

Gareth Southwell

¿Qué haría **Marx**...?



Cómo los grandes **pensadores políticos**  
resolverían tus **problemas cotidianos**

LAROUSSE



Configurado con originales tramas en torno a las más grandes (y las más fútiles) vivencias cotidianas y los dilemas que nos presentan, tales como:

- ¿Tengo que molestarme en ir a votar?
- ¡Me han robado el coche! Pero ¿debo echarle la culpa a los ladrones?
- ¿Y del bebé quién se ocupa?
- ¿Gano lo que me corresponde?
- ¿Debo ser cauto al expresarme en Twitter?
- ¿Debería dar dinero a la caridad?
- ¿Está mal querer una casa más grande?
- ¿Debería apoyar a mi país si va a la guerra?
- En mi nuevo departamento añoran al antiguo jefe.  
¿Debería despedirlos a todos?
- ¿Debería tomar café de comercio justo?
- ¿Mis hijos deberían beneficiarse de mi éxito?
- ¿De verdad tengo que llevar casco para ir en bici?
- Mis creencias se contradicen con mi trabajo.  
¿Qué debería hacer?
- ¿Puedo fiarme de las noticias?
- ¿Debería emigrar a Marte?
- ¿Debería recibir una prestación por mi mala suerte?
- ¿Estoy obligado a cuidar de Bigotes?
- ¡Un robot me ha quitado el puesto de trabajo!  
¿Qué puedo hacer?
- Si yo considero que comer carne está mal, ¿no deberían pensar igual los demás?
- ¿Dejamos a alguien con los chicos si nos vamos de vacaciones?
- Soy un profesor que hace de modelo de desnudos en su tiempo libre. ¿Pasa algo?
- ¿Por qué Hollywood cree que el futuro es tan sombrío?



# Sumario

---

<b>Introducción</b>	<b>6</b>
<b>Capítulo 1: Libertad</b>	<b>8</b>
<i>¡Me han robado el coche! Pero ¿debo echarle la culpa a los ladrones? • Mi amiga dice que estoy engordando demasiado. Pero ¿debe meterse en eso? • ¿Debo ser cauto al expresarme en Twitter? • ¿Tan malo es ser adicto a Facebook? • ¿De verdad tengo que llevar casco para ir en bici? • Si yo considero que comer carne está mal, ¿no deberían pensar igual los demás? • ¿Está mal querer una casa más grande? • ¡Un robot me ha quitado el puesto de trabajo! ¿Qué puedo hacer?</i>	
<b>Capítulo 2: Igualdad</b>	<b>44</b>
<i>¿Es mi club de golf local una sociedad justa? • ¿Tengo que molestarme en ir a votar? • ¿Cómo decidimos qué ver en la tele? • ¿Y del bebé quién se ocupa? • No puedo ver el partido tan bien como querría. ¿Debería quejarme? • ¿Mis hijos deberían beneficiarse de mi éxito? • ¿Gano lo que me corresponde? • ¿Debería recibir una prestación por mi mala suerte?</i>	
<b>Capítulo 3: Poder y autoridad</b>	<b>80</b>
<i>¿Estoy obligado a cuidar de Bigotes? • ¿Dejamos a alguien con los chicos si nos vamos de vacaciones? • ¿Debería exponer mi vida en internet? • ¿Puedo fiarme de las noticias? • Mi hijo adolescente me llama fascista... ¿Lo soy? • En mi nuevo departamento añoran al antiguo jefe. ¿Debería despedirlos a todos? • ¿Tengo que ir a la cárcel por tres o cuatro árboles? • ¿Tendría que casarme?</i>	
<b>Capítulo 4: Derechos</b>	<b>116</b>
<i>Mi avión se ha estrellado en una isla desierta. ¿Cómo nos apañaremos entre los supervivientes hasta que nos rescaten? • ¡Acabo de ver un ovni! ¿Por qué nos miente el gobierno? • ¿Debería emigrar a Marte? • ¿Puedo despedir a un robot? • El derecho a voto, ¿debería basarse en el coeficiente intelectual? • Hay una bomba en algún sitio. ¿Hasta qué punto debería ir a buscarla? • Soy un profesor que hace de modelo de desnudos en su tiempo libre. ¿Pasa algo? • Mis creencias se contradicen con mi trabajo. ¿Qué debería hacer?</i>	
<b>Capítulo 5: Justicia</b>	<b>150</b>
<i>¿Debería tomar café de comercio justo? • ¿Debería apoyar a mi país si va a la guerra? • Se rumorea que un Estado vecino hostil ha desarrollado armas nucleares. ¿Debería apoyar a mi gobierno para que haga un ataque preventivo? • Si mi país decidiera intervenir en los asuntos domésticos de otro, ¿debería apoyarlo? • Un nuevo partido político promete un «cambio progresivo». ¿Puedo creerme que tal vez ofrezca algo nuevo? • ¿Debería tener hijos? • ¿Debería dar dinero a la caridad? • ¿Por qué Hollywood cree que el futuro es tan sombrío?</i>	
<b>Bibliografía</b>	<b>184</b>
<b>Índice</b>	<b>188</b>
<b>Agradecimientos</b>	<b>192</b>



# Introducción

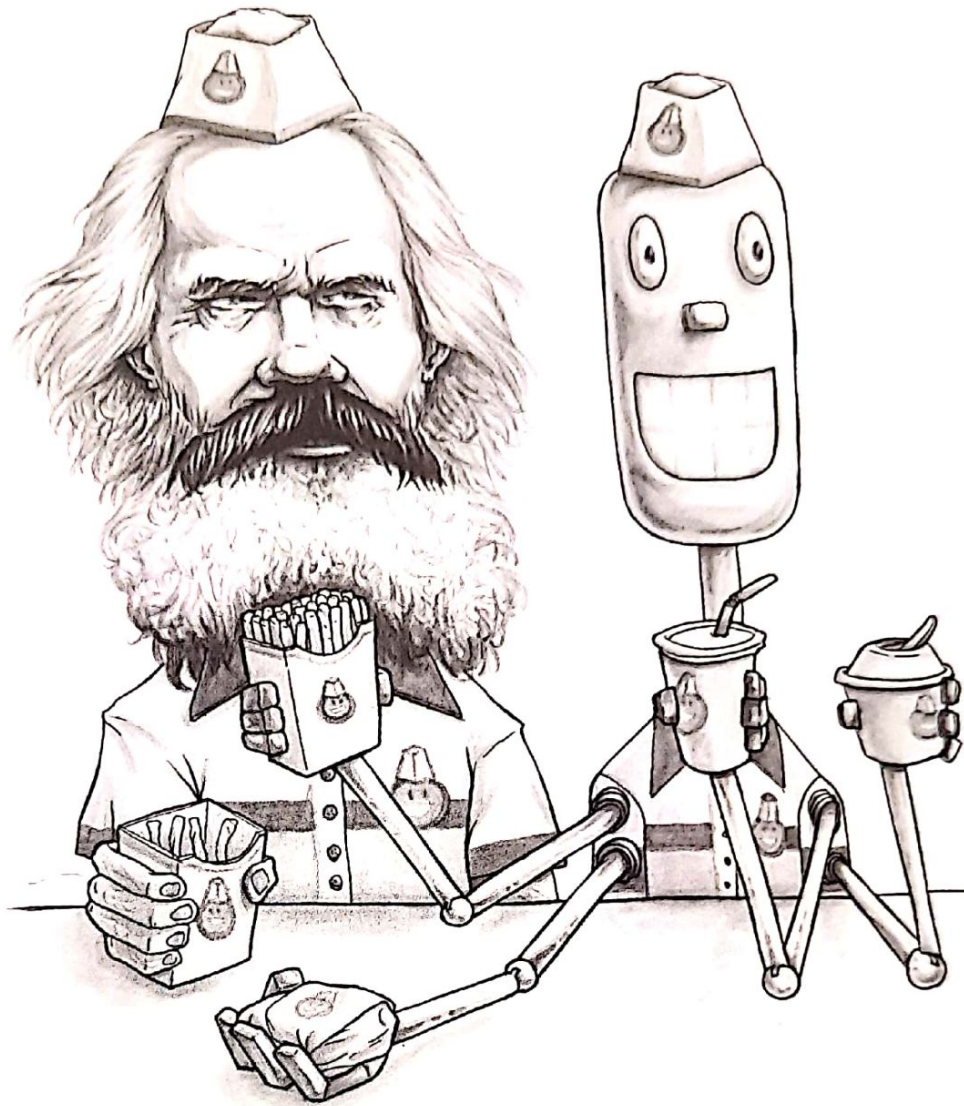
Parece como si el mundo se estuviera volviendo más político. O tal vez sea que, debido a las redes sociales e internet, ahora todos estamos más expuestos a la actualidad política. Si así lo deseamos, ahora podemos estar informados las veinticuatro horas del día, sobre cualquier tema y desde cualquier lugar del planeta. Ya puede tratarse de la amenaza creciente para los arrecifes de coral en el sudeste asiático, de la dramática situación de los refugiados sirios, de los extravagantes excesos de los *brokers* de Wall Street o de cualquier asunto local: ahora es mucho más fácil mantenerse informado, implicarse, compartir y comentar, promover o condenar. También resulta mucho más difícil escapar de todo eso, puesto que —quizá más que nunca— estamos expuestos a las opiniones políticas tanto de amigos como de conocidos de vista, tanto de compañeros de trabajo como de completos desconocidos.

Por supuesto, no solamente nos confrontamos con decisiones políticas al conversar o al leer, en los medios de comunicación tradicionales u *online*, sino también en nuestra vida diaria, cuando abordamos dilemas prácticos de lo más común. ¿Tenemos la obligación moral de dar caridad? ¿Hay una buena razón para casarse, o incluso para tener hijos? ¿Está bien aspirar a un trabajo mejor, o a una casa más grande? Incluso sobre si hay que llevar o no casco al ir en bici, o si debes cuidar de la mascota de un amigo, aunque a primera vista no parecen cuestiones muy políticas, consideradas desde cierta óptica y con la suficiente profundidad, se ve que los filósofos políticos tienen mucho que decir al respecto. De modo que, vale, es posible que Platón no se refiriera de manera explícita al problema de la adicción a Facebook, pero sí al papel del gobierno para ayudarnos a ser racionales y libres de pasiones destructivas. John Stuart

Mill no vio un tuit en su vida, pero habría dicho que el derecho a decir lo que queramos en las redes sociales debería limitarse lo menos posible. De ahí que preguntarse «¿qué habría hecho Marx?» y conjeturar cómo habrían lidiado las grandes mentes políticas con situaciones habituales en el siglo XXI no es ningún ejercicio frívolo, sino un intento serio de entender cómo la perspicacia de algunos de los grandes pensadores políticos de la historia podría aplicarse a nuestras vidas diarias. De eso trata la política, ¿no? De cómo vivimos nuestras vidas.

Los dilemas más habituales a los que nos enfrentamos llevan aparejados diversas presunciones de las que ni siquiera llegamos a ser del todo conscientes: actitudes éticas sobre la naturaleza de la bondad y del deber; creencias sobre la libertad y el poder del individuo en relación con el Estado;





opiniones concernientes a la justicia y la equidad, o a la distribución de la riqueza y la pobreza, etcétera. Por tanto, si profundizamos en estos problemas mundanos en seguida descubriremos lo que una amplia gama de filósofos políticos hubiera dicho sobre ellos. Como es sabido, pocas veces coincidían, de manera que al mostrar sus diferentes puntos de vista no siempre acabaremos con un solo consejo que seguir y aplicar... Y, qué caramba, ese tampoco es el objeto de la filosofía. Obtendremos, eso sí, una visión más profunda de por qué ese problema en

cuestión ha sido tan conflictivo, y sabremos por qué tantos entre ellos siguen siendo motivo de insalvables desacuerdos. Al final, sabremos lo que Marx, Platón, Mill, Aristóteles, Hegel y muchos otros habrían hecho. Con algunos estaremos de acuerdo y con otros no, y es probable que nos quedemos con más preguntas que al principio, pero esa sí es precisamente la naturaleza de la filosofía. Y con esa comprensión también estaremos en mejor posición para decidir y para contestar la pregunta más importante: «¿Qué haría yo...?».



# Libertad

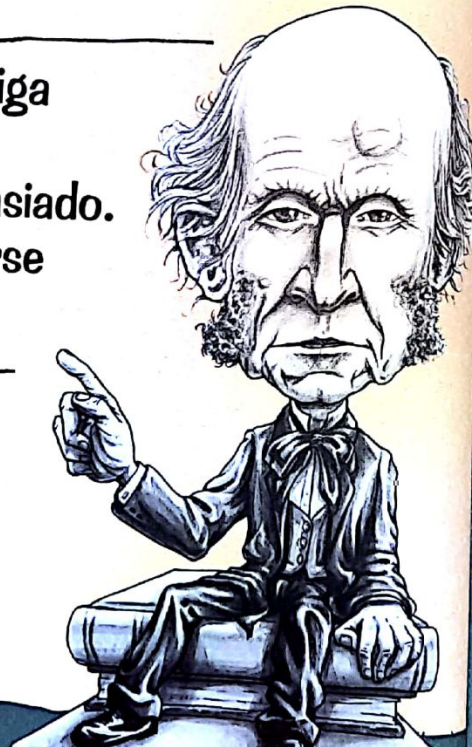
Página 10: ¡Me han robado el coche!  
Pero ¿debo echarle la culpa a los ladrones?

---

Página 14: Mi amiga dice que estoy engordando demasiado.  
Pero ¿debe meterse en eso?

---

Página 18: ¿Debo ser cauto al expresarme en Twitter?



Página 23: ¿Tan malo es ser adicto a Facebook?

---

Página 27: ¿De verdad tengo que llevar casco para ir en bici?

---

Página 30: Si yo considero que comer carne está mal, ¿no deberían pensar igual los demás?

---

Página 34: ¿Está mal querer una casa más grande?

---

Página 38: ¡Un robot me ha quitado el puesto de trabajo! ¿Qué puedo hacer?

# Capítulo 1



# ¿Debo ser cauto al expresarme en Twitter?

Mill • Feinberg • Greenwald

Vuelves a ser tendencia. Ni te habías imaginado que ese meme burlón sobre un culto religioso pudiera hacerse viral, y ahora los abogados de esa secta, con contactos en las altas esferas, te amenazan con todo tipo de perjuicios legales. Pero este es un país libre, ¿verdad? Puedes decir lo que quieras, ¿no?

La libertad de expresión se ha consagrado durante mucho tiempo como un principio fundamental de la sociedad democrática. La primera enmienda de la Constitución de los Estados Unidos la garantiza, lo mismo que la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), que cubre tanto la comunicación hablada como escrita, sea cual sea el medio. Sin embargo, como ocurre con toda acción, se suele pensar que la libre expresión requiere límites si se quiere proteger al público.

La obra *Sobre la libertad* (1859), de **John Stuart Mill**, concede un gran espacio a defender el valor del discurso libre. En una sociedad democrática, los que están en el poder, representantes de la mayoría, a menudo se ven tentados de suprimir todo aquello que consideren opiniones extremas, inmorales o dañinas, o bien simplemente opiniones con las que no están de acuerdo (sobre la base que sea). Sin embargo, aparte de hacer la sociedad menos libre, suprimir esta disidencia es dañino de otras maneras. Mill considera estas tres como las principales:

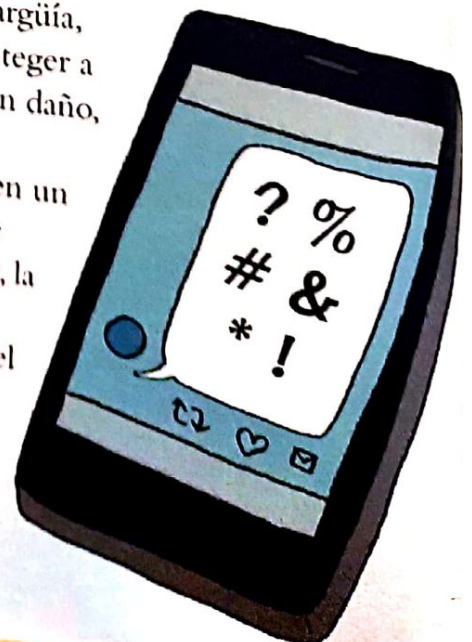
- (1) La visión discrepante puede ser cierta, y suprimirla priva a la mayoría de la oportunidad de que se corrijan sus propias visiones falsas.
- (2) Incluso si la opinión de la minoría es falsa, la visión (correcta) de la mayoría se ve fortalecida porque tiene que defenderse, y así aprendemos más sobre por qué esta visión es correcta.

(3) También puede ser que tanto la visión de la mayoría como la de la minoría tengan algo de cierto —que ambas sean «verdades parciales»— y que una discusión libre nos dé una imagen de conjunto de la que ambos bandos, y la sociedad en general, se beneficiarán.

Estos parecen argumentos sensatos, incluso convincentes. Pero ¿qué hay entonces de los límites?

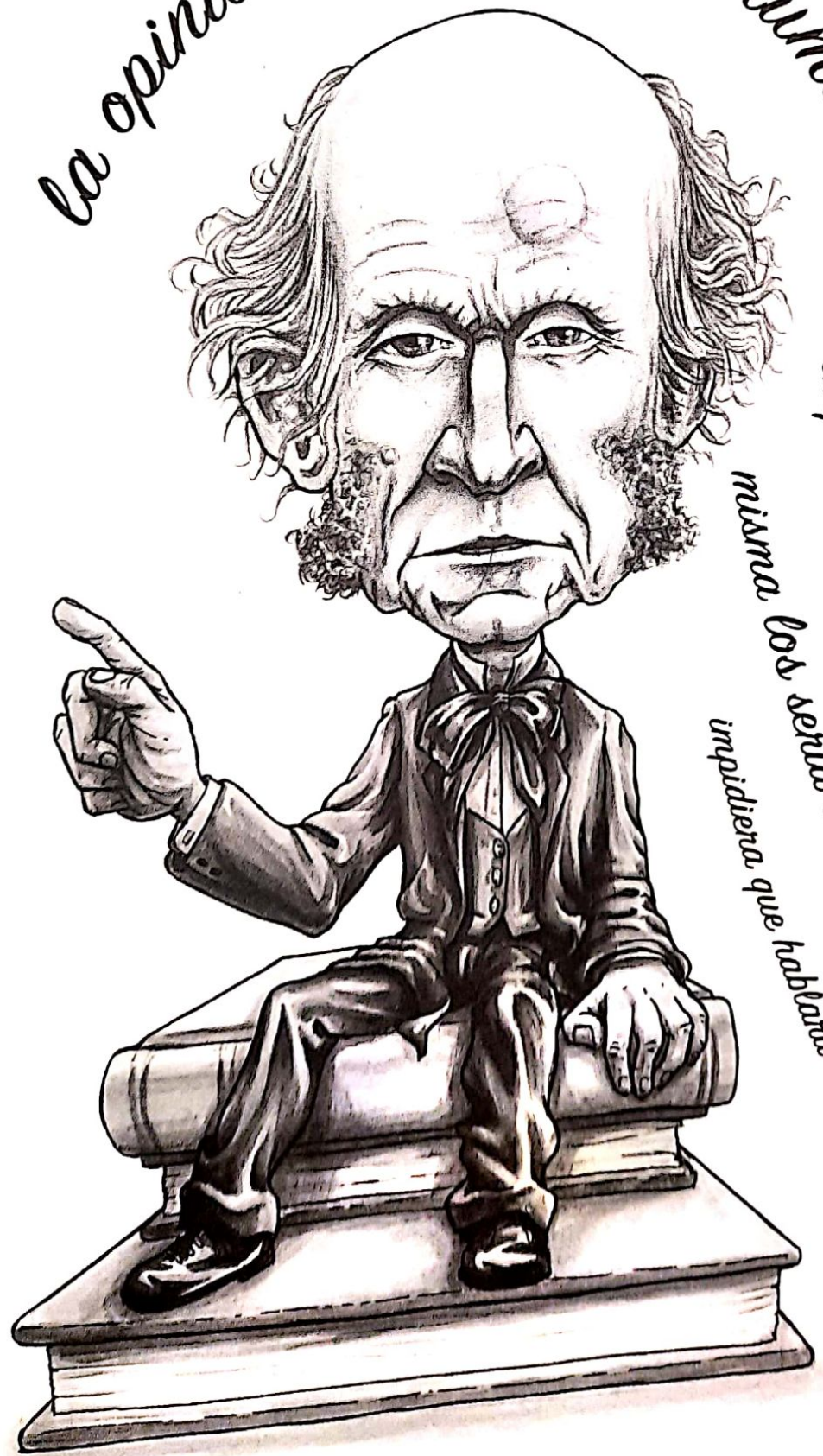
## Daño y ofensa

En comparación, Mill dedica poco espacio a los argumentos para limitar la libertad de expresión. En parte será porque pensaba que, en su sociedad, la libertad de expresión estaba en peligro, pero también porque las justificaciones a la limitación de la libertad de expresión eran menos que las tendientes a protegerla. La única base, según argüía, era la de proteger a alguien de un daño, que debería concretarse en un peligro grave (por ejemplo, la incitación a la masa para el saqueo de la





«Si toda la humanidad, menos una persona,  
fuera de una misma opinión, y esta persona fuera de  
la opinión contraria, la humanidad sería tan injusta  
impidiendo que hablase como ella  
misma, como sería si teniendo poder bastante  
impidiera que hablara la humanidad.»

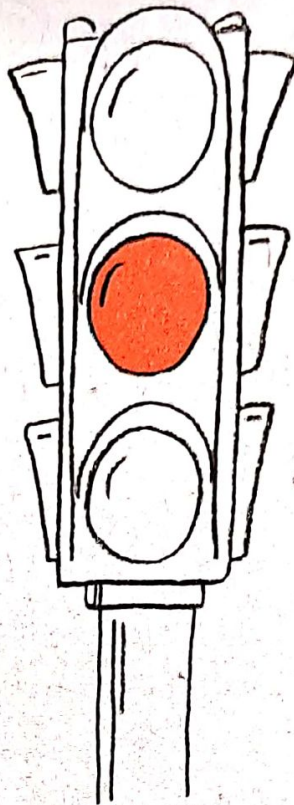


J. S. Mill, Sobre la libertad

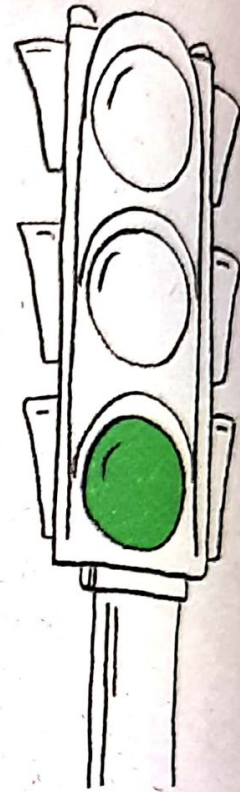




Lenguaje  
dañino



Opiniones  
repugnantes



Libertad de  
expresión

casa de alguien), o en protegerlo de la calumnia y de la injuria (falsedades escritas o habladas que dañan la reputación de una persona). Más allá de esto, no importaba lo repugnantes que fueran las visiones que se expresaran, ni las ofensas personales que se causaran: cualquier restricción de la libertad de expresión comportaría un daño mucho mayor para la misma libertad.

