

ENSAYO DE FILOSOFÍA IMPERTINENTE

José Sanmartín Esplugues^a

Fechas de recepción y aceptación: 1 de noviembre de 2014, 5 de febrero de 2015

Resumen: Este artículo no versa sobre Ortega. Yo no intento analizar ideas o creencias de Ortega. Parto de alguna de ellas y trato de comparar el papel del filósofo entre 1929 y 2008, dos años de terrible crisis. En el primero, Ortega publicaba *La rebelión de las masas* y sacaba la filosofía a la calle, llenando teatros. La filosofía contaba. ¿Quién hace el papel de Ortega en 2008? ¿Quién no quiere que la filosofía cuente?

Palabras clave: Ortega, crisis, “papel del filósofo”, “qué es filosofía”, democracia, economía financiera, economía productiva.

Abstract: This paper is not about Ortega. I do not try to analyze ideas or beliefs from Ortega. I draw on some of those ideas and beliefs, by comparing the role of the philosopher played in 1929 and 2008: two years of terrible crisis. In the first date, Ortega published *The Revolt of the Masses* and he brought the Philosophy into the streets by filling theaters. Philosophy was relevant. Who played

^a Profesor de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.

Correspondencia: Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. Calle Guillem de Castro, 94. 46001 Valencia. España.

E-mail: jose.sanmartin@ucv.es



the role of Ortega in 2008? Who does not want that philosophy becomes relevant?

Keywords: Ortega, crisis, “role of the Philosophy”, “what is Philosophy”, democracy, financial economics, productive economy.

§1. CRISIS DE 1929: CRÉDITOS *SUBPRIME* Y BURBUJA BURSÁTIL

Corría el año 1929. Durante, al menos, el lustro anterior, en EE. UU. era mucho más fácil amasar una gran fortuna invirtiendo en el sistema financiero que en la economía productiva. Ello llevó a cientos de miles de norteamericanos a *colocar* grandes sumas en el mercado de valores. Es, además, el tiempo de concesión de créditos sin demasiadas garantías y, en particular, de concesión de créditos para adquisición de acciones, generándose así una *burbuja bursátil* (una burbuja especulativa) de dimensiones descomunales.

Al mismo tiempo, Europa, que atravesaba una fortísima crisis tras la Primera Guerra Mundial, redujo (hasta prácticamente la suspensión) sus compras de materias primas y productos industriales y alimenticios a EE. UU. En este país, a una oferta muy superior a la demanda por la caída del sector exterior se unió, por una parte, una distribución desigual de las rentas, que acarreó que el consumo se restringiera a las capas sociales más ricas (una minoría, posiblemente un 5% de la población, recibía la tercera parte de la renta nacional), y por otra, los precios pactados de antemano se mantuvieron o crecieron, lo que se tradujo en enormes *stocks* de productos sin vender, e inflación.

La mezcla explosiva estaba servida. Sus dos componentes básicos fueron, como he señalado, una crisis de *subconsumo* (más que superproducción, como a veces se dice) y la especulación bursátil. Cuando ambos factores (más muchos otros, desde luego, de menor influencia) se conjugaron, se inició la retirada de depósitos de bancos. Comenzaron entonces a quebrar las entidades financieras por esa razón y por esta otra: los especuladores de la bolsa, que habían recibido ingentes cantidades en forma de préstamos sin garantías adecuadas (hoy diríamos “préstamos *subprime*”), no pudieron devolver tales créditos. ¡Qué parecido más tremendo con la situación que vivimos, al menos, en Occidente desde 2008! Créditos *subprime*, crisis del consumo, especulación y burbuja, ¿es que no aprendemos de la historia, o es que las crisis interesan a ciertos sectores económicos? Dejo esta cuestión para otro día.



§2. UN FILÓSOFO EN APUROS

¿Qué estaba sucediendo en España mientras tanto? En España, en 1929, estábamos como casi siempre desde, al menos, el siglo anterior. El rey, a la sazón Alfonso XIII, había apoyado la dictadura en la figura del general Primo de Rivera, y en enero del año al que me estoy refiriendo se produjo un golpe fallido de Estado, promovido por un político conservador, José Sánchez Guerra. En ese mismo mes regresaba de Buenos Aires el filósofo José Ortega y Gasset que, en febrero, comenzó a dictar en la Universidad Central de Madrid la primera de las diez lecciones que constituyeron su curso “¿Qué es filosofía?”¹

En marzo de 1929, la horrible situación política que padecía España llevó a la Federación Universitaria Española (FUE) a convocar una huelga universitaria. La respuesta gubernamental fue el cierre de la universidad. Varios catedráticos –entre ellos Ortega– dimitieron en señal de protesta.

Lo que sucedió a continuación es algo que, a quienes nos sentimos filósofos y tratamos de serlo en nuestra propia vida, nos llena, primero, de asombro y, luego, de admiración y orgullo. Fue esto. Ortega prosiguió impartiendo sus lecciones de filosofía, pero no lo hizo, por razones obvias, en un centro universitario. SACÓ LA FILOSOFÍA A LA CALLE. Cinco lecciones de filosofía fueron impartidas en la Sala Rex de Madrid. La asistencia no era gratuita. Más bien era bastante cara para la época: 30 pesetas (la mitad para estudiantes).

¿Cómo resultó esta experiencia? Un fracaso, ¿verdad?, pensarán los agoreros. Pues no. Todo lo contrario. La sala se quedó pequeña y hubo que trasladar las cuatro lecciones restantes al Teatro Infanta Beatriz.

§3. CRISIS Y FILOSOFÍA

En momentos tan amargos como los vividos a escala internacional y, especialmente, en España en el año 29, ¿cómo pudo Ortega llenar un teatro con un público absolutamente heterogéneo? Ortega tenía la extraordinaria capacidad de hacer claro hasta lo más abstruso, frente a Heidegger, que dicho con todos los

¹ Ese mismo año Ortega comenzaba a publicar en forma de artículos en el diario *El Sol* y más tarde, ya como libro, la que quizá sea su obra más famosa: *La rebelión de las masas*.



respetos hacia un arte de lo contrario. Quizá por eso mismo Ortega es tenido como un filósofo de menor rango, comparado con los gigantes centroeuropeos de su tiempo. No lo sé con seguridad. Lo que sí sé es que Ortega era tan rico en sus planteamientos como cristalino en la exposición. Y esas son características que, al menos, yo aprecio en gran medida.

Lo bien cierto es que Ortega habló en un teatro, lo hizo con claridad, pero sin concesiones. Lo que quería tratar, lo abordó, por complejo que fuera. Su verbo se encargaba de acercarlo al espectador de modo brillante y nítido (aunque quizá en algunos momentos nos pueda parecer –dado el tiempo transcurrido– un tanto ampuloso).

§4. DE LA CRISIS DE 1929 A LA DE 2008

En España vivimos hoy algunas circunstancias parecidas a las del 29. Una de las diferencias más llamativas: frente a un régimen dictatorial vivimos en una democracia representativa. He estado tentado a decir “la gran diferencia”. Pero lo bien cierto es que la democracia representativa puede ser y, de hecho, está resultando ser *el lobo revestido de cordero*. Por favor, no se rasgue usted todavía las vestiduras. Permita que me explique.

