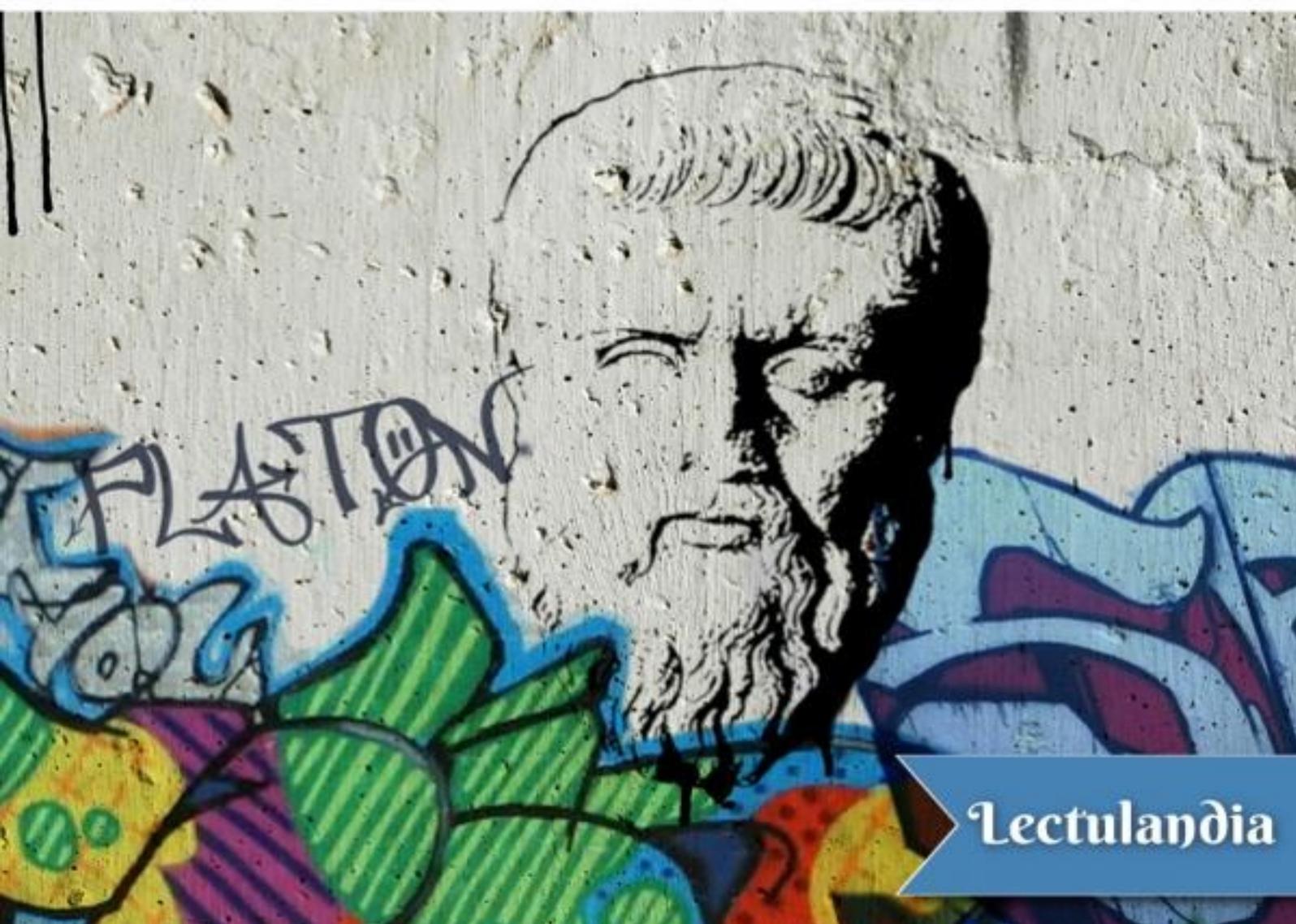


Jesús Zamora Bonilla
Silvestre Guzmán

LA CAVERNA DE PLATÓN Y LOS CUARENTA LADRONES

Divertimentos sobre filosofía, religión, ciencia y racionalidad



Lectulandia

La historia de la filosofía occidental son, según Alfred North Whitehead, una serie de notas a pie de página a los diálogos de Platón. Este libro, lleno de humor y de ironía, rinde homenaje a la forma literaria con la que, de la pluma del gran filósofo ateniense, alcanzó su mayoría de edad el pensamiento racional. Las reflexiones y volteretas filosóficas van sucediéndose en sus páginas en boca de personajes que no dejarán de sorprender al lector. La naturaleza de la filosofía, de la ciencia, de la religión, de las ideologías y de la racionalidad son algunos de los temas que surgen a codazos en las trifulcas que protagonizarán estas figuras. Y como en los grandes diálogos platónicos, las peripecias de estos personajes acabarán casi siempre en un atolladero en el que no hay fácil salida, invitando al lector a unirse a la discusión y extraer sus propias conclusiones.

Lectulandia

Jesús Zamora Bonilla

**La caverna de Platón y los
cuarenta ladrones**

**Divertimentos sobre filosofía, religión, ciencia y
racionalidad**

ePub r1.0

efedoso 27.03.2019

Título original: *La caverna de Platón y los cuarenta ladrones*
Jesús Zamora Bonilla, 2011

Editor digital: efedoso
ePub base r2.0

más libros en lectulandia.com

Índice de contenido

Capítulo 1

Sobre el autor

Notas

A Ana y Beatriz

Ἄτοπον λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους

*¡Qué extraña escena describes, y
qué extraños prisioneros!*

Platón

*The safest general characterization of the
European philosophical tradition is that it
consists of a series of footnotes to Plato*

Alfred North Whitehead

*Entre me donde no supe
y quedeme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.*

San Juan de la Cruz

Introducción

Los papeles de Silvestre Guzmán

Después de los recientes hechos, de todos conocidos, que han rodeado la muerte del joven filósofo Silvestre Guzmán, creo que ya no merece la pena seguir ocultando el terrible juego que su novia, Violeta Cifuentes, me propuso entre sonrisas y sorbos de brandi cuando, después de una involuntaria, pero demasiado verídica puesta en escena del *Banquete* del viejo Platón, nos quedamos ella y yo solos en el bar del hotel, el resto de compañeros de congreso durmiendo bien la mona en sus habitaciones. Solo el camarero y una pareja de ingleses adheridos a sus cervezas y a sus butacas mantenían impertérritos sus posiciones a aquellas altas horas de la noche.

—Usted, profesor Zamora —declaró Violeta, con sus hermosas pupilas negras magnificadas por el alcohol, como dos pozos a los que era imposible no arrojarse—, es uno de los intelectuales más prestigiosos de nuestro país.

Por supuesto, Violeta mentía, pero mentía que daba gusto sentir la caricia de sus palabras masajeando venéreamente los lomos de mi ego, y yo ya casi había alcanzado esa edad en la que los placeres del ego son los únicos accesibles, aunque la contemplación de su incitante escote, inclinado más y más hacia mí, me llevaba a pensar en otras posibilidades.

—¡Qué más quisiera yo, hija mía! —suspiré con la más falsa de las modestias—. Pero ¿por qué lo dices?

Dudó un instante, o hizo como si dudara, antes de responder.

—Silvestre —dijo— ha estado hablándome de cierto plan que tiene. No sé si me lo ha ido contando como una mera fantasía, o si en el fondo tiene la intención de proponérselo usted. Tal vez sea una broma, la verdad. Pero esta noche me siento desinhibida, ¡qué caramba!, y después de lo que nos hemos reído con usted y los otros a cuenta de las maldades que nos ha contado sobre el mundillo de la filosofía, me he dicho «por qué no».

Sin más saliva que tragar, apuré mi copa de brandi para disimular mi nerviosismo, y la mantuve pegada a mis labios mientras mis cejas levantadas pedían más claridad en la propuesta de Silvestre y, o, Violeta.

—Ya sabe usted, profesor, que Silvestre no ha tenido mucho éxito al intentar publicar sus artículos. Él está convencido de que son geniales (yo pienso que son sencillamente buenos, para qué exagerar), y de que la razón por la que las revistas en las que ha intentado publicarlos se los han rechazado es porque es un desconocido que no cuenta con ningún padrino importante.

—¿Y dónde intervengo yo en esta historia? —pregunté, desde el mirador de mi copa vacía, al hermoso valle que se abría tras los botones de su blusa—. Te aseguro, querida, que de las revistas en las que puedo tener algo de influencia, que es bien poca, ni siquiera me han pedido evaluar los artículos de Silvestre, y eso que ya he visto que en algunos de ellos cita con profusión mis trabajos.

—No se trata de ese tipo de ayuda —replicó—. Es algo más arriesgado. Por eso no ha debido de atreverse a pedirselo él mismo todavía.

—Pues tú me dirás —inquirí, cada vez más sorprendido, y esperándome algún no sé qué. Violeta se echó hacia atrás en su sillón, las manos apoyadas en sus rodillas.

—Lo que Silvestre ha pensado es que *usted* envíe algunos de los artículos escritos por él, a las revistas que a usted le parezca, firmados por *usted*, y que, en el caso de que fueran aceptados (de lo que ninguno de los dos tenemos la más mínima duda), al cabo de un tiempo anunciaran entre los dos el nombre del verdadero autor.

—Pero ¿tú sabes lo que me estáis pidiendo? —exclamé en un susurro, para no alertar a la pareja de británicos y al camarero—. ¡Esas cosas no se pueden hacer, hija mía! Los editores de las revistas en las que estáis pensando son mis amigos, o por lo menos compañeros a los que respeto. No puedo jugarles una mala pasada de esa magnitud. La vida académica da para muchos cotilleos, como ya os he contado hace un rato, pero algo así sería demasiado. Una payasada como la que me propones está completamente más allá de mis principios. ¡Porque yo tengo principios, niña! Una cosa es tomarse la vida con humor, pero otra muy distinta es pensar que los demás son muñequitos puestos ahí para que uno juegue con ellos. ¡En mi vida pensé que tendría que escuchar algo así! ¡Por favor, por favor! —dije, por fin, levantándome tan a prisa como me permitía el indefinido número de brandis que llevaba ingeridos esa noche; quiero decir que me levanté muy lentamente, tan despacio que a Violeta le dio tiempo de sujetarme con las dos manos por una rodilla, y

mostrar hacia mí aquel rostro de maliciosa ingenuidad que ojalá pudiera recordar con más detalle del que las brumas del alcohol me permiten.

—¡No te enfades, Jesús, te lo ruego! —musitó, cambiando bruscamente al tuteo—. Silvestre está en una situación verdaderamente desesperada. No es solo que si no consigue publicar algunos artículos tendrá muy pocas posibilidades de continuar la carrera académica... Ya, ya sé que tú piensas que con ese truco se ganará tantos enemigos que se lo pondrán más difícil aún... Pero es que el proyecto se ha convertido para él en un desafío que le obsesiona —Violeta se acercó más a mí y clavó su frente en el bolsillo de mi pantalón; volví a sentarme, y le escuché el final de sus súplicas a una distancia que mis defensas no serían capaces de resistir por mucho tiempo—. Tengo que confesarte que ha estado a punto de cometer una locura más de una vez. Yo —añadió, y yo no pude mantener su blanda mirada mientras me lo decía—, yo haría todo lo que tú me pidieras, si estuvieses dispuesto a ayudarlo en su plan. No lo planteemos como una denuncia del sistema de publicaciones vigente: puede ser nada más que una broma literaria. La gente a la que va a molestar... son unos gilipollas de todos modos; él no cuenta con ellos, y tú, ¿cuánto los valoras en realidad? Yo —repitió— estoy dispuesta a cualquier cosa... a cualquier cosa que tú desees.

¿Cuánto valoraba yo en ese mismo instante a todos esos gilipollas? En ese mismo instante, la verdad es que habían desaparecido de mi mundo los turistas ingleses, el camarero —que, por su parte, no olvidó cargar a mi habitación ni una sola de las consumiciones que habíamos tomado—, el congreso al que asistíamos el grupo de filósofos que nos alojábamos en aquel hotelucho de provincias, y todo lo que no fueran Violeta y su intrigante confabulación, pero sobre todo Violeta, su mirada, su voz y toda su presencia. Después (al cabo de unas horas, de hecho, y tanto más cuanto más fue avanzando el tiempo y hube de cumplir con las arduas promesas que hice durante aquella noche) sí que volvieron a importarme, ¡vaya si lo hicieron! He vivido desde entonces varios años en la tensión que podéis imaginaros, desde que decidí publicar algunos de los artículos de Silvestre Guzmán con mi nombre sin confesar su verdadero autor, sorteando como podía las presiones continuas del propio Silvestre y de Violeta, quienes, al fin y al cabo, no tenían forma de probar que aquello era una farsa. Mi ansiedad inconfesada durante todo este tiempo ha sido tan intensa, que debo confesar que el trágico final de la pareja, con su confesión pública, ante la que mi propia versión de los hechos perdió cualquier atisbo de credibilidad, lo habría vivido casi como un descanso largamente anhelado, si no fuera por la nueva presión de la nube de

imbéciles (¡ah, no, he vuelto a utilizar esa palabra que a mí mismo me había prohibido!) que me han rodeado desde entonces como pútridas moscas.

Así que ya está. Aquí tenéis las pruebas de mi delito, una encima de otra. Van juntos a continuación todos los trabajos de Silvestre Guzmán que su novia Violeta llevó hasta mi despacho la semana después de aquel congreso. Entre ellos encontraréis los que han sido publicados con mi nombre en algunas revistas, y que en este momento confieso que no fueron escritos por mí, sino por quien ya he dicho. También están los que entonces no me atreví a publicar, porque ya eran ellos demasiado atrevidos..., aunque ahora eso da igual. Aquí están todos. Tratan sobre la naturaleza de la filosofía, de la religión, de la racionalidad y de la ciencia. Vayan por la memoria de Silvestre, que nunca llegó a obtener la plaza de profesor que anhelaba, y de su tierna y adorable Violeta, que no se mereció ni a un novio tan desequilibrado como el que la llevó al abismo, ni a un viejo timador timado tan estúpido como he llegado a serlo. Sepa vuestra merced perdonar mi traición, o al menos, compadecerse de mi debilidad. Yo, por mi parte, siento que nunca me volveré a atrever a asomar la cabeza fuera de la protectora oscuridad de mi platónica caverna.

I. LA CAVERNA DE PLATÓN Y LOS CUARENTA LADRONES

1. LA FILOSOFÍA CONTADA A LOS IMBÉCILES

Me preguntas: ¿por qué nunca os ponéis de acuerdo los filósofos? Habría que preguntar primero si alguien alguna vez se puso de acuerdo con alguien sobre alguna cosa. Los novios al casarse pronuncian nerviosos «sí, quiero» (y «en la salud y en la enfermedad» y «en lo bueno y en lo malo» y «hasta que la muerte nos separe» y todo eso). La gente maldibuja su firma al pie de un contrato y promete que se dejará cortar la cabeza llegada la ocasión si comete la imprudencia de olvidar pagar un recibo. Los políticos y los empresarios se dan la mano (los primeros con los primeros, o los segundos con los segundos, o en cualquier otra combinación imaginable, y hasta inimaginable) y luego se intercambian las plumas con las que han rubricado el texto de un acuerdo ásperamente discutido. Los amigos de una tertulia de café de provincias (da igual de dónde sea: ¿qué café de hace un siglo no era ni más ni menos que un café de provincias?) se fotografían para la posteridad en un retrato en sepia, que muchas décadas después adornará el despacho del presidente del club de balompié que ellos fundaron, mientras observan, inocentes e incrédulos, prisioneros detrás de un cristal mate, los turbios negocios inmobiliarios que se acuerdan ante sus deslucidos bombines y sus bigotes puntiagudos. Pero no ha terminado el cura de bendecir el matrimonio, no ha separado el vendedor las copias del contrato que acabamos de firmar, no ha empezado el político a deslizar su mano de los dedos del otro político, o de los dedos del empresario, no ha echado aún a rodar el balón de alargadas tiras de cuero sobre un campo de tierra en el primer entrenamiento, no han comenzado las piquetas a derribar las viejas casas sobre cuyos cimientos se construirán los rascacielos, cuando los novios ya esposos, el ciudadano ya cliente, el político ya empresario, el empresario ya político, el constructor presidente de un club de fútbol, o los amigos de la tertulia que van a convertir en una institución su afición deportiva, ya sienten, ¿o recuerdan?, la primera sospecha de no haber tomado en realidad la decisión más oportuna, de haberse dejado llevar demasiado pronto por las insistencias y las adulaciones (acaso las amenazas), de haber cerrado la puerta, en ese mismísimo segundo que acaba de pasar, a otros miles de vidas posibles, tal vez más venturosas, o tal vez no, quién sabe nunca nada sobre aquello que pudo ser pero no fue. Y entonces empiezan a

descubrir que se están deslizando por un tobogán interminable, por una pendiente en la que cada esfuerzo por aferrarse a un «sí, esto es lo que yo quiero, es lo que yo quería, lo que siempre querré» solo nos da un impulso más fuerte para seguir cayendo, y cayendo, y cayendo, sin dejarnos parar ni un breve instante para mirar a nuestro alrededor y comprobar si los demás, en los que confiábamos, siguen a nuestro lado como nos prometieron, como firmaron, como aseguraron en el juramento que nosotros mismos les repetíamos. Y al cabo ya no sabemos (y si sabemos que lo sabíamos nos tapamos la cara, la boca y los oídos para no confesárnoslo) si lo que prometimos era tal cosa o era tal otra, si lo que está ahí escrito debe entenderse al pie de la letra o no, si los compromisos que nos hemos hecho a nosotros mismos después, día tras día, no nos levantan la obligación de cumplir aquello que acordamos entonces. *Estar* de acuerdo; *ponerse* de acuerdo. Pero cómo es posible mantenerse firme en alguna promesa cuando es el tiempo mismo el que nos vuelca y nos arroja al suelo cada vez que intentamos *ponernos* en pie, *estar* de pie. No hay nada estable, todo cambia, nada permanece: ¿cómo vamos a *estar* de acuerdo, si siempre son inútiles nuestros esfuerzos por *estar*? ¿Cómo podemos *acordar* alguna cosa con otros, si nuestros propios corazones dirigen su cordialidad hacia puntos distintos en cada uno de sus latidos? Si es cierto que todos nuestros deseos son vanos, el más vano de todos será el de conseguir ponernos alguna vez de acuerdo en algo. ¿No estás de acuerdo tú también en que es así como las cosas son?

Y entonces, ¿por qué habríamos de ser distintos los filósofos? Al fin y al cabo, la filosofía trata sobre las cuestiones más importantes de nuestra existencia, o eso dicen; ella consiste, nos aseguran, en hundir la mirada en lo que ni siquiera percibimos de tan cerca como lo tenemos. Si discutimos permanentemente a propósito de aquellos temas que son nuestro negocio de cada día, sobre los que sabemos de qué pie cojeamos nosotros y nuestros vecinos, y sobre los que podemos anticipar a ciegas las objeciones que vamos a encontrar al exponerlos a la luz, ¿qué no sucederá en el caso de las preguntas hacia las que es incluso difícil enfocar nítidamente el objetivo de nuestra reflexión? En la filosofía, mal que les pese a muchos, no tenemos nunca muy claro de qué estamos hablando, de qué nos hablan nuestros interlocutores, ni siquiera estamos muy seguros de si podemos considerarnos interlocutores los unos de los otros, o si no existen en realidad más que monólogos y ecos, diálogos de ventrílocuos, de tal manera que yo pienso estar refutando los argumentos de un enemigo, y el enemigo es solo un rostro de cartón cuyos ojos y boca muevo yo con mis manos y cuyas palabras soy yo

quien las pronuncia con voz fingida, y así también me reconozco un cierto parecido con el muñeco manipulado por otro filósofo-ventrílocuo, que humorísticamente reproduce mi propia voz al exponer palabras que yo podría jurar haber pronunciado o escrito alguna vez, letra por letra, como no menos juraría haber querido decir con ellas justo lo contrario de lo que todo el mundo está entendiendo cuando salen de esa boca que parece la mía y no es la mía. Pero tal vez en eso está la gracia de nuestro espectáculo. Si alguna vez hallásemos en la filosofía una respuesta a la que necesariamente todos asintiéramos, puedes estar seguro de que no habríamos acertado a formular nuestros interrogantes como es debido, porque la incertidumbre es nuestra más propia condición, sobre todo la incertidumbre acerca de nosotros mismos. Cuando el hombre sepa cómo es, ya no será hombre, habrá logrado convertirse en uno de esos cachivaches con los que intenta simplificar su vida, y su vida será entonces ilimitadamente simple. Por fortuna, cada paso que damos hacia la eficiencia, hacia la comodidad, hacia la previsibilidad, nos descubre nuevas dificultades y pruebas en las que antes ni siquiera habíamos pensado, y la principal dificultad es la de contemplarnos diciendo «¿y ahora qué?», ahora que hemos subido a la Luna, ahora que hemos llenado todas las casas con televisores por satélite y conexiones a internet, ahora que todos los niños acuden felices a la escuela y ya no existen las epidemias, ni las guerras, ni el hambre en el mundo, ahora que hemos ganado más Copas de Europa que las que nadie nunca podrá soñar tener, ¿acaso se ha acabado ya todo?, ¿es que ha dejado de estarnos permitido seguir soñando con imposibles para llevarlos uno tras otro a nuestra insulsa cotidianeidad?

Y también están los demás, siempre alrededor nuestro, a nuestra espalda, frente a nosotros, interrumpiendo nuestro paso, cortándonos la retirada, obstinándose en ser distintos de como a nosotros nos gusta ser (o dicen que nos gusta) y de como nos gustaría que fueran ellos. Los demás, empeñados en recordarnos que nuestra forma de ver las cosas no es la única posible y muy probablemente no está ni tan siquiera entre las más felices. Basta que tú digas «esto es bueno», «esto me parece bien», para que se levanten mil voces negándolo, o pidiéndote pruebas imposibles de dar. Y tú, que en el fondo quizás no eres más que una pantalla en la que resuenan las voces proferidas por otras gentes, el muñeco de una horda de ventrílocuos que se pelean por meterte la mano en la cabeza desde la espalda y hacerte abrir y cerrar la boca al ritmo de sus ocurrencias, te detendrás de golpe en tus afirmaciones y empezarás a cavilar que es cierto, que seguramente tienen razón, que tú serás quien anda errado, que hay otra forma de entender las cosas, otras mil formas,

y buscarás otros argumentos con los que llegar a decir alguna vez «esto no era bueno», «esto estaba mal», o acaso «esto otro sí que es bueno», «eso de allí es lo que todos deberían hacer, o pensar, o decir». Mientras existan los demás y mientras no sepamos cómo son en el fondo, ni cómo somos nosotros en nuestra inescrutable superficie, haremos equilibrios sin remedio por la cuerda tendida de la incertidumbre. Por suerte, mientras existan los demás y sigan siendo los demás y no un apéndice de nuestro cuerpo, o nosotros del suyo, los filósofos continuaremos discutiendo los unos con los otros y con cualquiera que se nos ponga enfrente.

Pero, a pesar de todo, hay muchas formas de contar la historia de la filosofía, y no son todas ellas igual de perspicaces. Una manera especialmente estúpida es la de ir hilvanando grandes frases y grandes metáforas, entrelazadas con anécdotas tan ridículas como inoportunas, con poca o con ninguna reflexión sobre las relaciones de unas ideas con otras, sin intentar buscar los motivos por los que en una época determinada se ven las cosas de cierta manera, las razones por las que unos filósofos discrepan de sus antecesores y buscan entre ellos, de todas formas, genealogías y pedigríes. Quienes cuentan de esta manera la historia de la filosofía no se ven a sí mismos, habitualmente, como parte de dicha historia, sino más bien como un reportero de la prensa amarilla a la búsqueda de carnaza para sus lectores, esto en el peor de los casos, y en el mejor, como coleccionistas de curiosidades que terminan acumuladas en un desván sin orden ni concierto. «Fíjate», dicen, «qué tontos eran los primeros filósofos» (como si los modernos fuesen a terminar mejor parados),

que el uno decía que el ser era una bola, y el otro que era un río; aunque al fin y al cabo el segundo estaba más o menos de acuerdo con el que aseguró que el agua era el principio de todas las cosas, si no fuera porque parece que el río en cuestión, este decía que era de fuego. Y luego estaba aquel que demostró que Aquiles no podía ganar una carrera a una tortuga, porque el movimiento no es más que una ilusión. Desde luego, los filósofos griegos estaban todos locos, menos mal que su locura fue la que inauguró esta gran época en la que vivimos, en la que cada uno puede decir lo que le dé la gana y pese a todo tener razón.

Estas historias estúpidas de la filosofía están muy bien (es un decir) para comprarlas en el quiosco del aeropuerto y pasar un rato más o menos entretenido mientras viajamos en el avión, sin pensar demasiado descaradamente en el miedo que estamos pasando al volar; son precisamente historias del pensamiento destinadas a que pensemos que pensamos, pero sin que pensemos mucho, o mejor, sin que pensemos nada que merezca la pena pensar: una cita chistosa de Platón; traguito de coñac; un comentario irónico sobre el frío que pasaba Descartes frente a su estufa; nuevo traguito de coñac; una indelicadeza sobre la sífilis del pobre Nietzsche («¿dónde lo pillaría, el muy pillín?; si hubiera vivido un siglo más tarde, habría sido seguro uno de los primeros filósofos víctimas del sida, eso iba mucho con su concepción trágica de la vida»); nuevo traguito de coñac; aguda reflexión sobre la originalidad de Wittgenstein al dedicar la segunda mitad de su vida a demostrar justo lo contrario de lo que demostró durante la primera (obviamente, el autor de esta historia de la filosofía no habrá leído, ni mucho menos comprendido, algo del *Parménides* de Platón; ni de Wittgenstein, para el caso); sonrisa forzada de la azafata al llenarnos de nuevo la copa y ver que nuestra medio adormecida mirada no puede evitar deslizarse por el tobogán de sus medias; y aterrizaje sin imprevistos aeroportuarios ni filosóficos al cabo de unas pocas horas.

La ventaja de estas historias de la filosofía es que todos los que las leen saben que solo se trata de una broma (rectifico: no todos, habrá siempre algún crédulo, o muchos, a lo peor entre los mismos autores). Por esa razón son si cabe tanto más peligrosas cuanto más intenten disfrazarse de obras serias «aunque divulgativas», y tanto más funestas cuanto mayor sea el éxito editorial con el que se vean afortunadas, pues en esta sociedad en la que la fama de un día es sinónima de acontecimiento histórico, de gran revolución en el mundo de la cultura, cualquier libro convertido en superventas te situará instantáneamente un escalón (o varios) por encima de los grandes clásicos de la filosofía, por muy espurios que sean tus argumentos, por muy chusco que sea tu estilo, o por mucha floritura pseudoliteraria con la que adornes tu falta irremediable de sustancia intelectual. «¡Vendiste ya cien mil ejemplares y se ha escrito en no sé qué periódico que están a punto de traducirte al italiano, al alemán y al inglés árabe!». Eso quiere decir que en el único mundo real, el de los medios de comunicación de masas, ya eres más importante que Heidegger, que Kierkegaard, e incluso que Zubiri... hasta que al cabo de unos pocos meses otras obras de «no ficción» hayan desplazado a la tuya de la lista de los 40 más vendidos, y entonces vuelvas a ser un átomo ignorado en tu premundo

intelectual, solo con una divertida historia que contar a tus nietos sentados sobre tus rodillas, una historia de cuando fuiste un pequeño héroe en alguna olvidada batalla de la guerra entre las ciencias y las humanidades, y que te dio para pagar la entrada de la casita frente a la playa en la que pasas las vacaciones desde entonces, recordando los días de fama... salvo si tienes suerte de haber hallado un púlpito-agarradero desde el que regurgitar semanalmente tus excogitaciones pseudofilosóficas sobre todo lo humano y lo divino, especialmente lo humano, y especialmente los asuntos del más riguroso mentidero, con lo que alimentarás durante unas cuantas temporadas más la demanda de tu propio libro, e incluso publicarás algunos otros con los manojos de sermones que vayas arrancando de tu florido jardín mediático, y te duela la mano de firmar ejemplares a quienes han descubierto la metafísica y la gnoseología gracias a ti... a menos que en alguno de tus discursos de todo a cien cometas la equivocación de criticar (o ni siquiera eso, a lo mejor solo satirizarlas levemente en una frase que pedía el chiste a gritos) las claras conexiones político-empresariales del grupo editorial que te sostiene como al muñeco de un ventrílocuo, y cuya voz, con tus mismas modulaciones, pero un poco distorsionadas, ridiculizadas, es la que suena cuando te abren y cierran la boca con veinte manos metidas por tu espalda, y entonces, de un día para otro, descubres que no te vuelven a ofrecer tu columna de todas las semanas, ni tampoco tu animada tertulia radiofónica, que no te vuelven a llevar a la Feria del Libro o al Corte Inglés para que firmes ejemplares a los que han descubierto la metafísica y la gnoseología gracias a ti... y dejan, por supuesto, de aparecer en los periódicos los anuncios de tu hasta antes de ayer extraordinaria historia de la filosofía contada a los imbéciles.

Entre los estudiosos más o menos serios, este tipo de obras se consideran puros divertimentos para el consumo de masas, *reality shows* que carecen de cualquier relación con sus auténticas preocupaciones filosóficas, pero que florecen de cuando en cuando, dependiendo de las exigencias del mercado editorial. Confían en que ninguna de ellas pasará a la historia; no, al menos, a la historia de la filosofía, y si alguien toma alguna vez la imperdonable decisión de estudiarlas con algún detalle, con cierto prurito de curiosidad académica, quienes lo hagan serán más bien los sociólogos de la cultura, los expertos en medios de comunicación o los historiadores de la literatura de consumo, pero nunca —¡jamás!— un filósofo serio ejerciendo de tal (aunque, ay, me temo que los tiempos nos van llevando hacia una época en la que se

difuminará la diferencia entre la verdadera filosofía y los anuncios de automóviles o de perfumes). Hay en cambio otra forma de contar la historia de la filosofía cuyos dañinos efectos superan infinitamente a los de aquellos folletos de quiosco, y que por desgracia no suscitan ni mucho menos las mismas burlas entre los académicos. Me refiero a las obras que se dedican a explicar por qué, hasta que apareció la teoría «definitiva», es decir, la sostenida por el autor de turno, todos los filósofos anteriores (junto con muchos de los coetáneos) habían estado equivocados, todos menos aquellos que de alguna manera, tal vez sin premeditación, acertaron a convertirse en precursores de «la verdad». Este tipo de historias han sido con frecuencia las relatadas por los sicarios de las diversas escuelas filosóficas, ajustes de cuentas con víctimas que casi nunca se pueden defender, teatros de marionetas donde el titiritero maneja con su mano derecha al valeroso héroe y con la izquierda al malvado villano, el cual no tiene otro remedio que limitarse a soportar los golpes, pues todo está ya decidido para él, mientras sus gritos son ahogados por las risas y vítores del público. De este tipo de obras, lo que más nos molesta a los filósofos que confiamos en merecer tal nombre es su irritante vocación propagandística, aunque no nos enoja menos la sensación que a uno le dejan de estar leyendo una novela policíaca, o unas vidas de santos, más que un estudio riguroso, pues en ellas todo sucede como si formase parte de una historia en la que cada episodio está previsto, tiene alguna función para glorificar a los protagonistas, bien sea mostrando las dificultades por las que tienen que atravesar, o bien sea descubriéndonos las múltiples e intensas bondades de las razones que les adornan. La verdad, y muy especialmente la verdad sobre las cuestiones más fundamentales, aquellas en las que los grandes pensadores de todas las épocas se han sumergido esforzadamente para arrancar de entre el negruzco lodo de nuestra humana condición alguna gema con la que alimentar nuestras ilusiones intelectuales, esa verdad es ocultada, o aún peor, distorsionada, por aquellos sicarios, cuando la distorsión les sirve para dar verosimilitud a la humillante trama que han urdido en su obra, a la sutil tela de araña que componen los hilos de sus sesgados argumentos. Y al cabo, es posible que muchos jóvenes inocentes, cerebros inquietos y voluntades abigarradas, se vean casualmente asaltados por una obra de estas y acaben creyendo a pies juntillas en sus medias mentiras, intoxicados de tal manera por el veneno de las primeras falacias a las que tuvieron la mala fortuna de exponer su inmaduro intelecto, y ya no sean capaces, durante el resto de su vida útil como profesionales del

pensamiento, de valorar con imparcialidad otros razonamientos distintos de aquellos por los que fueron infectados en el principio de su carrera.

Estas otras historias de la filosofía, traicioneras serpientes más bien que monos de feria, como era el caso de las primeras, abundan, y siempre han abundado. Las han escrito con profusión los idealistas, los escolásticos, los marxistas, los hermenéuticos, los existencialistas, los neoescolásticos, los positivistas, los estructuralistas y los postestructuralistas, y forman entre todas un subgénero por derecho propio dentro de la literatura narrativa, o de la subliteratura, de la novela policíaca, me atrevería a decir de nuevo, si no temiese rebajar tanto las aventuras de un Marlow, de un Maigret, de un Sherlock Holmes, de un Same Spade o de un Pepe Carvalho. El problema es que a veces resulta muy difícil distinguir estas obras de las que sí merecen nuestro respeto, y puede suceder que uno solo descubra después de cuatrocientas páginas que aquello que estaba disfrutando como una osada expedición por los laberintos del pensamiento humano era simplemente una macabra estratagema para poner de manifiesto los errores de algunos enemigos, un ajuste de cuentas barriobajero, disfrazado, eso sí, con la exquisita formalidad de la erudición. «¿*Contra quién* está escrita esta historia de la filosofía?», es lo que debes preguntar cuando te hablen de una; «¿de quién está colgada la cabeza en la estaca del último capítulo?». Y tienes que cerrar el libro y devolverlo inmediatamente a su estantería, o al colega o librero que intentaban engatusarte, porque está dentro de lo verosímil que esa cabeza pueda ser la tuya. Y así como los curas de mi infancia (y no lo digo por viejo, aunque lo sea, sino porque los curas siempre están, cuando están, en la infancia de uno, pues al crecer nos alejamos de ellos antes que de otras tantas cosas que van también quedando atrás), así como los curas, digo, recomendaban escapar de la tentación para no dar ocasiones al pecado, lo mejor que uno puede hacer para no confundir las historias revanchistas de la filosofía con las que no lo son, es no estudiar nunca ninguna, olvidar que ese tipo de libros existe, y acudir primerísimamente a las obras originales, haciéndose uno mismo un hueco entre su mobiliario desgastado pero precioso, acomodándose como uno sea capaz entre sus recovecos, sin mediación de celestinas ni proxenetas intelectuales.

Porque está claro que los filósofos de todos los tiempos han, hemos, cometido errores, en nuestras vidas y en nuestros pensamientos, y los de nuestra época tal vez más que los de ninguna otra, y no solo porque haya más «filósofos» vivos ahora que los que han existido hasta hace medio siglo, sino sobre todo porque, al haber explotado la filosofía en miles de fragmentos y

pasadizos, desde los que es casi imposible conversar con quienes deambulaban por otros senderos, se ha perdido casi definitivamente la convicción de que los filósofos teníamos un terreno común de problemas, sobre cuyas imaginarias soluciones podíamos estar más o menos en desacuerdo, pero a pesar de todo aún nos reconocíamos en las preocupaciones de los otros autores, y sabíamos que cualquier pensamiento que consiguiéramos articular tenía que ser capaz de mostrar su valor ante un tribunal constituido por toda la república de los filósofos, vivos, muertos y por nacer. Ahora, en cambio, tras el naufragio de la gran filosofía clásica, parece que cada uno de nosotros está embarcado en un pequeño bote con a lo sumo una docena de supervivientes, cuyos recuerdos de lo que había en el barco hundido son muy similares a los nuestros, porque estaban en camarotes cercanos, pero que no son capaces de pasear su memoria con libertad por la estructura toda del buque. Mantenemos una conversación que se limita a retorcer en nudos cada vez más sofisticados los temas de los que estábamos hablando cuando la nave se fue a pique, pero no alcanzamos a escuchar, ni a entender, la plática de cuantos náufragos se afanan en los otros botes, y mientras, intentamos casi de manera ridícula llamar la atención de los rescatadores sobre nuestra pequeña embarcación, aunque sea a costa de abandonar a la deriva a todos los demás («al fin y al cabo, ¿no se hundió el barco por su culpa?»). Pero ahora que estamos, como siempre, a punto de ser tragados por el océano, lo que menos importa de todo es defender los restos de nuestra pequeña fortaleza. Es, en cambio, mucho más necesario que nunca comprender lo que la historia de la filosofía nos ha enseñado, enriquecernos con todas las formas de ver el mundo que hemos sido capaces de inventar y de justificar con el razonamiento y la imaginación, guardar como un tesoro todas las joyas que los filósofos han elaborado, y solo de las cuales podrá nacer el fruto que nos salve en este porvenir terrible que hemos inaugurado hace, quién sabe, ¿un cuarto de hora?

Se me derrama por el teclado, como una avalancha salvaje de fango y piedras, la retahíla que acabo de escribir como aviso contra todo tipo de historiadores-titiriteros (o traicioneros) de la filosofía, porque mi espíritu está encendido de indignación desde que comencé la lectura de un libro ignominioso que ejemplifica perfectamente los vicios que acabo de exponer, si bien es una composición espléndida en su nefasto género criminal (¡haya al menos honor entre los delincuentes!). Se trata de una obra recientemente publicada, que se

cobija bajo el chulesco título de *La caverna de Platón y los cuarenta ladrones*, y cuyo perpetrador responde al nombre (aunque no sé lo que responderá) de Silvestre Guzmán. Por supuesto, los «ladrones» a los que se refiere el título son la inmensa mayoría de los grandes filósofos occidentales (de los orientales ni siquiera se habla, aunque no creo que porque sus teorías le parezcan más convincentes al profesor Guzmán, sino por simples ignorancia y desprecio), quienes habrían utilizado la caverna platónica como un antro en el que planear sus fechorías, acumular su botín, refugiarse de la persecución de la justicia (representada, según la mitografía guzmaniana, por el sano sentido común y por la moderna ciencia experimental), y también dirimir sus disputas fuera de la vista de los curiosos. La historia de estos cuarenta ladrones (más o menos cuarenta: Guzmán toma esa cantidad solo como sinónima de multitud, y hace bien: solo faltaría que hubiera tenido que seleccionar o eliminar a algunos filósofos para que le cuadrara el número; en realidad, el autor del cuento de *Las mil y una noches* seguro que vino a hacer lo mismo al contabilizar a los ladrones); esta historia, decía, está organizada bajo un difuso esquema cronológico, y ello solo en su segunda parte, la más extensa (perversamente titulada «Cuatro formas de desvariar en filosofía»), pues predomina en el relato una estructuración conceptual, en la que los autores son clasificados según el estilo, o estilos, en los que cada uno de ellos «desvaría», dentro de un esquema con cuatro variedades posibles, inspiradas, bien poco imaginativamente, en las de la natación: «crawl» (o «estilo directo»), «espalda», «mariposa» y «brazo». Más abajo describiré con detalle en qué consisten, de acuerdo con Guzmán, todos estos «estilos», y explicaré, espero que con la claridad de la luz del día, por qué el calificar como desvaríos (y especialmente como *ese* tipo de desvaríos) las estrategias fundamentales de la especulación filosófica equivale ni más ni menos que a no haber comprendido ni un ápice a los geniales pensadores que las han concebido y utilizado, y a insultar a la inteligencia de cualquier persona con dos dedos de frente que cometa el error de tomar medianamente en serio esa parodia de racionalidad que es el libro que estoy recensionando. Antes, aunque sea solo por la vieja y sana costumbre de comenzar por el principio, me debo referir a su primera parte, titulada «Cerebros en una caverna», a lo largo de cuyos tres capítulos Guzmán formula los elementos y los fundamentos de su insípida imagen del ser humano. Terminaré, como hace él, aunque con un resultado bien diferente, contrastando sus tesis burdamente científicistas con la teoría, mucho más enjundiosa y brillante, del filósofo español más significado de nuestro siglo, y quién sabe si de todos los

anteriores y de los por venir: el muy llorado maestro Juan Pablo Salamanca, cuyo magnífico intento de síntesis y armonización de las corrientes filosóficas más influyentes y certeras es ridiculizado por Guzmán como la simple floritura de «pretender desvariar en los cuatro estilos a la vez».

Pues bien, las tesis que defiende Silvestre Guzmán en la primera parte de su nefando libro son básicamente estas tres, cada una de las cuales va siendo inferida a partir de las anteriores: primera, el único modo de conocimiento válido sobre el mundo es el conocimiento que nos proporcionan las ciencias naturales; por lo tanto —segunda—, nuestro yo es un mero producto de las reacciones físico-químicas que tienen lugar en nuestro cerebro, pues la ciencia muestra que no hay en él ninguna cosa relevante para su funcionamiento, aparte de dichas reacciones; y de este modo —tercera— nuestra libertad y nuestras creencias morales no son más que una pura ilusión, ya que todo nuestro pensamiento y nuestras acciones están determinadas por las leyes físicas que gobiernan la materia de la que estamos hechos. Guzmán pretende conducirnos hacia estas conclusiones a partir de una comparación entre el platónico mito de la caverna y la grotesca historieta de ciencia-ficción ingenjada por el filósofo norteamericano Hilario Putnam, el conocido experimento mental de los «cerebros en una cubeta», intentando convencernos, Guzmán, de que esta segunda narración (cuyas repercusiones filosóficas el mismo Putnam llegó a poner en duda en sus obras de madurez) es una versión científicamente puesta al día de la primera (la cual constituye, dicho sea de paso, uno de los momentos más fascinantes de la creación intelectual de Occidente). En ambos casos tenemos unos individuos sometidos, sin saberlo, a un mundo de meras ilusiones perceptivas: los prisioneros de la caverna de Platón no ven las cosas mismas, sino las sombras que estas proyectan en la pared hacia la que tienen forzosamente dirigidos sus ojos, mientras que los cerebros putnamianos, separados de manera macabra de sus propios cuerpos, reciben artificialmente a través de sus terminaciones nerviosas, conectadas a una supercomputadora, unos impulsos eléctricos en todo semejantes a los que recibirían en caso de tener una fisiología normal, de tal manera que no perciben ninguna diferencia entre su estado actual y el de cuando poseían un cuerpo completo. El filósofo contemporáneo nos propone esta gótica imagen con el fin de plantear la siguiente cuestión: ¿cómo sabemos que *no somos* cerebros en una cubeta?, y por ello su jeroglífico no pasa de ser una variación modernizada de la hipótesis del genio engañador que Descartes imaginó ante su estufa en una fría noche de la Guerra de los Treinta Años, solo que disfrazado ahora de argumento pseudocientífico.

Platón, por el contrario, formuló su relato para mostrarnos que *de hecho* somos prisioneros en un mundo de sombras y para indicarnos la forma de acceder a una realidad más verdadera (aquella a la que uno de los prisioneros de la caverna consigue por fin escapar). Así, por mucho que Guzmán pretenda emparentar el cuentecillo putnamiano con el símil platónico, insistiendo en que *realmente* somos cerebros en una cubeta, o en una «caverna» (la formada por nuestro propio cráneo, ¡fíjate!), y afirmando que, por lo tanto, no se trata de una simple metáfora, la misma analogía entre las dos historias carece de una base sólida en la que sustentarse, pues la función original de cada una no pudo ser más diferente.

Insistamos en ello: el relato platónico pretende ilustrar de qué manera el pensamiento racional nos lleva a conocer las esencias de las cosas, a darnos cuenta de que estas esencias son más verdaderas que las cosas mismas, y a alterar en consecuencia nuestro comportamiento en el mundo de las cosas materiales, que no son más que pura superficialidad (alteración esta bien peligrosa, como descubre el prisionero huido cuando vuelve a la gruta para intentar «liberar» a sus compañeros, pues estos no desean en absoluto ser liberados, e intentarían matarlo si pudieran). Cuando Platón dice que los prisioneros de la caverna perciben sombras, y no entidades reales, no quiere decir que este árbol que me parece ver a través de mi ventana sea solo una imagen forjada en mi mente o en mi cerebro, una copia parcial y deformada de aquel árbol que está realmente fuera de mi cuerpo; esa sería más bien la manera cartesiana de discutir la posible irrealidad de nuestras experiencias, discusión que Hilario Putnam, y sobre todo Silvestre Guzmán, repiten groseramente. No. Platón, sin llegar a distinguir en ningún momento entre «el árbol tal como yo lo percibo» y «el árbol tal y como es fuera de mí», lo que afirma es que ese árbol que está ahí, fuera de nuestro cuerpo, el de auténtica madera que percibimos por nuestros sentidos, no es tan verdadero, tan sustancial, tan permanente, como *aquello* que hace que los árboles sean árboles y no alcachofas o estalactitas; esto es, no es tan real como la *esencia* de los árboles, como su *ideal de perfección* (¿pues no contiene dicha esencia todo lo necesario para que algo sea precisamente un árbol saludable y frondoso?), lo cual captamos con nuestro entendimiento, y no con nuestros ojos, pues el pensamiento racional consiste, según Platón, ni más ni menos que en nuestra capacidad de reflexionar sobre los ideales y sobre cómo llevarlos a la práctica en la medida de lo posible. El mito de la caverna es, por lo tanto, un relato moral, más que el esbozo de una indagación sobre la teoría del conocimiento, porque lo que hace es exhortarnos a discurrir sobre lo que

las cosas son, más bien que pelearnos sobre lo que las cosas nos parecen a unos o a otros, y Platón confía en que, cuando lo hagamos así, habrá surgido en nuestro espíritu un tal amor hacia la perfección que ya no podremos tolerar ni siquiera las más pequeñas manchas en nuestra propia vida cotidiana, privada o pública, y difícilmente en las de los demás. En cambio, al interpretar el mito de la caverna como una versión «primitiva» de un problema «científico» moderno, Guzmán cierra la puerta desde el principio al auténtico sentido de la metáfora platónica, y no es extraño así que acabe más tarde confesando su incapacidad para descubrir cualquier rastro de validez, de racionalidad, o de verdad, en los conceptos morales, a los que ha expulsado de su discurso desde el principio. Como veremos repetidamente, esta convicción de que las teorías filosóficas, especialmente las antiguas, son solo (y en el mejor de los casos) formas anticipadas (pero tan torpes como ingenuas y extravagantes) de intentar resolver problemas propiamente científicos («científicos» en el sentido de que han sido formulados con precisión, y a menudo resueltos satisfactoriamente, por la ciencia moderna) es lo que impide a Guzmán comprender, ni siquiera en sus más elementales rudimentos, las verdaderas motivaciones y estrategias intelectuales de los auténticos grandes filósofos. Error que, por cierto, ya habían cometido otros filósofos fuera y dentro de nuestras fronteras (como, por ejemplo, otro «naturalista» de la misma calaña que Guzmán, el conocido Jesús Mosterín) en épocas recientes para desorientación de muchos estudiantes de la historia de la filosofía.

