Sin cierta regulación de los afectos, el discurso y el comportamiento, la vida colectiva se volvería impredecible y conflictiva. Sin embargo, el contenido de esta «mesura» varía profundamente según los contextos históricos y simbólicos. En la tradición clásica francesa, la proporción, la claridad y la moderación se elevaron al rango de ideales estéticos y morales, incluso de virtudes cardinales. Se inspiró en el ideal griego antiguo de la medida justa y en la condena de *la hybris*, un exceso que conduce a la ruina. El exceso se asocia así fácilmente con la confusión, la pérdida de la razón e incluso la vulgaridad; resulta sospechoso, incluso cuando nace de una pasión auténtica; la desproporción perturba porque amenaza el orden y la inteligibilidad. También en China, aunque según una lógica diferente, el exceso suele ser objeto de críticas. El ideal de armonía y equilibrio relacional lleva a recelar de las manifestaciones emocionales demasiado visibles, percibidas como perturbadoras para el grupo. Además, el exceso singulariza al individuo, lo extrae del tejido colectivo y lo expone como alguien demasiado distinto, demasiado asertivo, lo cual se juzga inapropiado en un contexto en el que la cohesión y el ajuste mutuo prevalecen sobre la

expresión individual. Así, en Francia el exceso amenaza la razón; en China, amenaza la armonía y la integración; los fundamentos simbólicos difieren, aunque el resultado —la crítica al exceso— pueda parecer similar. Otras culturas, por el contrario, han valorado formas de intensidad; por ejemp , el fervor religioso de los grandes avivamientos protestantes estadounidenses, donde los sermones al aire libre provocaban lágrimas y conversiones espectaculares; la pasión heroica asociada al *bushido* en el Japón feudal, el «camino del guerrero», donde la lealtad absoluta y la disposición al sacrificio supremo se consideraban la expresión máxima del honor; el éxtasis místico del sufismo o del cristianismo contemplativo; la extravagancia expresiva de ciertas culturas mediterráneas, eslavas o latinoamericanas. En tales contextos, el exceso no se percibe necesariamente como una amenaza, sino más bien como prueba de autenticidad, poder o fidelidad a un valor superior. Así, aunque la mesura pueda ser universal como principio de regulación, la forma en que se define y juzga el exceso sigue siendo profundamente cultural.

Además, toda creación genuina, toda actividad apasionada, contiene una pizca de exageración. El artista que innova, el pensador que lleva una idea hasta sus últimas consecuencias, el individuo que se compromete plenamente con una exigencia social o interior traspasa necesariamente los límites. Lo que en un primer momento parece excesivo puede, con el tiempo, convertirse en una nueva referencia, en un objeto de admiración. El miedo a la exageración revela, por tanto, una tensión entre la seguridad de la norma y el riesgo de la intensidad; protege el equilibrio colectivo, pero también puede frenar el impulso individual. Al condenar el exceso, se preserva la estabilidad, pero puede sofocarse la grandeza. Así, la fórmula «no hay que exagerar» no es meramente una llamada a la prudencia, sino que expresa una desconfianza hacia lo que desborda, lo que excede, lo que se eleva por encima de la media. Queda por ver si toda intensidad merece ser reducida a la moderación, o si ciertas exageraciones son precisamente la condición para la trascendencia y la autorrealización.

También hay que reconocer que la exageración, sobre todo en el discurso, no es necesariamente un defecto. Al igual que la caricatura en el dibujo,

amplía los rasgos para hacer más visibles ciertas líneas, ya que, al acentuar un aspecto y forzar el contraste, pone de relieve lo que antes permanecía difuso. El exceso retórico puede tener, por tanto, una función heurística: simplifica, dramatiza y hace perceptible una tensión o contradicción que la moderación tendería a diluir. Lo que se percibe como exceso puede ser, por tanto, un método pedagógico o de e o crítico, pues si la mesura protege el orden, la exageración revela las líneas de fractura.
Esta tensión entre la mesura y el exceso recorre no solo las culturas, sino también la historia de la filosofía. Algunos pensadores han hecho de la moderación, del justo medio o de la racionalidad su ideal; otros han visto en la intensidad, la ruptura o la radicalidad la condición misma de la verdad. Entre el equilibrio y el desbordamiento, el pensamiento oscila, como si ninguna sociedad ni ninguna época pudiera elegir definitivamente entre la estabilidad del orden y la fecundidad de la fractura. Así, podemos ver a Aristóteles como una figura de la mesura, a los estoicos como representantes del autodominio, mientras que Nietzsche encarna la afirmación de la intensidad y Kierkegaard, la de la pasión. Incluso entre los grandes filósofos de la racionalidad, la tensión persiste de forma extraña. Kant eleva la razón y la mesura moral a la categoría de ideales, pero a costa de una exigencia radical e incondicional: el imperativo categórico. Hegel valora la mediación y la reconciliación, pero reconoce que la verdad surge del conflicto y de la negatividad llevada al límite. Así, ni siquiera la llamada filosofía «racional» puede prescindir por completo de la intensidad.

416- Malentendido

Una estudiante rusa se queja de que, durante nuestro intercambio en el taller, se la malinterpretó, principalmente debido a la traductora y a su interpretación errónea de la palabra «funny» que utilicé, lo que, según ella, «desvió el diálogo». Y yo le respondí.

En efecto, es cierto que la traducción a veces puede alterar el significado de una palabra y desviar un diálogo de formas inesperadas. El ejemplo que mencionas sobre la palabra «funny», que puede significar tanto «extraño» como «divertido», lo ilustra bien, ya que un término suele conllevar varios matices, y el traductor puede elegir uno que no se corresponda plenamente con la supuesta intención del hablante. Aunque mis traductores habituales suelen ser conscientes de que tiendo a preferir «divertido» antes que «extraño», ya que mi objetivo es restarle importancia a la dimensión dramática de lo que parece ser un problema.

Sin embargo, esta situación plantea una cuestión más general sobre el principio mismo del diálogo. A menudo damos por sentado que el valor de una conversación depende de la precisión perfecta de lo que se transmite; por lo tanto, si una palabra no se traduce con exactitud, si una intención se malinterpreta ligeramente, tendemos a concluir que el diálogo se ha visto comprometido, una suposición bastante engañosa o inadecuada, en lo que a nosotros respecta. En realidad, seamos realistas: los malentendidos no son una excepción en ningún intercambio, sino una de las condiciones normales e inevitables del diálogo. Incluso cuando las personas hablan el mismo idioma, las palabras tienen connotaciones diferentes, las experiencias personales influyen en la interpretación y los significados cambian durante el intercambio. El diálogo rara vez es una transmisión perfectamente transparente de ideas, y las discrepancias en las interpretaciones son parte constitutiva de cualquier interacción mutua. Desde esta perspectiva, un malentendido no invalida necesariamente el intercambio, ya que, desde un punto de vista reflexivo, sigue siendo interesante de todos modos, e incluso puede revelar algo importante. Cuando surge una discrepancia entre lo que se dijo y lo que se entendió, nos obliga a examinar el significado más de cerca. ¿Qué se quería decir exactamente? ¿Por qué se interpretó de forma diferente? ¿Qué suposición se ocultaba tras la palabra? ¿Qué paradigmas están operando en la mente de los participantes?

En ese sentido, lo que en un principio parece un problema puede que no lo sea realmente; es posible que el diálogo haya tomado una dirección diferente, pero esa dirección puede seguir siendo fructífera. El pensamiento no depende de un acuerdo perfecto ni de una traducción perfecta; a menudo comienza precisamente en el momento en que los significados divergen. Por supuesto, los traductores deben aspirar a la precisión, y tu comentario sobre los matices es, en ese sentido, legítimo. Pero la presencia de un malentendido no disminuye necesariamente el valor del intercambio; al contrario, puede llegar a formar parte de la propia labor filosófica. Por lo tanto, un diálogo puede seguir siendo productivo incluso cuando contiene imperfecciones; lo que importa no es que cada palabra llegue exactamente donde se pretendía, sino que el intercambio siga estimulando la reflexión. En filosofía, el ligero desplazamiento del significado a menudo no supone el fin de la conversación, sino su comienzo.

En última instancia, el intercambio filosófico no es meramente un ejercicio de comunicación en el que se espera recibir un objeto claramente definido, como si el significado fuera un paquete que debiera entregarse intacto. Se trata más bien de una interacción entre personas que piensan de forma diferente, que abordan las palabras, las ideas y los problemas desde perspectivas distintas. En este sentido, el valor del diálogo no reside en la perfecta coincidencia de significados, sino en el movimiento del pensamiento que surge del propio encuentro, incluso cuando ese encuentro incluye cambios, tensiones o malentendidos. Y quizá haya aquí una pequeña ironía, ya que, precisamente en lo que respecta al tema del malentendido, parece que, una vez más, se me malinterpreta. El malentendido suele tratarse como algo puramente negativo, como si fuera el fracaso del diálogo. Cuando se sienten incomprendidas, las personas también tienden a interpretarlo como una ofensa personal, como si no ser comprendidas plenamente significara ser menospreciadas o desestimadas. Sin embargo, en el trabajo filosófico, como suelo subrayar, la incomprensión puede ser simplemente una señal de que se están encontrando perspectivas diferentes. En lugar de algo que haya que resentir, puede ser algo que examinar, incluso de lo que disfrutar, ya que

revela cómo divergen nuestras mentes y cómo el pensamiento comienza precisamente allí donde los significados dejan de coincidir.

417 – La arrogancia silenciosa

Existe una figura particular en los entornos de debate en grupo: la persona que no habla pero juzga, a la que se podría llamar «el arrogante silencioso». En público, esta persona no se expresa, no se expone, no toma la palabra y, más tarde, en privado, afirma que «los demás le aburren con su estupidez», razón por la cual no se involucra en el diálogo. La contradicción es llamativa: esta persona deplora la mediocridad que la rodea, pero no hace nada para elevarla. En general, se complace en una sensación de superioridad a bajo coste, ya que se mantiene al margen, alejada de la refriega y evitando cualquier confrontación con cualquiera. A veces se conforma con intercambiar miradas cómplices con alguien de su misma calaña. Este tipo de comportamiento no es infrecuente. Puede manifestarse, por ejemplo, en un profesor de filosofía e a que acude a un café filosófico, un lugar destinado a la reflexión libre y colectiva. Durante el debate, no dice nada; sin embargo, después, en privado, critica duramente a los participantes, señala sus aproximaciones, se burla de su ingenuidad y su ignorancia, y expresa desprecio por lo que considera sus comentarios superficiales, a los que tacha de «opiniones», un término bastante despectivo en esa profesión. Sin embargo, él mismo no ha dicho nada, no se ha arriesgado a exponer sus propias ideas a la confrontación pública, prefiriendo hacer hincapié en su condición de profesor en lugar de participar en el intercambio. Se observa una actitud similar en otros contextos, por ejemplo, en una reunión profesional, cuando alguien permanece en silencio durante todo el debate, pero más tarde, durante el descanso, le dice a un colega que «la reunión ha sido de un nivel pésimo» y que «nadie entiende realmente el problema», sin haber aportado la más mínima idea. Del mismo modo, durante un debate público sobre cuestiones sanitarias, alguien puede permanecer en silencio durante todo el

intercambio y luego comentar después en las redes sociales: «Soy médico, y ese debate fue lamentable». En tales situaciones, la identidad que se muestra se convierte en una especie de armadura. Pero, en realidad, quienes se saben capaces no necesitan anunciarse de esa manera, ya que la invocación repetida de un estatus revela menos confianza que fragilidad: el título sirve entonces como protección frente a la prueba que supone hablar.

Esta postura, aparentemente cómoda, puede parecer altiva, pero en realidad oculta y revela a la vez un miedo. Sin embargo, debemos distinguir entre dos formas de silencio: el silencio de la escucha, que acoge y busca comprender, y el silencio del juicio, que mantiene la distancia y se niega a exponerse. El problema, por tanto, no es el silencio en sí mismo, sino el silencio que juzga sin ninguna generosidad. Arriesgarse a hablar nos expone, ya que tomar una postura, proponer ideas o argumentar es aceptar ser contradicho, malinterpretado o incluso ignorado. Así, quien se refugia tras un silencio despectivo evita precisamente esta prueba; en lugar de arriesgarse a caer en la banalidad, prefiere una distancia desdeñosa. Y al declarar implícitamente que los demás dicen tonterías, al invocar un título o una supuesta competencia, justifican su silencio.

Este comportamiento concreto puede entenderse como una forma de arrogancia «defensiva» . Sin embargo, esta postura no es meramente orgullo, sino también una estrategia para evitar la duda, la incomodidad y la pérdida de control que conlleva cualquier confrontación intelectual genuina. La demostración de superioridad protege la imagen que uno tiene de sí mismo, ya que, mientras no se hable, se puede mantener la ilusión de poseer un pensamiento más refinado, más exigente y más profundo. El peligro estaría en descubrir que, al enfrentarse a la realidad del diálogo, ese pensamiento no es tan excepcional como uno imaginaba. Así, el silencio protege menos un pensamiento real que una imagen de uno mismo como pensador, una imagen que solo sobrevive mientras no sea puesta a prueba por el diálogo. Esto podría considerarse una forma de narcisismo defensivo: la imagen de uno mismo como pensador debe preservarse a toda costa, incluso si ello implica autocensurarse y evitar cualquier situación en la que pueda ponerse a prueba, lo que la psicología denomina narcisismo «vulnerable», en contraposición al narcisismo de «grandiosidad».

En una reunión o un taller, todos hablan en pie de igualdad; no se atribuye ningún valor de antemano, y esa horizontalidad desestabiliza a quienes basan su valía en una función, un título o un cargo institucional. Si todos pueden intervenir por igual, entonces un título ya no garantiza el reconocimiento: hay que superar el reto de la palabra. Entonces chocan dos formas de autoridad: la autoridad del estatus y la autoridad de la razón. La primera viene asignada de antemano por una «jerarquía», mientras que la segunda debe ganarse a través de la prueba del argumento. Sin embargo, esta segunda forma de autoridad es impredecible, ya que depende también del juicio de los demás. Por ello, este arrogante ansioso solo acepta hablar en contextos en los que se le concede de antemano un estatus y, por tanto, una autoridad. Este tipo de persona solo reconoce la autoridad formal, atribuida de antemano a través de un cargo o un título, y no la autoridad que se gana gracias a la calidad de las propias palabras, la pertinencia de una idea o la solidez de un argumento. Esta segunda forma de autoridad requiere exponerse y, por lo tanto, una cierta humildad: hay que aceptar que las propias palabras puedan ser examinadas, discutidas y, a veces, cuestionadas, y así aceptar ser juzgado o evaluado por los demás.

Criticar en privado resulta cómodo, ya que permite mantener la distancia, preservar una especie de pureza imaginaria y proteger la propia imagen; así, uno puede juzgar sin ser juzgado a su vez, sobre todo cuando se confía en un amigo o en alguien que no se atreverá a contradecirnos. Sin embargo, el pensamiento que rechaza la e a prueba pública se priva de vitalidad, se convierte en un comentario insípido en lugar de en una creación. Tal actitud revela menos un exceso de confianza que una dificultad para soportar la incertidumbre y la vulnerabilidad. La arrogancia silenciosa no es señal de una superioridad segura, sino más bien de una fragilidad que se protege a sí misma; contrariamente a lo que se podría suponer, es en realidad la forma más discreta de inseguridad.

Esta es la paradoja de la arrogancia: muestra superioridad, pero, en realidad, surge del miedo. Proclama una cierta «altura», desea creerse superior, pero teme ser puesta a prueba. Cuanto más afirma «valgo más que los demás», cuanto más menosprecia a los demás, más revela, de

forma vacía, una duda sobre su propio valor. La confianza auténtica no necesita refugiarse en un silencio despectivo ni esconderse tras un estatus, ya que acepta el riesgo del diálogo. Y un pensamiento que no se arriesga en el diálogo puede que no sea realmente un pensamiento, sino simplemente la idea que nos hacemos de nuestra propia inteligencia.

418- Libertad y autoridades

La filosofía siempre ha vivido a la sombra de sus autoridades. Platón, Aristóteles, Kant, Hegel y muchos otros han aportado conceptos tan poderosos que los pensadores posteriores dudan, naturalmente, a la hora de modificarlos. El respeto por tales figuras es comprensible, ya que su obra sentó las bases mismas sobre las que pensamos. Sin embargo, la filosofía dejaría de existir si estos conceptos se trataran como monumentos intocables en lugar de como instrumentos para pensar.
De hecho, todos los grandes filósofos han transformado los conceptos que heredaron. Aristóteles reinterpretó a Platón, a menudo en contra de él. Los pensadores medievales reformularon a Aristóteles para hacerlo compatible con la teología. El propio Kant reelaboró las tradiciones racionalistas y empiristas que recibió. Hegel habló, como es bien sabido, de una «negación determinada», una transformación que conserva algo de lo que niega. Incluso la filosofía analítica revisa repetidamente su propio vocabulario. En este sentido, la historia de la filosofía no es un museo de significados conservados, sino una reconfiguración e e y continua de los conceptos. Platón ya reconoció esta necesidad cuando, en **El sofista**, habló del «parricidio» filosófico cometido contra Parménides al afirmar que «el no ser es», en oposición al famoso dictado de su predecesor: «el ser es, el no ser no es». Era consciente del carácter escandaloso de su movimiento dialéctico, pero su gesto no fue un acto de falta de respeto, sino una condición del pensamiento en sí mismo, ya que consideraba que pensar es examinar, desplazar, reinterpretar. Los conceptos deben ponerse a prueba

en nuevos contextos; de lo contrario, se convierten en fórmulas rígidas que se repiten por reverencia, en lugar de utilizarse como herramientas para la comprensión y la creatividad.

Esta cuestión se pone claramente de manifiesto en el caso de algunas discusiones que mantuvimos sobre el juicio analítico. Kant lo definió en un sentido lógico estricto: el predicado debe estar contenido en la definición del sujeto. Tal formulación tiene una claridad innegable y funciona bien en contextos formales como las matemáticas o la geometría. Sin embargo, cuando examinamos la forma en que operan los conceptos en el lenguaje común, esta definición resulta extremadamente restrictiva. En muchos casos, el predicado no está formalmente contenido en el sujeto, pero se deduce claramente del significado y la estructura interna del concepto. En este sentido más amplio, el juicio no produce nuevo conocimiento, sino que explica lo que ya se entiende implícitamente en el propio concepto. Ampliar la noción de analiticidad más allá de la simple lógica permite, por tanto, dar cuenta de la necesidad semántica presente en muchos juicios cotidianos.

Tal adaptación resulta aún más necesaria en el ámbito de la práctica filosófica, ya que este campo no opera principalmente en el ámbito de las proposiciones formales, sino en el análisis del discurso cotidiano, las preguntas y los supuestos implícitos expresados en el lenguaje habitual. Cuando una persona formula una pregunta sobre su propia situación, ya hay ciertas presuposiciones implícitas en la propia formulación. La tarea de la práctica filosófica consiste precisamente en hacer explícito lo que está implícitamente contenido en tales enunciados. Para analizar estas formas vivas del lenguaje, a menudo es necesario ampliar o ajustar las distinciones lógicas clásicas. Sin dicha adaptación, las herramientas conceptuales heredadas de la filosofía permanecen confinadas al análisis formal y pierden gran parte de su relevancia para el examen de la vida cotidiana.

Por supuesto, tales transformaciones requieren vigilancia, ya que la libertad no es licencia. Resulta útil conocer el concepto original, comprender las razones de su formulación y ser consciente de las consecuencias de alterarlo. Sin esta conciencia, la modificación se convierte, en efecto, en

descuido, en falta de rigor. Pero cuando la transformación es explícita y está argumentada, no es una traición a la filosofía; es la filosofía en acción. No obstante, con el paso del tiempo, el origen de los conceptos tiende naturalmente a desvanecerse, a medida que las ideas circulan, se transforman, se recrean, se adaptan a nuevos contextos y adquieren usos que van más allá de su formulación inicial. La historia del pensamiento demuestra que los conceptos prosperan gracias a estos cambios sucesivos; no permanecen vinculados indefinidamente a su origen. Así, aunque el conocimiento del origen puede arrojar luz sobre la labor filosófica, no es un requisito absoluto, ya que los conceptos evolucionan y se reubican de forma natural según las necesidades de un pensamiento en constante evolución, del mismo modo que no necesitamos necesariamente conocer la etimología de un término para utilizarlo.

Lo que a menudo parece una falta de rigor a los ojos del formalista suele ser simplemente un enfoque diferente, ya que implica utilizar conceptos heredados para arrojar luz sobre nuevos ámbitos. La práctica filosófica se desarrolla en el espacio vivo del lenguaje y el diálogo, donde las relaciones conceptuales son menos formales que en la lógica, pero no por ello arbitrarias. Ampliar una noción como el juicio analítico es, por tanto, menos una distorsión que un intento de adaptar una herramienta clásica a otro campo de investigación, más amplio e indeterminado. El respeto a las autoridades no debería significar, por tanto, sumisión, en la que no nos permitamos adaptar y transformar conceptos en función de una tarea o un proyecto. El mayor respeto que se puede mostrar a una tradición filosófica es precisamente tratar sus conceptos como instrumentos vivos en lugar de reliquias sagradas. La fidelidad a la filosofía no reside en repetir a los maestros —el comportamiento problemático y sumiso del «buen» alumno—, sino en continuar su trabajo: cuestionando, ajustando y, a veces, incluso traicionando sus formulaciones para que el pensamiento siga vivo. No se trata de repetir «respetuosamente» lo que han escrito, sino de demostrar que nos han inspirado y enseñado a pensar, lo que implica libertad e innovación.
Y para aquellos que aún sienten la necesidad de amparar su pensamiento bajo la autoridad de otros, recordemos que, entre muchos otros, Descartes

y Kant hicieron de la autonomía del juicio un requisito fundamental. El e e primero no nos invita a recopilar piadosamente opiniones heredadas, sino a aprender a manejar bien nuestra propia razón; el segundo resumió el espíritu mismo de la Ilustración con la exhortación inequívoca: *«Ten el valor de usar tu propio entendimiento*». Tal y como él mismo lo expresa, la cuestión no es aprender filosofía, sino aprender a filosofar.

419- La fabricación de problemas

Cuando les escuchamos, algunas personas parecen estar constantemente rodeadas de problemas; siempre tienen alguna dificultad o algún drama que compartir. Pero, al escucharlas, nos sorprenden un poco sus confidencias, ya que las situaciones que describen suelen parecer bastante corrientes o incluso triviales, y rara vez resultan tan dramáticas como la interpretación que ellas mismas les dan. Acontecimientos o contextos que a los demás les parecen bastante normales son vividos por ellas como fuentes de ansiedad, tensión o drama. Una dificultad menor se convierte en una crisis, una ambigüedad se convierte en un dilema, una ligera incomodidad les causa dolor, y la vida cotidiana se transforma en una secuencia continua de obstáculos que superar, de insatisfacciones que hacen que su vida resulte extrañamente opresiva. Desde fuera, uno se pregunta si el problema radica realmente en la situación en sí misma o más bien en la forma en que se interpreta, con una fuerte inclinación hacia la segunda hipótesis.

Una explicación radica en el papel que desempeñan los problemas a la hora de estructurar la vida de una persona, de proporcionarle sentido y dirección, una historia «satisfactoria», ya que una dificultad sirve de foco de atención, de narrativa que organiza la experiencia. Decir «este es mi problema» es definir una posición en el mundo, dar valor a la propia existencia, y sin ese punto focal, la vida puede parecer vaga, vacía o sin

rumbo. El problema se convierte entonces menos en un obstáculo que en una forma de orientación, una forma de anclaje existencial. Los problemas también generan intensidad emocional, ya que la existencia cotidiana es bastante repetitiva y monótona, como una rutina, mientras que el conflicto, la decepción y la preocupación producen una agitación viva, estimulación y dramatismo. La ansiedad crea movimiento, urgencia y la impresión de que algo significativo está ocurriendo, y para ciertas personas, esta intensidad se vuelve casi adictiva. En este sentido, la creación de problemas también puede funcionar como una forma de distracción, en el sentido descrito por Pascal. La agitación en torno a las dificultades impide que la persona se enfrente al tranquilo vacío de la existencia; es preferible permanecer inquieto que enfrentarse a la inquietante experiencia del vacío interior. La calma puede resultar aburrida, incluso inquietante, como si no estuviera ocurriendo nada importante, y esa persona se siente más viva en la angustia. La vida cotidiana puede parecer monótona o sin incidentes, por lo que exagerar las dificultades produce estimulación; la ansiedad da la impresión de que algo importante está sucediendo.