Las dictaduras suelen basarse en tres pilares (no excluyentes): o bien en el peso de la tradición que confiere poderes absolutos o extraordinarios a determinadas familias o grupos, o bien en la sugestión inducida por una personalidad de características extremas, o bien en la fuerza de las armas. La democracia representativa, por el contrario, es generadora de estados de derecho como plasmación del imperio de la ley frente a la tradición, el carisma o los ejércitos. Y eso me parece, en principio, muy positivo².

² Supongo que no habrá pasado desapercibida la influencia que en lo que acabo de decir ha ejercido la teoría de la autoridad o de la dominación en Max Weber. Para él, hay tres tipos de dominación: tradicional, carismática y racional. La legitimidad de la primera nace de la tradición –las normas están basadas en los precedentes y la costumbre–. La legitimidad de la dominación carismática nace de las cualidades extraordinarias de la persona que la ejerce –no existen las normas fijas; dependen de la voluntad de quien ejerce la dominación–. La legitimidad de la dominación racional proviene del ordenamiento legal –las normas tienen una base racional–. Cf. Weber (1964).



Lo que sucede es que, sin los mecanismos de control adecuados, la ley puede acabar beneficiando no a todos, sino a unos pocos que, a través de diversos medios, logran que los representantes electos en democracia estén directa o indirectamente a su servicio³.

La inexistencia de un control eficiente de la democracia representativa es más que evidente en un país, como la España de 2014, en el que se acumulan los casos de corrupción —y no solo económica—. La solución que se propone no se aleja un ápice de lo que es común en el ser humano en general. Si algo falla, se aplica una dosis mayor de lo mismo. Todo menos pensar en cambiar de estrategia, lo que, en este caso, conllevaría dar paso a nuevos sistemas de control. Como soy por suerte bastante utópico⁴, me encantaría que uno de esos mecanismos fuera el *autocontrol moral* de quienes tuvieran responsabilidad política.

³ Por ejemplo, entre los principales mecanismos de control de la democracia representativa en España figuran el propio Parlamento a través de sus plenos y comisiones, el defensor del pueblo y el Tribunal de Cuentas. Por un lado, si el partido que sostiene el ejecutivo cuenta con mayoría suficiente en el Parlamento, el control del Gobierno por parte de la oposición se convierte a menudo en puro teatro. Por otro lado, parece que el hecho de que sean las 3/5 partes de los miembros del Parlamento quienes elijan al defensor del pueblo constituya una garantía suficiente de neutralidad e independencia por parte de esta institución. El hoy por mí, mañana por ti que preside con frecuencia la conducta de los dos grandes partidos que se suceden en la gobernación de España, PP y PSOE, degenera la pureza de la elección. Basta con recordar la lista de defensores del pueblo para constatar la inexistencia entre ellos (dejo fuera a los que han estado en funciones) de profesionales no políticos: Joaquín Ruiz-Giménez, Álvaro Gil-Robles, Fernando Álvarez de Miranda, Enrique Múgica y Soledad Becerril. Es como si este puesto fuera meramente un premio de consolación por una larga carrera de servicios partidistas (un retiro dorado). Ya digo: es “como si”; no digo que lo sea. Finalmente, lo dicho sobre el defensor del pueblo podría extenderse fácilmente al Tribunal de Cuentas. Lo integran 12 miembros, elegidos “seis por el Congreso de los Diputados y seis por el Senado, mediante votación por mayoría de tres quintos de cada una de las Cámaras, por un período de nueve años”. Aunque, luego, la normativa hable de independencia de sus acciones, los consejeros del tribunal de cuentas lo son por decisión política. A ello habría que añadir el retraso en la publicación de sus informes.

Además, cada comunidad autónoma tiene su propio tribunal de cuentas, con nombres distintos, pero parecidas virtudes y vicios. Al retraso en la emisión de informes se añade a menudo la desatención de sus análisis, recomendaciones u observaciones críticas por parte de las instituciones afectadas.

⁴ Yo no creo en la utopía como el lugar o situación alcanzable donde se da la plena felicidad. Esta, o la bondad, no están en un eu-topos final (recuérdese que “eutopos” proviene del griego “eu”, que significa ‘feliz’, ‘conveniente’, ‘bueno’, y “topos”, que significa ‘lugar’). Ese eutopos es, en sentido estricto, un “outopos” (del griego “ou”, que significa ‘no’, y “topos”, que ya sabemos lo que significa). Pero que no haya un eutopos como estación final de trayecto no entraña la inexistencia (todo lo contrario) del trayecto mismo. Un trayecto que pasa por diversas estaciones, un camino con jalones variados. Lo



¿Por qué (auto)control moral? Porque la ley no debería bastar para regir la política. La ley es un pequeño archipiélago en el océano de la moral. Lo común y corriente es que poco a poco –con excesiva lentitud muy a menudo– parcelas reducidas de la moral se conviertan en ley. Mientras tanto, la capacidad de ideación de nuevas fórmulas de corrupción (o de nuevos medios para viejas fórmulas) no cesa en su trabajo destructor, yendo siempre por delante del alcance de la ley.

Por eso la conducta de quienes ejercen el poder y, en particular, el poder político no debería sujetarse tan solo de la ley. La ley tarda en pronunciarse; mientras tanto el inmoral puede seguir haciendo de las suyas al amparo del manido Principio de Presunción de Inocencia. No debería olvidarse, sin embargo, que la presunción de inocencia es un principio jurídico; vale para el ámbito legal –más que eso, para el penal–, pero no es suficiente para el moral. La moral exige *evidenciar* actuaciones sin tacha. Quien ejerce el poder debe tener una conducta impecable, y por tal se entiende un comportamiento que no admita ni el más mínimo reproche. Una conducta así es siempre el resultado de la puesta en práctica de frenos morales. Unos frenos con los que no se nace. Unos frenos que se van adquiriendo a lo largo de la vida y que constituyen un elemento decisivo para actuar de una forma u otra. Obviamente, como los frenos de los vehículos, también estos se desgastan. La educación (la mala educación) puede ir más lejos aún, haciendo que se re-interpretan las situaciones de manera tal que lo bueno sea malo y al revés, a conveniencia. Sea como fuere, repito, dada mi peculiar idiosincrasia, me parecería algo sublime que quienes ejercieran el poder y, en particular, el poder político mantuvieran en muy buen estado los frenos morales y que, en consecuencia, su permanencia, o no, en el cargo dependiera del buen funcionamiento de sus *pastillas*. Eso lo primero. Quien ejerce el poder debe tener, en suma, una conducta moralmente impoluta. En particular, no debe esperarse menos de quien se dice que representa la voluntad popular. Lo otro,

importante para lograr una vida plena es recorrer ese trayecto sabiendo que tiene un sentido, aunque no tenga un final. Yo soy utópico porque creo que hay caminos de bondad creciente, como los hay de deterioro en aumento. Cf. Sanmartín Esplugues (2015) y Mumford (2013).