Podría decirse que el problema de la visión de Mill es que infravalora el daño sutil que pueden provocar las falacias. Por ejemplo, las visiones racistas o sexistas tal vez no

constituyan incitación a la violencia, ni calumnias, ni injurias, pero aun así pueden ayudar a extender las actitudes generales de intolerancia y fanatismo, que eventualmente podrían causar un daño real. Mill contrapondría que visiones incorrectas como esas no harían otra cosa sino fortalecer las mayoritarias (no sexistas, no racistas), dado que estas deberían justificarse racionalmente contra las falsedades. Pero de esta manera, ¿acaso no sobrevaloraríamos la habilidad general de las personas para analizar las opiniones? En otras palabras, esa visión de la naturaleza humana

*«Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión».*  
Declaración Universal de los Derechos Humanos



y de la sociedad contemporánea resultaría demasiado optimista y se vería distorsionada por un énfasis en la formación y en el raciocinio a todas luces excesivo.

El filósofo estadounidense **Joel Feinberg** (1926–2004) propuso que los límites de la libertad de expresión fueran más allá que el simple «daño» y planteó el caso de lo que ha dado en llamarse el *principio de ofensa*. En un experimento de pensamiento, Feinberg imaginó un «viaje en autobús» durante el cual presenciabas hechos diversos que te llevaban a sentirte molesto, disgustado, ofendido, apurado, avergonzado, iracundo... Las emociones negativas eran todavía más, pero ninguna te causaba un «daño» tal como Mill lo definía. Lo que Feinberg quería evidenciar es que por lo menos alguna de estas acciones ofensivas debería criminalizarse, porque las personas también deberían estar protegidas de la ofensa o del malestar (es decir, del «daño» en su acepción amplia). La mayoría de las sociedades liberales, de hecho, protegen al público de esta manera. En muchos lugares no puedes andar desnudo por el centro de la ciudad ni mantener relaciones sexuales en el colmado de la esquina.

Y sin embargo, la «ofensa» de Feinberg aún resulta mucho más difícil de definir que el «daño» de Mill. Como ocurre con la «tendencia a depravar y corromper» la mente de personas susceptibles —en el llamado *Hicklin Test* de la legislación inglesa sobre obscenidad—, la capacidad de algo para ofender al final siempre resulta subjetiva y variable. Esta legislación sobre obscenidad ha reflejado, en el último siglo y medio, los cambios en las actitudes públicas, y muchas obras que en su día estuvieron prohibidas por su contenido «inapropiado» o «inmoral»

### Pregunta filosófica básica

¿Deberían establecerse límites legales a la libertad de expresión? De ser así, ¿qué lo justificaría?

—*Ulises* de Joyce, *El amante de lady Chatterley* de D. H. Lawrence—han entrado en el canon de la literatura clásica. Según el parecer de algunos, la censura, especialmente en la era de las fronteras abiertas y de internet, sería algo tan pasado de moda como el *Index Librorum Prohibitorum* del Vaticano, que pretendía prohibir y erradicar publicaciones que pudieran corromper la moralidad del rebaño, y que quedó abolido en 1966. Feinberg intentó identificar principios que ayudarían a decidir si la ofensa sería suficiente para la criminalización —el alcance del discurso, su duración, lo fácil que resultaría para los demás evitarlo, etcétera—, pero aun así parece una norma demasiado amplia y difícil de manejar como para aplicarla.

### El dilema de la libertad de expresión

Según otros, el hecho de que internet lo ponga más fácil a la hora de compartir tus opiniones justifica una vigilancia *mayor*, no menor. Un caso concreto sería el del *discurso del odio*, esto es, un ataque hacia una persona o grupo que posea ciertas características



*«Darle al Estado la capacidad de proscribir y castigar la expresión no consigue nunca su objetivo de suprimir o eliminar una expresión particular. Como mucho, tendrá el efecto contrario, pues la hará subterránea, y por tanto evitará que quede expuesta y que se debata.»*

Glenn Greenwald

definidas (género, raza, religión, orientación sexual, etcétera). Los Estados Unidos tal vez sean los que van más lejos a la hora de permitir dicho discurso, siempre que no exista amenaza inminente de daño físico, pero en la actualidad muchos países limitan severamente lo que pueda expresarse en este sentido, llegando a imponer multas o pena de cárcel. Tus comentarios sobre esa secta religiosa podrían llegar a contemplarse en dicha legislación, o incluso —si dicha secta disfruta de un estatus religioso— podrían aplicársete leyes contra la blasfemia, y en los años recientes se ha producido un aumento de juicios por estos temas, incluso en sociedades tradicionalmente liberales.

**Glenn Greenwald** (n. 1967), escritor estadounidense a quien preocupa la temática

de la censura y de la vigilancia, escribe en la web Salon.com que dichas legislaciones no solo resultan de un autoritarismo preocupante, sino que además nunca conseguirán su objetivo. En lugar de eso, la censura solo logrará que las opiniones particulares se vuelvan subterráneas, de modo que subsistan, y aún peor, sin debate ni discusión. La solución de Greenwald, por tanto, es similar a la de Mill: para combatir las opiniones extremas no solamente tenemos que permitir las, sino que debemos implicarnos para dilucidar sus errores. Pero obrando de este modo, ¿no queda uno expuesto a las mismas objeciones? ¿No serán más las personas influidas u ofendidas por la incitación al odio que las dispuestas a —o con capacidad de— rebatirla racionalmente?

## Toma una decisión

A pesar del énfasis que se pone en la libertad de expresión en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y en otras legislaciones, parece que se da una creciente protección contra la blasfemia y contra el discurso del odio. Por esta razón, podemos mostrarnos de acuerdo con Mill y Greenwald en que esto en general es malo, al tiempo que reconocemos (con Feinberg) que determinadas «opiniones» no defienden puntos de vista racionales, sino que se formulan para ofender. En cuanto a tu meme, la cuestión es: ¿tu punto de vista es serio, o solo querías echar unas risas? Incluso la sátira puede ser legítima (por ejemplo, según la Primera Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos), pero en otros países no lo verán igual. Al final, todo dependerá de dónde vives.



# ¿Tan malo es ser adicto a Facebook?

Berlin • Platón • Kant

¿Qué es lo primero que haces al levantarte? ¿Comprobar tu móvil en busca de mensajes o notificaciones de las redes sociales? Y antes de irte a dormir, ¿qué haces? ¿Y cuando a veces te despiertas en plena noche? ¿Y mientras ves la tele? ¿Y con los amigos? ¿O incluso —aunque no debieras— mientras conduces? Si has respondido que sí a una o a más de estas preguntas, ¿no crees que tal vez tengas un problema? Pero tú has escogido libremente hacer todo esto... Nadie te está forzando, ¿verdad? Y si quisieras, dejarías de hacerlo. En eso consiste la libertad, ¿no?

Algunos filósofos se muestran de acuerdo a la hora de definir la libertad en términos de ausencia de obstáculos externos. Así, Thomas Hobbes quería que la autoridad nos protegiera de la inherente criminalidad de nuestros conciudadanos, mientras que a John Stuart Mill le preocupaba más la potencial tiranía de la mayoría sobre la minoría. Pero otros han mostrado su desacuerdo.

## Libertad negativa y positiva

En «Dos conceptos de libertad» (1958) el teórico político **Isaiah Berlin** (1909-1997) distinguía entre lo que denominaba libertad *positiva* y *negativa*. Esta última corresponde en sentido amplio a la visión que de ella tenían Hobbes y Mill: eres libre si nadie te impide cumplir tus deseos razonables y legales. Dicha libertad es «negativa» en el sentido de que se da una *ausencia* de coacción externa. Si quieres darte un paseo, mientras cumplas la ley y nadie te lo impida, eres libre de hacerlo. Pero ¿qué ocurre si ese paseo *no* lo escoges libremente, sino que lo motiva una necesidad *interna*, pongamos la de encontrar wifi gratis para revisar tu Facebook? En casos así, podría decirse que *no* actúas con libertad. Algunos filósofos aducirían por tanto que la libertad

depende de más elementos que de la ausencia de impedimentos externos, y que también tiene que definirse en cuanto a la *presencia* positiva de algo: de la capacidad individual para superar obstáculos *internos*. A veces, la libertad real significa ignorar esos avisos, apagar el móvil y hacer algo que te satisfaga más.

La idea de la libertad positiva se remonta a **Platón**, quien consideraba que los seres humanos están constituidos por tres elementos principales que podrían traducirse como cuerpo, mente y espíritu. El *cuerpo* genera deseos rebeldes —hambre, sed, lujuria— y hay que mantenerlo bajo control. La *mente* alberga la razón y es (o debería ser) la fuerza motriz, la que guía nuestras acciones, la que les sirve de base. El *espíritu*, algo difícil de traducir a los términos de la psicología moderna, es como un intermediario que ayuda a regular los deseos del cuerpo y que los mantiene en línea con pautas de racionalidad. Cuando los tres aspectos trabajan en armonía, con la razón al mando, actuamos con prudencia y moralidad; cuando no es así —tal vez porque el espíritu se pone al servicio del deseo y no de la razón—, nuestra actuación es inmoral e insensata.



Lo mismo ocurre con el Estado. En su *República*, Platón argüía que la estructura política ideal debería reflejar la disposición psicológica ideal: los más racionales (los filósofos, claro está), calificados como *guardianes*, deberían mandar; los que mostraran valentía y facultades para la organización efectiva, los *auxiliares*, deberían actuar como ministros y soldados; todos los demás —la mayor parte de la gente— serían *productores* nada más, y se ocuparían del vivir día a día: cultivar, pescar, manufacturar, etcétera. Y lo mismo que una persona guiada por la racionalidad se consideraba *sabia*, un Estado organizado con propiedad —una *república*— se consideraría *justo*. Por tanto, un Estado *injusto* sería aquel en el que los elementos equivocados de la sociedad —los soldados o la gente corriente— dominaran. Y no, Platón no era ningún amante de la democracia.

### Los «mejores»

Para Platón, por tanto, no es suficiente con ser libre para hacer lo que quieras (no tener limitaciones externas), sino que también tienes que ser dueño de *tí mismo*, lo que implica comportarse racionalmente. El filósofo alemán **Immanuel Kant** (1724-1804) llamó a este poder *autonomía*, la capacidad para el autocontrol que actúa solamente

### Pregunta filosófica básica

Para ser libres, ¿basta con serlo de las limitaciones externas, o también tenemos que ser autónomos? ¿Tiene el Estado la obligación de facilitarlo o de asegurarlo?

sobre la motivación racional y no sobre el deseo o el impulso. El problema con esta visión «positiva» de la libertad, tal como apreció Berlin, es que parece extender el poder del Estado. Si solo los agentes autónomos —aquellos cuya razón está al mando— son de verdad libres, ¿qué ocurre con los que se ven demasiado influidos por sus emociones y deseos? ¿Deberemos decir que *no* son libres? ¿Que no se controlan por sí mismos? Y si no es así, ¿quién se encarga de asegurarse de que actúan de manera «correcta»? ¿El Estado?

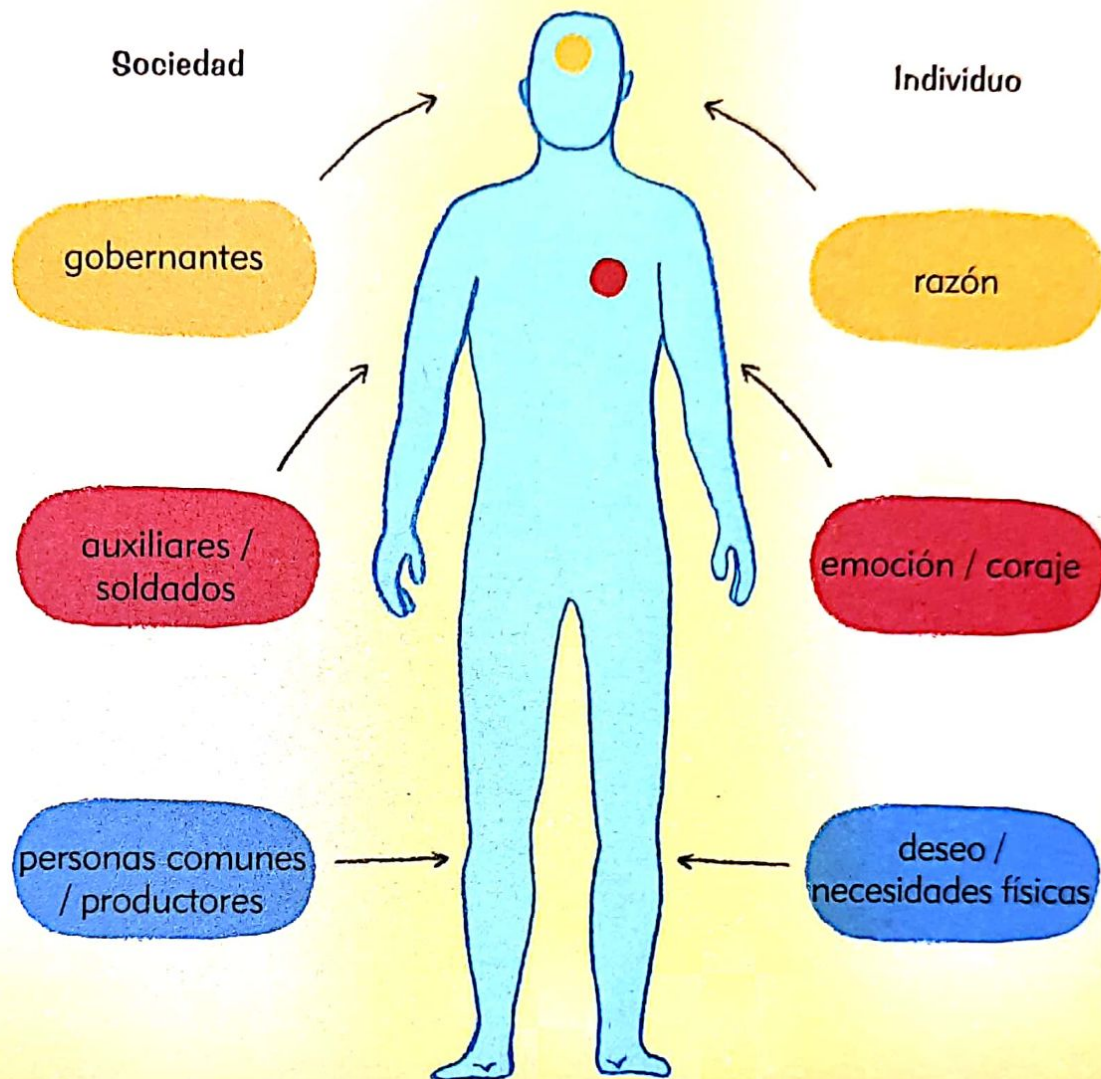
Imagina que naciste en la república ideal de Platón. ¿Qué papel cumplirías? Bien, para empezar, no serías tú quien lo decidiera, no

«Ciertos placeres y deseos innecesarios que concibo son contra la ley, parece que se produzcan en todos los humanos, pero en algunas personas los controlan las leyes y la razón, y los mejores deseos prevalecen en ellas».

Platón



# República de Platón



se trata de ninguna elección: has nacido como hijo o hija de un pescador, o de un soldado, o... —¡cruza los dedos!— de un guardián. Y en cuanto al romance personal, nada de nada: en las altas esferas, los «mejores» se aparean como ganado premiado (la práctica de la «buena crianza», o *eugenesia*), mientras que a los «imperfectos» se los abandona a su suerte. Platón menciona que debemos buscar a personas con potencial para la promoción (o para bajar de categoría), de modo que no es un sistema completamente inflexible, pero dichas oportunidades se limitan a la juventud, ignorando los desarrollos tardíos: una vez se te identifica, tu senda queda establecida de por vida. Claro

está, los ciudadanos no tendrían la libertad de escoger su propia carrera, ni la de convertirse en artistas o poetas. De hecho, Platón ordenaría el exilio de estos últimos, porque, según él, ¡los poetas propagan las mentiras!

## Pasarse de la raya

Hablando de mentiras, ¿de dónde salió esto de las tres clases? Consciente de la necesidad de algún tipo de mito fundador o de base para su sistema de organización social, Platón propuso que se le dijera al pueblo la «mentira piadosa» de que Dios creó tres clases de personas. La mentira piadosa de Platón justifica la organización social y mantiene



*«Una acción que pueda coexistir con la autonomía de la voluntad está permitida; una que no pueda acordarse con ella, no».*  
Immanuel Kant

a la gente en su sitio: todo sea por una sociedad justa y bien ordenada, claro está.

Y este es el peligro que Berlin quería enfatizar. Una vez que la libertad se convierte en algo más que una simple protección de la libertad negativa individual, se corre el riesgo de que el Estado se pase de la raya y de que —incluso en nombre de la justicia, de la igualdad o de alguna otra causa «noble»— viere hacia la opresión, el autoritarismo y la tiranía. Berlin, que había nacido en Letonia y que había pasado la primera parte de su vida en Rusia, había sido testigo de la Revolución (1917) y de los inicios del opresivo régimen soviético en que se convirtió bajo Stalin.

Podríamos aducir que dichos regímenes no eran realmente marxistas (una filosofía construida sobre nociones de libertad positiva), sino más bien una distorsión (nos ocuparemos de este debate más adelante). Y sin embargo esta misma capacidad de distorsión, sostiene Berlin, evidencia que incluso las intenciones más nobles pueden corromperse en manos de una élite encargada de actuar en el interés de una mayoría a la que considera menos racional, moral o sabia que ella. Lo irónico es que una élite como esa aprobaría por entero tu adicción a Facebook: bajo el control del Estado sería una manera muy práctica de mantenerte vigilado.

## Toma una decisión

Resulta evidente que una adicción severa —alcohol o drogas— te resta autonomía, pero la adicción a las redes sociales (si es que existe) parece relativamente inofensiva, a menos que utilices el móvil mientras conduces. Se puede argumentar que Platón y Kant considerarían que incluso un comportamiento tan «inofensivo» carece igualmente de control racional. Como es natural, podrías argumentar que se dan beneficios (permanecer informado, mantenerse en contacto con los amigos), y que son muchos los asuntos frívolos que nadie cuestiona. Al final, la pregunta es esta: ¿No sería mejor emplear tu tiempo en algo más provechoso?



# ¿Tengo que molestarme en ir a votar?

Mill • Vidal • Rawls • Nietzsche • Platón • Churchill • Chomsky • Herman

Elecciones otra vez. Miras la lista de candidatos, pero según la propaganda con la que han atiborrado el buzón, en ningún caso sus opiniones se corresponden exactamente con las tuyas. De hecho, el que está en funciones es con quien más discrepas, pero ha mantenido el cargo en las últimas tres elecciones, y por lo que parece estas también las ganará de calle. De todos modos, una vez elegido, quien te represente seguirá su propia conciencia o —eso es lo más probable— los dictados de su partido político. Todo parece un sinsentido. ¿Y tú, te molestas en ir a votar?

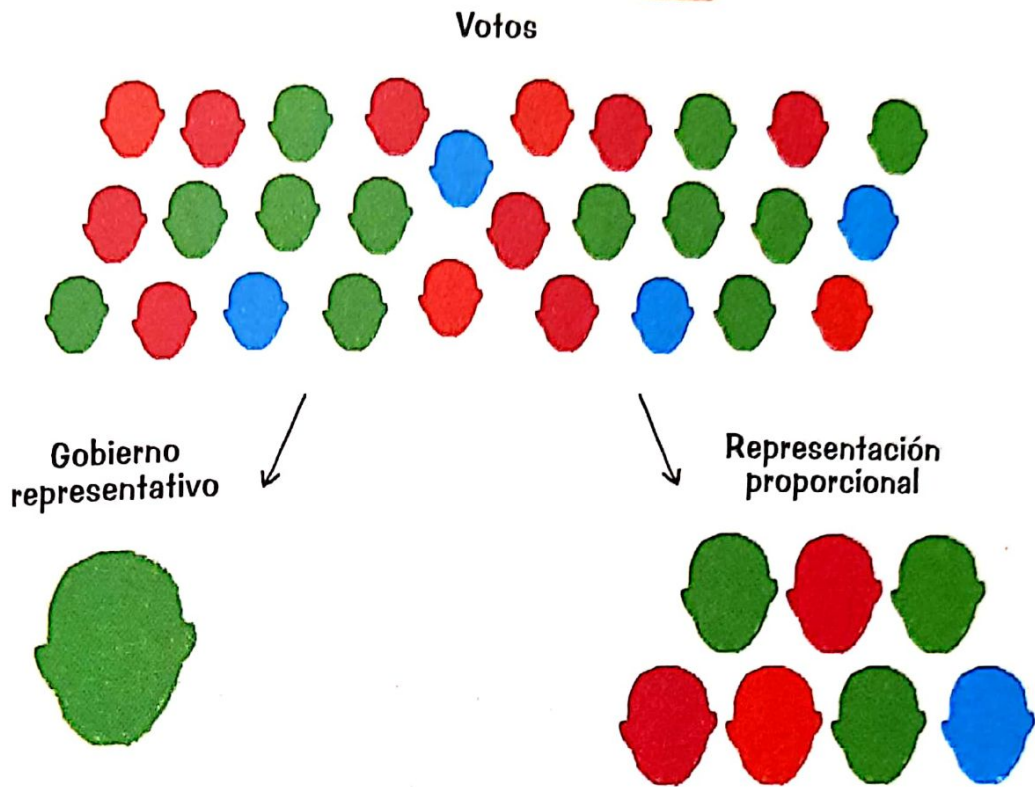
Todos los que se escandalizan por el estado de la política moderna podrían sentir curiosidad para echar un vistazo nostálgico a los días del amanecer de la democracia en Atenas, en la antigua Grecia. Sin embargo, antes de que las lágrimas te empañen los ojos, vale la pena recordar que la democracia ateniense no era ejemplar de por sí. Una de sus principales virtudes que a menudo se citan es la participación *directa*. A diferencia de la democracia moderna *representativa*, en la que votamos por individuos que hablarán por nosotros, todos los ciudadanos de Atenas y de los territorios circundantes tenían un voto directo en los procedimientos... Pero eso de «todos los ciudadanos» no incluía a las mujeres, ni a los esclavos, ni a los libertos, ni a los residentes extranjeros. De hecho, solo contaban los hombres adultos de ascendencia ateniense que habían cumplido con el servicio militar. Las estimaciones varían, pero por lo general se cree que ascendía a un 20% de la población.