Otro aspecto tiene que ver con la responsabilidad, ya que el problema se convierte en una coartada para eludir cualquier acción o iniciativa. Cuando la vida está constantemente llena de problemas, resulta más fácil posponer decisiones o evitar afrontar cuestiones más sustanciales. La dificultad en sí misma sirve de explicación para el estancamiento: uno no puede actuar porque se siente abrumado por las circunstancias. El problema funciona como una pantalla protectora, ya que la presencia constante de problemas crea una justificación conveniente para impedir la iniciativa. En este sentido, el problema se convierte en un escudo protector que transforma la vacilación o incluso la cobardía en lo que parece ser una lucha heroica contra las circunstancias. El individuo se presenta como alguien que afronta con valentía las dificultades, mientras que, en realidad, la idea del «problema» sirve de protección intelectual frente a la necesidad de actuar, eliminando de entrada cualquier proyecto existencial digno de ese nombre. Argumentos como *«las cosas son complicadas» o «la situación es demasiado difícil»* nos permiten permanecer *paralizados «hasta el día en que se resuelva el problema»,* un aplazamiento indefinido. Así, la persona

elude o aplaza la responsabilidad, sin darse cuenta del todo. El consuelo psicológico radica en que el estancamiento puede atribuirse a las circunstancias y no a la propia vacilación; el problema protege a la persona de la carga de la elección. Mientras persista la dificultad, no hay que arriesgarse a actuar, decidir o fracasar. Por eso algunas personas mantienen un estado permanente de dificultad « »: justifica la inmovilidad al tiempo que preserva la imagen de alguien que está luchando, en lugar de la realidad de que está evitando una acción decisiva; el problema se convierte en una justificación permanente para todo.

También entra en juego un hábito cognitivo, ya que han aprendido a analizar la realidad buscando principalmente lo que está mal o resulta amenazante, centrándose en los inconvenientes y las dificultades. Su atención se inclina hacia la imperfección, el riesgo o el posible fracaso; inconscientemente, les fascina la negatividad. Con el tiempo, la mente llega a ser bastante hábil a la hora de detectar dificultades, incluso cuando son mínimas, aunque estas se amplifican de inmediato. Este hábito mental refuerza la ansiedad, ya que la atención vuelve continuamente a lo que va mal y, con el tiempo, la mente se entrena para fabricar problemas de forma automática. A partir de entonces, cualquier diálogo con una persona así, cualquier reflexión por su parte, tiende a reorientarse principalmente hacia «sus problemas», un tema que se convierte en una especie de leitmotiv permanente que estructura su forma de pensar y de vivir.

Además, no debemos olvidar que, en muchos entornos, como el familiar o el de los amigos, hablar de problemas atrae la atención, la simpatía y el reconocimiento, un tipo de refuerzo social; por lo tanto, quejarse puede convertirse en una forma de moneda de cambio social. Así, la persona hace alarde inconscientemente de sus dificultades porque estas le proporcionan la escucha y el apoyo de los demás. Quejarse puede convertirse entonces en un modo de vida; para alguien que carece de un proyecto, un trabajo o una creación genuinos, hablar de problemas se convierte en una de las pocas formas de ocupar un lugar en el mundo social y «potenciar su valor».

Desde un punto de vista filosófico, esta actitud revela una dificultad para aceptar la naturaleza ordinaria de la existencia, compuesta de altibajos, ventajas e inconvenientes, carencias y beneficios, ya que la vida nunca es totalmente dramática ni perfectamente coherente. Sin embargo, quienes anhelan un sentido constante pueden interpretar esta versatilidad o imperfección normal como un problema. El drama no reside, pues, en la realidad en sí misma, sino en la exigencia implícita de que la realidad debería ser de otra manera, en la expectativa de vivir en una especie de paraíso donde nada sale mal, un jardín de rosas fantaseado, el rechazo de la normalidad. A un nivel más profundo, este rechazo de la normalidad también puede entenderse como un rechazo de la finitud. Aceptar la naturaleza ordinaria de la vida es aceptar que no somos los héroes de una gran tragedia, sino simplemente participantes en una realidad banal. El creador de problemas prefiere imaginarse a sí mismo como el protagonista de su propio drama para escapar de la banalidad de la condición humana. En resumen, el «problema» es menos un obstáculo real que una construcción psicológica que organiza la relación de uno con la vida, y una especie de consuelo existencial. La paradoja es que la persona sufre por ello y, al mismo tiempo, lo necesita.

420- El calvario de la elección

En el diálogo filosófico, al igual que en la vida, ciertas formas de plantear preguntas tienden a provocar resistencia, sobre todo cuando las preguntas exigen elegir entre dos opciones: sí o no, agradable o desagradable, positivo o negativo; lo que se conoce como «preguntas cerradas». Algunos interlocutores interpretan estas preguntas como un intento de imponer una doctrina rígida. Acusan al que pregunta de reducir la realidad a oposiciones simplistas, de ver el mundo en blanco y negro, de rechazar los matices o incluso de intentar manipular.
Sin embargo, esta interpretación malinterpreta el propósito y la naturaleza

del ejercicio, ya que el objetivo de tales preguntas no es afirmar que la realidad en sí misma sea simple o binaria —lo cual sería absurdo— ni encauzar la discusión hacia un objetivo predeterminado. Más bien, sirven como una herramienta metodológica temporal. Al pedir a una persona que tome tales decisiones, el diálogo la obliga a aclarar su postura y a revelar supuestos implícitos que, de otro modo, podrían permanecer ocultos en formulaciones vagas o ambiguas, una tarea que resulta agotadora para las personas más indecisas. De hecho, en el lenguaje cotidiano, muchas personas prefieren permanecer en la indeterminación o la ambigüedad, al menos en ciertos temas difíciles. Rodean sus afirmaciones de matizaciones, circunstancias, matices y excepciones, aparentemente para preservar la complejidad, pero sobre todo para evitar comprometerse. La vaguedad ofrece una forma de comodidad, ya que permite hablar sin exponer realmente el propio pensamiento: cuando no se adopta una postura clara, es difícil que se nos cuestione, critique o contradiga, y el discurso evita comprometerse. Aunque el problema también podría derivarse de la dificultad de tener una conciencia clara de los propios pensamientos y sentimientos, que pueden ser sutiles, contradictorios o confusos.
La exigencia de elegir perturba esta comodidad, lo que, naturalmente, provoca reticencia. La propuesta de alternativas sencillas obliga a quien habla a determinar lo que realmente piensa, al menos de forma provisional. El propósito del ejercicio no es, por tanto, negar los matices o la complejidad, sino crear un momento de tensión intelectual en el que la persona tome conciencia de la estructura y la naturaleza de su propio pensamiento al obligarse a decidir, a identificar una inclinación, una tendencia. Desde esta perspectiva, el «sí o no» debe entenderse como una herramienta de orientación más que como un juicio definitivo o una forma de encarcelamiento intelectual. Las alternativas claras ayudan a orientar el pensamiento sin pretender agotar la complejidad de la realidad. Por el contrario, la vaguedad se convierte en un refugio para la inseguridad, que se disfraza de la llamada «profundidad». Paradójicamente, el matiz en sí mismo a menudo se vuelve más explícito solo tras esa aclaración inicial. También es importante distinguir la complejidad real de la vaguedad defensiva, ya que el matiz genuino no es un estado inicial, sino una conquista: se parte de una afirmación clara, que luego se pone a prueba, se

refina, se modula y se comprueba en relación con la realidad. Quienes invocan el matiz antes de haber afirmado nada suelen utilizar la complejidad como una forma de protección intelectual, una especie de niebla que impide que su pensamiento sea examinado con claridad. Una vez articulada una posición, resulta posible examinar sus límites, perfeccionarla, transformarla o incluso descubrir objeciones a la misma; pero sin un compromiso inicial, el pensamiento permanece difuso. Irónicamente, quienes acusan a ese cuestionamiento de ser demasiado categórico suelen ser precisamente quienes ven las decisiones de forma rígida, ya que les cuesta considerar sus respuestas como hipótesis provisionales, como un simple ejercicio de reflexión.

Así, la crítica de que ese cuestionamiento reduce la realidad a «blanco o negro» revela, de hecho, una dificultad más profunda: la renuencia a elegir y a asumir la responsabilidad de una elección, aunque sea por un breve instante. De hecho, no es nada raro que quienes protestan con más vehemencia contra la exigencia de dar una respuesta de «sí o no» o de contestar a preguntas cerradas sean precisamente aquellos a quienes les cuesta tomar decisiones en sus propias vidas. La resistencia metodológica refleja, por tanto, una dificultad existencial más general: decidir, elegir una dirección, renunciar a otras posibilidades.

La negativa a elegir es, de hecho, una negativa a exponerse, un miedo a existir de verdad. Elegir es dar peso y realidad al propio pensamiento, mientras que una postura difusa sigue siendo una mera posibilidad, muy incierta. En este sentido, la comodidad de la vaguedad refleja un miedo más profundo a la finitud: cada «sí» implica el abandono de un «no» y de todas las posibilidades intermedias que uno hubiera preferido mantener abiertas, una sensación ilusoria de omnipotencia. El cuestionamiento filosófico, por supuesto, no pretende encerrar el pensamiento en categorías rígidas, sino afinarla momentáneamente y trabajarla para que el pensamiento se haga visible y, por tanto, abierto al examen. Sin esa clarificación, el pensamiento suele permanecer suspendido en una cómoda vaguedad en la que nada se afirma con claridad y nada puede cuestionarse verdaderamente. Al negarse

a tomar una decisión en nombre de un matiz indeterminado, el interlocutor no protege la riqueza de la realidad, sino que elude su resistencia y su consistencia. Pues es precisamente en el esfuerzo de la determinación donde el pensamiento deja de ser un mero movimiento informe de la conciencia y se convierte en una acción que se enfrenta a su propia solidez.

421- El arte de la interrupción

Diálogo y monólogo

En el diálogo filosófico, la claridad suele requerir cierta disciplina. El filósofo formula preguntas precisas y espera respuestas concisas para que las ideas puedan examinarse y aclararse; de lo contrario, no tenemos nada sustancial sobre lo que trabajar. Sin embargo, en la práctica, muchos interlocutores tienden a hablar extensamente, ya que cambian de tema, multiplican las explicaciones, se pierden en largos preámbulos, intentan justificarse o reaccionan emocionalmente cuando se sienten cuestionados. Aún no han interiorizado que el objetivo del diálogo no es la expresión del «yo» —que fácilmente se convierte en monólogo—, sino el análisis colaborativo de una idea. Cuando este «yo» acapara todo el espacio, el tema principal tiende a desaparecer, dejando al descubierto un cierto narcisismo. En tales situaciones, el filósofo a menudo debe interrumpir para volver al tema, pedir una respuesta más breve, aclarar lo dicho, etc. Pero, sorprendentemente, a muchos profesionales les resulta difícil hacerlo, aunque reconozcan que es necesario, por diversas razones psicológicas y relacionales. Esta dificultad para interrumpir el flujo caótico del discurso revela una profunda tensión entre la función social —el deseo de conexión— y la función filosófica —la exigencia de verdad—, un conflicto interno sobre la propia naturaleza del diálogo, pues la filosofía no es una caricia, sino una cirugía del concepto, considerada como un gesto necesario de cuidado, más que como una agresión.

Una de las razones, basada en un sentimiento de empatía emocional, radica en una confusión habitual entre amabilidad y permisividad —un dilema permanente con el que están familiarizados muchos padres a la hora de educar a sus hijos— o en una confusión entre empatía e indulgencia. Algunos profesionales interpretan la empatía como la obligación de dejar que se diga todo, acogiendo con «amabilidad» todo lo que se expresa, fingiendo que cada comentario es «interesante». Sin embargo, la empatía debería centrarse en la persona, no en el discurso en sí mismo, ya que se puede acoger a la persona sin dejar de disciplinar el discurso. Por miedo a parecer fríos o insensibles, algunos profesionales se niegan a hacer esta distinción; en su mente, interrumpir o cuestionar el discurso equivale a rechazar a la persona. Como resultado, permiten que el monólogo se extienda caóticamente en nombre de la amabilidad, incluso cuando esto impide que el diálogo se convierta en un auténtico ejercicio de reflexión. Cuando el profesional vacila de este modo, cede todo el poder al estado emocional de su interlocutor a expensas de la razón, lo cual no es amabilidad, sino rendición.

La amabilidad pertenece al registro sentimental; es el deseo de no herir ni avergonzar a la otra persona. Así, por miedo a molestar o frustrar al otro, el interlocutor duda a la hora de interrumpir o de imponer límites a la conversación. Lo que comienza como una intención legítima de ser considerado se convierte gradualmente en tolerancia hacia comportamientos que socavan el diálogo en sí mismo. Al intentar seguir siendo amable, uno se vuelve laxo, permitiendo que la conversación se prolongue indefinidamente, incluso cuando se aleja de la pregunta. Sin embargo, la amabilidad no requiere necesariamente la ausencia de límites. Por el contrario, un marco claro puede ser en sí mismo una forma de cuidado, ya que permite que el intercambio se mantenga centrado, pacífico y significativo. La pasividad del interlocutor en este caso no es benevolencia, sino una forma de resignación: abandona al otro a su propio caos. Carece de disciplina intelectual, está «cansado», prefiere la «tranquilidad» del desorden al esfuerzo de la determinación. La interrupción es, en realidad, un acto de cuidado, de generosidad, no de

control, cuando realmente queremos comprender a la otra persona y que esta se comprenda a sí misma.

Se puede interrumpir con calma, sin aspereza, de manera adecuada, volviendo pacíficamente al tema principal, pidiendo una respuesta más breve o un resumen de una sola frase. Cuando esto se hace con un tono sereno y una atención genuina, la intervención no apresura al interlocutor, sino que le ayuda a aclarar sus ideas. Sin olvidar que esa atención permite a la otra persona, a menudo demasiado ansiosa, tomar cierta distancia y recuperar una perspectiva más tranquila y reflexiva sobre lo que está diciendo. En ese contexto, pedir a alguien que se detenga, que se centre en la pregunta o que responda brevemente no es una falta de cortesía, sino una necesidad metodológica, ya que la escucha genuina no significa permitir un discurso interminable, y la claridad requiere disciplina. De hecho, otra confusión habitual es la que existe entre la escucha activa y la pasiva: la escucha activa significa involucrarse en lo que se dice para aclararlo y examinarlo; «interrumpimos» para escuchar mejor, mientras que la escucha pasiva simplemente permite que el discurso continúe sin intervención ni atención crítica, sin un interés real por comprender.

Llama la atención que quienes más se resisten a este marco suelen reconocer su utilidad a posteriori. Cuando se les pide su opinión al final de un diálogo, afirman que el intercambio les ha resultado beneficioso precisamente porque estaba estructurado; cuando se les deja a su aire, tienden a divagar en todas direcciones, lo que rápidamente se convierte en una fuente de ansiedad: ya no saben lo que están diciendo, como si se vieran abrumados por sus propios pensamientos sin poder controlarlos. El marco produce entonces un efecto paradójico: lo que al principio parecía restrictivo se convierte en tranquilizador, y al limitar la dispersión del discurso, permite que los pensamientos se ordenen y se estructuren con mayor claridad. Algunas personas incluso se sienten obligadas por una especie de deber implícito a llenar el silencio durante el intercambio, por miedo a incomodar a la otra persona, pero al hacerlo, acaban perdiéndose

a sí mismas. El marco las libera de esta presión y les permite expresarse de forma más consciente y deliberada.

Códigos sociales y disciplina filosófica

Otra razón para la no intervención es de carácter más bien ético, basada en la idea de la cortesía, que pertenece al registro social. Se refiere a las normas que rigen la interacción social cotidiana, que no coinciden necesariamente con los requisitos que mantienen la comunicación ordenada e inteligible. Permitir que alguien hable sin interrupciones puede parecer respetuoso, un principio común en el intercambio habitual, mientras que interrumpirle puede parecer grosero, abusivo o autoritario. Pero existe una interpretación errónea de lo que significa el respeto, ya que no consiste en dejar que alguien hable libremente, sino en tratarlo como a un individuo racional capaz de rigor y precisión. Interrumpir a alguien e invitarlo a cumplir este requisito es una forma superior de consideración que dejar que divague mientras uno asiente sin seguir realmente el hilo. La interrupción es, de hecho, el acto de romper la fachada social, permitiendo que aflore el ser.

Por lo tanto, el diálogo filosófico no es simplemente un espacio de expresión, sino un espacio para pensar, y sin una cierta estructura, el discurso se vuelve fácilmente difuso y las ideas quedan sin examinar. Por esta razón, no puede funcionar como un mero debate democrático en el que todos hablan libremente durante el tiempo que deseen. El diálogo requiere un método y un guía que garantice que las preguntas se mantengan centradas y que las respuestas sean claras y concisas, alguien que mantenga el marco de la indagación. El propio Platón sugirió que una discusión en grupo, al igual que un barco en el mar, necesita un piloto que la guíe; sin esa orientación, la conversación corre el riesgo de ir a la deriva sin rumbo fijo en lugar de avanzar hacia el entendimiento. Pero esta cuestión suele pasarse por alto, por lo que el gesto de interrumpir a alguien parece descortés porque parece herir sus sentimientos, y de mala

educación porque parece violar las normas de la conversación. Esto pone de manifiesto un error común: se confunde la jerarquí e con la función, ya que el piloto no es superior a los pasajeros, sino que simplemente desempeña un papel que los demás no tienen.
Otro factor es el deseo de caer bien, y algunos profesionales buscan inconscientemente la aprobación, el afecto o el reconocimiento de sus interlocutores. Suponen que interrumpir a alguien o insistir en una respuesta clara provocará irritación, frustración o rechazo, una negativa a continuar el diálogo, por lo que, para preservar un ambiente agradable y mantener el intercambio, dejan que la conversación se desvíe. Temen que interrumpir a alguien o pedirle que responda de forma concisa se perciba como una agresión, por lo que el diálogo se convierte en un arreglo de comodidad más que en una búsqueda de la verdad. Sin embargo, cuando el filósofo cae en esta trampa y elude su responsabilidad, el diálogo se vuelve caótico y pierde su enfoque filosófico. En este contexto, las reacciones emocionales —o, sobre todo, el miedo a ellas— pueden intimidar al profesional. Cuando un interlocutor adopta una actitud defensiva o se altera, el interrogador duda, por tanto, en mantener el marco del diálogo e imponer rigor; teme una resistencia que a menudo imagina más exagerada de lo que realmente es. Sin embargo, tales reacciones surgen precisamente cuando el cuestionamiento toca algo importante, un tema difícil que provoca una reacción casi inevitable. Cuando el interlocutor reacciona emocionalmente, el profesional puede sentirse responsable de ese malestar y, para evitar una escalada emocional, permite que la intervención continúe, lo que transfiere el control del diálogo grupal al participante más emocional. Una interrupción tranquila pero firme no perjudica entonces al diálogo, sino que ayuda a restablecer la claridad y la tranquilidad.

En los intercambios, ciertos marcadores retóricos suelen indicar que el interlocutor está a punto de lanzarse a un largo discurso justificativo en lugar de responder directamente a la pregunta. Expresiones como «sí, pero…», «el problema es que…», «es porque…» o «tienes que entender que…» suelen servir de introducción a largas explicaciones, contextualizaciones detalladas o defensas personales. Indican que el interlocutor se está alejando de una respuesta concisa para adentrarse en

una narración que puede volverse cada vez más difusa. Un profesional con experiencia aprende a reconocer estas señales como indicadores tempranos de una posible deriva en la conversación e interviene rápidamente para evitarla, volviendo a la pregunta o solicitando una respuesta más breve y más precisa; en este sentido, la interrupción puede considerarse una medida preventiva. Sin embargo, algunos profesionales no prestan suficiente atención a estos marcadores retóricos, o carecen de formación, y dejan que el discurso se desarrolle, con la esperanza de que, con el tiempo, surja algo más claro de la «explicación», hasta que se ven abrumados por todo lo que oyen. Para cuando se dan cuenta de que el discurso se ha vuelto confuso o excesivo, este ya se ha extendido tanto que resulta difícil volver a centrar el diálogo. La sensibilidad hacia estos indicadores es, por lo tanto, una habilidad práctica importante en el diálogo filosófico, ya que permite al guía intervenir en el momento adecuado y preservar la claridad de la indagación.

Obstáculos cognitivos y psicológicos

Por último, algunos profesionales no valoran su propia autoridad, desconfían de sí mismos, están ocupados «preocupándose», absortos en su propia ansiedad y falta de confianza. Permiten que el interlocutor siga hablando porque temen no haber «comprendido plenamente» aún a la persona, con la esperanza de que, al final del discurso, surja finalmente alguna clarificación. En lugar de trabajar con lo que ya se ha dicho, esperan a que el discurso llegue a su supuesta conclusión. Sin embargo, cuanto más esperan, más se alarga el discurso y más se sienten abrumados por él, ya que se ven enredados en numerosos detalles de una narración confusa que no pueden manejar. Al mismo tiempo, temen no saber qué preguntar o qué decir una vez que su interlocutor deje de hablar. Como resultado, ya no están escuchando de verdad, pues están absortos en sus propias preocupaciones internas; simplemente «ganan tiempo» dejando que la otra persona continúe indefinidamente, preguntándose sin cesar cuál será su siguiente paso. A veces, esta vacilación revela ciertas dificultades cognitivas que inhiben al profesional. Les cuesta conceptualizar la situación

con claridad y, por lo tanto, no saben qué pregunta formular. Pueden tener dificultades para percibir la conexión racional entre la pregunta formulada y el tipo de respuesta esperada. Sus preguntas siguen siendo vagas o imprecisas, y surge una discrepancia entre lo que preguntan y lo que realmente desean comprender. Al carecer de esta claridad, se sienten inseguros sobre cómo proceder y permiten que el discurso continúe en lugar de intervenir.

Además, interrumpir a alguien equivale, en esencia, a establecer un límite, y las personas que tienen dificultades para fijar límites en su vida personal suelen reproducir el mismo patrón en el ámbito filosófico. Es muy probable que los practicantes que «luchan» de esta manera no hayan resuelto, a nivel personal, si están ahí para caer bien o para ser útiles, cuál es su función e identidad. Además, incitar a alguien a que se detenga presupone una estabilidad psicológica e intelectual mínima, la capacidad de aceptar cierta frustración y de confiar en el proceso más que en la comodidad inmediata de la interacción. Sin esta autorización interior, el marco no se sostiene. Olvidan que su autoridad no proviene tanto de su estatus en la discusión o de su valor personal, sino del propio método, que se supone que deben dominar. Su papel es guiar el proceso de indagación. Interrumpir, volver a la pregunta y pedir brevedad no son actos de dominación, sino herramientas que permiten que el pensamiento se haga visible. Cuando quien indaga duda a la hora de ejercer esta autoridad, el discurso continúa sin fin, de forma caótica, y el diálogo pierde su rumbo. Pero cuando se establece el marco y se mantiene con calma, los participantes suelen descubrir que la brevedad y la precisión abren un espacio donde el pensamiento puede realmente tener lugar. Sin embargo, muchas personas asocian inconscientemente la autoridad con la violencia o el autoritarismo, por lo que, cuando interrumpen a alguien, sienten que están siendo injustos u opresivos, se sienten culpables, como si detener a alguien significara negarse a escucharle. Anticipan la ira, las lágrimas o el resentimiento y, por lo tanto, evitan este microconflicto con el fin de preservar una paz superficial. Estas reacciones son típicas de los patrones de complacer a los demás y de evitar conflictos: el miedo a molestar a la otra persona, a ser rechazado, a parecer duro. Con el fin de preservar la imagen del profesional amable y empático, anteponen la seguridad afectiva al requisito filosófico

de la claridad. Así, anteponen esta seguridad afectiva a los requisitos filosóficos de claridad, manteniendo la comodidad psicológica, tanto para los demás como para sí mismos, a costa de su propia función de liderazgo. No se atribuyen legitimidad en su papel, no se atreven a asumir la asimetría estructural del diálogo, dudan de sí mismos. Confunden la igualdad de dignidad con la igualdad de función: como todos los participantes son iguales como personas, dudan a la hora de asumir su papel específico a la hora de guiar el diálogo, caen en una especie de trampa igualitaria y, de hecho, temen tomar el poder, ya que el término tiene para e e una connotación negativa. Podríamos decir que el profesional es un «anfitrión del logos»: da la bienvenida al invitado, pero impone las reglas de la casa, la razón.