El camino de la bondad creciente no tiene fin (tampoco el otro: no hay límites para la maldad). Incluso, en ocasiones, no lo tiene en el más estricto de los sentidos, porque es una vía circular en la que cosas similares se repiten una y otra vez en una suerte de eterno retorno, como diría Nietzsche en *La gaya ciencia* –aunque de una forma excesivamente dura, por lo demás, habitual en él.



recurrir a la presunción de inocencia, no deja de ser un *subterfugio* para ganar tiempo.

En suma, la moral es la que debe presidir la acción política que, cuando sea presuntamente delictiva, pasará al ámbito de la ley. Y ahí si valdrá el principio *in dubio pro reo*. Pero primero la moral, obviamente.

¡Ojalá fuera así! Bueno, como vengo repitiendo, ese es mi deseo que nace, por lo demás, de la razón. Como las cosas no son así y los presuntamente inocentes –que han dejado tras de sí destrucción política, social y económica (e, incluso, psicológica al minar las ilusiones de la ciudadanía en un mundo mejor)– no solo tratan de ocultar sus vergüenzas morales, sino que, en ocasiones, hacen alarde de estas, parece difícil confiar en que pueda haber un autocontrol moral en un futuro más o menos próximo. Habrá que pensar, pues, en otros mecanismos de control⁵. Desde luego, yo no renuncio de antemano a las instituciones de con-

⁵ En este punto estoy de acuerdo con Popper (1945), pero solo en apariencia. Es cierto que para Popper la democracia consiste en poner bajo control el poder político. Hasta aquí, a primera vista, de acuerdo. Pero si profundizamos, ¿qué significa poner bajo control el poder político? Popper se refiere a controles que pueda ejercer la ciudadanía y que sean simultáneos o previos al control legal. Ahora, una observación y una pregunta. La observación: un control de ese tipo requiere que los gobiernos no sean opacos. La pregunta: ¿a qué tipo de controles que puede ejercer la ciudadanía se refiere Popper? Aquí es (perdón por la inmodestia) donde mis opiniones (evidentemente, vulgares en comparación con las del padre del falsacionismo) divergen de las del autor de *La sociedad abierta y sus enemigos*. Ese control, dice Popper (1945), tiene que ver con la organización de las instituciones políticas sin incurrir en errores (incluso, en paradojas). Un error grave –añade– consiste en asumir el principio del Gobierno de la mayoría: si se hace así, nos veremos obligados a oponernos a cualquier gobierno excepto el de la mayoría y nos veremos obligados asimismo a aceptar cualquier decisión tomada por la mayoría (como, por ejemplo, entregar el poder a un tirano). Para evitar esta situación Popper reemplaza el principio del Gobierno de la mayoría por el de “evitar y resistir a la tiranía”. De manera que el principio de la política democrática deja de depender, según Popper, de la voluntad mayoritaria popular y se centra en la decisión de crear, desarrollar y proteger las instituciones políticas que hacen imposible el advenimiento de la tiranía. No estoy de acuerdo en este punto, a menos que se matice mucho. Lo bien cierto es que, además, Popper parece caer en ciertas contradicciones cuando, tras negar el poder de la mayoría, dice que la teoría de la soberanía popular es moralmente errónea e incluso insostenible: ha quedado superada por la teoría del poder destitutorio de la mayoría! Entonces, ¿en qué quedamos? ¿Las mayorías valen para unas cosas, pero no para otras? ¿Por qué la teoría de la soberanía popular es moralmente errónea e, incluso, insostenible?

Personalmente me inclino por controles entre los frenos morales y las leyes que supongan una participación efectiva de la ciudadanía. La soberanía popular no es un mito. Sin soberanía popular no hay democracia en el sentido estricto del término. La soberanía popular se delega en representantes (legisladores) en un viaje de ida y vuelta. Los representantes no deben devenir suplantadores ni



trol. Pero, por cuanto he dicho, mucho habrían de cambiar las actuales instituciones de control para que fueran ellas en las que estoy pensando. La pérdida de dependencia de los poderes legislativo y judicial respecto del ejecutivo gangrena el sistema de instituciones de control del Gobierno. Piénsese, por ejemplo, en la deplorable imagen que, en general, la Fiscalía General del Estado viene dando en las últimas décadas, esté quien esté en el Gobierno de la nación. En suma, la constitución de los mecanismos de control debe librarse de cualquier intento de secuestro por parte de aquellos a los que ha de controlar. Eso significa, en particular, que deberían ser instituciones autónomas cuyas plazas fueran provistas a través de mecanismos que garantizaran que los nombramientos se hacen en función de criterios objetivos basados en el mérito y la capacidad. Además, deberían ser plazas percederas tras un determinado número de años de ejercicio.

Quizá Popper (1945) estaría de acuerdo con lo que acabo de decir respecto del control institucional. Pero en modo alguno me quedo en este punto. Frente a Popper, como digo en algunas de las notas de este artículo, soy un incondicional partidario de las tesis ilustradas acerca de la soberanía popular, una soberanía que se delega *temporalmente* en representantes, pero que es siempre suya. Los representantes son, eso, delegados *para*. Y ese “para” no es universal. Los representantes no son delegados para todo. Aquellas grandes decisiones que afectan a la mayoría de la sociedad no deben ser adoptadas por esos representantes: han de serle consultadas al verdadero soberano, al pueblo. Y como eso es algo que se olvida fácilmente en la democracia representativa y es muy probable que no basten ni los propios frenos morales, ni los controles institucionales, habrá que ir pensando en la necesidad más que conveniencia de promover en todo lo posible la participación del pueblo⁶.

secuestradores de la voluntad popular –el principio de todos los males de la democracia–. Ese viaje tiene un calendario que no solo debe verse alterado por decisión de los representantes, sino porque así lo considere necesario la ciudadanía. Una ciudadanía cuya opinión debe ser atendida en los grandes asuntos que conciernen al país. No necesariamente la mayoría que ha llevado a unos representantes al legislativo (y, de ahí, al ejecutivo) ha de ser la misma que apoye, promueva o rechace una decisión sobre cuestiones tales. Que la mayoría se equivoque puede ser grave; ahora lo hacen los representantes y llegan a hacer ostentación escandalosa de sus errores (hay países en los que dimiten; en otros, como máximo, pueden llegar a pedir perdón).

⁶ Las nuevas tecnologías de la información y comunicación facilitarían muchísimo la detección de las opiniones ciudadanas. Es más complejo emplear un cajero automático para sacar, ingresar, hacer



Tal es el temor que despierta el control ciudadano entre los profesionales de la política que, a la aserción de que la ciudadanía no está preparada para entender el intríngulis de la vida democrática⁷, suelen añadir que la ley es tal y cual y permite tal cosa, pero no tal otra. La ley, siempre la ley.

La cosa es tal que, en las actuales circunstancias, quienes se manifiesten en contra de las prácticas tradicionales de la democracia representativa reclamando cambios profundos (y no meras recetas –como ya he dicho– del tipo “más de lo mismo”) recibirán desde lo establecido (a través, especialmente, de los medios de comunicación *afines*) todo tipo de descalificativos y, en particular, el de antidemocráticos, totalitarios o *antisistema*.