Tras este comienzo desalentador, aunque atractivo para muchos que se dejarán llevar por el estilo liviano y pseudoingenioso del que hace gala Silvestre Guzmán, este pasa a exponer, en el capítulo segundo, su teoría del yo como una «máquina virtual», metáfora con la que sin duda pretende ganar adeptos entre los aficionados a la informática, a la telemática, y a cuantas otras máticas del averno puedan ocurrírseles. Para quienes no tienen el informatiqués como lengua materna (entre los que me encuentro de sobra, no solo por mi edad, sino ante todo por mi talante), aclararé que una máquina virtual es aquella en la que un ordenador se transforma mediante la operación de un programa informático. Por ejemplo, salvo que tengamos demasiada imaginación, una cocina de gas solo funciona como una cocina de gas, un frigorífico como un frigorífico, y un televisor de los de antes, como un televisor de los de antes: la cocina cocina, el frigorífico enfría, y el televisor

proyecta imágenes en movimiento, pero la cocina no enfría, ni el frigorífico proyecta imágenes, ni el televisor cocina, al menos cuando funcionan bien. En cambio, ¿qué *hace* un ordenador? En realidad, parece que el ordenador pudiera hacer casi de todo, especialmente si le enchufamos los accesorios adecuados. Incluso con una simple pantalla, mi ordenador de sobremesa puede funcionar como un tocadiscos, como un televisor, como un fax, como una máquina de escribir, como una calculadora, como una máquina de matar marcianitos (o en mi caso, habría que decir, de dejarse matar ignominiosamente por los bellacos marcianitos). Ahora bien, cuando, gracias a un oportuno programa, la computadora está funcionando como máquina de escribir, ¿es realmente, *físicamente*, una máquina de escribir? Parece claro que no; incluso la página en la que van apareciendo las palabras que escribo no es la página de una hoja verdadera, sino solo una ilusión óptica producida por la pantalla del ordenador. Es, por tanto, solo una máquina de escribir «virtual», algo que tiene la virtud (etimológicamente: el poder, la fuerza) de comportarse como una máquina de escribir sin serlo realmente. Lo mismo sucede con los mandos que aparecen en la pantalla cuando mi ordenador se transforma en un tocadiscos: no son mandos «reales», pero funcionan como si lo fueran. Si intentamos buscar en las tripas del ordenador esos mandos, o la página en la que estoy escribiendo esto, o los marcianitos que me acribillan sin piedad, no encontraré nada remotamente parecido, solo ciertas corrientes eléctricas danzando de un lado para otro de tal manera que, al hacerlo, se producen maravillosamente aquellas ilusiones en la pantalla.

Poco puedo objetar a Silvestre Guzmán sobre la explicación que ofrece (mucho más técnica que la mía, y seguramente más precisa y correcta en sus detalles) de la noción de «máquina virtual», pero su dominio de los conceptos informáticos no le sirve para tener razón en la cuestión que de veras importa: la de si nuestra mente es una mera máquina virtual, como afirma él, o un tipo de entidad de una naturaleza totalmente distinta. Como es bien sabido, la idea de concebir al ser humano como un cierto tipo de «máquina» no es nueva, e incluso tal hipótesis fue formulada (y rechazada) por Descartes durante sus cavilaciones más escépticas, aunque Guzmán pretende convencernos de que no solo es una máquina nuestro organismo, sino, lo que es más importante, nuestra propia vida mental: los prisioneros de la caverna no solo estarían condenados a percibir un mundo de pura fantasía, sino que ellos mismos, sus propios pensamientos y decisiones, serían la ilusión producida por mecanismos desconocidos para ellos y que operan desde el mundo físico, real, generando, con la danza de corrientes eléctricas que brincan entre sus

neuronas, la ilusión de un yo. Por desgracia para Guzmán, en nuestros días la propia concepción de los fenómenos naturales como un mero mecanismo ha sido puesta en duda en todas las disciplinas científicas, y si una célula, e incluso una simple molécula, ya no puede entenderse como una «máquina» en la que cada causa bien especificada tiene su efecto predecible, menos todavía lo será una entidad tan extraordinariamente compleja como el cerebro humano, cuyas capacidades y virtudes no son en absoluto calculables, y ni siquiera imaginables, para alguien que tuviese que averiguarlas a partir de una descripción completa del estado preciso de cada una de sus neuronas. En cambio, un ordenador está construido precisamente para que podamos llevar a cabo, en principio, esa clase de averiguaciones: si se nos dice en qué estado se encuentran exactamente sus chips en un momento determinado, y se nos describe también el programa informático que el ordenador está utilizando, entonces podremos inferir lo que está *haciendo* el ordenador (corregir la ortografía de un texto, lanzar ataques de furiosos alienígenas, calcular el balance de una empresa, hacer sonar las jubilosas notas de alguna sinfonía mozartiana...). Pero aunque de un cerebro conociéramos con precisión la actividad de cada una de sus neuronas, sería imposible para nosotros adivinar cuáles son los recuerdos de su dueño, en qué está pensando justo en ese momento, cuáles son sus gustos o sus intenciones, y esto no solo se debe a que nuestro conocimiento científico del cerebro sea todavía muy limitado, o a la inmensa cantidad de conexiones neuronales que deberíamos tener en cuenta (más que estrellas en el universo, si no me equivoco), sino, principalmente, a que no tenemos en realidad ninguna razón para pensar que nuestros cerebros funcionen mediante algo parecido a un «programa» como el que convierte a mi ordenador de sobremesa en una máquina de escribir, es decir, un conjunto preciso de «órdenes» que conviertan cada estado de mi cerebro en el siguiente, según una pauta fija y predeterminada. Más verosímil es la explicación que afirma que, de la inmensa algarabía de conexiones eléctricas que suceden cada milisegundo en nuestro cerebro, emergen ciertas pautas complejas que no pueden ser en modo alguno reducidas a la mera suma o agregación de aquellas conexiones, pues no pueden siquiera ser expresadas en el lenguaje físico-químico-celular en el que obligatoriamente describiríamos lo que sucede al pasar las señales eléctricas de una neurona a sus vecinas. Tales pautas complejas constituirían, obviamente, nuestros queridos fenómenos mentales, los conscientes como los inconscientes, con sus plenas propiedades psíquicas, y en especial, con la propiedad más característicamente humana entre todas ellas: la *autonomía*, paradójico

resultado de nuestro no ser un mero resultado de la enumeración de la actividad de una neurona y la siguiente y la siguiente y la siguiente...

El capítulo tercero es, sin duda alguna, el que se pretende más polémico, tanto, que uno llega a estar convencido de que el propio Guzmán no se cree la mayor parte de las cosas que en esas páginas afirma, y que solo lo hace para despertar la irritación de los lectores sensatos y la admiración de los que, para su desgracia y para la nuestra, son más aficionados a las afirmaciones espectaculares que al sano raciocinio. La tesis principal del capítulo es la de que todos los conceptos morales carecen de sentido, pues se basan en una presuposición que (por supuesto, según el autor) sería radicalmente falsa: la de que somos capaces de tomar decisiones libremente. El viejo Kant había usado este razonamiento justo al revés para postular nuestra libertad: *si* nuestros actos estuvieran totalmente determinados, entonces no podríamos tener el deber de elegir ciertas cosas (respetar a nuestros semejantes, por ejemplo) en lugar de otras; *es así* que tenemos ciertos deberes morales; *ergo* no puede ser verdad que nuestros actos estén totalmente determinados. Por ejemplo, si *yo tengo la obligación* (sentida por mí mismo, no impuesta por las órdenes de alguien que casualmente es más poderoso que yo) de ayudar a mi vecino cuando está en una grave situación, entonces tiene que ser *posible* tanto que decida ayudarle como que decida no hacerlo; porque si ya estuviese determinado de antemano por las fuerzas del cosmos (ya sean las de la predestinación, ya sean las de la física, la química o la biología) que no voy a ayudarle, entonces no tendré la «culpa» de no haberlo hecho, es decir, no podré haber tenido la obligación de hacerlo; y de la misma forma, si ya estaba determinado por esas mismas fuerzas que lo iba a ayudar, entonces no habrá mérito alguno en que lo haga. Así pues, si existen el deber, el derecho, la obligación, el mérito, el bien y el mal, entonces debe existir también el *poder* de cumplir o incumplir tales cosas, esto es, la *libertad*. Guzmán invierte el argumento y afirma que, puesto que nuestros actos *están* efectivamente determinados por las reacciones electroquímicas que tienen lugar en nuestro cerebro, entonces *no podemos* tener deberes, ni derechos, ni hay crímenes, ni cosas dignas de aprobación o de repulsa. Guzmán no llega tan lejos como para negar que *nos parezca* que existen todas estas cosas (como parte de la ilusión en la que nuestro propio yo consistía, recordemos), y dedica varias páginas, de las más puramente especulativas de la obra (él, que tanto admira la capacidad de demostrar las cosas «científicamente») a intentar convencernos (mediante argumentos que solo el léxico tienen de científicos) de por qué es inevitable dicha ilusión.

Su tesis es, básicamente, la de que nuestra capacidad de razonar presupone la capacidad de valorar, si es que ambas facultades no son idénticas; nuestro cerebro posee, dice Guzmán, algo así como un «órgano del lenguaje» (un órgano virtual, por supuesto), cuya forma elemental de actuación consistiría en representarse las cosas (y las conexiones entre las cosas, y, antes que nada, nuestra propia representación de todo ello) como «buenas» o «malas»: pensar, incluso sin palabras, «hay un leopardo por aquí cerca, y como no me aparte de la dirección en la que el viento lleva mi olor hacia él, me voy a convertir en su desayuno», es algo que solo podremos hacer si nuestra inteligencia posee algunos criterios para indicarnos cuándo nuestros pensamientos son *correctos*; y es de esperar que nosotros mismos descenderemos justo de aquellos australopitecos que tenían alguna predisposición genética a que dichos criterios les ayudaran *efectivamente* a huir de los leopardos, pues los que poseían criterios diferentes dejaron pocos descendientes, para fortuna de los leopardos. Así pues, afirma Guzmán, seres, como nosotros, con la capacidad de pensar, y de articular dichos pensamientos mediante un lenguaje comunicable a otros miembros de nuestra especie, necesariamente verán el mundo, y sus propios pensamientos y acciones, bajo la luz de conceptos *valorativos*. Estos conceptos no tienen por qué ser idénticos en todas las culturas, de la misma manera que no todos los hombres nos expresamos en el mismo idioma, pero igual que no hay ningún pueblo sin lenguaje, tampoco puede haberlo sin alguna forma de clasificar las cosas, los animales, las personas, nuestros estados y nuestros actos, en buenos o malos, mejores o peores. Ahora bien, se nos dice a continuación, de la misma manera que *no* tenemos por qué inferir, de la premisa según la cual la estructura de todos nuestros *pensamientos* es la de «sujeto y predicado» (es decir, siempre pensamos algo *sobre* algo), la conclusión de que la *realidad misma* se halla estructurada en entidades, por una parte, y en cosas que les pasan a dichas entidades, por la otra, de la misma manera, decíamos, que esta inferencia sería una pura falacia (por cierto, la que luego conducirá al primer «estilo» para desvariar en la piscina de la filosofía), también lo sería, dice Guzmán, el concluir (partiendo de que siempre necesitamos valorar las cosas, nuestras acciones, y sobre todo las de los demás) que estas cosas y acciones mismas sean, *en su propia esencia*, buenas o malas.

Guzmán, que adopta como único punto de vista legítimo el de un imaginario (y, en mi opinión, contradictorio en su propio concepto) observador externo, pretendidamente «objetivo», interesado solo en registrar las regularidades que se presentan en el mundo físico, e indiferente, o neutral

(al menos esa es su pretensión) ante lo que podamos hacer después con el conocimiento de dichas regularidades, procura por todos los medios llevarnos a la conclusión de que, «objetivamente», que al australopiteco se lo vaya a comer el leopardo «no es ni bueno ni malo»; tal vez sea «bueno» para el leopardo, por supuesto, y «malo» para su desayuno, aunque solo en el sentido de que el primero está genéticamente programado para encontrar placentera la sanguinaria experiencia gastronómica, y el segundo para encontrarla sumamente molesta, y si alguno de ellos no estuviera programado así, no habría podido sobrevivir al implacable juicio de la selección natural. Pero desde el olímpico punto de vista que Silvestre Guzmán quiere adoptar, que ambos bichejos tengan ese programa genético, en vez de algún otro, es tan indiferente desde el punto de vista moral como que el peso atómico del mercurio sea de doscientos coma cincuenta y nueve, como que el agua hierva a cien grados en condiciones normales de presión y temperatura, o como que nosotros tengamos la facultad de ver en color, o la de juzgar las cosas moralmente. Para pensar, razonar y actuar, necesitamos someternos a la ilusión de que el mundo que nos rodea está ordenado en entidades más o menos fijas, y necesitamos también creer en la ilusión de que algunas cosas son mejores que otras, pero ambas creencias son nada más eso, una mera ilusión. La «verdad», en cambio, serían tan solo los electrones y las demás partículas subatómicas de las que están hechas las cosas, y las ciegas fuerzas matemáticas que las hacen comportarse de una u otra manera, a todo lo cual nuestro placer, nuestro dolor, nuestros derechos, nuestros deberes, nuestras satisfacciones y nuestra indignación les traen, inevitablemente, al fresco.

¡Qué nefastas consecuencias no se derivarán de esta opinión grotesca! Si el ser humano es simplemente un revoltijo de átomos y células, un robot sometido al programa determinado por nuestros genes, y si el bien y el mal no son ni más ni menos que una mera apariencia, ¿qué razones podremos aducir para condenar la crueldad y la injusticia, para amar a nuestros seres queridos y para promover la solidaridad en nuestro mundo? El nihilismo moral al que el cerrado positivismo de Guzmán pretende conducirnos es la filosofía más perniciosa que nunca se haya imaginado. Por fortuna, bien a mano tenemos las herramientas con las que desmontarla pieza por pieza antes de enviarla a la cacharrería con cajas destempladas: acabaré, como he prometido (¡y la auténtica filosofía es la que muestra la esencia de la naturaleza humana en el poder cristizador de las promesas!), haciendo sonar brevemente algunas de las precisas partituras conceptuales del maestro Salamanca, a cuyo son, como a la vista de Rodrigo de Vivar, triunfante en el campo de batalla después de su

muerte, las peregrinas tesis de Silvestre Guzmán no tendrán más remedio que huir despavoridas. La pena, ay, es que a muchos estas tesis ya les habrán contaminado antes de que, con argumentos más razonables y certeros, estén todavía a tiempo de percibir su vacuidad.

La segunda parte de *La caverna de Platón y los cuarenta ladrones* (¡cómo me cuesta transcribir este título en un escrito que pretendo que brille al menos por su seriedad!) está dedicada a poner en ridículo a la mayor parte de los grandes filósofos, o a intentarlo, más bien, pues en definitiva es el propio autor de la obra quien ridiculiza sus propias opiniones (no me atrevo a llamarlas «teorías») al presentarlas de un modo tan zafio. Como recordarás, el título de esta segunda parte era «Cuatro maneras de desvariar en filosofía», y a cada una de ellas le hace corresponder Guzmán un estilo de la natación. Lo que las cuatro tendrían en común sería que consisten en la pretensión de hallar los *fundamentos* de la realidad solo mediante el uso de nuestra capacidad de reflexión, y eso es un «desvarío», dice Guzmán, porque la única forma legítima de hallar la explicación de cualquier fenómeno consistiría en la investigación empírica, es decir, cimentando nuestras teorías acerca de los «fundamentos» de esos fenómenos sobre la sólida base de un conjunto de hechos experimentalmente demostrables. En cambio, la mayor parte de los filósofos han intentado, a lo largo de la historia, formular teorías totalmente especulativas, apoyadas, en el mejor de los casos, por argumentos más o menos plausibles, que, si demuestran algo, aparte de una gran imaginación, es lo lejos que algunos de nuestros congéneres son capaces de llevar el hilo de sus razonamientos manteniendo (frecuentemente a duras penas) la consistencia lógica, pero que, careciendo de soporte experimental, no hay razón alguna por la que las debamos tomar por verdaderas. Desvariar en filosofía (y ganarse de esa manera el título de forajido, y un lugar en la cueva platónica de los ladrones) consistirá, por tanto, en utilizar métodos de investigación que en modo alguno nos garantizan que las explicaciones que con ellos podamos encontrar vayan a ser correctas.

La primera clase de desvarío (el estilo *crawl*, o «directo», como lo llama Guzmán) consiste en pensar que podemos encontrar las causas últimas de ciertos fenómenos (o las causas primeras, depende de por dónde empecemos a contarlas) simplemente constatando que, en ciertos órdenes de cosas, no puede haber una serie infinita de causas. Como cualquiera que haya pasado por algún curso de historia de la filosofía sabrá, el primer impulsor de esta

forma de desvariar fue nada menos que Aristóteles, en cuyo favor Guzmán debería cuando menos haber tenido en cuenta que es, de todos los grandes filósofos griegos, el que más próximo se hallaría de ser un precedente del «pensamiento científico», único atenuante que, en el caso de otros autores que le caen más simpáticos (entre los de la Antigüedad, solo los atomistas, como cualquiera se podría imaginar), encuentra Guzmán para no encasillarlos en la categoría de los «ladrones». Pero el usuario más compulsivo del estilo «directo», en opinión de nuestro autor, no ha sido otro que Tomás de Aquino, aunque el propio Descartes (¡que fue a su vez, mal que le pese a Silvestre Guzmán, también un miembro destacado de la revolución científica del siglo XVII!) no le habría ido a la zaga, y tal vez sea la antipatía que siente por el teólogo italiano y por el metafísico francés la que lleva a Guzmán a meter en el mismo saco al pobre Aristóteles, definitivamente no culpable de que el concepto de «causa primera» haya sido empleado para justificar otras doctrinas. Desde luego, nadie con una mínima cultura filosófica ignorará que el uso más famoso que se le ha dado a este concepto ha sido el de las llamadas «demostraciones de la existencia de Dios». *¿Por qué hay algo, en vez de (cómo sería más fácil) no haber nada en absoluto?*; alguna causa habrá de que lo haya, pensamos, y (si esta causa no existe por sí misma, sino que podría también no haber existido) alguna causa de esa causa habrá, y así... ¿hasta el infinito? Pero si consideramos esa posible serie infinita de causas, entonces la serie *toda*, ¿por qué existe, en vez de no existir? En definitiva, ha de existir alguna causa tal, que ella misma no tenga ninguna otra causa; debe haber alguna entidad que, al contrario que las cosas que nos rodean (las cuales, todas ellas, existen, pero *podrían* no haber existido), *no pueda no existir*. En honor a Aristóteles, debe reconocerse que él solo empleó la idea de causa última para justificar tres tesis menos sospechosas: la existencia de algún «motor inmóvil» (esto es, algo que mantenga en movimiento al Universo, sin necesitar ello mismo ser movido, y que la física actual podría identificar perfectamente con el concepto de energía), la existencia de una «materia prima» (que tampoco cuesta trabajo identificar con ese mismo concepto, dada la identidad entre masa y energía aceptada desde Einstein), y, en otro orden de cosas, más pragmático y menos científico, la existencia de una razón última por la que actuar: la búsqueda de la felicidad.

No hacía falta un Silvestre Guzmán para mostrarnos que este tipo de argumentos no son, generalmente, válidos desde el punto de vista de la lógica (aunque casos habrá, como los defendidos por el mismo Aristóteles, en los que no puedan ser descartados de un mero plumazo): un pensador tan sublime

como Immanuel Kant (junto con Aristóteles, el otro «grande» de la historia de la filosofía, permítaseme decir) dedicó precisamente a demostrarlo la parte principal de su más importante obra, la *Crítica de la razón pura*, y las críticas de Guzmán no añaden nada nuevo a lo que ya dejó el prusiano completamente fuera de cuestión: que nuestra razón es capaz de encontrar *perfectamente lógica* tanto la tesis de que, en una serie de causas, debe haber siempre una primera, como la contratesis según la cual, cualquiera que sea la causa que encontremos o supongamos, siempre deberá tener su propio fundamento, de forma que no habrá nunca una causa o fundamento primeros. Y puesto que ambas tesis nos parecen «lógicas», simplemente no hay nada que discutir: el asunto está fuera de nuestro alcance, es una paradoja que no podemos resolver, y lo mejor será que pasemos a otro asunto... ¿o quizás a otra forma de plantear la cuestión? El mismo Kant en primer lugar, y muchos otros después de él, hemos probado la potencia de un método (que el prusiano llamó «transcendental») al que las burlas a las que Silvestre Guzmán lo somete no le quitan ni un ápice de su validez (bien que a veces, reconozcámoslo, el método ha podido usarse demasiado precipitadamente, llevando a algunos a abrazar conclusiones indefendibles). Este método es el «desvariar a espalda» guzmaniano: no lanzarse directamente a descubrir en las cosas mismas sus propios fundamentos, sino buscar en *nuestra* mente (en nuestro pensamiento, en nuestra voluntad, en nuestra capacidad de juzgar, percibir y actuar) las condiciones de posibilidad de que *pensemos* que las cosas son de cierto modo, de que *percibamos* las cosas de tal manera, o de que *juzguemos* que ciertas acciones son encomiables o criticables. O todavía mejor: buscar las condiciones que hacen que ciertos juicios *se nos impongan con necesidad*, pues aunque hay asuntos en los que reconocemos como legítimo el que varias personas mantengan juicios u opiniones contradictorias entre sí, hay ciertamente otros en los que nuestra capacidad de razonar nos *fuerza* a tomar una sola de las opciones como válida, y entonces esta deja de presentársenos como algo opinable, para adquirir la forma de un *hecho*: que siete y cinco son doce, que el agua está compuesta de hidrógeno y oxígeno, o que debo respetar a mi prójimo. Puesto que es *a nosotros* a quienes tales cosas se les muestran como necesarias, la genialidad de Kant consistió en buscar *en nosotros mismos*, y no en ninguna otra parte, las razones de tal necesidad. Es lo que Kant llamó «giro copernicano», pues él invirtió el estilo de razonamiento filosófico igual que Copérnico mostró que el movimiento cotidiano del sol de levante a poniente no es debido al mismo sol, sino que es solo un movimiento aparente, producido por nuestra rotación diaria alrededor

del eje de la tierra. Pero, claro, Guzmán no puede considerar este salto mortal del pensamiento (que ha tenido tremendas consecuencias en nuestra forma de enfrentarnos a todos los problemas, ya sean científicos, técnicos, morales o políticos, y que ha dado lugar a otras muchas escuelas filosóficas ¡y científicas! basadas en último término en este tipo de argumentaciones) como algo más que basura especulativa. Ni la fenomenología (el intento más serio después de Kant de aplicar el método trascendental de forma sistemática a toda nuestra esfera de conocimientos y de vivencias), ni la hermenéutica (con su reconocimiento de que las estructuras desde las que vivimos y pensamos están limitadas por el horizonte de nuestra herencia cultural, que es la que da sentido a los conceptos de nuestro lenguaje), ni la filosofía analítica (tal vez obsesionada con la claridad en la definición de los conceptos, pero útil al fin y al cabo en sus intentos de clarificación), ni las diversas «éticas del discurso» (que han intentado reducir los principios morales a las estructuras genéricas de nuestra comunicación mediante el lenguaje), ninguna de estas escuelas habría aportado nada valioso al conocimiento humano, según Guzmán, y ello solo por el pecado original de haberse empeñado en servirse de un método inservible.

Pero, en realidad, la crítica de Guzmán a los argumentos trascendentales tiene tan poco de original como de convincente: lo que viene a decirnos es que, puesto que nuestras formas de pensar dependen en último término de la estructura física de nuestro cerebro, la cual responde a su vez a las casualidades de la evolución de las especies, no existe ninguna garantía de que esas formas de pensar sean «correctas», y ni siquiera de que sean las únicas posibles. Tal vez sea cierto que estemos programados genéticamente para creer que todo lo que ocurre tiene una explicación, o para ver el mundo en tres dimensiones, o, como dije más arriba, para usar un lenguaje en el que se distingue entre sujeto y predicado, o para creer que hay cosas que son mejores que otras y que debemos intentar siempre hacer lo mejor y evitar lo peor...; mas, continúa Guzmán, el que nosotros nos sintamos «forzados» a creer estas cosas no significa que dichas creencias sean necesariamente verdaderas. Otras especies inteligentes, que pudieran poblar nuestro planeta dentro de varios millones de años, o que puedan vivir en otras partes del universo, quizás no tengan esas mismas creencias, sino otras, contrarias, que a ellos se les impongan con tanta certidumbre como las nuestras a nosotros; es incluso posible que dicha certidumbre sea nada más que un accidente histórico, y puede que a nosotros mismos nos dejen de parecer inevitables ciertos principios que antes eran considerados como absolutamente válidos.

De hecho, afirma, todas las tesis formuladas por Kant con ayuda del método trascendental han sido refutadas posteriormente: la ciencia no presupone que todos los fenómenos obedezcan leyes absolutamente regulares (como sí suponía la ciencia Newtoniana vigente en la época de Kant; el principio de indeterminación de la física cuántica echó por tierra este supuesto), ni que el espacio y el tiempo reales posean la estructura matemática que entonces se les suponía (según la teoría de la relatividad, la distinción entre coordenadas espaciales y temporales no es absoluta, y además estas coordenadas pueden no ser rectilíneas), y no todos los filósofos morales admiten que todo el mundo experimente en su fuero interno el mandato del «imperativo categórico» kantiano: trata a todos los seres racionales como un fin, y nunca solo como un medio; algunos autores, con Nietzsche a la cabeza, hasta sostienen que este mandato es un corsé con el que la religión monoteísta ha pretendido coartar la libre manifestación de nuestra verdadera voluntad, que es, principalmente, voluntad de dominar a todo y a todos, pese a quien pese, caiga quien caiga.

Ahora bien, no se vaya a pensar que la utilización de Nietzsche como una autoridad contra el «desvariar a espaldas» le libra a este filósofo de ser considerado por Guzmán como uno de los más destacados exponentes de otro tipo de desvarío, quizás más peligroso: el del estilo «mariposa». La peculiaridad de este tercer estilo es la de que, en vez de buscar los fundamentos últimos (ya sea en las cosas mismas, ya en nuestras propias facultades) para comprobar la solidez de las construcciones edificadas sobre ellos, lo que hace más bien es intentar *destruirlos*, sacarlos a la luz para poder así superarlos, con un gesto que (digámoslo ya: solo muy vagamente) recordaría al de los nadadores de mariposa, «quienes parecen querer abarcar toda el agua de la piscina con sus brazos abiertos, para saltar por encima de ella». Marx, Nietzsche y Freud serían los creadores de ese estilo filosófico (tal vez con un antecedente en Hegel y los otros filósofos románticos): el primero habría pretendido encontrar los fundamentos de nuestras creencias en la estructura socioeconómica, basada, según él, en la dominación de una clase social por otra; el segundo habría buscado aquellos mismos fundamentos (sobre todo los de las creencias morales) en el resentimiento de los débiles hacia los fuertes; y el tercero habría intentado explicar nuestra vida consciente como el subproducto de la violenta lucha entre las partes inconscientes de nuestra personalidad. Por supuesto, lo que Guzmán les reprocha a estos

autores y a sus numerosísimos secuaces (entre los cuales se ceba con especial deleite en los estructuralistas franceses de la segunda mitad del siglo xx, y con Miguel Foucault muy en particular) es que lleguen a sus conclusiones mediante argumentos que carecen de «base científica». Efectivamente, si la *única* manera de estar legitimado para afirmar una tesis es la de poderla someter a una rigurosa contrastación mediante datos fidedignos y experimentos cuidadosos, entonces nunca podremos *asegurar* que el monoteísmo se inventó como una estrategia defensiva de los «esclavos» frente a los «señores», ni que los cambios sociales son siempre el resultado de la «lucha de clases», ni que el «yo» está sometido al «superyo» y al «ello», ni que «el hombre» es una invención de los tres o cuatro últimos siglos. Estas afirmaciones, y las teorías elaboradas en torno a ellas, son, para Guzmán, únicamente narraciones más o menos conmovedoras y sugerentes, tan sugerentes que de hecho han sido utilizadas muchas veces para inspirar movimientos sociales y políticos (demasiado a menudo con consecuencias desastrosas cuando la aplicación de esas teorías se ha pretendido llevar a cabo de forma sistemática), pero cuya validez científica no sería ni un ápice mayor que, por ejemplo, la de los mitos con los que los pueblos primitivos pretendían explicar el origen del mundo y de la sociedad.

Sí que podemos reconocerle a Guzmán la afirmación de que este tercer método (el de «desvariar a mariposa») vendría a ser, en el fondo, el mismo que el anterior (el de «desvariar a espalda»), pues en ambos casos se reconoce que los «fundamentos» de aquello que se quiere explicar están puestos por nosotros, más bien que dados en la naturaleza misma de las cosas, solo que los continuadores de Kant percibirían dichos principios como algo básicamente positivo (la certeza del conocimiento, la validez de nuestros deberes morales...), mientras que los seguidores de Marx, Nietzsche o Freud nos mostrarían la naturaleza «sucia», carnal, impulsiva, envidiosa, de tales fundamentos, y estarían mucho más dispuestos a reconocer, como efectivamente lo han hecho muchos marxistas, nietzscheanos y freudianos de los últimos cien años, que es nuestra propia naturaleza biológica (solo un poco elevada sobre la de los animales que nos precedieron en la evolución) la responsable última de que seamos así. Al fin y al cabo, parece que a un marxista, por ejemplo, le resultará mucho más fácil que a un kantiano responder la pregunta que insistentemente plantea Guzmán a modo de imbatible fustigador: ¿cómo puede apañárselas nuestro cerebro para hacer lo que dices que la naturaleza humana hace (ya sea reconocer el mandato absoluto del deber moral, o poseer una tendencia al enriquecimiento aunque

sea a costa de los demás)? (pregunta que, como veremos enseguida, no es en el fondo tan peligrosa como Guzmán supone). De todas formas, la similitud de los dos métodos queda más patente cuando comprobamos que, en general, los filósofos que «desvarían a mariposa» tienen a fin de cuentas la esperanza, no solo de aniquilar los fundamentos «corrompidos» de la sociedad en la que les ha tocado vivir, sino, sobre todo, la de cambiarlos por otros «mejores»: una sociedad sin explotación, o un mundo de «espíritus libres». Habría, por tanto, en el tercer estilo filosófico analizado por Guzmán, el mismo viejo sueño de hallar algún criterio absoluto que nos permitiese asegurar cuáles son los fundamentos «adecuados» para cargar con nuestras vidas.

Este sueño es el que, en la larga historia de la filosofía, se abandona (no me atrevo a asegurar que definitivamente) nada más que con el cuarto estilo, el de «brazo». Los movimientos un tanto más finos, lentos y delicados de los nadadores al usar dicho estilo, que Guzmán califica groseramente como «afeminado» en comparación con los otros tres, le sirven para pergeñar una burda metáfora, según la cual las últimas corrientes filosóficas (y, por supuesto, no me refiero a los rescoldos o a los vástagos *actuales* de los «estilos» cuyo origen es más antiguo, sino que hablamos de las formas de pensamiento realmente novedosas, surgidas en las últimas cinco o seis décadas) pecarían también de un cierto grado de afeminamiento. Lo cual, digámoslo enseguida, le deja al lector completamente turulato, porque ¿no estaban desencaminados los «aguerridos» estilos antiguos precisamente por su pretensión de buscar los fundamentos últimos de las cosas? Y entonces, ¿qué demonios puede tener de malo el que muchos filósofos contemporáneos reconozcan (como hacen a coro todos los que, según Guzmán, «desvarían a brazo») que la propia noción de «fundamento» es un error, el error capital de la filosofía, y que debemos aprender a vivir y a pensar sin ella (sin la noción, no digo sin la filosofía, aunque vete a saber)? Pero ¡ah!, Silvestre Guzmán nos enseña rápidamente por qué este pensamiento «débil», «postmoderno», «postilustrado» o «evanescente», tampoco puede ser de su agrado: porque, con el agua de la bañera de los «principios últimos», estos autores han tirado al desagüe el niño querido de Guzmán, la validez de los conocimientos científicos, y en eso sí que no puede transigir nuestro autor, faltaría más.

Reconozco que muchas de las contribuciones de la filosofía postmoderna me parecen tan inaceptables como a nuestro autor, y que ello es debido, en parte, a razones análogas a las suyas: la insistencia de muchos filósofos e intelectuales de las últimas generaciones en que no es posible distinguir entre la «realidad» y el «simulacro», y en que, más bien, todo son «simulacros»,

«espectros», y no hay en parte alguna nada que tenga las cualidades de lo que antaño se llamó «realidad»: la presencia, el Ser de las cosas, la certidumbre de nuestra comprensión de ellas. No hay Verdad con mayúscula, sino solo opiniones con más o menos fuerza y capacidad de convicción; no hay razonamiento ni diálogo, sino publicidad explícita o subliminal; no hay una estructura social lo suficientemente estable como para que su conocimiento nos sirva para mejorarla, sino que todo lo sólido se desvanece enseguida en el aire; y por supuesto, no hay Bien, y mucho menos Mal... salvo si el mismo Mal es todo lo que somos y lo que nos rodea. Estas imágenes (que a sí mismas se niegan la categoría de discursos racionales) son peligrosas en grado sumo, ya que nos dejan desarmados por completo ante los graves problemas sociales, políticos y económicos en que andamos inmersos un día sí y al otro también. Si la crítica de los fundamentos (esto es, de la idea misma de fundamento) va a servirnos únicamente para decir, ¡para justificar!, que todo vale, que todo es igual, nada es mejor, lo mismo un burro que un gran profesor, que diría el tango, entonces deberemos usar todas nuestras armas intelectuales para combatir a estos nuevos relativistas. ¡Y no porque critiquen la validez de las teorías científicas (que parece lo único que preocupa a Guzmán), sino porque atentan gravemente contra la dignidad de los seres humanos! La cuestión es que, por fortuna, no todos los filósofos postmodernos, y ni siquiera los que han gozado de más renombre, han llegado a esas conclusiones. Su punto de vista es más bien el de que la búsqueda de un Fundamento absoluto para el conocimiento científico, para la moral, y para el orden de las sociedades, ha sido demasiadas veces, a lo largo de la historia, una mera excusa para justificar *un* tipo determinado de moral, de régimen social y económico, y en esta época en la que el mayor reto de la Humanidad es el de construir un mundo único en el que encuentren su acomodo formas de vida tan diferentes entre sí como las existentes y como las que puedan surgir de sus entrecruzamientos, en esta época en la que la apertura a otras cosmovisiones es nuestro imperativo principal, es mucho más útil una filosofía que renuncie a monopolizar la posesión de la Verdad y el Bien, que una que intente lo contrario. Los «nadadores a braza», tan ridiculizados por Guzmán, son tal vez quienes más fácilmente pueden ayudar a que Occidente recoja a los naufragos que llegan a sus costas desfallecidos, y los acoja hospitalariamente suavizando los filos, suyos y nuestros, con los que tan peligroso les resulta y nos resulta chocar. En cambio, el positivismo de autores como Silvestre Guzmán, con su dogmática visión de la ciencia como

la única imagen racional del mundo, no puede proponer ningún remedio a estos problemas; no puede siquiera dar cuenta de su gravedad.

Y llegamos, por fin, al último capítulo, al epílogo en el que nos encontramos con la más grande burla contenida en toda la obra, y que eleva a quien seguramente ha sido el más insigne filósofo español de todos los tiempos al rango de forajido ejemplar, de jefe máximo de los bandoleros. No es mala cosa, vista con perspectiva, el que se le reconozca a Juan Pablo Salamanca una categoría lo bastante elevada como para situarlo en el puesto que inauguró Platón al fundar su Caverna de los Ladrones, y por ello siempre cabe la esperanza de que la bufonada a la que lo somete Guzmán en el último capítulo de su vituperable texto les sirva a muchos para descubrir la importancia de una figura intelectual a la que no todos han reconocido siempre por su verdadero valor. Al fin y al cabo, podríamos pensar, lo importante es que hablen de uno, aunque sea bien. Pero, de todas formas, las críticas de Guzmán a las ideas y reflexiones del maestro Salamanca son tan burdas, tan mezquinas, tan resultado de la ignorancia y la cerrilidad, y sobre todo tan maliciosas, que no puedo terminar esta reseña como muchas veces he pensado hacerlo, diciendo a los lectores

esas últimas páginas del libro son tan necias y tan ridículas, que quienes poseáis un mínimo de inteligencia y de honestidad intelectual captaréis fácilmente la grandeza del sistema filosófico en ellas criticado, y quienes os hayáis dejado convencer por sus estúpidos argumentos será porque estáis tan sometidos a los dogmas del positivismo que nada de lo que yo pudiera deciros logrará convenceros de lo contrario.

Reconozco que he tenido la tentación de terminar así, pero no voy a hacerlo, porque, por desgracia, han sido demasiado pocas las voces que han salido en defensa de Juan Pablo Salamanca tras la publicación del libro de Guzmán, así que intentaré ofrecer en estos párrafos finales una breve contrarréplica. No puedo estar seguro de que mis argumentos se correspondan, ni siquiera vagamente, con los que el mismo Salamanca habría desplegado si es que hubiese tenido la ocasión de hacerlo, si no lo hubiera sorprendido la muerte tan solo a unas semanas de que fuese publicada *La caverna de Platón*. En todo caso, otros podrán venir para enmendar mis fallos, pero quienes

conozcan medianamente la obra de Salamanca reconocerán enseguida que es difícil que alguien pueda llegar a responder las tesis de Guzmán de manera tan fina y certera como el propio maestro habría sabido hacer.

La primera y más injusta afirmación es la de que el «sistema» filosófico de Salamanca (siempre pone Guzmán aquella palabra entre comillas, lo que no es descabellado en modo alguno, aunque por motivos bien diferentes de los que él aduce) es el resultado de un «mero eclecticismo», es decir, de la mezcla o yuxtaposición de teorías populares o llamativas sin darse cuenta de que muchas veces estas teorías están en mutua contradicción. Es cierto que Salamanca recoge ideas, argumentos y metáforas de fuentes variadísimas, pero siempre las somete al escrutinio lógico y conceptual más rotundo posible, siempre las contempla y nos las hace contemplar desde puntos de vista novísimos, fruto de la más vigorosa imaginación poseída por filósofo español conocido, y, de igual modo, siempre las ilumina con sus conocimientos enciclopédicos de la historia, de las ciencias, de las artes, y, por supuesto, del propio desarrollo de la filosofía. El resultado de ese escrutinio, de esa potente reflexión, consiste ni más ni menos que en transformar las tesis examinadas hasta convertirlas en parte de un «sistema» completamente original. Todo esto sin contar con que, al contrario de los malos filósofos eclécticos, Salamanca dedica una parte sustancial de sus esfuerzos a argumentar *en contra* de muchas de las tesis que examina con tanto detalle. Recordemos que suya es la sentencia que afirma que «los filósofos, como los políticos, casi siempre aciertan cuando critican a sus enemigos»; y sigue:

Por lo tanto, si nuestra meta como filósofos fuera sencillamente la de decir la verdad más a menudo que equivocarnos, tendríamos que dedicar más tiempo a criticar a otros autores que a desarrollar nuestras propias ideas. ¡Lo que sucede es que tampoco es buen filósofo el que *solo* quiere decir la verdad! También queremos ir uno, diez o mil pasos más adelante de nuestra época, y eso no lo podremos hacer nunca sin cometer muchos errores, errores insignificantes y errores grandiosos, que solo otros colegas ayudarán, con suerte, a señalar y a remover. (*Para una historia de la filosofía menor*, «Introducción»).

Dicho esto, la grandeza de Salamanca contrasta con la ruindad de su crítico sobre todo en el hecho de que, mientras este se niega a reconocer casi ningún valor en las grandes contribuciones de la historia de la filosofía, el primero rastrea en ellas afanosamente cualquier pepita que, fundida y moldeada como es debido, pueda servirnos como una llave para mejorar la comprensión de nuestros problemas, y sobre todo, para estimular nuestra imaginación cuando llega el momento de plantear soluciones. Así, por ejemplo, Salamanca jamás niega la validez de los conocimientos científicos, e incluso justifica (de forma más sutil que el propio Guzmán) por qué dichos conocimientos, en los asuntos en que los hay, son mucho más fiables que otros dogmas; pero tampoco niega por ello la pertinencia de otros tipos de reflexión y de actitud hacia nuestra experiencia. En particular, Salamanca nos hace ver sin asomo de duda que no puede existir una «respuesta científica» a la pregunta de cómo *usar* la ciencia, pues eso depende sobre todo de la concepción que tengamos de la propia naturaleza humana y de nuestros valores, de los fines que pretendemos alcanzar, de las riquezas que pretendemos conservar, y la discusión y el diálogo sobre tales cuestiones no pueden nunca basarse solo en «datos», sino, sobre todo, en lo que Salamanca llama «la sintonización moral», el ir probando (¡y descartando!) cuantas perspectivas seamos capaces de imaginar, hasta que demos con aquellas desde las que nuestros problemas *prácticos* se iluminen de la manera más nítida y permitan un diálogo más rico y apacible con quienes tienen perspectivas, hipótesis, valores o intereses diferentes a los nuestros. Es como entrenamiento para esta «sintonización» para lo que la historia de la filosofía (o en general, de las cosmovisiones) puede sernos de la máxima utilidad, pues, por un lado, nos permite descubrir nuevas perspectivas y nuevos argumentos, y por otro, nos ayuda a comprender los resortes argumentales, los objetivos y los límites que pueden estar conformando las intervenciones de los otros participantes en el diálogo. ¡Claro que a casi todos los argumentos de los grandes filósofos se les puede encontrar algún vicio! ¡Claro que los filósofos discuten entre sí sin llegar a ponerse jamás de acuerdo! Pero ello se debe, antes que nada, a que su tarea no es, como la de los científicos, la de encontrar la solución «correcta» a un problema determinado, sino la de inventar sin pausa nuevos puntos de vista, nuevas formas de razonar, ayudándose unos a otros, con sus eternas críticas, a pulir y a enderezar los toboganes por los que, luego, nuestras propias disquisiciones han de poder ir deslizándose como por la tersura de un muslo adolescente.

Vistas así las cosas, resulta transparente la ingenuidad, cuando no la perfidia, con la que Silvestre Guzmán acusa a Juan Pablo Salamanca de «desvariar en los cuatro estilos», extrayendo de la profusa obra del segundo ciertos ejemplos con nula conexión entre sí, pero que, encadenados uno tras otro y huérfanos de sus contextos, dan la impresión de querer afirmar cosas contradictorias. De esta manera, el argumento de Salamanca (o mejor, uno solo de ellos) en defensa de una concepción más o menos aristotélica de la felicidad, como necesario fin último de las motivaciones y las acciones humanas (en sus famosas *Cartas a un amigo que dejó de serlo*), lo exhibe Guzmán como paradigma de un desvarío a *crawl*, sin molestarse en mencionar que casi todo el resto de esa parte del libro criticado, como muchos otros de los escritos de Salamanca, plantea explícitamente las enormes limitaciones de una lectura simple de ese mismo argumento: al fin y al cabo, nos enseña, la noción de felicidad no está dada en nuestra experiencia más que vagamente, hemos de construirla con pinceladas extraídas de aquí y de allá, a veces de nuestra propia experiencia, pero muy a menudo solo de nuestra fantasía, y el mayor peligro es aceptar una idea de felicidad «por imitación», sin ninguna reflexión crítica, ni personal ni colectiva, y en esta reflexión hay que poner en práctica nuestra capacidad de diálogo, de comprender otras formas de felicidad que pueden ser totalmente distintas de las nuestras, contradictorias inclusive. Resulta sorprendente, a la vista de esto, que como ejemplo de desvarío «a espaldas» nos señale Guzmán la (desde luego, y por mucho que le pese, fascinante) *Teoría de la razón dialógica*, el casi único intento por parte de Juan Pablo Salamanca de construir una verdadera *teoría* sobre un problema filosófico, es decir, un conjunto de afirmaciones deducidas rigurosamente a partir del mero planteamiento de las dificultades que se persigue resolver, y que, en concreto, aborda, en un estilo de inspiración claramente kantiana, el problema de cómo se *constituye* la validez de los argumentos en un diálogo entre puntos de vista enfrentados, cuando es posible que cada dialogante no comparta muchos de los valores y las categorías de los demás. Unas cuantas frases recogidas de aquí y allá en esta obra sistemática donde las haya, es todo lo que puede ofrecer Guzmán como demostración de que ahí no hay más que vana palabrería. Naturalmente, se cuida mucho de citar la parte de la obra en la que Salamanca muestra cómo el análisis de las estrategias de diálogo *entre los propios científicos* es lo único que puede garantizar la aceptabilidad de los conocimientos que la ciencia nos ofrece, y cómo, por lo tanto, la pretensión de dar una «demostración científica» de la razón dialógica es un intento condenado de

antemano al fracaso, pues es precisamente la propia razón dialógica, en la que cotidianamente vivimos inmersos, la que le sirve de «fundamento» a la propia ciencia.