Sin embargo, en un diálogo filosófico, la autoridad no es dominación, sino poder estructural: la responsabilidad de proteger el marco que hace posible el pensamiento, el garante de la razón. Sin ese marco, el diálogo se disuelve en una conversación o en una terapia. La autoridad en el diálogo no es poder jerárquico, sino legitimidad metodológica. El facilitador debe sentirse con derecho a guiar el proceso; sin esta legitimidad interna, el facilitador vacila y, quiera o no, el interlocutor impulsivo toma el control de la conversación. No obstante, esta autoridad no es una autoridad personal, no se basa en el prestigio ni en la personalidad del facilitador, sino en la confianza en el propio método. Los participantes deben aceptar implícitamente este marco y, en cierta medida, someterse a él, confiando en que la técnica de interrogatorio les ayudará a aclarar su pensamiento. En este sentido, la autoridad pertenece menos a la persona que dirige el diálogo que al proceso que lo estructura.

Las condiciones del pensamiento

Por ello, algunos profesionales prefieren mostrarse complacientes antes que arriesgarse a un conflicto; el resultado es que se protege la relación, se instala una «amabilidad» superficial, pero, por supuesto, desaparece el rigor. Asimismo, las explicaciones largas pueden parecer ricas e

inteligentes, por lo que los participantes pueden quedar fascinados por lo que se cuenta, ya sea una historia personal o las complejidades de alguna explicación; esperan obtener algo significativo de ello, se dejan seducir por el discurso en curso y, en el proceso, olvidan el propósito del ejercicio. Sin embargo, el diálogo filosófico no es principalmente «contar historias» ni pensamiento asociativo, sino una construcción rigurosa y una clarificación del pensamiento. Y, de hecho, en el momento, el interlocutor se siente satisfecho por haberse expresado, pero después se da cuenta de que no ha tenido lugar ningún pensamiento real. El problema también podría residir en la falta de claridad sobre el objetivo del diálogo, que a menudo supone una confusión entre dos «bienes» diferentes: el «bien» de la expresión y el «bien» de la búsqueda de la verdad. Si uno cree genuinamente que aclarar una idea es más importante en ese momento que preservar la comodidad del interlocutor, la interrupción no solo se vuelve posible, sino natural y necesaria. La vacilación revela que hay otra prioridad actuando en silencio, ya que la preocupación por la relación, el ambiente o la autoimagen del participante se antepone a la indagación intelectual. Si el participante no tiene del todo claro que el objetivo es la clarificación del pensamiento, puede verse tentado a dar prioridad a la libre expresión personal, a ser escuchado, a contar historias, al alivio psicológico y a las reacciones inmediatas. De hecho, se trata de necesidades humanas legítimas, pero no son el objetivo del diálogo filosófico.

Algunas personas tienen dificultades para tolerar la tensión, ya que un diálogo filosófico fructífero suele generar cierta presión psicológica e intelectual: preguntar, interrumpir, pedir precisiones, invitar a tomar decisiones o exigir una respuesta clara crea necesariamente fricción, y algunos profesionales intentan instintivamente reducir o evitar esta tensión porque les resulta incómoda. Interrumpir a alguien suele provocar un breve silencio y una vacilación que a ciertas personas les resulta difícil de tolerar, ya que prefieren un flujo continuo de la conversación, evitando la angustia del vacío. Sin embargo, el pensamiento auténtico suele surgir precisamente de esas interrupciones, cuando la persona se recompone y finalmente responde tras un breve momento de desconcierto y reflexión. Esta dificultad se ve reforzada por una confusión sobre su papel como animador

filosófico: tienden a verse a sí mismos principalmente como ayudantes, oyentes, amigos, terapeutas o incluso profesores, en lugar de como guardianes del proceso de pensamiento. Al hacerlo, dan prioridad a la comodidad emocional frente a la clarificación intelectual, cuando la tarea del diálogo filosófico consiste precisamente en mantener las condiciones en las que puede surgir el pensamiento. Al dejar que la persona hable sin fin en nombre de la libertad, el profesional abandona en realidad el diálogo racional, ya que la libertad de expresión sin estructura produce caos, no pensamiento. Paradójicamente, al «dejar hablar a alguien», el profesional cree que evita la violencia, pero en realidad genera otra forma de ella: abandona al interlocutor a su caos, deja al grupo en la confusión y traiciona el contrato filosófico del diálogo. No interrumpir un discurso evasivo o emocional es en sí mismo una decisión, una que sacrifica el pensamiento en aras del afecto y el método en aras de la espontaneidad. Su propia violencia —la violencia pasiva o la violencia del abandono— se convierte en un punto ciego que ignoran, y el discurso caótico continúa cuando el filósofo prefiere inconscientemente la comodidad a la claridad. Establecer un marco racional y pacífico requiere aceptar cierta firmeza y autocontrol; la autoridad, en este caso, no suprime el diálogo, sino que hace posible un intercambio genuino. El requisito es sencillo: insistir con calma en la claridad, la brevedad y la pertinencia, de modo que la conversación se convierta en un espacio donde surja el pensamiento, lo que implica que el filósofo se olvide de sí mismo, de sus dudas, de su imagen de sí mismo y anteponga la reflexión compartida a las preocupaciones emocionales.

422- Apología de la servidumbre

La servidumbre suele entenderse como restricción, dependencia y obligación externa, una situación lamentable que, al parecer, tanto social como existencialmente, se percibe como algo bastante negativo. Sin embargo, este juicio se basa en una suposición implícita: que la servidumbre es necesariamente impuesta. Pero si se pasa de estar

sometido al servicio a elegir servir, el significado podría cambiar, y lo que parecía una humillación puede convertirse en disciplina, compromiso o devoción. El músico se somete a la armonía, el pensador a la razón, el monje a una regla, el soldado al deber, y estas formas de sumisión no son humillaciones, sino estructuras. Es cierto que imponen límites, pero estos límites generan forma, precisión y, por extraño que parezca, un mayor grado de libertad, una forma de ser más estimulante, ya que sin restricciones ni reglas no hay más que vacío y caos. Aunque la incomodidad cognitiva ante tal idea radica en parte en la propia palabra «servidumbre», dotada de una connotación negativa, ya que uno preferiría utilizar palabras más «positivas». Pero mantener el término «servidumbre» nos obliga a enfrentarnos a la tensión que encierra, en lugar de disolverla.

La ambigüedad ya está presente en el origen de la palabra, en latín, entre *«servus»*, que significa «esclavo», y *«servare»*, que significa «mantener», «preservar» y «velar por». Así, la «servidumbre» implica tanto la idea de «sometimiento» como la de «servicio», la oposición entre «estar sometido» y «estar dedicado», un e entre «contención» y «contribución», entre «limitación impuesta» y «compromiso elegido». La distinción, sin embargo, no siempre es clara, ya que uno puede estar sometido a una restricción y más tarde asumirla conscientemente; en ese caso, la aceptación no es resignación, sino apropiación. La restricción ya no se limita a ser soportada; se reinterpreta, se reorienta y se utiliza como principio de acción. La libertad no reside, pues, en la ausencia de restricción, sino en la forma en que se asume. La resignación, por el contrario, deja la restricción en el exterior, ya que uno se somete sin transformación, sin integración. La diferencia es sutil pero decisiva: en un caso, el sujeto permanece pasivo; en el otro, el sujeto se reconfigura a través de lo que inicialmente lo limitaba. Existen numerosas razones que explican por qué la servidumbre se rechaza con tanta frecuencia. El egocentrismo se resiste a cualquier descentramiento, el orgullo rechaza la dependencia y una visión reduccionista del yo equipara la libertad con la independencia, con «servirse a uno mismo» en lugar de «servir a los demás», una concepción reducida del yo. A esto se suman el miedo a la dominación, el apego a la inmediatez del deseo y una lógica de posesión y codicia que considera

cualquier limitación como una pérdida. Desde esta perspectiva, la servidumbre solo puede aparecer como una privación y, de hecho, a menudo lo es. La servidumbre puede suprimir la autonomía, debilitar la responsabilidad, fomentar la pasividad, establecer relaciones de dominación e incluso distorsionar nuestra relación con la realidad, al orientar la percepción y el juicio hacia lo que se espera en lugar de hacia lo que realmente es. Aunque, más fundamentalmente, la servidumbre se rechaza porque supone un desafío para la persona, ya que amenaza no solo su comodidad, sino su propia identidad; por lo tanto, la resistencia no es solo moral o emocional, sino estructural. Entonces, Spinoza nos recuerda críticamente que la mayoría de las formas de servidumbre aceptadas se viven como una necesidad y se justifican como libertad: uno obedece a las pasiones, a los hábitos o al condicionamiento social, mientras cree o afirma actuar libremente, y en tales casos, esta servidumbre inconsciente no es más que una ilusión reconfortante.

Sin embargo, queda otra posibilidad, ya que la servidumbre puede organizar el caos, proporcionar orientación, facilitar el aprendizaje, cultivar la humildad y mantener el compromiso. Al someterse a una norma, un método o un principio, al dedicarse a una causa, se desarrolla una forma de actuar más estructurada que proporciona una capacidad de acción más sustancial. Pero esto requiere una forma de entrega, no como un colapso, sino como renuncia a una realidad superficial, como aceptación de una forma de ser más exigente. Uno renuncia a la fantasía de un control absolu o para alinearse con algo más trascendente, más amplio, más exigente. Lo que parece una pérdida se convierte entonces en una reorientación: aceptamos estar sujetos a las normas para superar nuestro propio yo. En su máxima expresión, la servidumbre se convierte en un ideal, ya que servir a una comunidad, a la humanidad, a la verdad, a la belleza o a la justicia es orientarse más allá del interés propio. Servir, en su sentido más noble, es convertirse en el guardián de lo que nos trasciende: la verdad, la armonía, la justicia. La servidumbre puede entonces redefinirse no como una pérdida de libertad, sino como una incorporación a una estructura, ya que una libertad sin forma permanece vacía, mientras que una servidumbre elegida se convierte en una libertad más plena y exigente. Es reconocer que

el sentido no se genera por sí mismo, sino que surge en relación con lo que nos trasciende. La sumisión a la razón disciplina el pensamiento; la devoción a la belleza disciplina la creación.

Y la atención al otro disciplina el yo al confrontarlo con lo que se le resiste y lo trasciende. En cada caso, se aceptan limitaciones para superar la propia identidad limitada. Tal ideal invierte la jerarquía habitual entre el tener y el ser, ya que la servidumbre, en este sentido, no acumula, sino que transforma. Privilegia la orientación sobre la posesión, el compromiso sobre el control: lo que realmente importa no se puede poseer, solo servir. El individuo mezquino rechaza todas las formas de servidumbre porque las ve como una amenaza para su comodidad, mientras que el idealista busca la forma más elevada de servidumbre para forjar su carácter y cumplir su destino. Una «gran» servidumbre, por lo tanto, nos libera de las preocupaciones mezquinas, ya sean materiales o psicológicas, y de las normas morales o sociales establecidas; nos libera de nosotros mismos para que podamos «convertirnos» mejor. La cuestión, por tanto, no es si la servidumbre es positiva o negativa en sí misma, sino si se impone o se asume, si se soporta o se hace propia, si es degradante o estructurante. Cuando nos rebaja, es servidumbre en el sentido común; cuando nos eleva, se convierte en la condición de la libertad.

423 – El dictado de los estados de ánimo

Hay personas que, periódicamente, se ven a merced de sus estados de ánimo. Su rostro e , sus palabras y su comportamiento delatan una evidente perturbación; sin embargo, cuando se les pregunta, responden de manera pasivo-agresiva: «Estoy bien», «todo va bien», «no hay ningún problema». Esta negación resulta desconcertante. ¿Por qué no reconocen lo que, sin embargo, es evidente? Tanto para los demás como para ellos mismos, si tan solo estuvieran dispuestos a verlo. No se trata de ignorancia ni de

inconsciencia, ya que todos experimentamos afectos que nos atraviesan sin que los hayamos querido: un estado de ánimo sombrío, irritación, fatiga difusa, tantos movimientos que escapan en gran medida a nuestro control. Aun así, hay que ser capaz de reconocerlos, pues este reconocimiento abre una distancia, una forma de dominio de uno mismo. Sin embargo, requiere superar la brecha entre lo que sentimos y lo que somos, y, en ese momento, este esfuerzo resulta visiblemente demasiado doloroso.
Por ello, muchos se niegan a admitirlo, pues reconocer el propio estado de ánimo equivale a confesar una forma de impotencia, a observar que algo actúa en nuestro interior sin que podamos dominarlo, un movimiento del alma bastante desagradable. Para algunos, esto resulta insoportable; prefieren afirmar una identidad compacta: «así soy yo», o bien negar por completo sus afectos. A partir de ese momento, el estado de ánimo ya no es un fenómeno pasajero, sino que se convierte en una definición del yo, o bien sirve para preservar una imagen de control. Se produce un cambio ontológico: el individuo ya no siente un estado de ánimo, una posesión temporal, sino que «es» su estado de ánimo, una identificación total, y por eso lo protege. Irónicamente, el deseo de parecer en control es precisamente lo que convierte al individuo en esclavo de su afecto. El reconocimiento se percibe como debilidad, cuando en realidad sería el acto mismo de soberanía, el paso de un estado sufrido a un objeto de reflexión.

A partir de ese momento, el interlocutor que percibe este estado afectivo se convierte en sospechoso, y si se atreve a expresarlo, se le considera intrusivo, un acusador. Una simple observación se convierte en una agresión, aunque no es el otro como tal lo que resulta perturbador, sino el hecho de que haga visible lo que uno se niega a ver, la violación de un «secreto a voces». Instintivamente, uno piensa que reconocer su malestar no haría más que agravarlo, que al nombrarlo se le da más peso. Sin embargo, ocurre lo contrario, pues nombrar un estado es situarlo, dejar de identificarse con él. Lo que uno se niega a reconocer actúa con mayor fuerza, precisamente porque el fenómeno permanece sin reconocer. Esta reacción habitual podría denominarse un «error de sentimiento»: la creencia de que admitirlo refuerza el afecto, cuando en realidad es el primer paso para distanciarse de él. Por el contrario, la negación aprisiona,

permite que el estado de ánimo gobierne sin restricciones. Con el tiempo, a veces resulta posible volver a esos momentos, reconocer que la irritación no tenía un fundamento sólido, que provenía de un estado pasajero, del cansancio, de una disposición interior aleatoria. Pero esta lucidez tardía no cambia el hecho de que, en ese momento, la persona se identificó con ella, lo que a la larga puede generar resentimiento.

Estas personas dicen que son «así», pero esta afirmación suena a mecanismo de defensa: no están en paz consigo mismas, sufren una forma de dolor y su sensibilidad las hace vulnerables a la mirada de los demás y a las críticas. Cualquier cuestionamiento se vive como un ataque personal. Contrariamente a su supuesta «neutralidad», a estas personas no les faltan afectos; al contrario, tienen demasiados, pero carecen de mediación, de distancia crítica, y viven sus propios estados sin comprenderlos. Reaccionan ante los acontecimientos sin intentar comprender qué es lo que, en su interior, les hace ser tan reactivos. Su atención queda absorbida por su propia agitación interior, hasta el punto de que ya no ven realmente a los demás en esos momentos, y tal vez ni siquiera después. Así, lo que podría ser una fuente de autoconocimiento se convierte en una forma de encierro: el estado de ánimo ya no es una señal que haya que interpretar, sino una realidad que hay que soportar o negar. Y mientras no se reconozca ni se reflexione sobre él, sigue actuando, de forma silenciosa pero efectiva. Y mientras persista la negación, funciona como una forma de chantaje emocional hacia los demás, pues el estado de ánimo negado ocupa el espacio, lastra el intercambio, impone un silencio, sin que su autor tenga que rendir cuentas por ello jamás, una tiranía de lo implícito, la de un afecto que «no existe».

424- No responder

Hay personas que no responden a los mensajes que reciben. Incluso un simple acuse de recibo como «vale» parece suponer un problema. Esta

ausencia suele ser interpretada por los demás como negligencia o falta de respeto, pero revela algo más estructural, que no debe subestimarse. De hecho, responder a un mensaje nunca es neutro, es una forma de compromiso, más dramática y angustiante para algunas personas que para otras. Incluso la respuesta más breve establece un vínculo mínimo, un rastro de presencia, la afirmación de una postura. Declara «te he visto», «te reconozco», «entro en relación», aunque sea brevemente, e implícitamente, «eso es lo que soy». Para algunos, esto ya es demasiado: demasiado riesgo, demasiado esfuerzo, demasiada responsabilidad. En primer lugar, existe una forma de inercia mental, ya que responder requiere interrumpirse a uno mismo, desviar la atención, aceptar un ligero desplazamiento del propio enfoque y de la continuidad interna, y estar disponible. Lo que parece trivial se convierte en una intrusión, una perturbación; el mensaje no es pesado en sí mismo, pero introduce una ruptura, por mínima que sea, y, en consecuencia, cierta resistencia, ya que algunas personas ven esta breve interrupción como una carga desagradable. También existe una reticencia al compromiso, ya que responder supone iniciar una secuencia que conlleva el riesgo de prolongación, de expectación, de obligación y de consecuencias. El silencio, por el contrario, preserva una forma de soberanía, ya que uno permanece libre de ataduras, indefinido, indisponible. También puede intervenir un perfeccionismo difuso: uno no quiere responder demasiado rápido, ni de forma inadecuada, ni superficialmente; nuestra imagen está en juego. Se pospone para responder mejor, pero ese «mejor» nunca llega, y la respuesta ideal paraliza la respuesta real.

A veces el problema es una sobrecarga cognitiva o emocional; el mensaje se percibe como una exigencia más, una reclamación adicional, otra entre muchas. Para algunas personas ansiosas, incluso la respuesta más mínima adquiere una carga simbólica. Ni siquiera un banal «vale» es ya algo ligero, sino un elemento más en un campo ya saturado. Entonces surge la indecisión, ya que a menudo hay dificultad para jerarquizar, para establecer prioridades, sobre todo cuando permitimos la acumulación mediante el aplazamiento. Irónicamente, todo parece igual de urgente o igual de insignificante. Como resultado, nada se aborda, cualquier mensaje queda en suspenso, no por casualidad, sino por la incapacidad de elegir o resolver.

Otro factor es la indecisión: uno no sabe qué decir. La respuesta más sencilla se vuelve problemática porque implica en la mente una postura, y el no saber se convierte en motivo de silencio, como si la claridad o la certeza fueran un requisito previo para cualquier expresión. Entonces se instala la procrastinación: se responderá más tarde, en el momento adecuado, cuando se esté preparado, cuando las cosas estén más claras, cuando la respuesta sea más apropiada, y ese momento aplazado se convierte en una ficción que justifica la inacción.
También existe una dimensión afectiva, ya que responder es exponerse, aceptar la mirada del otro, arriesgarse a la decepción, la irritación, el rechazo o, simplemente, a existir de una forma que pueda ser juzgada. El silencio nos protege, por tanto, de esta exposición.

El orgullo también puede influir, y en ese caso no responder se convierte en una declaración: «No estoy constantemente disponible, no estoy a tu disposición, tengo asuntos más importantes». La ausencia de respuesta funciona como una sutil afirmación de jerarquía y de importancia personal; así, el silencio puede convertirse en una forma de poder. Quien no responde controla el ritmo, impone la incertidumbre y deja al otro esperando. Lo que parece pasividad es, de hecho, una forma de gobernar la relación sin asumirla.

Por lo tanto, no responder no es meramente una falta de cortesía o de interés, sino que a menudo es una estrategia, consciente o no, para evitar una serie de microcompromisos. Una forma de protegerse, de permanecer intacto, a costa de una relación que queda en el aire, indefinida y silenciosamente tensa.

425- El alivio de gritar

Hay quien afirma que, en medio de un conflicto, tras expresar la ira, tras gritar o incluso insultar a alguien, sobre todo a una persona cercana, se siente mejor. Esta observación puede tomarse al pie de la letra, como si el arrebato tuviera una función saludable o catártica, pero ¿en qué consiste exactamente ese «sentirse mejor»? ¿Indica la resolución de un problema o simplemente el alivio temporal de una tensión que permanece intacta? Para comprender este fenómeno, hay que mirar más allá de la superficie de la emoción y examinar los mecanismos que están en juego.

Cuando alguien le grita o insulta a su interlocutor, el destinatario suele ser secundario, ya que el acto no se centra principalmente en el otro, sino en uno mismo. Funciona como un mecanismo de regulación de la tensión interna, una forma precipitada de lidiar con lo que no se puede contener: descargando hacia el exterior una agitación interior dolorosa, un afecto no resuelto, en lugar de afrontar estos estados de forma interna. En este caso, el lenguaje no se utiliza para comunicarse, sino para desahogarse. Sin embargo, ante una sobrecarga emocional, existen varias vías posibles: contener, es decir, retener la tensión sin actuar inmediatamente sobre ella, mediante el autocontrol; analizar, es decir, examinar y articular con claridad lo que se siente; o descargar, es decir, liberar la tensión a través de una expresión externa, a menudo impulsiva. Gritar e insultar pertenece a esta última categoría: transforman un malestar vago, doloroso y difuso en un acto claro y dirigido; lo que era interno se vuelve externo, una conversión que produce una liberación inmediata. A menudo se elige esta última opción porque ofrece el alivio más rápido con el menor esfuerzo, evitando la dificultad de la moderación y el reto del autoexamen, pero examinemos sus diversos componentes.

El primer mecanismo de este tipo de comportamiento es la exteriorización: en lugar de experimentar la molesta sensación de que «algo va mal en mí», el dolor de la duda sobre uno mismo, nos desplazamos hacia «tú eres el

problema», una reacción básica de «supervivencia» o una defensa regresiva. Este cambio suele ir acompañado de una sensación de rectitud moral e , de «tener razón», ya que la ira proporciona al individuo una intensa certeza de su propia legitimidad. Existe una convicción inconsciente de que gritar expresa una «verdad» que surge desde lo más profundo del ser, plenamente fundamentada, cuando en realidad no es más que un reflejo psicológico o fisiológico ante la sensación de impotencia.

Aunque para algunos esta postura se mezcla rápidamente con la culpa, ya que el exceso de la reacción —o su parcialidad, su violencia— resulta difícil de ignorar una vez que la tensión ha remitido. Pero en ese momento, esta simplificación reduce el conflicto interior de forma sencilla, ya que la culpa aclara lo que estaba algo confuso: la resolución «fácil» de un problema relacional complejo. La segunda es la recuperación del control, ya que la tensión psicológica genera una sensación de pasividad, un sentimiento de impotencia, la impresión de sentirse abrumado. Hablar de forma violenta invierte esta posición: al actuar, al atacar, al imponer, la sensación de poder sustituye al sentimiento de estar sometido, recuperando así la sensación de ser agente en lugar de ser objeto de la acción ajena. Nuestra ira sí tiene cierto efecto sobre los demás, aunque a menudo es efímero, superficial o ilusorio. También existe una dimensión fisiológica, ya que la ira moviliza el cuerpo y luego libera la tensión; la descarga es real, y la relativa calma que necesariamente sigue al arrebato puede experimentarse como una forma de bienestar. Es similar a golpear algo o romperlo: el alivio es real, pero efímero. La identidad también está en juego: cuando el yo se siente amenazado, criticado, inadecuado o frágil, atacar al otro lo «revitaliza», ya que intenta recuperar su integridad. Además, evita el riesgo de cuestionarse a uno mismo; el arrebato fortalece el yo, se convierte en un escudo, aunque podría denominarse una pseudofortificación, un «escudo de cartón»: da sensación de fuerza porque es ruidoso, pero deja a la persona más vulnerable a la culpa y a una mayor inestabilidad posteriormente.