Se puede producir así desde parlamentos y ejecutivos una adulteración de la democracia representativa, más que eso: un secuestro de la voluntad popular, al menos, durante el tiempo de la legislatura, porque, por ese tiempo, el elegido en las urnas quizá olvide su condición de *representante de*, que actúa *en nombre de*, y pase a convertirse en una entidad autónoma respecto del elector. La representación deviene entonces suplantación, en un proceso en el que incluso llega a incumplirse el programa presentado a elecciones⁸. Esta adulteración es obviamente corrupción y, por ella, debería pedirse cuentas. En el colmo de la inmoralidad quienes actúan así suelen decir que ya habrá oportunidad de hacer tal cosa cuando lleguen las próximas elecciones. Mientras tanto...

Además la voluntad popular secuestrada suele ser intimidada de modo metódico y sistemático desde el poder real (que bien puede ser una entidad opaca que se vale de figurantes: parlamentarios, gobernantes, jueces...) para que se asuma la necesidad de sus acciones. “Lo peor está por venir. Hacemos lo que hacemos no porque queramos, sino por vuestro bien: porque las circunstancias lo exigen.

transferencias, etc., que para apretar un botón para decir “sí” o “no”, o elegir, en general, una opción. Y cajeros hay hasta en lugares remotos. Por cierto, la consideración de que el empleo de los artefactos puede resultarle difícil a ciertos sectores de la población (por ejemplo, personas de edad avanzada) no ha sido obstáculo para que desaparecieran los cajeros (personas) de toda la vida y hayan sido substituidos por aparatos.

Más abajo, en este mismo artículo, amplíe estas consideraciones.

⁷ ¡Como si lo estuvieran parlamentarios o gobernantes cuyo *curriculum* se reduce a haber cursado en el mejor de los casos una carrera universitaria sin experiencia laboral alguna o escasa!

⁸ Habitualmente, no se elige directamente al individuo, sino que se vota una lista cerrada, con lo que se incrementa todavía más la distancia entre elector y elegido.



Si no actuamos así, la catástrofe será inevitable”. Y ese “lo hacemos por vuestro bien” suele ir acompañado a menudo del “no olvidéis que tenéis la culpa de todo”. “Nos vemos obligados a hacer lo que hacemos, porque os habéis excedido, porque habéis vivido por encima de vuestras posibilidades y ahora hay que afrontar el tiempo de las vacas flacas”. Se obtiene así la aparente justificación para acciones horribles como recortes de derechos básicos, entre otros el propiamente constitutivo de lo humano, el meollo de la dignidad humana: la libertad⁹.

Curiosamente, recortan la libertad en nombre de la libertad que nucleó los esfuerzos de la Ilustración por un mundo mejor, una Ilustración en la que esa misma democracia representativa hunde sus raíces y a la que no dudan en traicionar hasta convertirla en un mero guiñapo.

Pues bien, hay indicios crecientes de que, a escala internacional, el descrédito de la democracia representativa no va a tener (o no va a tener solo) como consecuencia el incremento del totalitarismo. Parece llegado el momento de dar un paso no totalitario más allá de la democracia representativa. Por una parte, a escala internacional y, particularmente, en España hay movimientos sociales y partidos de nuevo cuño que no se están limitando a criticar los vicios adquiridos de la democracia representativa. Dan soluciones que pasan por incrementar la participación ciudadana en la toma de decisiones políticas que les conciernen, mientras que en la democracia representativa se adoptan acciones de amplísimo alcance político, social y económico sin contar con la ciudadanía. “¿Para qué y por qué hemos de hacerlo, si nos han elegido como sus representantes?”, reiteran como un mantra los elegidos. Y algo muy relevante: estos movimientos y partidos que se comprometen a fomentar la participación ciudadana están trufados de filósofos. En las aulas de filosofía ha habido en los últimos tiempos quienes, sin temor a caer en el descrédito promovido en su contra por el orden establecido, han reflexionado sobre alternativas no totalitarias a la democracia representativa. No todo han sido esfuerzos por deshacer embrollos lingüísticos –una filosofía acrítica y socialmente descontextualizada que puede desarrollarse por igual arrellanado en un sillón cómodo en Oxford que en las desconchadas aulas de una universidad de tercera en España–. Se ha desarrollado asimismo una filosofía alternativa que está jugando ahora un papel similar al que en su momento desempeñó la

⁹ Cf. Sanmartín Esplugues (2012).



filosofía crítica (con sus diversos frentes, que iban desde el liberalismo social de Popper y Rawls al marxismo de Althusser, Marcuse o Sartre, más el emergente Habermas de *Conocimiento e Interés*) en el cuestionamiento de la dictadura de Franco. No se trata de un corpus teórico asumido en una escuela de pensamiento: se trata de ideas diversas que, por un lado, cuestionan las prácticas de un poder (político, especialmente) que, al no tener límites o control firme, claro e independiente, están incurriendo en la adulteración o corrupción de una forma de gobierno (la democracia representativa), y que, por otro, están poniendo las bases para una democracia de control o participación ciudadana.

Además, en los últimos años ha ido desarrollándose entre nosotros una tecnología de empleo sencillo que ha ido revolucionando la comunicación: ordenadores, tabletas y teléfonos han encontrado un uso muy amplio y no reducido a una franja de edad. Pues bien, personalmente estoy seguro de que una de las razones principales (sin caer en la ingenuidad de pensar que los poderosos de siempre no albergaban otros motivos) para promover una democracia de poder delegado en representantes electos tenía que ver en siglos pasados precisamente con el hecho de la dificultad de la comunicación. Una dificultad tendente a menos cada segundo que pasa. Actualmente es casi imposible no conocer la opinión de cualquier ciudadano esté donde esté. Es por eso mismo por lo que las nuevas tecnologías de la información y la comunicación parecen abrir un nuevo escenario: ¿para qué representantes, para qué gente interpuesta, cuando es posible conocer directamente la opinión de los ciudadanos apretando una simple tecla?

Tal interposición todavía podría tener algún sentido si estuviéramos hablando de una democracia representativa de tipo meritocrática. ¿Es esa la democracia representativa de nuestros tiempos, una meritocracia, o tiene más que ver con la llegada del hombre vulgar en suma, a las esferas de poder político? ¿Han sido elegidos nuestros representantes en los parlamentos por su currículum, por los méritos acumulados en su trayectoria como profesionales? La respuesta es obviamente no. Por desgracia, los méritos de los representantes suelen tener que ver más con su historial de partido que con su currículum *vitae* al margen de este. De ahí que las cúpulas de los partidos y, por eso mismo, de los gobiernos y parlamentos se hayan convertido en coto privado de profesionales que viven *de* y no *para* la política: propiedad exclusiva de políticos de *colmillo* retorcido que hacen de su pervivencia en el cargo la clave de su vida. No es nada extraño, entonces, que frecuentemente parezcan dispuestos a cualquier cosa para lograrlo.