## La «apatía» del votante

Si estos números se comparan con los alrededor de los tres cuartos de la población de los Estados Unidos con derecho a voto

en las elecciones presidenciales de 2016 y con cifras similares en otras democracias occidentales, la democracia moderna parece mucho más participativa. Sin embargo, solo dos tercios de la población con derecho a voto se inscribió realmente para votar en la contienda entre Trump y Clinton, y alrededor de una décima parte de estos no volvió a aparecer. De modo que de la población con derecho a voto en los Estados Unidos, en realidad votó menos del 60%. En el referéndum sobre la Unión Europea del Reino Unido, la participación estuvo solamente sobre el 70%, y se consideró alta. Por su parte, en la última vuelta de las elecciones presidenciales francesas (Macron contra Le Pen) de 2017, casi un cuarto de la población con derecho a voto no se tomó la molestia de hacerlo, y alrededor del 11% invalidó o dejó en blanco la papeleta, con una participación total que resultó la más baja en casi 50 años. En conjunto, por tanto, en países que en algún momento se han considerado indicadores globales de la democracia, de un cuarto a un tercio de los votos no se emiten nunca. Y la participación para las elecciones locales es todavía mucho menor. ¿Por qué? Pues la principal explica-





En el gobierno representativo tradicional en el Reino Unido o los Estados Unidos, solo la mayoría de cada circunscripción elige a un representante (en este caso, verde). En la representación proporcional, en cambio, las opiniones minoritarias en la circunscripción también tienen representación parlamentaria.

ción sería la apatía. Hasta un tercio de los votantes potenciales parecen estar de acuerdo contigo en que esto no tiene sentido: sea como sea, sus voces no van a escucharse.

Una respuesta a esto, que el británico **John Stuart Mill** fue el primero en proponer, ha sido la *representación proporcional*. En los sistemas de representación mayoritaria, tu voto por un candidato que pierde no cuenta para nada. En la representación proporcional, en cambio, todos los votos de esta minoría cuentan y, si pasan cierto umbral, estarían representados en el número de escaños ocupados por el partido que la representa. El inconveniente es que de este modo puede fomentarse el extremismo, pudiéndosele dar, por ejemplo, voz a minorías racistas que de

otra manera quedarían sin representación. La ventaja, en cambio, es que ofrece un reflejo más fiel de lo que la gente realmente piensa, y así —en países como los mencionados, donde actualmente rige el sistema mayoritario— cabría recuperar cierto entusiasmo por el proceso democrático, ya que los electores vislumbrarían que sus voces pueden llegar a escucharse, ocurra lo que ocurra. Pero, a pesar de la retórica, ¿desean de verdad algo así los políticos?

### ¿Democracia u oligarquía?

En muchos países, la palabra «política» para la mayoría ahora significa «política nacional», y se ocupa sobre todo de las figuras nacionales o a escala mundial, una atención que se ha



concentrado aún más con el auge de los medios de comunicación. Mientras que el advenimiento de internet en algunos aspectos corrige este estado de cosas (y en otros lo empeora), en los últimos treinta años hemos asistido a un declive general del activismo de base y a una racionalización de las estructuras de partido, en las que el programa lo decide un comité central. Los políticos ahora se disputan el espacio con los famosos, cultivan a personas influyentes y conocedoras de los medios de comunicación y emplean a asesores de comunicación política y a consultores de imagen que les ayuden a convertir su mensaje en frases contundentes. A la luz de estos hechos, diría un cínico, no tenemos una democracia real, sino el espectáculo sensacionalista y la participación limitada de la telerrealidad.

En *The Decline and Fall of the American Empire* (1992), el escritor y comentarista político estadounidense **Gore Vidal** (1925-2012) subrayaba otra preocupación común: «Cualquier individuo que sea capaz de conseguir 25 millones de dólares para que se le considere presidenciable no le puede ser de mucha utilidad al pueblo en general. Representará al petróleo, a la industria aeroespacial, a la banca o a las entidades adineradas que paguen por él. Pero ciertamente no va a representar nunca al pueblo

### Pregunta filosófica básica

¿Cuáles son las ventajas y los inconvenientes de la democracia? ¿Es un concepto defectuoso?

del país». Así que, aunque los requisitos para optar a la presidencia de los Estados Unidos sean muy pocos (ciudadanía, edad y período de residencia), y aunque en principio sea algo abierto a cualquiera, en la práctica requiere una enorme cantidad de dinero. Esto, tal como comenta Vidal, requiere vínculos con fuentes de financiación que *en potencia* podrían comprometer los ideales políticos de cualquier candidato. Como es obvio, esto no solo es cierto para los candidatos presidenciales, sino también para los políticos de todos los niveles. De modo que es normal que nos preguntemos a quién estamos votando: ¿a partidos políticos?, ¿a intereses de negocios multinacionales?

«En una democracia verdaderamente igualitaria, todos y cada uno de los sectores quedarían representados, no de manera desproporcionada, sino proporcionalmente».

John Stuart Mill

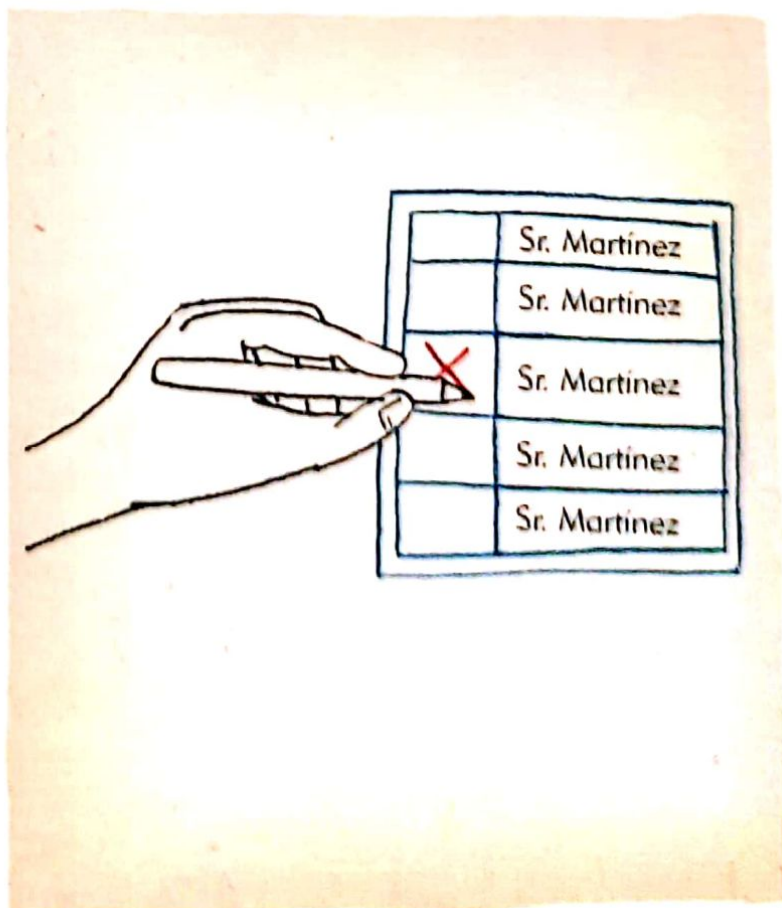


Aparte de la influencia del dinero, también resulta preocupante que los políticos compartan en general un mismo medio educativo y social. Con Trump incluido, los cinco últimos presidentes de los Estados Unidos han recibido formación en una de las cinco universidades de la Ivy League, las más selectas, y en el Reino Unido un informe del Sutton Trust de 2015 reveló que casi un tercio de los parlamentarios actuales fueron a colegios privados (comparado con solo un 7% de la población), y que más de un cuarto fueron a Oxford o Cambridge. Puede aducirse que tienen que gobernarnos los mejores, y que los mejores deben recibir la mejor educación, pero también es cierto que los hijos de familias más ricas suelen tener ventaja sobre los de familias menos acomodadas. La riqueza influye sobre las oportunidades, la confianza y el sentido de la autoestima, y suele venir acompañada de una mayor estabilidad de la vida del hogar y de aspiraciones sociales más altas. Estas eran las cosas que realmente preocupaban a **John Rawls**, y prevenirlas era la intención de sus principios de justicia: no es que lo mejor ascienda por naturaleza a lo más alto de la sociedad, sino que lo más alto de la sociedad se guarda lo mejor para sí. De este modo, ¿vivimos en una democracia, gobernada por el pueblo, o en una oligarquía, gobernada por una élite privilegiada y egoísta?

### La mentalidad del rebaño

Pero también hay razones elitistas para rechazar la democracia. Al valorar la doctrina de la igualdad, el filósofo alemán **Friedrich Nietzsche** (1854-1900) consideraba que no existía «ningún veneno más mortífero que

este», pues fomenta, según él, una mentalidad de «rebaño» y favorecería el mínimo común denominador sobre formas más altas de desarrollo. **Platón**, que fue un testigo de primera mano de la democracia ateniense, la clasificaba solo justo por encima de la tiranía. La palabra para una sociedad así, decía, era «libertad», lo que en la práctica significaba licencia sin control, en donde «cada hombre hace lo que está bien para sus propios ojos, y tiene su propia manera de vivir». Esto, para Platón, era algo malo, pues significaba que no había sabiduría, ni en la vida pública, ni siquiera en el gobierno, que estaba «lleno de variedad y desorden, y proporcionando una especie de igualdad tanto a los iguales como a los que no lo son». Con independencia de educación y medio social, de valores o perspectiva, la democracia te daba una voz.





*«Considero la utilidad como la suprema apelación en las cuestiones éticas; pero la utilidad, en su más amplio sentido, fundada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo».*

John Stuart Mill

El mundo moderno ha rechazado el elitismo de Platón y Nietzsche como algo pasado de moda. Pero las preocupaciones del elitista tal vez puedan reformularse en términos que no contengan tantos prejuicios: la mayoría carece de capacidad, formación, experiencia o siquiera tiempo, para considerar con seriedad los problemas que supone la forma de gobierno política. Deambulamos por la cotidianidad preocupados por nuestros propios asuntos, con problemas a corto plazo enfocados desde una perspectiva personal. La mayoría estamos descontentos de algún modo, y esto nos hace susceptibles de caer en manos de la propaganda y la manipulación, de los titulares sensacionalistas y de las noticias falsas que a su vez difunden poderosas élites en disputa. Por esta razón, añadiría el cínico, la democracia de que disponemos es de una variedad «dirigida», con un alcance limitado de la participación directa. En la práctica, la democracia vuelve a parecerse mucho a la oligarquía.

### Una cuestión de supervivencia

Resulta indudable que los que vivimos en democracias liberales nos beneficiamos de libertades y derechos que se niegan a quienes viven en regímenes más represivos. Tal vez la democracia no esté averiada sin remedio. Quizá solo necesita renovación. Tal como reconocía **Winston Churchill** (1874-1965), se la ha llamado «la peor forma de gobierno, excepto todas las demás formas que han sido probadas». Y así, por muchos fallos que tenga, la democracia representa lo mejor de lo peor, es un trabajo en desarrollo continuo, y sigue valiendo la pena esforzarse, luchar y votar por muchos de sus ideales y objetivos. De hecho, si tenemos en cuenta el cambio climático, la pobreza, las armas nucleares, el terrorismo y otras amenazas que se ciernen sobre la existencia humana, tal como dicen **Noam Chomsky** y **Edward S. Herman** (1925-2017) «la democracia y la libertad son más que valores, son esenciales para la supervivencia».

### Toma una decisión

A pesar de tu descontento con el proceso democrático y de las críticas que la democracia como tal ha recibido por parte de Platón o de Nietzsche, podemos pensar que sigue representando la forma más igualitaria y responsable de gobierno. Al fin y al cabo, ¿qué medios tienes para quejarte bajo una dictadura, o en una monarquía absoluta? Por lo menos, sigues teniendo una voz. Y ya puestos, ¿y si fueras tú mismo quien se presentara a las elecciones?



# ¿Debería exponer mi vida en internet?

Bentham • Foucault • Morozov • Huxley • Orwell • Postman • Eggers

Se nos anima a compartir. «¿Qué ocurre?», pregunta Twitter. «Escribe algo...», sugiere Facebook. Compartimos fotos de nuestras comidas y vacaciones, recomendamos series a los amigos para que las miren en Netflix y les ponemos notas a los libros para que los compren en Amazon. Nuestros móviles nos siguen la pista, y ubican a nuestros amigos que están cerca —«¿Tomamos algo?»—. Vivimos públicamente, como si obedeciéramos a una compulsión. Es como si una experiencia no existiera de verdad a menos que se memorice digitalmente y se difunda para que todos la veamos. ¿Es eso un problema?

Mill y Locke se preocupaban por el poder intrusivo en potencia del Estado, pero la era digital ha hecho que muchos de nosotros ofrezcamos nuestra intimidad con alegre abandono. Durante la Guerra Fría, el KGB ruso y la Stasi de Alemania del Este ofrecían recompensas por informar sobre los demás, sobre comportamientos sospechosos u opiniones subversivas. Ahora informamos sobre *nosotros* sin que nadie nos obligue, y revelamos nuestros pensamientos y deseos, lo mismo que los gustos personales y los pasatiempos favoritos, y los comparamos con los de cualquier extraño. Naturalmente, en un plano global, la opresión estatal y la censura no son cosas del pasado —siguen existiendo muchos países en donde las libertades políticas y personales están muy restringidas—, pero por lo menos en las democracias occidentales la interconectividad de la tecnología moderna ha permitido que la distinción entre público y privado se difumine significativamente.

## Vigilancia masiva

Esto no quiere decir, claro está, que los servicios de seguridad de hoy en día tengan

menos trabajo. De hecho, tal como muestran algunos casos, podrían estar más ocupados que nunca. En 2013 Edward Snowden, quien entonces trabajaba como analista de inteligencia para la NSA (Agencia de Seguridad Nacional de los Estados Unidos), empezó a suministrar información a diversos periodistas sobre un proyecto de vigilancia masiva llamado PRISM, que básicamente garantizaba a la NSA el acceso a la actividad electrónica de millones de personas: correos electrónicos privados, llamadas telefónicas, mensajes de texto... Lo más alarmante, según Snowden, era que la operación no se confinaba a «personas de interés», como podrían ser los sospechosos de terrorismo o los agentes de inteligencia de otros países («espías»), sino que podía involucrar a cualquiera, con independencia de su estatus, nacionalidad o convicciones políticas. Toda esta información iba a ser «cosechada» y cotejada, y, por medio de técnicas de investigación digital avanzadas y de la potencia siempre en aumento de las computadoras, se clasificaría según ciertos intereses, se definan estos como se definan.



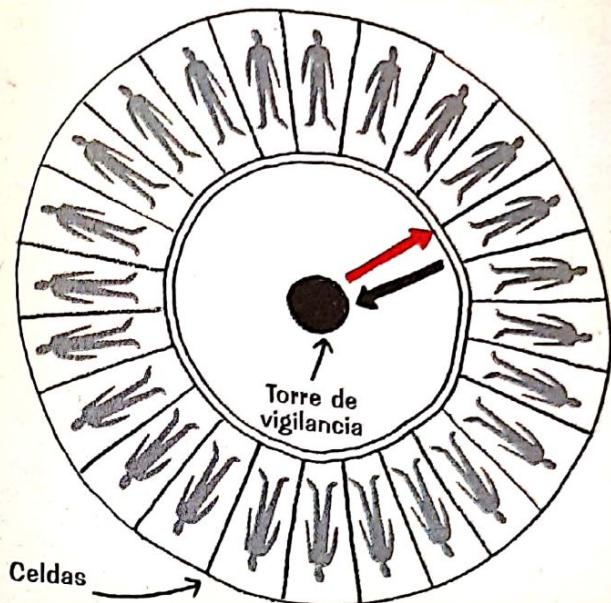
Un problema similar se da con los circuitos cerrados de televisión, que tienen una presencia cada vez mayor en cualquier población moderna. Podría aducirse que si estás en un lugar público no tienes derecho a la privacidad, pero con los avances en el software de identificación facial, esta vigilancia también proporciona el poder de seguirte, de saber dónde estás y dónde has estado. ¿No es esto (en potencia) sinónimo de acoso?

Por supuesto, estos poderes suelen defenderse recurriendo al cumplimiento del deber del Estado de prevenir la criminalidad y de mantenernos a salvo. Y por supuesto, la capacidad de seguir el rastro no es lo mismo que un seguimiento *activo*. Pero ¿qué efecto tiene sobre la libertad el hecho de poder estar tan controlados?

### Internet como Panóptico

El filósofo utilitarista inglés **Jeremy Bentham** (1748-1832) creó un plan para las prisiones modernas al que llamó «Panóptico». Se trataba de un diseño circular, en el que todas las celdas de los prisioneros quedaban abiertas mirando hacia una torre central. La idea era que, si lo deseaban, los guardias podían inspeccionar cualquier celda, en cualquier momento. Claro que la idea no era que controlaran a todos los prisioneros en todo momento. La torre del guardia también debía construirse de manera que este quedara oculto, así que ningún prisionero podía saber si lo vigilaban. El resultado sería que los prisioneros se comportarían como si los estuvieran controlando: en efecto, se estarían autocontrolando.

### Panóptico de Bentham



El filósofo posmoderno francés **Michel Foucault** (1926-1984) utilizó el diseño de la prisión de Bentham como una metáfora del poder político. El Panóptico hace tres cosas: aísla a los prisioneros, los hace siempre visibles y hace que la vigilancia *real* sea redundante (no hay necesidad de que haya nadie en la torre). Sobre internet y la tecnología digital podríamos decir lo mismo. Es irónico, pero semejante poder para conectarnos nos aísla: ¿no te ha pasado todavía eso de estar en una habitación llena de gente en la que nadie habla, porque todos están absortos en sus móviles? También acaba conformando la visión que tenemos de nosotros mismos, y nos fuerza a crear una identidad en línea distinta. Y si Snowden lleva razón, resulta que nos pueden

«Escribe algo...».

Facebook



monitorizar en cualquier momento —aunque en realidad no pase nada—, de manera que también nos lleva a moderar nuestro comportamiento: nos autocontrolamos.

Para Foucault, el Panóptico es en cierto modo un modelo que nos muestra cómo funciona el poder. Por tradición, el poder político se ve como la capacidad de organizar la obediencia. Pero, según Foucault, el poder es en realidad más sutil: conforma la manera de ser de la gente, sus elecciones, lo que piensan de sí mismos y cómo se comportan. ¿Es realmente conveniente que te expreses en ráfagas de 140 caracteres o menos? ¿Lo es estar siempre localizable, por el móvil o por correo electrónico, o que se controle y monitorice? También podemos intentar salirnos de todo esto y apagar los móviles, desenchufar los portátiles, etc. Pero como todos los aspectos de la sociedad se conforman según evoluciones tecnológicas —la salud y la educación, el ocio y el trabajo—, parecería un gesto cada vez más desesperado y fútil.

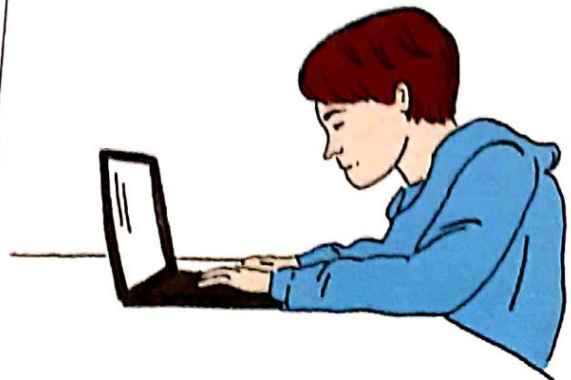
### Visiones distópicas

Pero ¿no era también internet una fuerza para el cambio político? ¿No ayudaban Facebook y Twitter a movilizar a los disidentes de Oriente Medio durante los levantamientos antigubernamentales de la Primavera Árabe? La tecnología moderna ¿caso no nos ha conducido a una nueva forma de activismo, con Wikileaks y el grupo de *hackers* Anonymous, para pedir responsabilidades a los poderes corruptos? El escritor bielorruso **Evgeny Morozov** (n. 1984) está de acuerdo con Snowden en que internet tiene sus beneficios, pero también en que capacita al autoritarismo para controlar mejor a sus súbditos. Tampoco está muy claro que vaya a

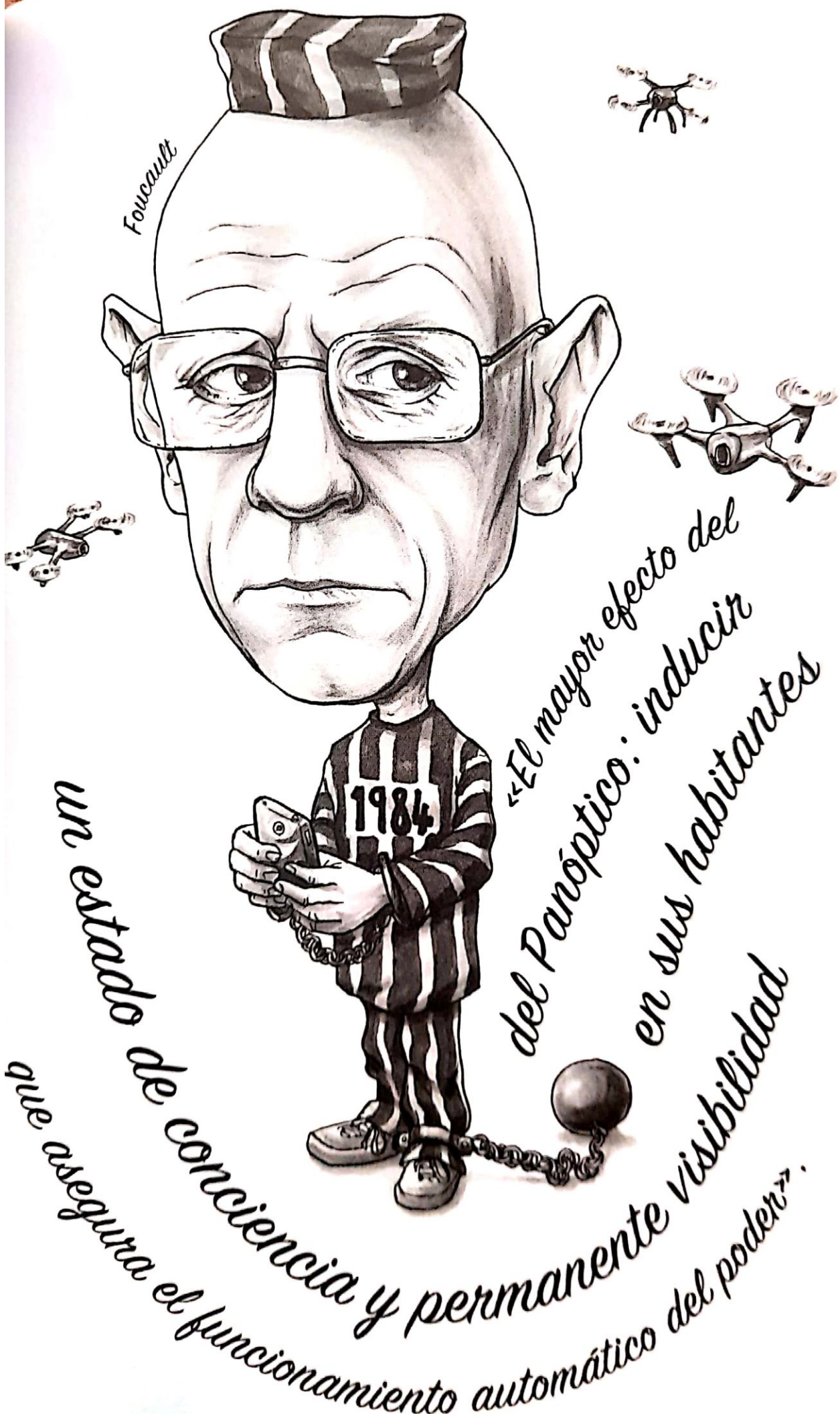
### Pregunta filosófica básica

- ¿Debería limitarse la capacidad de vigilancia del poder?
- ¿El poder nos da forma de algún modo?

provocar una mayor implicación política. ¿Por qué no, como Morozov nos explica mirando a su país de origen, una mayor apatía, un mayor cinismo? En Bielorrusia, nos explica, «ni tuits ni mensajes de texto airados, por elocuentes que sean, han logrado resucitar el espíritu democrático de las masas, que hasta cierto punto se han sumergido en un pozo sin fondo de manipulación y hedonismo, creado por un gobierno que ha leído a su Huxley». Si se refiere a **Aldous Huxley** (1894-1963) es por su novela *Un mundo feliz* (1932), una visión distópica de un futuro en el que la libertad no nos es arrebatada por un Estado omnipotente, omnisciente y represivo







Foucault

«El mayor efecto del del Panóptico: inducir en sus habitantes

un estado de conciencia y permanente visibilidad que asegura el funcionamiento automático del poder».