Con el tiempo, este comportamiento puede convertirse en un patrón arraigado, un esquema habitual para muchas personas. Parece funcionar, ya que proporciona una sensación momentánea de poder con cierto efecto

sobre los demás; como el alivio sigue a la ira, se repite, y lo que antes quizá fuera ocasional se convierte en habitual; el mecanismo se reproduce a sí mismo, e incluso se convierte en una dependencia. Pero, en realidad, este alivio es engañoso; no es verdaderamente un estado positivo, a pesar de que mitigue cierta incomodidad inicial. Se parece más a rascarse cuando pica que a resolver un problema: sienta bien porque la irritación se reduce momentáneamente, pero rascarse no elimina el picor, sino que incluso amplifica aún más el dolor. Gritar alivia, pero a menudo no modifica la situación que lo hizo necesario. De hecho, tras un arrebato de ira, la tensión disminuye, el cuerpo se calma, la presión interna se reduce, lo que se percibe como «sentirse bien», pero se trata de un «bien negativo», un cierto alivio del malestar, no el establecimiento de algo positivo. El alivio inmediato es real, ya que el sistema nervioso se descarga, la adrenalina alcanza su punto álgido y luego desciende, proporcionando una breve sensación de liberación, a veces incluso de placer. Pero nada se resuelve, la tensión subyacente permanece intacta y volverá, a menudo con mayor intensidad. Aprendemos a depender de la descarga en lugar de del razonamiento, una dinámica bastante primitiva e insatisfactoria. Aunque podamos sentirnos genuinamente mejor, se trata solo de un alivio funcional, no de una transformación que constituya una verdadera superación de la situación. Además, suelen aparecer efectos secundarios: culpa, vergüenza y la necesidad de justificarse, a pesar del intento de neutralizar esos sentimientos mediante alguna racionalización, como «Te lo merecías», que sustituye cualquier forma de análisis racional de la situación y cualquier introspección.

En esta dinámica, la otra persona se convierte en una «válvula de escape emocional», un receptáculo de las propias emociones: la pareja recibe lo que el individuo no puede procesar y se convierte en el receptáculo de su inestabilidad. En lugar de gestionar sus emociones, el individuo las transfiere, creando así una forma de dependencia psicológica. Cabe añadir que quien recibe esta descarga no es neutral: puede absorberla de forma sumisa, reforzando así el patrón, o transformarla nombrándola y reanudando el diálogo; en este sentido, la evolución de la situación depende en parte de su capacidad para responder, más que para limitarse

a aguantar. Esto crea una asimetría silenciosa: uno descarga, el otro absorbe. A simple vista, quien descarga parece poderoso, ya que actúa, impone y afecta al otro. Sin embargo, una lectura más profunda revela la ambigüedad de esta asimetría e invierte la perspectiva. Quien absorbe demuestra un tipo diferente de fuerza: la capacidad de contener, de aguantar, de no reaccionar de inmediato. Esto requiere una forma de estabilidad interior de la que carece precisamente quien descarga. Sin embargo, este «poder» es frágil y ambivalente. Absorber no es necesariamente comprender, ni transformar. Puede convertirse en una sumisión pasiva, una acumulación silenciosa de lo que no es propio. Si la tensión absorbida no se procesa, se convierte en resentimiento, fatiga o, e , en una ruptura final. Así, la aparente fortaleza de quien absorbe puede convertirse fácilmente en una debilidad. La verdadera cuestión no es quién es más fuerte, sino si el afecto absorbido se sublima o simplemente se almacena. De lo contrario, el recipiente se satura y lo que se soportó regresa, quizá de otra forma o en otro momento.

Pero la verdadera cuestión no es por qué la persona se siente mejor; eso es obvio, ya que tales arrebatos descargan la tensión. Sin embargo, con el tiempo, el resentimiento se acumula, el diálogo se deteriora y lo que se presenta como espontaneidad es, de hecho, una evasión estructural. La paradoja es que la persona sí se siente mejor momentáneamente, pero este «mejor» es funcional, no transformador. Oculta el problema real en lugar de abordarlo. Cabría preguntarse entonces qué hay detrás de tal «método». A menudo, es el rasgo de una disposición reprimida: alguien que tiene dificultades para expresar la tensión directamente, teme la confrontación y acumula hasta desbordarse; esa persona tiende a complacer excesivamente a los demás, buscando ser agradable, caer bien, incluso ser amada, mientras se mantiene fundamentalmente incómoda ante el conflicto y la presencia de los demás. La explosión compensa entonces esta inhibición crónica. Lo que parece una indulgencia excesiva suele funcionar como una forma de evasión: el silencio se convierte en un escudo, que se mantiene el mayor tiempo posible, hasta que la tensión acumulada obliga a una explosión. Tanto el silencio como el arrebato, aunque aparentemente opuestos, cumplen la misma función: eludir el exigente término medio que

supone un diálogo abierto, racional y difícil. Por lo tanto, la cuestión más profunda no es si el alivio es real —lo es—, sino que debemos preguntarnos si fomenta el entendimiento mutuo y la autorrealización, o si perpetúa la evasión y los mecanismos de defensa primitivos. Una estrategia útil y probablemente más saludable, en lugar de descargar nuestra ira sobre la otra persona, sería centrarnos en nuestro propio estado de ánimo, admitir que estamos enfadados en lugar de limitarnos a expresarlo —un paso que ya de por sí es difícil— y, a continuación, explicar la naturaleza y el origen de nuestra ira. Pero, por supuesto, esto implica una cierta humildad, lo que contradice la arrogancia que encierra la emoción de la ira.
Por lo tanto, las reacciones de ira no deberían normalizarse ni legitimarse con demasiada rapidez, como si fueran una expresión natural de autenticidad, ya que revelan una fragilidad, una dificultad para soportar la tensión, la contradicción o la frustración. En lugar de tratarlas como respuestas justificadas, sería más razonable considerarlas como indicadores de un límite, un punto en el que la capacidad de pensar, de relacionarse o de aguantar se ve comprometida. En este sentido, la ira requiere menos una validación que un análisis, aunque evitando caer en la trampa de la culpa. Nos invita a reflexionar sobre las estrategias que adoptamos al enfrentarnos a los demás y a nosotros mismos, sobre las formas en que nos protegemos, nos imponemos o evadimos. Cuestionar la ira no es negarla, sino negarnos a dejar que defina los términos de nuestra existencia y nuestras relaciones, de modo que siga siendo una estrategia de excepción.

426- La vida buena

Cuando la gente se pregunta cómo llevar una buena vida, suele preguntarse cómo hacer que la vida sea agradable, exitosa o satisfactoria. Imaginan que la vida es en sí misma algo neutro, incluso deficiente, que debe mejorarse, corregirse u optimizarse. La pregunta ya da por sentado que la vida, tal y como es, no basta, que no es agradable ni plena por sí misma. Y quizá el

problema de su existencia, su sensación de carencia, de estar perdiéndose algo, ya resida en esta suposición.

La vida no es un objeto que recibimos para evaluarlo después, como un consumidor examina el producto que ha adquirido. Es la condición misma de la experiencia, el movimiento, la relación, la percepción o el pensamiento, de la totalidad que compone nuestro ser, o su poder trascendental, lo que hace posible cualquier evaluación. En este sentido, la vida no es «buena» en oposición a «mala», sino que es «buena» de una manera más fundamental, porque es lo que permite que cualquier cosa se presente como buena o mala, el fundamento de la realidad. No porque sea placentera en sí misma, sino porque es lo que hace posible cualquier experiencia de placer o de disgusto. Preguntarse cómo hacer que la vida sea buena es, por lo tanto, pasar por alto que uno ya está inmerso en lo que hace posible el valor, la condición misma de tal juicio de valor. Se podría objetar que la conciencia nos permite tomar distancia de la vida, evaluarla e incluso rechazarla, como en el caso del suicidio. En este sentido, la vida no sería «buena» en sí misma, ya que uno puede decidir abandonarla. Pero esta objeción pasa por alto un punto crucial : esta evaluación en sí misma sigue siendo una función de la vida; la capacidad de juzgar, de rechazar o incluso de negar la propia existencia no nos sitúa fuera de la vida, sino que expresa una de sus posibilidades, y hasta el rechazo de la vida sigue arraigado en ella. La cuestión no es si la vida puede rechazarse, sino cómo nos relacionamos con la vida que ya estamos viviendo. Esto también requiere distinguir entre la vida entendida como mera supervivencia y la vida como el movimiento más amplio de la existencia. Lo que a menudo se rechaza no es la vida en sí misma, sino una determinada forma de vivir, reducida a la necesidad o a la privación. En este sentido, incluso la decisión de renunciar a la propia vida biológica puede interpretarse como una expresión de una exigencia de sentido o coherencia, no como una simple negación de la vida como tal, sino como un rechazo de la vida reducida a la mera supervivencia, entendida únicamente en su dimensión biológica o empírica, un rechazo de una forma de presencia reducida a la necesidad.

Así pues, la vida proporciona criterios de valoración, en el sentido de que las cosas se califican de buenas o malas en la medida en que promueven la vida, están en consonancia con ella, la sostienen y la intensifican, potencian su fuerza y continuidad, o la afirman en lugar de mermarla. Aunque debemos precisar nuestro argumento: no es porque la vida exista por lo que debemos valorarla, sino que lo que llamamos «valor» ya proviene de cómo funciona la vida. No se trata de una consecuencia ontológica o lógica, sino de una orientación pragmática, una forma inmanente de valorar.

De hecho, lo que la gente suele buscar no es la vida, sino una cierta disposición agradable de las circunstancias: comodidad, reconocimiento, seguridad, intensidad. Cuando estas faltan, concluyen que falta la vida misma, que algo falta o falla. Y esta confusión les lleva a tratar la vida como un problema que hay que resolver, en lugar de como una realidad en la que habitar y de la que disfrutar. Por lo tanto, no es tanto la vida en sí misma lo que está en juego, sino la forma en que la miramos, ya que una misma situación puede parecer insoportable o significativa, vacía o rica, dependiendo de la perspectiva desde la que se experimente. Tendemos a atribuir valor a las condiciones externas, mientras descuidamos la lente interpretativa a través de la cual se viven esas condiciones.

Esto no significa que todas las vidas sean equivalentes en cuanto a sus condiciones. Existen situaciones de extrema dificultad, en las que la propia supervivencia se convierte en la principal preocupación y en las que el abanico de posibilidades se reduce drásticamente. En este sentido, algunas vidas son innegablemente más difíciles que otras. Pero la dificultad no resuelve la cuestión del valor, ya que las condiciones dan forma a la experiencia, pero no la agotan. Una vida no es solo lo que le sucede, sino cómo se vive. Reducir su valor a las circunstancias externas es tratar la vida como un objeto, en lugar de como la condición misma de la experiencia. Esto también implica que no estamos hablando únicamente de «mi vida» como una narrativa personal y reducida, sino de la vida como la condición más amplia en la que tienen lugar tales narrativas. En este sentido, la insatisfacción suele revelar menos un defecto en la vida que una rigidez en nuestra forma de percibirla y juzgarla, una parcialidad sesgada o una

perspectiva reduccionista. Decir que la vida es buena en sí misma no significa que todo sea agradable, ni que el sufrimiento desaparezca; simplemente significa que la vida no necesita justificarse mediante criterios externos para tener valor. La pregunta se desplaza entonces, ya que no nos preguntamos «¿cómo hacemos que la vida sea buena?», sino «¿cómo nos relacionamos con lo que ya se nos ha dado?». En este sentido, la pregunta inicial no es errónea, sino mal orientada. Busca un método cuando quizá lo que se requiere es un cambio de perspectiva.

En la práctica, esta interpretación errónea y abstracta de la vida se traduce en un patrón muy concreto de insatisfacción, una característica persistente que se observa en quienes siempre se orientan hacia lo que falta en lugar de hacia lo que está presente. Todo lo que tienen se devalúa rápidamente, no porque carezca de valor intrínseco, sino porque ya es suyo. El deseo suele estructurarse en torno a la ausencia: lo que está lejos, lo inalcanzable o lo imaginado parece cargado de valor, mientras que lo que se tiene pierde intensidad. Este movimiento genera una inquietud crónica, en la que la plenitud se pospone constantemente, ya que cada adquisición se absorbe de inmediato y se considera insuficiente. Uno no vive tanto su vida como si se mantuviera al margen de ella, proyectándose hacia un hipotético «más» que nunca se estabiliza. En este sentido, la insatisfacción no es la consecuencia de una carencia en la vida, sino el efecto de una mirada que no puede detenerse, que no puede reconocer el valor salvo en lo que se le escapa. Atribuyen valor a alguna realidad externa, no a sí mismos ni al hecho de «ser». Y, al mismo tiempo, por irónico que parezca, temen la satisfacción, ya que, según ellos, tal sensación de plenitud e les privaría de motivación y fuerza, puesto que buscan el crecimiento y la mejora. Sin embargo, este miedo se basa en una ilusión: la creencia de que la satisfacción sería «demasiado fácil» y conduciría al estancamiento, mientras que la satisfacción genuina no es ni inmediata ni pasiva, sino que requiere la capacidad de reconocer y habitar lo que es, una disposición de la que a menudo se carece.

Sin embargo, este miedo se basa en una ilusión: la creencia de que la satisfacción se alcanzaría fácilmente y conduciría al estancamiento,

mientras que la satisfacción genuina no es ni inmediata ni pasiva, sino que requiere la capacidad de reconocer y aceptar lo que es, una disposición de la que a menudo se carece.

Además, simplemente pasan por alto el hecho de que este aplazamiento interminable no sustenta su vitalidad, sino que la disipa. Lo que llaman motivación no suele ser más que una tensión alimentada por la privación, un estado frágil que depende de no alcanzar nunca su objetivo. Al rechazar cualquier satisfacción, rechazan el anclaje y, por lo tanto, permanecen suspendidos en una proyección perpetua que ni colma ni estabiliza. Al hacerlo, devalúan silenciosamente su propia vida, tratando lo que se les da, lo que se vive y lo que ya está ahí como insuficiente o insignificante**.** La vida se devalúa precisamente porque se da por sentada, al igual que todas las cosas que se dan por sentadas.

El poder genuino no surge de la insatisfacción permanente, sino de la capacidad de reconocer, habitar y actuar a partir de lo que ya está presente: su propia vida. Aunque debemos distinguir entre la satisfacción basada en la conciencia y la satisfacción basada en la ceguera, una distinción que requiere cierta sagacidad. Habría que distinguir, pues, entre placer y alegría, ya que lo que comúnmente se denomina «buena vida» tiende a buscar una satisfacción banal, o mero placer, es decir, la acumulación de circunstancias favorables, siempre externas e inestables. Depende de lo que se añade. Por el contrario, la alegría no resulta de la suma, sino de la adhesión a lo que es; no requiere más, sino una presencia más plena en lo que ya está ahí. Mientras que el placer alimenta el movimiento de la proyección y la insatisfacción, la alegría implica una forma de consentimiento lúcido, una capacidad para habitar la propia existencia sin devaluarla. Pero para muchos, ser alegre no se considera una «ocupación» digna; prefieren la utilidad, sin darse cuenta de que la alegría es quizás la condición más útil de todas, ya que sustenta la acción, aclara el juicio y da coherencia a nuestra vida. La alegría no paraliza, se desborda en la acción, a menudo con mayor poder y eficacia que la necesidad, la codicia o la ambición.

427- Mala fe

El término «mala fe» se utiliza aquí en un sentido filosófico, no meramente como deshonestidad hacia los demás, sino como una forma de autoengaño, una hipocresía sutil y a menudo inconsciente hacia uno mismo.

La mala fe no se reduce a la mentira deliberada, como a menudo se cree, en la que afirmamos algo que sabemos que es falso mientras fingimos que es cierto. En el lenguaje común, la mala fe se refiere sobre todo a una actitud de duplicidad hacia los demás, en la que sabemos que estamos equivocados, cuando engañamos o distorsionamos los hechos, y, sin embargo, seguimos discutiendo para obtener algo, para salvar las apariencias, por pura terquedad o mala voluntad. En el sentido filosófico, especialmente en Sartre, la mala fe es más bien una mentira a uno mismo, una forma de habitar la realidad, un modo de existencia, en el que se evitan ciertas verdades —como la propia libertad, la propia responsabilidad o la propia cobardía— mientras se finge enfrentarse a ellas y actuar libremente, dándose a uno mismo la imagen de una persona lúcida y sincera. No obstante, la mala fe no surge únicamente de la mala voluntad, sino que también puede tener su origen en buenas intenciones; por ejemplo, cuando negamos lo problemático en alguien a quien apreciamos con el fin de preservar una imagen tranquilizadora o la relación. Pero mientras que la mala fe tradicional hace hincapié en la duplicidad hacia el otro, la mala fe filosófica destaca la duplicidad hacia uno mismo. Esta última es más sustancial, ya que engañar a otro puede quedar en un episodio pasajero, una función externa y relacional, mientras que engañarse a uno mismo define un modo de ser duradero, que moldea profundamente nuestra relación con nosotros mismos, con la verdad, la libertad y la responsabilidad.

La mala fe puede ser consciente, estratégica, pero lo más frecuente es que sea difusa, estructural, casi invisible para quien la practica, aunque no se trate de dos formas e es y estancos. Por lo tanto, sería un error clasificar la

mala fe en dos categorías separadas, una deliberada y otra implícita. En la realidad del diálogo, se observa un deslizamiento constante: una persona puede iniciar un intercambio con mala fe sincera, genuinamente convencida de su propia narrativa protectora; luego, bajo la presión de una objeción precisa o una prueba irrefutable, siente que su defensa se tambalea y emprende una resistencia más decidida para impedir que surja lo que está empezando a vislumbrar y, de este modo, preservarse a sí misma. Una mala fe que inicialmente es difusa puede, por tanto, volverse estratégica cuando se ve en apuros y, a la inversa, una mala fe consciente puede, con el tiempo y la repetición, convertirse en una convicción sincera. La frontera entre saber y no saber es difusa e inestable, lo que hace que la mala fe resulte aún más difícil de comprender. Y es en esta zona gris donde la mala fe cambia de naturaleza: para no derrumbarse ante la verdad que está emergiendo, la conciencia lleva a cabo un giro táctico, pasando de la ceguera instintiva a una resistencia feroz y deliberada. El individuo empieza a intuir que se está mintiendo a sí mismo, y es precisamente porque lo intuye por lo que redobla su retórica, su agresividad o su confusión lingüística para sellar las grietas. Este momento de tensión es un punto de inflexión dramático en la relación de uno consigo mismo, cuando la conciencia se encuentra en el estado paradójico de quien «sabe y no sabe», huyendo de una lucidez que se ha vuelto amenazante para su equilibrio interior. La mala fe no es, por tanto, un estado estático, sino un movimiento de evasión que se radicaliza a medida que la verdad se acerca, ante una realidad insistente. En este sentido, la mala fe puede aparecer como una posibilidad casi estructural de la conciencia, una tendencia que nunca puede eliminarse por completo. Sin embargo, esta aparente inevitabilidad no neutraliza su importancia: no es porque la mala fe sea recurrente por lo que se vuelve aceptable, ni porque sea difícil escapar de ella por lo que deja de ser problemática. Su persistencia no disminuye la exigencia de enfrentarse a ella, sino que, más bien, intensifica esa necesidad.

Así, el individuo en mala fe no se ve a sí mismo como engañoso, se experimenta a sí mismo como sincero, y ahí es precisamente donde radica el problema. Contrariamente a la opinión común, esta sinceridad no es, de hecho, garantía alguna de verdad; a menudo es el efecto de una

coincidencia entre el discurso que uno mantiene y la imagen que uno desea tener de sí mismo. El individuo se adhiere a su propia narrativa e , contándose a sí mismo una historia en la que aparece coherente, razonable o moral, y esta adhesión produce una «poderosa» sensación de convicción. Sin embargo, esta sinceridad es parcial; se basa en una selección implícita de lo que se ve y lo que se ignora. Ciertos aspectos de la situación salen a la luz, otros permanecen en la sombra, no por una mentira deliberada, sino a través de un discreto trabajo de la mente que evita todo aquello que pueda alterar el equilibrio interior. Así, la mala fe no es meramente un engaño, es ante todo una economía psíquica, una forma de preservar una cierta imagen de uno mismo al tiempo que se mantiene la convicción de ser perfectamente honesto. Es esta «sinceridad» la que hace que la mala fe sea tan sólida y tan difícil de desmontar. El individuo que actúa de mala fe no siente que esté representando un papel; se adhiere a la imagen que se hace de sí mismo, a la sensación de tener «razón», de ser una «buena persona», de no tener elección en sus acciones, por adhesión a una cierta fatalidad o al peso de las circunstancias.

En su relación con los demás, se puede hablar de manipulación, en la medida en que el individuo presenta su postura como necesaria, evidente por sí misma o moralmente irreprochable, lo que tiene el efecto de neutralizar cualquier impugnación. Al invocar la fatalidad, las circunstancias o la sensación de tener «la razón», desplaza la responsabilidad de cualquier problema fuera de sí mismo y, de manera implícita, coloca al otro en una posición difícil, ya que cuestionar este discurso equivale casi a cuestionar la realidad misma o la integridad de la persona. Así pues, la particularidad de esta situación radica en que dicha manipulación no es necesariamente consciente. La mala fe, aunque tiene su origen en la relación de uno consigo mismo, rara vez se desarrolla de forma aislada, ya que a menudo se refuerza, se estabiliza e incluso se legitima en el seno de las relaciones, a través de acuerdos implícitos, narrativas compartidas o el deseo de preservar la armonía. Sin embargo, es también a través del otro como puede romperse. No, empero, mediante la mera presencia o un intercambio benevolente, sino a través de una forma de resistencia capaz de interrumpir la narrativa que uno mantiene sobre sí mismo. El otro no es,

por tanto, un remedio en sí mismo, sino una posibilidad: solo en la medida en que introduce una tensión, una contradicción o una asimetría puede convertirse en la ocasión para una ruptura.

El individuo de mala fe no se ve a sí mismo manipulando a los demás, no siente que esté representando un papel ni calculando sus efectos, porque se adhiere plenamente a la imagen que se da a sí mismo, a la narrativa que construye sobre la situación. Se percibe a sí mismo como sincero, limitado por las circunstancias o fiel a lo que cree que es correcto. Es precisamente esta adhesión a su propia narrativa lo que hace que la mala fe sea tan sólida y tan difícil de desmontar, en la medida en que el individuo se percibe a sí mismo como coherente y lleno de buena voluntad. Existe, por tanto, una auténtica convicción subjetiva: cree en sus propias racionalizaciones, hasta el punto de resistirse obstinadamente a cualquier evidencia contraria. El mentiroso sabe que está mintiendo, mientras que el hombre de mala fe es, como dice Sartre, a la vez quien engaña y quien es engañado, «convencido» por su propia mentira. Esta «sinceridad» es a la vez parcial y orientada; se basa en un olvido, en una represión activa de lo que perturba —«mi cobardía», «mi libertad», «mi responsabilidad»—; uno selecciona los aspectos de sí mismo que está dispuesto a ver, los amplifica y oculta el resto, o como mínimo reduce su importancia. También opera mediante una discreta redefinición del significado: los hechos no se niegan, sino que se reinterpretan de tal manera que sigan siendo compatibles con la imagen que se desea preservar. Es una actitud cómoda: nos aferramos a un papel, a una identidad tranquilizadora, en lugar de a una autenticidad radical que aceptaría toda la verdad sobre uno mismo.