Algunos fragmentos del libro *Desestructuralismo y re(de)construcción. (Para una crítica constructiva de las ciencias sociales)* son aducidos por Guzmán como ejemplos de «desvarío a mariposa», sencillamente porque en ellos afronta Salamanca la tarea (tantas veces rehuida por cientos de filósofos, y tantas veces afrontada por muchos de ellos sin más estímulos que la buena intención, o el odio) de proponer soluciones específicas a problemas sociales concretos, mediante las oportunas reformas de las estructuras económicas, legales o políticas. Por ejemplo, los cambios en el sistema educativo planteados por Salamanca no solo se basan en una profunda comprensión, más profunda que la de la mayoría de los llamados pedagogos, de la *realidad* de la educación (o, como él dice, «ese fenómeno del animal humano sometido al tormento de la estabulación obligatoria, y de su domesticación por parte de otros congéneres que sufrieron análogos padecimientos, a los que se les junta el de haber perdido irremediabilmente la juventud»), sino que han inspirado en muchos lugares reformas que, casi de modo unánime, se han aplaudido como muy oportunas. ¡Mal vamos, si a cualquier intento de mejorar la situación humana mediante cambios estructurales se le va a tachar de manera automática como «utopía anticientífica»! Si esto es así, como me temo, habrá que concluir que la obra de Guzmán no pretende, en definitiva, más que afianzar el actual sistema pseudodemocrático, dando argumentos para cortar las alas a todo aquel que busca otras formas de organizar la sociedad. Por último, las *Lecciones sobre la última filosofía*, o más bien, de nuevo solo unos pocos textos entresacados de ellas, ejemplificarían para Guzmán el «desvarío» en estilo braza. La elección parece obvia, pues se trata de un libro en el que Salamanca ha conseguido, precisamente, «traducir» varias tesis de los principales filósofos postmodernos a un lenguaje plenamente inteligible, en el que una gran parte de las afirmaciones de estos autores son exhibidas como conclusiones plenamente lógicas, en vez de como las pedantes fanfarronadas sin sentido que Guzmán, como muchos otros, es lo único que acierta a ver en las obras de aquellos autores. Cómo sobrevivir a la ausencia radical de un fundamento último, y sobre todo, cómo convivir, después de asimilada dicha ausencia, con fuerzas socioculturales que afirman, a menudo de formas muy violentas, tanto en Oriente como en Occidente, en el Norte como en el Sur, imperativos absolutos e irracionales emanados de dioses cavernícolas: Juan Pablo Salamanca nos ha mostrado de forma perspicaz, en

esta y en otras muchas obras, algunas posibles respuestas, bien que, naturalmente, como todas las teorías filosóficas, las suyas estén sujetas a la crítica y a la incesante conversación con quien respete de buena fe las normas del diálogo. No es este, por desgracia, el caso del autor de *La caverna de Platón y los cuarenta ladrones*, quien ha elegido el género de la burla para ridiculizar el principal intento de análisis de la condición humana que se ha producido en nuestro país en las últimas décadas, además de casi toda la historia de la filosofía anterior. Tal vez no sepamos aún por qué discuten siempre los filósofos, pero lo que sí podemos afirmar con rotundidad es que algunos de los que se apropian injustamente de ese calificativo discuten (o aparentan discutir, pues ¿quién se molestará siquiera en rebatirles?) porque en ellos es más fuerte la búsqueda de la fama de un día que el interés por comprender la condición humana.

Onésimo Bonome

2. SI TE COMPRARAS UN BARCO, ¿LO LLAMARÍAS OTTO NEURATH?

Jamás había leído nada tan estúpido. Lo había tenido en la carpeta de «Reacciones a la caverna» más de tres o cuatro semanas, sin encontrar, como tampoco para la mayoría de los textos que lo acompañaban allí durmiendo el sueño de los simples, la ocasión oportuna para echarle un vistazo. Sobre todo porque no tenía ni pajolera idea de quién podía ser aquel Onésimo Bonome que firmaba el artículo, o recensión, o ensayo, o payasada, o lo que fuera, y no iba a molestarme en atender lo que decía de mí un completo desconocido, cuando tantos colegas, y tan brillantes (a veces con el brillo de la mierda recién cagada, también llamado «el brillo de la erudición»), estaban en la cola desde hacía mucho tiempo para que me partiera de risa leyendo sus inflamadas críticas a mi libro. Si el éxito de una obra filosófica se mide por la cantidad de insultos exacerbados que recibe, no hay ninguna duda de que *La caverna de Platón y los cuarenta ladrones* había sido el libro de filosofía más exitoso de las últimas décadas, al menos en lengua romance. De hecho, el artículo del tal Onésimo, del que en principio me hizo hasta gracia el título (casi parecía mío), daba la impresión de ser algo menos enconado e hiriente que muchos otros de los que me habían hecho llegar, aunque, claro está, la impresión duraba solo las tres primeras páginas. Pero el caso es que, ignorando yo por completo quién podía ser su autor, o al menos no pudiendo identificarlo tras lo que me parecía claramente un seudónimo, dejé enseguida de leerlo y lo archivé hasta mejor ocasión en aquella carpeta en la que muchos textos eran guardados para muy pocos volverse a abrir. Solo me preocupé nuevamente de él cuando, al enchufar el ordenador a media mañana, vi que Blanca Armengod, la directora de la revista *Anábasis*, en la que el artículo había aparecido, y quien me había ciertamente avisado de su publicación tiempo atrás enviándome una copia por correo electrónico, me había vuelto a escribir un nuevo mensaje aquel mismo día, bien temprano (¡qué jodidas ganas de madrugar tenía siempre aquella mujer!):

Qué tal, Silvestre?

Paso esta tarde a las cinco a buscarte para la presentación. No me hagas esperar, que en tu calle no hay quien aparque. Si

quieres, luego te traigo a casa otra vez (ya sabes que me pilla de camino). Bueno, lo digo si no encuentras otra compañía más interesante que yo.

Por cierto, todavía no me has dicho nada sobre el artículo aquel que te mandé. Seguro que no lo has leído aún. Te repito que es de lo mejor que habrás visto sobre *La caverna*, y de lo más tronchante. Míralo esta mañana si tienes tiempo, y luego me lo cuentas. Bueno, míralo aunque no tengas tiempo.

Besotes,
Blanca

Tan poca atención había prestado al artículo, que al principio ni siquiera recordaba haberlo recibido, así que busqué los últimos mensajes enviados por Blanca y lo volví a recuperar. En cuanto empecé a leerlo caí en la cuenta de que ya lo tenía grabado en el disco duro, y sentí cierta decepción porque lo poco que había leído la primera vez, y esa mañana estaba volviendo a sufrir, ni ahora ni entonces me pareció «tronchante», como ella sugería, sino más bien aburrido, pedante, y, sobre todo, muy fuera de lugar. Al fin y al cabo no es muy frecuente que una reseña (que, además, no suelen ser tan largas) le haga esperar a uno diez o doce páginas hasta que se molesta en mencionar el título del libro que está reseñando. Pero aquel «míralo aunque no tengas tiempo», añadido por Blanca medio sugiriendo una extraña urgencia, me intrigó lo justo para llegar a aquellos párrafos donde el texto empezaba a excretar ya sin pausa sus sanguinarias críticas. El contenido no era, en general, nada nuevo. Me atrevería a decir que muchos de sus comentarios podía haberlos sacado de otros artículos y reseñas en los que *La caverna* y yo mismo no salíamos mejor parados. Pero la inusitada acumulación de improperios, de insultos, y, lo más tremebundo, su absurda falta de sentido del humor, a lo que se añadía aquel mezquino camuflaje tras un estúpido seudónimo, todo ello forjaba en mi pensamiento la imagen de algún perturbado con quien podía ser peligroso encontrarse cara a cara, o peor aún, tenerlo a tus espaldas sin saberlo. Pues, ¿quién sino un sicópata sería capaz de urdir las grotescas primeras páginas de aquel texto inverosímil, y remacharlo luego con la ridícula pretensión de que Juan Pablo Salamanca, el personaje que yo mismo inventé, había sido un filósofo de carne y hueso? Alguien parecía odiarme más de lo normal.

Onésimo Bonome. Onésimo Bonome. Necesitaba saber quién se ocultaba tras el disfraz de aquella firma. Miré primero el número de *Anábasis* en el que, según Blanca, había salido la reseña, pero el texto no contenía

ninguna información que yo no conociera ya, ni había datos sobre el autor en ningún otro sitio. Usé después los buscadores habituales en internet, pero no encontré a nadie con ese nombre y que tuviese algo que ver con la filosofía, lo que me reafirmó en mi creencia de que se trataba de una careta. Llamé a Blanca, pero salió su contestador. Colgué, y nada más hacerlo volví a marcar su número para dejarle grabado que me llamara en cuanto pudiese. Le envié entonces un correo en el que le preguntaba directamente por la identidad del autor de aquella extravagante recensión, y le pedía también que se pusiera en contacto conmigo lo antes posible. Seguí durante unos minutos haciendo búsquedas infructuosas, esperando una respuesta de Blanca, pero ningún «tienes nuevo correo» sobresaltaba mis palpitaciones. ¿Qué demonios estaría haciendo aquella gorda pegajosa, que parecía que nunca movía el culo de la silla de su ordenador, y que justo cuando más la necesitaba desaparecía como las armas de Sadam? Empecé a cavilar entonces sobre la posible identidad del autor de la recensión. Tal vez el seudónimo encerraba una clave que pudiera ser descifrada con poca dificultad. ¿Conocía a alguien con cuyas iniciales coincidieran las del tal Onésimo Bonome? Después de estrujarme los sesos un rato, solo compareció ante mi memoria el nombre de Odón Barandiarán, un adjunto de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Cartagena, con quien había tenido un somero contacto por una tesis doctoral hacía poco tiempo, pero no me pareció precisamente contrario a mi punto de vista sobre la historia de la filosofía. No; él no podía haber sido.

De pronto me acordé de Buenaventura Ortega, cuyas iniciales también coincidían con las de Onésimo Bonome, pero en orden inverso. Era un viejo escolástico reconvertido a la deconstrucción, catedrático en Mérida, y que contaba entre sus aficiones con la de escribir novelas históricas («para salir de pobre», decía él; no me importa reconocer, sabiendo que estas páginas nunca las va a leer nadie, que pasé buenos ratos con alguna de ellas, porque el jodido Buenaventura escribía con mucha gracia cuando quería, y daba la impresión de estar muy bien documentado). El éxito de sus novelas no había sido muy grande, pero había servido para provocar cierto efecto multiplicador del que sus obras especulativas se beneficiaron, y así se ganó un nombre en el mundillo cultural, que, desde mi punto de vista, su escaso talento como filósofo no justificaba. Nunca habíamos tenido antes ningún encontronazo intelectual ni profesional, pero digamos que el perfil de sus opiniones encajaba con el de los enfoques que yo más había criticado en mi libro, y su gusto por lo folletinesco hacía creíble que hubiera pergeñado el cuento de Onésimo Bonome. Podría ser él, ¡tenía que ser él! Involuntariamente, la

imagen antes sin rostro del desequilibrado autor de «La filosofía contada a los imbéciles» empezó a confundírseme con la de Ortega, con su amplia calva, su bigotito y sus gafas de gruesa montura; hasta las frases que empecé a releer de la recensión me sonaban cada vez más con el suave acento extremeño, casi andaluz, del viejo catedrático, y los giros pedantes que abundaban en el texto me parecía que encajaban divinamente con el estilo engolado de sus artículos y, sobre todo, de sus novelas.

Blanca no respondía. Quizá salió a comprar al súper entre página y página web. Hasta los más adictos internautas tienen necesidades en lo que algunos denominamos el mundo real, que les obligan a bajar a las sombras por unos momentos, a veces horas; no cuento las que duermen, porque los sueños solo son para ellos otro dominio por el que navegar. Sin esperar más su respuesta, le escribí:

“ Blanca, ya he descubierto al autor del artículo. No sé si el muy capullo os lo habrá remitido de forma anónima, pero no tengo ninguna duda de quién es. Luego te lo cuento, y si tú ya lo sabes, confirmaré mi conjetura. Lo que no entiendo es cómo te ha parecido tan divertido: yo lo he encontrado más bien lleno de mala sangre. Si está hecho en broma, no sé lo que dirá de mí cuando hable en serio.

Descubrí que no estaba tan seguro de que el autor fuese Buenaventura Ortega cuando, a continuación, me puse a buscar su dirección de correo para enviarle un airado mensaje de réplica. Tampoco era cuestión de quedar como un gilipollas si en definitiva no había sido él. Además, ¿qué podía escribirle? «¿Por qué no das la cara, imbécil?» era lo más diplomático que se me ocurría en el frenesí de mi impaciencia. Harto de no saber qué hacer, intenté concentrarme en el artículo que estaba escribiendo durante aquellos días, pero no lograba espantar de mi imaginación la figura insidiosa de Buenaventura componiendo a hurtadillas sus calumnias e ingeniándoselas para mandar el archivo a la redacción de *Anábasis* desde una dirección anónima. Casi podía escuchar su risa mezclándose con el leve chirriar de unas tijeras mientras, envuelto en una gabardina oscura, recortaba letras y palabras del papel de un periódico para componer con ellas y con pegamento el texto de su recensión... En el fondo pensé merecerme el trato que me daban, por ser capaz de imaginarme tamañas estupideces, y este pensamiento fue como el golpe de una piedra contra mi estómago, pues me llevó de repente a la

conclusión, definitivamente correcta, de que todo lo que yo escribía no era más que una enorme frivolidad. Mierda. Hacía por lo menos tres años que no me asaltaba aquella certeza que yo creía olvidada. Escribir *La caverna* y gozar de tan extraordinario éxito tras su publicación me había hecho creer que este miserable sentimiento no iba a volver jamás. Al fin y al cabo, la vida suele tener más sentido cuantos más dígitos tienen las cifras de tu cuenta corriente, pero ninguna medicina cura del todo los males que afectan a la raíz de uno mismo, y mi mal consistía, ni más ni menos, en que sabía que era un farsante, que nunca podría estar a la altura de los genios entre los que me gustaría que todos me contaran. Contra esta enfermedad, el éxito solo alivia los síntomas externos, y aquel estúpido Onésimo Bonome había logrado que aun este paliativo superficial cesara sus efectos en un abrir y cerrar de ojos.

El momento para revivir aquella sensación de vacío no podía ser menos oportuno, por otro lado. Justamente aquella tarde estaba programada la presentación de mi nuevo libro, y lo que todo el mundo espera en estos casos, incluyéndome a mí, es que el autor aparezca radiante en su aspecto y brillante en su discurso, tocado todo lo más con el aura de una modestia fingida, pero de ningún modo dispuesto a reconocer públicamente que la mercancía que acaba de ponerse a la venta es un puro fraude, que era lo que en aquel instante yo no podía evitar pensar. No sería la primera vez que fastidiaba la celebración de alguna conferencia o de otro rito semejante aduciendo una repentina enfermedad, tal como me solía engañar a mí mismo para ocultar a los demás mis propias inseguridades. Y era cada vez más intensa la tentación de marcar el número de Carlos Guadierba, mi editor, para poner la misma excusa y aplazar o anular la presentación. Busqué el número en mi agenda y agarré el teléfono. ¿Lo haría? En el fondo, Carlos era un capullo, y solo había empezado a manifestarme algún respeto cuando *La caverna* fue traducida al italiano y al francés. Era cierto, sí, que en estos tiempos tan difíciles para la «creación» literaria en general y filosófica en particular, él me había publicado anteriormente otro libro mucho menos comercial, pero solo accedió a incluirlo en su catálogo cuando acudí con una subvención otorgada por no sé qué consejería, que sufragaba generosamente los costes de la publicación. Y para conseguir que publicara *La caverna* había tenido que humillarme pidiendo la intercesión de un rebaño de vacas sagradas, a las que me costó trabajo elegir entre las que no salían demasiado vapuleadas por mis diatribas. La elección fue tan difícil que alguna de ellas hubo que se convirtió directamente en mi enemiga mortal después de atravesarme a pedirle una carta de recomendación para una obra que ridiculizaba lo que daba el valor a su

propio trabajo. Antes de que llegaran las famosas traducciones, Carlos no dejaba pasar ninguna oportunidad para recordarme cuán bajo había caído yo en el lance. Y después todo habían sido puras adulaciones, calculadas de forma que sirvieran a un único objetivo: la maximización de sus beneficios, a costa de intercambiar en la mayor medida posible mis propios derechos de autor por un poco de gloria mundanal, a cuya fascinación el muy hijo de puta sabía que yo no era capaz de resistirme. Así que se lo merecía, concluí. Sin hablar directamente con él (cosa por lo demás imposible), le dejaría a su secretaria el recado de que me encontraba muy mal (las gastroenteritis son muy útiles en estos casos) y de que él eligiera si llevar a cabo la presentación sin mí, o si aplazarla para otro día más favorable. No sé si habría llegado a ser un buen actor, pero en aquellos casos la voz de enfermo me salía realmente bien, o quizás era solo que nadie se había atrevido a decirme a la cara lo patéticas que resultaban mis mentiras.

Pero la muy jodida secretaria comunicaba, y comunicaba, y comunicaba. Al verme tanto rato con el auricular en la mano, tuve de pronto miedo a que Blanca me estuviera llamando y fuese mi propio número el que comunicara también. Colgué bruscamente, y descolgué para llamarla a ella. Para mi fatalidad, el desesperante contestador volvía a reírse de mi impaciencia una vez más. Lancé una exclamación grosera, y fui a comprobar si había respondido a mis correos, pero cuando hice desvanecerse con un golpe de ratón el salvapantallas con animaciones basadas en esculturas de un templo hindú, que había instalado unos días antes, descubrí de nuevo que, entre los cuatro o cinco mensajes que me habían llegado entretanto, ninguno era de Blanca. Con la frustración subiéndome hasta el pecho, abrí nuevamente el archivo de la estúpida reseña y le eché otro vistazo, no sé si procurando tomármela un poco más en serio, o si solo con la intención de dejar pasar el rato hasta tener más suerte con el teléfono y el correo. Tal vez cuando mi estado de ánimo fuese más apacible (lo que posiblemente sucediera algunas ocasiones en los próximos meses) y cuando tuviera más tiempo y más ganas (lo cual ya era menos probable), intentase llevar a cabo un análisis minucioso del texto, buscando a la vez pistas sobre su autoría y argumentos espectaculares con los que desmontar sus afirmaciones. Pero en aquel momento no tenía humor para nada de eso, en parte por mi propia ignorancia sobre el autor de la reseña, que me impedía vislumbrar un objetivo claro para mis esfuerzos, y en parte por aquella desagradable autoconciencia de mi vanidad, que la lectura del archivo había provocado. En el fondo, creo que lo que inconscientemente perseguía era intensificar mi odio hacia el

malengendrado Onésimo Bonome, o hacia quien se ocultaba tras ese nombre, aun a costa de que ello fuera mediante la comprensión y aceptación de algunas de sus tesis, o mejor, precisamente reconociendo cuánta razón tenía, si no en las posiciones filosóficas defendidas por él (¡hasta ahí podíamos llegar!), sí, y con cuánta claridad me daba cuenta de ello, por lo que se refería a mis propias motivaciones y debilidades al escribir la obra.

«Una insípida imagen del ser humano», «estilo liviano y pseudoingenioso», «opiniones grotescas», «su dogmática visión de la ciencia como la única imagen racional del mundo», «críticas maliciosas, resultado de la ignorancia y la cerrilidad»... Bien pensado, calificaciones bastante parecidas me las había encontrado muchas otras veces. Seguía sospechando, aunque no tendría el cuajo de comprobarlo poniéndome en el papel de un editor crítico de los comentarios a mi propia obra, que Onésimo Bonome, o quienquiera que fuese el retorcido pergeñador de aquella farsa, había compuesto su recensión, o partes muy sustanciales de ella, cortando y pegando frases extraídas de otras críticas de *La caverna* publicadas con anterioridad. Lo que había sido causa de tanto estrago en mi amor propio era entonces, sin duda, la cobertura literaria del texto. En ella me debía concentrar, si pretendía imponer algo de luz y orden en el enigma que tan maliciosamente me había sido planteado. De hecho, empezar a considerar la recensión como una especie de adivinanza fue animándome poco a poco, al principio. Las referencias e imágenes que contenía, tal vez eran los elementos de alguna clave que se pudiera ir componiendo como un rompecabezas, de esos que a veces se ponen de moda en el mercado de los *best seller*. Pero el alivio que este pensamiento me hizo sentir fue bien pasajero. En realidad, malditas las ganas que tenía de resolver un acertijo en el que, lo mirase por donde lo mirase, yo terminaba siempre en el papel del gilipollas. Si esta había sido la intención del dichoso Onésimo, o de Buenaventura Ortega, o de quien fuese, que con su pan se lo comiera; no pensaba seguirle el juego ni un minuto. Lo único positivo que saqué de aquella elucubración fue el darme cuenta de que me había equivocado cuando, en mi primera lectura, el texto me pareció desprovisto de humor. Bien mirado, el único motivo por el que la broma no me hacía ninguna gracia era el simple hecho de que la víctima de sus chistes fuera yo, pero, a poco que uno lo mirase fríamente, después de mis pamplinas con los «cerebros en la caverna» y con «los cuatro estilos», me tenía bien ganado que me trataran como un pelele. Aunque, carajo, si era verdad que no soy ningún genio, al menos a gracioso no me ganarían muchos.

¡Desde luego! ¡Ahí estaba la solución! Tenía que convertir a Onésimo Bonome en mi aliado. Podía incluso fingir que «La filosofía contada a los imbéciles» había salido de mi propia pluma, como una especie de parodia de las biliosas críticas a que mi libro había dado lugar. No me proponía declararme como su autor explícitamente, pero se lo podía sugerir a los demás de mil formas sutiles e indirectas. Primero, señalando la existencia de la propia recensión, de la que estaba bien seguro que había pasado casi inadvertida (¡y pensar que mi primera idea fue reclamar a Blanca que la hiciera desaparecer, como si nunca hubiera sido publicada!). Segundo, describiéndola de tal manera que pareciese una continuación lógica de la broma iniciada con *La caverna* (y ahora veía claro que no habría ninguna mentira en ello). Y finalmente, siempre entre bromas, absteniéndome de negar de manera explícita mi autoría cuando alguien preguntase por ello o la diera por asumida. ¿Y qué mejor oportunidad para iniciar esa estrategia que la propia presentación de mi nuevo libro, aquella tarde? En definitiva no había sido mala cosa el que hacía un rato la secretaria de Carlos Guadierba comunicara, y comunicara, y comunicara, como tantas otras veces. Mi plan, o lo que a esas alturas se podía ir convirtiendo en un plan, solo tenía un punto flaco: seguían desconcertándome la identidad del verdadero autor y el modo en que reaccionaría cuando fuese corriendo el rumor de que era yo quien había urdido aquella trapisonda. Si se lo tomaba como algo jocoso, seguramente no habría problema, pero si por acaso la recensión no era una broma, la nueva chanza lo sacaría de sus casillas todavía más, y quién sabe lo que podría llegar a hacer en esa circunstancia, empezando por acusarme justamente de plagiador. De todas formas, en el peor de los casos la culpa sería suya por no haber dado la cara desde el primer momento. Yo, por lo menos, no había firmado *La caverna* con un seudónimo.

El timbre del teléfono me despertó súbitamente de mis especulaciones estratégicas, como adivinándolas, pues era el mismísimo Carlos Guadierba quien me llamaba (por supuesto, a través de su secretaria, para cerciorarse primero de que yo estaría en casa):

—Silvestre, camarada —me saludó al ponerse—, ¿cómo van esos nervios?

—Supongo que supones que tendría que estar nervioso —le respondí.

—Sería lo normal, aunque, conociéndote, imagino que lo tendrás todo preparado desde hace días y que ahora estarás ocupado en algo completamente distinto.

Reí por lo bajo.

—No soy tan gélido como te piensas —le corregí—; yo también tengo mi corazoncito. En realidad, hace un momento te he estado llamando para proponerte darle un toque de última hora a la presentación, pero comunicabas, como es natural.

—Entonces de retoques finales vamos los dos. ¿Te cuento yo primero el mío, o me cuentas tú el tuyo?

Aquel anuncio me dejó perplejo. Cuando por fin había decidido que valía la pena seguir adelante con la presentación, e incluso enriquecer su parafernalia, resultaba que había que hacer algunos cambios de última hora. ¿Qué tripa se le habría roto al muy cabrón?

—Cuéntame tú —le dije—. Puede que mi proposición no valga para nada después de oír la tuya.

—Pues verás, hay dos novedades. Primero: tu amigo Roberto Matilla nos ha llamado esta mañana y nos ha dicho que no puede venir porque lleva desde anoche con una gastroenteritis de caballo. Él mismo nos ha sugerido que podría sustituirle un tal... Julio Fernández, que por lo visto ha trabajado bastante sobre tu obra, aunque, por lo poco que yo sé, a mí me parece un pipiolo, y no sé lo que dará de sí en una presentación. ¿Tú lo conoces?

—Más bien de oídas —respondí, mientras me iba tragando una por una todas las maldiciones que recordaba; no sabía muy bien qué relación intelectual o de otro tipo podía existir entre Roberto y Julio, pero me constaba que el segundo era uno de los acólitos de Buenaventura Ortega, lo cual, aunque no iba a reconocérselo a Carlos, me parecía tremendamente sospechoso—. Es verdad que ha escrito alguna cosa sobre *La caverna*, pero, por lo poco que recuerdo, era más bien poniéndome a parir. ¿No pretenderá ir a la presentación solo para sacarme los colores?

—¿Entonces les digo que no? Por desgracia no estamos a tiempo de encontrar a otro suplente.

—¿Pero Roberto te ha contado algo más?

—Mira, para serte sincero, yo estaba tan cabreado cuando me lo ha dicho que no he prestado mucha atención a sus excusas. ¡Vamos, estas cosas no se hacen! Es una pena que no todo el mundo sea tan cumplidor como tú... bueno, y como el viejo, porque Jesús tampoco creo que nos vaya a fallar, a menos que le dé un telele allí mismo, en mitad del acto. Creo que anda un poco delicado de salud, ¿lo sabías? En fin... Roberto me ha hablado no solo de los artículos que este imberbe... ¿cómo se llamaba? Julio Martínez.

—Fernández.

—Julio Fernández... Roberto no solo ha citado los artículos del pollo, sino que me ha insistido un montón sobre el interés que Julito tenía en discutir contigo sobre el tema de tu nuevo libro. «Hombre, Roberto», le he dicho yo, «no tengo que explicarte que las presentaciones son para echarles muuuuuuchas flores a los libros y a los autores, no para cagarse en ellos. Si la gente sale de allí con la idea de que lo que contiene el libro es una sarta de estupideces, ¿cómo coño se lo van a comprar?». Pero bueno, a fin de cuentas la verdad es que Roberto me ha asegurado que el tal Julito no tenía intención de armar la marimorena, que una cosa sería lo que pudiera discutir contigo en privado, antes o después de la presentación, pero que en público estaría comedido y respetuoso. Ya sabes que Roberto es un cabrón y un malqueda, pero no me suele mentir sobre los demás. Además, si el Julito nos la lía, yo a Roberto le tengo bien pillado por los cojones. No me creo que se la vaya a jugar con una tontería como esta.

—Pero... Un momento, un momento. De lo que me cuentas deduzco que Roberto le ha debido pasar a Julio el original de mi libro, para que pueda comentarlo, y no va a haberlo hecho esta misma mañana. A mí me da que lo han tramado todo con premeditación.

—Hijo, hay que ver qué inteligente eres. ¡Pues claro que lo han hecho con premeditación! ¡Eso es lo que me jode! Seguro que Roberto le pasó el libro hace varias semanas, aunque el muy hijoputa sabe que me saca de quicio que los originales anden circulando por ahí antes de las presentaciones. Pero estamos en donde estamos. Yo tengo que saber si le llamo al Julito y le digo que estoy encantado de que venga, o si le mando a tomar por el culo. Lo que te recuerdo es que las presentaciones con un solo presentador son un asco, luego no compra el libro ni Cristo que lo fundó.

—No me jodas, Carlos. ¿Tú cuándo has visto que quien presenta el libro de un autor más o menos famoso (y permíteme la inmodestia) sea un perfecto desconocido, y encima que no está de acuerdo en absoluto con lo que el libro dice?

—Pues no sé, no sé. A lo mejor le da hasta morbo, y eso en definitiva es publicidad. No es que me guste hacer experimentos, pero creo que esta vez no tenemos alternativa, camarada... ¡Ah!, y tú no eres «más o menos famoso»; tú, ahora mismo, en esto de la filosofía, estás solo un peldaño por debajo de Dios, y aun en eso tendría mis dudas.

—Eres un pelota miserable.

—Cuando me conviene, eso ya lo sabes. Pero ¿qué hacemos?

—No te irás a creer que me he tragado que tú piensas tener en cuenta mi opinión. Me jugaría lo que fuese a que has hablado ya con Julio para que venga esta tarde, y que solo quieres que la responsabilidad parezca mía.

—Entonces, ¿le digo que sí? Eres un cielo, contigo siempre se puede contar.

—Algún día tendré que cobrarme en todas las putadas que me haces. Y como este rollo te salga mal, te juro que me vendo a la competencia. Hay un montón de editores que me han tirado los tejos, y de editoras.

—¡Venga ya! ¿Dónde vas a encontrar mejores compañías? Verás el personal femenino que encuentras esta tarde.

—Bueno, ¿y cuál es el segundo problema?

—¿Quién está hablando de problemas aquí? Todo va viento en popa, camarada.

—Lárgalo.

—Pues verás, ha estado hace un momento en mi despacho una vieja amiga tuya, Blanca Armengod.

El impacto del fatídico meteorito no dejó más chafados a los estupefactos dinosaurios que a mí la sospechosa visita de Blanca a mi editor. Aquella foca imbécil estaba ya metiendo sus aletas en donde nadie la necesitaba.

—¡Vaya! —exclamé—. ¿Te ha declarado su amor eterno?

—¡Qué más quisiera yo! Te he pedido millones de veces que le dijeras palabras tiernas sobre mí, pero ella tiene clavados sus ojillos en mi autor predilecto y es incapaz de pensar en otro. ¿Cuándo demonios os vais a ir vivir juntos?

—Antes emigraría a la Antártida.

—Y luego dices que no eres frío, mamón. Pero, en fin, la cosa es que Blanquita me ha traído una sorpresa.

—¿Envuelta en celofán?

—Se lo merecería. El tono irónico de tu voz me sugiere que ya sabes de lo que se trata.

—Me lo estoy imaginando —un negro pozo de sensaciones abría su boca más y más en lo profundo de mis entrañas; el plan para «apropiarme» de Onésimo Bonome se iba al carajo, y el convencimiento de mi propia vacuidad volvía a imponerse sobre todas las cosas; y a todo esto, ya íbamos a ser demasiados con gastroenteritis—. Pero te aseguro que yo no he tenido nada que ver —empecé a disculparme, azorado.

—Por supuesto, por supuesto —rió Guadierba—. ¡Qué maravillosamente bien que lo has tramado todo, cabrón!

—Que he tramado, ¿el qué?

—A mí me has pillado con lo de Julio, lo reconozco, pero el truco de Blanca supera a todo lo que yo haya podido concebir.

—Bueno, ¿pero qué demonios te ha dicho Blanca?

—Vamos, ¿seguro que no la has enviado tú?

—Te juro que llevo toda la mañana intentando hablar con ella y que todavía no la he localizado. No tenía ni idea de que había estado contigo. Por cierto, ¿sigue ahí?

—No, se marchó hace una media hora.

—¿Y qué te ha ido a contar? ¿No habrá sido la pijotada de Onésimo Bonome?

—¡Bingo! Pero, insisto, ¿de verdad que no has sido tú el que la ha hecho venir? Entonces el truco te ha salido mejor de lo que tú mismo habías pensado. El mensajero solo tiene que conocer la información justa, ¿eh?

—Me cago en la leche, Carlos. ¿Quieres contarme de una puta vez lo que te ha dicho Blanca?

—Pues claro. Mira, ha llegado a mi oficina con unas hojas bajo el brazo y las ha soltado en mi mesa. Daba la impresión de estar bastante cabreada, porque, además de sus muchas preocupaciones, resulta que antes yo tenía otra reunión y la había tenido esperando más de tres cuartos de hora antes de hacerla pasar. Hijo, ya sabes cómo es la vida de un editor.

—Sí, sí.

—Bueno, pues me lo suelta y dice: «¿Tiene usted alguna idea sobre esto?». «Hombre, antes de que lo lea, me resulta difícil saberlo», le contesto yo. «Pues mírelo si le apetece; total, puedo esperar aquí otra hora». La verdad es que Blanquita puede ponerse muy antipática cuando quiere, pero así todavía la encuentro más fascinante, reconozco que soy un poco masoquista. De modo que me hice un poco el remolón mientras echaba a un vistazo a las hojas. En el fondo lo hago por ti, porque comprenderás que yo no puedo perder una hora de mi tiempo con cualquiera que me traiga algo por debajo de *El nombre de la rosa*. Así que me lo leo, a salto de caballo, y al cabo de un rato le digo: «Me parece estupendo, preciosa, pero es un poco corto para publicarlo, ¿no te parece?». «¿Quién pretende que lo publique?», me suelta, «¡hasta ahí podíamos llegar!». «Entonces, ¿qué se supone que debo hacer con ello?». «Eso quisiera saber yo», me dice, «lo que piensa usted hacer con esta basura. Porque lo que tengo muy claro es que no va a seguir aprovechándose de mi revista». «Bueno, calma, calma», le digo yo, «seguro que hay aquí algún malentendido que podemos resolver enseguida». «¿Cómo que un

malentendido?», me lanza, más enfadada y más apetecible aún, y me alargaba entonces una sola hoja doblada, que saca del bolsillo de la chaqueta, «¿Y este mensaje, qué?». Yo voy entendiendo cada vez menos, porque era simplemente el texto de un *email*, escrito en un tono completamente educado y amable, en el que el tal Onofre...

—Onésimo —corregí.

—Eso, el tal Onésimo Buendía, o no se qué, le pedía a Blanca que le sacaran una reseña de tu nuevo libro en *Anábasis*. «Hombre, lo que a mí no me parece nada bien», le planto, «es que este menda haya tenido acceso al original antes de que lo presentemos». Ten en cuenta, Silvestre, que a esas alturas yo no sospechaba ni remotamente de qué iba aquel asunto, ¿cómo lo iba a saber? Y entonces Blanca se pone hecha una furia, más todavía, quiero decir, y clava el índice en el encabezamiento del mensaje.

—Espera, espera. ¿Quieres decir que te llevó una reseña del *Otto Neurath*?

—Traía las dos, pillín; esa, y la de *Los cuarenta ladrones*.

Agradecí al destino que la conversación estuviera siendo a través del teléfono, porque la confesión de Carlos me hizo precipitarme hacia el abismo de mi pozo interior, por donde toda la sangre de mi piel había desaguado repentinamente. ¡También había una reseña de *A bordo del «Otto Neurath»*, el libro que iba a ser presentado esa tarde! La súbita noticia, junto con el tinglado de Roberto Matilla y Julio Fernández, disipó todas mis dudas sobre la participación de Buenaventura Ortega en aquella historia. Por fin todo encajaba. La cuestión urgentísima era si seguir adelante con la idea de fingir que yo tenía algo que ver en el negocio, o si aprovechar la asistencia de Julio a la presentación para obligarle a cantar la verdad. Estaba claro que Carlos, con sus indirectas, sospechaba que las reseñas habían sido cosa mía. Lo que tenía que decidir era si mantenerle en el error, o si aquella estrategia no acabaría de fastidiar las cosas. Pero la visita enfurecida de Blanca no me parecía que encajase en todo el asunto. ¿Por qué estaría tan enfadada? ¿Sería todavía más hiriente la segunda reseña? Y en el fondo, ¿a ella por qué tenía que importarle un cuerno lo que dijeran sobre mí? Si a duras penas yo estaba consiguiendo mantener la calma para considerar todos los cabos del problema simultáneamente, la jodida presencia de Blanca me exacerbaba y me lo convertía de nuevo todo en un irremediable caos.

—¿Y qué decías del encabezamiento? —pregunté al cabo de un instante, fingiendo tranquilidad.

—Mira que eres sutil. Resulta que el mensaje había sido enviado hacía un par de horas desde una dirección que era algo así como «nosecuantos-arroba-la-escolopendra-punto-com». «Mira, preciosa», le digo a Blanca, «desde luego en nuestra editorial no hay nadie que se llame así... que yo sepa». «Como usted quiera», me responde muy digna, «pero el mensaje lo habrán mandado desde aquí; el dominio es el de Ediciones La Escolopendra». En aquel momento yo estaba tocado. Y Blanca con los brazos en jarra, subiéndole y bajándole el pecho con el aliento sofocado por la indignación. Demonios. He estado por decirle: «Sí, cielo, me has pillado. Disculpa si no te ha gustado la broma, pero lo hice con mis mejores intenciones. Te invito a cenar esta noche, como desagravio». Pero he mirado un poquito mejor la dirección del mensaje y enseguida me he dado cuenta del truco. Como ya sabes, nuestro dominio es «laescolopendra», todo junto, y allí, en cambio, resulta que el artículo estaba separado del sustantivo por un guión.

—Vaya. Qué ingeniosos. ¿Y Blanca qué ha dicho?

—Pues no parece que le haya importado mucho el detalle, aunque se ha puesto un poco más a la defensiva. Yo le he devuelto los folios y, en nombre de nuestra editorial, le he expresado mi más sincera desolación por haber sido mezclados involuntariamente en el entuerto, pero le he asegurado que, al menos por lo que yo sabía, nadie de nuestra casa había tenido nada que ver con ello, y que, si por acaso me equivocaba, el responsable sería severamente reprendido, no faltaba más. Iba a sugerirle que, si algún empleado estaba metido en el asunto, le pondríamos de patitas en la calle, pero la verdad es que los artículos del tal Buendía tienen tanta gracia, que más bien habría que felicitarlo. De todas formas, ella me ha cortado con malos modos, diciendo «Esto son artimañas que uno puede esperarse en un negocio como el suyo, capaz de lo que sea para aumentar las ventas. ¡Pero, por el afecto que le tengo a Silvestre Guzmán, y por lo me toca a mí, no pienso tolerar que se juegue de esta manera con nosotros!». Carajo, Silvestre, ya querría yo que estos chismes sirvieran para que se vendieran todavía más tus libros. Yo no sabía cómo convencerla de que La Escolopendra era tan inocente como un quilópodo. Blanquita se ha puesto a recoger los papeles para marcharse, con la cabeza muy levantada. Pero mientras le estaba dando mis disculpas (oye, no sé por qué tendría que dárselas, pero es que me arrobo tanto cuando se pone así...), en ese momento se me ha encendido la bombillita. Mira que eres retorcido, cabrón. Y además utilizar a la pobre Blanca como un inocente correveidile. No te la mereces.

—Ya te contaré luego —dije, tomando partido sin mucha reflexión por la opción de apuntalar el engaño, pero intentando dejar alguna salida digna por si las cosas se torcían—. ¿Le has sugerido tú algo?

—No, hombre, no. Aunque habría debido hacerlo. Tal vez si llega a comprender que la has utilizado como a una percha, deje de estar tan colada por ti, y entonces pueda llegarme el turno. Pero yo nunca le daría una puñalada por la espalda a un amigo... quiero decir a uno que no se me pusiera a huevo. Y además, conociendo a las mujeres, estoy seguro de que cuando Blanca lo averigüe, te va a querer todavía muuuucho más que ahora. Tendrás que agradecermelo, Romeo.

—Pues que Dios te lo pague. ¿Y ella, se ha marchado así, sin más?

—Bueno, cuando me he imaginado «quién» podía ser el autor de las recensiones, ella estaba a punto de salir del despacho, como te digo. Entonces la he llamado y le he dicho, «Blanca, Blanca, te ruego que no pienses mal de nosotros. De veras que no es nuestro estilo. Pero se me ocurre de quién sí que es el estilo», ella se para, pero no se vuelve, «y si me das unas cuantas horas, o a lo sumo unos pocos días», le digo, «tal vez nos enteremos de quién ha sido el responsable de estas cosas». «¿Quién?», me pregunta, aún sin darse la vuelta, con esa voz imperativa que me derrite de arriba abajo; «seguro que usted lo sabe», me espeta, orgullosa. «No, encanto, no lo sé, te aseguro que es la primera noticia que tengo de la existencia de estos panfletos, pero mi olfato de viejo editor me falla pocas veces, y te prometo que voy a lanzarme hacia la pista que me está señalando, y que te haré partícipe de mis averiguaciones en cuanto las haya». Solo entonces ha vuelto la cabeza ligeramente, mientras cogía el agarrador de la puerta para cerrarla (con mucha suavidad, por cierto, lo que me ha dado un gusto fenomenal), y se me despide diciendo «nos vemos esta tarde». ¡Y me sonreía, Silvestre, me sonreía! Bueno, era algo que podía interpretarse como una sonrisa, en comparación con el resto de la escena. A mí el corazón me latía tan fuerte que no he podido ni decirle hasta luego. En fin, ¿y tú, majete, cuál era el asunto que me querías contar?

—Olvidalo. Con tu historia tenemos más que suficiente para animar la presentación. Por cierto, ¿te ha dejado Blanca una copia de las recensiones?

—No, maldición; estaba tan entusiasmado con su presencia que no he caído en pedirle que me las dejara.

—Mejor. Iba a rogarte que no las difundieras todavía. Vamos a dejar que la cosa siga su curso, ¿no te parece?

—Como tú digas, maestro.

—Y esta tarde, por favor, no le menciones a nadie el tema.

—A tus órdenes.

—Ni siquiera si alguien se pone a hablar del asunto. Tú, a todo, como si no supieras de la misa la media. De verdad, es muy importante. ¿Vas a tener la boca cerrada?

—Como virgo de novicia. No te preocupes, Silvestre, entiendo el juego. Pero el camino de Blanca me lo tienes que dejar abierto a partir de ahora.

—¡Sobre todo a ella no le digas nada, por favor! Al menos de momento. Yo voy a hacer el camino hasta el hotel en su coche, y e iré preparando el terreno. En la presentación ya te diré cómo me ha ido la cosa.

—¡Oído Kozina! Hasta la tarde, Silvestre.

—Hasta luego, Carlos, hasta luego.

Colgué el teléfono, pero seguía aferrado al auricular por la tensión. La rabia que sentía en aquellos momentos la quería dirigir a través de mis manos transformadas en garras hacia todo y hacia todos los que, culpables o inocentes, andaban relacionados con aquella historia. ¿Y qué demonios podía poner en la segunda recensión, para haber enfurecido tan repentinamente a Blanca, que, por lo general, era una persona más bien tranquila, por no decir insulsa? Si había una cosa que yo tuviera clara entonces, era que necesitaba leer la nueva recensión antes de que empezase el acto de la tarde. No quería que Buenaventura y Julio, y quien quiera que estuviese compinchado con ellos (¿tal vez el mismo Carlos?), tuvieran tanta ventaja sobre mí. Pero para eso tenía que ponerme en contacto urgentemente con Blanca, y ella seguía sin responder al teléfono y al correo. Sin otra alternativa, me puse a buscar en la red alguna información sobre Julio Fernández, pero no encontré nada que pareciera estar relacionado con la payasada de Onésimo Bonome. A todo esto, se habían echado encima las dos de la tarde, y malditas las ganas que tenía de empezar a prepararme algo de comer, así que me vestí y bajé al bar de Cosme, a dos manzanas de mi casa, un curioso garito del que yo era uno de los clientes más habituales a la hora de almorzar. Haciendo un fácil juego de palabras con su propio nombre, el dueño del local lo había bautizado como *El Cosmódromo*, y lo tenía decorado con fotografías y objetos alusivos a viajes espaciales, además de organizar un día a la semana una entretenida tertulia para fanáticos de la astronomía y de la búsqueda de vida extraterrestre, a la que yo también asistía de vez en cuando, aunque mucho menos en los últimos tiempos, en parte a causa de las obligaciones impuestas por la fama, pero también porque me había aburrido de ver siempre las mismas caras y de escuchar los mismos comentarios.

No bien me había sentado en una mesa junto al gran ventanal guarnecido por visillos blancos, y Esmeralda, la camarera, había tomado nota de mi petición, me percaté del alegre saludo que me enviaba desde la barra el componente más pelmazo de la tertulia cósmica, un jovenzuelo con cara de bobalicón al que todos conocíamos por Yuri, y del que muchos, incluido yo mismo, ignorábamos el verdadero nombre. Le devolví el saludo con la mano, y mi gesto pareció animarlo a acercarse a mi mesa, tras apurar el vaso largo de Bitter Kas y depositarlo cuidadosamente ni un centímetro más apartado del eje de simetría de la barra.

—¡Qué tal, Silvestre! ¡Qué guay verte por aquí! —me dijo—. Hace un porrón que no te pasas por el comité, ¿no?

—Hola, Yuri. Ya sabes que ando muy liado ahora —me disculpé—. Pero lo cierto —añadí por cortesía— es que me gustaría tener alguna charla con vosotros, para que me pusierais al día de los últimos descubrimientos.

—¡Jo, eso estaría genial! Mira, yo te puedo contar que han detectado un planeta cien veces más pequeño que Júpiter en una estrella que está a cuarenta y siete coma dos años luz; es el más parecido a la Tierra que han descubierto hasta ahora, y lo han hecho con una nueva técnica que...

—¡Qué fantástico! —le interrumpí—. Seguro que puedes traernos la información de la página web donde lo hayas visto; así podremos comentar todos los detalles. A ver si la semana que viene, o el mes que viene, como muy tarde, me puedo pasar por aquí.

—Vale, vale. Y, de paso, nos contaba usted algo de su siguiente libro, ¿no?

—Precisamente esta tarde va a ser la presentación —comenté, para darme cuenta de inmediato de mi imprudencia; solo faltaba que aquel retrasado mental fuese también al dichoso acto y la termináramos de liar.

—¡Andá! Ya tiene usted otro libro, ¡qué molada! ¿De qué va, de qué va? —me preguntó rutilante de excitación. Por fortuna, apareció Esmeralda con el plato combinado que le había pedido.

—Pues mira, Yuri, la verdad es que ahora tengo bastante prisa, porque van a venir a recogerme dentro de un momento y tengo que comer a toda leche. Si queréis, un día de estos me paso por el comité y os lo cuento un poco.