Sin duda esta clase de político responde a la que Maquiavelo refleja en su *Príncipe*, y así nos ha ido. La lectura del *Príncipe* siempre me ha producido vómitos por el tufo a inmoralidad que desprende¹⁰. No son sus enseñanzas las que deberían requerir los nuevos tiempos. Han sido sus recetas de gobierno las que, por el contrario y en buena medida, han producido el deterioro moral de quienes han usado y abusado del poder político, por su carisma, por la tradición, por las armas o por las leyes.

En definitiva, la crisis de nuestro tiempo –se ha reiterado hasta la saciedad– es, ante todo, una crisis moral, nacida de la pérdida de escrúpulos ante mentir, robar o matar. Se precisa, en consecuencia, una regeneración. Recuérdense que “re-generar” proviene del latín “re” (de nuevo) y “generare” (engendrar). Hay, en suma, que engendrar una nueva moral o, también es posible, dado que “re” significa asimismo ‘hacia atrás’, hay que volver a engendrar la moral que han destruido. Hay que hacer de la política la tarea de personas irreprochables, sin tacha moral alguna, que se pongan al servicio del bien común y respondan, pues, a los intereses de la ciudadanía, no de grupos determinados¹¹.

Y ¿qué podría o debería hacer la filosofía en este proceso?

§5. LOS FILÓSOFOS SERVIMOS PARA ALGO

Sí; los acontecimientos de 1929 y 2008 se parecen mucho. En uno y otro caso ha habido filósofos involucrados en la crítica y propuesta de soluciones, cierto. Pero ¿puede imaginarse usted que lee estas líneas que, en 2008, un filósofo (no un telepredicador, un tertuliano *sabelotodo* o un pseudoterapeuta con recetas ma-

¹⁰ Dice, por ejemplo, a principios del apartado XVIII (Astucia del Príncipe): “Todos sabemos cuán loable es en un príncipe mantener la palabra dada y vivir con integridad y no con astucia; sin embargo, se ve por experiencia en nuestros días cómo aquellos que han tenido muy poco en cuenta la palabra dada y han sabido burlar con astucia el ingenio de los hombres, han hecho grandes cosas superando al final a aquellos que se han basado en la lealtad”. ¡Parece escrito el 3 de septiembre de 2014! (Fecha en la que estoy redactando este apartado por vez primera).

¹¹ A veces, como ha sucedido en el formidable tinglado burocrático de la Unión Europea, hay razones para pensar incluso que los representantes electos semejan más comparsas que reales gestores de la cosa pública.



gistrales para ser feliz), repito, “un filósofo”, como Ortega en 1929, diera unas lecciones sobre qué es filosofía en un teatro y además cobrara por ello?

La filosofía no goza hoy de tan buena salud como en tiempos de Ortega. Ni siquiera suele contarse públicamente (en medios de comunicación, especialmente) con los filósofos a menos que se trate de intelectuales *orgánicos*. En este caso, sin temor a la disidencia respecto de la línea editorial, estos intelectuales –siempre los mismos– hablan periódicamente sobre las noticias más variadas.

Ortega, en su primer libro, escrito hace precisamente 100 años, *Meditaciones del Quijote*, dijo: “la filosofía es idealmente lo contrario de la noticia, de la erudición”, lo que no significa que no pueda y deba reflexionarse sobre las noticias del día a día. Creo que Ortega lo que quería decir es que el filósofo no es un redactor de noticias; no es un periodista. Tenía toda la razón¹². Por mi parte añadiría que la noticia es lo contrario de la filosofía porque no hay filosofía de lo singular, del hecho, en su apariencia; porque la filosofía es siempre búsqueda de lo que da sentido a conjuntos de hechos.

Pese a todo, aunque algunos filósofos y filósofas –por supuesto– se limitan a remedar a periodistas, hay otros que conectan con lo que ha sido la columna vertebral de la filosofía a lo largo del tiempo. Son aquellos pocos que, desde los medios de comunicación que influyen decisivamente sobre la cosmovisión de nuestro tiempo, tratan de arrojar luz crítica sobre los acontecimientos de hoy, sujetando a la lupa de la razón los mimbres con los que diversos poderes nos están construyendo la realidad política, económica, social y cultural en que vivimos. Obviamente son muchos más los filósofos que, sin tener acceso a tales medios, desde sus puestos de trabajo realizan esta labor crítica que considero encomiable y precisa, pero que otros tildan de tan innecesaria como molesta.

Para aquellos poderes que requieren de la opacidad de sus acciones¹³, evidentemente no todo tipo de filosofía es igualmente molesta. Movilizan sus recursos

¹² Ya se sabe que, en torno a Ortega, ha crecido una fauna variada de críticos, a menudo movidos por razones muy alejadas de su desacuerdo con la filosofía del maestro. Entre tales críticos los hay que llegan muy lejos en sus desvaríos, proclamando que Ortega fue más un periodista que un filósofo: tenía ideas dispersas, más o menos originales, adecuadas para la redacción fácil de la noticia periodística o, como mucho, del ensayo (al que niegan también categoría de recurso filosófico); carecía, en cambio, de sistema (Véase en este mismo número de *SCIO* el artículo de J. Lasaga). Es este un curioso concepto de demarcación entre lo que es y no es filosofía. Curioso y absolutamente cuestionable.

¹³ Cf. Gil Calvo (2013).



en contra, cuando filosofar consiste en plantearse preguntas radicales, críticas, especialmente en los ámbitos ético, político, económico y social. Para ellos lo ideal es que los filósofos se entretengan, como sucedió en el siglo pasado, en deshacer embrollos lingüísticos con actitudes hacia el resto de la filosofía rayanas en el desprecio petulante. O en querer ser científicos, como si ser filósofo fuera algo de segundo orden (y ya lo dijo también Ortega: solo en un ataque de modestia, la filosofía puede querer ser una ciencia¹⁴). O en hurgar en su historia el objetivo mismo de la filosofía con afanes necrófagos, cuando la historia solo debe ser la base en la que apoyarse para filosofar: el camino recorrido que se enrolla sobre sí mismo y se vuelve equipaje para seguir adelante, no para anclarse en lo ya sido, pues detenerse significa retroceder¹⁵. O en hacer literatura con vuelos reflexivos, a menudo poéticamente abstrusos, que han sido la yesca de la llama crítica de los filósofos con ínfulas científicas. O en dedicarse a la justificación: de la avaricia de unos pocos, justificación de un poder político corrupto y corruptor, justificación de las peores cualidades de la conducta humana como el egoísmo o la insolidaridad¹⁶. O en concebir la filosofía como un simple saber adjetivo de la ciencia,

¹⁴ Cf. Gutiérrez Lombardo y Sanmartín Esplugues (2014).