La mala fe no se limita a distorsionar los hechos, sino que se apodera del propio lenguaje para convertirlo en una zona de exclusión, una mala fe «lingüística». Una de sus manifestaciones más sutiles reside en el uso sistemático de la redescripción tranquilizadora. Mediante un discreto trabajo de eufemismo, la falta se convierte en un accidente, en un imponderable; la manipulación, en una estrategia de adaptación; y la cobardía, en una prudencia necesaria. Esta operación semántica permite

mantener intacta la imagen de uno mismo sustituyendo la palabra adecuada por un término cuya carga moral ha sido neutralizada, una práctica de «redescripción» destinada a eliminar cualquier connotación negativa. Pero la mala fe cruza un umbral más allá cuando recurre a la estrategia de lo «inefable». Ante una objeción precisa que amenaza su narrativa, el individuo se refugia en la vaguedad semántica o decreta que la explicación se encuentra «más allá de las palabras», que sería demasiado larga o demasiado complicada de explicar, que las palabras le fallan o, simplemente, que el otro no sería capaz de comprenderla. Al afirmar que su sentimiento es demasiado sutil para ser formulado, o que la situación es de tal complejidad que escapa a cualquier definición, hace que su posición resulte inexpugnable. El recurso a conceptos vagos y a lo inefable sirve aquí no para expresar una profundidad genuina, sino para erigir una barrera contra la razón. Al negarse a nombrar con precisión lo que vive o lo que piensa, el sujeto se asegura de que ninguna contradicción pueda alcanzarle: lo que es vago no puede ser ni examinado ni refutado. El discurso deja entonces de ser una herramienta para desvelar la verdad, para convertirse en una patología de evasión en la que se habla con el fin de impedir que el otro comprenda y critique.

A menudo se invoca la sinceridad como prueba de la verdad: quien habla «con sinceridad» sería, por definición, digno de confianza. Sin embargo, la sinceridad no es más que un sentimiento, una creencia; expresa la adhesión de un individuo a lo que dice, no la validez de lo que afirma. Es posible que el individuo sincero no mienta, pero tampoco se cuestiona a sí mismo. Habla desde su propia convicción, sin distancia crítica, sin poner a prueba sus presuposiciones. En este sentido, la sinceridad es profundamente subjetiva: expresa fidelidad a uno mismo más que atención a la realidad. Sin embargo, cualquier pensamiento digno de ese nombre requiere precisamente lo que la sinceridad ignora: una capacidad de distancia, de duda e incluso de recelo hacia las propias certezas. La sinceridad tranquiliza, pero no garantiza nada; es cierto que puede ser la expresión de una conciencia recta, al igual que puede ser la tranquila máscara de la ilusión. Una manifestación importante de la mala fe consiste en desplazar la responsabilidad, pues todo lo que fracasa es siempre culpa de las circunstancias, de los demás, del sistema o del azar. Uno explica, justifica,

contextualiza, pero nunca se examina verdaderamente a sí mismo; las explicaciones son circunstanciales, no existenciales; se externaliza la causalidad y la realidad. La mala fe funciona entonces como una inmunidad moral, que protege la imagen que uno tiene de sí mismo contra cualquier daño. También se manifiesta en la relación con las ideas, pues no se busca la verdad, sino la confirmación de lo que ya se piensa, y los argumentos contrarios se ignoran, se distorsionan o se psicologizan. Otra estrategia consiste, en lugar de responder al contenido, en atacar las intenciones, las motivaciones, el carácter o la forma del discurso del interlocutor. La discusión se convierte en un juicio de intenciones, no en un ejercicio de pensamiento. La mala fe también puede adoptar una forma emocional, en la que el sentimiento se convierte en el criterio de la verdad: si una idea me perturba, es e mente falsa; si me reconforta, es correcta. Destaca en el arte de neutralizar la relación, donde el afecto sustituye al argumento para paralizar toda crítica. La ira o la irritación pueden, además, funcionar como estrategias de evasión, no como respuestas a la realidad, sino como medios para escapar de ella, para alejar a los demás, cortocircuitando la exigencia de racionalidad, de forma consciente o no.

En tal contexto, el desacuerdo ya no es una divergencia de opiniones, sino una herida infligida, una reacción que sustituye al argumento. Cada contradicción se vive como una agresión, cada objeción como una violencia simbólica. Dentro de este régimen afectivo, resulta imposible distinguir entre ser contradicho y ser humillado. Al erigir su sentimiento en autoridad, el individuo deslegitima toda contestación, ya que cuestionar equivale a atacar. Quien busca claridad es entonces percibido como violento, mientras que la postura de víctima confiere una forma de inmunidad. El diálogo queda así neutralizado, sometido al régimen de la culpa.
La mala fe también se da en el ámbito moral. Algunos se consideran a sí mismos del «bando bueno», convencidos de que defienden una causa justa. A partir de ese momento, el examen de los medios pasa a un segundo plano; en este sentido, todo se vuelve permisible, ya que la mala fe es legítima por principio: dado que la causa es noble, la manipulación, la exageración o la negación parecen excusables, y la conciencia moral sirve entonces como coartada. En el plano social, la mala fe adopta la forma del

conformismo: se adoptan las opiniones del grupo, se repiten las consignas dominantes, se toma partido por el bando de los «buenos», sin ningún examen genuino. Lo que importa ya no es tener razón, sino pertenecer al clan adecuado; el pensamiento se convierte en un signo de identidad. Existe también una mala fe más silenciosa, más pasiva, que consiste en no querer saber, o fingir no saber, en evitar las preguntas incómodas, en refugiarse en la rutina o en la agitación. Uno no miente, no engaña a nadie, pero se mantiene en una cómoda ignorancia, una mala fe por inercia. Por último, la mala fe es a menudo existencial, cuando el individuo se convence a sí mismo de que no tiene elección, de que está determinado por su carácter, su pasado, sus heridas, su papel social, y se esconde tras una identidad fija para eludir la responsabilidad de sus decisiones. Finge ser un «objeto» para no tener que ser un sujeto libre. Además, resulta difícil determinar con certeza el grado de conciencia implicado, tanto en los demás como en uno mismo. La mala fe es precisamente ese lugar ambiguo en el que uno sabe y no quiere saber, donde uno ve sin reconocer plenamente lo que ve. Es precisamente el «poder» de esta ambigüedad lo que hace que la mala fe sea a la vez omnipresente y difícil de comprender. Al mismo tiempo, tal análisis no debe conducir a una sobrevaloración del concepto. La mala fe no explica todas las dificultades cognitivas o existenciales; no es un mero error, ignorancia o reacción emocional, sino una estructura más específica: una conciencia parcial de lo que uno evita, combinada con una resistencia activa a examinarlo. Comienza allí donde ya no nos limitamos a ignorar algo, sino que nos resistimos a lo que ya intuimos que es cierto, o a lo que podríamos considerar como tal.

Así, la mala fe tiene mil rostros: la mentira, la justificación, la emoción, la moralidad, el conformismo, la inercia o la huida de la libertad. Pero todas estas formas obedecen a la misma lógica: evitar el calvario de la verdad al tiempo que uno se da la ilusión de lucidez y de conciencia tranquila. No es simplemente una falta moral, es una estrategia de supervivencia psíquica, una forma de protegerse del vértigo de tener que pensar, elegir y transformarse. Por lo tanto, nuestro objetivo no es imaginar una erradicación completa de la mala fe, como si se pudiera alcanzar un estado de pura transparencia hacia uno mismo, ya que tal proyecto correría el

riesgo de convertirse él mismo en otra ilusión. Se trata más bien, en la medida de lo posible, de impedir que la mala fe se asiente, de que se solidifique en una identidad estable o en un discurso incuestionable, de mantener una forma de vigilancia que la mantenga expuesta, frágil y revisable.

428- El pensamiento sereno

El pensamiento sereno no es una virtud secundaria en la práctica filosófica, sino una de sus condiciones. Pensar filosóficamente no consiste meramente en producir argumentos, sino en examinarlos, en suspender las reacciones inmediatas, en permitir que las ideas se desarrollen y se enfrenten entre sí sin reducirse demasiado rápido a un acuerdo o a un rechazo. Sin una cierta quietud interior, el pensamiento queda cautivo y viciado por el impulso, por el afecto, por la necesidad de responder en lugar de comprender. El pensamiento sereno no elimina la intensidad, sino que la hace manejable; crea el espacio en el que pueden surgir distinciones, en el que se pueden ver contradicciones e es, y en el que las posiciones pueden evaluarse y transformarse en lugar de defenderse. Por lo tanto, no se opone al rigor, sino que lo hace posible. En este sentido, el discurso filosófico no es meramente descriptivo o demostrativo, sino que tiene una función performativa; no pretende principalmente propagar o defender una doctrina, sino producir una experiencia, hacer que el pensamiento experimente un movimiento, un desplazamiento, una prueba a través de la cual se pone a prueba y se transforma.

Esta necesidad de paz resulta especialmente evidente en las consultas filosóficas, a las que las personas suelen acudir en un estado de ansiedad, confusión o tensión interior que afecta directamente a su capacidad de pensar y a la calidad de su vida cotidiana. En tal contexto, el pensamiento tiende a volverse reactivo, circular o defensivo, impulsado más por la

necesidad de tranquilidad o justificación que por un examen genuino de las ideas. Establecer un contexto pacífico no es, por tanto, una cuestión de comodidad, sino una necesidad metodológica, ya que permite tomar cierta distancia respecto al afecto inmediato, de modo que la razón pueda comenzar a operar. Sin esta pacificación mínima, el cuestionamiento sigue siendo superficial, el pensamiento es caótico y la razón vacila, ya que la persona no está verdaderamente disponible para lo que se está examinando. La pacificación no resuelve por sí sola los problemas —también hay que abordar cuestiones cognitivas y habilidades de pensamiento—, pero crea las condiciones en las que los problemas que afectan a la mente pueden trabajarse en lugar de simplemente soportarse.

Esta disposición pacífica está estrechamente vinculada a una forma de pensamiento perspectivista, ya que considerar múltiples perspectivas sin privilegiar inmediatamente ninguna de ellas requiere una cierta distancia respecto a la propia posición. Sin esa distancia, cada punto de vista que defendemos, cada creencia que sostenemos, se vive como una extensión de uno mismo, y cualquier cuestionamiento al respecto se percibe como un ataque personal, una actitud bastante angustiante. El pensamiento pacífico permite mantener, comparar e incluso adoptar sucesivamente distintas perspectivas, sin necesidad de anclarse en ninguna de ellas. También requiere la capacidad de conceder cierto crédito a posiciones que no se aprecian de inmediato, de reconocer que lo que nos parece débil, erróneo o desagradable puede, no obstante, contener una forma de coherencia o una visión relevante. Esto no implica un acuerdo ingenuo ni un mero reconocimiento formal, sino una suspensión del rechazo impulsivo, permitiendo que las ideas se examinen antes de ser juzgadas. Por lo tanto, para pensar racionalmente, hay que legitimar temporalmente aquello que se rechaza. Esto no implica que todas las ideas o perspectivas sean equivalentes; podemos seguir albergando inclinaciones o preferencias, y emitir juicios de valor, pero nuestros propios pensamientos pueden examinarse sin un apego inmediato. En este sentido, la paz no es la ausencia de juicio, sino la condición que hace posible un juicio más lúcido, no impulsado por la urgencia de la emoción o la identificación.

Existe una reticencia generalizada hacia el pensamiento pacífico, pero rara vez se trata de un rechazo explícito de la paz en sí misma. Se trata más a menudo de un rechazo de lo que se cree que la paz conlleva, ya que muchos la asocian con una pérdida: pérdida de intensidad, pérdida de compromiso, pérdida de identidad, pérdida de emoción. En este sentido, el pensamiento pacífico parece menos una ganancia que una carencia, un defecto, una debilidad. Para algunos, el pensamiento es inseparable de la tensión, ya que el conflicto le da energía, urgencia y dirección; necesitan luchar por sus opiniones y solo funcionan correctamente cuando se encuentran en modo de crisis. Pensar pacíficamente significaría, entonces, pensar débilmente, sin fuerza ni necesidad. Para algunos —apasionados, dramáticos o románticos—, el verdadero pensamiento no surge de la distancia ni de la tranquilidad, sino de la prueba, de la carne y la sangre. Pensar, pues, es exponerse, enfrentarse, chocar con la realidad hasta sentir su dureza. El sufrimiento no es un accidente, sino una fuente, una garantía de autenticidad, ya que lo que no cuesta nada no valdría nada. Desde esta perspectiva, el pensamiento pacífico parece sospechoso, como si estuviera desencarnado, fuera abstracto, incluso ilusorio, incapaz de captar la densidad de la realidad. Solo el pensamiento impregnado de tensión, conflicto o dolor parecería estar a la altura de la existencia.
El juego de la oposición, de estar a favor o en contra, sustenta una sensación de vitalidad que la paz parece disolver, y sin fricción, el pensamiento corre el riesgo de parecer vacío, insípido y poco interesante; por ello, los adeptos de la «emoción» buscan oponentes para la confrontación retórica. Otros temen que el pensamiento pacífico conduzca a la pasividad, ya que, en su opinión, si suspendemos el juicio, moderamos nuestro discurso, adoptamos distancia o nos abstenemos de reaccionar de inmediato, corremos el riesgo de tolerar las faltas éticas y la injusticia. La ira y la indignación suelen considerarse signos de seriedad; por lo tanto, renunciar a ellas parece una traición a la responsabilidad, y la paz se confunde entonces con la resignación, el cinismo o la indiferencia. Tal y como lo vemos, el pensamiento pacífico no suspende la acción ni la implicación en las cuestiones sociales, sino que pretende liberar la acción de la reactividad, de modo que el compromiso no sea meramente intenso, sino lúcido y proporcionado a la situación, más estratégico. Sin embargo, quienes

parecen más pacíficos o menos reactivos de forma inmediata pueden ser percibidos con cierta sospecha, o incluso con una forma de desdén. Su distancia puede interpretarse como frialdad, su moderación como debilidad, su búsqueda de claridad como falta de compromiso. Pero esta reacción también puede ocultar una actitud más ambivalente, en la que lo que se tacha de pasividad es, de hecho, una forma de ser a la que no se accede fácilmente, y que puede provocar una especie de malestar en quienes son más «nerviosos», o envidia entre quienes están atormentados por la ansiedad y dependen de la tensión para mantener su sensación de vitalidad.

Debemos tener en cuenta el apego a la identidad, ya que muchas personas se definen a través de sus posiciones, sus convicciones y sus oposiciones, y su discurso les proporciona una imagen. Aflojar estos apegos, considerar múltiples perspectivas, supone debilitar los límites del yo. El pensamiento pacífico introduce para ellos una forma de fragilidad o incertidumbre, pues si uno ya no se identifica plenamente con sus opiniones, ¿qué queda? Los hábitos sociales también desempeñan su papel, ya que podemos observar una orientación común y persistente hacia la carencia, hacia lo que falta o es insatisfactorio, lo que estructura gran parte de la actividad humana, alimentando el deseo, la ambición, la competencia y la crítica. Cualquier intento de moderación interrumpe este movimiento, pues sin insatisfacción se teme perder la motivación, como si la ausencia de tensión significara la ausencia de vida. Más fundamentalmente, esto refleja la idea de que el significado en sí mismo depende de la tensión, como si sin conflicto, deseo o insatisfacción, la existencia perdiera toda dirección. En realidad, el pensamiento pacífico suele malinterpretarse; se entiende como entumecimiento emocional, indiferencia o retraimiento. Sin embargo, puede consistir, por el contrario, en una forma de claridad que no depende de la agitación, una capacidad para ver sin reaccionar de inmediato. Lo que se rechaza no suele ser la paz en sí misma, sino una caricatura de ella. También existe una dimensión cognitiva, ya que el pensamiento pacífico requiere aceptar la ambigüedad, posponer las conclusiones y resistirse al impulso de simplificar, todo lo cual exige esfuerzo. Es más fácil tomar partido, decidir rápidamente, reducir una comple . La resistencia a la paz

puede reflejar, por tanto, una preferencia por la «economía» frente a la profundidad.

Por último, el pensamiento pacífico cuestiona una determinada concepción del poder: si el poder se entiende como dominación, afirmación o intensidad, entonces la paz aparece como debilidad. Pero si el poder se entiende como la capacidad de mantenerse firme, atento y receptivo sin sentirse abrumado, alienado o débil, entonces la paz adquiere un significado totalmente diferente. La reticencia hacia el pensamiento pacífico revela menos un rechazo a la paz que un conjunto de supuestos sobre cómo debe ser el pensamiento. Pone de manifiesto una tensión entre dos formas de habitar el pensamiento: una impulsada por el conflicto, la ansiedad y la afirmación; la otra, por la distancia, la ligereza y la apertura. La cuestión no es tanto cuál es preferible, sino qué hace posible cada una y qué impide. Por lo tanto, debemos ser capaces de pensar de forma pacífica, a fin de determinar qué actitud es adecuada en cada circunstancia, en lugar de dejarnos llevar ciegamente por la pasión o el apego.

Sin embargo, el pensamiento pacífico no debe entenderse como algo que requiera la «eliminación» previa de la agitación, ya que el pensamiento estimulado o incluso agitado puede convertirse en sí mismo en materia prima para el trabajo filosófico, siempre que el sujeto sea capaz de introducir una distancia entre el pensamiento y el yo. La emoción, la irritación o incluso ciertas formas de obsesión pueden servir como poderosos puntos de partida, no como obstáculos, sino como materia prima, en la medida en que no se limiten a ser soportadas o expresadas, sino examinadas. En este sentido, la paz es menos un estado dado que una capacidad, la habilidad de moverse entre la intensidad y la claridad, de suspender la identificación cuando sea necesario y de volver a involucrarse sin sentirse abrumado. El conflicto y la tensión no niegan necesariamente la paz, sino que revelan si dicha paz es superficial y formal, o si está genuinamente integrada en la actividad del pensamiento.

Dicha tensión no es meramente psicológica o situacional, sino que recorre la propia historia de la filosofía. Ciertas tradiciones han concebido la existencia como algo fundamentalmente marcado por la carencia, la tensión o la inquietud. Así, en Arthur Schopenhauer, la vida está impulsada por una lucha sin fin, arraigada en la voluntad, de tal modo que cualquier satisfacción es breve y da lugar inmediatamente a un nuevo deseo, renovando así continuamente la insatisfacción. Y en muchas interpretaciones budistas de las enseñanzas de Gautama, la existencia condicionada está marcada por *el dukkha*, una insatisfacción generalizada, de modo que las formas de «paz» basadas meramente en la reconciliación con la existencia se consideran con recelo, como modalidades sutiles de ilusión más que como una auténtica liberación. Por el contrario, otras tradiciones han afirmado la posibilidad de una relación más serena con la existencia. Para Zhuangzi, la vida se desarrolla como un proceso de transformación y juego cuando se libera del apego rígido a las identidades y perspectivas, y se abre a una forma ligera y flexible de habitar el mundo. Para Baruch Spinoza, una alegría pacífica expresa un aumento del poder de actuar, arraigado en la comprensión racional más que en meras pasiones. Para Gottfried Wilhelm Leibniz, incluso la presencia de la imperfección y el conflicto se integra en un orden racional, donde lo que parece tensión contribuye a una armonía más amplia. De una manera más paradójica, la noción de *«agon»* de Nietzsche, entendida como una forma de contienda o lucha creativa, no invalida simplemente el pensamiento pacífico, sino que solo cuestiona una paz que suprimiría el conflicto y la tensión; sin embargo, puede conciliarse con una paz más exigente: una firmeza capaz de sostener, e incluso afirmar, la lucha, sin caer en el resentimiento ni en la dominación destructiva. Por lo tanto, no se trata simplemente de enfrentar unas doctrinas con otras, sino de revelar formas distintas de entender lo que significa vivir y pensar, fundamentando la propia postura frente al «pensamiento pacífico» en compromisos filosóficos más profundos sobre la naturaleza de la existencia.

429- El valor de la vida

Recientemente, planteé la idea de que la vida es «buena» por definición, en el sentido de que puede considerarse el criterio fundamental de otros valores: las cosas se consideran buenas o malas en la medida en que sostienen, intensifican o afirman la vida. En otras palabras, la vida no solo es una condición para todas nuestras actividades, sino también la medida po e la que las evaluamos. Esta propuesta fue criticada por considerar que confunde una «condición de posibilidad» con un «valor»: estar vivo es, en efecto, necesario para perseguir cualquier objetivo, pero de esta necesidad no se deduce que la vida en sí misma sea el bien supremo. Dar ese paso, argumenta el crítico, violaría el principio, formulado de manera célebre por David Hume, de que de un «es» no se puede derivar un «debería». Desde esta perspectiva, afirmar que la vida es el valor supremo parece arbitrario, no más justificado que elegir, por ejemplo, fumar o cualquier otro objetivo, elevado a fin supremo simplemente porque existe y proporciona algún tipo de «bien».

Esta crítica es interesante y parece lógica, pero se basa en una simplificación: trata todas las condiciones de posibilidad como equivalentes, como si la vida fuera simplemente un factor habilitador entre otros. Sin embargo, la vida no es simplemente una condición; es la condición en la que puede tener lugar cualquier valoración. Sin vida, no hay preferencias, ni objetivos, ni justificaciones, ni «deberes» de ningún tipo. Por lo tanto, la comparación con el tabaquismo no es válida, ya que uno puede optar por fumar o rechazarlo, pero tal elección ya presupone estar vivo. La relación es asimétrica: la vida fundamenta todos los valores, mientras que los valores particulares no fundamentan la vida.

Aquí es donde la apelación al «principio de realidad», a menudo olvidado, también puede resultar decisiva: un valor debe seguir siendo compatible con las condiciones que lo sustentan. Así, un valor que no respalde la vida, que no sea compatible con ella, socavaría el propio ámbito en el que puede

sostenerse. Afirmar una práctica que aniquila la posibilidad de cualquier otra valoración no es simplemente una elección diferente; es una elección contraproducente. La realidad impone un límite: los valores no pueden negar de forma coherente o sustancial la condición de su propia existencia. Este principio puede utilizarse, por ejemplo, para criticar el hedonismo como valor absoluto: si el placer se persigue de una forma que daña el cuerpo o la mente, a través de la adicción o la autodestrucción, se erosiona progresivamente la propia capacidad de experimentar placer. El valor consume su propia condición: el sujeto se vuelve incapaz de mantener el disfrute que busca maximizar. No podemos ignorar lo «dado» en cuyo marco actuamos, vivimos y pensamos: es a la vez lo que nos limita y lo que hace posible nuestra libertad.

El principio de la «razón suficiente» refuerza este punto. Postular un valor es afirmar, implícita o explícitamente, que tiene alguna justificación. Pero, ¿qué podría justificar que se eleve una preferencia arbitraria, como fumar, a la categoría de valor supremo? Sin un fundamento, tal elección sigue siendo contingente e inexplicable. La vida, sin embargo, ocupa una posición diferente: no se justifica como una preferencia más entre otras, sino que es lo que hace posible la propia justificación. Proporciona el horizonte dentro del cual las razones pueden surgir y ser evaluadas.

Así pues, el paso de la vida como condición a la vida como valor no es un salto ingenuo del «es» al «debería ser», sino simplemente el reconocimiento de que ciertos «deberías» están arraigados en la estructura de la realidad y la razón. Afirmar la vida no es derivar una norma de un mero hecho, sino reconocer la condición que hace que cualquier norma sea concebible y vivible. La objeción revela, por tanto, una genuina cautela lógica, pero pasa por alto la singularidad de la vida como condición, lo que justifica su primacía. No todas las condiciones de posibilidad son iguales: algunas son contingentes e intercambiables, otras son fundamentales, y la vida pertenece a estas últimas. No impone un sistema moral formal, sino que establece una orientación mínima: para que algo tenga importancia alguna, la vida debe estar ya afirmada como presuposición. En este sentido, la vida no es simplemente un valor entre otros, sino el fundamento del que

surgen todos los valores, sin el cual desaparece la propia cuestión del valor. La cuestión se basa en una distinción entre condiciones contingentes y condiciones fundamentales.

Esta asimetría entre condición y valor no es del todo nueva; Friedrich Nietzsche ya entendía la vida como el criterio último del valor. La diferencia radica en que, mientras que Nietzsche privilegia las formas de existencia más intensas y que afirman la vida, nuestro argumento es estructural u ontológico más que cualitativo: es la vida como tal, como condición de cualquier valoración, la que fundamenta el valor, no la vida en su máxima expresión.

No obstante, esto no significa que toda acción concreta deba tener como objetivo la preservación indefinida de una existencia biológica concreta; incluso decisiones como arriesgar la propia vida o ponerle fin deliberadamente pueden seguir siendo compatibles con esta visión, en la medida en que siguen presuponiendo la vida en general como condición de su significado y justificación. A menos, además, que consideremos la vida como el principio fundamental de todo lo que existe, no en el sentido biológico e , sino como el poder del ser, el movimiento y la afirmación de la realidad misma, tal y como ya podemos observar en los primeros pensadores griegos o en ciertas cosmologías antiguas; en cuyo caso, toda existencia individual no sería más que una expresión transitoria de ella. Así pues, lo que está en juego no es la mera prolongación de la vida a toda costa, sino el reconocimiento de que cualquier valoración, incluida la decisión de negar la propia vida, solo puede surgir dentro del horizonte que la vida misma hace posible. De hecho, esto conduce a una necesidad trágica: si la vida es el fundamento de todo valor, entonces su destrucción total constituye el límite absoluto de toda valoración, es decir, el punto más allá del cual no puede subsistir ningún sentido, norma o justificación, no como una transgresión moral, sino como la extinción de la posibilidad misma de sentido.