—el «Gran Hermano» previsto por **George Orwell** en 1984 (1949)—, sino que más bien se debilita por la distracción. Tal como lo veía el sociólogo estadounidense **Neil Postman** (1931-2003), «Orwell temía a quienes nos privarían de la información. Huxley temía a quienes nos darían tanta que nos reducirían a la pasividad y al egoísmo. Orwell temía que la verdad se nos escondería. Huxley temía que la verdad se ahogaría en un mar de irrelevancia». Con independencia de cuál de las dos distopías, la de Orwell o la de Huxley, acabe ganando, Morozov tiene claro que internet facilita ambas. La creencia en que, de algún modo, «la Red» acabe liberándonos a todos (eso que llama «ciber-utopismo») sería por tanto una ilusión.

#### El fin de la privacidad

Tal como se desarrolla la tecnología, lo más probable es que forme un entramado todavía

más íntimo en nuestras vidas. Pronto, cuando el «internet de las cosas» despegue por fin, será normal que la nevera te envíe mensajes cuando vayas a quedarte sin leche, o que la puerta te avise de que tienes un mensaje (si es que las letras siguen existiendo físicamente). El progreso en este sentido continuará, mientras que las fronteras entre público y privado seguirán difuminándose. En la novela de **Dave Eggers** (n. 1970) *El círculo* (2013), una compañía semejante a Google pretende llevarnos a una era de «transparencia» en la que todo el mundo lleve una cámara para transmitir todos los días, a todas horas, todo lo que vean y hagan. Por espantoso que nos parezca a la mayoría, tiene una cierta lógica: si no hubiera privacidad, no habría crimen ni corrupción, ni tampoco existiría la soledad, puesto que la gente se vería forzada a conectar y compartir, a empatizar con los demás. ¿No vale la pena que cedas tu privacidad por algo así?

#### Toma una decisión

¿Te vigilan? Podemos dar por seguro que los Estados disponen de recursos para hacerlo, así que en realidad depende de cómo te sientas al respecto. Tal vez creas que la privacidad es un precio razonable a pagar con tal de protegernos como sociedad. Aun si olvidamos esto, podríamos aducir que tu libertad ya parece comprometida. Para Foucault, el individuo no solo está bajo la autoridad del Estado, sino que además su existencia transcurre dentro de una red interconectada de ideas, actitudes y valores en los que la «autoridad» es solo una parte. Dado que el comercio en gran medida guía la tecnología, también deberías tener en cuenta qué agenda estás siguiendo, sin ser plenamente consciente. ¿Compartes porque quieres o porque Apple/Google/Facebook te incitan a hacerlo? ¿Quieres vivir en un mundo de publicidad aún más dirigida, en el que las corporaciones se inmiscuyan del todo en nuestras vidas privadas? ¿Vale la pena también pagar ese precio en aras de una mayor comodidad y de distracciones cada vez más amenas?



# ¿Puedo fiarme de las noticias?

Sócrates • Platón • Protágoras • Gorgias • Chomsky • Herman

Acabas de leer algo en tu línea del tiempo de Facebook que te indigna. Estás a punto de compartirlo, pero de pronto te detienes: ¿realmente es cierto? Se diría que antes las noticias eran simplemente una narración de sucesos ocurridos, pero cada vez más, por el auge de las redes sociales, nos enfrentamos a historias sensacionalistas y de procedencias sospechosas y cuya intención no es informarnos, sino manipular nuestras emociones y jugar con nuestros prejuicios. En este nuevo mundo de «posverdad» y «hechos alternativos», de teorías conspirativas y noticias falsas, ¿cómo podemos saber qué es cierto? Pero en realidad nada de esto es nuevo.

En su juicio, el filósofo griego **Sócrates** (469-399 a.C.), mentor de Platón, se disculpó ante el jurado porque no había preparado un discurso en su defensa, y pidió perdón por si vacilaba o se demoraba en sus respuestas. Una disculpa así hoy nos parece extraña: la verdad cuenta más que el estilo, ¿no? Pero, tal como explica Neil Postman, para su público ateniense lo cierto era casi lo contrario: no contaba solo *qué* se decía, sino *cómo* se decía. Al estudio del buen hablar se le llama *retórica*. Ahora, con esta palabra pensamos sobre todo en las figuras del lenguaje que encontramos en la poesía, o bien en discursos demagógicos de todo pelaje, pero para los antiguos griegos se trataba de mucho más. Para ellos, la bondad y la belleza, la verdad y la elocuencia, eran aspectos de una misma cosa: la verdad también *tenía* que ser bonita. Sócrates era famoso por feo y poco convencional, y no se preocupaba por la etiqueta, así que tal vez no

deba sorprendernos que sus coetáneos presumieran su culpabilidad (de «corromper a la juventud de Atenas» y por «renunciar a reconocer a los dioses»). Aunque ahora muchos historiadores consideran estos cargos puras invenciones, él en verdad *quería* romper con tradiciones y maneras de pensar que muchos todavía eran incapaces de abandonar.

## Platón y las primeras «posverdades»

Desolado por la muerte de su querido maestro, **Platón** se dispuso a defender su reputación y a continuar su lucha. Muchos de los trabajos de Platón toman la forma de «diálogos» —dramas filosóficos en muchos de los cuales Sócrates es el personaje principal— y a menudo su objetivo es justamente denunciar lo que había contribuido a la caída de su mentor: la corrupción de la filosofía por la retórica. La culpa, creía Platón, era de

«El hombre es la medida de todas las cosas».

Protágoras



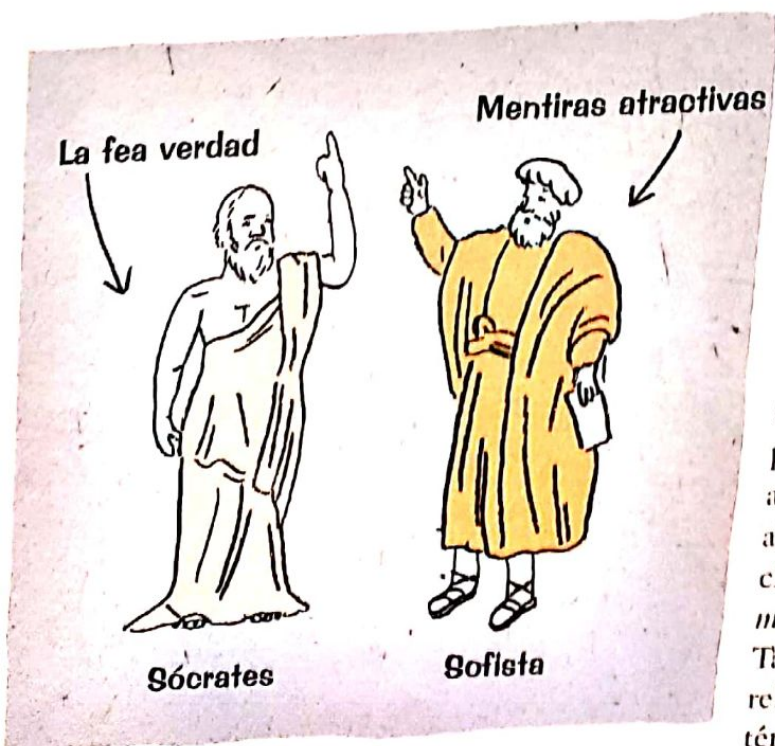
los sofistas, una casta de tutores independientes especializados en el arte de la retórica. De ahí surgió una filosofía algo cínica y nihilista. **Protágoras** (486-411 a.C.), uno de los primeros sofistas prominentes, declaró eso de que «el hombre es la medida de todas las cosas», con lo cual tal vez se refiriera a que no hay valores ni verdades que existan fuera de la subjetividad humana.

**Gorgias** (483-375 a.C.), compañero sofista de Protágoras, declaró en este mismo sentido que «nada existe», y que, aunque así fuera, no podríamos saberlo de ninguna manera. Más todavía: en el caso improbable de que algo *podiera* ser conocido, no seríamos capaces de comunicarlo (creo que a eso se le llama «cubrir las apuestas»). ¿El resultado de todo este relativismo y nihilismo? La verdad es lo que te consientan. Los sofistas, por tanto, fueron los primeros en manejar el concepto de «posverdad». Platón respondió al envite

y dedicó gran parte de su carrera filosófica a intentar demostrar que la verdad existe, que puede conocerse, entenderse y comunicarse. Pero como la verdad puede resultar tan difícil de establecer como de entender, siempre hay espacio para que la gente sin escrúpulos fabrique falsedades a su gusto y explote el pensamiento perezoso y fácil.

### De la propaganda a las noticias falsas

En los tiempos modernos, el término «propaganda» se asocia a los regímenes totalitarios. Por ejemplo, el control estatal de los medios de comunicación por Joseph Goebbels (1897-1945), ministro de Propaganda de Hitler, que tenía la misión de extender y justificar el antisemitismo nazi; o *Pravda* («verdad», en ruso), el diario oficial del Partido Comunista soviético. Pero la propaganda es en realidad cualquier información que promueva una causa política o partidista. Los Aliados la utilizaron sin tapujos durante la Segunda Guerra Mundial, y se estima que la Fuerza Aérea estadounidense lanzó más de seis mil millones de panfletos sobre las poblaciones de Alemania y Japón con el fin de extender la desinformación, ofrecer incentivos para la rendición y minar la moral, entre otras cosas. Los británicos incluso idearon una trama para difundir falsas predicciones de Nostradamus, pues conocían el interés que despertaba el alto mando alemán y confiaban en influenciarlos para derrocar a Hitler (ver *Nostradamus and the Nazis*, de Ellic Howe, 1965). También podemos hablar de propaganda religiosa... De hecho, de ahí procede el término, en referencia a la parte de la Iglesia





católica responsable de «extender la fe» (en latín, *propaganda fide*). El punto en común, por tanto, parecería ser el de la información que tiene el propósito de soslayar o trascender la razón, ya sea por la vía del prejuicio, del miedo, de la fe o de la emoción

En 2017, el Diccionario de la Real Academia Española incorporó el término «posverdad», definiéndolo como «distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales». ¿Qué es eso, sino la propaganda con otro nombre? La diferencia entre la propaganda tradicional y las noticias falsas modernas quizá provenga del auge de internet y de las redes sociales, y de su mayor poder de influencia. Es obvio que internet ha tenido un efecto positivo, pues permite el acceso a un mayor abanico de información y de verificación de datos. Sin embargo, muchos comentaristas políticos creen que es probable que la proliferación de informaciones falsas y engañosas haya jugado un papel importante en elecciones recientes de Francia, los Estados Unidos o el Reino Unido. Facebook, Google y otros vehículos de difusión de estas noticias han prometido contribuir a la lucha contra este fenómeno, pero es evidente que son en gran parte culpables. ¿Cuántas veces has buscado en Google y luego has aceptado

### Pregunta filosófica básica

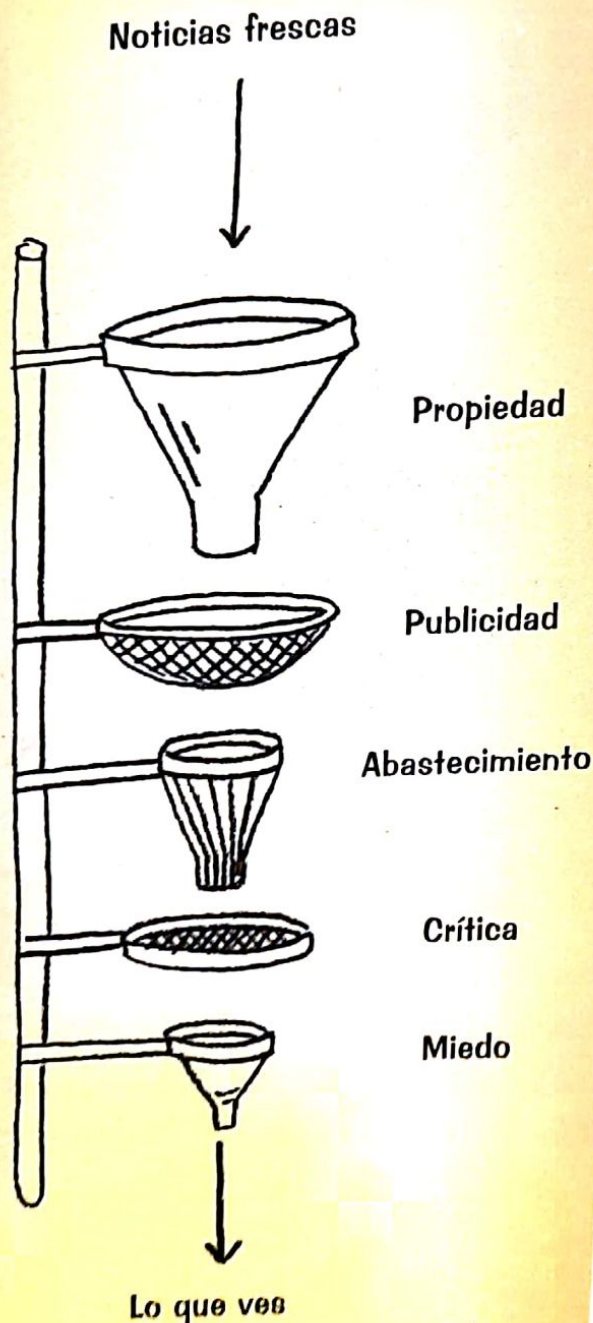
¿Todos los medios de comunicación reflejan una inclinación concreta? ¿Cuál es la diferencia entre noticias y propaganda?

la primera de las respuestas como cierta, sin pasar de la primera página de resultados? Y eso cuando es el mismo Google quien «ordena» los resultados de la búsqueda y sugiere su fiabilidad y exactitud. De un modo similar, tu *feed* de Facebook no es solo una colección de cosas compartidas con tus amigos, sino que el algoritmo de la compañía también lo ha editado, considerando lo que es popular y lo que cree que te gustará. El enorme potencial que estos servicios tienen para filtrar y regular la información a la que accedemos es una amenaza preocupante para el proceso político, porque pueden llegar a «arreglarla» quienes tienen visiones extremas o motivos antidemocráticos, cuando no otros Estados.

«Posverdad [...] f. Distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales».  
Diccionario de la Real Academia Española



### Modelo de propaganda



### «Fabricación de la conformidad»

Pero ello no supone que los medios tradicionales estén de algún modo por encima de la manipulación consciente. De hecho, es común pensar que muchos diarios e informativos televisados tienen una cierta inclinación, a la izquierda o a la derecha, populista o elitista. En general, sin embargo, se considera que dichas inclinaciones se compensan unas a otras: mientras que el editor del *Washington Post* puede tener visiones diferentes que las del *Wall Street Journal*, sus diferencias son la muestra de la libertad de expresión: de esta manera los medios de comunicación en su conjunto representan un espectro de opiniones, y el lector ya escogerá con cuál identificarse, o no.

Sin embargo, **Noam Chomsky** y **Edward S. Herman** cuestionaron esta visión tradicional cuando avanzaron lo que ellos llamaban el «modelo de propaganda» de los medios de comunicación dominantes. Estos, decían, de hecho no son libres, sino que promulgan las opiniones del poder establecido (la clase política de un país, las organizaciones militares y públicas, las corporaciones dominantes y otros intereses privados). Así, las noticias se regularían de forma más o menos directa, mediante cinco filtros: (1) *Propiedad*: la mayoría de organizaciones de noticias forman parte de grandes corporaciones con intereses de negocio específicos (la verdad no es prioritaria). (2) *Publicidad*: los anunciantes pueden influir en las noticias mediante la amenaza de retirarse. (3) *Abastecimiento*: el gobierno y otras grandes organizaciones pueden suministrar información, y pueden restringir el acceso de los



medios «hostiles» a las fuentes (informaciones importantes sobre políticas y programas). (4)

*Crítica:* las organizaciones pueden atacar las noticias «negativas» a través de contranoticias, discursos políticos, denuncias, pleitos, etc. (5)

*Miedo:* el peligro de un enemigo común, real o imaginado, puede utilizarse para unificar la opinión a través del miedo, y marginar las críticas como antipatrióticas.

Así, aunque tal vez no haya coerción o censura explícitas, las noticias de todos modos *se fabrican de manera indirecta*, con un ojo puesto en la cuenta de resultados. Un

periódico que pierde anunciantes, tiene un acceso restringido a las fuentes, está sometido a demandas, etcétera, se arriesgará a una caída en las ventas y en los ingresos. De ser cierto, Chomsky y Herman proporcionan una crítica hiriente a la democracia política. Así, lo que parece ser el desacuerdo entre diferentes elementos de los medios de comunicación y de la política no es más que cosmético o trivial: sobre los problemas importantes (negocios, guerra, impuestos), sea cual sea el partido o el medio informativo, el poder establecido está unido.

## Toma una decisión

La diferencia entre noticias y propaganda no está tan clara como uno desearía. De hecho, los escépticos, sofistas y posmodernos cuestionan la existencia o el valor de la propia verdad. Sin necesidad de llegar tan lejos, cabe admitir que todos los puntos de vista incorporan un sesgo. En consecuencia, tenemos que desarrollar técnicas para analizar las noticias: de dónde proceden, si existen en el mundo real, lo equilibradas y bien escritas que estén, etc. Pero si todos los medios de comunicación son propagandísticos (hasta cierto punto), ¿cómo podemos ponerlos a prueba contra sí mismos? Bien, como Chomsky responde, dado que los individuos escriben noticias, podrás encontrar informaciones verdaderas y relativamente imparciales, incluso entre los medios más difundidos: solo tienes que buscar.



# Mi hijo adolescente me llama fascista... ¿Lo soy?

Platón • Popper • Arendt • Hobbes • Marx • Maquiavelo • Rousseau • Raz

Quiere irse de fiesta, pero tú crees que tiene que estudiar para los exámenes ya cercanos. Choque de pareceres, voces que se levantan. Antes de que la situación se descontrole, emites la sentencia: «¡No vas a salir, y punto!». Esto provoca una sucesión de epítetos poco halagadores, según los cuales tus opiniones políticas están algo más a la derecha que las de Mussolini. Pero todo lo haces de corazón, pensando en lo que más le conviene. ¿No es esta tu obligación como padre? Incluso si eso te hace parecer un poco, digamos, ¿totalitario?

No serías el primer dictador en justificar sus acciones de esta manera. Al criticar la *República* de Platón, el filósofo austriaco **Karl Popper** (1902-1994) argüía que nuestros mayores problemas surgen «de algo no menos admirable y firme que peligroso, a saber, nuestra impaciencia por mejorar la suerte de nuestro prójimo». La genuina preocupación de Platón por los demás le llevó a crear un Estado rígido y autoritario, porque demasiada libertad le daba mucho margen al error. Pero ¿no está en la naturaleza de la libertad que podamos cometer nuestros propios errores? ¿No es mejor ser libres y equivocarnos en ocasiones a no ser libres y ser «correctos»? Y eso de «correcto», ¿quién lo define? Pero a pesar de las críticas de Popper, Platón ya distinguía la autoridad legítima de la tiranía, la peor forma de gobierno, en la

que el poder se concentra en un solo individuo, a menudo egoísta. La autoridad no es solo la capacidad de hacer que alguien haga lo que quieres que haga: puedes tener autoridad sin poder (tu hijo puede salirse con la suya y contra tus deseos) y poder sin autoridad (ilegalmente podrías encerrarlo en su habitación). Así que, cuando te llama «fascista», ¿eso implica que tu «jefatura» es ilegítima, demasiado autoritaria o simplemente injusta? ¿O las tres cosas?

**Pero entonces, ¿qué significa «fascista»?**

Hoy en día, «fascista» es un término ampliamente rechazado. Históricamente, podemos rastrearlo hasta la antigua Roma, en donde las *fascas*, haz de varas atadas alrededor

«¡Qué monumento a la pequeñez humana es esta idea del filósofo rey!».

Karl Popper



de un hacha, simbolizaban el poder y la autoridad de un magistrado. Simbólicamente también sugiere «fuerza a través de la unidad»: una vara puede romperse fácilmente; diversas varas unidas, no. Algunos movimientos políticos se han llamado «fascistas», o se les ha calificado así, pero solo unos pocos (los fascistas de Mussolini, los nazis de Hitler) han hecho una referencia deliberada a las actitudes absolutistas, patrióticas y guerreras de la Roma imperial. Los fascistas modernos se han opuesto por tanto al liberalismo y la democracia, han promocionado un ferviente nacionalismo, han favorecido el control centralizado (un dictador individual o una junta militar) y la regulación económica del Estado, y han justificado la violencia como herramienta política.

Resulta interesante que los regímenes comunistas (por tradición considerados de izquierdas), a veces comparados con los gobiernos fascistas (de derechas), compartan bastantes de estas características. Esto tal vez sugiera que la tradicional distinción izquierda-derecha es demasiado simplista. Así, dejando a un lado que muchos marxistas modernos considerarían que la Rusia estalinista no era en verdad comunista, estos regímenes sí eran totalitarios por igual (el Estado interfiere íntimamente en la vida de sus ciudadanos), además de colectivistas (la nación es más importante que el individuo). Sí que diferían en otros aspectos: el comunismo es internacionalista, el fascismo, nacionalista; el comunismo es ateo, el fascismo favorece la uniformidad religiosa; el comunismo aboga por una sociedad sin clases con propiedad comunitaria, el fascismo permite una propiedad privada limitada dentro de una sociedad rígida y jerárquica.

#### Pregunta filosófica básica

¿Qué distingue a la autoridad legítima de la doctrina fascista / totalitaria según la cual «el poder es la razón»?