—¡Jo! Se lo voy a decir a los chicos para que se lo compren todos y nos firme los ejemplares —Yuri prácticamente daba saltos de alegría—. ¡A ver cuánta gente es amiga de un escritor famoso, eh!

—Bueno, bueno, tampoco es para tanto —repliqué con la boca llena, y por poco no me atraganté al escuchar la siguiente pregunta de Yuri.

—Y a la presentación esa que dices, ¿se puede ir? ¿Y qué se hace allí?

—Ehmmm..., yo diría que es un acto solo para la prensa —mentí—, para que luego den la noticia en los periódicos, ya sabes.

—¿Y van a ir de la tele? Oye, Silvestre, luego nos tienes que decir por qué cadena van a ponerte.

—No te preocupes, que si me entero, se lo vendré a decir a Cosme.

—¿Y cómo se llama el libro?

Tragué la comida que tenía en la boca, para poderlo pronunciar lo mejor posible:

—El título es *A bordo del «Otto Neurath»*.

—¡Espera! —dijo, mientras volaba hasta la barra para tomar una servilleta de papel y pedirle prestado un bolígrafo a Cosme, que aprovechó para saludarme con un gesto de resignación cuando Yuri se dio de nuevo la vuelta hacia mí. —¿Cómo has dicho? ¿A bordo de qué?

Le deletreé el nombre del filósofo que me prestaba el título del libro.

—¡Conque un alemán...! Es como el del psicoanálisis, que se escribe «Freud», pero se dice «Froid», ¿verdad?

—Exactamente, chico. Y también como Sigmund Freud, Otto Neurath no era alemán, sino de Austria.

—¿Y qué era lo que decía ese Neurath, digo Noirat? ¿Hablaba sobre barcos, o sobre naves espaciales?

—Ni lo uno ni lo otro. Fue un filósofo de la ciencia perteneciente al «Círculo de Viena», en la primera mitad del siglo veinte. Comparó la ciencia con un navío al que le tienen que cambiar todo el casco mientras se halla en altamar.

—Entonces, ¿tu libro trata sobre hidráulica?

—¡Ja, ja! Justo. Pero también sobre muchos otros aspectos de la ciencia. El *Otto Neurath* es un barco que navega sin poder nunca tocar tierra, como la ciencia, que no puede apoyarse nunca sobre cimientos firmes, pero a pesar de todo, avanza.

—¡Qué interesante! ¡Me lo voy a leer, me lo voy a leer! —exclamó Yuri mirando de nuevo al título copiado en la servilleta—. Noirat; Noirat; bilcomen; dánquechen. Creo que un día de estos voy a empezar a estudiar alemán. A mí se me dan muy bien los idiomas.

—Desde luego. *Auf wiedersehen!*

—¡Ja, ja! Eso es «adiós». ¡Aufidersen, aufidersen! —dijo con una risa de oreja a oreja, moviendo a izquierda y a derecha la palma de la mano, levantada hacia mí, mientras, para mi alivio, regresaba a la barra, dejaba el

precio exacto de su consumición en el mismo lugar en el que había dejado el vaso, y se marchaba despidiéndose de toda la clientela con aquel machacón «aufidersen». Ya creía haberme librado de él cuando asomó su cara de merluza por un resquicio del ventanal que los visillos no cubrían. Sus gritos se oían levemente, amortiguados por el grueso cristal, y me pareció que me preguntaba si tendrían ya mi nuevo libro a la venta en las librerías. Le contesté que sí por señas y se marchó definitivamente.

Al poco llegó Cosme a retirarme la bandeja y a preguntarme si tomaría café, como siempre. Le dije que sí, y él se lo indicó con un ademán a Esmeralda, que estaba cerca de la cafetera.

—¡Vaya plasta de Yuri! —me dijo, solidario—. Pero es un buen muchacho, y la tertulia se anima muchísimo con él. A su estilo, siempre nos cuenta cosas interesantes. De hecho, es el mejor espía en la red para temas de astronomía. No hay ninguna noticia que se le escape. Debe pasarse horas y horas delante del ordenador.

—Le he prometido volver a visitar el comité dentro de poco. Si te digo la verdad, lo echo un poco de menos.

—Y nosotros a ti. ¿Es verdad que vas a publicar otro libro?

—Esta misma semana está en la calle —le contesté.

—¿Y por qué no aprovechas para contárnoslo un día en la tertulia?

—No es mala idea. Ya quedamos un día.

—Pero que no se te olvide.

Esmeralda llegó con la taza humeante. Bebí el café con prisa, pagué sin recoger el cambio, y salí apresuradamente de *El Cosmódromo*. Bastantes problemas tenía en la cabeza para pensar en más presentaciones editoriales, aunque fueran en el rincón de un bar. Aún tenía que arreglarme y preparar un par de cosas, antes de bajar de nuevo a la calle para esperar a Blanca. Como es lógico, lo primero que hice después de entrar en casa fue mirar el contestador y el correo electrónico. Pero nada de nada. Ella seguía sin responderme al teléfono, por lo demás. Diez minutos antes de la hora convenida estaba yo en la acera, frente al portal, confiando en ver aparecer el coche de Blanca entre el espeso tráfico madrileño de media tarde. Ella era el colmo de la puntualidad, pero, por la razón que fuera, aquella jodida vez también tuvo que haberse convertido en una excepción para sus costumbres, y cuando por fin apareció su pequeño Hyundai violeta por entre la marabunta de vehículos, yo estaba casi a punto de parar un taxi o de meterme al metro. Puso el intermitente izquierdo y paró en doble fila el tiempo justo para que yo montara, con los pitidos de los coches de atrás como música de fondo.

—¡Joder, qué prisas! —dije, refiriéndome a la banda del claxon, aunque luego pensé que tal vez ella lo interpretara como un reproche por su tardanza —. Muy buenas. ¿Cómo llegas tan tarde? ¿Ha ocurrido algo?

Olvidando su natural afabilidad, ella se limitó a responder con un murmullo incomprensible, y mantuvo todo el rato la vista en el tráfico que nos rodeaba. Vestía con un ceñido traje de falda corta y un ajustado jersey, que marcaba su rubensiana figura he de decir que con cierta elegancia. Del largo pelo rubio, lacio pero con ondas de peluquería, le colgaba un amplio mechón a la derecha de su rostro, casi como intentando ocultar mi visión en el asiento contiguo. La expresión que adiviné a través de aquella cortina dorada era más bien de irritación.

—Bueno, ¿qué mosca te ha picado? Normalmente saludas.

—¿Qué tal? —cedió de mala gana.

—Muy bien, encantado de que vengas a recogerme. No te preocupes por el aparcamiento. Tenemos un sitio reservado en el garaje del hotel.

Blanca asintió con un casi inaudible «ajá», y continuó rodando varias manzanas en silencio. Después de darle vueltas todo el día a la historia de las recensiones y a la conexión que Blanca podía tener con ella, ahora yo no sabía cómo plantearle mis inquietudes. Sobre todo, no me atrevía a confesarle de repente la llamada de Carlos Guadierba. Al fin, le dije:

—Llevo intentando localizarte desde por la mañana. ¿No has visto mis mensajes?

Ella dio un nuevo resoplido por toda respuesta, pero cuando yo volví a abrir la boca para preguntarle algo, me cortó bruscamente, apartando el mechón de cabello de un manotazo:

—¿Qué coño sabes tú de Onésimo Bonome? —me espetó.

—Pues que es tronchante, como me decías —respondí, al cabo de unos segundos.

—Vaya; según tú, estaba lleno de mala sangre, ¿no?

—Ah, entonces has visto mi correo. Podías haberme respondido.

—He tenido muchas cosas que hacer.

La situación estaba en un atolladero delicado. Si yo reconocía que sabía de la existencia de la segunda recensión, entonces, o bien tenía que contarle la llamada de Carlos, o bien tenía que fingir que tenía algo que ver con ella. Esto último era peligroso, porque me sería muy fácil meter la pata, dado que yo ignoraba su contenido. Pero la primera opción tampoco era muy atractiva, pues ella se sentiría muy mal si se enteraba de que la historia de su escena en La Escolopendra había empezado a circular, aunque no hubiera sido yo quien

empezara el cotilleo. Por otro lado, si me hacía el completo ignorante (un estado que no andaba muy lejos del auténtico), posiblemente ella lo consideraría una tomadura de pelo en cuanto se enterase de lo poco o lo mucho que yo sabía o creía saber. Mierda. Habría sido mucho más fácil si, como yo esperaba, ella hubiese llegado dispuesta a contarme con pelos y señales lo que sucedía. Lo peor de todo era que estábamos aproximándonos al hotel de la presentación, y tendríamos poco tiempo para seguir hablando a solas. Pero ella insistió con su pregunta.

—Te he dicho que qué sabes de Onésimo Bonome.

—Pues... parece un seudónimo.

—Hasta ahí, llego. Pero ¿quién escribe con ese nombre?

Opté por ser sincero, aunque lo mínimo posible:

—Es un tal Buenaventura Ortega. ¿Lo conoces?

Blanca, sorprendida, tuvo que frenar bruscamente para no saltarse un semáforo en rojo. Algunos peatones la recriminaron con gestos desagradables.

—Sí, lo conozco; bueno, de oídas —dijo, con la voz palpitante—. ¿Y tú cómo lo sabes? ¿Cuándo lo has averiguado?

—En realidad, por el momento es solo una sospecha. Esta mañana he estado jugando a los detectives. Aunque estoy casi totalmente seguro.

—Pero... pero... entonces... —preguntó temblorosa mientras aceleraba cuando se abrió el semáforo—, ¿no has sido tú el que ha escrito las recensiones?

¡Ahí estaba por fin mi oportunidad! Fui al asalto sin dudarle un segundo, fingiéndome muy sorprendido:

—¿Cómo «las» recensiones? ¿Es que hay más de una?

—¡Ay, Dios mío! Perdona, cariño. Yo había pensado que... Sí, sí. Esta misma mañana, poco antes de escribirte, he recibido la segunda. Como no me habías respondido sobre la primera, te volví a preguntar, antes de empezar a leer la nueva.

—Y es una recensión, ¿de qué? No será del *Otto Neurath*.

—¡Claro que sí! Eso es lo que más me ha sorprendido. No hay tanta gente que conozca la obra, así que tenía que ser alguien muy cercano a nosotros. Y después de darle muchas vueltas, llegué a la conclusión de que tenías que haber sido tú mismo. ¡Como te gustan tanto esos enredos...! Por favor, no te lo tomes a mal. Lo que me extraña es cómo se las habrá apañado Ortega para tener acceso al libro.

—Eso ha sido parte de mi labor detectivesca. Ya te lo contaré. Pero bueno, ¿qué decía esa recensión? ¿Era del mismo estilo que la otra?

Blanca dudó un instante.

—¿Del mismo estilo? Si te refieres a las críticas malintencionadas, me ha parecido incluso peor. Y desde luego, era igual de novelesca.

—Pero no debe ser «tronchante», al ver cómo te la has tomado.

—¡Es que no sabes lo que dice de mí! ¡Y el muy hijo de puta pretende que lo saquemos en *Anábasis*! Pero ¿cómo se puede ser tan caradura?

—¿Que habla de ti...? —pregunté, aparentando sorpresa.

—Desde luego. Resulta que yo soy una de las «protagonistas» —exclamó, echándose a llorar—. ¡Y encima aparezco como una prostituta!

Me quedé pálido. No podía imaginarme que aquello pudiese ir derivando hacia un terreno tan bochornoso. Además, no veía qué relación podía haber encontrado Ortega, o Bonome, entre los temas de los que yo hablaba en el libro, por un lado, y la pobre Blanca Armengod por el otro. Ella me lo explicó: en el libro hay un capítulo sobre el problema del «gato de Schrödinger», que yo convierto en el problema de la «Maja de Schrödinger», una figura femenina que tanto puede estar vestida como desnuda, dependiendo del valor que tome una magnitud física gobernada por las leyes estadísticas de la física cuántica; ejemplo mucho más apropiado a la biografía del genial físico, que descubrió la ecuación de onda del electrón en unas vacaciones en los Alpes suizos en el invierno de 1925, acompañado por una amante cuya identidad la historia ha dejado en el anonimato, mientras su consentidora esposa permanecía en Viena. Al parecer, en la maldita reseña la pobre Blanca resultaba personificarse en esa «Maja». A todo esto, habíamos llegado ya al hotel. Bajé la ventanilla para explicarle quiénes éramos a un conserje, quien, ignorando educadamente los apagados gimoteos de Blanca, nos dirigió hacia la entrada del garaje. Mientras ella aparcaba, le pregunté si había traído una copia de la nueva reseña.

—No, no lo tengo aquí —me respondió, aún entre sollozos.

—Podríamos pedir en el hotel un ordenador con conexión a internet, y descargaras el archivo desde tu correo.

—Daría lo mismo; desde otros ordenadores, mi servidor solo deja leer los mensajes nuevos.

Aquello terminó de descomponerme. ¡Cuánto me arrepentía de no haberle dicho a Carlos que suspendiera la presentación *in extremis*! Allí iba a estar nada menos que Julito Fernández burlándose de mí con gesto diplomático, y yo dando palos de ciego al hablar de mi libro, sin saber las cartas que mi joven colega y sus compinches podían guardar. En mi mano llevaba una carpeta con algunas notas que había preparado los días anteriores, pero su

contenido me parecía insignificante y tragicómico a la sombría luz del episodio de Onésimo Bonome. Y a todo ello la pobre Blanca, que se secaba las lágrimas y recomponía su maquillaje mirándose en el retrovisor antes de abandonar el coche, había sido enredada de tan mala manera en el ojo de aquel huracán, y me hacía más difícil aún la toma de cualquier decisión. Me pareció muy poco delicado, pero no tuve más remedio que insistir en mi pregunta sobre el contenido del segundo artículo mientras montábamos en el ascensor:

—¡Bah, pamplinas! Le pasa lo mismo que al primero: mucha literatura barata, pero poca sustancia filosófica —sentenció; imaginé que esa no debía de ser la opinión que había tenido hasta solo unas horas antes sobre el primer artículo de Bonome.

—¿Y no hay algún otro detalle que te haya resultado chocante?

—Mira, ahora no me acuerdo. Solamente lo he leído una vez, y no hasta el final. Ya te lo mandaré esta noche.

—Supongo que no lo publicaréis —dije.

La respuesta de Blanca me perturbó:

—¿Y que me tomen por una inquisidora? —exclamó indignada—. ¡Desde luego que lo publicaremos! Sabes perfectamente que *Anábasis* es un paradigma de la libertad en la red, y no vamos a permitir que los intereses personales de los editores tengan la más mínima influencia en lo que publicamos o dejamos de publicar. ¡De eso es de lo que se aprovecha el maldito Bonome!

—¡Pero, por Dios, Blanca, no me vengas con monsergas! —supliqué mientras salíamos del ascensor—. Aquí está claro que alguien ha sobrepasado los límites de lo tolerable.

—Sobre ese tema no hay nada que discutir, Silvestre. Yo entiendo tu postura, pero la recensión aparecerá cuando le llegue el turno, mal que nos pese a todos.

—¿Es que te has vuelto loca? ¿No habéis tenido bastante con la primera? —Agarré a Blanca por la manga de la chaqueta y la detuve; Carlos Guadierba nos saludaba desde un sillón del otro extremo del vestíbulo, y nos señalaba a un caballero entrado en años que se sentaba frente a él, dándonos la espalda. Miré hacia allí con una sonrisa mecánica, mientras susurraba—: ¡Por lo que más quieras! Esta noche o mañana hablamos del asunto, pero ten un poco de cabeza, por favor, y no le hables a nadie de ello, te lo suplico. ¡Caramba, caramba! —Exclamé, cambiando por completo el tono de voz, cuando

llegamos a la altura de mi editor y de su acompañante—. Mi admiradísimo profesor Zamora. ¿Qué tal está usted?

Jesús Zamora era un vejete socarrón, descargado de pelo, con la barba canosa muy corta, gafas de montura delgada, y una barriga considerable, que fue profesor mío en la universidad hacía mucho tiempo que había dejado de contar cuántos años hacía, y que formó parte de mi tribunal de tesis junto con Jesús Mosterín y Javier Echeverría (prolíficos filósofos aún más viejos, a los que no conseguí convencer de que vinieran a mi presentación). Al contrario de Carlos y de mí mismo, ataviados con americana y corbata, y de mi trajeada acompañante, Zamora iba un poco desaliñado. Lucía un polo de manga larga y pantalones de algodón, zapatillas náuticas con calcetines blancos, una liviana cazadora tirando a raída, y cuatro pelos regañados los unos con los otros. Era su aspecto habitual, y me habría extrañado mucho encontrármelo con otra indumentaria. No había coincidido con él desde antes de que se publicase *La caverna*, aunque poco después me escribió un correo felicitándome por el libro, y asegurándome que había disfrutado como un enano leyéndolo (cosa que, por otro lado, no se había molestado en hacer cuando le pedí la carta de recomendación para Ediciones La Escolopendra; «estoy seguro de que es magnífico», me había contestado cuando le ofrecí mandarle una copia, «ya lo veré cuando aparezca, descuida»). Saludó cortésmente a Blanca.

—Esta preciosa dama debe de ser Blanca Armengod. Silvestre y Carlos me han hablado mucho de usted, siempre en los mejores términos. Si han acertado tanto en sus elogios hacia su talento como en los dirigidos a su aspecto, debe de ser usted una persona muy brillante. Encantado de conocerla.

—Es un placer —sonrió Blanca, ruborizada.

—Amigos —medió Carlos—, tan solo faltan diez minutos, y parece que la sala está llena de gente. Al que no he visto aún es a Julio Martínez —«Fernández», corregí—, y mira que le he dicho que el tráfico a estas horas en Madrid es la novena plaga de Egipto, ¿o será la octava? En fin, os invito a una copa mientras le esperamos; podemos indicarle al recepcionista que diga a Julio cuando llegue que vaya a buscarnos al bar.

—Yo preferiría no tomar nada ahora —dijo Jesús—. Si no, luego me meo, si estos chavales se enrollan mucho.

—Por mí, podemos seguir esperándole aquí —dije yo.

—Y usted, señorita Armengod, ¿o es señora? —preguntó Jesús; «señorita», dijo ella, añadiendo en voz baja: «aunque me suena horrible»—; pues en tal caso, doña Blanca Armengod, me ha contado nuestro común

amigo Carlos Guadierba que es usted nada menos que el *alma mater* de la revista *Anábasis* —Blanca asintió con una amplia sonrisa—. ¿Qué tal le va en esa experiencia?

—Francamente bien, la verdad. No se imagina cuánta gente lee la revista. Recibimos cientos de consultas y comentarios todos los meses. ¿Por qué no se anima y nos escribe alguna cosa? ¿Conoce ya nuestro formato?

—Alguna vez he entrado en su página, hace ya tiempo, precisamente por recomendación de su amigo Silvestre, pero no lo recuerdo muy bien. Si quiere, luego me lo explica con calma mientras estos jóvenes se dedican a guerrear en pro y en contra de la ciencia. Miren, allí aparece el otro guerrero.

Efectivamente, Julio Fernández atravesaba en ese instante la puerta giratoria del hotel y escaneaba el vestíbulo en nuestra búsqueda con la mirada. Una vez nos identificó, corrió hacia nosotros y empezó a disculparse por la tardanza. Hubo los saludos y presentaciones de rigor. A través del contacto con su mano en la mía intenté diagnosticar su grado de implicación en la aventura de Onésimo Bonome, pero mis facultades extrasensoriales eran de pésima calidad, como las de todo el mundo, y lo único que percibí fue la húmeda sensación del sudor que sus prisas, y quién sabe que otras angustias íntimas, habían provocado. Tras las disculpas, Julio comenzó a hilar una serie interminable de agradecimientos por haberle invitado a participar en la presentación, por permitirle conocer mi obra antes que el público, por darle la posibilidad de conversar con Jesús y conmigo sobre temas tan importantes, por pagarle el viaje de Mérida a Madrid y la estancia en un hotel (aunque era uno menos lujoso que en el que nos hallábamos), y hasta por haber nacido, si se me apura. Olvidó mencionar el cóctel y la cena con los que, imaginaba yo, también nos regalaría la casa editorial aquella noche, y el regalo de tres o cuatro ejemplares que le haría Carlos al terminar. Lo cierto es que Guadierba había tirado la casa por la ventana con la presentación, pero con las ventas de *La caverna* bien que se lo podía permitir. De todas formas, conociendo a mi editor como lo conocía, me apostaría el hígado izquierdo a que La Escolopendra había contado con algún tipo de subvención para sufragar todo aquel desembolso. Solamente el alquiler del salón en aquel establecimiento debía superar los ingresos anuales por la venta de muchos de los títulos de la editorial.

Una especie de *maître* se acercó a nuestro grupo para indicarnos con la máxima cortesía que el acto podía dar comienzo en cuanto deseáramos, y que nos acompañaría hasta el salón. Mientras le seguíamos, fui dando conversación a Julio para ver si le sonsacaba algo, pero él no hacía más que

repetir que mi libro le había gustado muchísimo, que esperaba estar a la altura de las circunstancias cuando le llegara el turno de palabra, y que a partir del próximo curso pensaba recomendar *A bordo del «Otto Neurath»* a sus alumnos de Epistemología y Sociedad, una asignatura de la que yo no había oído hablar en mi vida. Ni tan siquiera mi mención a Buenaventura Ortega pareció hacerle mella, y él simplemente la aprovechó para transmitirme un saludo cordial del catedrático emeritense. Blanca, Jesús y Carlos marchaban tras nosotros en animada conversación, sin que en su charla llegase a traslucir ni una sola señal de la discusión que se había mantenido hacía unas horas en el despacho del director de La Escolopendra, ni de la escena que había tenido lugar en el trayecto desde mi casa hasta el hotel. Las conversaciones, de todas formas, fueron muy breves, pues enseguida llegamos a la sala donde iba a dar comienzo la presentación. A un lado de la puerta, un gran cartel reproduciendo la portada del libro y con mi foto en un recuadro, anunciaba el acto para esa hora; al otro lado, un mostrador atendido por Luisa, una joven y bonita empleada de la editorial a quien conocía de otras veces, exponía varias docenas de ejemplares ofreciéndolos a los asistentes con un pequeño descuento. En medio de aquel espectáculo, que en otras circunstancias habría sido tan reconfortante para un ególatra empedernido como yo era, Luisa, mirándome tan solo a mí, nos saludó con una amplia sonrisa que sirvió al menos para suavizar por un instante mis tribulaciones, a lo que contribuyó más todavía la visión de la sala cuando pasamos a su interior.

El sitio estaba lleno a rebosar, y muchas personas aguantaban de pie por los pasillos que quedaban a ambos lados de las filas de asientos. El sonoro murmullo que antes procedía de la sala se aminoró sensiblemente cuando entramos nosotros. Unas pocas plazas de la primera fila tenían por único ocupante un papelito con el mensaje de «Reservado», y Blanca, por indicación de Carlos, que la acompañó en cuanto nos hubo distribuido a los tres filósofos en la mesa preparada al efecto, aprovechó una de ellas para sentarse. Los cuchicheos que ambos se dirigían, y la aparente satisfacción con la que cada uno reía sus propias gracias y las del otro, unido todo ello a la obstinación de Blanca por publicar la segunda recensión de Bonome en un futuro número de *Anábasis*, me hacían dudar irremediabilmente del equilibrio psíquico de mi amiga. O tal vez fuese que ella y Carlos también formaban parte del montaje, como había sospechado en algunos momentos a lo largo del día. Maldije para mis adentros por verme enmarañado en aquella aventura inverosímil cuando debía estar exultante por la presencia de tantos admiradores que acudían a ver en carne y hueso al intelectual más celebrado

del momento, o sea, a mí. La grave y campechana, pero quebrada voz de Jesús Zamora, poniendo a prueba los micrófonos mientras daba la bienvenida a los presentes, interrumpió mis cavilaciones. Los más espabilados de los que se habían quedado sin asiento aprovecharon el comienzo del acto para ocupar las plazas reservadas que aún estaban vacías, en una pequeña avalancha que hizo que Jesús se detuviera por un segundo. Retomó la palabra diciendo algo así como que lo malo cuando uno llega a viejo es que deja de sorprenderse por casi todo, pero que *A bordo del «Otto Neurath»* había logrado convertirse en una excepción; no iba a hacer un resumen del libro, dijo, porque estaba seguro de que Julio, más joven y aplicado, lo haría muchísimo mejor que él, y en cambio, tras explicar sucintamente el título de la obra, empezó a contar algunas anécdotas sobre mi vida y sobre la suya, que hicieron reír al público, ruborizarme en algún caso a mí, y que prefiero no transcribir en este documento. Oficiando a la vez como maestro de ceremonias, al terminar su turno de palabra se la cedió a Julio, quien, sumamente nervioso al principio, cuadró sus cuartillas con unos golpecitos sobre la mesa y reinició el catálogo de agradecimientos, antes de continuar, como pronosticó Jesús, con un breve resumen de mi libro, para el que casi todo eran halagos. Demasiados elogios, pensé, sirviéndome una copa de las botellas de agua mineral dispuestas en la mesa; este debe de estar guardándose la puñalada para el final.

Entre alabanza y alabanza, me distraje verificando con satisfacción la promesa de Carlos acerca de la presencia de féminas interesantes entre el público; ¿se quedaría alguna de ellas al cóctel? No estaría mal llevar a cabo una maniobra de acercamiento entre canapé y copa con el cuento del libro, aparte de por las agradables consecuencias fisiológicas a lo que ello podía dar lugar más adelante, por quitarme de encima aquella noche a Blanca, la cual, por otro lado, no parecía estar siendo precisamente importunada por los manifiestos galaneos de mi editor. De entre todas las representantes del género femenino que ocupaban la sala, atrajo mi curiosidad una muy joven, poco más que una niña, diría, de unos dieciséis o como mucho diecisiete años, cuya presencia resultaba cuando menos extraña entre tantas mujeres y varones adultos. Mientras la contemplaba, ella apartó de pronto los ojos de la figura de Julio, y los dirigió hacia los míos. Durante no más de cuatro o cinco segundos, que para mí fueron milenios, mantuvimos nuestras miradas fijas una en la otra, hasta que su gesto formal y reservado se transformó en una sonrisa con la boca entreabierta, por la que asomaba la punta de unos dientes blancos como la nieve. Estupefacto y azorado, yo levanté las cejas en algo así como un saludo, y ella volvió a mirar a mi compañero de mesa, quien seguía

recitando la sinopsis del libro. Con todas las arterias de mi organismo interpretando una rápida marcha para solo de percusión, intenté concentrarme de nuevo en el discurso de Julio Fernández, que seguía siendo tan adulator como desde el principio. Me estaba fastidiando, además, el que diera tantos detalles sobre la forma y el contenido de la obra. Al fin y al cabo, una de mis intenciones al escribirla, como bien había dicho Jesús, era la de causar sorpresa, y Julito estaba destripando algunos de mis efectos especiales sin ninguna picardía, como si lo único importante del libro fuera el mensaje filosófico. ¿Acaso no había averiguado ya, a través de Onésimo Bonome, que lo que de verdad me interesaba era la fama y el dinero, y que todo lo demás eran paparruchas? Me sobresaltó un súbito cambio de tono en la disertación de Julio, iniciado con un «ahora bien» que me puso automáticamente a la defensiva. ¿Cómo vendría lanzado el primer golpe? ¡Vamos, dispara, que te estoy esperando!

—Ahora bien —dijo, con aquella voz aguda que irritaba mis nervios—, podemos preguntarnos si la visión científica del mundo es la única admisible. Yo mismo he indicado en algunos artículos en los que me he referido a la obra del profesor Guzmán, que, puesto que la ciencia no puede resolver todos nuestros problemas, y en la mayoría de los casos ni siquiera puede decirnos cuáles problemas son, hacen falta otras perspectivas, llamémoslas morales, ideológicas, o religiosas, para guiarnos entre las soluciones que la ciencia pone a nuestro alcance —me miró por encima de sus gafas mientras lo decía, como pidiéndome permiso—. El penúltimo libro del profesor Guzmán ha recibido también críticas parecidas, entre ellas una muy reciente en la revista digital *Anábasis* —Blanca y Carlos también clavaron sus ojos en aquel instante sobre Julio—, un trabajo que yo les recomiendo, no solo porque la directora de la revista esté aquí delante, sino porque, tenga o no tenga razón el autor de la crítica, por lo menos sí que tiene mucha gracia. Y muchas gracias son también las que les doy a todos ustedes, porque creo que ya he hablado bastante —y se calló, el muy cretino; ya está, pensé, no cabe duda, si Julio no tuviera algo que ver con la historieta de Onésimo Bonome, ¿para qué iba a haber mencionado siquiera la recensión? Lo que me extrañaba era que se detuviera tan de repente, anunciándole al público que existían esas críticas, pero sin exponerlas de ninguna forma, sin entrar en polémica. ¿Intentaba reírse de mí? ¿O simplemente hacerme un guiño para hacerme saber que él estaba enterado de todo? Sin tiempo para reaccionar, pues ya Jesús me cedía la palabra, empecé mi propia intervención cogiendo el toro por los cuernos.

—No sé si alguno de ustedes habrá leído el texto al que acaba de referirse mi amable colega Julio Fernández, un artículo firmado por el inexistente... Onésimo Bonome —dije, pronunciando ese nombre con algo de misterio; para mi asombro, no pocos miembros del público asintieron con la cabeza, incluyendo a la adolescente que me había sonreído unos minutos antes—. Como este tal Bonome no existe —continué—, tampoco es raro que en su artículo se refiera nada menos que al insigne filósofo Juan Pablo Salamanca como si fuera una persona de carne y hueso —risitas entre una parte del auditorio—. Dos entes de ficción juntos, uno como autor, y el otro como personaje. Demasiadas mentiras apuntalando el edificio como para que uno pueda tomarse en serio su contenido filosófico, ¿no les parece a ustedes? —Eché un vistazo a Julio, que ratificaba mis afirmaciones con dóciles gestos, el muy mamón—. Eso sí —continué—, para ser un ente quimérico, ese autorzuelo es bastante prolífico, pues no hace mucho me ha llegado la especie de que está a punto de salir, por la pluma del mismo sujeto, una crítica del libro que les estamos presentando ahora mismo, incluso más estrafalaria que la anterior. ¡Lo que nos vamos a divertir!, ¿eh, Julio? —De nuevo risas, aunque más apagadas y escépticas—. Así que les propongo un juego: averigüen quién es Onésimo Bonome, y envíen las respuestas a la redacción de *Anábasis* —¡juro por el motor inmóvil que no tenía previsto imprimir tal viraje a mi charla, pero sentía que mi argumento se deslizaba de un modo natural hacia allí!—: para los ganadores seguro que habrá un bonito premio, que la directora de la revista entregará personalmente y con todas sus atenciones... Y ya verán a lo que me refiero cuando lean la segunda crítica —una parte del público volvió a reír, supongo que sin saber por qué, pero Blanca, tal vez la única, excepto Julio, que habría comprendido cabalmente mi salida de tono, me miró con cara de pasmo; «¡esa, por querer publicar la nueva recensión!», pensé, sin devolverle la mirada.

Mientras yo continuaba mi breve discurso, vi que Blanca se volvía de nuevo hacia Carlos, esta vez con pocas ganas de reír, y que, tras cuchichear por un instante, ella hacía el ademán de recoger su bolso y su chaqueta para ponerse en pie, pero el editor la sujetó con cierto nerviosismo y se quedó sentada, alzando la frente y con la vista fija en ninguna parte, mientras Carlos Guadierba, aparentemente muy complacido por el espectáculo, miraba alternativamente hacia su oronda ninfa y hacia mí, dirigiendo también alguna sonrisa al bueno de Jesús, a quien imaginé que todo aquel barullo le habría pillado por sorpresa. Tal vez me había dejado llevar demasiado lejos por la irritación, pero en el fondo, lo que había hecho con Blanca no me parecía

injusto. En cambio, Julio no parecía estar muy afectado por mis indirectas; una de dos: o bien era un actor extraordinario, o bien lo cierto era que no sabía de qué iba aquel asunto y solo era el imbécil que aparentaba ser. Yo, entretanto, había dejado el tema de Onésimo Bonome y me centré en mis propias cuartillas, cuyo guión iba complementando con referencias agradecidas a las intervenciones de Julio y de Jesús, a las cuales tampoco dejé de oponerme alguna que otra vez, con toda cortesía. No me extendí por mucho más tiempo, pues ya notaba gestos de cansancio y una menguada capacidad de atención por parte del público, sobre todo entre los que habían tenido que aguantar toda la hora de pie. Jesús Zamora dijo las palabras de cierre, y, con su socarronería habitual, anunció de parte de Carlos que en la sala contigua se ofrecería a continuación un pequeño tentempié, aunque algunos tal vez tendrían la suerte de tomarlo sentados. Más o menos la mitad de la audiencia se quedó, muchos de ellos con la intención de acercarse a mí para que les firmara los ejemplares que habían adquirido allí mismo, o para hacerme cualquier pregunta. Rodeado por admiradores, vi de reojo que Blanca intentaba de nuevo marcharse, y que Carlos seguía empeñado en convencerla de que se quedara. No sé de veras lo que yo mismo prefería en aquel momento. Con un poco de suerte, mi escena teatral podía tener como bendita consecuencia el que la directora de *Anábasis* me retirase la palabra y, quizá tras un breve período de desintoxicación, podría acabar enamorándose de algún otro tan perdidamente como llevaba estándolo de mí los últimos tres años. Aquel tipo de relaciones sin futuro solo podían liquidarse con una conmoción, y a la postre sería mucho mejor así para los dos. Pensaba en esa feliz posibilidad (que no imaginaba entonces que se materializaría tan rápidamente), mirando a Blanca de soslayo, cuando vi que se ella se me acercaba sorteando a las personas que esperaban con sus libros abiertos para inmortalizarlos con mi autógrafo. Se plantó delante de mí, sin decir nada; esperó a que le devolviese a un señor el libro que acababa de firmarle, y, sin decir esta boca es mía, me endilgó la mayor bofetada que yo había recibido nunca. Quedé petrificado, y las personas que nos rodeaban retrocedieron un par de pasos, dejándonos aún más solos en el centro del círculo a Blanca y mí.

—Hijo de puta —dijo ella sin alzar la voz, mientras las lágrimas volvían a sus pupilas.

Carlos Guadierba llegó por su espalda y la tomó cariñosamente del brazo, acompañándola fuera de la sala y, por lo que me pareció, recitando las disculpas que Blanca tal vez habría preferido escuchar de mi propia boca. Permanecí por un momento inmóvil en el centro de aquel círculo de lectores

pasmados, quienes solo muy poco a poco iban tomando conciencia de la situación y se retiraban a otros lugares. Yo los miraba rojo de vergüenza, tapándome con una mano el lado de la cara donde había recibido el golpe, hasta que decidí dar también media vuelta y buscar a un camarero con alguna bebida muy fuerte en la bandeja. Tomé un vaso de *whisky* y lo apuré de un trago, volviéndolo a poner en el mismo sitio y reemplazándolo por su hermano gemelo. Antes de que me lo llevase a la boca, si bien con la intención de someterlo a una agonía un poquitín más larga, aparecieron a mi lado Jesús Zamora y Julio Fernández, que habían visto la escena y no se habían quedado menos sobrecogidos que los demás.

—¡Por Dios, Silvestre! —me recriminó el viejo—. ¿Qué demonios querías decir con toda esa pamplina, para que Blanca se haya puesto así?

—A lo mejor nuestro joven colega lo sabe —aventuré, pasándole a Julio por encima del hombro mi brazo derecho, con vaso largo y todo.

—Esto... Desde luego yo no tengo ni idea de la relación que puede haber entre Onésimo Bonome y la directora de *Anábasis* —afirmó Julio a la defensiva escabuyéndose de mi abrazo—, aparte del hecho de que la recensión apareciese en su revista, naturalmente.

—¿Y qué más sabes tú sobre el dichoso Onésimo? —pregunté a Julio, sin despegarme mucho de él.

—¿Yo? ¿Cómo voy a saber yo algo? Supongo que tampoco existe, como Juan Pablo Salamanca —respondió.

Pero Jesús insistía con su interrogatorio:

—Silvestre, por favor, tú eres el que ha empezado con el numerito, y te lo estaba preguntando a ti. ¿Qué ha pasado con Blanca? ¿Qué es eso que decías del premio para el que adivinara no se qué?

El primer vaso de *whisky* estaba comenzando a poner mis reflejos a cámara lenta, así que me tomé un poco de tiempo para pensar qué responder, mientras le daba un sorbo al nuevo vaso:

—Mira, Jesús, en los últimos meses ha habido una historia no muy edificante entre Blanca y yo —expliqué, sin poner demasiada sinceridad en mis palabras—. Ella andaba detrás de mí, y al final yo no he sabido cómo quitármela de encima de buenos modos, aunque lo he intentado de mil maneras. Me temo que me he puesto nervioso y he mencionado un asunto que tiene que ver con una bronca personal por la que hemos estado discutiendo varias semanas. Reconozco que no tendría que haberlo hecho en público, pero lo hecho, hecho está.

—Carlos debe de estar que trina —sentenció el viejo—. La escena que has montado no debe de ser la mejor publicidad para la editorial y para el libro, precisamente.

Como corroborando las palabras de Jesús, los cuatro o cinco periodistas que habían acudido a la presentación se plantaron a nuestro lado, interponiéndose entre mis dos colegas y yo, y solicitando que respondiese a unas cuantas preguntas. Por fortuna, casi todas se referían al libro, y ninguno de los reporteros parecía haber tenido la sagacidad suficiente para vincular mi alusión a Onésimo Bonome con el incidente de la bofetada, o cualquiera de ambas cosas con las cuestiones que habían traído pensadas de antemano, así que la pequeña entrevista transcurrió al principio sin ninguna contrariedad. Al parecer, tuve también la suerte de que, en el preciso instante en el que Blanca me sacudió, los periodistas estaban muy ocupados en investigar la naturaleza de los canapés y las bebidas que acababan de empezar a servirse, y cuando oyeron el ruido del tortazo y percibieron el silencio que inmediatamente le sucedió, ninguno de ellos se dio cuenta de lo que había pasado, aunque, por supuesto, tardaron muy poco en enterarse por las murmuraciones de los demás. Como consecuencia, hacia el final de la entrevista no faltó una alusión al escandaloso acontecimiento.

—Siento de veras que haya ocurrido algo tan lamentable —me disculpé—. En realidad se trata de una discusión por motivos sentimentales, completamente ajena al motivo de esta presentación. Les rogaría que todo el asunto pasara desapercibido. Al fin y al cabo, ustedes trabajan en las secciones de cultura, y no en la prensa del corazón.

Aparentemente satisfechos con las notas que habían tomado, pero aún no lo bastante con el interrumpido asalto a las bandejas de los camareros, el grupito de periodistas enfundó las grabadoras y desapareció a la busca de más canapés y bebidas alcohólicas. Teniendo en consideración la mierda que les pagarían en sus respectivos periódicos y el alivio que para mí supuso su partida, no puedo condenar en absoluto esa conducta depredadora, a la que me habría unido yo mismo por algún otro rincón de la sala si en ese momento no hubiera llegado Carlos Guadierba después de acompañar a Blanca hasta el vestíbulo del hotel. Mis primeros temores a una pavorosa reprimenda se extinguieron en cuanto Carlos me abrazó y exclamó, visiblemente entusiasmado:

—¡Ay, Silvestrito mío! ¡Eres un mameluco impresentable, pero te adoro! Te traigo el recado de parte de Blanca de que no quiere volver a saber nada más de ti en toda su vida. Bueno, ella no lo ha dicho precisamente en términos

tan educados. ¡Pero lo más importante es que ha aceptado una invitación para cenar mañana conmigo a solas, para que pueda ofrecerle mis más humildes disculpas por el mal rato que ha pasado aquí y, por supuesto, la más exquisita compensación emocional de que yo sea capaz!

—Seguro que tú tampoco lo has dicho en esos términos —repliqué, aliviado.

—¡Y eso qué más da, hombre! Yo también quiero celebrarlo con una copichuela. ¡Eh, camarero! A ver qué tiene por ahí. Si mi autor favorito ha empezado directamente con el *whisky*, no voy a ser yo menos. Traiga para acá. Y vuelva de vez en cuando para que repostemos, no se olvide. Recuerde usted también que yo soy el que paga. ¡Qué feliz soy, Silvestre! ¡Ay, qué feliz soy!

Jesús y Julio contemplaban la escena con los ojos abiertos como el Mar del Plata.

—Obviamente —comentó el viejo—, aquí hay una historia cuyos entresijos se nos escapan a Julio y a mí. Pero absteneos de contarnos ningún detalle, por favor. Los asuntos amorosos interesan nada más que a sus víctimas —sentenció.

No podía estar yo más de acuerdo. Además, aún había otro tema que necesitaba aclarar, y el curso de la presentación no me había dado las suficientes oportunidades para satisfacer mis dudas. ¿Cuánto sabía Julio sobre las misteriosas recensiones? Cambié bruscamente de tema, y empecé a interrogarle con circunspección:

—Oye, Julio. La verdad es que me ha sorprendido mucho que mencionaras el cuentecito de «La filosofía contada a los imbéciles». ¿Qué piensas tú realmente de ese artículo?

—¡Oh, me parece maravilloso! —respondió—. En la Universidad de Mérida hemos dedicado unas cuantas sesiones de nuestro seminario de filosofía para discutirlo.

—Caramba. ¿Y qué tal parada salió *La caverna*? —pregunté.

—No voy a negarle que hubo de todo. El profesor Ortega, por ejemplo, coincidía casi siempre con las críticas de Bonome, pero, leyendo a la vez la recensión y los capítulos del libro de usted, muchos nos terminamos inclinando más a favor del libro. En mi caso, lo habrá podido comprobar hace un momento.

—Ya lo creo que sí —confirmé—. Pero, permíteme una pregunta un poco más indiscreta. ¿Ha circulado también el *Otto Neurath* por vuestro seminario?

Julio se puso pálido, y nos miró a los tres como buscando alguna tabla de salvación. Tras unos pocos balbuceos, al final confesó:

—No sé si habré hecho mal...

—¡Hombre, Julio! —terció Carlos Guadierba, en tono condescendiente—. Desde el punto de vista de la empresa, el que haya copias circulando por ahí supone siempre un menoscabo para la propiedad intelectual. Si la gente de vuestro seminario ya tiene el libro en un disquete, lo más seguro es que no se lo compren luego. Pero, en fin, eso es *peccata minuta*. Supongo que, para compensar, nos haréis mucha publicidad, y compraréis bastantes ejemplares para vuestras bibliotecas.

—Claro, claro, descuide. Ya le he dicho al profesor Guzmán que el curso próximo vamos a proponer el *Otto Neurath* como lectura obligatoria —fantástico, pensé yo, el libro ha mejorado en un par de horas su categoría de «lectura recomendada»—. Y por otro lado —continuó Julio—, parece que Onésimo Bonome tampoco ha tardado mucho en ponerse de nuevo manos a la obra, ¿no?

—¿Es que no lo sabías? —pregunté.

—¡Ah! ¿Ya ha aparecido la reseña? —inquirió Julio con aparente curiosidad.

—Todavía no —le dije—. Creo que va a salir en el próximo número de *Anábasis*, más o menos. O eso nos dijo Blanca, ¿no, Carlos?

—Este... sí —asintió el editor—. Aunque, dadas las circunstancias, no me atrevo a decir si se publicará.

—Pues espero que salga, y que salga pronto, de verdad —dijo Julio, exprimiendo al máximo su tono adulator, y maldita la gracia que me hacía—. «La filosofía contada a los imbéciles» me ha parecido un complemento ideal para una obra tan imaginativa como *La caverna*, y no espero menos de una reseña similar del *Otto Neurath*, que es todavía más ingenioso —por el tono en el que lo decía, o mucho me equivocaba yo, o mi joven colega era también de los que pensaban que Onésimo Bonome no era otro que mi menda.

—¿Sabes si alguien de vuestro seminario ha podido tener la oportunidad de leer la nueva reseña? —le pregunté directamente, haciendo caso omiso de sus lisonjas.

Julio pensó en silencio por un instante.

—No, que yo sepa —respondió finalmente—. Tal vez haya alguien que lo haya visto, si el manuscrito ha circulado por ahí, pero reconozco que a mí no

me ha llegado, y no recuerdo que alguien me lo mencionase antes de venir hoy a Madrid.

—¿Ni siquiera Roberto Matilla? —pregunté, un poco maliciosamente.

—Eso no puedo asegurarlo —respondió Julio—. Desde luego, él no me habló del tema cuando me propuso que le sustituyera hoy. En realidad, me sorprendió muchísimo que me llamara. Él y yo habíamos tenido algún contacto en seminarios y congresos, pero nunca en relación con los libros de usted.

—¿Te dio alguna explicación?

—Bueno, me dijo que estaba enfermo y que era muy urgente que lo sustituyese. Urgente sí que era, porque me avisó la semana pasada.

—El pobre Roberto anda muy fastidiado —informó Jesús—. Por lo visto, los médicos no le han dado más que unos pocos meses de vida —añadió, con aplomo.

—¡Caramba! —exclamó Carlos—. A mí me dijo que tenía gastroenteritis.

—Bueno, tal vez él no quería que la gente supiera de su grave enfermedad, y en ese caso, me haréis el favor de olvidar a partir de este momento lo que os acabo de decir. Pero lo dicho, dicho está.

Permanecimos en silencio unos largos segundos, paralizados por la noticia, aunque, más que por aflicción, quizá era solo porque nos avergonzaba seguir hablando de nuestras cosas justo después de haberla recibido. Roberto Matilla era un hombre al que todos admirábamos por su incansable actividad, y que apenas mediaba la cincuentena. Era difícil imaginárselo en la sala de embarque hacia la nave que no ha de retornar. Los malignos demonios de mi magín aprovecharon el largo silencio para considerar la posibilidad de que él hubiera sido quien había escrito las recensiones, tal vez como una burla postrimera; pero enseguida otros diablillos protestaron, aduciendo la inexistencia de cualquier roce entre Roberto y yo. Además, si era verdad que le quedaba poco tiempo de vida, no parecía muy verosímil que hubiera decidido consagrar sus últimos esfuerzos a una labor tan estúpida como la de mofarse de mis escritos.