430- La bondad del ser

«Lo que es, es bueno, porque es, y el ser es bueno.»

Esta formulación, aparentemente ingenua, se compromete de hecho con una posición metafísica profundamente radical. No afirma que todo lo que ocurre sea en sí mismo beneficioso o moralmente correcto, ni que toda situación deba aceptarse sin reservas. Afirma algo más, más inquietante: que el ser como tal posee un valor original, anterior a cualquier valoración particular. En otras palabras, antes incluso de distinguir entre el bien y el mal, debe existir primero algo que sea. Esta prioridad ontológica nos impide reducir el «ser» a nuestros juicios, nuestras preferencias o nuestras indignaciones. Impone una inversión: no es el ser el que depende del bien, sino el bien el que depende del ser.

Tal tesis choca de inmediato con la sensibilidad moderna y subjetivista, moldeada por una vigilancia moral constante. ¿Cómo se puede sostener que el ser es bueno ante la violencia, la injusticia o el sufrimiento? La dificultad surge de una confusión: confundimos el hecho de que algo exista con el juicio e e que emitimos sobre ello. Decir que el ser es bueno no significa justificar todos los acontecimientos, ni que todo lo que ocurre sea moralmente aceptable, sino que supone reconocer que la mera posibilidad de juzgar ya presupone una positividad primaria. Significa que, para juzgar algo como malo, primero debe existir algo. En otras palabras, el juicio presupone la existencia, no la fundamenta.

Esta inversión no es neutra; implica que nuestro juicio no es soberano, ya que se apoya en un dado que no produce y que no puede simplemente descalificar. Podemos condenar, criticar, intentar transformar, pero no podemos decretar que lo que es no deba ser, como si nuestras normas tuvieran el poder de anular la realidad. Esto introduce un límite: juzgar no otorga el poder de abolir lo real. Se puede condenar lo que es, pero no exigir

que no hubiera sido. La indignación pierde así su ilusión de soberanía, ya que se apoya en lo que pretende juzgar. Se vuelve relativa a una realidad que no domina y que debe reconocer y comprender primero antes de juzgar.

Es precisamente aquí donde surge la objeción clásica de David Hume: no se puede derivar un «deber» de lo que es, ya que la existencia, en sí misma, no contiene ninguna norma. Esta crítica es válida, pero no da en el clavo. La presente tesis no pretende derivar la moralidad del ser, sino que afirma que toda moralidad presupone el ser como su condición. No confunde el nivel de los hechos con el de la norma, sino que simplemente establece su orden. Este cambio nos permite comprender lo que se critica implícitamente: una tendencia contemporánea a absolutizar el juicio moral, a tratar el bien y el mal como categorías primarias, como si la realidad tuviera que ajustarse inmediatamente a nuestras exigencias. Desde esta perspectiva, la existencia misma se vuelve sospechosa en cuanto no cumple nuestros criterios. Se exige al mundo que se justifique, y todo lo que escapa a esta exigencia se rechaza como escándalo o absurdo.

Además, esta postura tiende a elevar nuestra moralidad construida a un horizonte insuperable para todo juicio sobre la naturaleza de las cosas. Como si ya supiéramos, con certeza, cómo debería ser la realidad, cómo debería desarrollarse, qué formas debería adoptar. Cualquier divergencia entre el mundo y nuestras expectativas se convierte entonces en un defecto del propio mundo, y nuestras indignaciones quedan automáticamente legitimadas. Sin embargo, esta certeza moral, lejos de ser una fortaleza, a menudo revela un cierre: convierte el juicio en un reflejo y la crítica en una condena inmediata, otorgando a nuestra subjetividad una forma de omnipotencia.

Tal actitud tiende a eximirnos de la exigencia de comprender. En lugar de tratar de captar la razón por la que las cosas son como son dentro de la economía de lo real, rechazamos de plano todo lo que no encaja en

nuestros esquemas. El mundo ya no se cuestiona, se filtra; ya no se comprende, se juzga. Esta evasión de la comprensión, oculta bajo la apariencia de conciencia moral, bien podría ser una de las formas más sutiles de complacencia intelectual. Encierra una forma de impaciencia metafísica, ya que rechaza la prioridad de lo dado y exige que la realidad se ajuste inmediatamente a algún ideal. También refleja una dificultad más profunda para soportar la ambivalencia de la existencia, para reconocer que lo negativo no destruye necesariamente el valor del ser, y que lo que consideramos «malo» puede tener su propia razón de ser. Al fin y al cabo, ¿qué sería del bien sin el mal que lo hace posible y pensable? No hay montaña sin valle, por tomar prestada una imagen familiar de la filosofía moderna.

Afirmar que el ser es bueno no es, por tanto, negar lo trágico, sino alterar su estatus. El mal ya no es una objeción contra el ser en sí mismo, sino una determinación interna de lo que es, y el juicio que lo designa como tal siempre capta solo un aspecto parcial, separado del todo del que procede. No suprime la positividad original de la existencia, sino que revela su complejidad y su tensión.

De hecho, a lo largo de la historia del pensamiento se pueden reconocer varios intentos de articular esta intuición: una tradición que identifica lo real con la racionalidad, una metafísica que ve el mundo como fundamentalmente armonioso, o también visiones según las cuales toda la realidad procede de un primer principio superabundante, asimilado al Bien o a la Belleza, del que necesariamente expresa algo. Estas perspectivas no coinciden, pero convergen en su rechazo a reducir el ser a un mero material inerte sometido a nuestros juicios. Esto no significa que debamos permanecer impotentes o abstenernos de actuar para transformar el mundo. Al contrario, al comprender más profundamente la dinámica de lo real, podríamos llegar a ser más eficaces, más realistas en la búsqueda de nuestros ideales y más humildes en nuestras expectativas. La acción no desaparece, sino que cambia de naturaleza. Ya no consiste en imponer una forma preconcebida a la realidad, sino en trabajar con ella, desde su interior, teniendo en cuenta sus limitaciones y sus posibilidades. No se libera a los seres humanos enseñándoles a rechazar u odiar lo que es,

el mundo o a sí mismos, declarando que su naturaleza es fundamentalmente mala. Al afirmar que el ser es bueno, se sostiene que toda transformación auténticamente moral comienza con un «sí» fundamental a la realidad, más que con una voluntad de aniquilarla o con resentimiento. Esto implica una aceptación de uno mismo, una forma de reconciliación que dista mucho de ser complaciente, sino que es más bien una condición de cualquier exigencia genuina. En un mundo en el que muchos se sienten alienados por normas arbitrarias, artificiales e impuestas socialmente, este gesto de reapropiación se convierte no solo en algo beneficioso, sino en algo indispensable.
En este sentido, esta tesis sobre la positividad del ser exige cierta moderación en el juicio. Nos recuerda que toda indignación, por legítima que sea, se asienta sobre un fundamento que no produce ella misma. Nos invita a distinguir la crítica de la realidad de su rechazo rotundo. Queda una pregunta, más exigente: si el ser es primario y, en cierto sentido, bueno, ¿qué significa entonces juzgar? ¿Es corregir la realidad, o aprender a situarse en ella sin negarla? Y, sobre todo, ¿qué ocurre con nuestra relación con el mundo si dejamos de creer que su valor depende únicamente de nuestra aprobación?

431 – La ilusión de la autonomía

La mayoría de nuestras elecciones no son verdaderamente nuestras. Creemos que son libres porque nadie nos las ha impuesto explícitamente, pero han sido moldeadas, orientadas y filtradas por expectativas sociales que nunca hemos examinado de verdad . Esto es lo que se denomina heteronomía: no una obediencia visible, sino una dependencia invisible, una tendencia a exteriorizar la propia existencia, a delegar en otros. El individuo actúa entonces menos por necesidad interior que bajo el efecto de restricciones implícitas, pero determinantes. Sus decisiones no son tanto

propias como respuestas a las expectativas: se adapta, se ajusta, se anticipa a la mirada de los demás.

Una de nuestras principales preocupaciones es satisfacer las normas sociales para ser aceptados. Adoptamos comportamientos, opiniones y posturas que no surgen de una convicción madura, sino de una necesidad de integración. Ser reconocido se convierte en una prioridad silenciosa, que guía nuestras decisiones sin que seamos plenamente conscientes de ello. Este deseo de aceptación va acompañado de otro, más afectivo: complacer para ser amado. El individuo no busca simplemente ser tolerado, sino que quiere ser apreciado y deseado. En consecuencia, modula su discurso, suaviza sus posiciones, evita el conflicto, no por lucidez, sino por prudencia social. Lo que denomina «relación» se basa a menudo en un compromiso tácito: no molestar para no ser rechazado, no quedar aislado, a costa de alienarse y traicionarse a sí mismo.

En el ámbito del pensamiento, esta heteronomía adopta una forma particular. El individuo escucha a maestros, expertos y figuras de autoridad, no para entablar un diálogo con ellos, sino para refugiarse en ellos, para sentirse halagado. Toma prestadas ideas en lugar de construirlas, repite fórmulas, cita referencias, adopta marcos de referencia sin cuestionarlos. Así, se cita con facilidad a Nietzsche para parecer audaz, a Spinoza para parecer sabio, sin que estas referencias hayan sido jamás verdaderamente asimiladas, cuestionadas o confrontadas con la propia experiencia. La cita se convierte en un elemento decorativo, no en una herramienta; el pensamiento se convierte en una actividad de repetición más que de producción o confrontación, un discurso que circula sin ser jamás habitado por un sujeto genuino.

Su autonomía, por lo tanto, queda reducida a espacios marginales. Se ejerce en la satisfacción de pequeños deseos, en la gestión de la comodidad, en elecciones sin consecuencias; decide lo que no le compromete y delega el resto. Esta pseudoliberidad alimenta un sutil egocentrismo: el individuo se cree en el centro de sus decisiones, cuando en realidad solo domina su superficie. El hombre contemporáneo es soberano a la hora de elegir su

marca de café « », pero heterónomo en sus valores fundamentales; se considera libre porque tiene opiniones, pero estas opiniones rara vez se someten a examen. Son inmediatas, reactivas, emocionales, a menudo tomadas de los medios de comunicación o del entorno social. Dan la ilusión de una postura personal, cuando en realidad no son más que fragmentos de un discurso colectivo, enmascarados tras el velo de la sinceridad, que les confiere una apariencia de autenticidad.

La heteronomía contemporánea ya no se presenta como una restricción visible impuesta desde fuera, ya no adopta la forma de una obligación política o religiosa, sino que se manifiesta como una adhesión espontánea, casi voluntaria. El individuo no se siente dominado, cree estar en consonancia consigo mismo, y eso es precisamente lo que hace que esta dependencia resulte difícil de percibir. Así pues, alcanzar la autonomía no consiste simplemente en reivindicar la propia libertad, sino en examinar sus condiciones, analizando lo que configura y determina las propias elecciones. Requiere reconocer qué es lo que, en nuestro interior, sigue obedeciendo, a menudo en contra de nuestra propia voluntad. No para liberarnos de ello por completo —otra ilusión—, sino para introducir distancia, conciencia y exigencia. Porque la verdadera autonomía no se da por sentada, no se decide mediante un mero acto de voluntad. Se construye contra una profunda tendencia a la comodidad, la imitación y el conformismo. Requiere un esfuerzo que rara vez se emprende: pensar sin garantías, actuar sin aprobación, existir sin refugiarse inmediatamente en la mirada de los demás. Y sería ilusorio creer que estamos exentos de ello, pues este mecanismo nos atraviesa a todos, en mayor o menor medida.

432- La trampa del rigor

Hay quienes plantean una exigencia firme en el diálogo. Rechazan cualquier forma de indulgencia, adaptación o ajuste pedagógico que pueda suavizar el rigor del intercambio. Para ellas, el diálogo no consiste en acompañar o

apoyar, sino en confrontar, poner al descubierto y exigir una respuesta clara y responsable. Establecen una distinción nítida entre dos modos: el de la formación, en el que se ayuda a desarrollar una capacidad, y el del diálogo genuino, que solo puede tener lugar entre personas que ya son capaces, con una marcada preferencia por este último. Desde esta perspectiva, cualquier intento de ajustar el nivel o reducir la tensión se percibe como una forma de condescendencia; exigir menos ya sería una traición. Estas personas dan por sentado que todo el mundo, independientemente de su situación, puede cumplir esta exigencia, siempre que demuestre honestidad y valentía. Valoran una cierta dureza, considerada como la marca del verdadero respeto: no ceder en nada, no suavizar nada, no proteger nada.

El problema es que esta exigencia, al presentarse como universal y categórica, ignora las condiciones reales de su ejercicio. Presupone una capacidad ya formada cuando, la mayoría de las veces y para la mayoría de las personas, aún se está gestando. Al rechazar cualquier «mediación» o ajuste temporal, corre el riesgo de convertir el diálogo en una prueba selectiva, a la que solo pueden acceder quienes ya dominan los códigos. Así, la universalidad proclamada se convierte, en la práctica, en una forma de exclusión. En tal contexto, cualquier lentitud, vacilación o dificultad en la elaboración se interpreta como un fracaso; la confusión o el silencio se consideran estrategias de evasión o mecanismos de protección del ego. Sin embargo, estos momentos pueden ser constitutivos del propio trabajo del pensamiento y, al descalificarlos, se impide su desarrollo. Lo que podría haberse convertido en un pensamiento emergente se descarta por considerarlo insuficiente e inútil. El problema es que esta postura confunde intensidad con profundidad. Convierte el coste emocional en un criterio de transformación, como si todo pensamiento genuino tuviera que pasar por alguna forma de violencia. Pero una experiencia ardua no es necesariamente fructífera: la exigencia puede convertirse en presión, y la presión, en un obstáculo. Además, este rechazo a la mediación puede convertirse en sí mismo en una forma de protección. Al rechazar la labor de acompañamiento, se evita enfrentarse a otra dificultad: la de toparse con pensamientos frágiles e inacabados, lentos en aflorar pero potencialmente

fértiles. Se prefiere la claridad inmediata a la construcción gradual, la respuesta clara a la pregunta vacilante; sin embargo, es precisamente ahí donde el pensamiento toma forma, busca y se transforma.
Al elevar continuamente las condiciones del diálogo, se corre el riesgo de acabar hablando solo consigo mismo. La exigencia, al rechazar toda mediación, convierte el intercambio en una prueba selectiva, y quienes no responden de inmediato quedan excluidos. El número de interlocutores se reduce, no por falta de realidad, sino por un exceso de condiciones. El resultado es un efecto paradójico: no un diálogo «más puro», sino un monólogo más rígido, en el que el pensamiento ya no se enfrenta verdaderamente a la alteridad, sino que se limita a confirmarse a sí mismo.
El problema es también ético. Al presentarse como rigurosa, esta postura tiende a volverse altiva e intransigente, absolutiza su propia exigencia y se exime de cualquier cuestionamiento propio. La ausencia de paciencia se presenta como una virtud, la falta de compasión como un signo de lucidez; sin embargo, tal dureza puede delatar un cierto cierre: se niega a reconocer la vulnerabilidad del otro como una realidad ineludible, el requisito previo esencial para cualquier encuentro genuino, y no meramente como una debilidad moral. En este sentido, carece de humildad y distancia, ya que da por sentado que la verdad es inmediatamente accesible para quien la busca, y que cualquier retraso es un defecto de voluntad.

Tal postura deja poco margen para el cuestionamiento propio; quien exige se sitúa desde el principio del lado de la norma, de la «verdad», en lugar de hacerlo del lado de lo que queda por examinar. La exigencia en sí misma se vuelve incuestionable, introduciendo una forma de rigidez, no necesariamente doctrinal, sino en la propia manera de pensar, en la postura impuesta. El diálogo queda así marcado por una tensión constante, en la que al otro se le acoge menos de lo que se le evalúa. Lo que se pierde no es meramente la convivencia, sino una cierta calidad de escucha y disponibilidad, sin la cual el intercambio deja de ser un encuentro genuino, una construcción compartida. Pues sin una cierta forma de compasión y paciencia —no complaciente, sino atenta—, el diálogo corre el riesgo de perder su autenticidad: se convierte en una prueba forzada más que en un encuentro. La exigencia, desligada de cualquier reconocimiento del otro, deja de ser una llamada y se convierte en una orden; ya no revela, sino que

coarta.

Esta postura también deja poco espacio para el humor, la poesía y la distancia, para cualquier forma de desplazamiento que permita al pensamiento aflojar su control sobre sí mismo, lo cual no es una cuestión de frivolidad vacía, sino más bien una capacidad para no identificarse por completo con las propias expectativas. Sin ese distanciamiento, el pensamiento se endurece, se vuelve tan serio que se toma a sí mismo como una norma «objetiva», perdiendo en flexibilidad lo que gana en rigidez. La exigencia deja entonces de ser una práctica y se convierte en una identidad; ya no es un medio para cuestionar o confrontar, sino una posición que hay que defender. Como resultado, cualquier examen se presenta como una amenaza, no para una idea concreta, sino para la integridad de quien la sostiene. Tal actitud suele ir acompañada de la sensación de servir a un estándar que trasciende al individuo, ya que este estándar ya no se limita a ser adoptado, sino que se experimenta como necesario, casi como una misión. Sin embargo, esta identificación refuerza el cierre, ya que lo que de otro modo podría cuestionarse como práctica se vuelve intocable, al confundirse con la verdad misma.

Es cierto que este tipo de «teoría» pone de relieve el peligro de un pensamiento reducido a mera «diplomacia». Pero al radicalizar la exigencia, corre el riesgo de producir el efecto contrario: no un pensamiento más fuerte, sino un pensamiento más escaso, reservado a quienes ya saben cómo responder. La cuestión no es, por tanto, abandonar la exigencia, sino comprender cómo adaptarla a las condiciones concretas en las que puede surgir la reflexión, cómo puede ejercerse sin impedir que surja el pensamiento, cómo mantener la exigencia sin sofocar lo que pretende hacer aflorar.

Esta postura no pertenece a una categoría claramente definida de individuos, sino a una determinada configuración de la exigencia. Se encuentra entre quienes están fuertemente apegados a la verdad, el rigor y la coherencia, pero que tienden a absolutizar estos requisitos hasta el punto de convertirlos en una norma incuestionable de la que se consideran guardianes. También aparece entre quienes se han formado sin

orientación, personas menos sociables, por ejemplo, autodidactas, que convierten su propia trayectoria en un modelo universal, dando por sentado que todo el mundo debería ser capaz de actuar con el mismo nivel de intensidad. Se da asimismo en personalidades que tienen dificultades con la ambigüedad o la vacilación, y que prefieren la claridad inmediata a la elaboración gradual. En algunos casos, esta radicalidad funciona como una forma de protección: al elevar el nivel de exigencia, se reducen las situaciones en las que podrían verse cuestionados. Esta exigencia puede, en efecto, resultar fructífera en ciertos contextos, donde fomenta la precisión y la claridad, pero estéril en otros, donde impide que el pensamiento surja en absoluto. El problema no es, por tanto, la exigencia en sí misma, sino su incapacidad para situarse, para articularse de una manera más contextual.

433- La experiencia estética

A menudo oímos decir que «sobre gustos no hay nada escrito». Esta conocida expresión parece zanjar la cuestión de antemano, ya que lo que atañe al gusto sería puramente subjetivo, más allá de toda discusión, más allá de toda justificación. Uno puede expresar preferencias, pero no debatirlas de verdad. El juicio estético pertenecería, por tanto, a una esfera privada e íntima, inaccesible al examen racional.

Sin embargo, esta idea, a pesar de su atractivo y de su aparente sentido común, se basa en una concepción reduccionista tanto del gusto como de la argumentación. Da por sentado que la argumentación solo puede adoptar la forma de demostración, y que todo aquello que no pueda demostrarse debe quedar fuera del debate. Al mismo tiempo, reduce la experiencia estética a un simple sentimiento, inmediato e incomunicable. En la práctica, sin embargo, podemos debatir sobre cuestiones estéticas, aunque esta posibilidad no siempre se aproveche plenamente. Es cierto que la mayoría de los intercambios en este ámbito se quedan en el plano de la

preferencia, donde uno se limita a decir «me gusta» o «no me gusta», sin más explicaciones, ya que ir más allá requiere esfuerzo y atención. Sin embargo, es posible —y a veces se hace— ir más allá: comparamos obras, analizamos la forma y el contenido, justificamos nuestras preferencias, intentamos mostrar a los demás lo que percibimos. Hablamos entonces de equilibrio, coherencia, intensidad, expresividad; intentamos hacer algo visible, articular lo que confiere a una obra su fuerza o su debilidad: la tensión entre los elementos de una composición, el ritmo de una frase o de una frase musical, el uso del contraste o del silencio, la relación entre composición y significado, la precisión o el exceso de detalle, la unidad o la fragmentación del conjunto. Podemos señalar la forma en que un color rompe un equilibrio, cómo un gesto transmite significado, cómo se desarrolla una narración o cómo esta no logra mantenerse cohesionada, etc. Al hacerlo, no nos limitamos a expresar un sentimiento, sino que intentamos mostrar qué es lo que, en la obra, produce ese sentimiento. Una fuente de confusión puede residir en la forma en que se entiende la propia argumentación. A menudo se concibe en un sentido retórico, como un medio para persuadir a los demás o afirmar que uno tiene razón, y en ese marco, el desacuerdo aparece como una confrontación de opiniones, en la que cada una busca imponerse. Pero puede concebirse en un sentido filosófico, como un medio para profundizar en las ideas, proporcionar contexto, identificar paradigmas y presuposiciones, desarrollar problemas generales, aclarar distinciones y poner a prueba la coherencia y los límites de una posición, no con el fin de imponerse sobre el otro, sino para hacer más inteligible el objeto o el tema de nuestro diálogo. Por lo tanto, en los debates estéticos, la argumentación puede adoptar una forma diferente, que no tiene como objetivo principal convencer a los demás de la validez de nuestro juicio, sino hacer que un objeto resulte más perceptible, más comprensible, y aclarar lo que se ve o se experimenta. El otro no es simplemente un oponente al que persuadir, sino un compañero en el intento de expresar una experiencia. El desacuerdo se convierte entonces en una forma de poner a prueba y refinar la percepción, más que en una lucha por el dominio. La dificultad radica en la naturaleza del objeto, ya que el juicio estético no se refiere a hechos que deban verificarse, sino a apariencias que deben analizarse. No tiene como objetivo la prueba, sino

desarrollar nuestra capacidad de percepción e interpretación. La argumentación, en este ámbito, no consiste en demostrar que algo es bello o feo, original o banal, sino en aclarar las relaciones y estructuras a través de las cuales se produce una determinada experiencia.
En este sentido, la experiencia estética no es meramente subjetiva, sino que ya está estructurada por el significado. Como sugiere G. W. F. Hegel, la obra de arte no se limita a ser sentida, sino que es la apariencia sensible de una idea; lo que encontramos en ella no es una impresión bruta, sino una forma que lleva en sí misma la inteligibilidad. Responder estéticamente no es, por tanto, solo «sentir», sino captar, aunque sea de forma implícita, una cierta necesidad en la forma en que se constituye la obra. Aunque otros pensadores, como Alexander Baumgarten e Immanuel Kant, reconocen que el juicio estético no es puramente arbitrario, mantienen una brecha entre la sensibilidad y el pensamiento conceptual; Hegel busca superar esta división demostrando que lo sensible en sí mismo puede conllevar inteligibilidad, lo que permite que la experiencia estética se convierta en un auténtico objeto de pensamiento en lugar de un mero sentimiento. Tal perspectiva implica que la experiencia estética no es puramente inmediata, ya que, incluso cuando se presenta como un sentimiento, ya implica una forma de reconocimiento, una comprensión implícita. Uno percibe algo como armonioso, como disonante, como excesivo o moderado; estas no son meras impresiones arbitrarias, sino formas de organizar lo percibido. Negar la posibilidad de la argumentación en la estética es, por lo tanto, negar la posibilidad de una percepción compartida. Si los juicios de gusto fueran totalmente incomunicables, la discusión carecería de sentido. Sin embargo, el discurso estético persiste, precisamente porque los individuos dan por sentado que algo puede aclararse, cuestionarse o perfeccionarse a través del intercambio. Esto no significa que la argumentación estética funcione como el razonamiento científico. Sus criterios son más fluidos, sus conclusiones menos definitivas, y el acuerdo nunca está garantizado ni es necesario. Pero esto no la priva de sentido, sino que simplemente indica que la argumentación puede adoptar diferentes formas, adaptadas a la naturaleza de lo que está en juego. No obstante, la persistencia de la visión reductiva —puramente subjetiva y más allá de los conceptos— puede explicarse por un deseo de límites claros, ya que resulta más fácil separar el

sentimiento de la razón que examinar su interacción. Pero tal separación oscurece la complejidad de la experiencia, en la que la percepción, la emoción y la comprensión se entrelazan.