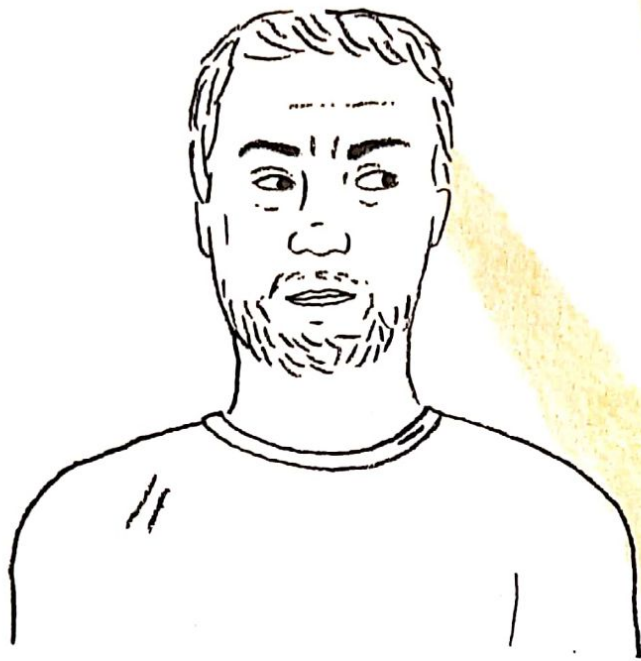
Pero en la práctica resulta fácil comprobar que los efectos tanto del comunismo como del fascismo fueron en gran parte idénticos: las libertades individuales liberales que celebran las sociedades democráticas casi desaparecieron.

#### «El poder es la razón»

La filósofa alemana **Hannah Arendt** (1906-1975) se fijó en esas raíces comunes del nazismo y el estalinismo. Estas formas de gobierno, decía, eran nuevas, pues intentaban silenciar no solo a los críticos y a los oponentes políticos, sino a la población en general. Bajo el totalitarismo, incluso los partidarios del régimen renunciaban a sus libertades y derechos políticos a cambio de una sociedad unificada de tradiciones y valores estrechos. Esto podía confortar a algunos (por ejemplo, a los alemanes «arios» conservadores), pero el resto sufría la supresión de la individualidad y diferencia, la persecución, el terror y tal vez la muerte.

Si asumimos que vas a resistir a la tentación de apuntar una webcam a la ventana de tu





¿Qué legitima la autoridad? Esta pregunta afecta a todas las figuras de autoridad, desde los líderes políticos a los padres y maestros.

hijo por si intenta escaparse, y que también evitarás controlar y restringir su actividad en internet, o leer sus mensajes del móvil, puedes decir con justicia que tu criterio no es totalitario. Se suele asociar al fascismo con eso de que «el poder es la razón». Es decir, que por la sola virtud de ostentar el poder, un gobierno se reviste de autoridad. **Thomas Hobbes** justificó de manera similar a su soberano todopoderoso (ver página 82). Incluso **Karl Marx** pensó que el comunismo solo podía imponerse a través del «terror revolucionario» y que emergería «entre los estertores de la muerte de la vieja sociedad y los dolores de parto de la nueva». Y **Nicolás Maquiavelo**, naturalmente, al defender el proceder que ahora lleva su nombre, justificaba casi cualquier medio para mantener el gobierno (ver página 14).

## Realpolitik

La naturaleza «maquiavélica» de la política moderna, en la que los Estados adoptan una actitud de *realpolitik* (con la ideología en segundo plano respecto a consideraciones prácticas), sugiere que muchos siguen considerando que el fin justifica los medios. Si encerrar a tu hijo o intervenir su móvil fueran la mejor manera de servir a sus intereses, ¿por qué no ibas a hacerlo? Tal como aducía **Jean-Jacques Rousseau**, a veces, cuando las personas no alcanzan a entender lo que está bien —el ideal de la «voluntad general» del Estado, tal como él lo llamaba—, la autoridad puede intervenir para asegurarse de que «se las fuerza a ser libres». Si tu hijo fuera racional, con seguridad y libertad elegiría estudiar antes que irse de fiesta, ¿verdad? Solamente la presión de los compañeros y la gratificación de los impulsos



juveniles lo mantienen en su equivocación. Así que será mejor que escojas por él.

Tal vez no sea ninguna coincidencia que tanto los partidarios de Marx como los de Rousseau implantaran el terror invocando a sus causas. Una vez que abandonamos la idea de que un proceso democrático abierto tiene que decidir el curso de nuestras acciones, entonces los abusos parecen inevitables. Pero incluso las sociedades democráticas se enfrentan a la cuestión de la justificación. ¿A qué puedes apelar entonces para hacer que tu hijo le vea el sentido (si se trata de eso) a tu decisión? ¿A alguna forma de contrato social? Pero, como ya hemos visto (y tu hijo, tan listo él, ya ha leído a Hume), nunca ha firmado nada, y no parece que tenga muchas opciones: ¿preferiría estar sin techo a ese gulag al que tú llamas su hogar?

### Saber mejor

Una respuesta a la que puedes apelar es la *teoría de la justificación normal*, propuesta por el filósofo israelí **Joseph Raz** (n. 1939). Según afirma, la mejor manera de pensar en una autoridad legítima es en tanto que ayuda para asegurar que los sujetos cumplan con cosas que ya tienen razones para hacer. En otras palabras, tu hijo (presumiblemente) quiere pasar sus exámenes. Lo único que tú haces es procurar que así sea. Es decir, tú solo «lo sabes mejor», porque tienes una mejor comprensión de lo que necesita si quiere conseguir sus objetivos: él cree que puede ir de fiesta y aprobar; tú sabes (por tu lamentable experiencia, tal vez) que no. ¿Eso te convierte en un fascista? No. ¿En un paternalista? Tal vez. Después de todo, eres su padre.

### Toma una decisión

La autoridad parental, como la del Estado, es difícil de justificar racionalmente. Algunos padres se limitan a asumir no solo que saben mejor qué hacer, sino que además esto los faculta para implementar las reglas que crean convenientes (autoritarismo). Sin embargo, cuando y donde sea posible, se puede decir que es mejor intentar ganarte a tu hijo por medios racionales: tus reglas y tu autoridad son solo maneras de ayudarlo a alcanzar lo que de verdad quiere. Claro está que también tienes que abrirte, y hasta hacerte esta pregunta: ¿estás imponiendo lo que es mejor para él, o lo que tú quieres?



# ¿Tendría que casarme?

Aristóteles • Platón • Tomás de Aquino • Rousseau • Kant • Marx • Freud

Como estás harto de tanta corrupción, de los escándalos y de la ineptitud, has decidido entrar en política... ¿Seguro que no puedes encontrar un trabajo peor? Sea como sea, cuando hablas del asunto con amigos y consejeros, unos cuantos apuntan que sería una buena cosa que te casaras. ¿Para hacerte político? ¡Pero si los votos del matrimonio no han conseguido que los titulares de las más altas instancias del país hayan permanecido fieles! Además, llevas ya unos cuantos años con tu pareja, sois felices y nunca habíais sentido la necesidad de ataros... Así que, ¿por qué ahora? ¿Solo para que el electorado piense que eres «respetable»?

Tal vez pienses que eso son cosas del ámbito privado, pero un buen número de filósofos han puesto énfasis en la importancia de la «familia nuclear» a la hora de proporcionar las bases para el orden social. De hecho, para **Aristóteles**, la familia era «la asociación establecida por la naturaleza para proporcionarle al hombre sus necesidades diarias», en donde el hombre mandaba y la mujer obedecía. El hombre era «el rey» del hogar y las primeras sociedades fueron una extensión de esto; la familia proporcionaba la piedra angular de la sociedad, y fomentaba los lazos de atracción natural entre hombres y mujeres queridos para procrear y criar a los hijos.

## El matrimonio perfecto

En este asunto, Aristóteles rechazaba la visión de su mentor, **Platón**, quien en su *República* veía en la familia un obstáculo para la justicia, pues favorecía intereses privados sobre los públicos. Al hacer temporales los matrimonios, con emparejamientos concertados por el Estado con el único objetivo de producir niños, y al convertir a toda la comunidad de guardianes en responsables de su educación

común, Platón quería utilizar la atracción sexual como aglutinante para la sociedad en su conjunto. Sin embargo, en un trabajo posterior, *Las leyes*, ofreció una imagen más convencional del matrimonio, e incluso es responsable, en su *Banquete*, de darnos la idea de «compañeros del alma» (puesta en boca del dramaturgo Aristófanes). De modo que el mensaje queda algo mezclado.

La Iglesia cristiana usó los argumentos de Aristóteles para promocionar su propio ideal de monogamia, y pensadores como santo **Tomás de Aquino** (1225-1274) incluso lo consideraron una expresión de la «ley natural», en la que la mujer —aunque «defectuosa y descabellada», según Aristóteles— está sin embargo idealmente equipada para ser «una ayudante en el trabajo de generación», mientras que el hombre se orienta, «con más razón, a una acción vital más noble, que es la operación intelectual». En otras palabras, el matrimonio es útil para criar niños, y la monogamia proporciona la única salida justificable para el impulso sexual irracional, con lo que deja a los hombres libres para que desarrollen sus yos superiores.





De manera similar, **Jean-Jacques Rousseau** definió el servicio al marido como papel principal de la mujer en el matrimonio, además de tener y criar a sus hijos. A diferencia de los hijos, sobre cuya educación Rousseau tiene mucho que decir, la educación de una hija consiste en darle a conocer el lugar que le «corresponde»: ella creará lo que se le diga. Por ejemplo, en cuanto a la religión: «No hallándose en

estado de ser jueces por sí mismas, [las mujeres] deben admitir la decisión de sus padres y de sus esposos como la de la Iglesia» (*Emilio*, 1762).

**Immanuel Kant** veía el matrimonio como un contrato que concernía a «la unión de dos personas de diferentes sexos para la posesión mutua, durante toda su vida, de sus facultades sexuales» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 1797), una frase que no parece que vaya a provocar aluviones hacia el altar o el registro civil. Lo mismo que los teólogos cristianos, Kant parece preocuparse por hacer el sexo respetable asignándole el mero propósito de la procreación. Aparte de esto, observa que el matrimonio implica a ambas partes a tratarse mutuamente como posesiones materiales: como objetos, como medios para un fin. En principio, para la filosofía de Kant, esto supondría un problema: es tratar a los demás como medios para nuestros propios fines, no como fines en ellos mismos, lo que resultaría inmoral. Sin embargo, como dicha «posesión» es mutua, esta «objetificación», en este caso, está justificada: me tienes, pero yo te tengo a ti... ¡Siempre que ninguno de los dos rompa el contrato!

### Marx y el matrimonio

Ya hemos visto la crítica feminista de la sociedad patriarcal (*ver* página 63), pero desde una perspectiva moderna sigue siendo bastante sorprendente observar cuántos grandes filósofos (hombres) han compartido visiones conservadoras, basadas en el

« El amor nace en cada ser humano; llama de nuevo a las mitades de nuestra naturaleza original a unirse; trata de hacer uno de cada dos y sanar la herida de la naturaleza humana».

Platón



# Mi avión se ha estrellado en una isla desierta. ¿Cómo nos apañaremos entre los supervivientes hasta que nos rescaten?

Locke • Bentham • Platón • Hart

Es la peor de tus pesadillas. De camino a unas vacaciones en Tahití, el avión tiene una avería en los motores y se estrella en pleno Pacífico. Por suerte, tu familia y tú sobrevivís al accidente, lo mismo que otros pasajeros, y la corriente os arrastra a la masa de tierra más cercana, una isla remota y deshabitada. Los días pasan y seguís esperando el rescate, pero gradualmente se hace evidente que podéis estaros ahí por un tiempo. Disponéis de algunos suministros (restos del avión) y de algunos recursos naturales (agua, sombra y algunas criaturas de aspecto porcino, en principio comestibles). De modo que es posible que sobreviváis... siempre que os organicéis y acordéis algunas reglas básicas.

Pero no han tardado en surgir los problemas. Un pasajero vegetariano insiste en que buena parte de las provisiones en platos preparados del avión (la mayoría, vegetarianos) deberían ser para él, porque no puede comer ni cerdo ni pescado, y no parece que en la isla haya frutos comestibles. Tampoco quiere ayudar en la caza. Otra persona ha reclamado que todos los pasajeros deben ayudar a construir un lugar de culto, lo que no solo representaría tiempo y esfuerzo, sino que además consumiría parte de las reservas naturales de la isla. ¿No sería la construcción de un refugio una prioridad mayor? Tú expresas estas preocupaciones pero otro pasajero —una abogada— precisa que tal vez seáis náufragos, pero no bestias salvajes. Todos disfrutáis por naturaleza de derechos humanos básicos, y respetarlos es tan importante como sobrevivir. Eso es algo dramático —tú crees que sin duda se trata de

una abogada litigante—, pero ¿tiene razón? El caso es que no hay a vuestro alrededor ninguna institución pública que asegure dichos derechos, ni tribunales en los que tu compañera de infortunio los haga cumplir (todavía no, vaya...). ¿No deberíais simplemente hacer lo que sea necesario para sobrevivir, aunque esto implique poner en peligro algunos privilegios sociales y culturales?

## Locke contra Bentham

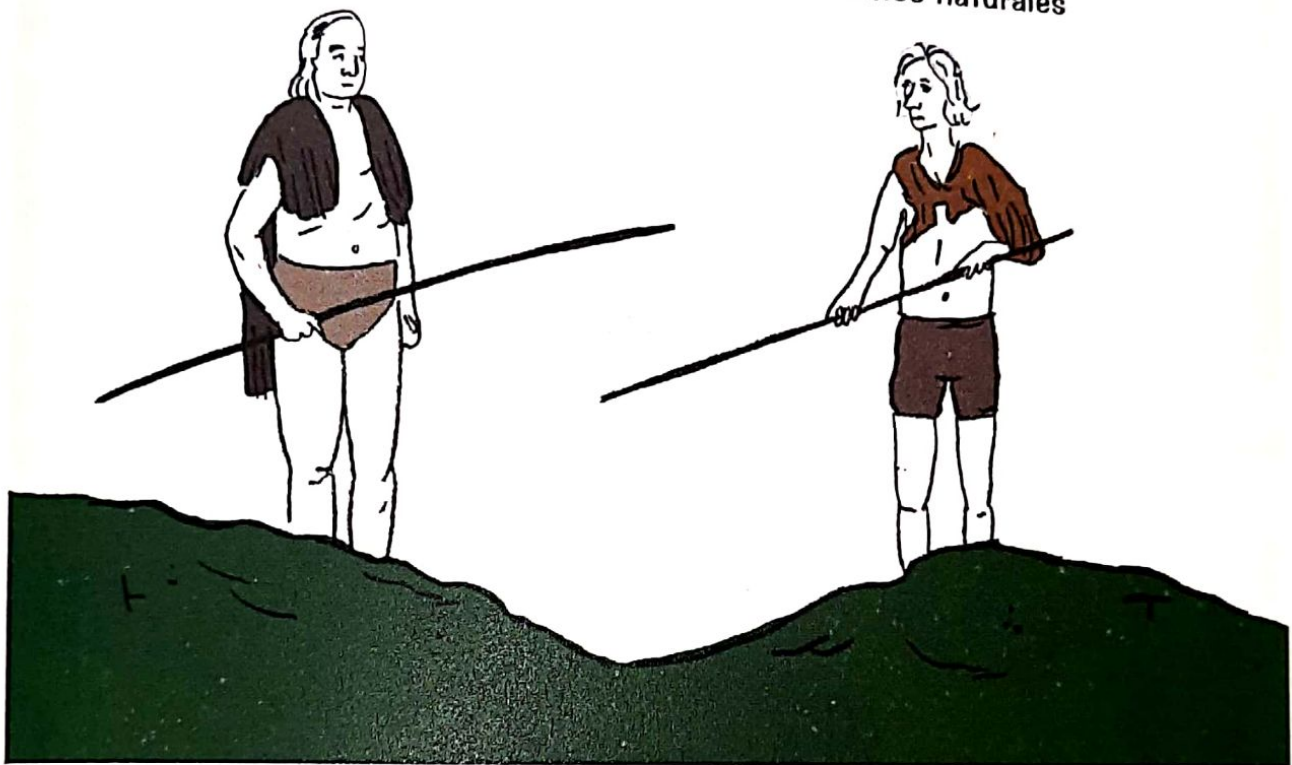
**John Locke** creía que los derechos son «evidentes por sí mismos», mientras que **Jeremy Bentham** los consideraba «absurdos sobre zancos» (ver página 58). Veamos. Puede que te consideres con derecho a la libertad de expresión, a la propiedad, a no comer cerdo, o a practicar la libertad religiosa, pero ¿de dónde proceden esos derechos? ¿Son de algún modo «inalienables», y por tanto los



Bentham  
Derechos legales

contra

Locke  
Derechos naturales



posees de todas todas, incluso en una isla desierta? ¿Has nacido con ellos? ¿O tal vez requieran que el gobierno y la sociedad los conceda y garantice?

Bentham atacaba la idea de los «derechos naturales» no porque pensara que los ciudadanos no tuvieran que poseer *ningún* derecho, sino porque pensaba que solo la ley podía otorgarlos. Si consideramos que los derechos son «naturales», indicaba, y que poseemos el derecho a la libertad de expresión solo por nuestra capacidad natural de pensar y comunicarnos, eso parecería garantizarnos el «derecho» a decir *lo que sea*. Pero es evidente que este derecho sería

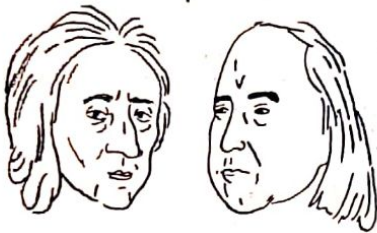
demasiado amplio. ¿Qué hay de las situaciones en las que decir lo que nos parezca pueda suponernos un problema, o causar «perjuicios» a terceros? Pero si dichos derechos fueran inherentes, entonces cualquier legislación limitadora parecería una forma de opresión. De modo que la idea de los derechos naturales, según Bentham, no tiene sentido, porque los derechos *solo* pueden existir dentro de una estructura legal, concedidos y garantizados por la sociedad (una orientación que se conoce como *positivismo legal*). En relación con tu isla desierta, Bentham afirmaría que no solo es innecesario que os sintáis atados por leyes

«Esos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión».  
Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano





Tanto Locke como Bentham pensaban que la mente es una pizarra en blanco.



Tanto Locke como Bentham pensaban que el dolor y el placer son las bases de la moral.



Locke pensaba que la naturaleza humana es una guía creada divinamente para establecer una moral común.



Bentham pensaba que la moral difiere según las consecuencias y las circunstancias.

de sociedades en las que os habéis criado por separado, sino también que cualesquiera que fuesen los derechos otorgados, estos serían necesariamente relativos, es decir, en equilibrio con la preocupación mayor, que es la supervivencia de la comunidad.

Bentham plantea aquí puntos interesantes, cuya otra cara también presenta problemas de importancia. La intención de Locke a la hora de considerar ciertos derechos como «naturales» era que no *podiera darse* situación alguna en la que se suprimieran. De este modo, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), inspirada en Locke y uno de los documentos clave de la Revolución Francesa, consideraba la «libertad, propiedad y seguridad y resistencia contra la opresión» como derechos *universales*, puesto que se aplicaban en todas partes, para todas las personas y en todos los momentos. Si estos derechos fueran solo legales (otorgados por el Estado), entonces podrían darse momentos, lugares o circunstancias particulares para que el Estado los revocara o no los considerara aplicables. El trabajo de organizaciones de los derechos humanos como Amnistía Internacional, por tanto, parecería relacionarse con la suposición, personificada por la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* adoptada por las Naciones Unidas en 1948, de que los derechos pueden protegerse solo si se los considera inalienables, y por tanto no sujetos a cambios o enmiendas, en función del interés de las corporaciones o del capricho de los dictadores. Según este punto de vista, en la Isla de los Cerdos Raros (como he decidido bautizarla), el vegetarianismo y la libertad de culto quedarían por tanto reconocidos y protegidos como derechos humanos fundamentales.



«Por lo que no dudo que se podrán establecer, a partir de proposiciones evidentes por sí mismas, y por unas consecuencias necesarias tan incontestables como las de los matemáticos, las medidas del bien y del mal».

John Locke

## La naturaleza de la moral

En el trasfondo de este conflicto tenemos dos visiones algo diferentes respecto a la naturaleza de la moral. Para empezar, tanto Locke como Bentham están de acuerdo en que la experiencia es la base del conocimiento, es decir, ambos son empiristas. Como tales, consideran que la base del conocimiento moral es la experiencia. Nuestras concepciones de «bueno» y «malo» evolucionan según lo que es placentero frente a lo que es doloroso (una visión que se conoce como *hedonismo filosófico*). Sin embargo, a diferencia de Bentham, Locke afirma que existe un bien más «alto» o «verdadero» hacia el que los humanos pueden tender por medio de la razón. En este sentido, Locke ve que la filosofía moral está a la par con la geometría o con otras ciencias deductivas. Arguye que, aunque nuestros sentidos juegan un papel clave, desarrollamos nuestras visiones del bien y el mal razonando sobre nuestras experiencias. Puedo obtener placer del robo, pero eventualmente —al considerar el dolor del castigo, o al ser a mi vez objeto de un robo— puedo concluir que una mejor forma de proceder consiste en respetar los derechos de propiedad mutuos. Para Locke, esto solo funciona de una manera: cada persona racional acabará por deducir, mediante el razonamiento sobre la experiencia, el mismo conjunto de «derechos naturales».

¿Es esto así? A diferencia de **Platón**, que pensaba que nuestras ideas sobre lo que está bien y lo que está mal existen desgajadas de nuestra experiencia, implantadas en nuestras

mentes antes de que nacióramos (lo que él llamaba *las formas*), Locke consideraba la mente como una «pizarra en blanco» que esperaba ser escrita por la experiencia. Pero ¿acaso estas experiencias no se escribirían en cada persona de manera diferente? Del mismo modo que a mí me gusta el sabor del queso fuerte y a ti no, o a ti te gusta escalar montañas y a mí me da vértigo, ¿no diferirían también nuestras visiones sobre el robo, o la tortura, o la libertad de expresión? Aunque no sea diáfano al respecto, Locke parece querer decir que Dios pone en nosotros el dolor y el placer como guías para el conocimiento moral. Pero aunque esto fuera cierto, podría darse el caso de que asociaciones *diferentes* respecto al dolor y el placer nos llevarán simplemente a una evolución de moralidades diferentes. Esto conduciría al relativismo moral: la creencia de que no existe una única norma de verdad con que juzgar los derechos morales. De ser esto

### Pregunta filosófica básica

¿Los derechos humanos son «naturales» o son derechos concedidos legalmente?



cierto, no podríamos disponer de derechos naturales, porque por naturaleza evolucionamos de manera diversa, cosa que, por cierto, llevó a Bentham a su versión del utilitarismo: no podemos juzgar la moralidad por alguna norma absoluta, sino solo por sus consecuencias, es decir, por si causa mayor placer (o menor dolor) para la mayoría.

### Otra perspectiva

Tal como hemos visto, una de las críticas hacia el utilitarismo es que, bajo determinadas circunstancias, podría parecer que justifica lo que por tradición se considerarían actos *inmorales*. Según el utilitarismo de Bentham, si el robo y el asesinato selectivo comportan una mayor «felicidad» conjunta, entonces eso es lo que hay que hacer. Si la Isla de los Cerdos Raros estuviera gobernada sobre bases utilitaristas, podríamos encontrarnos con que el gobierno de la mayoría resultara en la opresión de ciertos derechos. ¿Significa esto que no puede haber derechos «universales» e «inalienables»? No necesariamente.