Ansioso por romper aquel incómodo atolladero de la conversación, pregunté a Julio nuevamente lo que Roberto le había dicho al proponer que le sustituyera.

—No me dio casi ningún detalle sobre su estado de salud —respondió—. Lo que sí recuerdo que me dijo es que no se le ocurría a qué otra persona llamar que tuviera alguna cosa fresca y no demasiado insidiosa (esas fueron justo sus palabras) sobre *La caverna de Platón*. Le agradecí que recordara mis

artículos sobre ese libro, y le dije que, si me facilitaba el que iba a presentarse hoy, intentaría afrontar el reto con dignidad.

—Y lo has hecho muy bien, de veras —declaré, complaciente. No parecía que se le pudiera sacar a Julio mucha más información, así que cambié de estrategia—: Mira, me he quedado con ganas de que discutamos con más calma los temas que han salido en la presentación. ¿Qué te parece si Buenaventura y tú os pasáis por el seminario quincenal que tenemos en mi departamento? Podemos pagaros el viaje y la estancia de dos o tres días.

—¡Oh! Sería maravilloso, muchísimas gracias. Se lo transmitiré mañana mismo al profesor Ortega. Estoy seguro de que estará encantado.

Imaginé que, atrayendo a la presa hasta el cubil del lobo, resultaría más fácil destapar la verdad. Aún no sabía cuán vanas eran mis esperanzas. Lo que ya tenía claro era que Julio no había tenido nada que ver con la maquinación, al menos de manera directa y voluntaria. De todas formas no pude proseguir con el examen, pues nuestra conversación se interrumpió con la llegada de algunas personas del público que habían logrado superar la abrumación que les produjo el espectáculo de Blanca, y que, al vernos hablar entre nosotros ya con menos brío, se acercaron para seguir con la consabida estampación de dedicatorias y la formulación de enhorabuenas, preguntas metafísicas, y otros intentos de abordaje que, de no haber sido por el notorio bofetón de Blanca, amainador de ánimos, tal vez habrían llevado a consecuencias mucho más placenteras aquella misma noche. En realidad, el ambiente estaba tan frío que al cabo de poco más de un cuarto de hora nos fuimos quedando solos Carlos, Julio, Jesús y yo, además de Luisa, la joven de la editorial, que permanecía en el puesto del pasillo junto a los libros que habían quedado sin vender (bastantes, por cierto; también en eso había influido la jodida escenita). Los tres filósofos comenzamos a andar hacia el vestíbulo, mientras Carlos, intentando explicarnos a voces el tipo de restaurante al que pensaba llevarnos después, ayudaba a Luisa a recoger el tenderete. El *maître* vino a interesarse por si todo había salido bien, y le dijimos que sí, omitiendo el capítulo de la agresión, aunque yo no dudaba de que le habría llegado la noticia a través de los camareros. Julio intentó empezar una conversación profunda, pero Jesús hizo algún chiste que demolió de golpe la profundidad y que dejó a nuestro joven colega con una sonrisa estúpida. Más o menos como debía de ser la que lucía mi rostro, si es que este era un espejo fiel de mi propio estado de ánimo. Absorto en mis dudas sobre Onésimo Bonome, y molesto por el rumbo que había tomado la presentación del *Otto Neurath*, intenté pensar en lo único beneficioso que había ocurrido aquella tarde: mi posible ruptura definitiva

con la mantecosa Blanca, a quien, con un poco de suerte, ya no volvería a tener todo el tiempo a mi lado como una condenada sombra. ¡Que le fuera bonito con Carlos! Seguro que él sí sabía darle todo aquello que, a mí, ni por asomo se me antojaba. La única pega era que, si la relación de Blanca con mi editor cristalizaba en algo serio (por lo cual, dicho sea de paso, no apostaría entonces ni un duro, conociendo yo a Carlos como le conocía), entonces mis días como ensayista estrella en Ediciones La Escolopendra estaban ya contados. Pero hay un tiempo para cada cosa y una cosa para cada tiempo, como dijo aquel, y la cosa del tiempo en el que nos hallábamos me tiró suavemente por la parte de atrás de una manga de mi chaqueta, a la vez que mis compañeros de presentación dirigían la mirada hacia la personita que me reclamaba. Era aquella preciosa adolescente que descubrí entre el público mientras Julio Fernández intervenía. Ahora estaba tan sonriente como cuando nuestros ojos se habían cruzado una hora antes, y no sé si aquella sonrisa disimulaba alguna juvenil timidez, o si era un mero ardid de la naturaleza para anular la prepotencia con que un hombre maduro y bravucón recibiría a una hermosa ninfa que paseara inocente delante de sus fauces.

—¡Hola! —se limitó a decir, y su voz sonó como la de Afrodita naciendo de la espuma del mar.

—Hola —respondí; como ella no dijera nada, le pregunté su nombre.

—Me llamo Violeta, Violeta Cifuentes.

—Silvestre Guzmán —dije yo, remachando lo obvio—. Para servirte y a tus pies.

Ella permaneció callada y sonriendo. Vi que tenía un ejemplar del *Otto Neurath* entre el brazo y su pecho.

—Muchas gracias por comprar el libro —le dije—. Espero que te guste.

—Si es la mitad de bueno que *La caverna de Platón*, seguro que disfruto muchísimo con él —respondió; un ligero temblor nervioso modulaba su voz, que era a la vez aguda y cálida.

—¿También lo leíste?

—Cuatro veces y media.

—Caramba, debes ser la máxima experta en mi obra.

—Seguro que sí.

—Y además, la más joven, y seguro que la más bonita.

Ella se ruborizó muy levemente, pero enseguida alzó la cara y dijo, con orgullo y misterio:

—No solo eso; creo que también soy la única persona para la que venir a la presentación ha supuesto un peligro... Bueno, tal vez con la excepción de

la señora de la bofetada —al pronunciar estas palabras calló enseguida y su mirada se deslizó por un instante al suelo—. Disculpe. No pretendía meterme en sus cosas —empezó a alejarse hacia la salida, andando de espaldas cada vez más rápido—. ¿Podría hablar con usted cuando termine de leerlo? —Levantó el libro, cuyo dolor por separarse de aquel cálido pecho noté en mi propio ser; al fin y al cabo, yo era quien lo había escrito.

—Naturalmente. ¿Sabes cómo encontrarme?

—Sí, en la universidad. ¡Hasta luego! —Y, atravesando la puerta giratoria del hotel, desapareció en la negra calle, a la que las farolas solo arrancaban descompuestos bocados de sombra. Los tres filósofos nos quedamos mirando dar vueltas y vueltas al torno de la entrada, hasta que, lentamente, acabó deteniéndose, para empezar a girar de nuevo cuando una pareja de ancianos extranjeros entró al hotel, seguidos por un mozo que empujaba un carrito cargado de maletas. Nuestro viejo particular me echó la mano al hombro y me dijo: «Ten cuidado, Silvestre. La fama tiene sus peligros».

—¡Qué demonios! Era realmente maja, ¿verdad? ¡Como la propia maja de Schrödinger! —exclamé, y a los tres nos invadió una risa que fue llevándose también hacia la oscura calle las turbaciones de toda la jornada, por lo menos las mías. Aún seguíamos riéndonos con mi alusión al *Otto Neurath*, cuando llegó Carlos Guadierba, llevando unos paquetes junto con Luisa y un par de empleados del hotel; dejaron todo junto a la recepción, el editor dio algunas órdenes y despedidas, y vino hasta nosotros con el semblante no menos jovial.

—Ya me diréis lo que me habré perdido, cuadrilla de parásitos. Venga, que os invito a cenar a los tres, y así fundimos en un momento las ventas de esta tarde —exclamó, eufórico y magnánimo; sus previsiones sobre Blanca debían haberle cegado para la contabilidad, porque la gente no se había llevado ni mucho menos tantos ejemplares como para pagarnos una cena en un sitio decente. Pero a ninguno se nos ocurrió poner aquellos cálculos en duda, y nos dejamos empujar por Carlos hacia la puerta giratoria, puesta en marcha de nuevo por obra y gracia de una célula fotoeléctrica cuando nos acercábamos a ella. La oscuridad de la avenida nos envolvió, y fue como el calmante definitivo que yo necesitaba. Onésimo Bonome se había esfumado de mi conciencia y no regresaría hasta mucho después (¿horas, días, semanas?); aún faltaba demasiado tiempo para que su segunda recensión llegase a mi poder, por mediación de Carlos, unos pocas fechas antes de aparecer publicada en *Anábasis*. La gélida temperatura de la noche y la nueva tranquilidad que me invadió me habían abierto el apetito. Mientras caminábamos felices hacia el restaurante, pasamos cerca de una parada de

autobús donde varias personas esperaban con ademán de frío. Quise reconocer a la muchacha del libro entre aquellos abrigos, gabardinas y trencas, pero Violeta no estaba allí.

II. YA NO HAY MILAGROS COMO LOS DE ANTES

3. LA BIBLIA EN DVD (EL MONTAJE DEL DIRECTOR)

MOLINA DE ARAGÓN, SEIS GRADOS BAJO CERO

Había tenido que ir a Teruel desde Madrid para visitar a unos clientes. Se acercaba el invierno y el mal tiempo me acobardaba, así que decidí dejar mi coche en el garaje y viajar en autobús. Es un viaje de menos de trescientos kilómetros, pero que dura cuatro horas y media, y eso sin lluvia o nieve. En realidad, esta lentitud no me pareció un inconveniente, porque, frente a la continua prisa de mi vida cotidiana, el tener todas aquellas horas, y otras tantas en el viaje de vuelta, para poder pasarlas leyendo con toda tranquilidad, sin ninguna otra obligación, me parecía un verdadero regalo, así que hice acopio de tres o cuatro volúmenes prometedores, además de un par de periódicos, y me embarqué en el autobús paladeando mi suerte. El viaje de ida fue realmente como lo había previsto, y, después de hojear pausadamente los periódicos, cayó de un solo golpe un libro apasionante acerca del cromosoma Y, no todas cuyas afirmaciones me parecieron correctas o pertinentes, pero tal cosa no hacía sino avivar mi interés por su lectura. El viaje de retorno, en cambio, fue bastante peor. Una tormenta de nieve hizo que recorriéramos la primera parte del camino a paso de tortuga, los otros libros que llevaba no despertaron tanto interés en mí como el primero, y además, habíamos salido tan temprano que aún no había periódicos a la venta en Teruel cuando monté en el autobús. Para colmo de males, el conductor llevaba puesta una emisora cuyas canciones estridentes nos impedían conciliar el sueño a los pasajeros, aunque sin duda el hombre lo hacía con la precavida intención de mantenerse despierto durante el camino. Así que, cada dos por tres, no podía evitar levantar la vista de mis lecturas y pasarme largos minutos contemplando la nieve caer, aunque para ello tenía que frotar los empañados cristales continuamente. El autobús que une Madrid y Teruel hace una parada de casi media hora en Molina de Aragón, una ciudad pequeña, muy importante siglos atrás por estar situada a mitad del camino entre los reinos de Aragón y

Castilla, pero que quedó casi aislada desde el siglo XIX por la apertura de nuevas carreteras y líneas de ferrocarril bastante más al norte. Aquella mañana pude comprobar que el clima tampoco había favorecido el destino de la villa, pues es posiblemente la más fría de todo el país. Una pareja de policías municipales estaban esperando que el autobús estacionase para decirle al conductor que la carretera de Guadalajara, por donde habíamos de proseguir nuestro viaje, estaría cortada mientras las máquinas quitanieves la dejaban practicable, lo cual aún llevaría una hora, por lo menos. Así que los escasos viajeros nos vimos condenados a matar el tiempo en un pequeño bar.

La mayoría de los otros pasajeros eran trabajadores inmigrantes, que viajaban en grupos de dos o tres, y que, con la excepción de algunos sudamericanos, hablaban entre sí en lenguas que yo no comprendía. Cavilé por un momento sobre las razones que cada uno de ellos podía tener para aquel viaje intempestivo; seguramente se ganarían la vida haciendo trabajos de uno o de pocos días en donde les surgiese. El único pasajero que parecía español, además de mí mismo, era un hombre de unos cincuenta y tantos años, enfundado en un abrigo de paño negro, abrochado hasta arriba, pero que dejaba ver el alzacuello de un sacerdote. Yo no tenía mucha gana de conversación, tras haber llamado a mi casa para anunciar la fastidiosa demora que iba a trastornar los planes que tenía para la tarde, pero eso no me hizo sentir incómodo cuando el cura se dirigió amigablemente a mí, acodados ambos en la barra con sendos cafés con leche casi hirviendo.

—¿Ha visto usted? —me preguntó—. Seis grados bajo cero marca el termómetro de la calle. ¿Vive usted en Madrid? Allí no están muy acostumbrados a un frío como este.

Asentí, aunque supongo que por mi acento tardaría poco en darse cuenta de que soy gallego. Por cortesía, le pregunté lo mismo.

—Yo me quedo en Guadalajara, aunque soy del sur, pero en los últimos años tengo que viajar a menudo por estas diócesis, y no termino de acostumbrarme.

Aprovechando que parecía tener experiencia, le pregunté si la carretera quedaba cortada a menudo, y cuánto solía tardar en abrirse.

—No es muy frecuente, no. Hoy ha debido de haber una nevada excepcional. Supongo que lo que nos han dicho los policías será verdad. No he podido evitar ver el título del libro que estaba usted leyendo —confesó, cambiando de tema; era un grueso volumen sobre las primeras comunidades cristianas, que leía para mi primer trabajo en el Curso Avanzado de Escepticismo—. Parecía sugerente —añadió.

—Eso pensaba yo también, pero es muy erudito para mi gusto, demasiado pesado para leer en el autobús.

—Yo creo que los católicos de ahora estamos en una situación semejante a la de nuestros primeros antecesores, a la defensiva frente a miles de fuerzas que hacen que parezca imposible que prevalezca la palabra de Dios, ¿no cree usted?

La pregunta me dejó clavado, y solo pude responder con un asentimiento de cortesía. En mi opinión, podían hallarse más semejanzas entre una pera y un cazabombardero, pero no me pareció de buena educación plantear una discrepancia tan radical. Animado tal vez por la aparente coincidencia de opiniones, el cura prosiguió.

—Fíjese usted si no en estos pueblos por los que atravesamos. Muchos de ellos tenían dos o tres sacerdotes hace veinte años, y ahora un solo pastor tiene que atender un rebaño desperdigado por muchos kilómetros a la redonda. Los fieles se nos van muriendo, y los jóvenes no sienten la llamada del sacerdocio. Es una pena grandísima ver tantas y tantas iglesias vacías.

—Sí, sí, una pena —me limité a decir yo, volcándome en silencio hacia mi café.

—Además, aunque la mayor parte de los inmigrantes que acogemos son gente religiosa —añadió, indicando con la cabeza a los trabajadores que nos rodeaban—, el hecho es que muchos de ellos traen cultos diferentes. Hasta los hispanoamericanos —dijo en voz más baja—, que siempre han sido tan católicos, están llenando toda España de tabernáculos protestantes, ¿no se ha dado usted cuenta?

—Es que, por lo visto, en sus países de origen también ocurre así.

—Si quiere que le diga la verdad —se sinceró—, prefiero cien veces el descreimiento de una gran parte de la gente, a esta desagradable proliferación de cultos, como si las religiones fuesen algo para elegir como las prendas en las rebajas, o como un coche, o un teléfono móvil. Eso es algo profundamente pagano. Por eso, entre otras cosas, creo que estamos de nuevo en una situación como la de los primeros padres de la Iglesia.

—Yo también prefiero el descreimiento —dije. Con ánimo de cambiar de tema, miré mi reloj y sugerí que me gustaría arriesgarme a dar un paseo por la ciudad nevada; si aquella conversación proseguía, no iba a ser capaz de ocultar por más tiempo mis verdaderas opiniones sobre la religión—. ¿Sabe si hay algún sitio por aquí en donde vendan prensa?

—Sí, hay un quiosco detrás de aquel edificio. Pero tenga mucho cuidado; el camino es cuesta abajo y se puede usted resbalar muy fácilmente. Mire,

mejor le acompaño, y siempre nos podremos sujetar el uno al otro. Además, si compramos un periódico cada uno, luego podemos cambiárnoslos en el autobús.

En fin, pensé, al menos en la calle volveríamos a hablar solo del mal tiempo. Pagué los dos cafés, y nos aventuramos en el exterior. Ciertamente era peligroso caminar por allí sin llevar un calzado oportuno, y más de una vez tuvimos que agarrarnos con fuerza en el pasamanos que ahora entendíamos por qué habían puesto en aquella pared. Por desgracia, nuestro periplo no dio el fruto esperado, pues el quiosquero nos anunció que, debido al corte de la carretera, no había llegado aún la furgoneta que diariamente repartía la prensa. Ante la perspectiva de permanecer todavía mucho tiempo aislados por la nieve, decidí comprar alguna revista y eché un vistazo a las que allí tenían, preguntándole a mi acompañante si le interesaba alguna en especial.

—No leo muchas revistas, la verdad, pero dadas las circunstancias, me llevaré yo también alguna. ¿Tiene usted *Época*, por favor? —le preguntó al quiosquero, quien asintió. Yo le pedí una revista de historia, pero no había ninguna, así que me conformé con una sobre ciencias. El vendedor tuvo que salir de su habitáculo para sacar ambas revistas de la vitrina por su parte exterior. El sacerdote y yo nos apartamos, con un idéntico gesto de pisar fuerte con los dos pies alternativamente y echarnos vaho a las manos mientras mirábamos, por hacer algo, el resto de los productos expuestos allí. De pronto, el cura exclamó un «avemariapurísima» que al quiosquero y a mí nos hizo volvernos sorprendidos.

—Pero, hombre de Dios, ¿cómo vende usted estas cosas? —preguntó, señalando al rincón de los coleccionables—. ¡Y yo que pensaba que este era todavía un pueblo cristiano!

Imaginé que habría visto algún vídeo o revista pornográfica, tan explícitas en sus portadas, pero me extrañaba que a estas alturas mi acompañante no estuviese acostumbrado a encontrar ese tipo de cosas en los quioscos. De todas formas, en el lugar hacia donde él miraba no había ninguna.

—¿Eso de la Biblia dice usted, padre? —señaló el vendedor.

—Pues claro, hijo mío.

—Siento mucho si les molesta a ustedes —explicó—, pero hay algunos clientes que lo compran, qué le vamos a hacer.

No me atreví a mirar muy descaradamente a la publicación que había ocasionado el enfado del sacerdote, pero me pareció ver de reojo un fascículo con DVD cuyo título rezaba más o menos «La Biblia como nunca te la han

contado», y añadía en una esquina «Violencia y sexo explícitos: lo que el papa no quiere que veamos», o algo parecido.

—¡Válgame Dios! —murmuró el sacerdote, y repitió, mientras pagaba su revista—: ¡Válgame Dios! ¡Qué cosas no le quedarán por ver a uno!

Yo dejé unas monedas y me despedí del cabizbajo quiosquero por los dos. Subíamos la cuesta muy despacio, y el cura estaba tan apesadumbrado que parecía no ser consciente de que yo le acompañaba. Una vez resbaló, y hubiera caído al suelo y se habría deslizado de nuevo hasta la plaza del quiosco si no lo hubiera sujetado yo por el antebrazo, aunque a punto estuve de caer también al ayudarlo.

—Vamos padre, no se preocupe —dije, intentando animarlo—. Es lo que decía usted hace un momento sobre los descreídos.

—Muchas gracias, hijo, muchas gracias —se limitó a decir.

Tras recorrer varios metros más con enorme cuidado, entramos nuevamente al bar, en donde se rumoreaba que ya no faltaba mucho para que el autobús pudiese reemprender su camino. Aún así, pedí un par de cafés para entrar en calor y para que mi abochornado acompañante se sobrepusiera.

—Disculpe usted el espectáculo que he dado hace un momento —dijo, después de varios sorbos—. Es que en las últimas semanas he estado asistiendo a un montón de reuniones con los representantes de las diócesis próximas, para reorganizar nuestros escasísimos recursos humanos, y no puedo evitar estar un poco deprimido. Continuamente les ruego a Nuestro Señor Jesucristo y a su Santísima Madre que me den coraje para afrontar esta situación, pero me temo que soy más débil de lo que convendría. ¡Es tan dura la prueba que nos hacen pasar...!

—Hombre, padre —tercié—, reconozca que, a pesar de las posibles semejanzas, eran mucho más crueles los tiempos de la Iglesia primitiva. Ahora no entra la guardia pretoriana en las catacumbas para llevarse a los cristianos a los leones, como explica en el libro que yo venía leyendo.

El cura miró su café como si esperase ver salir alguna señal junto al humo que aún desprendía.

—Tiene usted razón, hijo. ¿Le importaría dejarme echar un vistazo al libro cuando volvamos al autobús? Tal vez me reconforte.

—Faltaría más.

—¡Ay! —suspiró, torciendo de nuevo el gesto—. Pero no dejo de preguntarme qué tipo de personas pueden disfrutar contemplando blasfemias como la que vendían ahí.

—Déjelo ya, padre —dije, mientras me confesaba a mí mismo en silencio que yo sería sin duda una persona de aquel tipo—. Además, tampoco sabemos lo que contenía realmente; tal vez no se trate, en el fondo, más que de bromas de mal gusto.

Pero el gesto del sacerdote revelaba que no creía en aquella excusa. Seguimos en el bar durante casi una media hora más, pero el sacerdote permaneció en silencio y yo no me esforcé en revitalizar nuestra conversación. De lo que tenía ganas realmente era de volver al quiosco y comprarme el dichoso fascículo, cuya sola portada, vista con el rabillo del ojo, me había dejado fascinado, pero no me atreví, en parte por no arriesgarme a bajar la peligrosa cuesta de nuevo, y también porque habría sentido muchísimo pudor al hacerlo. Temía también que el quiosquero tuviese el ejemplar reservado para algún cliente en particular y no me lo quisiera vender, así que decidí que lo compraría de vuelta a casa. El conductor del autobús nos llamó, regresamos cada uno a nuestra butaca, y, tal como le había prometido al cura, le presté el libro sobre los primeros cristianos, diciéndole que yo llevaba más lecturas y que lo podía tener hasta el final del viaje si quería. No volvimos a cruzarnos la palabra hasta que me lo devolvió cuando el autobús paró en Guadalajara.

—Le doy las gracias —dijo mientras me estrechaba la mano—, esta lectura me ha sido verdaderamente de gran ayuda. Creo que ahora veo las cosas con algo más de optimismo. Que Dios le acompañe.

—Lo mismo digo —respondí.

La verdad es que su reacción ante el libro que yo le había prestado me extrañaba todavía más que la que tuvo en el quiosco de Molina de Aragón. Supuse que no debía de haber llegado a los capítulos en los que el autor describía los crueles enfrentamientos entre diversos grupos cristianos, violentas disputas que empezaron muy pronto, y que fueron haciéndose tanto más encarnizadas cuanto mayor era el poder material que cada grupo conseguía. Cuando bajé del autobús en Madrid, me dirigí al quiosco más cercano. Pregunté por el coleccionable según el título que recordaba, pero no lo tenían. Mala suerte; ya lo buscaría en otro sitio. Aquella misma tarde lo intenté en puntos de venta de prensa cercanos a mi casa, pero, para mi sorpresa, en ninguno de ellos habían oído hablar de algo así. Incluso le encargué a mi librero pedirlo a las distribuidoras, pero al cabo de unas pocas días la respuesta fue negativa. No había ni rastro de una publicación por fascículos sobre violencia y sexo en la Biblia, ni nada que se le pareciera. Tampoco encontré referencia alguna buscando en internet. La curiosidad que

sentía era tan grande que tuve varias veces la tentación de marcharme de nuevo a Molina y preguntarle al mismo quiosquero, pero eso era ya demasiado para alguien tan perezoso como yo. La verdad es que he llegado a convencerme de que la percepción me falló aquel día, o la memoria después, y que mirando de reojo, con aquel frío terrible que casi no podía soportar, varios coleccionables, revistas o películas se mezclaron en mi campo visual y me hicieron imaginar algo completamente distinto a lo que el escandalizado sacerdote estaba viendo con sus propios ojos. ¿Qué diablos podía ser? Y, tras darle muchas vueltas durante muchos días, sobre todo en la cama, antes de conciliar el sueño, pensé que, ya que no era capaz de dar con ello, podía ser divertido inventarlo yo mismo.

YA NO HAY MILAGROS COMO LOS DE ANTES

El sacerdote con el que coincidí en mi viaje desde Teruel se había escandalizado, suponía yo, simplemente al leer el título y la portada de una película o una revista. Yo estaba casi seguro de que algo relacionado con el sexo y con la violencia aparecía por allí, así que había sacado la conclusión de que el opúsculo, por llamarlo de alguna manera, debía de ser una especie de versión «para adultos» de algunas escenas de la Biblia. La cosa no es difícil de hacer, sobre todo con el Antiguo Testamento, pero tampoco creo que fuera ninguna originalidad. Incluso algún cineasta prestigioso, no sé si Pasolini, lo había hecho ya. Era posible que fuese aquella misma película la que tuvieran en el quiosco de Molina de Aragón, pero todos los libreros con los que hablé después me aseguraron que tampoco se había publicado recientemente nada de ese tipo, o así al menos lo recordaban. De todas formas, contar con detalle las orgías del rey Salomón y las matanzas de Josué no me parecía que fuese un especial motivo de escándalo en pleno siglo XXI, cuando cosas peores (o no sé si tanto) son el pan nuestro de cada telediario, y al cabo de unos cuantos días de pensar en ello, los relatos de cama y de sangre fueron desplazándose cada vez más de mi atención. En su lugar, otros argumentos muy diferentes comenzaron a presentármese, historias que probablemente, en el caso de materializarse, sí que serían causa de un profundo escándalo en el seno de las iglesias cristianas, y puede que también en muchas de las otras. En realidad, no había que ir muy lejos: bastaría con que se repitiesen algunos

acontecimientos, reales o ficticios, de los que se relatan en la historia de la Iglesia.

Por ejemplo, ¿qué sucedería si empezasen a suceder otra vez milagros como los de antes? Es verdad que la industria de la milagrería no ha cesado en su producción. Al fin y al cabo, el ritmo de beatificaciones se ha incrementado continuamente en el último siglo (como no podía ser de otra manera, si ha seguido el paso del crecimiento demográfico mundial), y, si no me equivoco, cada nueva beatificación requiere que un tribunal eclesiástico certifique que se hayan producido al menos dos acontecimientos milagrosos debidos a la intercesión del aspirante. Pero, como puede comprobar cualquiera, estos milagros de hoy en día son menos espectaculares que los que cuentan los Evangelios, y mucho menos todavía que los que se hicieron por mediación de algunos santos de los siglos siguientes. En general, los milagros de ahora suelen ser curaciones inesperadas, es decir, en las que la probabilidad de recuperación del enfermo es bastante baja. Desconozco si el «abogado del diablo», o fiscal del proceso de beatificación, utiliza en la práctica alguna fórmula estadística de manera que solo permita que cuenten como milagro aquellas sanaciones de dolencias en las que solo se recuperan de forma espontánea tres enfermos de cada diez mil, o algo así. Pero el caso es que, con independencia de las estadísticas, parece haber algunas enfermedades privilegiadas para la actividad mirífica o milagrogénica, sobre todo los cánceres y dolencias mentales, en los que también ocurre que remite la enfermedad sin causa aparente en el caso de algunos ateos afortunados que no han tenido la bendición de unos familiares recen por ellos. En cambio, no se conoce ningún caso reciente y suficientemente documentado (es decir, con documentación independiente de la presentada en el proceso de beatificación), en el que el milagro haya consistido, por poner algún ejemplo, en la «curación» de amputaciones completas, en la restauración de las cabezas de los decapitados, en la resurrección de personas incineradas, en la eliminación del síndrome de Down, o en la recuperación espontánea del cuero cabelludo en casos de alopecia terminal. Dicho de otra manera, los santos solo parece interceder para la curación de enfermedades que se curan solas en un porcentaje muy pequeño, o incluso pequeñísimo, pero esos mismos bienaventurados personajillos nunca tienen la buena voluntad de hacer algo en aquellos casos en los que, de forma natural, el porcentaje es absolutamente nulo. Es como si a los santos se les pudiera pedir por lo improbable, pero no por lo imposible.

Ya sé que el responsable último de los milagros, según la religión cristiana, es el mismo Dios, y no ninguno de los bienaventurados que están en su seno, los cuales, en el proceso milagrogénico, tienen su papel limitado al de mero correveidile. Pero la cuestión es que ese tipo de acciones sobrenaturales, las realmente imposibles, sí debían ser frecuentes en el caso de los santos antiguos, a cuyo lado los portentos del mismo Jesucristo palidecían. De san Nicolás de Bari, tal vez mi santo favorito, se cuenta que no se limitó a hacer algo tan fácil como resucitar a un muerto (digamos de pasada que tal vez aquel Lázaro amigo de Jesús estaba solo en un estado catatónico; los Evangelios dicen que el cadáver hedía, pero en realidad eso se lo dijeron a Jesús los familiares de Lázaro al avisarle antes de penetrar en la tumba, de modo que es más lógico suponer que lo que querían decir aquellos es que pensaban que el cadáver hedía, no que lo hubieran comprobado con sus propias narices entrando a la tumba para buscar perejil). ¡Qué va, qué va! San Nicolás resucitó a tres niños *cuya carne escabechada le estaba siendo servida en un plato por el mismo posadero asesino, quien los había descuartizado y preparado en conserva con sus propias manos*, tal vez como una medida de reclamación frente al incremento del precio de la carne. Según relata el Santoral, cuando nuestro protagonista iba a hincar el diente a tan jugosas viandas, un ángel se le apareció para prevenirle de que aquello era carne de niño, y el bueno de Nicolás corrió a la trastienda y, en hallando la tina del escabeche, entonó una oración y salieron de allí los tres rapaces vivos y coleando. Lo que no dicen las hagiografías es si san Nicolás, de paso, les libró también milagrosamente de la peste a vinagre que los pobres infantes habrían de soportar el resto de sus días.

¿A qué puede deberse este descenso continuo en la espectacularidad de los milagros? Una explicación verosímil puede ser que, al ir llenándose los cielos con más y más fieles bienaventurados, los últimos no habrán podido instalarse en sitios tan buenos como los que ocupaban los primeros, de tal manera que las plegarias de los recién llegados no sean tan fácilmente escuchadas en el estrado central, ocupado por el artífice propiamente dicho de los milagros, ya sea bajo la especie de un solo Dios, o en la figura de sus tres Personas. Esto explicaría el que la Virgen sea objeto de muchas más plegarias que el resto de los santos, pues ella debe de estar en la primera fila, o en un palco de honor. También se explica así la relativamente escasa devoción que los fieles actuales profesan a los santos recientes, al menos en comparación con la que manifiestan hacia los antiguos, si exceptuamos casos como el de Josemaría Escrivá, quien, como buen baturro, no debe de tener grandes

dificultades en hacerse atender por el Altísimo, por muy mala butaca que le haya tocado. En cambio, un punto débil de esta teoría es que, si fuese correcta, los santos de las primeras filas deberían seguir propiciando en esta nuestra época los mismos milagros maravillosos que se vieron en sus buenos tiempos, cosa que, como acabamos de ver, no sucede ni mucho menos. Otra posible razón es que, en los primeros siglos, Dios necesitara dar golpes de mano mucho más espectaculares para que el cristianismo fuese ganando adeptos, de tal modo que cuando su religión hubo alcanzado —si se me permite la metáfora— sus límites naturales, ya no fuesen precisas aquellas obras tan deslumbrantes. Confieso que esta hipótesis depende demasiado de que asumamos que las religiones tienen límites geodemográficos insuperables, debidos tal vez a la naturaleza de los diversos pueblos que habitan cada zona del globo, pero hay que reconocer que la última evangelización verdaderamente eficaz, si lo medimos de acuerdo con el porcentaje de la población que de hecho se convirtió al cristianismo, fue la de los españoles en América (los portugueses más bien dejaron a los indios a su aire, y los ingleses y franceses, incluso sin aire). Intentos posteriores en África y en Asia solamente lograron fichar a una parte bastante exigua de los nativos. Pero, claro está, ¿qué mayor milagro sería la conversión en masa de los árabes, los japoneses o los chinos? La propia María santísima, tan dada a las apariciones incluso en tiempos no muy pasados, podría muy bien dejar ya de incordiar a pastorcillos y novicias, y materializarse de una vez en lo más alto de la Caaba, en la plaza de Tiananmen, o en la bolsa de Tokio, y arengar a las muchedumbres allí presentes para que abandonaran sus diabólicas creencias, cesaran en sus perversas prácticas, y marcharan humildemente al Vaticano para darse de alta en la cristiandad. Pero parece que no quiere, o que, por alguna inescrutable razón, el Padre de su Hijo no se decide a permitirselo.

Así que mucho me temo que la causa más probable del, digamos, atenuamiento de la actividad milagrogénica del Creador, puede ser, aunque sin descartar ninguna otra posibilidad, que milagros, realmente milagros, no sucedan, al menos en nuestros días y en nuestro entorno, quiero decir, hasta donde la CNN llega para contárnoslo. Pero si esto es así, como creo que incluso los católicos más convencidos y más sensatos reconocerán, entonces lo que sería verdaderamente revolucionario para la Iglesia sería tal vez que los milagros propiamente dichos (desescabechamientos y cosas por el estilo) volvieran a suceder en masa, a la luz del día, con luz y con taquígrafos, y con un Iñaki Gabilondo (o un Federico Jiménez, el de los santos) para

testimoniárnoslo. Podrían empezar a ocurrir alrededor de una sola persona, o una pequeña comunidad, dentro o fuera de una iglesia cristiana, pero no hay duda de que aquellos que se vieran con el poder de hacer milagros se autoproclamarían inmediatamente vicarios del Altísimo, que mucha gente los seguiría y se convertiría a su fe (bueno, salvo si los milagros los hacían los judíos, porque entonces tendrías que cambiar no solo de fe, sino de madre), y que la mayor parte de las otras iglesias o religiones intentarían ocultar los hechos o confundir a sus fieles sobre la verdadera naturaleza de aquellos prodigios. En realidad, lo más probable es que la mayoría de los demás líderes religiosos creyeran con total sinceridad que aquello, si pareciera estar en contra de sus propios mensajes, no era sino obra del mismísimo demonio. Y el problema es que, en una sociedad secularizada como la nuestra, los propios milagros serían carnaza para la opinión pública, y el gran debate social dejaría de tratar sobre el terrorismo, o sobre las drogas, o sobre la enseñanza, o sobre tantos otros temas superficiales, para centrarse, casi exclusivamente, en si las inexplicables curaciones, reconstrucciones, apariciones, etcétera, etcétera, eran actos divinos o diabólicos. Al fin y al cabo, difícilmente llevarían algún sello que garantizara su origen, y aunque lo llevaran, mucha gente lo pondría en duda sin inmutarse.

Pero ¿y si los milagros tuvieran lugar de forma relativamente democrática, es decir, más o menos por igual en el seno de todas las iglesias, sectas o religiones, e incluso entre los agnósticos y los ateos?, ¿si nadie pudiera atribuirse el monopolio? Entonces reinaría la más absoluta confusión: ¿para qué serviría creer en un dios determinado, o practicar unos particulares ritos, si toda la humanidad, hasta los que rechazan toda religión, está siendo bendecida por las fuerzas sobrenaturales? Sería como si en el Juicio Final se dictara una sentencia absolutoria universal. En tal caso, ¿habrían sido en vano todos los sacrificios, todas las plegarias, todas las privaciones y todas las matanzas promovidas a lo largo de los siglos por una u otra fe?

PARUSÍA.NET

Esa historia de los milagros podría estar bien. Hasta me parecía el argumento de una novela de Saramago, pero algo en mi interior me hacía sentir que el pandemónium que se originaría con una vasta proliferación de intervenciones sobrenaturales vendría a dejar, tarde o temprano, las cosas como estaban: cada uno terminaría acostumbrándose a esos fenómenos, los integraría en la

concepción del mundo y de la vida que ya tuviera, y seguiría como si tal cosa después del barullo inicial. No en vano las religiones han dado muestra de poderse adaptar a casi todo. Y por supuesto, los más científicistas sencillamente considerarían aquellos prodigios como una refutación de algunas de las teorías científicas vigentes, e intentarían formular otras que dieran cuenta de los nuevos hechos, como ha ocurrido siempre en la ciencia. Un acontecimiento más revolucionario sería que Cristo decidiese por fin hacernos la segunda visita (o tercera, si contamos como segunda los días pasados con sus discípulos entre la resurrección y la ascensión). Un primer problema aquí sería el de cómo reconocerlo. Según el dogma cristiano, Jesús ascendió en cuerpo y alma, así que, si se ha conservado bien todo este tiempo, debería tener el mismo aspecto que cuando se fue, pero claro, precisamente es su aspecto original el que no conocemos. Sería un punto a favor de la Iglesia Católica el que Cristo se pareciera a la imagen grabada en la Sábana Santa de Turín, aunque los maliciosos escépticos siempre podrían alegar que se había fraguado una conspiración para elegir un hombre con ese parecido y luego pregonar que era Jesús. La persistencia celestial de su propio organismo físico, es decir, del nacido en Galilea del vientre de María hace más de dos mil años, supone no obstante un cierto problema. Porque la solución más sencilla para descender de los cielos, fue sin duda la de entonces: bastó con materializar un pequeño espermatozoide y conducirlo sobrenaturalmente al óvulo apropiado. Pero ahora, puesto que Cristo existe en la gloria con su carne, sus huesos y su cabello —ignoramos si le habrá seguido creciendo, y si algún beato peluquero se habrá encargado de mantenerse en buen estado—, el caso es que su aparición será, inevitablemente, algo más estrepitosa, al aparecer de repente en un lugar cualquiera un hombretón de pelo en pecho. Además, llegará sin documentación —a menos que la falsifique—, como un inmigrante sin papeles, desarraigado, sin familia, y empezará pronto a tener dificultades con la administración, con los bancos, y con las fuerzas de seguridad, y no digamos si lo hace en la Roma del católico Berlusconi.

En fin, cabe de todas formas la posibilidad de que decida desprenderse de su cuerpo místico, o lo deje en hibernación a la diestra del Padre, y que vuelva a encarnarse de la manera tradicional, con anunciación, parto, y todo eso, si bien en este caso habrá un grave problema doctrinal para determinar cuál de los dos organismos es el verdadero *corpus Christi*. Las disputas teológicas a las que todo ello daría lugar serían apasionantes, y podemos tener plena confianza en que el Vaticano encontraría alguna solución perfectamente lógica, como siempre ha hecho. Por ejemplo, podría argumentarse que, en la

eucaristía, el pan, cada uno de los millones de trocitos repartidos en cada ocasión por todo el mundo, se convierte en el cuerpo de Cristo —nunca me he enterado de si cada hostia se convierte en el cuerpo entero, incluso cuando la compartes con otros fieles en fragmentos, o si solo se corresponde con un trozo del cuerpo, y en este caso, si al comulgar puede tocarte en suerte un pie, la vejiga, un tímpano, u otras partes más pudorosas, o también un poco de todo—; así pues, si no hay ningún problema en que Su cuerpo exista en millones de sitios a la vez, tampoco tendría que haberlo en que existiera como dos organismos humanos diferentes. Mucho más problemático sería si decidiera encarnarse *como una chica*. Tan conflictivo resultaría eso que, si ocurriera así, estoy seguro de que el cuerpo de teólogos papales rechazaría tan rotundamente y con argumentos tan soberbios que esa mujer fuera el Mesías, o la Mesías, que la pobre María Jesús, o como entonces se llamara, tendría que desistir de sus planes de salvación, a riesgo de dejar a la propia Iglesia Católica tirada en el camino (una solución de compromiso entre ambas partes sería que el Vaticano le costease una operación de cambio de sexo, y aquí no ha pasado nada). Haré notar también que, en el caso de que Cristo optara por una nueva encarnación para su segunda venida, y si el inicio de su vida pública está realmente cerca, resulta muy gratificante pensar que tal vez haya nacido ya, y ahora mismo ya viva entre nosotros, aunque que nosotros no lo conozcamos.

Las dificultades para Jesús serían mayores si, por su propia voluntad, decidiera abstenerse de obrar milagros. Razones tendría para ello, y poderosas. Por lo menos aquí, en la Europa Unida, si por un azar se le ocurriese convertir de nuevo el agua en vino, o multiplicar los panes y los peces, tendría bastantes dificultades con las autoridades alimentarias, por no hablar de las organizaciones de productores vitivinícolas, de panaderos y de pescadores —por mucho menos de eso los agricultores franceses preparan un bloqueo de las autopistas—. Se cuidaría mucho, también, de lanzar a los cerdos los demonios que resultaren como productos de desecho en algún exorcismo, pues sumiría con ello en una irremediable crisis a toda la industria porcina; solo nos faltaban, después de las vacas locas y los pollos griposos, los cerdos poseídos. Aunque pienso que el principal argumento que tendría para no utilizar los milagros sería que ya se hartó de hacerlos la otra vez, que entonces la humanidad era ignorante y supersticiosa (no como en nuestros días), y que aquella había sido la única manera de hacerse con un grupo lo suficientemente numeroso de seguidores incondicionales en el poco tiempo que tenía. Pero ahora, en cambio, en esta civilización racionalista, ilustrada,

culta y bien servida por incontables medios de comunicación, hay muchas otras formas de ganarse la atención y el respeto de las muchedumbres. Es evidente que en nuestros tiempos Jesús tendría que comenzar su predicación a través de internet y de mensajes SMS, sin perjuicio de que, una vez ganada mayor notoriedad, acudiese a las televisiones, a las cadenas de radio, y a la prensa tradicional, y después de ello, creara directamente libros y películas para su comercialización a gran escala.

Sí. El primer y decisivo asalto a la atención de una gran parte de la humanidad tendría que ser a través del medio más simple: un «mensaje basura» en el correo electrónico, con la capacidad de replicarse de modo exponencial, que infectase con un virus millones de ordenadores de todo el mundo, y que, tal vez solo a partir de la novena o décima oleada de tales mensajes comenzase a dirigir a sus receptores a una página web en la que se anunciara la Buena Nueva. Los primeros en sospechar del origen posiblemente sobrehumano de aquella invasión serían los encargados de seguridad informática, *hackers* y especímenes semejantes, pues el programa debería ser cualitativamente distinto de todo lo que hubieran conocido con anterioridad: sencillísimo, pero muy potente; capaz de entrometerse en cualquier elemento del disco duro, pero completamente inofensivo; incluso podría proporcionar una cura automática para muchos o la mayoría de los problemas a los que los usuarios de ordenadores estamos acostumbrados, una especie de antivirus universal, un *spam* que acabara con la lepra informática. Ello no significaría que su naturaleza fuera milagrosa, literalmente hablando, sino solo que su creación habría requerido un talento matemático especial, para dar con una combinación de órdenes que funcionara de ese modo maravilloso. Desde el principio surgiría un tremendo revuelo en la red acerca del origen y las propiedades de aquellos mensajes salutíferos (me refiero a la salud informática), pues no hay en nuestros días otro modo más rápido de que millones y millones de personas en todos los países hablen y se preocupen a la vez sobre el mismo asunto. Las interpretaciones que legos, expertos y exaltados darían de aquel curiosísimo fenómeno serían tan numerosas y variadas como sobre cualquier otra rareza que se pone de moda, pero la inteligencia del Salvador se guardaría de permitir que las primeras especulaciones apuntaran justo en la dirección de un fenómeno religioso, para lo que tendría que evitar especialmente cualquier referencia al Apocalipsis o a la Parusía —no se le iba a ocurrir dar al programa un nombre como *maran.atha*, o algo así (1 Corintios 16, 22)—. Los falsos profetas y aspirantes a iluminados son tan habituales en la red como fuera de ella, si es que no más,

y por su propia naturaleza, sus mensajes son escuchados y creídos sobre todo por las personas con menos seso, lo que hace que la gente más razonable tienda a borrarlos de manera automática. Por ello, es seguro que Cristo intentaría que su evangelio digital no fuera confundido, al menos a las primeras de cambio, con uno más de los que anuncian falsamente la salvación y esas pamplinas, aunque no podría evitar que algunos le asociaran un significado religioso y sobrenatural, pero serían los menos. Tampoco querría que sus correos fueran asimilados sin más con los famosos envíos pseudocomerciales, algunas veces benignos, pero otras muchas fraudes puros y duros a la caza de los incautos. Ya tendría tiempo más adelante de empezar a tener problemas con la justicia. Así, el tema y el contenido de los mensajes habrían de estar elegidos tan cuidadosa y genialmente como el mismo programa informático que los reprodujera. Quizás algo relacionado con la anunciación, pero no demasiado llamativo, para lo cual posiblemente disimularía su primer mensaje entre los cientos de millones que circulan por la red en los días previos a la navidad.

Ya he sugerido que la primera comunidad de seguidores del retornado Mesías habría de surgir de entre los expertos en virus informáticos. Ellos serían los nuevos pastores, los nuevos reyes magos. «Hemos visto su estrella en la línea 1260 del programa *Goodnews*, y venimos a darle adoración». Pero es hartó probable que las comunidades cristianas, y entre ellas muy principalmente la jerarquía católica, fueran de una u otra manera los destinatarios más importantes de los mensajes, pues no en vano llevan ya cerca de dos milenios de plantón. Para ellas, el aviso tendría que ser muy claro: «no temáis, ya estoy aquí, la dominación de Satanás, las plagas, las guerras y toda la inmundicia que habéis tenido que soportar mientras me aguardabais pacientemente, y que con tanta eficacia habéis contribuido a reducir en estos dos mil años, ya están a punto de terminar, ¡gloria a Mí, Aleluya!», bien que con palabras escogidas con un espíritu más evangélico, o al menos más lírico. No puedo negar que me muero de ganas de saber de qué forma anunciaría el Vaticano la certeza de que Cristo había vuelto por fin. ¡Bienaventurado el jefe de prensa que tuviera que redactar esa maravillosa nota informativa, la Última Buena Nueva! Pero antes de que ocurriese esto, antes de que el papa proclamara la llegada del Jefe, y, como es de suponer, le cediera el despacho, el sello, y demás símbolos e instrumentos del poder en la Iglesia, antes de que el propio Jesús apareciera sonriente en el balcón de la Plaza de San Pedro para saludar a los millones de peregrinos que se agolparían por todas las calles de Roma, antes de que las televisiones de todo

el mundo desconectasen sus emisiones para transmitir la Noticia Final, antes de todo ello habría tenido que ocurrir un extenso proceso mediante el que la Iglesia, o las iglesias, o las confesiones, o la humanidad, reconocieran plenamente que el autor de aquellos mensajes, el creador de aquella página web en la que se nos darían las instrucciones pertinentes para acomodarnos de manera definitiva en el seno del Padre (a los que les tocara), el director de aquellos audiovisuales en los que se contaba la Verdad sobre las Santas Escrituras y sobre la vida en general, era realmente quien decía ser.