¹⁵ Recomiendo la lectura del capítulo I (“El pasado filosófico”) de Ortega y Gasset (1960). Con cuatro pensamientos Ortega trata de caracterizar qué es la filosofía en su evolución histórica. La historia de la filosofía, dice Ortega, nos descubre en primer lugar el pasado *prima facie* como el mundo muerto de los errores. Pero, si se sigue adelante, ese mundo aparentemente muerto se convierte en un arsenal y tesoro de errores (segundo pensamiento). Es así como cada filosofía “aprovecha las fallas de las anteriores y nace, segura *a limine* de que, por lo menos, en esos errores no caerá” (Ortega y Gasset, 1960: 20). Y, siguiendo más allá en esta serie dialéctica, acabaremos descubriendo que tales errores no lo son en sentido absoluto. “Una filosofía no puede ser un error absoluto porque este es imposible” (Ortega y Gasset, 1960: 21). Se trata de errores que contienen algo de verdad. Son, en suma, verdades parciales. Estas verdades parciales (verdades insuficientes) son experiencias de pensamiento que, en torno a la realidad, es preciso hacer: “cada una de ellas es una ‘vía’ o ‘camino’ –*methodos*– por el cual se recorre un trecho de la verdad y se contempla uno de sus lados. Pero llega un punto en que *por ese camino* no se puede llegar a más. Es forzoso ensayar otro distinto” (Ortega y Gasset, 1960: 27). En este tercer pensamiento, dirá Ortega, el pasado filosófico se nos presenta como “la ingente melodía de experiencias intelectuales por las que el hombre ha ido *pasando*” (Ortega y Gasset, 1960: 27). Y llegamos así al cuarto y último pensamiento: esas experiencias hechas que conforman el pasado filosófico hay que rehacerlas siempre de nuevo; no quedan muertas a nuestra espalda: reviven en el hoy de todo ayer filosófico. De modo que “nuestra filosofía es tal cual es, porque se halla montada sobre los hombros de las anteriores” (Ortega y Gasset, 1960: 29).

¹⁶ Es probable que esté equivocado, pero siempre he percibido teorías como las relacionadas con ‘genes egoístas’ como justificaciones más o menos sofisticadas de principios como la-competitividad-ante-



dedicado a analizar con el instrumental de la lógica la estructura y dinámica de las teorías científicas¹⁷, etc.

En suma, en el siglo XX ha habido una parte de la filosofía escasamente molesta para el orden establecido. Ha sido la filosofía cultivada por lo que Berkeley llamaba “filósofos diminutos”: *profesionales de la reflexión* sobre pequeños temas, de interés principal, cuando no solo, académico. Filósofos diminutos que han marginado, en cambio, los problemas, más que eso, los grandes problemas que inquietan a la humanidad. Dicho de forma un tanto simplona, pero muy clara: ha habido demasiada filosofía dedicada a analizar “La nieve es blanca” si y solo si la nieve es blanca, mientras la nieve ha ido desapareciendo de amplias zonas de la Tierra y no se ha prestado la adecuada y necesaria atención filosófica a la intervención humana sobre la naturaleza.

§6. PERO ¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

Mis palabras anteriores no reflejan en toda su intensidad la peculiar situación problemática por la que viene atravesando la filosofía desde, al menos, mediados del siglo pasado. Siempre ha habido intentos de responder la pregunta genérica de qué es filosofía. Cierto. Lo que también es cierto es que, al dominio de la filo-

todo, característicos de las variantes neoliberales del capitalismo de nuestro tiempo. Recurren a Darwin. Incluso dicen que hay que tomarse en serio a Darwin. Lo traicionan desde el momento mismo en que olvidan que para Darwin la unidad de selección es el individuo y ellos presentan al individuo como un *lerdo robot* gobernado por quienes constituyen la verdadera unidad de selección: el gen. El gen que, según ellos, se debate en una lucha abierta y egoísta (a veces, bajo la apariencia incluso de su contrario: el altruismo) para dejar tras de sí el mayor número posible de copias de sí mismo. Cf. Dawkins (1976).

¹⁷ Durante unos diez años yo estuve seducido por estas tareas. Pronto, en Alemania, a mediados de los setenta, comencé a preocuparme por cuestiones de la ciencia (en particular, de la biología) en relación con la sociedad, aunque mi primer libro sobre este tema tardaría algo más en aparecer. Se trata de *Los Nuevos Redentores*, en el que planteo cuestiones que hoy se abordan en el área que ha dado en llamarse “transhumanismo” –para este tema se recomienda la lectura, entre otros, de Bostrom (2009) y Diéguez (2014)–. Luego derivé hacia el área de Ciencia-Tecnología-Sociedad (CTS) y, finalmente, cuando comencé a observar que los estudios CTS se convertían en terreno de discusión académica de la filosofía analítica o en ámbito de meros comparsas de las investigaciones científico-tecnológicas (olvidando la crítica y reemplazándola, a menudo, por la divulgación), me sentí atraído por uno de los problemas más graves que afectan a la humanidad: la violencia.



sofía *diminuta* y los afanes *perdonavidas* de no pocos filósofos científicistas, se ha añadido la mirada crecientemente despectiva desde la ciencia y el poder hacia la filosofía. A ellos no les inquieta saber qué es filosofía. Su pregunta es otra. Esta: “¿Para qué sirve la filosofía?”. Una pregunta que plantean siempre-siempre en tono irónico o mordaz¹⁸.

¿Es casual que reemplacen “es” por “sirve”? No, no lo creo. Para justificar mi creencia he de realizar una breve digresión acerca del “es” que es la filosofía.

La historia de la filosofía que, a menudo se nos ofrece, parece una crónica escrita por un depresivo en fase aguda. Es, como diría Ortega (1960), el mundo muerto de los errores. Errores a los que se suma una profunda desmoralización, nacida del hecho de no poder fijar a las claras para la filosofía –y a diferencia de otras formas de saber– un objetivo último y único con sus pertinentes objetivos subsidiarios.

Pues bien, quizá sea arriesgado hablar así, pero me atrevería a decir que tal vez no hemos podido fijar ese objeto último porque es una tarea imposible para la filosofía. Es más, creo que es un cometido innecesario. A la filosofía pienso que no le importa tanto el qué cuanto el cómo. El qué, el objeto sobre el que trata la filosofía puede ser y, de hecho es, diverso. Dicho rotundamente, la filosofía versa sobre Dios, el yo y el mundo, es decir: *sobre todo*. Por consiguiente, todo puede ser objeto de la filosofía: la conducta humana, el origen del universo, la pintura de El Greco... La filosofía puede y debe hacer de cualquier objeto su objeto, porque lo que le importa no es el objeto, sino cómo se aproxima a él. El *modo* de hacerlo, la manera de plantear cuestiones, eso es lo verdaderamente característico de la filosofía. La filosofía intenta ir a la raíz de las cuestiones. Es un saber radical en el sentido más estricto del término. Con un ejemplo, se pregunta qué es la vida cuando otras formas de saber –y en particular la ciencia– analizan proteínas, genes, células, etc. Los propios científicos que analizan tales entidades lo hacen en el contexto de la vida en que ellos mismos se hallan. Ésta es una idea clave del pensamiento orteguiano que, a mí, me parece de una evidencia extraordinaria. Preguntarme por esa vida con la que me topo como realidad primera no es algo que tenga respuesta en ciencia alguna. Decir de mi vida que es un proyecto que

¹⁸ Cf. la excelente respuesta que, ante este tipo de preguntas, considera Deleuze que habría que dar (Deleuze y Guattari, 1991/2005).



me veo en la obligación de desarrollar, que no es algo de una vez dado, tiene connotaciones fortísimas en relación con la propia libertad como elemento definitorio de lo que es ser humano. Y a plantear más y más cuestiones radicales de ese tipo, con respuestas a veces escasas y a menudo erróneas es a lo que se dedica la filosofía.