Tomarse en serio la estética no significa, por tanto, abandonar la argumentación, sino replanteársela. Significa reconocer que el razonamiento no siempre se basa en la demostración, y que la comprensión puede surgir a través de la descripción, la comparación y la articulación gradual de lo que, en un primer momento, solo se intuye.

434- La coartada del tiempo

La falta de tiempo se invoca a menudo como un hecho indiscutible. Se ha convertido en una fórmula refleja, una forma de zanjar la discusión antes incluso de que comience. «No tengo tiempo» funciona como un argumento absoluto, que prescinde de examinar qué es lo que, en realidad, ocupa o satura la existencia. Sin embargo, cuando esta afirmación se cuestiona aunque sea ligeramente, rápidamente comienza a resquebrajarse, ya que lo que entonces aparece no es tanto una falta de tiempo como una saturación de la mente.

El tiempo, en sí mismo, no escasea hoy más de lo que escasaba ayer; lo que ha cambiado es la forma en que se invierte. De hecho, muchas personas confunden «estar ocupado» con «estar preocupado», aunque estos dos estados son radicalmente diferentes. Estar ocupado implica acción, un contacto con la realidad, una dedicación a tareas identificables. La preocupación, por el contrario, pertenece a un movimiento e e interno, a menudo difuso, compuesto por anticipaciones, inquietudes y escenarios inciertos que se repiten sin cesar sin llegar nunca a resolverse. Así, gran parte de lo que se denomina «falta de tiempo» es, en realidad, una proliferación de pensamientos parásitos, en la que la mente se satura no por las acciones, sino por las tensiones. No hacemos tantas cosas, sino que

pensamos demasiado en lo que podríamos o deberíamos hacer, o en lo que tememos tener que hacer, en lo que podría suceder, generalmente de forma negativa. Esta inflación mental produce una sensación constante de urgencia y saturación, sin que ello se corresponda necesariamente con ninguna realidad objetiva.

Esta confusión tiene efectos concretos. Hace que la vida resulte más pesada y más ansiógena, porque el individuo se ve constantemente atrapado en un flujo interior que nunca se detiene. Entonces resulta difícil estar verdaderamente presente en lo que se está haciendo, ya que parte de la atención siempre está capturada en otra parte, en una ansiedad latente. El mundo exterior pasa a un segundo plano, filtrado a través de esta agitación interna. Más aún, esta saturación reduce la disponibilidad de uno hacia los demás, porque escuchar, entablar un diálogo y reflexionar juntos requieren un cierto espacio interior, una capacidad para dejar de lado las propias preocupaciones. Sin embargo, quien se ve invadido por sus pensamientos nunca está del todo presente, ya que, aunque esté físicamente allí, mentalmente está disperso. El otro se convierte entonces en un elemento más, una carga adicional dentro de un todo ya sobrecargado. Desde esta perspectiva, la interrupción voluntaria del flujo cotidiano no es un lujo, sino una necesidad. Tal y como sugiere Marco Aurelio en sus *Meditaciones*, se trata de retirarse temporalmente de la agitación, no para huir del mundo, sino para recuperar una forma de soberanía interior. Esta suspensión permite romper con la cadena automática de preocupaciones, reintroducir una distancia crítica y devolverle sustancia al tiempo. Sin esos momentos de retiro, la existencia se reduce a una continuidad indistinta en la que nada puede pensarse ni elegirse verdaderamente.

Por último, esta situación afecta a la relación de uno consigo mismo. Porque estar disponible para uno mismo no significa simplemente estar a solas con los propios pensamientos, sino ser capaz de examinarlos, ordenarlos, ponerlos a prueba y establecer prioridades. Sin embargo, la preocupación constante impide este trabajo; mantiene una forma de confusión en la que todo se mezcla, sin jerarquía ni claridad. Pero esta agitación no solo se soporta, sino que también se alimenta, pues detenerse a reflexionar

significaría ver lo que realmente está en juego y, por lo tanto, ser capaz de tomar una decisión. Sin embargo, esa claridad e e expone a uno a una forma de soledad: la soledad de tener que asumir la responsabilidad de las propias elecciones sin poder atribuirlas a las circunstancias. El torrente de preocupaciones ofrece así un refugio paradójico, mantiene al individuo en un estado de dependencia que le evita tener que tomar una decisión. Pensar, en este sentido, no consiste únicamente en aclarar; consiste también en salir de una cierta comodidad, la de una inquietud que a la vez excusa y protege.

Decir «no tengo tiempo» es, por lo tanto, a menudo ocultar un problema crucial: la incapacidad de distinguir lo esencial de lo secundario, la acción real de la agitación mental. No es el tiempo lo que falta, sino el dominio de la atención. Y mientras persista esta confusión, el individuo permanece atrapado en una urgencia que él mismo contribuye a generar, al tiempo que se declara víctima de ella. De este modo, eleva sus propias agitaciones internas a la categoría de necesidad objetiva, transformando una subjetividad confusa en una supuesta restricción real, cuyo efecto no es tanto iluminar la acción como suspenderla, en una parálisis tan estéril y agobiante como legítima se cree a sí misma.

435- El síndrome del genio

Hay personas que se consideran portadoras de una verdad singular y profunda, una verdad que, a sus propios ojos, resulta totalmente evidente. Tienen la sensación de haber comprendido algo esencial, de haber alcanzado un nivel de conciencia al que los demás —la gente corriente— no llegan. Han descubierto una verdad fundamental que lo cambia todo. Sin embargo, esta convicción va acompañada de una constatación recurrente: nadie, o casi nadie, reconoce esta supuesta verdad. La persona sigue siendo ignorada, marginada, condenada al ostracismo o, simplemente,

incomprendida. De ahí surge una tensión, a menudo silenciosa, entre la certeza interior y la ausencia de reconocimiento externo.
No obstante, esta discrepancia no suele ser interpretada como un problema por el «genio no reconocido». Al contrario, a menudo se convierte en una confirmación: si los demás no lo entienden, es porque no están a la altura; su mensaje es demasiado poderoso, demasiado perturbador para las masas y para la élite. La incomprensión del mundo se percibe así como una prueba indirecta de superioridad, pues cuanto menor es el reconocimiento, más firme se vuelve la convicción, y el aislamiento se convierte en un signo de elección. Se produce una sutil inversión: lo que debería constituir una objeción se convierte en un argumento; la ausencia de resonancia ya no es un signo de debilidad, sino un rasgo de excepcionalidad. El individuo se sitúa al margen de lo «vulgar», no sobre la base de un reconocimiento efectivo, sino en nombre de una supuesta singularidad.

Este fenómeno suele ir acompañado de una fantasía de pureza que es a la vez omnipresente y decisiva. En este contexto, el pensamiento se concibe como intacto, original y a salvo de cualquier contaminación por parte de la opinión común, la evaluación de los expertos, las limitaciones del lenguaje o las exigencias de la comunicación. Cualquier intento de aclaración, adaptación o simplificación se percibe entonces como una degradación, una traición a esta verdad supuestamente superior. Entablar un diálogo se vuelve problemático, ya que requiere hacerse entender, aceptar críticas o incluso modificar los propios pensamientos, concesiones que se viven como compromisos inaceptables. El propio reconocimiento se vuelve sospechoso, pues si una idea se comprende o se valora, es porque ha perdido su pureza. Así, la incomprensión ya no es un obstáculo, sino una prueba. Esta preocupación por preservar la integridad absoluta protege el pensamiento, al blindarlo frente a toda puesta a prueba, toda transmisión y, en última instancia, toda realidad.

A esto se suma a menudo una dimensión más discreta pero decisiva: la envidia. Pues esta postura no se desarrolla en el vacío, sino que existe en un mundo en el que los demás son reconocidos, escuchados y valorados. Este protagonismo de los demás, vivido como injustificado, choca con la convicción de encarnar una verdad superior. La envidia aparece entonces,

no como una admisión, sino como una fuerza subyacente que remodela la percepción: se juzga a los demás como superficiales, se declara ciego al público y se descalifican los criterios de reconocimiento. Lo que desean pero no obtienen, a través de la frustración repetida, acaban afirmando que no lo quieren; al ser incapaces de obtener reconocimiento, se llega a negarlo o a despreciarlo, y lo que permanece inaccesible se declara de repente sin valor. Así, la envidia nunca se presenta como tal, sino que se disfraza de rigor intelectual, autenticidad o lucidez crítica. Pero este desplazamiento tiene un coste: impide cuestionar la posibilidad de que la ausencia de reconocimiento pueda deberse no solo a una injusticia externa, sino también a una limitación interna.

Sin embargo, surge una dificultad, pues no se puede ignorar indefinidamente la extraña condición de una verdad no reconocida. Una verdad que nunca logra formularse con claridad, transmitirse o surtir efecto en los demás, ser reconocida y apreciada, ¿puede seguir llamándose verdad? Si permanece encerrada en una subjetividad inaccesible o en un discurso solipsista, si se convierte en nada más que un monólogo, escapa a toda comprobación, no se confirma ni se refuta, simplemente se conserva, lo que la hace cuestionable. Es cierto que este mecanismo protege al individuo, pero a costa de debilitar el pensamiento, sin que este se dé cuenta. Porque pensar no consiste simplemente en estar convencido, sino en arriesgarse a la exposición, a la formulación y a la contradicción. Una idea que nunca sale de sí misma no se encuentra con nada y no transforma.

Se podría ver entonces en este «síndrome del genio» no un exceso de verdad, sino una incapacidad para enfrentarse a las propias condiciones de la verdad. El pensamiento se vuelve autorreferencial, circular, autosuficiente; ya no busca convencer, ni siquiera ser comprendido, sino simplemente mantenerse a sí mismo. La paradoja es que esta postura proporciona al individuo una sensación de intensidad intelectual, al tiempo que evita precisamente lo que daría fuerza al pensamiento: la confrontación, con la que en realidad nunca se enfrenta. Produce una impresión de profundidad, pero sin sustancia real, ya que no se basa en ningún intercambio ni en ningún desafío. En cierto modo, pretende buscar

ese intercambio, pero pone en marcha todo lo necesario para evitarlo, a través de su arrogancia, su resentimiento y su desprecio por los demás. Así, lejos de ser el signo de un genio no reconocido, esta actitud revela a menudo una dificultad más común: aceptar que la verdad no puede simplemente declararse, que se construye dentro de un espacio compartido, a riesgo de ser cuestionada, como bien sabe cualquier científico. Porque un pensamiento que nunca se encuentra con otros no se mide contra nada, y lo que no se mide contra nada bien podría ser nada. Cabe añadir que tal postura también puede generar una tendencia depresiva. La convicción de poseer una verdad excepcional proporciona, e , cierta exaltación, pero coexiste con la experiencia repetida de no ser reconocido, comprendido ni valorado. El individuo oscila así entre un sentimiento de superioridad y uno de fracaso: considera que el mundo es demasiado mediocre para reconocerlo, pero su indiferencia sigue siendo dolorosa precisamente porque, en el fondo, anhela ese reconocimiento. El resentimiento, el desánimo y el aislamiento pueden entonces reforzarse mutuamente. Cuanto más se aísla el individuo o se muestra desdeñoso hacia los demás, menos probable resulta un reconocimiento genuino; y la ausencia de reconocimiento, a su vez, confirma tanto su aislamiento como su convicción de ser excepcional. La grandiosidad y el abatimiento pueden, por tanto, alimentarse mutuamente dentro de la misma estructura circular.

436- La confusión de categorías

Afirma con convicción: «Mi hijo no miente», y lo presenta como una observación objetiva, como una certeza moral. Sin embargo, en cuanto se le pone un ejemplo concreto de que ha mentido, su certeza comienza a tambalearse. Pero en lugar de limitarse a reconocer el hecho, lo recalifica: «Sí, pero eso es porque estaba ansioso». Como si la causa anulara el acto. Este giro, totalmente habitual, resulta revelador: no niega la mentira, sino que pretende neutralizarla. Ella no discute el hecho de que el niño mintiera,

sino que introduce una explicación que parece atenuar su importancia, incluso borrar su naturaleza. La ansiedad se convierte así en una especie de justificación implícita, como si la mentira cambiara de naturaleza una vez que está motivada. Sin embargo, toda acción humana tiene una razón, y mentir no es una excepción. Se miente por miedo, vergüenza, deseo de protección, interés propio o costumbre, pero estas diversas razones no transforman la mentira en otra cosa que no sea una mentira. Explican su origen, proporcionan su génesis o motivación, pero no alteran su estructura.

Además, confundir explicación con justificación es un error común. Explicar un acto es dar cuenta de sus condiciones y de la lógica subyacente; justificarlo es validar su legitimidad. El paso de lo psicológico a lo moral se produce cuando esbozar las razones de un acto se convierte en una forma de preservar la imagen de quien lo cometió; la explicación se transforma entonces en justificación. En el presente caso, la explicación psicológica deriva en una forma de negación moral, pues no se trata simplemente de comprender por qué mintió el niño, sino de mantener la idea de que, a pesar de ello, él no miente, de que esta mentira no es realmente una mentira. Este mecanismo revela, sobre todo, un apego a una representación: la de un niño sincero, honrado y digno de confianza. Reconocer la mentira socavaría este «mito», introduciría una falta, una contradicción, una mancha. Resulta, pues, más cómodo reinterpretar el hecho que modificar la propia representación de la persona. Pero al hacerlo, se pierde una valiosa oportunidad, pues reconocer que un niño miente no es condenarlo, sino abrir un espacio para una comprensión genuina de su forma de pensar. Permite a la madre ver qué le lleva a mentir, cuestionar sus miedos, sus estrategias y su relación con la verdad, mientras que negarse a este reconocimiento impide realizar ese trabajo. Y si es cierto que, en general, no miente, hay motivos de sobra para comprender las circunstancias que le llevaron a traicionarse a sí mismo.

También existe una confusión más profunda: la madre cree que está protegiendo al niño al negar la mentira, cuando en realidad lo que protege es la imagen que tiene de él. Pero esta negación no lo protege realmente, sino que simplemente les evita tener que enfrentarse a las acciones del niño, suspende la posibilidad de comprender lo que ha ocurrido, de asumir

las consecuencias, y mantiene una aparente coherencia a costa de la ceguera. Este cambio se produce cuando el esfuerzo por explicar un acto en términos psicológicos se convierte en un intento moral de preservar una imagen. El análisis deja entonces de aclarar la mentira y se convierte en un medio para absolverla. Ya no se ayuda al niño a reflexionar sobre lo que hace, sino que se le mantiene dentro de una ficción tranquilizadora. Por supuesto, negarse a analizar en nombre de la mera exigencia moral conduciría a un moralismo estéril, en el que se juzga sin comprender. Pues sin lucidez psicológica, el juicio se convierte en mera condena, desprovista de cualquier valor educativo o humano. Sin embargo, la exigencia de la verdad no consiste en afirmar que el otro nunca miente, sino en ser capaz de llamar a las cosas por su nombre.

Decir «mintió porque estaba ansioso» es una afirmación correcta, siempre que no se olvide la primera parte: «mintió». La razón no niega el hecho e : «mintió porque estaba preocupado», no simplemente «estaba preocupado». Puesto que suprimir el hecho en favor de la causa es privarse de la posibilidad de pensar en ambos a la vez. La mentira y su motivo deben mantenerse unidas, sin que ninguna se disuelva en la otra ni se separe de ella. En última instancia, este tipo de afirmación protectora no nos dice que el niño no mienta, sino que nos revela qué es lo que, en el adulto, dificulta la aceptación de la mentira y, por tanto, provoca la negación. Y quizá ahí es donde radica el verdadero problema, o la verdadera mentira, impulsada por una fantasía de pureza.

De hecho, la causa suele ser la mejor forma de restar importancia a un hecho o fenómeno. Lo vemos, por ejemplo, en el sistema jurídico, donde la distinción se formaliza, no obstante: la causa puede convertirse en una descripción que eclipse la falta, hasta el punto de convertir la comprensión en una cuasijustificación. Circunstancias atenuantes: cuando un acusado comete un acto grave, la defensa alega una infancia difícil, un trauma o la presión social, y el debate pasa de lo que se hizo a lo que se sufrió. Deterioro del juicio: cuando se alega que la persona no tenía pleno control sobre sus actos debido a un trastorno mental o a la intoxicación, y el acto cometido pasa a un segundo plano frente al estado mental, lo que exime a la persona de responsabilidad penal. Delito pasional: un acto violento se reclasifica

basándose en la emoción, los celos, la ira o la desesperación, entretejidos en una narrativa que lo hace parecer casi inevitable. Del mismo modo, en la vida cotidiana, la causa suele influir en el juicio al restar importancia a la gravedad del acto, especialmente para justificarse a uno mismo, a los seres queridos o a aquellos por quienes sentimos cierta simpatía.

437 – Diálogo y competencia

Existe una forma habitual de concebir el diálogo como una forma de combate, no en sentido metafórico o lúdico, sino como una auténtica confrontación destinada a establecer un equilibrio de poder. Desde esta perspectiva, entablar una discusión no significa examinar una idea, sino imponerse frente a un e a un interlocutor, y el pensamiento se convierte en un instrumento de victoria, en una búsqueda de la gloria. Quienes adoptan esta postura valoran la intensidad, la tensión y el coste emocional, ya que una forma de pensar que no perturbe, hiera, derrote o desestabilice les parece carente de valor, hasta el punto de que humillar a los demás puede convertirse en una fuente de placer. El rigor se concibe como una prueba, cuyo valor se mide por la dureza de lo que impone. Cualquier forma de mediación, suspensión o cautela se vuelve sospechosa, un signo de debilidad, incluso una traición a la autenticidad. El proceso de poner a prueba las ideas se convierte en una puesta en escena de la violencia, y la búsqueda de la verdad da paso a una demostración de fuerza. Por el contrario, el diálogo filosófico no valora el daño en sí mismo. Puede inquietar, incluso perturbar o impactar, pero esta tensión permanece al servicio de la clarificación y la búsqueda de la comprensión. La prueba no es ni un espectáculo ni un criterio de valor, sino una exigencia compartida orientada hacia la transformación del pensamiento, no hacia la victoria.

En un marco competitivo, el diálogo adopta la forma de un duelo; implícitamente hay un ganador y un perdedor. El objetivo ya no es aprender y descubrir, ni transformar el propio pensamiento, sino hacer que el otro

ceda. La comprensión pasa a un segundo plano; persuadir, incluso derrotar, se convierte en lo esencial. La propia escucha se redefine: solo se tolera como estrategia, no como apertura. Un diálogo concebido como combate deriva fácilmente hacia un moralismo de superioridad; ya no busca cooperar con el otro, sino demostrar que uno es más lúcido, más inteligente. Y cuando el diálogo se convierte en un duelo, cambiar de opinión se vive como una derrota más que como una ganancia en lucidez.

Tal concepción se basa en una idea específica de la verdad, ya que esta ya no es lo que se construye en un espacio compartido, sino lo que resiste, lo que se impone, lo que triunfa. Se asocia, por tanto, con la fuerza: la fuerza del argumento, la fuerza del carácter, la fuerza de la presencia. Lo que no se impone se percibe como débil y, por tanto, sospechoso, de un orden inferior. Sin embargo, no se trata de rechazar la tensión o la contradicción en sí mismas, sino de cuestionar lo que ocurre cuando se convierten en el único modelo de diálogo, en detrimento de cualquier otra forma de encuentro. Hay que distinguir entre la tensión fructífera necesaria para la práctica filosófica y el impulso hacia la dominación, que ahoga el pensamiento.

Esta lógica conflictiva produce varios efectos negativos. Tiende a descalificar cualquier forma de pensamiento más lento, más vacilante, más reflexivo, reduciendo la riqueza de las ideas a su capacidad de impacto. Y a menudo observamos en estas personas una especie de obstinación a la hora de repetir sus ideas, una tendencia a reformularlas de manera circular, o a producir un discurso divagante destinado únicamente a saturar el debate, todo ello con una creatividad limitada. Lo que se pierde son los matices, la complejidad, la sutileza e incluso la posibilidad de que el pensamiento siga siendo un dilema, un problema, un enigma, en lugar de un mero choque o veredicto. Además, fomenta la personalización de los intercambios, ya que ya no son las ideas las que se enfrentan entre sí, sino las posiciones, los caracteres, las identidades y los estatus. También genera una forma de cierre, pues si el diálogo es un combate, resulta difícil admitir una transformación de la propia posición sin experimentarla como una derrota. La propia posibilidad de cambiar de opinión se ve debilitada, asimilada a una pérdida. Así, lo que podría ser un momento de nueva comprensión se vive como un revés, una derrota. La paradoja es que el

diálogo, que se supone que debe abrirse hacia la alteridad, se convierte en un mecanismo de refuerzo de la identidad: en lugar de introducir un cambio, consolida las posiciones, y uno sale de él «más uno mismo» que al entrar.

Esta distinción ya se encuentra en Platón, quien opone la dialéctica a la erística. La primera tiene como objetivo el examen compartido de una cuestión, mediante la puesta a prueba de las posiciones, con vistas a un acceso más adecuado a la verdad. La segunda, por el contrario, consiste en imponerse en la discusión, independientemente de la validez o relevancia de los argumentos. En esta lógica, el discurso se convierte en un instrumento de victoria más que de indagación. Esto se corresponde con la oposición entre filosofía y retórica, que no se refiere solo a las técnicas, sino al propósito mismo del discurso: indagar juntos o persuadir al otro. Sin embargo, sería simplista oponer un diálogo pacífico a un debate conflictivo, ya que el propio diálogo socrático contiene una dimensión agonística: pone a prueba, desestabiliza y obliga a responder y a contradecirse a uno mismo. No obstante, esta agonía no tiene como objetivo la victoria sobre el otro, sino la transformación del sujeto. Esta distinción arroja luz sobre el posible deslizamiento del diálogo hacia el combate, cuando lo que está en juego ya no es la transformación del pensamiento, sino la dominación dentro del intercambio. En un caso, el diálogo sirve para reafirmarse, para demostrar que uno es «el mejor»; en el otro, obliga a asumir riesgos, a atreverse con la incertidumbre, a ir más allá de un e de uno mismo y a transformar los términos del intercambio. No se trata meramente de dos estilos de intercambio, sino de dos formas de definir lo que significa pensar y lo que significa ser uno mismo.

Esto no significa que deba evitarse toda confrontación. Hay momentos en los que la tensión es necesaria, en los que la oposición aclara las cosas, en los que la contradicción estimula el pensamiento. Pero cuando el modelo de combate se vuelve exclusivo, tiende a reducir el diálogo a una lógica binaria: ganar o perder. Quien valora el daño infligido al otro como prueba de valor revela una confusión más profunda, ya que confunde la fuerza del logos con la violencia del ego. La dureza, la agresividad y la capacidad de golpear al otro se convierten entonces en signos de una supuesta veracidad, como si la corrección de una idea se midiera por su poder para golpear, para

herir. Al vincular así la verdad con la fuerza, el individuo que actúa de mala fe justifica su agresión y se imagina a sí mismo como la «mano armada» de la verdad. El diálogo se convierte en combate, no para esclarecer, sino para imponerse, y este tipo de confrontación favorece la reactividad, la opinión inmediata, la respuesta rápida, las fórmulas impactantes, mientras que la búsqueda de la verdad requiere, por el contrario, lentitud, vacilación y la capacidad de suspender el juicio. Esto no significa promover un diálogo blando o puramente empático, ya que el conflicto es útil o necesario, pero debe permanecer al servicio de la clarificación, no de la gloria. Y quien quiere ganar a toda costa es a menudo el más heterónomo: sigue dependiendo de la mirada de los demás y solo puede existir a través del reconocimiento de su victoria. Su fuerza no es la autonomía, sino una sumisión encubierta.