Y, claro está, ese proceso no habría de ser fácil, por dos motivos. En primer lugar, porque la Iglesia, al menos desde los tiempos del emperador Constantino, y con ella casi todas las grandes religiones, no había tenido más remedio que adaptarse a las necesidades derivadas de ser una empresa temporal, terrenal, comercial, en la que los planes no se hacían para meses o años, los pocos años que, según los primeros cristianos, faltaban para el retorno del Mesías, sino para décadas y décadas, para siglos y siglos, amén. Ser una institución con dos mil años a las espaldas solo otorga prestigio y legitimidad cuando el futuro se extiende indefinido ante nosotros. En cambio, si todo, incluido el tiempo mismo, va a llegar a su fin, ¿qué hacer con todas las posesiones, títulos, inmuebles, bibliotecas, museos, congregaciones, acciones, comités, atesorados por la Iglesia? Habría muchos de sus miembros, clérigos o seculares, que con la mano en el corazón preferirían que la venida de Jesús, si es que era cierta, fuera al menos tan solo una visita protocolaria, como para recordar que no se ha olvidado de nosotros, y que dejemos de una vez de hacernos mutuamente la vida imposible, porque un día de estos va a regresar definitivamente para juzgar a vivos y muertos, y entonces, dentro de otros mil años más o menos, o pongamos diez mil, que tampoco hace falta agobiar, entonces sí que nos enteraremos bien de lo que vale un peine. A los cristianos de nuestros días les pasaría lo mismo que a los judíos de tiempos de Jesús: tantos siglos esperando la llegada del Mesías, y cuando viene de verdad, van y no se lo creen, porque la promesa se ha postergado tanto que, como era de esperar, la espera misma se ha hecho más importante que lo esperado; el viaje, y no el destino, se ha convertido en lo esencial. Y es que hay veces que Dios da la impresión de no saber muy bien con quién está jugando.

La segunda dificultad que se plantearía para el reconocimiento de Jesús, o como Él o Ella se llamara en su nueva venida, procedería, naturalmente, de Su gran adversario. El Príncipe de las Tinieblas no iba a quedarse con los brazos cruzados ante la perspectiva de que su imperio fuese a terminar.

Reaccionaría, como casi siempre, con su instrumento favorito: sembrar la confusión y el odio entre los hombres. (No digo «entre los hombres y las mujeres», como querrían los abogados del lenguaje políticamente correcto, porque si lo hiciera así parecería que el odio al que me refiero es el de los varones contra las mujeres y el de las mujeres contra los varones, cuando lo que quiero decir, y supongo que se me habrá entendido, es que la gente se odiará sin mirar el sexo, o a veces mirándolo más de la cuenta, pero en cualquier caso se odiará sin distinguir). En el escenario que estoy imaginando, en el que el Redentor inicia su vida pública en los terrenos de la red, o, como lo ha llamado un filósofo de nuestros días, en el Tercer Entorno, o en la Tercera Morada, como podríamos decir nosotros emulando a Teresa de Jesús, Satán no dudaría en atacar la Hija del Hombre con las mismas armas. Viejo zorro como es, piratearía los mensajes de Jesús imitando su código y su programa, pero enviando a los internautas y a las internautas unos «gusanos» o «troyanos» verdaderamente dañinos, terribles, destructores. El pobre Juan, anciano y exiliado en la isla de Patmos, no habría podido imaginar que la lucha final entre el Dragón, la Bestia y la Ramera de Babilonia (a mi izquierda), y el Cordero y los Ángeles (a mi derecha), que le fue revelada en sus visiones apocalípticas, era en realidad un combate encarnizado entre dos poderosos programadores informáticos, y que la pavorosa destrucción cuyo relato había de amedrantar e inspirar en los siglos futuros a tantos miles de poetas y de predicadores, no era otra cosa que la gran hecatombe digital que sucedería cuando el Demonio, temeroso de la nueva llegada de Nuestro Señor Jesucristo, enviase un virus letal a todos los ordenadores del mundo para impedir la difusión del bienaventurado mensaje, y por causa de aquel virus se desplomarían las Bolsas, se cancelarían los Mundiales de fútbol, se estrellarían aviones, se interrumpirían las transmisiones desde la casa de Gran Hermano, dejaría de cobrar los recibos el Corte Inglés, devolvería Hacienda cuantías exageradas a los sujetos pasivos del impuesto sobre la renta, se borrarían de los discos duros todas las novelas que estaban siendo escritas (menos las de aquellos románticos autores que aún preferían escribir directamente en el papel), aparecerían imágenes pornográficas al entrar en todas las páginas web (las más procaces, en las páginas del Vaticano y de la República Islámica de Irán), y nuestros mensajes de correo electrónico serían enviados al azar a los destinatarios que menos deseáramos. Pero, como era inevitable que sucediera, esa batalla sería ganada por las fuerzas de la Nueva Jerusalén, que al punto restaurarían todos los sistemas y los harían invulnerables a nuevos ataques demoníacos, y de paso, rescatarían del fondo

más impenetrable de los discos duros todos los archivos eliminados, salvo, tal vez, los de aquellas novelas que en justicia se merecieran una completa eliminación, y las devoluciones de renta millonarias que hubieran recibido los más necesitados. En un intento desesperado por desequilibrar la balanza a su favor, el Maligno convencería a un ejército de expertos informáticos, políticos e intelectuales de toda calaña, para que amontonasen argumentos mostrando que aquella reparación aparentemente milagrosa de los desastres que acababan de suceder no era obra de lo Alto, ni tenía nada que ver con la inminente Parusía para la que muchos ya se preparaban, sino que era tan solo un episodio de lo más mundanal en las guerras entre empresas informáticas, *hackers*, instituciones supranacionales, y demás gentuza. Incluso, con la precognición que le caracteriza, tal vez instigaría a que, con la antelación suficiente, se escribiera en algún blog una brevísima historia burlesca que describiese los Hechos que estaban a punto de ocurrir, para que los más avisados se tomaran a cuchufleta a quienes pregonaran que el Mesías había plantado de nuevo su tienda entre nosotros.

DESMONTANDO EL MONTAJE

Jesucristo, naturalmente, sabría muy bien que en nuestro mundo es solo una pequeña parte de la población la que puede acceder a los mensajes de la red, sobre todo en los países más pobres. Para la mayoría, la tele y la radio de toda la vida son un medio mucho más poderoso, por no hablar de los periódicos y las revistas, y aunque es seguro que la Batalla Informática entre el Bien y el Mal tendría una gigantesca presencia en la televisión, la radio y la prensa, el Plan Final de la Salvación habría de contar, como ya he sugerido unas páginas más arriba, con una estrategia diseñada para estos otros medios más tradicionales. El género periodístico idóneo para llevarla a cabo sería el del reportaje, con nutridos y espectaculares efectos especiales, para hacerlo más atractivo para todos los públicos, pero que no por ello carecerían del más alto rigor científico posible, de tal manera que tanto a los necios como a los sabios les alcanzara la persuasión divina en grado igual. *La Biblia contada por su Autor* sería un título maravilloso, y seguro que daría lugar a un escándalo mucho mayor entre los gestores de las Iglesias establecidas que cualquier majadería pornográfica basada en las Santas Escrituras, como la que me había parecido vislumbrar en la vitrina del quiosco aquella gélida mañana en Molina de Aragón. Ya puedo imaginarme la primera escena, con el rostro

divino del Hijo del Hombre, sonriendo sobre un fondo oscuro que se va transformando en un paisaje verde y ocre, y que anuncia en todos los idiomas (al menos en la versión en DVD, previa selección), que ya está entre nosotros para dar cumplimiento a su promesa, y que, como actividad preparatoria, desea poner los puntos sobre las íes de todas aquellas narraciones que se han venido contando a lo largo de los últimos treinta siglos sobre la intervención de Él mismo y de su Padre en la historia humana. A lo largo de diez episodios, comprobaréis qué es lo que hay de verdad en esas historias y qué es lo que hay de falso. También os contaré las cosas que, pese a que fueron transmitidas a los intermediarios pertinentes, o bien estos malinterpretaron el mensaje que debían difundir, o bien no les salió de las narices hacerlo como Dios mandaba (nunca mejor dicho), o bien, lo que ha sido con diferencia lo más habitual, el mensaje se ha perdido, o se ha corrompido a fuerza de copiarlo y reinterpretarlo, o simplemente ha sido censurado cuando a los poderosos no les interesaba su difusión. Y lo primero que tengo que deciros es que Adán y Eva no existieron más que en la mente de un imaginativo padre al que su hijo pequeño, que le acompañaba por primera vez en una cacería, llevaba horas y horas dándole la paliza con preguntas sobre quién hizo las montañas, o de dónde viene el agua de los ríos, o por qué sale el sol todas las mañanas, pero la luna, que también sale, va creciendo y menguando, y el sol en cambio no, o qué es lo que se ve cuando uno llega al horizonte del horizonte, o quién era la madre de la madre que lo parió. El primer plano de Jesucristo (o como se llamara, vale) se retiraría entonces para dejar paso a una escena en la que la cámara se iría aproximando a un pequeño grupo de hombres que descansan a la sombra de un árbol, en medio del paisaje que hasta ese momento había servido de fondo neutro para el monólogo de Nuestro Señor. Los hombres van vestidos con telas toscas y pieles, y un chavalillo de unos cinco años no cesa de tirar de la mano a un adulto, su padre, posiblemente, el cual se lleva las manos a la cabeza, le hace callar con un aspaviento iracundo, pero enseguida transforma su semblante en un gesto de serenidad, y le dice...

Sí, el hombre empieza a hablar, y su tono consigue que todos los demás, que hasta entonces estaban en silencio, entretenidos en algunos quehaceres o simplemente holgando tumbados en la hierba, se pongan a escucharle como si fuera la primera vez que oyeran la voz de un ser humano. Y es que en verdad es la primera vez, no la que oyen hablar, pues llevan siglos o milenios entendiéndose con palabras, y no con simples gritos como los de los otros animales a los que cazan, pero nunca antes habían tenido la experiencia de

que aquellos sonidos sirvieran para algo diferente que para transmitirse las urgencias cotidianas, de que las palabras pudieran entrelazarse unas con otras para engendrar un mundo que no es el que habitamos todos los días, pero que puede parecer igual de verdadero, o más, porque escuchando esas historias puedes olvidar todo aquello que tienes a tu alrededor. Y mientras el padre del niño habla, y habla, y habla, y sus propias ocurrencias van dando lugar a otras nuevas como siguiendo una lógica propia, los demás han formado un círculo en torno a él, un espacio que no se atreven a invadir, apoderados como están de un sentimiento completamente nuevo para ellos, y la presencia de ese círculo le afirma al narrador todavía más en ese mundo recién nacido. Por supuesto, nosotros no entendemos una sola palabra de lo que está diciendo, pues habla una lengua desconocida, olvidada, cuyos nexos genéticos con otras lenguas más modernas los lingüistas se empeñarían en identificar, si les quedara tiempo. Pero, aun sin entender nada, nos contagiamos de la experiencia maravillosa que aquel público primitivo estaba disfrutando, y somos conscientes de que asistimos ni más ni menos que al nacimiento del primer mito. Estos no son actores, no es un montaje en el sentido peyorativo de la expresión, sino que, teniendo a su merced, como tiene, las reglas mismas del tiempo y del espacio, el Señor Jesucristo, guionista, director, presentador y montador de aquel definitivo reportaje, nos ha traído la escena misma hasta el televisor de nuestra casa. Entonces recordamos, quienes tenemos a nuestra disposición esa posibilidad, que el mando a distancia nos permite seleccionar el idioma, o al menos los subtítulos (mejor dejar el sonido auténtico, irremplazable), para enterarnos así de la primera Historia que inventó un ser humano.

Adquirió la palabra humana entonces su poder mágico, pues hasta entonces el lenguaje había sido un mero apéndice natural de nuestras idas y venidas en pos del sustento. Los asombrados oyentes, nos volvía a relatar el rostro de Jesús, regresaron al mundo cotidiano como de un viaje a un planeta desconocido, conscientes de que había tanta o más realidad en lo que se les había manifestado mediante los sonidos, que en lo que contemplaban cada día con sus mismos ojos y palpaban con sus propias manos. No podía ni siquiera ocurrírseles poner en duda todas aquellas historias que su compañero de clan inventaba desde entonces un día tras otro, pues la mentira y el embuste, que eran fenómenos bien presentes en las disputas que aquellos hombres mantenían entre sí con harta frecuencia, correspondían a una género totalmente distinto. Uno mentía para engañar, para disimular alguna falta, o para aprovecharse de la ingenuidad de sus compañeros, pero lo que contaban

los mentirosos eran sucesos tan cotidianos como la verdad que pretendían ocultar o tergiversar. En cambio, nuestro primer inventor de leyendas no pretendía sacar de ellas ventaja alguna, y por lo tanto, no podía mentir. Lo que había relatado era tan cierto como la salida del sol, era tan verdadero como el dolor de muelas, era, sencillamente, la Verdad, pues a partir de entonces todos los otros acontecimientos que a cada individuo y a cada tribu les sucedieran estarían iluminados o transfigurados por la difusa luz que el nuevo cosmos de las palabras proyectaba. Pero, claro, sonreía Jesús tras una breve pausa, aquellas historias eran una pura fantasía, y aunque los hombres ya no pudieron dejar de inventarlas y de transmitir las de generación en generación, de mezclarlas y olvidarlas y recordarlas, aunque ya no pudieron dejar de justificar o condenar cada uno de sus actos según esta leyenda o aquella fábula, vosotros, hermanitos míos, que vivís en pleno siglo veintiuno después de Mí, ¿no tenéis que ser tan imbéciles como para creéros las!

Tengo que confesar, continuaría el Presentador, que mi Padre estaba muy seriamente preocupado por esta proliferación de patrañas y fantasías. Habíamos esperado pacientemente muchos miles de millones de años, hasta que en un miserable planetucho, perdido en los confines de una insignificante galaxia del colosal Universo que Él había creado, aparecieran por fin unos bichejos capaces de mantener en su mollera un pensamiento un poco más complejo que el de «esto me gusta, me lo como yo; y eso de allá me come a mí». Al ver que la inteligencia de aquellos homínidos iba aumentando de manera exponencial, mi Padre empezó a albergar un sueño que, a la postre, casi no nos ha dado más que infinitos quebraderos de cabeza, y en mi caso, como muy bien sabéis, también de muchas otras partes del cuerpo. Él pasaba los siglos embelesado, contemplando desde lo alto las aventuras de aquellas primorosas criaturas. No podía evitar gastarles de vez en cuando alguna broma, manifestándose ante ellos con las apariencias más prodigiosas (dragón, torbellino, aurora boreal), salvándoles en el último momento de algún grave peligro, o, algunas veces, también con actuaciones mucho menos amables, y siempre sin pronunciar una sola palabra, sin darse a conocer de forma explícita. Pues la ilusión que había nacido en el seno de mi Padre era la de que aquellos animalillos parlanchines y habilidosos descubrieran por sí mismos cuál era el verdadero origen del universo y de todo lo que este contenía. Una furia infinita se descargó sobre todos los pobladores de las moradas celestiales cuando llegaron a los oídos del Supremo Hacedor los mitos que los hombres estaban inventando, a partir de la escena que acabáis de contemplar. «Pero ¿es que son imbéciles?», gritaba; «¿tan difícil es sumar

dos y dos, ya que a sumar se han puesto?»). Bueno, tenéis que comprenderlo, Él habla casi siempre con metáforas, y a menudo es difícil saber a qué demonios se refiere. Lo que quería decir entonces era que le gustaría que los seres humanos descubrieran por sí mismos la existencia del Creador, un hecho en Su opinión bastante sencillo y fácil de deducir, y le molestaba enormemente que anduvieran contando esas pamplinas sobre dioses guerreros, encuentros amorosos, paraísos terrenales, y demás. Así que, meneando la cabeza por la ineptitud del género humano, trazó otro plan, en el que deberíamos intervenir, ahora Él y Yo, de modo mucho más chapucero, maguer que contundente. Buscó un lugar en medio de los reinos más prósperos de la época (andaba ya mediado el segundo milenio antes de Mí), y fue escogiendo al sacerdote más pirado de cada generación («profetas» los llamaron después) para que desgranasen entre todos, con hilos muchas veces contradictorios entre sí, una historia que —mi Padre cruzaba los dedos— habría de conducir al reconocimiento universal del Señor del Universo.

Tras este primer episodio, y con la despedida del Presentador, los siguientes capítulos del DVD relatarían la historia de estos encuentros y la final venida del Hijo. ¡Cuántas carreras de historiadores y teólogos no caerán desmoronadas como un terrón de azúcar a la vista de tan maravillosos documentales! ¡Y cuántos no se verán reconfortados al reconocer en la historia verdadera algún atisbo de lo que ellos alcanzaron a imaginar en sus especulaciones! Aunque, en definitiva, la cercanía del Reino tuviera que reducir a una importancia infinitesimal todos estos debates académicos (pero el prurito de haber marcado un gol queda para la eternidad). La colección podría añadir también una selección de los mejores momentos de lo que vino después de que la primera vida terrena de Jesús: anécdotas de apóstoles, de padres de la Iglesia, de herejes, de reformistas. Habría tiempo también para un capítulo sobre la revelación a Mahoma (por supuesto, este aparecería con el rostro codificado, como en las pelis porno del Canal Plus), añadiendo las disculpas del Altísimo por habérsele ido la mano con ella: al fin y al cabo, Él solo quería preparar a las bárbaras tribus beréberes para que el cristianismo pudiera ser sembrado en los oasis de Arabia, pero el ángel Gabriel puso tanta emoción en el empeño, que acabó creando un belicoso competidor. Menos mal que Mahoma, hablando él mismo en su más puro acento arábigo, llamaría a sus seguidores al final del episodio a la unión con el resto de los monoteístas, no fuesen a quedarse sin sitio tras la traca final de la Parusía. Mil cuatrocientos años de broncas por parte del Padre (y cien de Josemaría) dan para pensárselo mejor, ¿no creéis?

4. PERO ¿NO IBA A ACABAR LA CIENCIA CON LA IDEOLOGÍA Y CON LA RELIGIÓN?

Augusto Comte, filósofo francés de la primera mitad del siglo XIX, y uno de los fundadores de la sociología, propuso una imagen de la evolución de la humanidad que ha calado profundamente en la concepción occidental de la historia, tal vez porque hacía explícito lo que es constitutivo de una sociedad que, como la nuestra, se basa en el progreso tecnológico y científico. Según esta imagen, conocida como «la ley de los tres estadios», la humanidad (o sería mejor decir, cada sociedad) ha atravesado (o tiende a atravesar) por tres niveles de desarrollo o «estadios», en cada uno de los cuales predomina una cierta forma de comprender el mundo, y paralelamente, una forma de organización social; la naturaleza humana haría inevitable que, con el tiempo y las circunstancias adecuadas, todas las sociedades evolucionarían necesariamente siguiendo estas tres etapas. El primer estadio es el llamado «teológico» (o «ficticio»), en el que el pensamiento mágico es predominante, y con él la casta sacerdotal, que sería la responsable de mediar entre los hombres y los seres sobrenaturales. El segundo estadio sería el «metafísico» (o «abstracto»), en el que los fenómenos se intentan explicar mediante el razonamiento filosófico *a priori*, y en el que el orden social estaría controlado por los juristas. Finalmente, la tercera etapa, culmen del progreso histórico, sería el estadio «científico» (o «positivo», de ahí el nombre de «positivismo» que recibió la filosofía de Comte); en este último estadio, el único pensamiento que se considera legítimamente válido es aquel que está basado en las leyes descubiertas por la ciencia, a través de la observación empírica de la realidad; la clase social que ostentaría el control en esta etapa sería la formada por industriales e ingenieros.

Esta visión de la historia como una tendencia inevitable hacia el predominio del pensamiento científico se convirtió en algo consustancial a nuestra noción de «progreso». Por supuesto, había evidencias (estoy hablando de mis años de infancia y juventud, digamos que la época de *Cuéntame*) de que la ciencia y la tecnología no siempre traían ventajas, sino también nuevos problemas y nuevas formas de explotación (desde la bomba atómica a las cadenas de montaje), pero en general, no se ponía en duda, ni desde el pensamiento capitalista-liberal, ni desde el pensamiento izquierdista-marxista,

la tesis de que el progreso de la sociedad se basaba en un desarrollo cada vez mayor del conocimiento científico y de sus aplicaciones tecnológicas, así como en una presencia e influencia crecientes de la comprensión científica del mundo, que iba desplazando a marchas forzadas hacia la marginalidad a las formas más «primitivas» de pensamiento, especialmente a la religión (la ideología también tendería a desaparecer, como reliquia procedente del «estadio metafísico»); lo que pasaba es que los diferentes bandos en conflicto no se ponían de acuerdo en qué formas de pensamiento eran «ideología»: los de izquierdas decían que el liberalismo y el fascismo —cuando diferenciaban ambas cosas—, y los de derechas, que el comunismo, el socialismo, el anarquismo y demás).

Por eso ha sido sorprendente, al menos para mi generación y tal vez para unas cuantas más atrás (no estoy muy seguro de lo que pensarán las más jóvenes), el hecho que las «formas de pensamiento primitivas», incluyendo no solo la religión, sino también muchas otras supersticiones y creencias irracionales, parezcan gozar cada vez de mejor salud en términos de número de seguidores y, sobre todo, de influencia social. ¿Quién nos iba a decir, por ejemplo, que las principales guerras del siglo XXI iban a ser algo así como una reedición de las Cruzadas (o de la Reconquista...)? O, por poner un ejemplo más cercano (con permiso de las víctimas del 11-M), ¿cómo íbamos a sospechar que la demanda de plazas en los colegios religiosos iba a aumentar tanto como lo está haciendo (aunque las razones de esto tal vez estén mucho menos relacionadas con las verdaderas creencias de la gente que lo que quieren pensar los titulares de esos colegios)? Y si hablamos de la ideología, para aquellos que hemos estado siempre convencidos (o al menos desde que recordamos) de que tanto el liberalismo como el marxismo eran verdaderamente «ideologías», y no posiciones neutrales asépticamente derivadas de teorías científicas bien establecidas, para estos también supone una cierta sorpresa, aunque tal vez menor, el hecho de que Rusia se esté volviendo a convertir en el gran enemigo de Occidente ante los ojos de ciertos medios de comunicación y de algunos políticos (si bien ahora dicen que ataca con gasoductos, más que con tanques y misiles), y también es un tanto sorprendente el que, a las primeras toses del sistema financiero internacional, ya se empiecen a escuchar vítores por «la caída del capitalismo». En fin, se ve que las ideologías y las religiones no están dispuestas a morir tan deprisa como estábamos esperando.

Antes de empezar a preguntarnos por las razones de esta sorprendente situación, o al menos a cuestionarnos si deberíamos sorprendernos por ella,

vamos a dedicar algunas líneas a definir con claridad a qué nos estamos refiriendo al hablar de «religión», de «ideología», y de «ciencia». Por religión entiendo:

- un sistema de *creencias y valores*;
- referidas a entidades *sobrenaturales*;
- y generalmente organizadas de modo *colectivo*;
- según las cuales, el universo está fundamentado en un *orden moral*;
- y que sirven de orientación *ética* a la vida individual y social.

Dicho de otra manera, la religión consiste en un sistema de creencias que «dan sentido» a la existencia del universo, de la vida, de la sociedad y del individuo, un sentido que está basado en la incardinación de cada uno de esos elementos en una cierta «historia» protagonizada por seres sobrenaturales, y que suele conllevar la implementación de unas prácticas colectivas a través de las cuales las creencias se transmiten, refuerzan, y sirven de orientación para la vida cotidiana, pública y privada, de los creyentes.

La ideología, por su parte, comparte bastantes de los elementos característicos de la religión, pero no todos, como veremos. La ideología consiste en:

- un sistema de *creencias y valores*;
- que orientan la actitud de un *grupo social*;
- ante las cuestiones *políticas, sociales y económicas*;
- y que están consideradas por sus miembros como *hechos* sólidamente establecidos.

Como vemos, la semejanza con la religión se debe a que, en ambos casos, se trata de un conjunto de creencias y valores que dan respuesta a una serie de «preguntas fundamentales» sobre nuestra vida. Las diferencias, por su parte, también son notables: al contrario que la religión, la ideología no está basada en creencias sobre entidades sobrenaturales, sino que más bien las propias personas que la aceptan la toman como un conjunto de «hechos naturales», o «leyes naturales», tal vez formulados incluso por alguna ciencia (como la economía, la historia, la sociología, o la biología), así que no se refieren a entidades «trascendentes» al mundo natural (aunque sí, muy a menudo, trascendentes al propio individuo). Otra diferencia es que las ideologías, al contrario que las religiones, no suelen llevar aparejado un *ritual*, es decir, una organización colectiva cuya aceptación sea considerada obligatoria para los «creyentes» en esa ideología (pueden existir ideologías en las que estos rituales sí que se den, pero no es una condición necesaria para que algo sea una ideología).

En tercer lugar, creo que la ciencia consiste en:

- un conjunto de procedimientos de *prueba y examen*;
- basados en la formulación de *hipótesis*, la contrastación *empírica* y el razonamiento *lógico*;
- encaminados a la obtención de *conocimientos objetivos y sistemáticos*.

Las principales diferencias entre la ciencia, por un lado, y la ideología y la religión por el otro, consistirían, por lo tanto, en que el objetivo de la ciencia no tiene que ver esencialmente con cuestiones relacionadas con *valores*. Esto no quiere decir que los valores no sean importantes en la ciencia: al fin y al cabo, ellos determinan qué merece la pena investigar; pero, en el caso de la ciencia, los valores deben mantenerse en una posición secundaria cuando se trata de determinar si algo debe ser tomado como conocimiento objetivo o no, o sea, no deben (o no deberían) influir en la aceptación de una cierta teoría. En cambio, en el caso de las religiones y las ideologías, las tesis, principios o normas que se admiten son, precisamente, aquellas que maximizan la coherencia con los valores característicos de cada una. Una segunda diferencia que se desprende de la forma como he definido las tres realidades, se refiere a la ausencia, en el tercer caso, de referencias a las instituciones sociales, que, en el caso de las dos primeras, aparecían como definitorias, y por lo tanto, consustanciales. De nuevo, ello no quiere decir que esté negando que la ciencia sea una realidad social, constituida por numerosas instituciones, normas y otras fuerzas y estructuras sociales; lo que afirmo es que esta «corporeidad social» de la ciencia tiene un mero valor *instrumental* de cara a los fines *cognoscitivos* de esta. Dicho de otra manera, puesto que la ciencia es una actividad humana, inevitablemente tiene que ser llevada a cabo dentro de algún marco institucional, en el que se regulen las posibles relaciones de dependencia de unas personas frente a otras (profesores-alumnos, investigadores-ayudantes, autores-editores, investigadores-administradores, etc.). Pero las metas cognitivas de la ciencia, a saber, la acumulación de conocimientos, no tienen como finalidad propia el hacer que el sistema social de la ciencia funcione bien, o que sus integrantes tengan un puesto en la sociedad acorde con sus méritos. Estos serán, como mucho, fines de las *personas* que forman parte de la ciencia, pero no fines de la propia institución de la ciencia en sí.

Más relevante me parece la diferencia entre ciencia, por una parte, e ideología y religión, por la otra, en lo que respecta al objetivo de la *validez objetiva* de los resultados de los procesos de investigación. Es obvio que nadie quiere conscientemente que sus creencias sean otra cosa que

verdaderas, pero en el caso de la religión sobre todo, y en el de la ideología posiblemente en menor grado, los mecanismos de *obtención y transmisión* de creencias no están diseñados de ninguna manera que pueda *garantizar* que se llega a creencias verdaderas con mayor probabilidad que a creencias falsas (o simplemente carentes de sentido). Las supuestas «verdades fácticas» transmitidas por las tradiciones religiosas y las ideologías políticas suelen ser, en general, meros tópicos que no han resistido, con el paso del tiempo, un análisis racional. Asunto distinto es el de los *valores*: cuando no tomamos las religiones y las ideologías como fuente de «conocimientos sobre los hechos», sino como propuestas sobre aquello en lo que consiste el bien y el mal, y como recomendaciones para la acción, la comparación con la ciencia es mucho más difícil. Al fin y al cabo, la ciencia nos dice cómo *son* las cosas (y en esto puede oponerse a aquellas otras concepciones del mundo), pero no nos ilustra acerca de cómo *deben ser*. Por supuesto, puede ocurrir que una determinada acción que esté prohibida por causas religiosas (digamos, el consumo de marisco según el *Levítico*, o la masturbación) se descubra que no tiene ninguna consecuencia negativa para la salud, es más, que puede ser incluso saludable, o al revés, pero se trata de dos perspectivas imposibles de comparar, pues quienes aceptan el mandamiento religioso no lo hacen, en general, como una recomendación médica, sino por razones morales. El caso de las ideologías es más complicado, porque en ellas los juicios de valor suelen estar «disfrazados» de juicios de hecho (por ejemplo el llamar «plusvalía» o «valor añadido» a los beneficios de los empresarios), ya que las ideologías suelen presentarse a sí mismas como una forma de discurso científico. Volveremos a este asunto más abajo.

A partir de la oposición entre religión, ideología y ciencia, parece que se sigue necesariamente la tesis de que, a medida que avance el conocimiento científico, deberían «retroceder» en su poder social las otras formas de pensamiento. En cierta medida, esto es lo que podemos denominar «el sueño de la Ilustración». Un buen ejemplo sería la propuesta del filósofo Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), quien concibió la idea de crear un lenguaje que pudiera expresar todos los hechos con la mayor objetividad, y que tuviera la transparencia del lenguaje matemático, de tal manera que cualquier disputa pudiera ser resuelta a base de realizar operaciones lógicas a partir de los enunciados que estuvieran en cuestión. «¡*Calculemus!*» fue el eslogan con el que hizo célebre esta idea de que el razonamiento puramente mecánico, algorítmico, podía acabar con todos los desacuerdos humanos. Ligeramente menos optimistas fueron las visiones de otros pensadores más tardíos, entre

ellos los *enciclopedistas* del XVIII, y otros influidos por esta corriente librepensadora, como Jean Jacques Rousseau e Immanuel Kant, aunque compartieron la idea de que la humanidad había llegado a una «mayoría de edad» en la que el orden social debía construirse sobre la base de la razón, y no de la superstición. Lo que añadió el siglo XIX fue la idea de que el modo en el que «la razón» debía de ayudarnos en esa tarea no consistía meramente en la elaboración de leyes civiles a partir del puro razonamiento filosófico, sino, sobre todo, en el *descubrimiento científico* de las «leyes naturales» que regían el funcionamiento de la sociedad y del comportamiento humano, por ejemplo la sociología, en el caso del mencionado Augusto Comte, o la economía, en el caso de Karl Marx. Esta idea de que no basta con razonar y llegar a acuerdos sobre las leyes, sino que hace falta conocer las verdaderas regularidades y tendencias del comportamiento humano en sociedad, revela un subyacente pesimismo antropológico bajo la superestructura del optimismo positivista, pues implica, de una manera u otra, que el «material» con el que está constituida la sociedad (los seres humanos, sus deseos, sus intereses, sus prejuicios, sus relaciones mutuas) supone una notable *resistencia* al trabajo del diseño científico de un orden social justo. Pero, del mismo modo que la ingeniería tiene en cuenta la resistencia de los materiales para diseñar sus obras de tal manera que aquella no les impida a estas funcionar, los sueños positivistas de un gobierno basado en la ciencia suponían que las «resistencias» humanas podían ser vencidas si adquiríamos el conocimiento suficiente sobre los mecanismos en los que se manifestaban. Por ejemplo, una gran fuente de resistencia venía dada por los ya mencionados «prejuicios», de modo que un sistema educativo basado en la razón debería bastar para eliminarlos.

Pero, con mayor o menor optimismo, la idea que habíamos heredado de la Ilustración, tanto en sus versiones positivistas como en las marxistas, implicaba que el progreso de la ciencia era tanto un requisito imprescindible como un motor del *progreso económico y social*. Las críticas a aquella concepción ilustrada del progreso imparable de la razón han solido dirigirse, por lo tanto, a mostrar que el avance de nuestros conocimientos sobre la naturaleza no han ido acompañados de un verdadero progreso en el desarrollo de la justicia, del bienestar, y de nuestra «humanidad», diríamos (es decir, que el progreso científico-técnico no nos ha hecho «mejores»). Una fuerte tradición de crítica al positivismo y al marxismo de corte científicista fue la desarrollada por los autores de la llamada Escuela de Frankfurt, en la segunda mitad del siglo XX, sobre todo Adorno y Horkheimer, con su conocida obra

Dialéctica de la Ilustración, y posteriormente, mediante análisis menos radicales, pero mejor elaborados, Jürgen Habermas. Según estos autores, el pensamiento de la Ilustración está basado en una noción de la razón que se entiende a sí misma solo como «razón instrumental», es decir, que es muy capaz de descubrir y elaborar los *medios* con los que pueden obtenerse los fines que queramos, pero es incapaz, en cambio, de reflexionar racionalmente, críticamente, sobre los *fines* propiamente dichos, y por este motivo, la razón instrumental se ha convertido en un medio puramente de *dominación* (tanto del hombre sobre la naturaleza —lo que ha llevado a numerosas crisis ambientales, por ejemplo—, como del hombre sobre el hombre —lo que llevó paradigmáticamente al Holocausto y a muchas otras formas «modernas» de represión y esclavitud—). En cambio, la «razón crítica» o «razón comunicativa» debe servir para guiarnos hacia el consenso, el acuerdo, y la emancipación frente a todas las formas de dominación y tiranía.

No es este el lugar de hacer una crítica detallada de este ataque a la racionalidad ilustrada (puede verse, con este fin, el artículo de Jesús Zamora Bonilla «El neopositivismo es un humanismo», recogido en el libro *Ciencia pública-ciencia privada*, Fondo de Cultura Económica, 2005). Me bastará, para lo que me propongo ahora, ilustrar la cuestión del progreso social con unos cuantos datos y ejemplos. Para empezar, he aquí algunas cifras sobre la *esperanza de vida* en el mundo a lo largo de la historia:

Paleolítico superior	33 años
Neolítico	20 años
Imperio Romano	25 años
Edad Media	25 años
Principios del xx	35 años
Principios del XXI	66 años
Países desarrollados	77 años

Es curioso comprobar cómo la esperanza de vida recuperó en el siglo XIX el nivel medio del que gozaba la humanidad en el Paleolítico, y que en aproximadamente siglo y medio se ha multiplicado por dos, o casi por tres en el caso de los países más desarrollados. Ciertamente, no es solo la ciencia la que ha contribuido a este incremento (también han influido, y mucho, el avance de la democracia y la generalización del alcantarillado, entre otras cosas..., pero, al fin y al cabo, este tipo de cosas van en el mismo paquete de la «razón ilustrada»). Otros datos interesantes se refieren al nivel de vida en

términos económicos, un dato menos inmediatamente objetivo que el de la esperanza de vida, pero más rico en contenido:

Año	España	Francia	Noruega	Polonia	Perú	China	Guinea Ecuatorial	Tanzania
1000	450	425	400			466		
1500	661	727	610			600		
1600	853	841	665			600		
1820	1008	1135	801			600		
1850	1079	1597	956			600		
1900	1786	2876	1877	1536	686	545		
1930	2620	4532	3627	1994	1663	568		
1950	2189	5271	5430	2447	2308	448	540	424
1960	3072	7546	7204	3215	2969	662	746	459
1970	6319	11 664	10 027	4428	3854	778	1309	568
1980	9203	15 106	15 076	5740	4263	1061	1477	599
1990	12 055	18 093	18 466	5113	3021	1871	1564	551
2000	15 622	21 025	25 102	7309	3833	3421	7973	535
2006	18 872	23 691	27 867	9074	4526	6048	16 952	661

Tabla 1. Renta per cápita en dólares de 1990

En la tabla 1 se observa que la renta per cápita de los países avanzados se ha multiplicado aproximadamente por diez en el curso del último siglo. Es cierto que muchas personas tienden a pensar que este tipo de datos económicos oculta tanto o más que lo que refleja. Que tengamos una renta diez veces mayor que nuestros bisabuelos no significa que vivamos diez veces mejor que ellos; cierto, pero esto se debe básicamente a que ese concepto «vivir mejor» se refiere a una variable *cualitativa*, que no es susceptible de ser cuantificada, y por lo tanto, para la cual no tiene sentido hablar de «diez veces más», «el triple», o «un doscientos por ciento más». Es algo así como lo que pasa con esos anuncios de cosméticos que prometen «labios un 70 % más brillantes», aunque supongo el brillo (pero no sé si el de unos labios) se puede medir de forma más objetiva que la felicidad. Pero una cosa es que el «vivir diez veces mejor» sea una expresión con poco sentido, y otra cosa es que, comparando nuestro poder adquisitivo con el de nuestros bisabuelos, el progreso haya sido dudoso, no tanto por la cantidad de cosas que la inmensa mayoría de ellos veían pasar ante sus ojos sin poder disfrutar, mientras que nosotros las damos por sentadas, sino también por la cantidad y variedad de

ellas que ni siquiera existían (o ni se imaginaban) tan solo un siglo antes: televisión, ordenadores, internet, antibióticos, radiografías, viajes en avión, etcétera, etcétera. También es muy significativo el notable incremento en el disfrute de servicios sociales, como la sanidad, la educación, las pensiones, o el seguro de desempleo. Me parece que hay que ser muy retorcido para negar que el progreso «material» ha sido indudable. Ciertamente que hemos sufrido consecuencias negativas (por ejemplo contaminación y destrucción del medio ambiente..., pero en realidad, un ciudadano del «primer mundo» tiene hoy en día mayor capacidad de disfrutar de un ambiente saludable de modo cotidiano —en el que se incluye la calidad de los alimentos—, y de gozar con la estancia en parajes naturales, que la inmensa mayoría de la población de esos mismos países hace cien años), sobre todo los episodios de guerra y represión, tan conocidos que no es ni siquiera necesario mencionarlos. Pero, superados esos problemas en los países desarrollados, nuestro nivel de progreso parece indudable. Cosa muy diferente es la de muchos países sumergidos en la «trampa de la pobreza», cuyo nivel de vida actual es, como se ve, parecido al que tenían los españoles en la época de la conquista de América. Para estos millones de personas, nuestro nivel de progreso continúa siendo un sueño protegido por alambradas. En cambio, también hay que indicar que numerosos otros países para los que es apropiada la denominación de «en vías de desarrollo» van avanzando con paso firme hacia la constitución de una sociedad del bienestar como la nuestra: así, en cincuenta años, es muy posible que amplísimas zonas de Asia oriental y meridional, así como de Sudamérica, hayan alcanzado un nivel de vida parangonable al de muchos países occidentales.

Pero la constatación del progreso material, que sin duda es importante, puede parecer un argumento insuficiente para los críticos de la Ilustración, que insistirán en dos tesis por desgracia menos justificadas que creídas. Estas tesis, o mejor será decir prejuicios, son los siguientes:

1) el progreso científico, tecnológico y económico no ha ido acompañado de un análogo «progreso moral», ni de un progreso verdadero en el conocimiento del propio ser humano y de la sociedad;

2) la ciencia, la tecnología y el sistema económico de libre mercado son intrínsecamente «malignos».

Con respecto al primer prejuicio, hay que distinguir varias cuestiones. En primer lugar, no tengo tan claro que no haya habido «progreso moral», que no seamos «mejores personas» que nuestros antepasados. Ciñéndonos a los países avanzados, la cantidad de violencia que hay en la sociedad actual es

considerablemente menor que la que había en épocas pretéritas; no se trata solo de que haya menos violencia, sino de que *nos parece más intolerable* de lo que parecía entonces. Por ejemplo, ahora sería inconcebible que se organizaran públicamente peleas de gladiadores, luchas de condenados contra fieras, quemas masivas de herejes, y cosas así. Es muy cierto que no hay que retroceder hasta la época de los romanos o de la Inquisición para encontrar barbaridades de esa clase: hace poco más de medio siglo las hemos tenido en la propia Europa, por no hablar de las lindezas cometidas en nuestra Guerra Civil y alrededores temporales. Pero si *nuestra* experiencia de estos megacrímenes tan recientes nos ha hecho rechazarlos con toda la fuerza de nuestras convicciones e instituciones, mientras que su existencia a lo largo de muchos siglos no consiguió que nuestros antepasados levantaran un dedo para abolirlas, la diferencia debe estribar en algo que *nosotros* poseemos y nuestros antepasados no, así que en alguna medida debemos ser «mejores» que ellos moralmente hablando. En mi opinión, no se trata, de todas formas, de una «mejora» en el carácter de cada individuo, o al menos eso no es lo más importante, sino más bien de una «mejora» en las instituciones, en la ampliación de los contactos con gentes de otras culturas, y en el propio nivel de bienestar social: cuando todos somos más ricos, somos más conscientes de lo que podemos perder a causa de la violencia. Cómo de robusto sea este mejoramiento es algo, por desgracia, muy hipotético: ¿podrá caer el mundo desarrollado en una nueva espiral de barbarie como la de la primera mitad del siglo xx? La más eficaz forma de evitarlo creo que será el estar vigilante ante todos los posibles focos de justificación de actitudes violentas, y apagarlos antes de que se extiendan a otros ámbitos. Ahora bien, el hecho de que *sí* que hayamos experimentado un cierto progreso moral es muy posible que no tenga nada que ver con, o al menos no sea deudor principalmente de, el desarrollo del conocimiento científico. Creo que las principales causas de aquel progreso han sido sociales, económicas y políticas, de modo que no ha sido «el hacernos más sabios» (como individuos) lo que nos ha hecho más justos y tolerantes, sino que, como mucho, la influencia de la ciencia y la tecnología en el progreso económico ha facilitado la adquisición de un nivel de bienestar difícilmente compatible con altos grados de injusticia y violencia.

Por otro lado, el «conocimiento de nosotros mismos» como eslogan moralizante tiene francamente muy poco que ver, o más bien nada, con el «conocimiento de la sociedad» que el primer prejuicio también apunta como escaso. El desarrollo de las ciencias sociales es parte del desarrollo de la ciencia, y en ese sentido también tiene poca influencia directa en que la

sociedad sea más o menos justa. Además, también me parece poco defendible la tesis de que no se ha progresado significativamente en estas otras áreas del conocimiento: sabemos de hecho muchísimo más acerca de la sociedad que hace un siglo, lo que ocurre es que es un conocimiento bastante fragmentario, no susceptible de englobarse en una «gran teoría» (como las que soñaban Comte y Marx, por ejemplo), y, sobre todo, muy limitado a la hora de hacer predicciones, pero ello no es culpa tanto del mal estado en el que se hayan las ciencias sociales, como de que el propio «material» del que está formada la sociedad hace muy difícil la persistencia de patrones o regularidades estables, que son las únicas que permitirían predecir con éxito (puede verse, sobre este tema, el capítulo XI del libro *Ciencia pública-ciencia privada*, titulado «El sueño de la objetividad en las ciencias sociales»).

Con respecto al segundo prejuicio, es cierto que la ciencia y la tecnología (y no digamos el mercado) sirven a intereses «extracientíficos», en muchos casos puramente comerciales y/o políticos. Al fin y al cabo, la investigación necesita cuantiosos recursos económicos, y es lógico que quien paga dichos recursos espere que se inviertan en aquellas investigaciones que puedan reportarle un beneficio. Pero debemos tener claro que, si los resultados de la investigación científica son *útiles* para quien (¿«maliciosamente»?) pretende beneficiarse de ellos, es porque dichos resultados son *correctos*, o al menos, relativamente *válidos* en sus ámbitos de aplicación; y entonces podemos concluir que si son *correctos*, necesariamente serán *útiles* para cualquier otra persona o institución que desee aplicarlos *para otros fines*. No ocurre aquí lo mismo que con la religión y con la ideología, que son útiles a quienes las controlan *no porque sean «verdaderas»*, sino porque hay un número suficiente de personas que se las *creen*. Es decir, la validez epistemológica del conocimiento científico depende de *cómo son las cosas mismas*, y no de lo que nosotros creamos acerca de ellas: esto se debe, sencillamente, a que el criterio de validez de las teorías, hipótesis o modelos científicos y tecnológicos es el *éxito predictivo*: si las predicciones de una teoría se cumplen efectivamente, el conocimiento de esa teoría podrá utilizarse con muchas finalidades distintas, y estas finalidades no las determina la propia teoría, sino los intereses de quienes las están aplicando. Un ejemplo muy sencillo es la investigación biológica: es cierto que, como dicen muchos críticos de la forma en que dichas investigaciones se llevan a cabo sobre todo cuando está financiada por las industrias médicas y farmacéuticas, existe un sesgo muy considerable hacia la búsqueda de soluciones para enfermedades típicas de los países ricos. Pero lo que necesitamos cambiar, si queremos que

estos conocimientos beneficien a toda la humanidad, y no solo a la parte más poderosa, *no* es la forma en la que se llevan a cabo las investigaciones en esos ámbitos, sino la forma en que se *financia*; por ejemplo, si la Organización Mundial de la Salud crease un fondo muy cuantioso al que todos los países tuvieran que contribuir obligatoriamente en función de su renta, y con el que se investigaran las enfermedades «olvidadas», la situación sería muy diferente.