Esa radicalidad de la filosofía, mostrada en este ejemplo en relación con la vida, se extiende a todo. Esa es su nota distintiva. Da igual que se esté hablando del origen del universo, del poder político, de la ciencia, de la conciencia o de Dios. Da lo mismo. No importa a qué se aplica, sino cómo se aplica: *radicalmente*, yendo a la raíz o fundamento de las cosas, sin concesiones.

Y esa radicalidad, que tantas veces ha puesto al descubierto realidades incómodas para el *orden establecido* (no únicamente político), es lo que hace de la filosofía no solo una actividad molesta, sino incluso una actividad peligrosa. Baste recordar ejemplos paradigmáticos a este respecto como Sócrates, Galileo o Marx. Una actividad que, en su esencia, es difícilmente domesticable. Una filosofía claramente impertinente para *lo establecido*.

Pues bien, esa filosofía crítica e *impertinente* es la que yo reivindico¹⁹, la que elogio y defiendo. Una filosofía que es impertinente para lo establecido porque no se queda quieta y satisfecha con lo que hay, porque no se conforma con las apariencias y pone (o, al menos, trata de poner) al descubierto lo que hay detrás de ellas, desterrando los *a primera vista*, los *prima facie*.

Pues bien, yo me atrevería a decir que la filosofía es crítica e impertinente, es una filosofía-tábano-de-lo-establecido, o no es nada. Desvelar lo que se oculta tras la apariencia, hacer emerger (siempre parcialmente, desde luego) la raíz de los problemas, no es algo especialmente grato (al menos, no siempre) al *poder*

¹⁹ La filosofía debería comportarse con lo establecido como el tábano que, según relata la propia Ío en *Prometeo encadenado*, no la dejaba tranquila con sus picotazos (castigo al que la sujetó Hera por haberse entregado a su casquivano esposo, Zeus). Recuérdese que Platón, en la *Apología de Sócrates*, hace decir a su maestro que él siempre ha hecho el papel del tábano al lado de un caballo grande y noble –la sociedad ateniense–, pero un poco lento, que necesita ser aguijoneado con una finalidad clara: “Toda mi ocupación es trabajar para persuadiros, jóvenes y viejos, de que antes que el cuidado del cuerpo y de las riquezas, antes que cualquier otro cuidado, es el del alma y de su perfeccionamiento; porque no me canso de deciros que la virtud no viene de las riquezas, sino por el contrario, que las riquezas vienen de la virtud, y que es de aquí de donde nacen todos los demás bienes públicos y particulares” (Platón, 1871: 70). ¡Parece como si no hubiese pasado el tiempo!



establecido que, históricamente, ha dado sobradas muestras de preferir que el común de los mortales no se le oponga. Y un modo de lograrlo es mantenerlo en la inopia, a flote, en la superficie de las cosas, ignorando los depredadores que nadan bajo sus pies. Mostrar esa realidad oculta no deja, pues, de ser una empresa de riesgo, como ya he dicho, para quien la lleva a cabo –tanto que su propia vida puede estar en juego—. Pero eso, precisamente eso, es filosofar. Lo otro es simplemente espíritu acomodaticio, algo que, desde luego, puede permitirle al filósofo (a muy pocos, porque pocos son los elegidos –¿por quién?–) convertirse en personaje público, asesor de programas televisivos, autor de columnas *profundas* en medios periodísticos, colaborador de espacios radiofónicos y receptor de premios oficiales del más diverso tipo. Las críticas de estos filósofos *de orden* –que, por supuesto, puede haberlas– suelen ser asumibles e incluso aceptadas, porque no van al meollo de las cosas.

§7. ¿PARA QUÉ FILOSOFÍA HABIENDO ECONOMÍA?

Es obvio que, frente a esa *filosofía domesticada*, una filosofía impertinente reúne todas las características para hacerla indeseable al poder político que, en nombre de la gobernabilidad, interpreta cualquier crítica que quiera ir a la almendra de lo social como desestabilizadora.

Y así acabamos trazando el círculo que nos lleva al “sirve” desde el “es”. La filosofía es crítica y, por eso mismo, *no sirve* (Deleuze, 1991). No es que no sirva para nada. *Sirve para*. Sirve, en concreto, para sacudir los cimientos de lo establecido y sacar del sopor a quienes construyen su vida sobre estos. Pero *no sirve a*. No sirve (o no debería servir) a intereses establecidos. *No debería ser sirviente de*. La filosofía ha de ser ama, no esclava (*ancilla*).

Ese “¿para qué sirve la filosofía?” se ha incrustado, desde mediados del siglo pasado, en un entramado conceptual economicista (ampliamente aceptado, reconociéndolo o no, a derechas e izquierdas), cuyos mimbres principales han sido proporcionados por el filósofo Leo Strauss²⁰ y el politólogo Francis Fuku-

²⁰ Cf. Gourevitch y Roth (2000).



yama²¹, ambos sobresalientes representantes del pensamiento neoconservador. Personalmente creo que Strauss puso al servicio de la causa las ideas de base y Fukuyama, entre otros, claro, añadió su enorme habilidad para la comunicación. La idea clave de este pensamiento es que *la historia tiene un final...* conectando con Hegel –a través de Kojève– y su idea de que la historia culminaría en un momento que sería el límite de la evolución *ideológica* de la humanidad.

Y el final de la evolución ideológica de la humanidad consiste, según Fukuyama, en la victoria de los principios del liberalismo social y político, en suma en el triunfo de un Estado liberal y democrático: liberal en la medida en que reconoce y protege mediante un sistema de leyes el derecho universal del ser humano a la libertad; democrático por cuanto existe sólo con el consentimiento de los gobernados. Alcanzado el final de la historia (poco a poco las sociedades históricas que carecen todavía de Estado liberal y democrático irán convirtiéndose en posthistóricas conforme lo logren), *ya no ha lugar para el debate de ideas*²².

²¹ Inicialmente, en el verano de 1989, Fukuyama expuso sus hipótesis a este respecto bajo el título de “The End of History?” en la revista de asuntos internacionales *The National Interest*. Más tarde las amplió en Fukuyama (1992).

²² Las ideas de Fukuyama (1989) fueron desarrolladas en Fukuyama (1992): la historia ha concluido porque han terminado las luchas ideológicas. No cabe duda. La caída del Muro de Berlín es el símbolo claro del colapso de cualquier ideología alternativa al liberalismo político y social.