La justificación de Locke en cuanto a los derechos naturales parece algo confusa —tal

vez por esta razón no se lo conoce más por su filosofía moral—, pero esta es solamente una de las orientaciones posibles. Otra defensa, aunque más parcial, de la visión de los derechos como algo natural la propuso el filósofo del derecho británico H.L.A. Hart (1907-1992). Todos los derechos morales limitan la libertad de algún modo: tener el derecho de poseer propiedades significa que nadie más tiene derecho a tu propiedad. ¿Cómo justificamos la limitación de la libertad de los demás por esta vía?

La pregunta solo tiene sentido si asumimos que, antes de cualquier acuerdo o legislación, las personas poseen por igual el derecho general natural a ser libres. En otras palabras, el mero hecho de que busquemos una razón o una justificación para limitar la libertad de una persona implica que esta ya posee un *derecho natural* a la libertad. De otro modo, ¿por qué íbamos a buscar una justificación? Sin embargo, el argumento de Hart lo único que probaría es que tenemos un derecho *general* a ser libres. Aunque lo poseamos, seguimos necesitando de la aplicación legal de derechos para otras cosas.

### Toma una decisión

Tal como veremos, se dan otras bases para considerar que ciertos derechos humanos son universales e inalienables, pero basar la Constitución de la Isla de los Cerdos Raros en la suposición de que todos poseemos ciertos «derechos naturales» sería cuando menos controvertido, puesto que —como ocurre con otros muchos derechos específicos— no está claro que, por ejemplo, ni el vegetarianismo ni la libertad de culto sean directamente justificables en nombre de rasgos poseídos por todos los seres humanos, cuyas opiniones sobre estos asuntos pueden divergir.



# ¡Acabo de ver un ovni! ¿Por qué nos miente el gobierno?

Kant • Platón • Bentham • Dworkin • Nagel

La noche es clara, y vuelves a casa después de tomar algo. Miras arriba y de pronto reparas en una luz extraña. Durante unos instantes titila, cambia de dirección y de pronto sale disparada hacia la inmensidad de la noche, a enorme velocidad. Pero ¿qué demonios era eso? Informas al periódico local, desde donde te preguntan, con tacto, cuánto habías bebido exactamente. Impertérrito, vas con la noticia a la administración local, donde te aseguran que si los ovnis existieran, entonces el gobierno nos lo habría dicho. Como no ha sido así, no los hay. ¡Pero tú sabes lo que has visto! ¡El gobierno miente! ¿Qué puedes hacer?

Los gobiernos a menudo justifican sus secretos invocando la seguridad nacional o el interés público. Si los marcianos existieran, conocer esa realidad causaría el pánico general. Por eso es preferible que el público se vaya haciendo a la idea propagando las verdades por medio de las grandes producciones de Hollywood, las novelas de ciencia ficción y las referencias humorísticas en la cultura popular (por lo menos, así lo haría yo...). Si no eres un creyente firme en este asunto, la cosa también funciona con otros campos más terrestres: la venta de armas bajo mano, la extensión de la vigilancia electrónica, las acciones encubiertas en países extranjeros... ¿Quiénes se creen que son, ocultándonos secretos! ¿Acaso, como ciudadanos, no tenemos *derecho* a saber la verdad?

## Imperativos categóricos

Una base popular para los derechos humanos es la proporcionada por la filosofía moral de **Immanuel Kant**, en la que decir la verdad es un punto importante. La posesión de

razón de un ser humano, decía Kant, tanto impone deberes como otorga derechos. Dado que tal vez seamos los únicos seres que podemos escoger nuestros propios objetivos racionales, sería inmoral que una persona actuara de manera que impidiera a otra lograr esos objetivos (suponiendo que fueran legítimos). En opinión de Kant, las acciones *ilegítimas* del mentiroso frustran por tanto tu deseo *legítimo* de conocer la verdad.

Pero ¿qué convierte una acción en «legítima» o «ilegítima» en primera instancia? No es tanto que tal falsedad contravenga nuestro «derecho natural» a que no nos mientan, sino más bien que las mismas acciones implican de algún modo una contradicción racional. Si todo el mundo mintiera, entonces no existirían ni los acuerdos, ni las promesas, ni los contratos: las obligaciones morales o legales no existirían, y punto. La misma sociedad se rompería en pedazos. Pero Kant no apela en este caso a las consecuencias de tus acciones (como haría un utilitarista), sino que más bien quiere mostrar que la inmoralidad es incoherente.



No puedes justificar el robo o la mentira, ni ninguna otra acción inmoral, del mismo modo que no tienen sentido los cuadrados redondos ni las curvas rectas. Un mundo en el que esté bien romper una promesa es un mundo en el que las promesas dejan de existir.

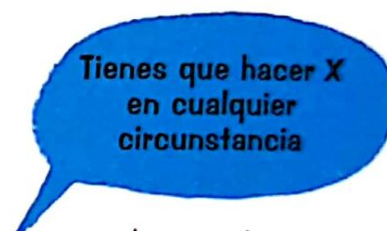
Según Kant, las leyes morales tienen que ser universalizables: «Sin experiencia en la deriva de los asuntos del mundo e incapaz de prepararme para todos los cambios que en él se suceden, solamente me pregunto: “¿Puedes querer también que tu máxima se convierta en una ley universal?”». Esta regla se conoce como el *imperativo categórico*. Un *imperativo* es una orden para hacer algo («Háblame sobre los ovnis»); un *imperativo hipotético* sería una orden que tienes que seguir *si* quieres conseguir algo («Si quieres que vote por ti, dime la verdad sobre los ovnis»); pero un *imperativo categórico* es una orden que *tienes* que seguir («Tienes que decirme la verdad sobre los ovnis»). Por tanto, ser moral es seguir esas reglas que se aplican en todas las circunstancias. El gobierno debería decirnos la verdad no porque lo beneficie de alguna manera o sirva a algún propósito, sino solo porque *es lo que hay que hacer*. De modo que, incluso si es algo que nos conviene, una *mentira siempre* está mal, porque —tanto para el mentiroso como para el engañado— *ofende a nuestra dignidad humana y frustra nuestra capacidad de lograr los objetivos racionales*.



Imperativo simple



Imperativo hipotético



Imperativo categórico

### Mentiras piadosas

Sin embargo, en términos políticos prácticos, la orientación de Kant podría resultar desastrosa. Son muchas las situaciones en las que los gobiernos deben ocultar la verdad de manera justificable: para frustrar alguna empresa criminal o una conspiración terrorista, por ejemplo. Kant diría que esto no tiene por qué acarrear la mentira, por

*«Obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal».*

Immanuel Kant



supuesto, ya que un gobierno podría limitarse a decir: «No podemos hablar de este asunto». Pero en muchas ocasiones esto equivaldría a una admisión: «¿Tiene el gobierno alguna evidencia de la existencia de los ovnis». «Lo siento, eso es algo que no podemos confirmar ni negar». (Y los periodistas se atropellan para ir a dar la noticia...). Se diría que es defendible alguna aproximación menos rígida.

Como hemos visto, **Platón** justifica una «mentira piadosa» (la sociedad tiene que estructurarse de una determinada manera por las diferentes capacidades innatas de la gente) con el propósito de favorecer el bien común (ver página 25). Sin embargo, en muchos otros aspectos Platón habría estado de acuerdo con Kant: no tenemos que juzgar la corrección de las acciones según sus consecuencias. Por supuesto, esto es exactamente lo que hace el utilitarismo, y los que siguen la tradición de Bentham podrían defender la mendacidad del gobierno apelando a «la necesidad de proteger al pueblo» (o algo parecido). Pero ¿no podría

## Pregunta filosófica básica

Un gobierno,  
¿siempre tiene la obligación  
de decirle la verdad  
a los ciudadanos?

usarse esta defensa para perdonar *cualquier* grado de mentira?

En *Los derechos en serio* (1977), **Ronald Dworkin** considera si el utilitarismo puede conciliarse con una preocupación por los derechos humanos fundamentales. Utilizando una metáfora de naipes, Dworkin afirma que, en situaciones en las que las inquietudes utilitaristas (por ejemplo, el bienestar colectivo, el bien común) se confrontan con ciertos derechos humanos, entonces «pintan

No puedo confirmar ni negar la existencia de una razón justificable para ser incapaz de confirmar o negar la existencia de ovnis.





«La impersonalidad propia de la acción pública [...] justifica métodos en principio excluidos para los particulares y a veces hasta permite la crueldad».

Thomas Nagel

derechos». De manera que sea cuales sean las consecuencias beneficiosas que pueda tener, pongamos, la persecución de algún grupo minoritario, el derecho igualitario de todos a *no* ser perseguidos es lo que prevalece. Naturalmente, la cuestión sigue siendo si el derecho a que no te mientan es un derecho humano *fundamental*. Tal vez, siguiendo con la metáfora de las cartas de Dworkin, sea un derecho menor que —del mismo modo que a una sota la supera el caballo— a su vez puede verse superado por una inquietud utilitarista importante. ¿Podría entonces darse el caso de que algunos derechos se consideren como «deseables», no esenciales? En ese caso el gobierno podría acordar decir la verdad, *siempre que* no haya una preocupación más importante (la seguridad pública, por ejemplo) que la supere. ¿Pero eso no iría en contra de la noción de «derechos fundamentales»? ¿Quién podría decidir la clasificación, y cómo?

### Más allá de la mentira

Volveremos sobre el tema (cuando consideremos la tortura), pero del debate que antecede podemos deducir que los gobiernos a menudo se encontrarán en posiciones en las que estén forzados a confrontar el escrúpulo de decir la verdad con otras preocupaciones importantes. Tal como ha afirmado el filósofo estadounidense **Thomas Nagel** (n. 1937), el tipo de dilemas a los que se enfrentan los gobiernos puede justificar medidas y acciones extremas que —si tú o yo tuviéramos que llevarlas a cabo— podrían parecer inmorales o incluso «despiadadas». Así que, tal vez, no solamente tu gobierno tiene el derecho a mentir, sino que, para proteger a la ciudadanía, incluso puede ir más allá. Todo lo cual puede parecer una justificación para *cualquier* acción: para mantener tapado ese asunto de los marcianos, quién sabe hasta dónde puede estar dispuesto a llegar. Tal vez sea mejor no saberlo.

### Toma una decisión

Tiene que haber reglas según las cuales un gobierno deba rendir cuentas ante su electorado. Pero si un gobierno encuentra justificación para mentir, ¿por qué no para otras acciones, también? En esto hay un conflicto: se supone que un gobierno existe para proteger tus derechos, ¡pero al hacerlo también puede suceder que los infrinja! Por mucho que quieras saber sobre platillos volantes (o lo que sea), tal vez tengas que admitir que —por reales que fueran— el gobierno no va a decirte nada.



# El derecho a voto, ¿debería basarse en el coeficiente intelectual?

Caplan • Mill • Kant • Singer • Descartes

Ya volvemos a estar en elecciones. Y sin embargo, la población, en lugar de utilizar su derecho democrático para provocar un cambio significativo, elige a un candidato cuya campaña se basa en el miedo, la manipulación y —hablemos con franqueza— las mentiras. Por mucho que se presente como un «hombre del pueblo» que lucha contra los «peces gordos» de las finanzas y contra la «élite liberal», una búsqueda somera en Google revela que de eso nada: en realidad, es un producto más de esa élite privilegiada y su misión principal es defender los intereses de los negocios de los ricos. ¿Acaso no ven que los están engañando? A veces piensas si algunas personas se merecen el derecho a votar.

Así pues, ¿qué sugieres? ¿Tener que pasar por algún examen, como el de conducir, por ejemplo, antes de ir a votar? ¿Que se base en el cociente intelectual, o en el nivel de formación? En *El mito del votante racional* (2007), el economista estadounidense **Bryan Caplan** (n. 1971) ofrece argumentos en este sentido, invocando a la evidencia de que mucha gente vota según prejuicios, tergiversaciones y malentendidos irracionales. Si los votantes tuvieran que pasar un examen de temas económicos, ¿no resultaría esto en políticas más inteligentes, y se reduciría el poder de políticos sin escrúpulos que manipulan nuestros miedos?

## Derechos y racionalidad

El problema reside en que estos movimientos son equivalentes a limitar el derecho a tener una opinión. ¿Acaso no lo tenemos todos? Más todavía: después de luchar con tanto ahínco para conseguir el sufragio universal, deberíamos andar con mucho cuidado antes de volverlo a restringir. Pero la verdad es que

Caplan no es el único en pensar así, y aunque **John Stuart Mill** favorecía la ampliación del derecho a voto para las mujeres —tal como hemos visto—, también era escéptico sobre la capacidad de la población en general de hacer buen uso de este derecho. ¿No deberían disponer de más votos los mejor preparados? Pero con eso corremos el riesgo de promocionar el mismo elitismo contra el que quería luchar la democracia, y suscita múltiples problemas colaterales, como asegurar que todo el mundo tiene igual acceso a la educación, o que dichos exámenes sean justos e imparciales.

Si, tal como dice **Immanuel Kant**, tenemos que conceder derechos basándonos en una posesión individual de cierta capacidad racional (*ver* página 123), ¿qué pasa entonces con los que no cumplen ese requisito? Ya limitamos el derecho a voto porque a los menores de 18 (o 16, o 21, según los países) años no se los considera lo bastante maduros como para considerar cuestiones tan importantes. Pero, tal como revelan los



sondeos con regularidad, un alarmante porcentaje de ciudadanos en las grandes democracias son incapaces de contestar a cuestiones políticas de lo más básico. Si un niño de diez años puede decir cuáles son las tres divisiones tradicionales de un Estado democrático y un adulto de cuarenta no, ¿deberíamos garantizar el derecho a voto del primero, y retirárselo al segundo? Pero, por muy brillante que sea la persona de diez años, podría faltarle también la experiencia de la vida —conocimiento de primera mano sobre el mundo del trabajo, historia vivida y otros aspectos valiosos que contribuyen a forjar una imagen más completa del mundo— que sí posee alguien de cuarenta años. Tal vez, por tanto, subrayar el valor del conocimiento intelectual sería perjudicial para la democracia.

### Humanos y animales

Pero la noción de Kant sobre quién se merece los derechos también es problemática en otros sentidos. Como ha afirmado el filósofo australiano **Peter Singer** (n. 1946), si tuviéramos que basar los derechos en la capacidad mental, entonces «la vida de un recién nacido es de menor valor que la vida de un cerdo, un perro o un chimpancé», porque los bebés humanos «no nacen autoconscientes, ni son capaces de comprender que existen en el tiempo. No son personas». Si, como a veces por desgracia sucede, estos niños no desarrollan nunca completamente su personalidad, tal vez incluso menos que ciertos primates, o que los delfines u otros animales, ¿entonces por

### Pregunta filosófica básica

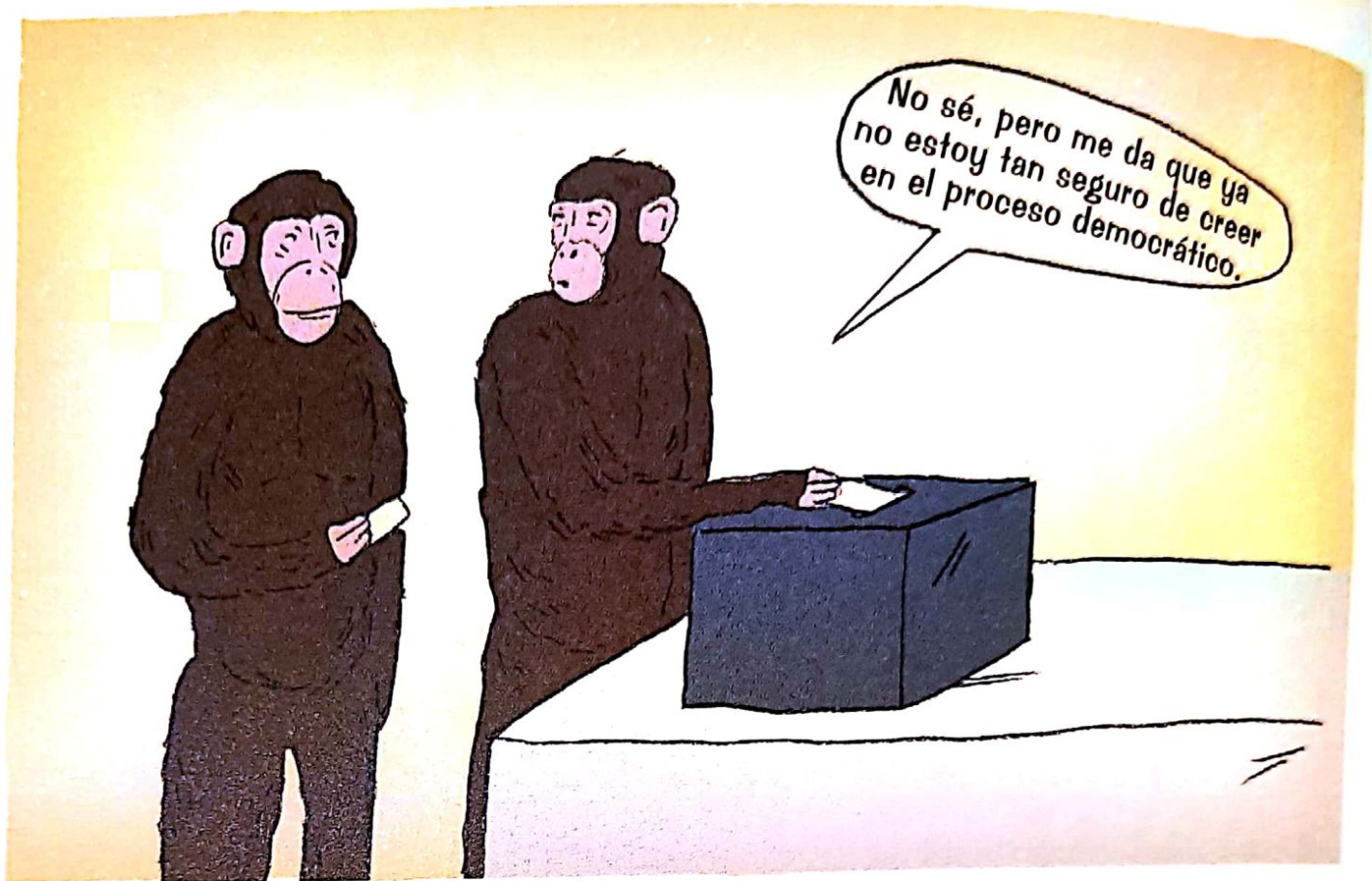
¿Debería ser universal el derecho a voto, o bien debería depender de determinados criterios?

qué deberíamos otorgar derechos a estos humanos y no a esos animales? Con esto no quiere decir que los chimpancés deban votar, pero la medida oscilante de la humanidad plantea la pregunta de cómo se conceden los derechos y de si todos los humanos deberían poseerlos por igual.

Kant afronta el problema argumentando que —por ejemplo— mientras los animales no pueden poseer derechos, nosotros tenemos un deber moral de tratarlos con decencia, porque eso se refleja en nuestro propio carácter moral: tratarlos con crueldad favorecería malas cualidades morales. Esto también se aplicaría sobre los humanos con algún tipo de deficiencia cognitiva, de modo que para ciertos humanos solo estableceríamos un deber *indirecto*. De este modo, el relato de Kant establece un alto estándar para los derechos potencialmente preocupante: un deber indirecto para con los animales no

«Pienso, luego existo».  
René Descartes





parecería necesitar del vegetarianismo, por lo que uno puede preguntarse en qué resultaría dicho deber cuando se aplicara a ciertas clases de humanos.

Un punto de vista diferente sobre los derechos sería el religioso. El filósofo francés **René Descartes** (1596-1650) es famoso por su consideración de que la cualidad definitoria de una persona es la capacidad del pensamiento autorreflexivo —«Pienso, luego existo»—, y muchos otros filósofos del

Renacimiento y la Ilustración tenían opiniones similares. Para Descartes, la posesión de un «alma racional» nos distinguía de los animales, los cuales, según decía, serían solamente «máquinas» sin ninguna sensibilidad real o autoconciencia. Muchos biólogos evolucionistas discrepan ahora de esta visión y afirman que estamos mucho más cerca de los animales de lo que Descartes suponía. Todo lo cual deja las aguas todavía más turbulentas que antes.

## Toma una decisión

Si basáramos el derecho a voto en la educación o en la posesión de ciertos conocimientos básicos, entonces muchísimas personas quedarían desprovistas de él, mientras que otros que ahora no lo tienen podrían obtenerlo. De una manera más radical, el hecho de basar los derechos en la posesión de capacidad racional podría llevar a consecuencias desagradables. Tal vez debería garantizarse la aplicación universal de los derechos humanos sobre otra base, y podríamos buscar otros medios para mejorar la democracia, tales como una mayor educación del electorado que permita, por ejemplo, su manipulación.



# ¿Debería tomar café de comercio justo?

McLuhan • Klein • Smith • Marx

Eres un ciudadano del mundo, y eso en más de un sentido. Trabajas con un portátil diseñado en los Estados Unidos y fabricado en China. Tomas café «italiano» preparado con granos importados de África y Sudamérica y molidos aquí. La camiseta que llevas es de Honduras y los pantalones tejanos, de Camboya. En tu última comida había salchichas alemanas y judías de... ¿Egipto? ¡Vaya! Incluso los libros que lees en el tren, cuando vas al trabajo, sean de donde sean el autor o la editorial, se imprimen en lugares como China, Filipinas o la India. Pero todo esto, ¿es un buen asunto? ¿Debería preocuparte de dónde vienen las cosas que compras?

Vivimos en la era de la *globalización* o, como dijo el analista de los medios de comunicación **Marshall McLuhan** (1911-1980), en una «aldea global». Con remarcable clarividencia, McLuhan predijo el efecto reductor que los medios y la comunicación electrónicos iban a tener en nuestras vidas. Mucho antes de internet, identificó que nuestro sentido de quiénes somos y qué nos preocupa estaba cambiando por nuestra capacidad creciente de conectar con personas y eventos que nos quedan al otro lado del planeta. Esto ha comportado numerosos beneficios: en la política y en el medio ambiente, ahora somos mucho más conscientes de los escándalos e injusticias, y los medios electrónicos nos permiten comunicarnos, organizarnos y movilizarnos con personas desconocidas pero que comparten nuestras preocupaciones y objetivos. Incluso en términos de producción y comercio podría afirmarse que poder elegir en cualquier supermercado entre sushi, fajitas, *tortellinis* o fideos chinos es un buen asunto: con estas opciones nos concienciamos de la existencia de otras culturas, se amplían

nuestros gustos y se fomenta la interacción y el entendimiento mutuo. Pero antes de que te felicites por tu pequeña contribución por medio de los platos del mundo a la lucha contra la xenofobia y la discriminación racial, deberías considerar también que la globalización tiene sus inconvenientes.

## La invasión de las marcas

En *No Logo* (2000), la escritora canadiense **Naomi Klein** (n. 1970) dejó al descubierto los efectos negativos de la globalización escondidos tras la brillante apariencia. En este libro expone el auge de la «marca», su ubicuidad creciente, que invade tanto el espacio público como el privado, y que amalgama culturas y tradiciones para convertirlas en uniformidad reluciente y superficial. Sin embargo, nos sentimos impotentes para responder; y si somos incapaces de enfrentarnos a las corporaciones, entonces, como dice Klein, la democracia y la libertad de expresión quedan en entredicho.