En fin, volviendo a la pregunta inicial («¿por qué todavía existen la ideología y la religión, a pesar del progreso científico?»), la tesis de los críticos de la Ilustración consiste en afirmar que la respuesta es que *la propia ciencia es una ideología*, y que, por lo tanto, no puede terminar con aquello que es su misma esencia. Mi opinión es, más bien, que, aunque la ciencia pueda ser utilizada desde diversas ideologías y religiones (¡hasta los talibanes se anuncian por YouTube!), y aunque su propio desarrollo y la puesta en marcha de ciertos programas de investigación puedan depender de principios ideológicos o religiosos, la *validez* del conocimiento científico y la realidad de su *progreso* no dependen de dichas relaciones. Pero, al ser independiente de las creencias ideológicas, la ciencia tampoco tiene como *conclusión necesaria* la abolición de dichas creencias: el conocimiento científico y tecnológico es una herramienta que cambia en muchos aspectos a quien la usa, pero no puede transformarlo por arte de magia; la ciencia nos puede hacer vivir más y más sanos, pero no puede hacernos inmortales, ni nos puede hacer saber tocar el piano sin sufrir años de aprendizaje. La ciencia, al contrario que la religión y la ideología, se basa en tomar una actitud humilde ante la realidad, para, con nuestro esfuerzo, conseguir desentrañar algunos de sus secretos, para saber cómo son las cosas; la ideología y la religión, en cambio, se basan en una actitud mucho más orgullosa, en la que la realidad es como es dependiendo de lo *fuertemente* que lo creamos. Como ya dijo Francis Bacon (1561-1626), solo podemos dominar a la naturaleza si descubrimos y obedecemos sus leyes, y entre las entidades que están en el mundo y son como son, está el propio ser humano. Así pues, no hay ninguna garantía de que seguir una educación científica vaya a transformar al ser humano en un perfecto agente moral; puede, como mucho, limpiar un poco el polvo de las tradiciones y dar algo de brillo a unas capacidades más o menos oxidadas. Y no digamos si esa educación científica se lleva a cabo en las pésimas condiciones académicas de la mayoría de nuestros colegios e institutos de secundaria.

La ideología y la religión forman parte, seguramente, del *software* básico de nuestro sistema cognitivo: tendemos a interpretar la realidad mediante categorías morales, porque así es como somos, igual que tendemos a interpretar las longitudes de onda de la luz como colores. Tenemos la necesidad de interpretar nuestra vida como parte de una obra narrativa más amplia en la que todo tiene, «al final», un sentido, aunque esa interpretación sea solo un invento individual o colectivo. Y de esta manera, es muy posible que ni todo el conocimiento del mundo deje a gran parte de la humanidad satisfecha con la idea de que ni el universo ni la historia tienen «sentido», en el sentido de una narración que tiende necesariamente hacia un «final feliz». Pienso que a lo más que podemos aspirar es a que nuestro conocimiento de cómo funciona la psique humana nos permita controlar los accesos de violencia a los que esta necesidad compulsiva de crear un sentido en la historia vaya dando lugar. Entre tanto, tampoco hemos de renunciar a ejercer, en la medida de nuestras posibilidades y de nuestras ganas, un cierto apostolado del mensaje de escepticismo y hedonismo al que el reconocimiento de la falta de «sentido narrativo» del universo y de la historia habrían de conducirnos inevitablemente.

¿Te apuntas?

5. LA CRUZADA DE LAS LIBRERÍAS

«LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN SE CONVIERTE EN UN GRAN NEGOCIO»

Cuando, como se dijo más arriba, muchos pensaban que el progreso científico y tecnológico, y la universalización de la enseñanza, iban a desguazar definitivamente el pensamiento religioso y a relegarlo al único terreno en el que según ellos debería encontrarse, el de los museos de antigüedades, junto con las estatuas de Venus y de Anubis, ha resultado que el curso de la historia nos estaba tan solo jugando, como siempre, una broma pesada, porque las religiones ni se habían ido, ni parece que tengan ninguna intención de hacer mutis. El gran golpe de realidad lo recibimos, como se sabe, el primer día del nuevo milenio (11 de septiembre de 2001), seguido por ecos dolorosos y más cercanos poco después. Pero no es solo el fundamentalismo islámico el que —convertido ahora en «enemigo público número uno de la libertad y la democracia» por bien orquestadas campañas mediático-político-militares, así como por sus propios méritos— nos despierta del sueño ilustrado del desencantamiento del mundo, sino que en las propias sociedades occidentales, tecnocientíficas y consumistas, las religiones parecen más vivas que nunca. Bueno, reconozco que esto último es tal vez una exageración, como constatará cualquiera que haya pasado de los cuarenta y compare la presencia que el catolicismo tenía en España en su niñez con la que tiene ahora; pero lo cierto es que la religión sigue teniendo una gran importancia social y personal para muchísimos ciudadanos, a pesar que la concepción de la realidad física, del orden social y de la naturaleza humana han sido transformadas de manera irreconocible por el avance del conocimiento científico y por las transformaciones de nuestra forma de vida, en relación con las cosmovisiones en las que se basaron los fundadores (y la mayor parte de los continuadores) de esos cultos que ahora siguen teniendo tanto éxito.

Tal vez como reacción a la constatación de que el presunto muerto estaba en realidad muy vivo, y en alguna medida como fruto del escándalo que en algunas mentes produce el hecho de que la religión siga siendo causa de tan

sangrientas confrontaciones, en los últimos años hemos tenido una explosión editorial de obras en las que se critica la religión y se defiende el ateísmo. Esto, en sí mismo, ya supone un cierto avance con respecto a los tiempos en los que un viejo profesor convertía en un pequeño *best seller* su librito *¿Qué es ser agnóstico?*: ahora, de agnosticismo, nada, pues muchos han pensado que a la religión no se la vencerá con una actitud de mera contemporización. En el mercado mundial (digo, anglosajón), los principales éxitos de ventas han sido el libro de Richard Dawkins, *The God Delusion* (traducido en español como *El espejismo de Dios*, Espasa-Calpe, 2007); el de Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*; el de Sam Harris, *Letter to a Christian Nation*; el de Daniel Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (traducido como *Romper el hechizo*, Katz Editores, 2007), y el de Victor J. Stenger, *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows that God Does not Exist*. En España también han aparecido en este mismo período algunas obras de intención crítica semejante, aunque con una base más humanista que científica: *La vida eterna*, de Fernando Savater, y *Hablemos de Dios*, de Victoria Camps y Amelia Valcárcel, a los que hay que sumar las traducciones de dos éxitos de ventas franceses: el *Tratado de ateología*, de Michel Onfray, y *El alma del ateísmo*, de André Comte-Sponville.

La proliferación de obras críticas contra la religión en las librerías, y sobre todo su conversión en *best sellers* con sus correspondientes torres de volúmenes, de esas que incitan aún más a comprarlas, ha preocupado a muchos defensores de la fe, que han llegado a decir que «la religión está siendo atacada» y que «la crítica de la religión se ha convertido en un gran negocio», afirmación esta última que no deja de ser ridícula si acudimos a cualquier librería y comparamos los metros de estantes dedicados a la venta de obras en las que se defiende alguna religión, con los que se dedican a las obras que las critican. Más que ridículos, resultan indignantes algunos otros comentarios en los que estas obras son tachadas de «dogmáticas», cuando lo dogmático es impedir por la fuerza de la autoridad la difusión de las ideas (como bien saben todas las religiones, por activa o por pasiva), mientras que exponer públicamente argumentos para que todo el mundo pueda juzgarlos y responderlos (que es lo que se hace en las obras citadas) es *justo lo contrario del dogmatismo*. En todo caso, es verdad que en esas obras se encuentran afirmaciones duras contra las religiones, pero ninguna más dura que frases como, por citar un ejemplo reciente: «los mártires de la Guerra Civil nos están diciendo que el ateísmo es el drama y el problema más grande de nuestro

tiempo. Sin duda lo es, por eso desataron aquella violencia contra ellos, y contra la iglesia» (arzobispo Antonio Cañizares, con motivo de las recientes beatificaciones de religiosos «buenos» asesinados durante la Guerra Civil). Habría que ver la que se montaría si algunos afirmásemos que «la religión es el drama y el problema más grande de nuestro tiempo» (uno de los objetivos de este ensayo es mostrar precisamente que, pese a algunas apariencias, esto no es así). La imaginaria frase que acabo de entrecomillar es objetivamente más dura, y menos justificable, que el inicio del capítulo segundo del libro de Dawkins, pero, por razones comprensibles, la del autor británico ha podido molestar más:

El Dios del Antiguo Testamento es probablemente el personaje más desagradable de toda la ficción: celoso y orgulloso de serlo; un ser mezquino, injusto y obsesionado con el control; un vengativo limpiador étnico, sediento de sangre; un misógino, homófobo, racista, infanticida, genocida, filicida, pestilente, megalómano, sadomasoquista; un matón caprichosamente malévolo. [A pesar de ello] aquellos de nosotros que hemos sido escolarizados desde la infancia en su conocimiento podemos haber perdido la sensibilidad frente a su horror. (*El espejismo de Dios*, p. 39).

En el resto de este ensayo comentaré algunos de los temas de la obra que acabo de citar, en parte porque es la que ha tenido más éxito editorial tanto fuera como dentro de nuestro país, y en parte porque algunos de sus planteamientos y argumentos lo merecen especialmente. En el último apartado contrastaré las conclusiones que hayamos podido sacar de la obra de Dawkins con otras dos obras muy recientes que también tienen a la religión y la ciencia (en un caso las naturales, y en otro la historia) como protagonistas: *El principio de todas las cosas*, de Hans Küng (Trotta, 2007), y *La gran transformación*, de Karen Armstrong (Paidós, 2007).

¿QUÉ RESPETO MERECE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS?

Tres son los temas fundamentales de la obra en la que el viejo fantasma que perseguía al gran divulgador científico que es Richard Dawkins a través de numerosos rincones de sus otras obras (sobre todo en *El capellán del diablo*) se ha materializado de la manera más rotunda, entrando en una lucha cuerpo a cuerpo tan descarnada como apasionante. Pese a que el libro, en sus más de cuatrocientas páginas, desgrana muchos argumentos, tres son los que me parecen más significativos y originales, y los que voy a comentar aquí: la crítica a lo que Dawkins denomina «el innmeritado respeto» que se concede a la religión; la crítica a la educación religiosa de los niños; y la crítica al argumento a favor de la existencia de Dios más común en la abundante literatura que trata el tema de las relaciones entre la ciencia y la religión; esta última crítica nos permitirá enlazar con nuestro comentario sobre el libro de Hans Küng.

Aunque el tema del «respeto innmeritado» se trata explícitamente solo en una breve sección del capítulo introductorio, es en realidad un asunto que late a lo largo de toda la obra. Su papel al principio del libro es el de hacer al lector enfrentarse a uno de los principales tabúes que ha de vencer el crítico de la religión: la idea (o habría que decir mejor: la reacción emocional) de que uno tiene ciertos derechos especiales con motivo de sus creencias religiosas, *además* del derecho a profesarlas y expresarlas. Esta reacción emocional, la de poseer una cierta actitud hacia «lo sagrado», puede muy bien ser uno de los instintos cognitivos con que nos ha dotado la selección natural, pues es común en todas las culturas y tiene además unas ventajas selectivas obvias, al reforzar considerablemente la cohesión del grupo. No hemos de olvidar que el gran problema del orden social no es el de qué mueve a los individuos a cooperar para el bien de la comunidad (en parte lo hacen por un sentimiento también instintivo de pertenencia, pero en parte también por el simple miedo a ser castigados, miedo este que, junto con las obvias ventajas del escaqueo y el mangoneo, son impulsados por otro instinto básico, a saber, el buscar el beneficio personal), sino el de qué mueve a los *demás* individuos a castigar o reprender a los infractores de las normas. Ya en los primates hay una cierta tendencia a sentir *enfado* hacia quienes perjudican al grupo, pero en el caso de los humanos, el sentimiento de que una infracción no solo causa un prejuicio «material», más o menos limitado, sino que va contra el orden *sagrado* de las cosas, este sentimiento, decía, desencadena una reacción emocional en quienes son meros *observadores* de la infracción, y les lleva a desear intensamente, y generalmente llevar a cabo si nada se lo impide, el castigo del «pecador».

Para que este truco de la evolución funcione, la noción misma de que existe algo sagrado debe ser lo más sagrado que hay (¿no se escuchan aquí reminiscencias de la platónica «Idea del Bien»?): si deja de tener sentido «lo sagrado», entonces no tenemos derecho, no tendremos *razón*, al enfadarnos porque se haya violado algo sagrado. El sentimiento de lo sagrado es, incluso, lo que aporta para muchas personas el fundamento de todas las nociones *morales*. Este tipo de consideraciones ha llevado a muchos agnósticos a seguir viviendo como creyentes, y a seguir fomentando la fe (como el unamuniano párroco, Manuel Bueno). El muy recomendable filósofo norteamericano Daniel Dennet, en el libro que he citado más arriba, llama a este fenómeno «la creencia en la creencia»: la idea de que *es bueno tener fe*, o de que es bueno creer en *algo* aunque no se tenga fe; digamos, la idea de que la falta de fe es la «carencia de algo positivo», más bien que la consideración contraria: la de que la posesión de fe es el desarrollo de una innecesaria y superflua, cuando no claramente perjudicial, excrescencia mental. De este modo, estando incluso los agnósticos y ateos condicionados genéticamente para sufrir esta tendencia a la necesidad de lo sagrado, no es extraño que esté tan extendida la idea, que Dawkins pretende ridiculizar, de que *las creencias religiosas merecen un respeto mayor que cualquier otro tipo de creencias*.

Casi parece que basta con escribir la frase que acabamos de ver en cursiva para darse cuenta de su absurdo. ¿Por qué tengo que respetar la creencia de Juan en que Dios castigará a los malos con el infierno, más que su creencia de que hablar por el móvil mientras se conduce no tiene nada de malo? (fíjense en que hablo de respetar *creencias*, no acciones). De hecho, como ha señalado estupendamente Fernando Savater, no está nada claro qué significa «respetar una creencia». Lo que se puede y debe respetar es a las personas, y obviamente no se falta al respeto a nadie cuando se intenta argumentar racionalmente con él (¿o sí?). Unos piensan unas cosas, otros piensan otras, y nos pasamos media vida discutiendo más o menos amigablemente unos con otros para ver quién tiene razón. ¿Por qué tendría que haber temas cuya mera *discusión* supusiera ya una falta de respeto?

Pero he dicho que esto era aparentemente obvio, lo cual quiere decir, por supuesto, que no es tan obvio como parece. Pues sí que *hay* otros temas en los que la mera discusión supone una falta de respeto. Imagínate que tu jefe empieza a preguntarte por tus prácticas sexuales, porque acaba de leer un informe que advierte del peligro de algunas de ellas. Lo primero que se nos ocurre es considerarlo como acoso. O supongamos que alguien nos pregunta cuánto ganamos al mes, mientras discutimos con él sobre el precio de la

vivienda. Que se *hable* públicamente de esos temas referidos a nosotros (ni siquiera que se ponga en cuestión nuestras respuestas, o que se las utilice para criticarnos) lo consideramos una falta de respeto en muchos casos, una violación de nuestra intimidad. También nos podemos sentir indignados cuando se critica nuestro aspecto, o nuestros gustos, o nuestros orígenes. El problema es, entonces, el de fijar los límites del respeto, establecer la diferencia entre el insulto, el menosprecio y la «mera» crítica. En esto hay dos posiciones extremas: la de que se puede decir y criticar todo lo que uno quiera (la máxima libertad para el *crítico*, digamos), y la de que todo el mundo tiene derecho decidir qué parte de sus preferencias y sus opiniones es «intocable» (toda la libertad para el *criticado*). Naturalmente, es difícil decidir entre ambos extremos, o determinar una posición intermedia óptima, pero desde una perspectiva liberal creo que sí es posible establecer unas condiciones mínimas que cualquier decisión que tomemos debería respetar: primero, los límites deben ser *recíprocos*, es decir, alguien que se niega a que sus creencias sean criticadas no puede pretender criticar las creencias de a otras personas; segundo, el «criticado» no puede pretender que se establezca como norma *universal* que *a nadie* pueda criticársele aquello que él quiere que no se le critique *a él*; y tercero, el establecimiento de unos límites a la crítica no puede utilizarse como excusa para que el criticado establezca un muro impenetrable dentro del cual saltarse a la torera los derechos de terceros inocentes.

No cabe duda de que las soluciones adoptadas en las democracias occidentales, escarmentadas de los desmanes que en el pasado se cometieron en nombre del honor, la fe y otras cosas así, ha sido la de tender a minimizar el espacio de nuestras vidas que debería quedar libre de críticas. La libre discusión de cada vez más y más aspectos de la realidad del individuo y de la sociedad ha permitido progresos considerables en todos los ámbitos, sociales, económicos, políticos, científicos, tecnológicos, o artísticos, y ha permitido ir constituyendo una «esfera pública» cada vez más rica. Por otro lado, esto es compatible con la defensa de los derechos del individuo a *mantener* cualesquiera creencias, opiniones y formas de vida (siempre que ellas respeten los derechos de los demás). El problema lo encontramos al preguntarnos si el «derecho a mantener» significa tan solo el derecho a que a uno *no se le impida tener* esas creencias, formas de vida, etc., o si, *además* de eso, conlleva también el derecho a que ellas *no sean objeto de crítica*, ya sean en términos de análisis o de sátira. El caso de las viñetas de Mahoma publicadas en un periódico danés hace pocos años es traído al caso por

Dawkins como ejemplo, aunque me gusta sobre todo la cita en la que dice que «todo el mundo tiene derecho a opinar lo que quiera, incluso a opinar que su pareja es hermosa y sus hijos listísimos». De nuevo, la cuestión es qué *obligaciones para los demás* implica ese «derecho a la opinión».

Pero existe un matiz adicional en el que insiste Dawkins, y es el de por qué han de conllevar las creencias religiosas un privilegio de respeto superior al de *otros* tipos de creencias. Un caso singular es el de la objeción de conciencia: parece que, según algunos, para casi cualquier cosa se debe respetar el derecho a la objeción de conciencia por motivos *religiosos* (desde no hacer el servicio militar, hasta no practicar abortos, pasando por la no asistencia a las clases de Educación para la Ciudadanía), y sobre todo, parece que una vez que se alegan esos motivos religiosos, ya no es necesario justificar más profundamente la solicitud de objeción; en cambio, uno puede haber hecho tres másteres y un doctorado en ética, y ello no ser considerado tan suficiente para garantizarle el derecho a la objeción. Lo que nos ocupa es, de todas formas, la cuestión de por qué la crítica de las creencias religiosas de una persona (y las objeciones a aquellas conductas de la persona que tienen detrás una motivación religiosa) pueden ser consideradas menos justificables que críticas y objeciones a cualquier otro tipo de creencias o preferencias (políticas, ideológicas, musicales, filosóficas, gastronómicas, deportivas, etc.). ¿No supone esto una clara discriminación de quienes *no tienen* creencias religiosas, pues disfrutan de *menos* ámbitos libres de intromisión que los creyentes? Por ejemplo, el Código Penal español castiga con penas de prisión de hasta seis años a quien «interrumpiere o perturbare» ceremonias o «manifestaciones» religiosas (artículo 523). En cambio, molestar el paso de una carroza de carnaval o una conferencia de física, o, para el caso, interrumpir continuamente en una clase normal y corriente de un centro de enseñanza, no deben de ser delitos *tan* graves (¿qué pasaría con la irrupción en la cabalgata de los Reyes Magos de un grupo de activistas contándoles a voces a los niños la desnuda verdad sobre el tema?). Y, lo que es seguramente más grave todavía: las normas que debe cumplir una confesión religiosa para ser legalmente inscrita en el Registro correspondiente son manifiestamente mucho más laxas que las que ha de cumplir cualquier asociación de cualquier otro tipo, pues está claro que no se permitiría registrar (en un país lo suficientemente democrático, por supuesto) ninguna asociación que tuviera en sus estatutos la prohibición expresa de que sus cargos los ocupasen mujeres, por ejemplo.

SOBRE LA EDUCACIÓN RELIGIOSA

Quizá la tesis más polémica de *El espejismo de Dios* es la que se refiere a la educación religiosa. Dawkins nos señala que nos parecen enteramente aceptables calificativos como «un niño católico» o «un niño musulmán», pero nos parecerían aberrantes cosas como «un niño republicano», «un niño defensor de la interpretación de Copenhague de la física cuántica», o «un niño marxista» (esto último con la excepción de Cuba, tal vez, en donde que los niños sean marxistas es más bien obligatorio). Inculcar en un niño «creencias» religiosas (y entrecomillamos esta vez la palabra «creencias», porque nos referimos a las que puede tener un infante de cuatro u ocho años) se considera legítimo, parte consustancial, incluso, de un derecho fundamental de los padres; en cambio, intentar convencer a un niño de la misma edad de que «el liberalismo es mejor que el socialismo» o de que «la homosexualidad es algo natural» se consideraría casi una perversión, no sé si porque se piensa que la mente del niño está demasiado poco desarrollada como para ser capaz de entender plenamente estas cosas y hacerse un juicio razonable sobre ellas (¿lo está para la religión, que es mucho más abstrusa y con menos fundamento racional?), o porque es aún demasiado joven como para poder «autodefenderse» de las ideas que unos desaprensivos están intentando sembrar en su cerebro. Más bien creo que el temor (legítimo) es este último; al fin y al cabo, si un niño es incapaz de entender una cosa, el explicársela no le puede hacer mucho mal, además de aburrirle. Pero, en cambio, no se considera que *el niño* tiene derecho a que nadie (*¡ni siquiera sus padres!*) intente adoctrinarle cuando aún no tiene capacidad cognitiva suficiente como para juzgar por sí mismo las virtudes y defectos de las ideas que se le quieren transmitir.

Por llevar el argumento al terreno del actual debate español sobre la educación religiosa y la educación cívica, todos estaremos de acuerdo en que el conocimiento del «fenómeno religioso» es una parte fundamental de la cultura que cualquier ciudadano debería recibir. Este argumento se suele utilizar para defender que aquellos alumnos que no elijan la asignatura de religión confesional, tengan otra que verse sobre historia y filosofía de las religiones, o algo parecido, y cuyo contenido sea más bien «imparcial». Pero, analizándolo de modo apropiado, el argumento sirve en realidad para justificar algo totalmente distinto: si el conocimiento general de las religiones y de su influencia histórica es algo imprescindible para la formación de los alumnos, ¿son precisamente los alumnos cuyos padres desean transmitirles

una religión *particular*, quienes *más necesitan* el contrapeso de otros punto de vista! Esto quiere decir que, mientras que el fenómeno religioso «en general» pueden perfectamente estudiarlo todos los alumnos en las asignaturas de historia, arte, literatura, filosofía, cultura clásica, etc., en cambio, los alumnos que eligen la asignatura confesional deberían dedicar obligatoriamente una parte de ese tiempo a recibir información acerca de por qué es razonable que muchas otras personas no tengan esas creencias (información que, dicho sea de paso, difícilmente podríamos dejar que transmitiera el mismo profesor, y dentro del plan de estudios diseñado unilateralmente por los capitostes de una de esas religiones). Así, pienso que estaría bien, por ejemplo, que los colegios religiosos permitieran que representantes de asociaciones de agnósticos y ateos los visitaran regularmente para exponer ante sus alumnos, con toda serenidad, la ínfima base racional de las creencias religiosas y los múltiples y dolorosos estragos que con frecuencia ha producido. Al fin y al cabo, las religiones han causado a lo largo de los siglos más muertes y más sufrimientos que el tabaco, y no está de más que quienes las consumen tengan una advertencia como la que soportan los fumadores en sus cajetillas (en ciertos lugares de los EE. UU. ha sido obligatorio etiquetar los libros de biología con la indicación de que la «teoría» de la evolución es «solo una hipótesis entre otras»; ¿qué no habríamos de poner en las biblias, coranes y demás, y en las puertas de los templos, si esta sana práctica se generalizase!).

Visto de otra manera: podemos preguntarnos si al derecho que asiste a los padres a educar a sus hijos en sus propios valores y creencias (los de los padres, se entiende), no le corresponde igualmente el derecho de los propios niños a conocer simultáneamente *otros* valores y *otras* creencias, así como los principales *argumentos* a favor y en contra de cada una, y sobre todo a adquirir la capacidad racional de elegir por sí mismos las creencias que consideren más apropiadas. Tengo muy serias dudas de que nuestro sistema educativo, pese a las proclamas ideológicas de las leyes y reglamentos que lo gobiernan, se tome en serio lo de fomentar la capacidad racional de elegir, pues se trata de una capacidad que exige mucha disciplina intelectual y afán por aprender, y esto son especies en peligro de extinción en nuestras escuelas. Pero, desde luego, el adoctrinamiento ideológico y religioso que con la excusa de la libertad educativa pretenden seguir ejerciendo algunos es radicalmente contrario a la libertad individual que nuestros alumnos deberían alcanzar *gracias* a una educación racional y razonable.

O bien, para decirlo con un eslogan facilón, pero justo y comprensible: *si alguien es demasiado joven para el sexo, también es demasiado joven para la*

religión.

LA HIPÓTESIS DE DIOS, Y EL PRINCIPIO DE TODAS LAS COSAS

La parte más extensa del libro de Dawkins se dedica, de todas formas, a mostrar la *irracionalidad* de las creencias religiosas. En esta sucesión de reflexiones libres sobre las sugerentes ideas de *El espejismo de Dios*, no voy a detenerme, naturalmente, a discutir todas y cada una de las razones que el autor aporta en defensa de su tesis, sino que quiero centrarme en hacer una comparación entre una de sus ideas (por otro lado, la que me parece más interesante) y las defendidas recientemente por el teólogo Hans Küng en su libro *El principio de todas las cosas*. El punto en cuestión es la idea de Dios como creador del universo, o más bien, la hipótesis de que Dios es la *causa primera* del universo, o, dicho aún de otra forma, la explicación de la existencia del universo y de sus *propiedades*. Küng reconoce que la demostración «científica» (es decir, lógica o empírica) de esta hipótesis es literalmente imposible, pero...

Lo que *no* parece *irrealizable* es ofrecer una guía orientadora que intente iluminar la experiencia — accesible a cualquiera— de una realidad tan controvertida como esta, para de tal modo [...] colocar a la persona en cuanto ser pensante y actuante frente a una decisión libre, pero racionalmente justificable. La cual —como todo esperar, creer y amar profundamente humanos— reclama, más allá de la razón pura, la apertura de la *totalidad de la persona*. (*El principio de todas las cosas*, p. 89).

La postura de Küng consiste en reconocer que no se puede «demostrar científicamente» la hipótesis de Dios, pero que esta hipótesis consiste en «la mejor explicación» de ciertas características del universo, empezando por su propia existencia. Puesto que, según Küng, esto no es una «demostración», el aceptarla o no queda sujeto a la libre decisión de cada cual. Aquí hay ya algunos errores de bulto: en primer lugar, la contrastación de hipótesis mediante la «inferencia a la mejor explicación» es, de hecho, y Küng lo sabe,

el principal método de *descubrimiento* en la ciencia empírica. No podemos, por ejemplo, «demostrar» la existencia de los protones, pero su existencia con ciertas propiedades es «la mejor explicación» que tenemos para miles de fenómenos experimentales, y esa es toda la razón que hay (y no es poca) para creer en la existencia de los protones *o algo parecido*; lo que pasa es que, como estas razones no son perfectamente concluyentes (pues siempre cabe la posibilidad de que nuevos experimentos la refuten y hagan necesario inventar otra hipótesis mejor), el aceptar la validez de aquella es teoría es fruto de una decisión (*o algo parecido*). Si fueran válidos los argumentos de Küng a favor de que la hipótesis de Dios es la mejor explicación de la existencia del universo y de sus maravillosas cualidades (en particular, las cualidades que permiten la existencia de seres humanos, y de teólogos en particular), entonces lo que tendríamos ante nosotros sería una «*demostración científica*» de la existencia de Dios en toda regla (en el sentido en el que en la ciencia empírica hay «demostraciones» de teorías sobre entidades inobservables) a pesar de todas las prevenciones del autor para que no lo tomemos como tal «demostración». ¿A cuento de qué viene, por tanto, el reconocimiento de que «no estamos haciendo ciencia»? Creo que la razón es, fundamentalmente, que Küng quiere curarse en salud para poder desviar algunas críticas basadas en argumentos de tipo científico, como los que veremos a continuación («al fin y al cabo», diría, «yo solo estoy haciendo filosofía»), y además, quiere predisponer a los lectores hacia su tesis, haciéndoles creer que *ellos*, los lectores, tienen algo «importante» que hacer al seguir sus argumentos, además del mero hecho de creérselos o no.

Precisamente esto tiene que ver con el segundo error al que me refería. Sencillamente no es verdad (o solo lo es en un sentido trivial) que en la «decisión» de aceptar lo que Küng dice «esté en juego toda la persona», o esa «decisión» tenga una particular relevancia *moral*, más que meramente epistemológica. Por ejemplo, Küng afirma:

Hoy, en el horizonte de la cosmología científica, creer en el Creador del mundo significa afirmar desde la confianza ilustrada [?] que el origen último del mundo y el ser humano no queda inexplicado, que el mundo y el ser humano no son arrojados absurdamente de la nada a la nada [?], sino que, en cuanto todo, tienen sentido y valor; que no son caos, sino cosmos, porque en Dios, que es su fundamento originario, tienen una *seguridad primera y última* [?]. Es necesario subrayarlo de nuevo:

nada obliga a una persona a aceptar esta fe. ¡Puede decidir al respecto *con toda libertad!* (p. 128).

Pues bien, yo, al menos, no puedo «decidir» si me creo una cosa o me creo otra. Yo no puedo dejar de creer «por mi propia voluntad» que llevo puesto un chándal ahora mismo, y no puedo creer, aunque quiera, que delante de mis narices hay una lagartija morada tomando café. Tampoco puedo dejar de creer que diez por quinientos es cinco mil, que la tierra gira alrededor del sol, que la materia está formada por átomos y moléculas, o que existe el planeta Neptuno. Un cerebro sano funciona precisamente eliminando la mayor cantidad posible de *interferencias* entre el sistema encargado de generar nuestras *creencias* y el sistema encargado de generar nuestros *deseos* y *decisiones*. Si cualquier animal pudiera decidir qué creer, duraría poco entre los vivos: lo bueno de nuestro sistema de creencias es que, con la mayor frecuencia posible, funcione de tal modo que sean los *hechos*, y no mis deseos, los que determinen en último término mis creencias. Nadie «decide» creer en Dios después de leer los argumentos de Küng; como mucho, si los argumentos tienen éxito, el lector terminará creyendo en Dios, o con su creencia previa reforzada, pero la idea de que «lo ha decidido libremente» solo constituye *una burda estrategia retórica* para hacerle pensar al lector que su creencia tiene un «valor añadido» por ir más allá de lo que es razonable creer (en vez de tener un valor cognoscitivo *menor*, precisamente por culpa de eso) y que su propio valor como persona moral se ha incrementado gracias a haber sido víctima del argumento.

Por otro lado, ¿qué razones da Küng para afirmar que su examen de la ciencia proporciona una «confianza ilustrada» en la existencia de Dios? Básicamente son dos (las mismas viejas dos razones de casi siempre): primera, que la existencia del universo, que es una realidad «precaria» (p. 44), requiere como causa una realidad «absoluta»; segunda, que el hecho de que el universo tenga exactamente las leyes físicas que hacen posible nuestra existencia exige que haya sido creado con la «intención» de albergar vida mental como la de los humanos (o, con un lenguaje un poco menos directo, aquel hecho permite afirmar «que el universo no carece de sentido», p. 148).

Vayamos a lo primero. Aquí se está repitiendo la sobada pregunta de Leibniz («¿por qué existe algo, y no más bien nada?»), que Küng califica como «el misterio originario» y «la pregunta humana por excelencia», una pregunta «por la relación básica del mundo con un posible *fundamento*, *sostén* y *metaprincipio* de esta realidad; una pregunta que no se le plantea al científico, sino a la persona en cuanto tal» (p. 87). No deja de ser curioso el

hecho de que, aunque Küng, como la mayoría de teólogos, reconozca que esta pregunta es *exactamente igual* de misteriosa con total independencia de cuál sea la teoría científica que describa mejor las propiedades de la naturaleza (sea la mecánica cuántica, la cosmología ptolemaica, la teoría del *big bang*, la macroeconomía keynesiana, o cualquiera), al autor le pongan especialmente nervioso algunas teorías más que otras (por ejemplo la teoría de los universos múltiples, según la cual puede haber leyes físicas por las que unos universos den lugar a otros, según un proceso mediante el cual aquellos universos que posean propiedades más proclives a generar otros, terminarán siendo mayoritarios; una especie de darwinismo cosmológico; cf. p. 72). En fin, de cualquier modo lo importante es que nos demos cuenta de la razón por la cual, como mostraré a continuación, nuestra «pregunta por excelencia» no es más que *una mera ilusión cognitiva*, que, en cuanto reconocemos como tal, pierde la urgencia por una contestación imposible (aunque no deja de maravillarnos por eso, como hacen las buenas ilusiones ópticas). Se trata de lo siguiente: cuando preguntamos por la «razón» de un hecho, podemos estar preguntado dos cosas distintas; una, ¿cuál es el *mecanismo* físico —o de otro tipo— del que dicho fenómeno —por ejemplo el arco iris— es el *resultado*?, y la otra, ¿con qué *intención* se ha producido lo que queremos explicar —por ejemplo un asesinato? En realidad, no es que ambas cosas sean totalmente diferentes, pues, en el fondo, el que ciertas cosas se produzcan como *resultado* de la intención de alguien, no es más que un *tipo particular* de mecanismo o proceso natural, que tiene lugar en los cerebros de la gente y en el marco de las redes sociales; podemos decir, por lo tanto, que la forma *fundamental* de explicación de un hecho consiste en mostrar de qué modo ese hecho es *resultado de cierto proceso*. (Hablamos también a menudo de «explicaciones funcionales», como cuando se explica una característica de un ser vivo a partir de la *función* que esa característica posee en su biología; estas explicaciones eran, antes de Darwin, poco más que un tipo de explicaciones intencionales —la función era la «intención» con la que el Creador había diseñado el órgano—, pero el darwinismo nos enseñó cómo reducirlas a explicaciones mecanicistas). Dicho aún de otra manera: «*explicar*» *no es algo diferente de «describirlo»*. Naturalmente, explicar un cierto fenómeno (por ejemplo los eclipses, o las propiedades del agua) no es lo mismo que describir *ese* fenómeno; ¡pero sí que consiste nada más que en describir *otros* hechos! (por ejemplo explicamos los eclipses *describiendo* los movimientos de la tierra, la luna y el sol; explicamos las propiedades del agua *describiendo* las interacciones entre sus moléculas).

Una vez aceptado esto (que al «explicar» algo solo estamos *describiendo* el proceso del cual es resultado), vemos que «la existencia del universo» no es algo de lo cual podamos buscar una explicación, pues no hay ningún proceso o mecanismo del que podamos dar una descripción y cuyo resultado sea la existencia del universo (cuestión distinta es si decimos que «este» universo procede de otros, como en la teoría de los universos múltiples; pero en ese caso estamos hablando de «universos» en plural, de los cual el nuestro sería solo una pequeña parte, mientras que ahora nos referimos a la *totalidad* de la naturaleza). Si queremos afirmar que la existencia de Dios «explica» la existencia del universo, eso solo sería una verdadera *explicación* si lo que se nos ofreciera fuese una *descripción* de cómo algunas acciones de Dios producen como resultado la existencia del universo. Negarse a dar esa descripción equivale a quedarse con la desnuda afirmación de que «la existencia del universo (de la totalidad de la naturaleza) es el *resultado* de algún proceso que desconocemos»; lo cual es bastante paradójico si implícitamente suponemos, como parece que debemos hacer, que por «la totalidad de naturaleza» hay que entender precisamente el conjunto de todos los procesos y mecanismos. Además, la afirmación se basa en la hipótesis de que *cualquier hecho es resultado de algún proceso*, pero de la validez de esta hipótesis no tenemos ninguna garantía. Es más, la mecánica cuántica está llena de sucesos que no son resultado de nada.

Pasemos a la segunda opción. ¿Ganamos algo, en este caso, suponiendo que al buscar una explicación de la existencia del universo lo que queremos es buscar el *sentido* de su existencia? La facilidad con la que se deslizan Küng y tantos otros desde el concepto de explicación al de sentido hace pensar que para ellos se trata de lo mismo. Pero los beneficios son aún menores en este caso, pues el único significado científicamente legítimo que tienen las palabras «sentido» e «intención» es el de referirse a ciertas propiedades de *ciertos sistemas físicos* (esto es, algunos *seres vivos*; entre ellos, nosotros, y seguramente todos los mamíferos y aves, y tal vez muchos más animales, pero no las plantas y los hongos, por ejemplo). «Tener intenciones» y «actuar movidos por sus intenciones» son cualidades que algunos seres vivos poseen, como poseen algunos la facultad de segregar veneno, o la de sumergirse hasta 1000 metros de profundidad en el océano, o la de realizar la fotosíntesis. Es decir, la capacidad de tener intenciones y actuar en consecuencia es una cualidad *enteramente biológica*, y afirmar que la existencia del universo es el resultado de «una intención» es tan grotesco (insisto, *jexactamente igual de grotesco!*) como afirmar que el universo es el resultado de una reacción

fotosintética, que es una secreción, o que es el resultado final de un proceso digestivo (o sea, y perdón por la expresión, que, literalmente, el mundo es una mierda).

Pues bien, volviendo a Dawkins tras este largo excursus, el biólogo británico presenta otro argumento demoleedor contra la presuposición de que la existencia de Dios explica algo. En lugar de la «precariedad» del universo como algo que requiere un «fundamento», pero muy relacionado con aquella, Dawkins señala hacia otro aspecto con el que solemos relacionar el concepto de explicación: el del motivo por el que ciertas cosas parece que nos están «pidiendo» ser explicadas con más insistencia que otras. El hecho es que buscamos explicación principalmente de aquellos hechos que nos *sorprenden*, es decir, aquellos de los cuales tenemos razones para esperar que *no deberían* ocurrir, o suceder como suceden (de ahí el «más bien» de la pregunta leibniziana: *a priori*, parecería más probable que el universo no existiera). Esto se relaciona con lo que dijimos anteriormente sobre los mecanismos, porque cuando mostramos que el extraño fenómeno que queremos explicar se sigue de un proceso *bien conocido* (nos sorprende lo que no sabemos cómo funciona), o que es muy *general* (no sorprende lo infrecuente), o que es muy *simple* (nos sorprende lo complicado), entonces deja de ser tan extraño. Cuando pensamos que algo necesita una explicación, es porque, aunque aceptamos que es real, lo consideramos muy *improbable*. La ilusión de que Dios puede constituir una explicación de la existencia del universo se ve reforzada por la apariencia de que, aunque el mundo es muy complicado (y por ende, muy improbable), si logramos derivar su existencia de una sola causa muy simple (Dios), tendremos la mejor explicación posible (por citar una última vez a Küng: «Si Dios existe, resulta perfectamente posible contestar la pregunta por la procedencia última de las constantes cosmológicas, por la proveniencia de la materia y la energía, y por ende, del cosmos y del ser humano», *El principio de todas las cosas*, p. 91).

Dawkins, en cambio, explica por qué esto es una ilusión:

Un Dios capaz de monitorizar y controlar continuamente el estado individual de cada partícula en el universo *no puede* ser simple. Por derecho propio, su existencia va a necesitar una explicación del tamaño de un mamut. Peor aún: las otras partes de la gigantesca conciencia de Dios están simultáneamente preocupadas por los hechos, emociones y oraciones de cada ser humano —y de cualquier otro extraterrestre que pudiera

haber en otros planetas en esta y en los otros cien billones de galaxias—. Él tiene incluso que decidir continuamente *no* intervenir milagrosamente para salvarnos cuando tenemos cáncer (... Estas explicaciones) confunden lo que significa explicar algo, y parece que tampoco entienden lo que significa decir que algo es simple. (*El espejismo de Dios*, pp. 164–5).

Podemos ilustrar esta crítica de Dawkins con un ejemplo. Imaginemos que encontramos un reloj de cuerda en una playa (como en el viejo cuento de William Paley); puesto que es un objeto muy complicado, su existencia exige la de alguien lo suficientemente inteligente para haberlo creado. Ahora bien, ¿cómo de inteligente? (esta es la maliciosa pregunta que formulara el viejo zorro de David Hume, en sus póstumos *Diálogos sobre la religión natural*). Pues... bastante; es más, la existencia del reloj requiere la existencia no solo de un individuo inteligente (el relojero), sino de toda una sociedad en la que pueda darse la división del trabajo necesaria para que haya relojeros especializados, y en la que se haya dado una acumulación de conocimientos técnicos y matemáticos muy considerable. El reloj no es la creación de un relojero tomado aisladamente, sino de toda esa sociedad. Y esa sociedad es bastante compleja. («¡Muy bien!», diría Paley; «pues ella también requerirá un diseñador»). Pero, antes de seguir por el camino hacia el que nos conducen los teístas, hagamos un par de modificaciones en el ejemplo. ¿Qué conclusión sacaríamos si lo que halláramos en la playa fuese, no un reloj de cuerda, sino una punta de flecha de piedra? También concluiríamos que ha habido una sociedad responsable de su creación; pero esta sociedad será seguramente *menos complicada* que la que produjo el reloj. ¿Y si encontrásemos una gigantesca infraestructura científica como el Gran Telescopio de Canarias? Obviamente, en este caso la sociedad que lo ha creado debe ser *mucho más compleja* que la que fabricó el reloj. De aquí se sigue que, si, como quiere Paley, inferimos a partir de la existencia del universo (que es más complejo que el reloj) la existencia de un diseñador del universo, puesto que el cosmos es muchísimo más complejo que el Gran Telescopio de Canarias, el responsable de la creación del universo debe ser *muchísimo más complicado* que el responsable de la creación del GTC (es decir, nuestra sociedad global).

«¿Y qué?», dirán muchos teístas, «al fin y al cabo, *Dios es grande*». Pero el problema viene porque hemos llegado a la existencia de Dios a partir de la premisa de que un reloj, o el universo, eran *tan* complicados (y, por tanto, tan improbables) que *necesitaban* una explicación. Por lo tanto, si Dios es muy

complejo, eso implica que Dios *también* requiere de una explicación; de hecho, implica que la existencia de Dios requiere de una explicación *en mayor medida* que la existencia del universo. Además, esto también implica que Él no puede ser *su propia* explicación, pues si pudiera serlo, entonces también el universo, *que es menos complicado*, se podría «autoexplicar».

Estos dos últimos errores, el que hemos señalado al hablar de la equivocada utilización del concepto de «sentido» en el libro de Hans Küng y esta confusión sobre lo que necesita una explicación y por qué, se pueden resumir en parte a través de una reflexión con la que cerraremos este apartado: el pensamiento teológico está engañado por el espejismo de que «el orden procede de la inteligencia», pues lo que el conocimiento científico de la naturaleza nos enseña es más bien lo contrario: *es la inteligencia* (la única que conocemos: de las especies biológicas que la poseen) *la que procede del orden*, a saber, del orden de las leyes naturales que rigen el comportamiento de las moléculas que forman los organismos de aquellas especies. Si no existiera ese orden, no habrían podido surgir criaturas inteligentes. En cambio, la tesis de que sin inteligencia no habría orden carece simplemente de toda justificación.

LA RELIGIÓN COMO HOMEOPATÍA, O «LA GRAN OFUSCACIÓN»

Apartado de los combates viscerales entre teístas y ateos, el libro *La gran transformación* de Karen Armstrong, la famosa historiadora de las religiones, ofrece, en cambio, una visión mucho más sosegada, y sobre todo, menos embebida en el espíritu evangelizador de unos y otros. Hay que decir que el objetivo principal de la obra no es el de ofrecer una «teoría de la religión» que oponer a otras (es en esto un libro mucho menos beligerante —o «masculino», en el mal sentido de la palabra— que los que hemos venido comentado hasta aquí), sino sencillamente el de relatar y contextualizar la situación social y cultural en la que emergieron las grandes tradiciones filosófico-religiosas en Grecia, Israel, India y China. Y considerado en cuanto exposición histórica, el libro es no solo muy ilustrativo, sino que posee incluso el excelente hilvanado de las novelas en las que varias tramas, aparentemente independientes entre sí, van entretejiéndose de modo inesperado. Teniendo en cuenta este carácter, se entenderá que el motivo por

el que lo traigo a colación en este ensayo no es el de comentar sus cualidades como investigación histórica, que, repito, son excelentes (muy al contrario del simple amontonamiento erudito de referencias que constituye la urdimbre básica del libro de Hans Küng, por ejemplo). Más bien lo que pretendo es contraponer la concepción de la religión que se desprende del libro de Armstrong con la de Dawkins. La «moraleta» que podemos extraer de la detallada historia que cuenta la primera es la de que todas las grandes religiones (y la filosofía griega, podemos suponer, con Sócrates y los dramaturgos clásicos a la cabeza) surgen del descubrimiento psicológico del «mundo interior», de las profundidades de nuestra la mente consciente, que nos hace percibir nuestra relación con la realidad, y con nuestros semejantes en particular, en términos de una armonía fundamental. Cada una de las tradiciones entendió esta armonía profunda mediante metáforas distintas, y dio lugar a ritos y mitologías muy distintos, pero en el fondo todas ellas se reducirían a la sencilla Regla de Oro, la *compasión*: «trata a los demás como desees tú ser tratado». Esto es así porque todas estas concepciones surgieron, según Armstrong, como respuesta de ciertos sabios o profetas ante la visión de la violencia extrema en que se habían sumido sus respectivas sociedades. El sentimiento religioso fundamental (el amor y el respeto hacia los demás y hacia el universo) vendría a ser una especie de antídoto contra el virus de la violencia, y su descubrimiento, y el proyecto de crear seres humanos psicológicamente distintos, en los que la compasión sea algo consustancial, es en lo que consiste la «Gran Transformación» a la que se refiere el título del libro. Los fundamentalismos son una *perversión* de ese sabio proyecto.