Cabe preguntarse entonces si esta forma de concebir el diálogo no reduce sus posibilidades, pues si pensar consiste únicamente en imponerse, resulta difícil pensar con el otro. Sin embargo, existe otra posibilidad: la de un diálogo en el que el objetivo no es imponerse, sino transformarse; una forma de pensar que acepta no salir intacto del intercambio, sino cambiado. La cuestión no es, por tanto, elegir entre el combate y la ausencia de conflicto, sino determinar qué se espera del diálogo. ¿Se trata de triunfar o de comprender? ¿De imponerse o de exponerse? ¿De convencer o de buscar la verdad? ¿De afirmarse o de transformarse? ¿De mantener una posición o de ponerla a prueba? Según la respuesta, no es solo el estilo del intercambio lo que cambia, sino la propia naturaleza de lo que llamamos pensar.

438 – Morir por las propias ideas

A veces, el pensamiento adopta la forma de una exigencia extrema: estar dispuesto a morir por lo que defendemos, por lo que pensamos. La propuesta parece noble, incluso heroica; confiere una gravedad especial a la idea, como si su valor se midiera por la intensidad del compromiso que

suscita, un imperativo que, en determinadas circunstancias, puede incluso imponerse. Pensar ya no consistiría simplemente en reflexionar o examinar críticamente, sino en comprometerse hasta el final, hasta el punto de arriesgar la propia vida, o al menos aquello que da sentido a nuestra existencia: la reputación, las relaciones, la seguridad, con la convicción de que solo ese compromiso podría garantizar la autenticidad de una persona y de sus ideas.

Tal postura tiene una fuerza innegable, nos recuerda que las ideas no son meros juegos intelectuales, sino que comprometen a quien las defiende, pues acarrean consecuencias. Introduce una forma de responsabilidad: si estoy dispuesto a pagar el precio de lo que digo, entonces debo prestar aún más atención a mis palabras. Se opone, por tanto, a un discurso ligero e intrascendente que afirma sin asumir, a una forma de pensamiento flotante, diletante o insustancial.

Sin embargo, esta radicalidad también implica un cambio. A través de este compromiso «total» o de la disposición a morir como criterio último, la cuestión se desplaza: ya no se trata de saber si una idea es verdadera, sino de si uno está lo suficientemente apegado a ella como para sacrificarse por ella. El pensamiento se convierte entonces en una prueba de lealtad más que en una búsqueda de la verdad, y la intensidad del compromiso prevalece sobre la validez de la idea. Este cambio no carece de consecuencias: si debo estar dispuesto a morir por lo que pienso, ¿sigo siendo capaz de cuestionarlo? La exigencia de fidelidad tiende a rigidizar el pensamiento; transforma la idea en una posición que hay que defender, no en una hipótesis que hay que examinar. Lo que debería permanecer abierto se vuelve intocable, pues abandonarlo significaría, e , traicionarse a uno mismo. El resultado es una forma de dramatización, en la que pensar se convierte en un acto grave, casi trágico, en el que cada afirmación pone en juego una identidad, una cuestión de vida o muerte. Sin embargo, esta dramatización puede impedir precisamente lo que constituye el ejercicio del pensamiento: la capacidad de suspender, de dudar, de cambiar de postura. Un pensamiento que ya no puede abandonarse deja de ser pensamiento; se convierte en convicción. La apelación a la figura de la «causa noble» puede incluso constituir una trampa, pues morir por una

idea puede convertirse en una forma de sacralizar el propio ego, un ejercicio narcisista. Al sacrificarnos por lo que afirmamos, hacemos que la idea —y, a través de ella, a nosotros mismos— sea intocable. El compromiso absoluto prescinde entonces del examen, pues lo que se está dispuesto a pagar con el precio más alto ya no puede cuestionarse. Aquí hay una forma particular de mala fe: utilizar la radicalidad del sacrificio para eludir la prueba del pensamiento. El heroísmo, a través de su intensidad emocional, imbuye a las acciones y las ideas de un efecto santificador que las hace casi intocables.

Se podría proponer, pues, un cambio, menos cargado de connotaciones psicológicas pero más fructífero para el pensamiento. En lugar de preguntarse: «¿Estoy dispuesto a morir por esta idea?», sería más pertinente preguntarse: «¿Soy capaz de examinar esta idea de forma crítica, aunque ello me obligue a transformarla o a abandonarla?». La primera pregunta apela a la lealtad; la segunda, a la libertad. Es menos espectacular que la primera, pero más formidable: no exige morir por una idea, sino aceptar que la idea pueda morir dentro de nosotros. Porque pensar no consiste simplemente en aferrarse, sino en permitirse ser desplazado. No se trata de demostrar la propia fuerza, sino de aceptar una cierta vulnerabilidad ante lo que descubrimos. La prueba no es la del sacrificio «total», sino la del cuestionamiento, menos «sensacional», menos romántica, pero más exigente. Por eso, el valor de una idea no se mide por la disposición a morir por ella, sino por la capacidad de trabajar en ella, de confrontarla, de modificarla. Un pensamiento vivo es aquel que puede cambiar sin traicionarse a sí mismo, que puede perder sin desaparecer. No se protege en el absoluto del compromiso, sino que permanece en la apertura del examen. Porque la fidelidad al pensamiento no consiste en morir por las propias ideas, sino en no dejar nunca de cuestionarlas.

A partir de este momento, ya no se trata de morir por las propias ideas, sino de morir por la verdad, un cambio crucial. Morir por las propias ideas implica fidelidad a contenidos determinados, que se elevan a la categoría de dogma. Morir por un a la verdad, por el contrario, implica fidelidad a una exigencia, no a unas posiciones. Significa estar dispuesto a modificar las propias representaciones, a ver cómo se derrumban las propias certezas, a renunciar a lo que nos definía, si es necesario. La «muerte» en cuestión es,

en cierto sentido, más radical: aceptar la desaparición de aquello a lo que estábamos apegados para dar cabida a lo que se revela, con la convulsión existencial que ello conlleva.

Desde esta perspectiva, la verdadera prueba no consiste en sacrificarse por una idea, sino en aceptar la posibilidad de que la verdad, si surge, pueda transformarnos, incluso deshecharnos. Al mismo tiempo, esta muerte no es excepcional, puede llegar a ser casi cotidiana. Cada vez que una idea a la que estábamos apegados se tambalea, cada vez que una certeza se resquebraja, algo en nosotros debe aceptar desaparecer. No se abandona meramente una opinión, sino una parte de uno mismo, una forma de entenderse a uno mismo, a veces una postura con la que uno se ha identificado profundamente. Por eso la prueba es difícil, ya que no consiste en defender una idea hasta el final, sino en aceptar que puede que no se sostenga. Requiere una forma de despojarse, una capacidad para no aferrarse a lo que nos tranquilizaba. En ciertas tradiciones espirituales, esto se ha denominado la «pequeña muerte»: una serie de renuncias discretas y repetidas a través de las cuales el individuo se desprende gradualmente de los apegos, no por rechazo al mundo, sino por una exigencia de verdad.

Esta muerte es menos «impresionante» que el sacrificio heroico, aunque, en cierto sentido, más radical. Morir por una idea puede ser un acto singular, respaldado por una fuerte convicción. Morir a las propias ideas requiere una vigilancia y una disponibilidad constantes, una disposición a dejarse afectar, a ser desplazado, a ser cuestionado. No halaga al ego, sino que lo desafía. Entendida de este modo, la fidelidad a la verdad no consiste en aferrarse a lo que uno cree, sino en aceptar que el pensamiento puede transformarnos, a veces en contra de nosotros mismos. No es una muerte definitiva, sino una serie de transformaciones a través de las cuales algo se disuelve para que pueda aparecer otra cosa. Uno no muere por una idea porque sea «nuestra», sino porque es lo que ha sobrevivido a todos nuestros ataques críticos.

No obstante, no es necesario oponer estas dos actitudes de forma radical. Morir por una idea puede encontrar su legitimidad cuando se arraiga en

una fidelidad más profunda a la verdad. En determinadas condiciones, el compromiso «hasta el final» no es meramente un apego e e a una postura, sino la expresión de una exigencia que ha sido puesta a prueba, trabajada y sometida a examen. Cuando una idea no se limita a afirmarse, sino que ha sido largamente cuestionada, confrontada y atravesada por la duda, aferrarse a ella puede convertirse en algo más que un reflejo de lealtad, sino en una forma de responder a lo que uno reconoce como justo. Morir por una idea solo resulta problemático cuando tal compromiso sustituye a la búsqueda de la verdad. Pero cuando procede de ella, cuando es su resultado más que su punto de partida, puede aparecer como su consecuencia última. La exigencia de la verdad no conduce necesariamente al sacrificio, pero puede, en ciertos casos, hacerlo comprensible. Lo que entonces se defiende es menos la idea en sí misma que la fidelidad a aquello que, en su seno, ha resistido el escrutinio, una vez que esa idea ha sido sometida a pruebas prolongadas, atravesada por la duda y analizada a fondo hasta el punto de dejar de ser una mera adhesión para convertirse en una exigencia reconocida. Así, el compromiso ya no precede a la verdad, sino que se deriva de ella. Lo que podría haber parecido rigidez se convierte en una forma de coherencia. La cuestión, entonces, quizá no sea si uno debe estar dispuesto a morir por sus ideas, sino qué, dentro de una idea, es digno de apego. Y lo que merece tal fidelidad nunca es la idea como tal, sino la prueba de la verdad que la ha puesto a prueba.

439 – El miedo a la autoridad

El miedo a la autoridad a veces se identifica claramente, pero con mayor frecuencia, de manera engañosa, se percibe o se presenta como una postura crítica, casi como un signo de emancipación. Ya no se habla de miedo, sino de desconfianza hacia el poder, de rechazo a la dominación, de valoración de la autonomía. Sin embargo, esta «traducción» halagadora enmascara una realidad menos noble: este rechazo no es tanto una forma

de libertad como una mera reacción, y toda reacción, por definición, sigue dependiendo de aquello de lo que pretende escapar.

De hecho, quien tiene un problema con la autoridad no sale de la relación de poder, sino que simplemente invierte sus polos. Se niega a obedecer, pero no cuestiona la lógica misma de la autoridad, porque no la analiza en su pleno , simplemente la vive de otra manera. Y lo más probable es que, en cuanto se le presente una posición favorable, él mismo se convierta en autoritario, a veces con mayor dureza, no por convicción, sino por compensación, sin siquiera darse cuenta. Y es que aquí entra en juego un fenómeno conocido: lo que no se ha integrado vuelve en forma de patrón fijo, de repetición, que opera de manera inconsciente. Así, la autoridad vivida en el pasado como algo desagradable se convierte en una matriz invisible que estructura el comportamiento futuro. Uno vuelve a representar lo que ha vivido, ya sea sometiéndose a ello o imponiéndolo. Cuando estas personas se enfrentan a la autoridad, o bien pierden la compostura o bien se vuelven agresivas. En todos estos casos, permanecen atrapadas en el mismo patrón.

Este cambio es especialmente visible en situaciones de fragilidad. Cuando el individuo se siente amenazado, desafiado o inseguro, tiende a recurrir a una autoridad rígida para tranquilizarse: impone normas, corta la palabra a los demás, desestima las objeciones, rechaza a los interlocutores y se niega al debate. Esta autoridad «encubierta» se convierte entonces en un escudo contra la ansiedad, una forma de congelar una realidad inestable. En tales situaciones, las personas tienden a reaccionar con severidad, mostrándose indignadas o autoritarias; su tono se vuelve formal y su autoridad adquiere un carácter moral.

Además, esta autoridad reactiva suele ser incoherente: se rechaza cuando proviene de otros y se reivindica cuando sirve a los propios intereses, un doble rasero que revela la ausencia de un principio rector. No se basa en una reflexión sobre la legitimidad de la autoridad y sus mecanismos, sino

en una gestión oportunista de las relaciones de poder, caso por caso. De forma aún más sutil, el miedo a la autoridad puede generar formas de autoritarismo indirecto. El individuo evita las confrontaciones explícitas, pero ejerce una presión difusa: ironía, insinuaciones, comentarios que provocan culpa, irritación, desprecio. No manda, sino que orienta; no decide, sino que limita. Se trata de una autoridad sin rostro, más difícil de identificar y, a menudo, más insidiosa.

Este rechazo de la autoridad explícita suele ir acompañado de un rechazo a toda jerarquía. Se invoca la igualdad, el respeto y la horizontalidad, que en la sociedad siguen siendo un «ideal» algo ilusorio. Sin embargo, esta horizontalidad puede convertirse en una cortina de humo: al rechazar cualquier asimetría, también se elude el desafío del juicio, la crítica, la evaluación y la restricción. De este modo, protegen su propio discurso o estatus de cualquier forma de cuestionamiento o desafío, una actitud que revela una visión competitiva de las relaciones humanas.
Otro caso es el del individuo «desconfiado», que mantiene una relación ambivalente con la autoridad, ni de simple sumisión ni de pura oposición. La autoridad se busca como un punto de apoyo necesario y, al mismo tiempo, se cuestiona como fuente de incertidumbre. Se sigue, pero de forma condicional, se interroga constantemente, se pone a prueba y, a veces, se desafía, como si no se pudiera confiar en ella sin sondear permanentemente su solidez, una actitud bastante ansiosa.
La cuestión, por lo tanto, no es si se debe aceptar o rechazar la autoridad, un fenómeno que, en cierta medida, es inevitable en la sociedad. Se trata de si uno es capaz de reflexionar sobre ella, de trabajar con ella, con cierta flexibilidad. Pues una autoridad asumida no es ni dominación ni sumisión, sino una función vinculada a la competencia, la responsabilidad y la situación. Puede ejercerse sin violencia y cuestionarse sin miedo. Así pues, rechazar la autoridad por principio es tan ingenuo como someterse a ella ciegamente. En ambos casos, se elude la tarea más difícil: comprender en qué se fundamenta la legitimidad del discurso autoritario y aceptar enfrentarse a él de manera racional. Quien no teme a la autoridad no tiene necesidad de huir de ella, ni de reproducirla ciegamente. Puede ejercerla cuando es necesario y someterse a ella cuando tiene sentido. Ya no la sufre, sino que se mueve a través de ella. La verdadera autonomía no consiste en

vivir sin autoridad, sino en dejar de sentirse perturbado u obsesionado por ella, y en comprender su función y su utilidad. Lo cual ya significa aceptar la propia autoridad.

441- Rechazar las normas

A algunas personas no les gusta seguir las normas. Esta negativa suele ser presentada por quienes la practican como un signo de independencia, incluso de valentía. Sin embargo, tal gesto merece un análisis más detallado, pues el rechazo de las normas rara vez se produce de forma neutra, ya que revela una relación específica con la restricción, con los demás y con uno mismo. Y todos nos enfrentamos a una paradoja fundamental: mientras buscamos la libertad, también buscamos la seguridad y la protección que ofrece la estructura.
En primer lugar, las normas imponen límites. Definen lo que se puede y lo que no se puede hacer y, al hacerlo, restringen el ámbito de acción posible. Para algunos, esta restricción se vive como una pérdida intolerable, ya que seguir una norma supone renunciar a cierta inmediatez, aceptar que los propios impulsos no son soberanos. Rechazar las normas se convierte entonces en una forma de preservar la ilusión de libertad. Este rechazo adopta a veces una forma más primitiva, que podría describirse como «infantil», no en el sentido de mera inmadurez, sino como un rechazo a la mediación. El niño aún no reconoce la legitimidad de la norma como estructura externa; en cambio, la experimenta como un obstáculo arbitrario para su deseo inmediato. Del mismo modo, algunos adultos siguen percibiendo cualquier restricción como una vulneración injustificada de su libertad, incapaces de comprender que la norma no es meramente una limitación, sino la condición misma para que el juego tenga lugar, la estructuración de la realidad.

Así pues, las reglas crean un espacio de evaluación; introducen criterios mediante los cuales las acciones pueden juzgarse, compararse y medirse.

Entrar en un espacio así determinado supone aceptar la posibilidad del fracaso, de que se nos considere insuficientes. Quienes rechazan las reglas evitan no solo la restricción en sí misma, sino también la exposición que conlleva; fuera de las reglas, en realidad no se puede perder, ya que nunca se ha entrado realmente en el juego, ya sea en la vida o en el juego, tanto en sentido literal como figurado.

También nos encontramos con la cuestión de la legitimidad, ya que no todas las reglas son justas, y algunas son, de hecho, arbitrarias, amañadas o impuestas en interés de unos pocos, probablemente de los que dirigen el juego. En tales casos, el rechazo adopta la forma de resistencia. Sin embargo, incluso aquí hay que distinguir entre un rechazo crítico de las reglas injustas y una tendencia más difusa a eludir cualquier forma de estructura. La primera se enfrenta a las reglas para cuestionarlas; la segunda las descarta o las ignora por completo, a menudo sin analizarlas, y en este sentido no siguen las reglas del juego, hacen trampa o se rebelan. Aunque debemos reconocer que un compromiso crítico reflexivo es exigente y difícil, ya que puede requerir un nivel de discernimiento y paciencia que la mayoría de las personas no posee. Y quienes han sufrido opresión bajo normas injustas, ya sean familiares o sociales, suelen desarrollar una resistencia instintiva a las normas como tales. Esta reacción puede calificarse de irracional, pero aun así explica, al menos en parte, la prevalencia de dicha resistencia, incluso cuando se vuelve indiscriminada y conduce a un rechazo generalizado de cualquier restricción.
En un plano más profundo, las normas exigen coherencia. Requieren que uno actúe de acuerdo con principios estables, algo que no se doblegue al estado de ánimo ni a las circunstancias. Para quienes viven en una relación fluctuante consigo mismos o con los demás, esta continuidad puede resultar difícil de mantener. Rechazar las normas permite permanecer indefinido, eludir la responsabilidad, cambiar de postura sin tener que rendir cuentas por ello. Y, por supuesto, además de limitaciones, las normas suelen traer consigo repetición, monotonía y falta de novedad.

La paradoja es que este rechazo a menudo preserva al individuo en lugar de liberarlo, ya que al evitar las normas, uno evita la fricción, pero también la transformación. No hay una confrontación real, ni una prueba genuina, ni

ocasión para descubrir los propios límites. Lo que se mantiene no es la libertad, sino una forma de integridad, de autoprotección. Seguir las reglas no es meramente obedecer, es aceptar un marco dentro del cual algo puede estar en juego. Rechazarlas es a veces un acto de crítica, pero más a menudo una forma de evitar el riesgo de ser cuestionado y desenmascarado.

442 – La coartada de la tipología

En el diálogo, a veces ocurre que ciertas personas se refugian en una descripción de sí mismas para evitar el esfuerzo de pensar. El eneagrama, al igual que otras tipologías psicológicas, proporciona entonces un lenguaje ya preparado, una forma de definirse rápidamente, por ejemplo: «Soy un tipo 5», «así es como funciono», «este es mi carácter» o incluso «esta es mi naturaleza». Tales afirmaciones pueden parecer esclarecedoras, casi lúcidas, pero a menudo desempeñan un papel más ambiguo, pues no solo sirven para comprenderse a uno mismo, sino también para protegerse. Describir un patrón de funcionamiento no es lo mismo que examinarlo, ya que nombrar una tendencia no significa explorar sus efectos y mecanismos. Por el contrario, la tipología puede generar una forma de cierre, ya que lo que debería analizarse más a fondo ya queda explicado por una categoría prefabricada, y lo que debería ponerse a prueba ya está justificado. El discurso sobre uno mismo sustituye entonces al trabajo sobre uno mismo: ya no buscamos comprender lo que hacemos o practicamos, sino que afirmamos complacientemente lo que somos.

Por ejemplo, en el caso del tipo 5 del eneagrama, esta deriva es especialmente visible. En teoría, el individuo se presenta como observador, analítico, retraído; valora la distancia, la comprensión y el dominio intelectual. Pero esta postura puede convertirse fácilmente en una forma de evitar el compromiso. Así, en lugar de implicarse en el intercambio, citan,

desvían la atención, bromean o introducen referencias externas que desvían la discusión sin llegar nunca a afrontarla. El diálogo se elude sin ser rechazado explícitamente. La tipología se convierte entonces en una coartada: permite convertir una dificultad en una característica determinada, una vía de escape hacia una identidad «fija» con el fin de evitar la inestabilidad y el desafío que conlleva la posibilidad de cambio. Se convierte en una herramienta de mala fe, ya que reduce la libertad a un estado «natural» y niega el ejercicio de esa libertad, de modo que uno ya no tiene que rendir cuentas de sus acciones. Lo que podría criticarse como una incapacidad para mantener el intercambio se reformula como una forma legítima de ser.

Otro ejemplo es cuando le pregunté a una amiga por qué no se había puesto en contacto con nosotros, a pesar de que sabía que estábamos de visita en su ciudad. Su respuesta fue reveladora: «Porque soy del tipo I. Así somos los del tipo I, no tomamos la iniciativa de ponernos en contacto», refiriéndose al popular Indicador de Tipos de Myers-Briggs (MBTI). Una vez más, la tipología no aclara un comportamiento, sino que lo justifica. Lo que podría haberse analizado como una elección se presenta como un rasgo fijo. La pregunta «¿por qué no hiciste nada?» se sustituye por «así soy yo», lo que, en la práctica, pone fin al cuestionamiento.

Así, el problema desaparece tras una categoría, la etiqueta sustituye a la necesidad de explicación y el individuo ya no se enfrenta a lo que hace, sino que se limita a afirmar lo que es. Sin embargo, pensar no consiste en definirse a uno mismo, sino en ponerse a prueba, incluso en transformarse. En el diálogo, lo importante no es ajustarse a un tipo, sino participar en la confrontación de ideas. El pensamiento no se mide por la pertinencia de una autodescripción, sino por la capacidad de examinar una proposición, de reconocer sus límites, de exponerse a la contradicción. Cualquier otra estrategia, incluso una «refinada», equivale a eludir este requisito.

Sin embargo, en ese marco se produce una confusión aún más general. Se cree que conocerse a uno mismo consiste en identificarse, cuando en realidad consiste, ante todo, en cuestionarse a uno mismo. Una tipología

puede resultar útil como herramienta de orientación, pero se vuelve problemática en cuanto fija al individuo en una imagen de sí mismo y le exime de la dura prueba de ponerse a prueba. Convierte una dinámica en una esencia, una tendencia en una naturaleza. A partir de ese momento, cualquier cuestionamiento o crítica se presenta como una traición a lo que uno es. El uso constante de la ironía o de las bromas vacías forma parte del mismo mecanismo, ya que da la ilusión de distancia crítica, mientras que esta «estrategia» sirve más bien para evitar responder a lo impredecible. Se traslada el intercambio a un terreno donde nada puede captarse realmente, donde las ideas no se desarrollan ni se examinan. El humor se convierte en una pantalla, no en una herramienta; desactiva sin arrojar luz sobre nada. Así, lo que se presenta como lucidez puede no ser más que una forma sutil de resistencia u opacidad. El individuo puede pensar en sí mismo, tal vez, pero no se pone en juego. Observa pero no responde, describe pero no analiza, da la apariencia de pensar sin asumir sus exigencias.

Afirmar «Soy un tipo 5 o un tipo I» no exime de pensar, de responder a los demás ni de exponerse a lo que se dice. Al contrario, si tal descripción tiene algún sentido, debería llevarnos precisamente a cuestionar aquello que tendemos a evitar. De lo contrario, no hace más que reforzar aquello que pretende esclarecer. En el diálogo, la cuestión nunca es quién es uno, sino qué hace uno con lo que se afirma. Cualquier otra respuesta, por muy elegante que sea, corre el riesgo de no ser más que un desvío, y algunos desvíos, una vez tomados repetidamente, acaban convirtiéndose en callejones sin salida.