Pero el problema no es solo el dominio de las corporaciones. Mientras las marcas intentan crear asociaciones de exclusividad





La distribución de beneficios.

y calidad, la producción de sus artículos a menudo se lleva a cabo en «sudaderos» de países en desarrollo, en donde el trabajo es barato y abundante, la legislación laboral poco desarrollada y la representación sindical casi inexistente. Escándalos en los que se han visto envueltos algunos fabricantes de tecnología revelan que dichos problemas no habrían concluido, y que los bajos salarios y las condiciones laborales de explotación pueden llevar al suicidio de algunos trabajadores. Problemas similares se dan en las minas de estaño, un componente indispensable en la fabricación de teléfonos móviles y tabletas. En países como Indonesia, no solo resultan preocupantes las condiciones de trabajo y seguridad en esas minas, sino también el impacto en el entorno: deforestación, erosión, polución de ríos y mares... Y ante todo ello, ¿qué puedes hacer tú, en tanto que consumidor?

### Incrementar la presión

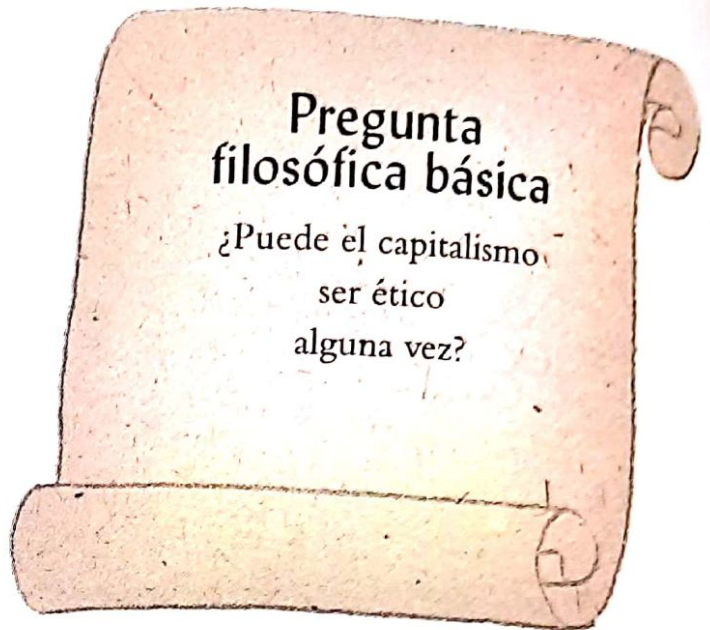
Una respuesta es el *comercio justo*. Las organizaciones que siguen sus directrices, al garantizar que a los productores se les paga con dignidad, intentan romper con la relación unívoca y explotadora que por lo común existe entre las grandes compañías multinacionales y sus suministradores en los países en vías de desarrollo, al tiempo que se aseguran de que los productores cumplen con normas aceptables en cuanto a condiciones de trabajo y pautas medioambientales. Por tanto, al comprar productos con la marca «comercio justo», incluso si cuestan un poco más, utilizas tu poder de consumidor para ayudar a implementar políticas y prácticas corporativas. Pero ¿es esto suficiente? Este sistema de comercio justo también tiene sus limitaciones. Por ejemplo, si eres un granjero muy pobre, entonces no dispondrás de medios para cumplir los requisitos de la

«Ahora la familia humana existe bajo condiciones de aldea global».  
Marshall McLuhan



certificación: los pesticidas ecológicos pueden resultar demasiado caros, por ejemplo. También es motivo de preocupación que el dinero adicional procedente del comercio justo no llegue hasta los trabajadores del escalafón inferior o a los servicios sociales de la comunidad.

De ahí podemos inferir que con el poder del consumidor no basta. Después de todo, a una gran compañía de moda le resulta fácil lanzar una «línea de ropa ecológica», por mucho que para la mayor parte de la producción siga utilizando los antiguos y poco éticos métodos. La respuesta correcta, por tanto, consistiría en aumentar la presión sobre las compañías mediante normativas más estrictas. Es algo que hasta cierto punto ha sucedido, sobre todo en lo que se refiere al entorno, pero los gobiernos occidentales



parecen reticentes a incrementar la regulación de las empresas. Aunque dichos gobiernos podrían invocar a **Adam Smith** y a la necesidad del libre mercado, lo cierto es que el mismo Smith nunca habría respaldado ni la externalización ni la escasa reglamentación actual (ver páginas 34-35). Pero la razón real es el miedo: si los gobiernos ejercen demasiada presión para que las corporaciones multinacionales paguen todos sus impuestos, o para que cumplan ciertas normas éticas sobre la manufactura externa, entonces existe el peligro de que dichas compañías externalicen todavía más sus negocios y empobrezcan el país en cuestión, tanto desde el punto de vista tributario como en puestos de trabajo. Es una posición comprensible, aunque no demasiado encomiable, y en realidad, dado que la preocupación por las condiciones de trabajo y sobre el entorno se hace global, y considerando también que el nivel de vida medio sigue subiendo, llegará un punto en que a estas compañías no éticas no les quedará ningún otro lugar que explotar, ¿verdad?





*«Cuando no podemos responder al discurso de entidades que tienen poder cultural y político, entonces los cimientos mismos de la libre expresión y de la sociedad democrática se tambalean».*

Naomi Klein

### ¿Términos en contradicción?

Este sueño de presiones del mercado que fuerzan al capitalismo a hacerse ético puede parecer utópico, y podría argüirse que no ataca el problema de raíz. La cuestión fundamental, como pensaba **Karl Marx**, no es la equidad, sino la alienación (ver página 40). La gran ironía es que las mismas fuerzas de la globalización que han puesto al alcance de la población de los países ricos una gran variedad de productos de lujo —mediante la

conexión a nivel mundial— también han condenado al trabajador medio de las fábricas de sobreexplotación a estar tan mal pagado que ni siquiera puede permitirse comprar el producto que está fabricando. Para Marx, eso del «capitalismo ético» es una contradicción terminológica: el capitalismo no puede ser ético nunca, porque la explotación y la alienación le son intrínsecos: son lo que posibilita su funcionamiento.

### Toma una decisión

El comercio justo tal vez no sea la solución perfecta, pero deberías apoyarlo porque ha propiciado beneficios reales, como por ejemplo una mayor concienciación. Lo mismo es cierto en cuanto al poder del consumidor: las compañías son muy sensibles a la mala publicidad, y mientras que los boicots, peticiones y campañas de redes sociales pueden tener solo un impacto limitado en la cuenta de resultados de una compañía, todos han demostrado tener algún efecto en la configuración de políticas. En el fondo, las compañías quieren crear marcas positivas. Puedes ser insignificante en relación con una multinacional estándar, pero puedes hacer que su preocupación por la marca revierta en tu favor. Si somos capaces de presionar así a las corporaciones, entonces también podemos hacerlo con los gobiernos, en los que también influimos a través de las urnas. Queda por ver si con ello se conseguirá que el capitalismo sea ético, pero también resultaba poco probable el sueño de Marx en cuanto a la igualdad completa entre los trabajadores... y por lo menos el capitalismo no necesita de una revolución global completa.



# ¿Debería apoyar a mi país si va a la guerra?

Cicerón • Agustín de Hipona • Tomás de Aquino • Hobbes

Las relaciones entre tu país y el de al lado se han ido deteriorando. Las tensiones fronterizas se han desatado, fomentadas por las diferencias en religión y cultura fruto de una larga y tortuosa historia compartida, hasta tal punto que todo está al rojo vivo. En una misión diplomática para promover la paz, uno de los embajadores de tu gobierno resulta asesinado por un francotirador que confiesa tener vínculos con el partido ultranacionalista de ese país. Como respuesta, algunos ciudadanos del tuyo han recurrido a las protestas violentas y han atacado la embajada. De pronto, la prensa patrioterica de ambos países clama venganza. ¿Es inevitable la guerra? ¿Está justificada? Como ciudadano, ¿qué política deberías apoyar?

La búsqueda de criterios para determinar una *guerra justa* se remonta —por lo menos en Europa— a las antiguas Grecia y Roma, y en general se fija en dos aspectos: justificaciones para la guerra y prescripciones de conducta en la guerra. En *Sobre los deberes*, el filósofo, hombre de Estado y orador **Marco Tulio Cicerón** (106-43 a.C.) aducía que la guerra solo es permisible cuando el diálogo ha fracasado, y después de que una demanda oficial de recompensa por las maldades no hubiera quedado satisfecha. En el caso de utilizar la fuerza, esto se haría solo de manera suficiente como para que el agresor lamente sus acciones, y para desterrar cualquier recurrencia futura, no más. Incluso allá donde los combates fueran intensos, no debería atacarse a los ciudadanos indefensos, y se respetarían los derechos de los prisioneros de guerra.

En cuanto al dilema con tu país, Cicerón recomendaría que primero hablaras con el vecino. Tu gobierno no autoriza a sus

ciudadanos a atacar la embajada, y puede ser que las acciones del asesino fueran algo que tampoco buscaran los líderes del otro país. Porque «el hombre que no es legalmente un soldado no tiene derecho al combate con el enemigo», y los agentes independientes (aunque sean ciudadanos o patriotas) no representan al Estado.

## Lucha por la paz

El teólogo cristiano san **Agustín de Hipona** (354-430) retomó las ideas de Cicerón y diría: «No se busca la paz para promover la guerra, sino que se va a la guerra para conquistar la paz» (*Carta 189*). A diferencia de Cicerón, cuya formación filosófica lo equipaba con un saludable y abierto escepticismo sobre las religiones paganas que le eran contemporáneas, la guerra representaba para Agustín un tipo de problema especial. Por un lado, era lo bastante pragmático como para admitir que la guerra a veces es inevitable, aunque solo fuera en defensa propia. Por otro lado, claro está, el



mismo Jesús había sido un pacifista. Arrebatar la vida, por tanto, es un pecado, pero puede ser uno admisible si se comete para mantener la paz, para proteger a los inocentes o para castigar a los malhechores. Pero incluso en este caso, siempre tiene que ser con el motivo de asegurar la paz.

Unos 800 años más tarde, santo **Tomás de Aquino** refinó y formalizó estos argumentos, de manera que tal vez este sea un buen lugar para resumir la forma más conocida de la teoría de la guerra justa. En su *Suma teológica*, al considerar la justificación para la guerra (*ius ad bellum*, en latín), Tomás de Aquino afirma que las guerras tienen que (1) ser declaradas abiertamente por una autoridad competente (los gobiernos, no las personas individuales), (2) tener una causa justificada (la defensa propia, no la agresión), (3) tener un propósito lícito (establecer la paz, no la ganancia comercial), (4) ser proporcionales (no deben ser una reacción exagerada) y (5) ser el último recurso (todos los otros medios de solución han fracasado). En cuanto a la conducta en la guerra (*ius in bello*), santo Tomás añade otros dos criterios: vuelve a resaltar (1) la proporcionalidad (no debe emplearse una fuerza excesiva, solo la precisa para alcanzar los objetivos) y (2) no hacer daño a los que no combaten.

### Un mal necesario

Para algunos, claro está, la idea de guerrear para la paz parece una contradicción, en



Los hijos de Adán asemejan a los miembros de un solo cuerpo. / Todos ellos comparten la misma esencia en la creación. / Cuando uno de los miembros siente dolor los otros miembros no encuentran descanso. / ¡Oh tú que no sientes el sufrimiento de la humanidad, / no mereces que te llamen ser humano!

SAADI (1210-1292), poeta persa

Emblema de la ONU y poema que figura en la entrada del edificio de la ONU en Nueva York.

especial para un pacifista cristiano. Sin embargo, por medio de un argumento que a estas alturas reconocerás, tanto san Agustín como santo Tomás distinguían entre lo que era permisible para el Estado y lo que podía permitirse al ciudadano individual (en el que debería prevalecer la ética cristiana). ¿Por qué no abogaban por el pacifismo? Una respuesta podría ser que en vida de san Agustín la cristiandad se había alzado para convertirse en la religión oficial del Imperio Romano, y ya se sabe que los imperios no suelen florecer bajo el pacifismo. Pero ¿la cristiandad había estado en algún momento concebida

«La única excusa, por tanto, para ir a la guerra, es que podamos vivir en paz ilesos».

Marco Tulio Cicerón



para cumplir el papel de religión de Estado? En el consejo de Jesús de «darle al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mateo, 22:21) tal vez podamos leer una admisión de esto: que religión y Estado apuntan a objetivos diferentes, y hasta que este encarne a aquella no puede existir una «guerra justa».

El pacifismo, por supuesto, no necesita de base religiosa. La vieja máxima, a veces atribuida a Gandhi, «ojo por ojo y el mundo acabará ciego», sugiere la futilidad que se autoperpetúa en el inacabable ciclo del conflicto. Pero ¿los Estados pueden permitirse «poner la otra mejilla»? ¿Pueden volver a sentarse a la mesa de negociación mientras los inocentes son asesinados? Fueran o no realmente cristianas, consideraciones como estas influyeron para que Agustín de Hipona y Tomás de Aquino aceptaran que la guerra es a veces un mal necesario.

### Ética borrosa

Aun así, cuando se dan los criterios para la guerra justa, y cuando la autodefensa o la protección de los inocentes suponen una causa justa, sigue habiendo problemas. Muchos consideran, por ejemplo, que la Segunda Guerra Mundial, y la lucha contra el fascismo, fue una guerra justa, pero incluso en este caso se dieron acciones de los Aliados que deliberadamente apuntaban a los civiles (por ejemplo, los bombardeos de Dresde, Colonia y otras ciudades alemanas, para romper la moral; o las dos bombas atómicas lanzadas sobre Japón, lo que según algunos se hizo sobre todo para demostrar el poder militar de los Estados Unidos). En otras formas de guerra (como los recientes conflictos en Afganistán o Irak, o la guerra

### Pregunta filosófica básica

¿Puede existir eso que llaman «guerra justa»?

de Vietnam), el «enemigo» no siempre es claramente identificable, se confunden el combatiente y el civil, y la guerra de guerrillas y el terrorismo sustituyen al conflicto abierto, y tienen lugar no en campos de batalla de límites precisos, sino en las calles o en los campos en donde la gente normal pasa la vida. En estas circunstancias, es casi inevitable que mueran inocentes: de hecho, se estima que en la guerra moderna las bajas entre los civiles superan con mucho a las militares.

### Un contrato social internacional

Dejando estas preocupaciones a un lado, la teoría de la guerra justa intenta establecer un conjunto de criterios según los cuales la acción militar pueda justificarse. De este modo, dicha teoría forma la base para las orientaciones modernas respecto a la guerra, lo mismo que sobre el papel que las Naciones Unidas han intentado jugar para promover la seguridad, prevenir el conflicto y ofrecer un foro para la resolución de conflictos internacionales. Mientras que el



no hay ley. Donde no hay poder común.  
La fuerza y el fraude son en la guerra  
las dos virtudes cardinales.  
Donde no hay ley. no hay injusticia.





contrato social daba poder al soberano para evitar que los ciudadanos se dominaran o aterrorizaran unos a otros, tal como observaba **Thomas Hobbes**, no había un equivalente internacional. Los Estados se autogobernaban y no había obediencia automática entre uno y otro, ni a ningún conjunto de reglas o guías independientes. En este sentido, la ONU podría considerarse un intento de enmendar la potencial anarquía de esta situación mediante el desarrollo de una forma de contrato *internacional*, la base para formar un gobierno mundial en el que los países miembros son los «ciudadanos».

El problema, en este caso, es que los poderes de la ONU son bastante limitados. Mientras que el soberano de Hobbes tenía una autoridad casi ilimitada para asegurar el cumplimiento de las leyes, puede resultar difícil aplicar las leyes internacionales de la ONU. La fuerza de paz de esta institución no está suficientemente dotada para hacerlo, de modo que cualquier acción militar o colectiva queda sujeta al consentimiento de sus miembros. Sin embargo, tal como

demostró la invasión de Irak en 2003 —en donde una coalición dirigida por los Estados Unidos se mostró cada vez más impaciente frente a la reluctancia de Saddam Hussein a cumplir las resoluciones del Consejo de Seguridad de la ONU concernientes a la supuesta posesión de «armas de destrucción masiva»—, puede darse el caso de que algunos países por separado no esperen a tener ningún permiso para tomar el asunto en sus propias manos. La ONU puede imponer sanciones económicas a Estados problemáticos (tal como hizo en la década de 1980 para acabar con el apartheid en Sudáfrica), pero eso está sujeto a voto, y alguno de los países más poderosos incluso puede vetarlo, con lo que este proceso democrático queda menoscabado. La ONU puede advertir a los países sobre las políticas que aplican, para señalar y denunciar a los que contravienen los derechos humanos u otros acuerdos, pero eso, aunque no pueda decirse que sea ineficaz, de momento solo cuenta como «mala publicidad» para el Estado en cuestión.

### Toma una decisión

Los teóricos de la guerra justa tienden a ver en la guerra un mal necesario: hay que evitarla si es posible, pero si no lo es hay que dirigirla de manera que haga las cosas más llevaderas. ¿Qué puedes hacer para conseguirlo? Dada la larga historia de enfrentamientos entre tu país y el vecino, parece que cualquier nuevo conflicto no ayudará mucho a resolver las cosas. Y puesto que las acciones que han incrementado las tensiones han sido llevadas a cabo por individuos, sin financiación ni participación alguna de los respectivos Estados, entonces no hay justificación para la venganza. Lo mejor sería involucrar a la comunidad internacional —las Naciones Unidas o un mediador independiente designado de mutuo acuerdo— y aceptar el consejo de Cicerón: lo primero es hablar.



# Se rumorea que un Estado vecino hostil ha desarrollado armas nucleares. ¿Debería apoyar a mi gobierno para que haga un ataque preventivo?

Einstein • Russell • Von Neumann • Morgenstern • Flood • Drescher • Nash • Kant

Los problemas con el Estado de al lado continúan. Según los informes, está desarrollando armas nucleares. Dadas las relaciones tan inestables, tu gobierno está preocupado. Como vosotros ya poseéis armas nucleares, ¿la amenaza percibida justificaría ser el primero en tomar represalias? ¿O deberíais esperar, y arriesgaros a la aniquilación?

Las estimaciones resultan difíciles, pero se cree que por lo menos 200 000 personas murieron por las bombas atómicas arrojadas sobre Hiroshima y Nagasaki: muchas muertes se debieron a la explosión inicial, y el resto a la radiación de los meses y años posteriores. Los efectos a largo plazo incluían la leucemia y otras formas de cáncer, y una mayor incidencia de los defectos de nacimiento en los hijos de los supervivientes. La bomba «Zar», probada por la Unión Soviética en 1961, era 1 500 veces más potente que las dos bombas juntas caídas sobre Japón, y sigue siendo el arma más potente jamás probada. Ahora, más de 50 años después, se estima que solo con la capacidad nuclear de los Estados Unidos bastaría para destruir el mundo entre 5 y 50 veces (según a quien creas... ¡Aunque no es que la diferencia importe demasiado!). Dado que cualquier conflicto nuclear significativo tiene garantizada la destrucción mutua, tal vez deberíais considerar si hay alguna necesidad de disponer de un arsenal nuclear: si los dos pensáis que no vais a usarlo, ¿qué sentido tiene un elemento disuasorio

que nunca va a emplearse y que —por tanto— no disuade?

## Dos vías hacia la paz

En 1939, la preocupación de que los alemanes estuvieran intentando desarrollar armamento nuclear llevó al físico **Albert Einstein** (1879-1955) a escribir al presidente estadounidense Franklin D. Roosevelt, con lo que se inició la cadena de hechos que desembocarían en la carrera armamentística de la guerra fría. Einstein solo deseaba evitar cualquier ventaja por parte de los nazis... Y la ironía es que eso no se produjo nunca, y Einstein el pacifista arrastró la culpa no solo de haber impulsado el desarrollo de la bomba, sino también (a través de sus descubrimientos físicos) de haber facilitado su concepción. Pero otros intelectuales no compartían este pacifismo: si el mundo tenía que sobrevivir, decían, entonces el poder de destruirlo solo debería residir en un único Estado.

Las contribuciones a la lógica y a las matemáticas por parte del filósofo británico **Bertrand Russell** (1872-1970) son famosas,



lo mismo que su activismo para el desarme nuclear. Pero esta no había sido siempre su opinión. Encarcelado por pacifismo durante la Primera Guerra Mundial, el desarrollo de las armas nucleares por parte de los estadounidenses lo convirtió en un defensor de un ataque preventivo sobre Rusia. En este punto lo apoyaba el húngaro-estadounidense **John von Neumann** (1903-1957), matemático como él y pionero de las computadoras, que también había trabajado en el desarrollo de la bomba atómica americana (Proyecto Manhattan). Ambos defendían que un ataque preventivo, mientras Rusia todavía no hubiera desarrollado la bomba, aseguraría una paz a largo plazo: mejor una guerra que se podía ganar ahora que un futuro conflicto que podía destruir el mundo. Sin embargo, en cuanto los soviéticos consiguieron la paridad nuclear, el juego cambió, lo que tal vez explique que Russell más tarde abandonara esta política.

### Teoría de juegos y guerra nuclear

La metáfora del juego no es accidental. Von Neumann había desarrollado junto con el

### Pregunta filosófica básica

¿Conviene pensar en la guerra y los conflictos como «juegos»?

economista estadounidense **Oskar Morgenstern** (1902-1977) la «teoría de juegos» como una aplicación de las matemáticas a situaciones del mundo real para ayudar a diseñar la mejor estrategia según diversos escenarios políticos y económicos. Un juego en particular parece proporcionar un análisis revelador si lo aplicamos a la guerra nuclear y a tu pregunta: el dilema del prisionero. Tal como se detalla en el excelente libro del mismo nombre de William Poundstone (1992), este dilema ha tenido una influencia



Prisionero A/ Prisionero B	Confiesa		Permanece en silencio	
Confiesa	2 años	2 años	3 años	0 años
Permanece en silencio	0 años	3 años	1 año	1 año





«No sé qué armas se usarán en la Tercera Guerra Mundial.  
Pero puedo decirle cuáles se usarán en la Cuarta: ¡piedras!».

Albert Einstein

enorme en la estrategia militar, política y económica.

Concebido por **Merrill M. Flood** (1908-1991) y **Melvin Dresher** (1911-1992), dos matemáticos que trabajaban en la teoría de juegos para la RAND Corporation (un *think tank* estadounidense de política global), el juego implica a dos jugadores con cuatro resultados totales potenciales. En una ilustración típica figuran dos personas que han sido arrestadas juntas mientras se empleaban en alguna actividad criminal. La policía, para proceder, necesita que al menos uno de ellos confiese. Interrogados por separado, sin que hayan podido hablar entre sí, a los dos se les ofrecen acuerdos: informa sobre el otro y quedas libre, con una condena de tres años para el cómplice que permanezca en silencio. En cambio, si ambos permanecen en silencio, entonces, por falta de pruebas, cada uno queda condenado a tan solo un año de cárcel. Pero si ambos hablan, entonces los dos son condenados a dos años.