Es cierto que, más tarde, en Fukuyama (2004), se matizarán las posiciones, defendiendo la necesidad de construir estados fuertes como uno de los asuntos de mayor importancia para la comunidad mundial, ya que son los estados débiles o fracasados los que están causando muchos de los graves problemas a los que se enfrenta el mundo, tales como la pobreza, el sida, las drogas o el terrorismo. Desde luego, esta opinión se da de bruces contra el achicamiento (la *minimización*) del Estado que sustenta el neoliberalismo. Pero que, de este modo, Fukuyama se esté “desdiciendo de sus tesis anteriores”, como se asevera a menudo, me parece que no se ajusta a la realidad. Es cierto que en Fukuyama (2004) se hacen aserciones (como las antes citadas) que no casan demasiado con el neoliberalismo y su concepción del Estado. Pero ¿Fukuyama es un neoliberal? No, no creo que lo sea. Fukuyama es (o era al menos cuando escribió las obras que nos están ocupando) un neoconservador –un neocon–, y una de las diferencias más evidentes entre neoliberales y neoconservadores es precisamente que los segundos se inclinan por estados eficaces y eficientes en el uso de sus capacidades sociales, políticas y económicas –sí, económicas también, aunque el intervencionismo que preconizan no deben poner en riesgo el funcionamiento del mercado–. Sea como fuere, en algún momento ¿Fukuyama ha cuestionado su tesis del final de la historia? No, nunca. Es más. Fukuyama, se reafirmará en su tesis en Fukuyama (2011): la historia ha llegado a su final aunque eso no significa que no puedan producirse retrocesos en la democracia liberal; pero alternativa, no hay.



Se acabó la filosofía, asevera Fukuyama, como se acabó el arte. ¿Para qué filosofía, cuando no hay ni puede haber ideas alternativas? No ha lugar a debate de ideas porque no hay ni puede haber ideas alternativas. Solo quedan, entonces –dice–, cuestiones económicas cuya solución requiere de tecnócratas en el sentido estricto del término. Y esas cuestiones tienen que ver con el funcionamiento cada vez mejor del mercado. Por eso, la filosofía deja su lugar a una economía en crecimiento cancerígeno. Por eso, al frente de los organismos responsables de la educación y de la cultura se pone a tecnócratas, a menudo, provenientes de organismos de asesoramiento del sistema financiero. Y tal cosa sucede, repito, tanto entre las llamadas derechas democráticas como entre las izquierdas *suaves* del estilo de la socialdemocracia y, en especial, de su tercera vía entre el socialismo y el capitalismo²³. Por eso, finalmente, la filosofía deja su lugar, como asignatura, a la ¡Educación Financiera!, con contenidos propuestos por el Consejo Nacional del Mercado de Valores.

En suma: el mercado vive; la filosofía muere. En todo caso, se sustenta desde el *orden establecido*, si ha de haber filosofía (momentáneamente, claro está), ¡que sea un área cómplice y subordinada a los nuevos planteamientos economicistas! Que se ocupe, en suma, de tareas menores (que podrían ser asumidas por otras áreas) tales como el fomento del espíritu emprendedor, la ética de los negocios...; o que siga deshaciendo embrollos lingüísticos en su mundo-ilusión.

Pues bien, personalmente me encuentro entre quienes, siguiendo el ejemplo de Ortega, nos sentimos orgullosos de ser filósofos impertinentes. De no transigir. De denunciar con nuestras reflexiones. De criticar, ofreciendo alternativas siempre que sea posible. Porque la filosofía bien hecha sirve. ¡Y tanto que sirve! Por eso molesta. Y hoy debería serlo como nunca antes, porque pocas veces parece haberse llegado a una situación de podredumbre moral como en nuestro tiempo. Por eso mismo, es tiempo de desnudar la realidad, quitándole los velos de *glamour* y de indecencia con los que se la ha revestido en las últimas décadas. Estoy seguro de que Ortega haría eso mismo si estuviera físicamente entre nosotros; por suerte, sus ideas (pese a lo mucho que se ha hecho por dejarlas en el rincón del olvido²⁴) han pervivido.

²³ Cf. Giddens (1999).

²⁴ Por cierto, este ha sido un olvido metódicamente perpetrado por la filosofía diminuta dominante en España el pasado siglo. Cuando yo estudié Filosofía en los sesenta, nadie, repito, nadie me



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bostrom, N. (2009). *The Future of Humanity*. Recuperado el 10 de Septiembre de 2014, de <http://www.nickbostrom.com/papers/future.html>.
- Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press [R. Dawkins (1979). *El gen egoísta*. Barcelona: Labor].
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Les Éditions de Minuit.
- Diéguez, A. J. (2014). La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo. *Revista de estudios orteguianos* (29), 131-153.
- Fukuyama, F. (1989). The End of History. *The National Interest*.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press [F. Fukuyama (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta].
- Fukuyama, F. (2004). *State-Building: Governance and World Order in the 21st-Century*. Ithaca, NY: Cornell University Press [F. Fukuyama (2004). *La construcción del estado: hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI*. Barcelona: Ediciones B].
- Fukuyama, F. (2011). *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Giddens, A. (1999). *The Third Way*. Hoboken, NJ: Wiley & Sons [A. Giddens (1999). *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*. Madrid: Taurus].
- Gil Calvo, E. (2013). *Los poderes opacos. Austeridad y resistencia*. Madrid: Alianza.
- Gourevitch, V. y Roth, M. S. (2000). *On Tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gracia, J. (2014). *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus.
- Gutiérrez Lombardo, R. y Sanmartín Esplugues, J. (2014). *La filosofía desde la ciencia*. México D.F.: Centro Lombardo Toledano.
- Maquiavelo, N. (2013). *El príncipe*. Barcelona: Ariel Quintaesencia.

habló de Ortega. En una librería de lance adquirí un ejemplar de *Historia como sistema* por una peseta y cincuenta céntimos. La leí sin entenderla. Estaba absolutamente fuera del entramado filosófico en que había sido formado. Hoy, en cambio, me parece un texto trufado de ideas geniales. ¿Por qué este cambio?



- Mumford, L. (1922). *The Story of Utopias*. New York: Boni and Liveright [L. Mumford (2013). *Historia de las utopías*. Logroño: Pepitas de calabaza].
- Nietzsche, F. (1887). *Die fröhliche Wissenschaft* ("la gaya scienza"). Leipzig: E. W. Fritzsche Vg. [F. Nietzsche (2002). *La gaya ciencia*. Madrid: EDAF].
- Ortega y Gasset, J. (1914). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Ediciones de la Residencia de Estudiantes.
- Ortega y Gasset, J. (1929). *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1958). *¿Qué es filosofía?* Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1960). *Origen y epílogo de la filosofía*. México D.F./Buenos Aires: FCE.
- Platón. (1871). *Obras Completas (editadas por Patricio de Azcárate)*. Madrid: Medina y Navarro Editores.
- Popper, K. R. (1945). *The Open Society and its Enemies*. London: Routledge [K. R. Popper (1959). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós].
- Sanmartín Esplugues, J. (1987). *Los nuevos redentores*. Barcelona: Anthropos.
- Sanmartín Esplugues, J. (2012). Claves para entender la violencia en el siglo XX. *Ludus vitalis* (38), 145-160.
- Sanmartín Esplugues, J. (2015). *Bancarrota moral. Violencia político-financiera y resiliencia ciudadana*. Barcelona: Sello editorial.
- Weber, M. (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr [M. Weber (1964). *Economía y sociedad* (1.ª ed.). México D.F.: FCE].