Una solución para este dilema la propuso el matemático estadounidense **John Nash** (1928-2015): pase lo que pase, la mejor estrategia para cada parte, asumiendo que las personas actúan en su propio interés, es «cantar». A esto se lo conoce como el «equilibrio de Nash». ¿Por qué, estarás pensando, Nash no sugiere que ambos detenidos se mantengan calladitos? Este es el problema que personifica el dilema del prisionero: actuar en interés propio puede proporcionar los mayores beneficios (si embaucas a la otra persona, que intenta hacer lo que os beneficia mutuamente, tal como lo

explica Poundstone), pero si el otro jugador también actúa de forma egoísta, las ganancias son menores que si hubieseis cooperado.

¿Cómo se aplica esto a la carrera nuclear? El dilema del prisionero es un ejemplo de lo que se llama «juego de suma no nula»: el hecho de que un jugador pierda no siempre queda compensado por la ganancia del otro, porque hay un resultado en el que ambos pueden cooperar para «ganar» (aunque no tanto como si embaucan al otro jugador). En este contexto, una nación en guerra podría considerar que la mejor estrategia es intentar adquirir predominio (reforzar el arsenal nuclear, identificar las debilidades del oponente, para desencadenar un ataque por sorpresa). Sin embargo, en momentos de gran tensión, esto también puede desembocar en la aniquilación mutua, y con lo caros que son los arsenales nucleares, no es un resultado ideal para ninguna de las dos naciones. Por otro lado, no disponer de armas nucleares, aunque sea mejor en cuanto a la paz y los costes, podría dejarte en una posición vulnerable, y dado que cada nación intentaría mantener en secreto su capacidad militar, podrías no saberlo hasta que ya fuera demasiado tarde.

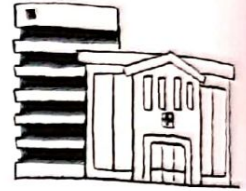
### ¿La solución ética?

Entonces, ¿qué deberías hacer? Un «equilibrio de Nash» sugeriría que, dado el interés propio de ambas partes, lo mejor es poseer armas nucleares, que aunque no os dejen en una posición dominante, por lo menos implantarán un punto muerto tenso pero pacífico. Y sin embargo, si los dos jugadores fueran más





Nación A/ Nación B	Posee armas nucleares	Desarme
Posee armas nucleares	Paz precaria Costoso	Vulnerabilidad / aniquilación Dominio / victoria
Desarme	Vulnerabilidad / aniquilación Dominio / victoria	Paz menos conflictiva Libera recursos para otros cometidos



confiados, un resultado incluso mejor sería el desarme multilateral, que os permitiría gastar el dinero en escuelas y hospitales, e incluso desarrollar lazos de pacífica relación mutua. Pero esto tiene una relación directa con la confianza, lo que, según sugiere Nash, no es la estrategia más «racional».

Pero ¿qué es más racional, ser egoísta o ser generoso? El dilema del prisionero tal vez no tenga «solución». En contraste con Nash, filósofos como **Immanuel Kant** aducirían que la cooperación y el desarme son las únicas opciones realmente morales.

La respuesta de Kant al dilema del prisionero sería por tanto cooperar, basándose en el argumento de que se da un *imperativo categórico* para tratar a los demás igual que querrías que te trataran a ti, para *universalizar* nuestras acciones (ver página 122). Si todos seguimos esta regla, entonces viviremos en un mundo mejor. Pero, como sucede con otras aplicaciones de la moral a la política internacional, corremos el riesgo de ser demasiado cándidos. El consejo de Kant podría darte una base moral elevada, pero el de Nash te aseguraría la supervivencia.

### Toma una decisión

Puedes sentirte asustado por la amenaza que implica la nueva capacidad nuclear del país vecino, pero eso también puede ayudar a comprender que la razón por la que ha desarrollado armas nucleares es que se siente igualmente amenazado. Atacar ahora no solo sería una respuesta provocada por el miedo e irracional, sino que también se correría el riesgo —dado que no conocéis su capacidad nuclear— de la aniquilación mutua. Si asumimos que los dos tenéis armas nucleares, la mejor estrategia no es solo no usarlas, sino también trabajar para el desarme multilateral.



# Si mi país decidiera intervenir en los asuntos domésticos de otro, ¿debería apoyarlo?

Vidal • Chomsky • Orwell • Brzezinski • Mill • Lenin • Klein

Han surgido informaciones sobre los atentados contra los derechos humanos cometidos por el enloquecido déspota de un país del tercer mundo. Ciertos medios y sectores del gobierno quieren que tu país intervenga para detener el caos y los asesinatos. ¿Deberías apoyar a tu gobierno si decide hacerlo?

Para un Estado, el hecho de ser «democrático» suele ser un requisito mínimo para considerarse civilizado, mientras que ser «antidemocrático» equivale a totalitarismo y barbarie. La democracia moderna se ve en un sentido ideal como la personificación social de la igualdad, porque garantiza la libertad de pensamiento y acción, las libertades civiles y los derechos humanos. Si un poder occidental interviene en algún conflicto exterior, la justificación se sustenta en términos que promueven estos valores: se «libera» a la población «oprimida» por «tiranos déspotas». Las comillas no son para indicar que dichos términos son siempre relativos (por supuesto que existen estos regímenes opresivos y sus tiranos déspotas), sino porque los motivos para una intervención exterior a menudo se ven ensombrecidos por otros fines menos «nobles».

## Doblepensar

Los críticos de la primera (1990-1991) y la segunda (2003-2011) guerras de Irak y de la guerra de Afganistán (a partir de 2001) han señalado hasta qué punto los pretextos para la invasión coincidían con la necesidad económica de los poderes occidentales de controlar el suministro de petróleo de la región. Algunos incluso han visto la «guerra

contra el terror» como un pretexto (al menos en parte) para reforzar la seguridad y la vigilancia en los propios Estados ocupantes. Al investigar sobre esta presunta tendencia de los Estados modernos a ocultar sus intenciones imperiales tras el lenguaje democrático, **Gore Vidal** apuntó que «las palabras se utilizan para disfrazar, no para iluminar la acción: liberas una ciudad destruyéndola». De un modo similar, **Noam Chomsky** observa que las acciones militares agresivas se justifican a menudo de esta manera: «Nunca he oído que un Estado admitiera que está llevando a cabo un acto agresivo, siempre se ocupan de la “defensa”, no importa lo que hagan. Quizá sea “defensa preventiva”, o algo por el estilo». El hecho de que en Irak no se encontraran nunca las armas de destrucción masiva, ni pruebas concluyentes respecto al apoyo del terrorismo por parte del régimen de Saddam Hussein (otro pretexto que también se utilizó) tal vez sugiera que el conflicto no dependió nunca de la existencia de estos factores.

Los ejemplos anteriores son ilustraciones del «doblepensar». En la obra de **George Orwell 1984** (1949), la sociedad totalitaria dirigida por el Gran Hermano justifica sus políticas opresivas empleando palabras en su sentido opuesto. Así, los tres eslóganes del



Partido —«LA GUERRA ES LA PAZ. LA LIBERTAD ES LA ESCLAVITUD. LA IGNORANCIA ES LA FUERZA»— implican que los valores tradicionales en realidad son debilidades. Es obvio que la guerra no es la paz, pero es justificable porque implica *la lucha por la paz*. Por lo tanto, para asegurar de modo permanente la paz tenemos que practicar una guerra constante. La «libertad» para hacer lo que quieres consiste en quedar esclavizado por deseos engañosos (Platón estaría de acuerdo), y quedar «esclavizado» por las reglas del Gran Hermano consiste en realidad en ser «liberado». Y *no* saber cosas —cuando estas cosas están «mal»—es en realidad una virtud positiva. El doblepensar subyacente es por tanto una preocupación autoritaria por la *autonomía*: el pueblo, falto de autocontrol y racionalidad, ignorante de lo que le conviene, tiene que ser controlado y manipulado mediante el lenguaje. Para Vidal y Chomsky, dicho lenguaje o bien es hipocresía corta de miras o bien es una cortina de humo deliberada ante la política exterior, un velo democrático sobre el autoritarismo imperialista que —de algún modo— hace de los Estados Unidos un imperio, como el británico de otros tiempos.

### En apoyo del Gran Juego

De todos modos, aunque pueda ser conveniente disimularlo, no todo el mundo considera este imperialismo como algo negativo. **Zbigniew Brzezinski** (1928-2017), politólogo que asesoró a varios presidentes estadounidenses, admitía que «la democracia es adversa a la movilización imperial», pero aun así consideraba que el trabajo de la política exterior es extender la influencia global, ya sea a través del dominio militar o de la coopera-

### Pregunta filosófica básica

¿Concluyó la época de los imperios, o los imperios solo se han reinventado?

ción política. «Los tres grandes imperativos de la geoestrategia imperial son prevenir la confabulación y conservar la dependencia por seguridad entre los vasallos, mantener a los tributarios en la docilidad y protegidos y evitar que los bárbaros puedan unirse». Como es natural, todo esto se hace con buenos fines, pero —como implica ese lenguaje que describe a otros países como «vasallos», «tributarios» o «bárbaros»— los métodos sugeridos no siempre eran la mera diplomacia. Por ejemplo, antes de la invasión soviética de Afganistán, Brzezinski recomendó apoyar a los grupos de guerrilla islamista, para así inmovilizar a las fuerzas soviéticas en una guerra de desgaste, una estrategia que se reveló eficaz. Pero al armar y apoyar a una facción contra otra con fines estratégicos, los jugadores de este «juego» geopolítico a menudo ignoraron o no previeron los efectos de dichas políticas, ni consideraron los programas de las facciones en cuestión. Cuando años más tarde se le preguntó si lamentaba haberle dado fuerza al movimiento islamista, Brzezinski contestó: «¿Qué era más importante para la historia del





**¡No se fie de los expertos!**  
(pero puede confiar en nosotros)

**¡Tenemos que defender nuestras fronteras!**  
(atacando a los demás)

**¡Tenemos que liberar a los oprimidos!**  
(y ponerlos bajo nuestro dominio)

**¡Protegeremos la libertad de expresión!**  
(restringiendo lo que la gente pueda decir)

mundo? ¿Unos cuantos musulmanes levantiscos o la liberación de la Europa Central al final de la Guerra Fría?». Como es obvio, los Estados Unidos no son los únicos en jugar el Gran Juego (tal como se denominaba la geopolítica en el siglo XIX), y podemos encontrar ejemplos similares en la historia reciente de otros Estados.

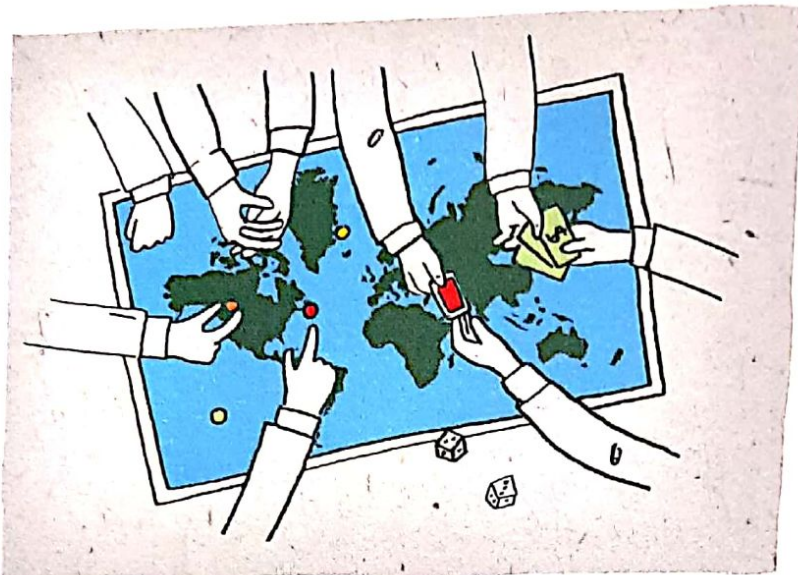
### «Occidente sabe lo que es mejor»

Pero ¿qué les da a los Estados el *derecho* de intervenir y manipular? Como Hobbes, Brzezinski y los de su cuerda son «realistas», y justifican el «juego» del dominio global ante la falta de un gobierno internacional. De hecho, asumen que es el *deber* de algún superpoder o grupo de naciones llenar este vacío, para «educar» al resto del mundo sobre las bondades de la democracia, el liberalismo y la comida rápida. Esta orientación paternalista también puede encontrarse, incluso, en **John Stuart Mill**, quien declaraba que «el despotismo es un modo legítimo de gobierno para tratar con

bárbaros, siempre que sea por su propio bien». La extensión de la lengua y la cultura, de los valores políticos y prácticas económicas británicas era lo adecuado. Tras el imperialismo, el viejo y el nuevo, subyace la idea de que Occidente sabe lo que es mejor.

El otro incentivo para el imperialismo es, por supuesto, el capitalismo. **Vladimir Lenin** (1870-1924) afirmaba que, dado que «el capitalismo monopolista moderno» tiene lugar «a una escala mundial», «las guerras imperialistas son inevitables bajo dicho régimen económico, mientras exista la propiedad privada sobre los medios de producción». El colonialismo se desarrolla una vez que los mercados locales no dan los beneficios necesarios para seguir con el crecimiento económico. Esto genera un conflicto geopolítico, puesto que los poderes coloniales se disputan la explotación de los recursos de las naciones más débiles. Lenin consideraba que la I Guerra Mundial no era —una disputa por el reparto del botín—.





### Capitalismo del desastre

Este matrimonio entre geopolítica y capitalismo alcanza su expresión moderna más cínica en el llamado «capitalismo del desastre». La escritora canadiense **Naomi Klein** afirma que no solo se benefician de los desastres las corporaciones multinacionales y las organizaciones económicas, sino que deliberadamente recurren a ellos para forzar el cambio económico y social. Klein cita la transformación de la economía chilena tras el golpe militar perpetrado por el general Pinochet, la «liberalización» de la Rusia postsoviética y la guerra iraquí de 2003,

la cual, según dice, combinaba objetivos militares y de negocio, para llegar más lejos en el empleo de la «terapia de choque» económica: «El recurso a momentos de trauma colectivo para llevar a cabo ingeniería social y económica radical».

Incluso los desastres naturales pueden proporcionar oportunidades para el capitalismo del desastre, ya que las compañías privadas capitalizan la interrupción de los servicios y de las infraestructuras del Estado para establecer empresas lucrativas. Tras el tsunami de Sri Lanka, en 2004, en el que murieron un cuarto de millón de personas y en el que otros 2,5 millones se quedaron sin hogar, «inversores extranjeros y prestamistas internacionales se confabularon para aprovechar el clima de pánico y hacerse con toda la bonita costa para los constructores, quienes rápidamente levantaron grandes complejos, con lo que impidieron que cientos de miles de personas que vivían de la pesca reconstruyeran sus pueblos junto al mar». Tras el paso del huracán Katrina ocurrió algo parecido. De este modo, ni siquiera las prisas internacionales para proporcionar ayuda humanitaria son siempre lo que parecen.

### Toma una decisión

Los motivos geopolíticos de cualquier poder capaz de intervenir en guerras externas o iniquidades deben someterse a un detallado escrutinio. El capitalismo y el cambio geopolítico —ya sea «natural» o alentado por el hombre— pueden ir de la mano. Mientras que estas empresas pueden parecer distintas —y de hecho se tendrán en otro concepto—, ¿hay alguna diferencia en realidad con los antiguos imperios? En muchos casos se ha tratado del juego entre bastidores de los poderes occidentales que primero crearon estos problemas. A largo plazo, el papel de las Naciones Unidas para el refuerzo de la ley internacional y para el fomento de los derechos humanos y la democracia parece representar la mejor solución.



# Un nuevo partido político promete un «cambio progresivo». ¿Puedo creerme que tal vez ofrezca algo nuevo?

Fukuyama • Marx • Hegel • Gray

Surge un nuevo partido político, que denuncia las «políticas agotadas y caducas» de los rivales apoltronados y que promete «una sociedad ética y justa». Sus eslóganes atraen a la juventud, cada vez tiene mayor apoyo popular y las ideas que invoca son atractivas, pero tú todo eso ya lo has oído antes. ¿Hay algo que realmente cambie? ¿Será el progreso una ilusión?

En el siglo xx dominaron dos ideologías opuestas: la democracia liberal y el comunismo. Ambas prometían progreso. Una, hacia un mejor nivel de vida, libertad de oportunidades y riqueza personal. La otra, hacia una mayor igualdad, el fin de la explotación y la abundancia compartida. Con la caída del Muro de Berlín, en 1989, y el fin de la Unión Soviética, los defensores del capitalismo estaban eufóricos. El analista político estadounidense **Francis Fukuyama** (n. 1952) fue incluso más lejos y declaró llegado el «fin de la historia»: «Esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como forma final del gobierno humano» (*El fin de la historia y el último hombre*, 1992).

## Al final, todo saldrá bien...

Sin embargo, los hechos pronto evidenciaron que las palabras de Fukuyama habían sido apresuradas: es cierto que en muchos casos el comunismo había llevado a la opresión autoritaria y la pobreza, y también lo es que el capitalismo (la fuerza motriz de la democracia liberal) había mejorado el nivel de vida y el bienestar de la población en

general, con la creación de sociedades más abiertas e igualitarias, pero esta victoria ha tenido un coste. Desde la proclamación de Fukuyama se dio una sucesión continua de crisis financieras que culminaron en la recesión global (bajo cuya sombra seguimos), una separación en aumento entre ricos y pobres, y cada vez más evidencias (por si fueran pocas) de que el cambio climático es real. Y aun así, el capitalismo parece poco preparado para afrontar estos problemas, puesto que muchas de las soluciones que se proponen —favorecer la estabilidad sobre el riesgo, fomentar la igualdad social, ocuparse del medio ambiente— no vienen dictadas en exclusiva por el lucro. Si a esto se le añaden los efectos negativos de la globalización, con las economías ricas explotando la mano de obra barata y los recursos del tercer mundo, y la práctica del «capitalismo del desastre» (tal como desvela Naomi Klein), el capitalismo sin trabas deja de ser la respuesta y se convierte en el problema.

Los defensores del capitalismo piensan que estos son problemas iniciales, y que hay que tener paciencia. Al final, el capitalismo de libre mercado y la democracia liberal funcionarán. Como es natural, los defensores



del comunismo lo argumentaban de manera similar: hay que tener fe en el progreso y en sus resultados. Pero aquí lo que está en cuestión no es en *qué* ideología creer. La pregunta sería más bien: ¿debemos creer en *alguna* ideología?

### Fe en el progreso

El ideal de una sociedad comunista era para **Karl Marx** la culminación de un proceso histórico inevitable (ver página 39). Tras agotarse por sí mismo, el capitalismo generaría las condiciones ideales para la introducción de una *dictadura del proletariado*, un Estado temporal de los trabajadores que gradualmente se diluiría y daría paso a una sociedad perfectamente igualitaria. La noción de Marx sobre este proceso —lo que ha dado en llamarse *materialismo dialéctico*— se basaba en la filosofía de **Georg Wilhelm Friedrich Hegel**. Sin embargo, la visión de Marx era atea y materialista, mientras que la de Hegel



era religiosa y espiritual. Para Hegel, la inevitable evolución de las ideas acompañaría las etapas finales del desarrollo histórico —la completa autoconciencia— en que la humanidad se reconocería a sí misma como *espíritu absoluto* (Dios). La historia era por tanto un medio por el que Dios acaba por



La evolución no tiene un fin. Si los humanos no son más que animales, ¿entonces la historia humana no tiene destino?



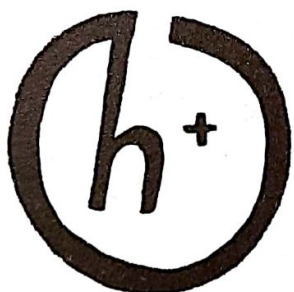
Estoy a la espera de...



**Hegel**  
La realización del  
Espíritu Absoluto



**Cristiandad**  
El día del juicio



**Transhumanismo**  
La singularidad



**Marx**  
Comunismo global

reconocerse a sí mismo. El marxismo, deudor de Hegel en su estructura, debe interpretarse como una forma de religión laica, cuyo progreso hacia su final-objetivo no deja de ser también una cuestión de fe.

Pero aunque sea cierto, ¿todas las creencias en el progreso se convierten de este modo en «religiosas» por naturaleza? El filósofo británico **John Gray** (n. 1948) así lo cree: «Creer en el progreso es creer que, mediante

los nuevos poderes que se nos ofrecen por el creciente conocimiento científico, los humanos pueden liberarse a ellos mismos de los límites que enmarcan las vidas de otros animales» (*Perros de paja*, 2002). Pero, en tanto que productos de la evolución, la racionalidad humana, la bondad moral y el libre albedrío son asuntos de «fe», del mismo modo que los principios de cualquier religión, y por tanto, para Gray, no tienen



«La fe utópica en una condición de futura armonía es una herencia cristiana, lo mismo que la idea moderna del progreso».

John Gray

ningún sustento. Como evidencia, Gray apunta al *transhumanismo* (la doctrina según la cual los humanos pueden evolucionar «más allá» de las limitaciones presentes utilizando la tecnología) como una indicación de que ni siquiera los científicos son inmunes a los viejos sueños religiosos de inmortalidad, conocimiento divino y omnipotencia. Esto será posible cuando la inteligencia de las máquinas alcance una suerte de masa crítica que faculte a las computadoras para que diseñen versiones mejoradas de ellas mismas.

### Un engaño inútil

La evolución, apunta Gray, no es algo que podamos controlar, puesto que, incluso si así lo creemos, solamente expresamos esos mismos impulsos que la evolución ha engendrado en nosotros. Y la misma

evolución, naturalmente, no desarrolla cualidades «mejores» o «más altas», sino aquellas que se han mostrado más adecuadas para asegurar la supervivencia. La idea de que de algún modo podemos eximirnos de este proceso es por tanto fundamentalmente cristiana: no somos *como* otros animales, somos *diferentes*.

La visión de Gray es sombría y apunta a nociones generales de progreso, lo mismo religiosas que laicas, y por diversos motivos muchos no querrán seguirlo hasta sus conclusiones. Sin embargo, su crítica a las ambiciones humanas para un mundo mejor (sea cual sea la forma que este tome) hace que nos planteemos cuestiones incómodas, tanto para el socialismo como para el capitalismo. Y como poco sugiere que repensemos lo que consideramos posible, y cuáles deberían ser nuestros objetivos.

### Toma una decisión

La experiencia puede haberte enseñado a ser escéptico sobre las promesas del progreso social. Sin embargo, tal vez sea cierto que (al menos para algunos, y en ciertos aspectos) la vida es mejor de lo que solía. Los seres humanos, en general, viven más tiempo, disfrutan de mejores condiciones sanitarias, saben y pueden lograr más a través de la tecnología y de la ciencia. Podemos considerar también las mejoras sociales: una mayor igualdad racial y sexual, una aceptación más generalizada de los derechos humanos, etc. Incluso si no somos más que animales, y aunque no podamos escapar de nuestra mortalidad, ¿no deberíamos ponernos de acuerdo y trabajar hacia medidas más modestas de progreso?