Dawkins, en cambio, describe a la religión más bien como *f fuente* de violencia. No es solo que, en sus manifestaciones más virulentas, la fe religiosa pueda producir fenómenos como la Inquisición o los terroristas suicidas, pero que ello se deba a una corrupción de un mensaje religioso fundamental. Es la propia estructura cognitiva de la religión, basada en la creencia de que la aceptación de los dogmas de la fe está por encima de cualquier discusión racional, la que promueve aquellas explosiones de violencia extrema, una vez que los lazos de la disciplina de la razón se han roto. Si el mensaje fundamental de cualquier religión es el de amarse los unos a los otros, parece que ha elegido un formato para ser expresado con el que resulta demasiado fácil dejar de oírlo, o uno en el que rápidamente se transforma en el mensaje de «odia y fulmina a los que no tienen la misma fe que tú».

Resulta paradójico que pueda haber dos visiones tan radicalmente opuestas sobre la religión, sobre todo porque no se trata (o no se trata solo) de visiones acerca del *valor moral* de la religión, sino de descripciones de su influencia en el comportamiento humano. Naturalmente, las dos concepciones se apoyan firmemente en hechos históricos indudables: es verdad que la religión ha impulsado a muchos millones de personas a respetar a sus semejantes, y también es verdad que ha atraído a un número nada desdeñable hacia expresiones de odio visceral y de crueldad sin límites. Pero, si esto es así, ¿cómo ha sido posible? ¿Por qué el mismo «mensaje» ha podido ser entendido de dos maneras tan distintas? Y sobre todo, si las grandes religiones se fundamentan en la compasión hacia los demás, y son, como sugiere Karen Armstrong, un remedio para la violencia social, ¿por qué han sido tan vergonzosamente *ineficaces* en conseguir aquello que se proponían alcanzar, la paz? Pues las matanzas y crueldades posteriores a la época de la «Gran Transformación» no han sido menos frecuentes ni perversas que las anteriores, tal vez al contrario.

Quiero apuntar aquí la hipótesis de que la causa de esta ineficacia no ha sido otra que el error de interpretar el *contenido* del mensaje como un contenido *religioso*, es decir, como algo que tiene que ver con algún tipo de realidad *espiritual*. Nótese que no estoy afirmando que el carácter espiritual de las ideas religiosas sea el responsable de la violencia cometida en su nombre. Creo más bien que la violencia es tan consustancial al ser humano como el mal olor de las axilas, comparación que muestra que no por ser consustancial es inevitable, pues, al igual que el mal olor, la violencia se manifestará, o no, dependiendo de las circunstancias y de los medios que empleemos para mitigarla. El ejemplo también ilustra el hecho de que existen circunstancias que dejan manifestarse en mayor medida esa tendencia natural, y otras circunstancias que la pueden eliminar en parte, o al menos la disimulan más. De hecho, las sociedades occidentales del último medio siglo han sido completamente atípicas, no solo por la drástica reducción del nivel de violencia que se ha dado en ellas (pese a las quejas de muchos jeremías), sino sobre todo por el grado de *rechazo* que hemos conseguido instilar en las mentes de nuestros conciudadanos hacia la violencia y hacia la discriminación. Es cierto que en otras partes del mundo el valor de la vida y la integridad física y moral de los individuos sigue siendo muy bajo, a menudo con la complicidad de las «potencias occidentales», pero lo que quiero señalar no es en qué medida la reducción de la violencia se ha extendido por todo el mundo, sino el hecho de que, donde efectivamente se ha reducido, *no ha sido*

gracias a la religión, pues las religiones de los países occidentales son ahora prácticamente las mismas que hace doscientos o mil doscientos años, y a lo largo de los milenios, las religiones han contribuido más bien poco a la causa de hacer del mundo un lugar más pacífico.

Lo que ha cambiado drásticamente en este último medio siglo ha sido, más bien, *el nivel de bienestar material y la extensión de las libertades políticas y económicas*. Este bienestar ha roto (es difícil saber si de manera definitiva) el círculo vicioso del que estábamos prisioneros desde el origen de nuestra especie, y del que muchos aún lo están: el círculo violencia → miedo → violencia. Nuestro sistema de bienestar permite que la gente se enfrente a la vida sin ese miedo primordial que, haciéndonos percibir nuestra propia existencia y la del mundo como «precarias», nos impulsaba por una parte a considerar a los extraños como enemigos, y por otra parte nos conducía a poner nuestra esperanza en un mundo ficticio, más perfecto que el manifiestamente mejorable en que habitábamos. Una vez roto el miedo, el deseo de responder a la violencia con violencia (incluso de modo preventivo) ha disminuido drásticamente, sobre todo *por el miedo a perder nuestro bienestar por culpa de una escalada de agresiones y venganzas*, y especialmente si la escalada ocurre cerca de nuestras casas. Así pues, *el ocaso de la violencia* (o su radical atenuación) *viene de donde menos se lo espera: de nuestro haber convertido en valores supremos el confort, la comodidad y la seguridad material*, bienes tan exquisitos que estamos dispuestos a renunciar a nuestras ganas de pelea con tal de conservarlos. **Esa actitud ante la vida, la del consumidor apacible, es la que está cambiando el mundo**, y gracias a ello lo espiritual, como lo radicalmente violento, está quedando relegado a su lugar correcto: los libros de historia-ficción, los videojuegos, y algunas pelis o series de la tele; en general, en la esfera del *ocio*. Cuando la sociedad pretendió resolver sus problemas invocando el espíritu (ya fuera el del Creador, el de los propios fieles, o el de los antepasados), el resultado fue el mismo que el de las curas homeopáticas: ninguno, o, como mucho y con suerte, un pequeño efecto placebo.

El error de autores (y lectores) como Armstrong es el pensar que, por debajo de los rituales y los odios interculturales, las grandes religiones tienen un mensaje común *que es válido en cuanto mensaje religioso*. No debemos entender, por lo tanto, «la esencia de la religión» como una forma de búsqueda espiritual, sino darnos cuenta de que, una vez descubierta esa esencia, la mejor forma de ponerla en práctica es olvidar por completo la absurda teoría de que el fundamento de su validez consista en una realidad

transcendente, para poder disfrutar sin remordimientos del hecho de que nuestra pretendida y consumista «falta de valores» es precisamente lo más parecido que nunca podremos tener a un paraíso en la tierra.

III. DOS DIÁLOGOS PARA SERES RACIONALES

6. MOSTERÍN, O DE LA RAZÓN

HERMÓGENES.—Acércate a nosotros, querido Sócrates. Glaucón y yo estamos discutiendo con un visitante extranjero que ha acudido a nuestra ciudad para participar en las fiestas en honor de Atenea. En razón de su fama como orador, el Consejo lo ha invitado para pronunciar el discurso de despedida.

SÓCRATES.—Nada será más agradable para mí en este momento que conversar con vosotros, y tanto más si participa en nuestro diálogo un orador tan eminente como decís. ¿Cuál es su nombre, y de dónde procede?

HERMÓGENES.—Se trata de Mosterín de Hesperia, que habita en la lejana colonia de Emporión, y cuya fama ha atravesado el mar mucho más rápidamente que el navío en el que él ha viajado.

SÓCRATES.—Ciertamente, amigo Hermógenes, la fama de este sabio es notoria, y grande mi alegría por tener la ocasión de dialogar con él.

MOSTERÍN.—No es menor tu prestigio en las otras orillas del Mediterráneo, ilustre Sócrates. Mentiría si dijera que el principal objeto de mi viaje era otro que el de poder intercambiar opiniones contigo. Como sabrás, las tierras de Hesperia son tan rústicas como sus habitantes, y no dispongo allí de tantas ocasiones como quisiera de parangonar mis armas dialécticas.

SÓCRATES.—¿Y cuál era la discusión en la que andabais enzarzados?

GLAUCÓN.—Hermógenes y yo defendíamos que solo puede llamarse «racional» a aquello que es el fruto de un acuerdo entre los hombres, y que no hay en la naturaleza de las cosas algo por lo que ciertas acciones sean más racionales que otras, salvo la convención.

SÓCRATES.—¿Y no estaba nuestro noble huésped de acuerdo con vosotros?

MOSTERÍN.—En modo alguno, Sócrates. Yo pienso que lo racional consiste en el ajuste más perfecto posible entre nuestras acciones y nuestros objetivos, pero, aunque mis argumentos me parecen irrefutables, Glaucón y Hermógenes buscan mil escondrijos para evitar reconocerlo. Y como sé que tú no opinas del mismo modo que ellos, me gustaría contar con tu ayuda para hacerlos salir de las tortuosas madrigueras en las que se hacen fuertes.

SÓCRATES.—¿Me quieres, pues, como una comadreja que ahuyente a los conejos y los deje a merced de los canes? Solo me asociaré contigo si me

prometes que, tal como exige la hospitalidad ateniense, llegada la ocasión mostrarás misericordia hacia las presas y no las expondrás al público ridículo.

GLAUCÓN.—Menos lobos, amigos. En realidad, Hermógenes y yo éramos los verdaderos atacantes en la disputa. Además, te recuerdo, ¡oh, Sócrates!, que no tienes en esta ocasión el apoyo de tu servil Aristoclés para hacernos decir lo que te plazca.

HERMÓGENES.—Es cierto lo que dice Glaucón; el extranjero era quien se defendía, erigiendo su definición de racionalidad como una verdad *a priori* que no puede ser desmentida por los hechos.

MOSTERÍN.—Eso es lo que sucede con todas las definiciones, y admito que todas ellas son fruto de la convención. Pero, por una parte, si las palabras nos llevan a malentendidos, las podemos señalar con una vitola que indique cuál fue el acuerdo por el que a cada una se la utiliza de un modo u otro. Y por otra parte, una vez que hemos acordado cierta definición, lo que ya no es convencional, sino fruto de la necesidad, es que los raciocinios que hagamos a partir de ella nos lleven hasta unas conclusiones en vez de a las contrarias. Así pues, podemos llamar «racional-HG» a «aquello que en una comunidad la gente aprueba como “lo correcto”», y llamar «racional-M» más bien a «la decisión que mejor satisfaría las preferencias del individuo».

HERMÓGENES.—Llama a las cosas como tú quieras. He discutido con Sócrates en otras ocasiones si el lenguaje es una mera convención, y no fue capaz entonces de dar respuestas persuasivas a mis argumentos. Las preguntas importantes ahora son, primero, si la gente dice de veras «racional» para indicar lo que tú quieres, o más bien lo que defendemos Glaucón y yo; y segundo, si la gente, en su vida diaria, intenta actuar «racionalmente» en tu sentido o más bien en el nuestro.

MOSTERÍN.—Me satisface que pongas la cuestión en tales términos. Admito que, tanto los ciudadanos como los que no lo son, pueden utilizar «racional» como sinónimo de «sensato», y con ello, a su vez, se refieren a lo que consideran una conducta habitual, que no cae en rarezas. Pero el que ese sea el significado común de la palabra, no indica que el concepto de «racionalidad-M» sea vacío, o menos interesante la pregunta de si deberíamos ser racionales en mi sentido. ¿Admitís que alguien puede actuar siguiendo las costumbres de su comunidad, y que su acción puede no ser, en cambio, la que más le conviene?

HERMÓGENES.—Pero es la propia comunidad la que decide qué es lo que le conviene a cada uno, y quien actúa de modo contrario a las convenciones es siempre objeto de burla o de castigo.

MOSTERÍN.—Aún así. ¿No puede alguien preferir algunas veces sufrir esa burla y ese castigo, si ello es inevitable para conseguir otras cosas que valora más que el evitar aquellos?

HERMÓGENES.—Ello solo sucederá si existe en la comunidad un desacuerdo sobre cuáles son las costumbres más apropiadas. Admito que alguien puede tener un conflicto de obediencias: unas usanzas le dicen que ha de actuar de cierta manera para ser «racional», y otras le dicen que ha de actuar de modo diferente, y tal vez no sepa a cuál de las dos convenciones obedecer. Pero no hay algo así como «las verdaderas preferencias profundas del individuo», que le ayudarían a resolver este dilema. De hecho, en esas circunstancias nadie «resuelve» el dilema, sino que deja que luchen en su interior (¡y a su alrededor!) las fuerzas de ambas convenciones y termina siendo arrastrado por alguna de ellas.

MOSTERÍN.—No veo de qué manera pueden esas convenciones tener la fuerza necesaria para arrastrar a alguien hacia donde no quiera ir. Al fin y al cabo, uno siempre puede elegir si obedece las normas y costumbres o no, y lo hará sopesando las consecuencias de cada opción. Si alguien decide seguir un cierto hábito social, lo hará porque teme ser castigado si no lo hace, o porque desea alcanzar el premio reservado a quien se muestra obediente.

HERMÓGENES.—Lo que Glaucón y yo negamos es que exista en la psique humana un lugar último en el que las alternativas se presenten con claridad, y donde algún piloto elija de manera espontánea y autónoma entre ellas desde su puesto de cálculo central.

MOSTERÍN.—¿Negáis, entonces, que realmente los seres humanos elijan y tomen decisiones? Por ejemplo, cuando estábamos hablando hace un momento y has visto aparecer a Sócrates por el otro lado de la plaza, ¿qué convenciones te han arrastrado a ir a buscarlo? ¿No lo has hecho porque esperabas que su presencia nos resultaría agradable y ventajosa? Y cuando decidiste comprar la nueva casa de la que nos hablabas esta mañana, ¿no sopesaste las ventajas e inconvenientes de ese y otros inmuebles? ¿No hay deliberación alguna en tus acciones?

HERMÓGENES.—En modo alguno niego, Mosterín, que los humanos tomemos decisiones y deliberemos. Lo que afirmo es que tal actividad no es el resultado de un proceso de cálculo autónomo, la acción de un auriga que pudiese dirigir sus caballos adonde le pluguiera. Más bien lo que sucede, al deliberar y elegir, es que las opciones mismas nos empujan con más o menos fuerza en una u otra dirección, y muchas veces sin que consideremos siquiera alternativa alguna. Al llamar a Sócrates, yo, desde luego, no he percibido de

qué neurona ha surgido mi decisión; he sentido un impulso, como un demonio interior que me empujara, y me he visto a mí mismo pronunciando el nombre de Sócrates en alta voz y moviendo las manos para saludarle. Y al realizar deliberaciones más complicadas, como en la compra de mi nueva casa, es verdad que el proceso es más largo y que en mi mente se muestran al menos varias opciones y algunos de sus pros y sus contras, pero, si reducimos todo el proceso a cada una de sus partes (el que me guste más un patio que otro, el que los réditos de una hipoteca sean más bajos que los de otra, etcétera, y el que, a la vista de todo ello, yo «decida» comprar esta casa, y no aquella), tampoco veo, analizando mi propia conciencia, cuál es el mecanismo que me hace decidir o pensar una cosa u otra en cada paso de mi pensamiento. En realidad, yo me encuentro con estas cosas como me encuentro con un dolor de muelas o con un grano que me sale en la piel, y la suma de muchos pasos involuntarios no puede ser sino involuntaria.

SÓCRATES.—Pero, querido Hermógenes, aun si admitiéramos que todo lo que llamamos «acción voluntaria» está formado por elementos que son cada uno de ellos involuntarios e inconscientes, de ahí solo se seguiría que la causa de nuestra elección es el resultado de mecanismos que no percibimos, pero no se sigue que esa causa deban ser precisamente las convenciones y costumbres sociales.

HERMÓGENES.—Admito que esto último requiere dar un paso más. Pero al menos mi posición es más fuerte que la vuestra si vosotros admitís que no existe algo así como la «autonomía» o la «espontaneidad» de las decisiones, sino que con estos términos solamente ocultamos nuestra ignorancia de los mecanismos de nuestra psique. Y con respecto a si la explicación de nuestras decisiones es el impulso de las convenciones sociales, también deberéis admitir que esta es una posibilidad susceptible de investigación empírica, cuando menos, y que no nos exige acudir a la postulación de quimeras metafísicas como el libre albedrío.

SÓCRATES.—Si hemos de creer a la fama que ha precedido a nuestro amigo Mosterín, opino que él no estará de acuerdo en que sus puntos de vista sean tachados de metafísicos. Respóndenos, pues, ¡oh, noble visitante de Hesperia!, si crees que tu teoría sobre la racionalidad merece ser así calificada.

MOSTERÍN.—Desde luego que lo haré, pero, si no ponéis ningún impedimento, me gustaría primero seguir criticando la idea de que la racionalidad consiste en la obediencia de las convenciones sociales.

GLAUCÓN.—Hermógenes y yo nada tenemos que objetar a ello.

MOSTERÍN.—Fantástico. En primer lugar, me resulta chocante que, como defensa de una concepción tan relativista como la que se sigue de vuestras tesis, queráis acudir a una justificación científica, es decir, «empírica». Si pensáis que vuestra teoría puede estar «justificada por los hechos», entonces debéis admitir que hay formas de razonamiento que pueden conducir a la justificación objetiva de ciertas conclusiones. Pero cuando seguimos estas formas de razonamiento, no estaremos obedeciendo meramente convenciones sociales, pues estas pueden ser distintas en diferentes sociedades, y sus conclusiones no serán «objetivas», si por ello entendemos que deben tener validez universal.

HERMÓGENES.—No pretendo que podamos demostrar de manera absoluta nuestras tesis, si es ello lo que entiendes por «justificación objetiva».

MOSTERÍN.—Desde luego que no. Solo puede existir demostración en la lógica y las matemáticas (Glaucón me mira como diciendo que ni aún ahí). Pero, respecto a cuestiones empíricas, me doy por satisfecho con que una teoría consiga explicar un gran número de hechos independientes para considerar razonable la posibilidad de que sea aproximadamente correcta. Ahora bien, esta norma metodológica que acabo de expresar, no la acepto porque sea una «costumbre» de mi sociedad, sino porque creo en su validez por encima de todas las convenciones y culturas.

HERMÓGENES.—Eso sucede con todas las normas que admitimos: nunca creemos que las aceptamos por la presión social, aunque ella sea la verdadera causa; siempre aduciremos la validez autoevidente de las normas como razón para aceptarlas. Pero el hecho de que haya otras culturas o épocas en donde esas normas no sean consideradas obvias, sino incluso absurdas, muestra que esa no puede ser la verdadera explicación de nuestra creencia en ellas.

MOSTERÍN.—Pero si tú aceptas que las normas metodológicas de la ciencia empírica no tienen por qué ser válidas, ni aceptables «fuera de nuestra propia cultura», entonces quienes dialoguen contigo no tendrán por qué admitir las conclusiones que tú extraigas gracias a aquellas normas.

HERMÓGENES.—Lo tendrán que hacer, en la medida en que ellos estén sometidos a la potestad de las normas. Reconocer cuál es el origen de una fuerza no tiene por qué debilitarla. Aunque, en realidad, no creo que pueda haber ningún tipo de «explicación última» de la validez de las normas que no nos lleve a la conclusión de su absoluta falta de fundamento objetivo, pero ni tan siquiera eso le quita un átomo de su vitalidad a las normas. Me estoy refiriendo ahora, en particular, a aquellas normas que nos dicen qué

razonamientos son correctos o apropiados, pero podríamos aplicar mi argumento a todo tipo de normas en cuya validez creamos.

SÓCRATES.—No entiendo, bello Hermógenes, tu afirmación de que no es posible dar una explicación objetiva de la validez de las convenciones.

HERMÓGENES.—Te lo explicaré de modo muy sencillo, amado Sócrates. En general utilizamos unas normas para justificar otras, y por ello hemos de fijarnos en las «normas primeras», o, en caso de que no las hubiese, porque toda justificación posible resultara circular (lo que ya sería un problema para su presunta validez objetiva), entonces el conjunto de «normas primeras» englobaría todas aquellas en cuya validez creemos. La cuestión es, ¿cómo justificar una norma sin acudir a otra? O bien lo haremos por su propia evidencia, o bien explicando su causa. Pero lo primero no explica en realidad nada, pues ¿por qué nos parecen evidentes las normas que nos parecen evidentes? No tenemos ni idea. En definitiva, habrá que buscar causas, y me refiero a una investigación empírica de ellas. Por ejemplo, ¿por qué nos parece evidente el *modus ponens*, o el principio de no contradicción? La respuesta no puede ser «porque es correcto», porque la cuestión es: «¿cómo llega de hecho nuestro cerebro a darse cuenta de que es correcto?». En el caso de nuestros mecanismos neurológicos de inferencia acerca de las percepciones (por ejemplo, «¿cómo llega nuestro cerebro a darse cuenta de que aquella estatua está pintada de bermellón?») la cosa es más fácil: podemos investigar empíricamente las cadenas de causas y efectos que conectan el color que la estatua posee físicamente, con nuestra percepción, pues existen otros modos de determinar el color del objeto. Pero en el caso de las reglas de razonamiento: ¿qué explicación CAUSAL podemos dar, que tome como punto de partida el hecho de que el *modus ponens* ES correcto, y como punto de llegada nuestra CREENCIA de que lo es? Obviamente, la validez del *modus ponens* no es un «hecho físico» que pueda tener conexión causal con otros, pero nuestra creencia en él sí que es un hecho físico. En conclusión, la VALIDEZ de las reglas de razonamiento no puede ser la CAUSA NATURAL de que ACEPTEMOS esa validez, y puesto que lo segundo tendrá por necesidad alguna causa natural, no habrá ninguna relación entre la verdadera causa de nuestra aceptación de la validez de las reglas, por un lado, y su validez real, por el otro.

MOSTERÍN.—Admirado Sócrates, me maravilla comprobar que en esta metrópoli de la oratoria la pericia de quienes la practican sea tan grande que les permite incluso pronunciar algunas palabras en letras mayúsculas. Es el tuyo, ¡oh, Hermógenes!, un argumento extraordinariamente sutil, pero creo

que en él se confunde la cuestión sobre la EX^{PLICA}CIÓN de nuestras creencias, con la de su JUSTI^{FICA}CIÓN. ¡Vaya! Me temo que mi acento occidental me hace difícil reproducir vuestras florituras oratorias.

SÓCRATES.—Cuanto más lejos del Ática, peor se pronuncia nuestra noble lengua, al corromperse por el contacto con los idiomas bárbaros. Tal vez de vuelta a tu colonia deberías aleccionar a tus conciudadanos, querido Mosterín, sobre el modo correcto de pronunciar la lengua helénica.

MOSTERÍN.—No dudes que lo haré, Sócrates. Pero dejemos ahora que Hermógenes responda.

HERMÓGENES.—No admito, Mosterín, que yo haya confundido ambas cuestiones. Solo afirmo que la causa de nuestra creencia en la validez de las normas de razonamiento no estará relacionada con esta propia validez, sea cualquiera que sea dicha causa.

MOSTERÍN.—¿Y se sigue de ahí que las normas no serán realmente válidas?

GLAUCÓN.—¡Pues claro que se sigue! Mira que sois correosos los racionalistas; y luego decís que los sofistas no nos dejamos convencer. Si resulta que nuestras normas de razonamiento fueran válidas, y ello no ocurre por la causa que ha hecho que aceptemos esas normas en vez de otras, entonces será por CA^{SU}AL^{ID}AAA^D. ¿No?

SÓCRATES.—No te burles de nuestro huésped, Glaucón, pues él se ha comprometido a mostrarnos cortesía.

MOSTERÍN.—No te preocupes, Sócrates, sus burlas solo aumentarán la dulzura de mi victoria sobre los argumentos de tus amigos. En primer lugar, que no exista una conexión causal entre la validez de nuestras normas de razonamiento y el hecho de que las aceptemos, no significa que no haya una conexión estadística: puede que, sean cuales fueran aquellas causas, solo las que generan en el cerebro humano modos de inferencia realmente válidos «funcionen», y todas las demás hayan sido eliminadas por un proceso de selección natural.

GLAUCÓN.—Pero tú mismo has reconocido a menudo que la selección natural es «chapucera», y no encuentra necesariamente soluciones óptimas. Tal vez ocurra lo mismo en el caso de nuestros mecanismos mentales.

MOSTERÍN.—Y sin ninguna duda ocurre. Nuestro cerebro no es una máquina perfecta, y nuestros esquemas de inferencia están realmente llenos de sofismas, con perdón. Pero, y aquí va mi segundo argumento, del mismo modo que la evolución no puede generar un mecanismo de respiración que viole las leyes de la termodinámica (más que, si acaso, de manera aparente),

seguramente tampoco puede producir un mecanismo de procesamiento de la información en términos lingüísticos que viole, en el fondo, las reglas de la lógica.

HERMÓGENES.—Pero ¿cómo lo hará? ¿Cómo puede conseguir un amasijo de células «implementar» las reglas correctas, en lugar de cualesquiera otras reglas posibles? Además, nuestros patrones de inferencia sesgados (que, como has dicho, poseemos también), no solo violan «aparentemente» las reglas lógicas (como tal vez algunos mecanismos fisiológicos aparenten violar las leyes de la termodinámica), sino que lo hacen REALMENTE. Así que, en principio, es concebible que todos nuestros patrones de inferencia sean incorrectos, o que sean correctos o incorrectos de manera aleatoria. Admitir que poseemos algunos que son correctos necesariamente, es como decir que lo son «por arte de magia», pues ello no puede tener una causa natural, de modo que, en efecto, creo que una posición como la de nuestro visitante es realmente «metafísica» y «anticientífica».

MOSTERÍN.—Puedo admitir que tal vez, por la naturaleza misma de la «explicación científica», nunca podremos encontrar una explicación natural completa de nuestros modos de razonamiento y de su validez. Pero la racionalidad no consiste en la capacidad de demostrar que tenemos siempre razón, sino en la de intentar hacer lo máximo posible con nuestras capacidades cognitivas. Entiéndase, lo máximo posible para nosotros, no en términos absolutos.

SÓCRATES.—En cualquier caso, amigos, el espacio que nos dejan los editores del libro a cuyas páginas estamos asomándonos es, por desgracia, muy limitado, y nuestra conversación no puede ser tan larga como la que otras veces he tenido con vosotros, compatriotas míos, sobre todo contigo, Glaucón. Es por ello que a nuestro huésped le llegará pronto la hora de pronunciar su discurso frente al templo de Atenea, y entonces deberemos dejarle partir. Vayamos avanzando en el tema sobre el que comenzamos, pues, y dejemos la discusión sobre la validez de las normas de inferencia para otra ocasión (por cierto, ¿algún otro editor de entre el público se animará a dejarnos un huequecito para seguir con ello en otra ocasión?). Ea, Mosterín, dínos por qué no te parece que lo racional consista en seguir las convenciones sociales.

MOSTERÍN.—Es cierto que el tiempo de charlar con vosotros se acaba por esta vez, así que seré rápido y citaré solo un argumento, que creo demoledor. El hecho es que no existen realmente tantas «costumbres» como esa tesis exigiría. No me refiero a convenciones contrarias entre sí, sino a cada una de

las normas que tendría que haber para decirle a alguien «en tales circunstancias, debes actuar así y asá». Para la mayor parte de las «circunstancias» en las que nos podemos encontrar, no hay simplemente ninguna regla social que nos diga qué hacer. Las circunstancias son innumerables, distintas entre sí, y siempre nuevas, mientras que las reglas son en número limitado: ¿cómo decidirá uno, entonces, qué regla es la que se debe aplicar en cada situación?, ¿cómo decidirá de qué manera interpretarla para tener en cuenta los factores nuevos?

GLAUCÓN.—Ya te hemos dicho antes, Mosterín, que uno realmente no «decide», o si lo hace, su decisión es solo el juego de unos mecanismos cuyo funcionamiento se nos escapa. Cuando decimos que lo racional es seguir las normas aceptadas por nuestra sociedad, lo que queremos decir es que los mecanismos de más alto nivel (no los que describiríamos a nivel neuronal, sino aquellos que podemos expresar en el lenguaje en el que los agentes son capaces de describir la situación a la que se enfrentan), de entre los que entran en juego en nuestras decisiones, están necesariamente ajustados a las pautas que en la sociedad en cuestión se toman como obligatorias.

MOSTERÍN.—Pero mi tesis dice que no hay tantas pautas sociales como ello exigiría. En realidad, lo que podemos entender por una «pauta social» consiste en un promedio de la forma en la que la mayoría actúa en circunstancias parecidas. Ello significa que los modos individuales de acción son siempre más o menos diferentes unos de otros. ¿Cuál puede ser la causa de esta variedad, si cada uno se ve forzado a imitar a sus conciudadanos?

GLAUCÓN.—Por supuesto, la imitación es imperfecta, pero lo importante es que cada individuo tiende a ajustarse al patrón colectivo, y que ello lo hace, en general, de manera inconsciente, como algo a lo que se ve compelido. No quiero decir simplemente que los seres humanos posean una tendencia a la imitación, o algo así (lo que, de todas formas, podemos considerar cierto en buena medida). Lo realmente importante es que nuestras formas de comprender cada situación, de, por así decir, categorizarlas o conceptualizarlas, para que nuestros razonamientos sobre ellas nos puedan conducir a conclusiones del tipo de «lo que debo hacer en tal caso es X», esas formas no las podemos elegir a voluntad, sino que nos vienen impuestas. Tenemos tanta libertad para entender las cosas de una manera u otra, como para elegir los colores con los que ver la ropa que nuestro vecino lleva puesta.

MOSTERÍN.—Ello no es en modo alguno incompatible con mi visión de la racionalidad. El que las formas de entender cada situación no puedan ser elegidas, significa tan solo que consisten en creencias, y está claro que uno no

puede elegir qué creer o saber. En parte tal cosa es lo que diferencia el pensamiento racional de otras formas de pensamiento: el compromiso con aceptar las verdades a las que lleguemos en nuestras averiguaciones, y no lo que nosotros queramos creer. Es cierto que gran parte de estas creencias se adquieren a través de nuestra confianza en lo que dicen los demás, pero no hay que olvidar que tenemos la capacidad de poner en duda cuantas creencias queramos, para comprobar si nos conviene abandonarlas, ni que el esfuerzo que pongamos en sacar conclusiones a partir de la información de la que disponemos puede ser mayor o menor.

SÓCRATES.—Esto último me hace pensar que, tal vez no todo el mundo sea igual de racional. Unos razonan más, otros menos.

MOSTERÍN.—Creo que hemos de distinguir la racionalidad epistémica y la racionalidad práctica. La segunda consiste en elegir el curso de acción que es mejor según las creencias que uno tiene acerca de lo que ocurrirá dependiendo de cada posible elección suya. La primera consiste en utilizar de manera eficaz la información de la que dispones, para llegar a tener las opiniones más completas, precisas y correctas que sea posible sobre los resultados de tu acción. Uno puede ser racional en sentido práctico, pero actuando según opiniones completamente absurdas; y uno puede también tener creencias plenamente correctas, y aún así tomar decisiones estúpidas. Si no me equivoco, tu sugerencia, Sócrates, consistiría en que algunas personas ejercen la racionalidad epistémica en menor grado que otras. Yo estaría plenamente de acuerdo con ello. También creo que no todo el mundo atina en la misma medida cuando se trata de tomar una decisión, incluso partiendo de las mismas opiniones.

SÓCRATES.—Quizá convendría que dejáramos de hablar de «la razón» y de «la racionalidad», como si fueran capacidades que, o bien tenemos, o bien no las tenemos, y que nos diferenciarían de los animales que carecen de ellas. Puede que, a partir de una cierta capacidad básica, característica de nuestra especie, que es la de emplear el lenguaje, simplemente suceda que podamos ser más o menos inteligentes, es decir, más o menos capaces de sacar consecuencias a partir de la información que poseemos. Y por supuesto, unos pueden ser más capaces que otros en relación con cierto tipo de información, o con cierto tipo de situaciones, y todo ello dependerá en gran medida de las experiencias y aprendizajes por las que haya pasado cada uno.

GLAUCÓN.—Me encanta oírte decir que la razón no existe, ¡oh Sócrates! Ello confirma nuestra tesis de que el término «racional» es solo un nombre que la sociedad pone a aquellas conductas con las que está de acuerdo.

SÓCRATES.—En modo alguno ello es así, querido Glaucón. La racionalidad no existe, y punto. Pero la inteligencia sí, y el hecho de que en una circunstancia dada uno sea menos inteligente que otro, o menos de lo que podría haber sido él mismo, es un hecho plenamente objetivo.

MOSTERÍN.—Si me lo permitís, creo que el concepto de racionalidad nos indica el límite ideal al que el concepto de inteligencia se refiere en términos de orden, aunque sea un orden en dimensiones diferentes e inconmensurables. Es la idea de que, seamos todo lo inteligentes que seamos, siempre podríamos haberlo sido un poco más. En parte, por ello no creo que el concepto de racionalidad pueda ser reducido a convenciones sociales, pues estas nos pueden indicar cómo se deben hacer las cosas, pero no pueden decirnos que debemos criticar esas mismas convenciones e intentar mejorarlas.

GLAUCÓN.—Precisamente las normas de nuestra sociedad lo dicen.

MOSTERÍN.—Pero es más bien porque nosotros hemos reconocido que las convenciones sociales no son una barrera, sino algo que podemos sobrepasar mediante nuestra imaginación y nuestro raciocinio. Lo que no debería yo sobrepasar de ningún modo es la hora de marcharme a dar mi discurso, así que, con gran pesar, tenemos que dejar nuestra conversación en este momento. Tal vez podamos retomarla mañana; cenaría con vosotros esta noche, con gran placer, pero me han invitado en casa del Arconte.

HERMÓGENES.—Quizás mañana podamos encontrarnos. Glaucón y yo seguiremos pensando en argumentos con los que rebatirte, y mientras, podemos discutirlo con Sócrates.

SÓCRATES.—Me temo que no, queridos amigos, debo acudir ahora a casa de Agatón, quien reunirá esta tarde a unos amigos para celebrar el triunfo de su primera tragedia.

HERMÓGENES.—Procurad no beber demasiado, en tal caso, no tengamos que recogeros luego, andando por la calle ebrios hasta los tuétanos.

SÓCRATES.—Así será.

7. ¿TIENE EL *HOMO OECONOMICUS* SENTIDO DEL DEBER?

Era ya tarde en la fría noche de la gran ciudad. Volvía a casa, cuando de pronto vi luz en un bar. No lo dudé: hacía un frío de cojones, así que en él entré. Casi nada más acercarme a la barra, empecé a arrepentirme de mi decisión (precipitada, como casi todas), pues el tugurio recogía a aquellas horas intempestivas a una caterva de individuos con los que en modo alguno me gustaría salir de nuevo a mi solitario y mal iluminado camino. Daba la impresión de que aquella cuadrilla de bribones (quienes, por otro lado, conversaban bien poco, o nada, entre sí, intercambiando solo alguna que otra mirada de las que hielan el aliento) solo mantenía una frágil apariencia de orden público debido a la presencia formidable de un mesonero enorme, tirando a gordo, con el pelo rapado al cero coma cinco, quien exponía con los brazos cruzados unos tatuados bíceps cuyo perímetro fácilmente superaría al de mis propios muslos, y que, sin fijar los ojos como quien dice en ningún sitio en particular, parecía controlar hasta el menor murmullo de la concurrencia.

—¿Qué ponemos? —me sorprendió su voz, que no dejaba de traslucir un cierto deje de extranjero, mientras yo hacía un tímido examen a los posibles asesinos dispuestos a sacarme la faca en cuanto me hubiera alejado dos pasos en la oscura noche, si es que no allí mismo, a la vista de todos.

—Eh..., un carajillo muy caliente, por favor.

El mesonero dio media vuelta muy despacio hacia la máquina del café, sin cambiar su expresión amenazante que se diría de serie, y al poco volvió con un pequeño vaso de cristal humeante, lleno hasta arriba de un mejunje que, aun si aparentaba ignorar cuál pudiera ser el significado de los conceptos de calidad e higiene, contenía una mezcla tan fuerte de cafeína y de alcohol puro, entre quizás otras sustancias de más difícil verificación, que en seguida me hizo ir sintiéndome un poco más confiado a la vez que menos aterido de frío. Al tercer o cuarto traguito de aquella pócima, que atravesaba mi tubo digestivo con la potencia de un misil, me volvió a sorprender la voz de la musculosa esfinge, quien, sin dirigirme la mirada, y pronunciando muy marcadamente las erres, me dijo:

—No sé qué pasará esta noche, pero es usted el segundo que me pide las cosas por favor —e hizo un giro casi imperceptible con la cabeza, para mostrarme la figura de un hombrecillo de edad más o menos avanzada, sentado en una mesa al fondo del bar, casi de espaldas a nosotros, y que parecía absorto en la lectura de un libro, no sabía entonces si por el interés de su contenido, o por fingir, como intentaba yo, no darse cuenta de las compañías.

—¿Tampoco es aquel un parroquiano habitual? —pregunté al tabernero, quien solo contestó ladeando unos milímetros la cabeza y torciendo los labios en una mueca de indiferencia hacia las novedades. Atraído por la presencia de una persona medianamente normal (aunque en seguida llegaría a la conclusión de que normales, lo que se dice normales, debían de serlo mucho más los otros granujas que decoraban el establecimiento), agarré el medio carajillo que me quedaba y fui hacia la mesa del inaudito lector. El libro que tenía entre las manos era viejo, pequeño, y estaba forrado con las coloridas hojas de alguna revista; entre las últimas páginas asomaba el pico de un billete de metro que estaría siendo usado como separador. Tosí ligeramente.

—Buenas noches, ¿le importa que compartamos la mesa? —Y añadí muy bajito— Entre nosotros, el resto de la clientela parece menos recomendable, y todas las mesas están ocupadas.

El hombre levantó la mirada hacia mí, como examinándome muy brevemente, y mientras lo hacía sentí que lo había conocido mucho antes. No dudé en preguntárselo en cuanto me autorizó a sentarme junto a él, y de nuevo fue la mía tal vez una decisión demasiado precipitada.

—No sé. A mí usted no me suena de nada, con perdón. Yo me llamo Juan López Pérez, para servirle —dijo, mientras me indicaba la silla que había enfrente de él; su nombre era tan revelador para mí como uno cualquiera sacado al azar de la guía de teléfonos.

—Quizá nos hemos visto por la universidad, o en algún congreso; yo soy profesor, sabe usted —y mientras me sentaba le dije mi nombre y algunos otros datos del pedigrí con el que solemos presentarnos unos a otros los miembros de la tribu académica.

—Ah, caramba. Entonces, tal vez. Pero, a pesar de lo talludito que usted me ve, yo estoy en la universidad solo como alumno, y desde hace muy poco. El año pasado me matriculé en Filosofía, pero demonios, reconozco que a veces es más difícil de lo que pensaba, y a mis años uno ya no tiene la agilidad mental de antes. Además, estudio a distancia y veo poco a los profesores.

—Puede que nos conozcamos de alguna otra cosa. Insisto en que me resulta usted muy familiar, y mucho más cuanto más le escucho. ¿Le puedo preguntar en qué trabaja?

Demoró su respuesta por unos instantes que se me hicieron larguísima, como si le costase dar esa información a un completo desconocido. Al final, con la vista fija en el libro cerrado, que, descansando sobre la mesa, se veía cubierto con fotos de alguna cuasiadolescente cantante de moda, dijo muy poco a poco:

—Ahora no soy más que un ocioso jubilado, pero cuando estaba en activo, fui el *Homo oeconomicus* —y al pronunciar esas palabras me miró por fin. Entonces fui yo quien guardó silencio, abrumado por la sorpresa; solo algún que otro sorbo que le iba dando al carajillo ponía de manifiesto que no me había convertido en una estatua en ese mismo instante. La mayoría de la gente habría tomado aquella declaración como una simple cuchufleta, pero yo percibí de inmediato las razones por las que aquel hombrecillo me estaba resultando tan familiar desde el principio... ¡Había estado estudiándolo durante años y años, y ahora lo tenía frente a mí, en el lugar más inverosímil que podría ocurrírseme! Era como si Darwin se hubiera encontrado en el jardín de su casa con un australopiteco parlante, o aún más extraño, como si Arquímedes y Pitágoras hubieran coincidido en un viaje por mar con un principio y un teorema que también fuesen pasajeros de la misma nave. No sabía qué decir. Al cabo, un poco a lo loco, de mi boca salió un comentario más bien estúpido. Para mi desgracia, no fue el último de ellos que haría esa noche:

—Perdone, pero siempre había creído que era usted un tipo ideal.

Juan López abrió las manos y se miró despaciosamente.

—Tampoco estoy tan mal para mi edad, aunque en mis años mozos era mucho más digno de ver. Y en cuanto a mis otras cualidades... en fin, debe haberlos peores —el comentario me descolocó más todavía.

—No, no, disculpe —repliqué aturdido—. Lo que quiero decir es que pensé que el *Homo oeconomicus* no era más que una personalidad ficticia, una hipótesis abstracta que los economistas introducen en algunas de sus teorías.

—Ah, eso sí que no. A lo largo de mi vida me he hartado de ir de aquí para allá, a que quienes querían hablar de mí me hicieran más y más preguntas... Como para decirme ahora que no soy una persona de carne y hueso. Aunque, para que se quede usted más tranquilo, debe saber que mucha gente ha tenido la misma reacción cuando hemos sido presentados.

Supongo que a uno siempre se le queda una expresión de absoluta gilipollez cuando se encuentra con alguien así, un personaje soñado al que durante toda tu vida habrías querido expresar con cientos de preguntas (si hubieras pensado que aquello era posible, naturalmente). Y supongo también que en todos esos casos la expresión es del todo verídica, pues la memoria se te vacía, la inteligencia se te encasquilla, la lengua se apelmaza, y quedas sin forma alguna de reaccionar, como no sea haciendo alguna estupidez. La mía fue preguntar por el libro que mi interlocutor estaba leyendo. En vez de responderme, me lo acercó. Mi sorpresa fue de nuevo mayúscula: era la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en una vieja edición de Espasa-Calpe, muy sobada, desencuadernada por algunos lugares, y con anotaciones que parecían antiguas, y a las que me referí por hablar de algo.

—No las he escrito yo —aclaró Juan—, el libro es de segunda mano; ya sabe, hay que ser ahorrativo —aunque no pareció que esto último lo dijera en tono de disculpa. Al cabo de un instante, al ver que yo no añadía nada, tomó él de nuevo el curso de la conversación:

»Tengo un examen de Ética dentro de un par de semanas, y, a decir verdad, el bueno de Kant se me está atragantando más de lo que pensaba. Aristóteles, Epicuro y Hume me han parecido espléndidos, claros como la luz del día (en general), y, sobre todo, muy convincentes..., pero Kant, reconozco que en muchos sitios me cuesta trabajo llegar a entender simplemente qué es lo que me quiere decir. Quizá, siendo usted del gremio de los filósofos, podría echarme una mano y explicarme algunas cosas... —Yo seguía con la vista fija en el libro y asintiendo estúpidamente con la cabeza, como esos perros de plástico que coloca la gente en los coches, y sin enterarme demasiado de lo que Juan decía; lo tomó por un sí, y ¡vaya!, creo que fue mi única decisión afortunada de la noche, la única que yo no tomé—. ¡Oh!, le estaré sumamente agradecido —dijo—. Si me permite el libro... mire, mire, aquí, por ejemplo (tengo marcada la página, es justo lo que estaba leyendo por enésima vez cuando usted vino), donde dice “la voluntad es pensada como una facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes. Semejante facultad, solo en los seres racionales puede hallarse, y bla, bla, bla”. En fin, creo que eso no se parece nada a lo que yo entendería por “voluntad racional” si me pidieran una definición —¿me estaría sugiriendo que se la pidiera?; yo seguía con mis automáticos y perrunos gestos de asentimiento, lo cual debió de parecerle bastante—. Claro, cómo no. Pues verá, racional es aquel individuo que toma siempre las decisiones que, de acuerdo con la información que posee, son más coherentes con sus

preferencias, ¡ni más ni menos! Y no veo qué tenga esto que ver con lo de... —volvió a buscar entre las páginas amarillentas— “obrar conforme a la representación de ciertas leyes”. ¿Qué le parece a usted?

Para poder asimilar la pregunta y empezar a pensar alguna respuesta coherente necesitaba el último sorbo de mi carajillo... por lo menos. Me quedaba tan poco en el vaso que no tuvo ningún efecto apreciable, así que miré hacia la barra del bar, con cierto apuro, y le indiqué por señas al coloso escanciador que me sirviera otro. Aún con el vaso levantado con una mano, y apuntándolo con el índice de la otra, me volví hacia Juan López y le pregunté si quería algo. Pidió un cortado. Me demoré reformulando la cuestión en voz alta hasta que nos sirvieron las consumiciones y tomé, de un solo trago, la mitad de la mía.

—Bueno —dije al fin—, yo creo que sí que existe una relación muy importante —mi tono de voz había subido, estimulada por el ignoto contenido del carajillo; debió de sonar tan extraña en aquel tugurio que, para aumento de mi congoja, varias miradas se posaron en mí de la misma manera que lo habrían hecho sobre una cucaracha marciana; hablé entonces un poco más bajo—. Para empezar, Kant afirma que todos los seres están sometidos a leyes, pero que hay dos formas en las que puede darse este sometimiento: por un lado, los seres naturales (es decir, lo que él llama «los fenómenos») se comportan necesariamente según ciertas leyes o regularidades, aunque cuáles sean estas regularidades tendremos que encontrarlo empíricamente; por ejemplo, una piedra cae cumpliendo la ley de la gravedad, pero no necesita «pensar» en esa «ley» para «obedecerla». Por otro lado, nosotros, como seres racionales, tenemos la capacidad de actuar según lo que *pensamos* que debemos hacer. Es decir, concebimos una regla que dice que «en estas circunstancias, lo que se debe hacer es X», y decidimos actuar (o no) de acuerdo con esa regla, o mejor, según nuestra concepción de la regla. Seguramente, en lo que no estará usted de acuerdo con Kant es más bien en *qué regla* es aquella a la que nuestras acciones están sujetas.

—Efectivamente, tengo mis más y mis menos sobre esa cuestión. Pero antes de discutirla permítame insistir: en mi opinión, lo que hace mi voluntad es decidirse en cada caso por aquella alternativa que me parece más *satisfactoria*, pero yo no tomo esa decisión *a causa* de mi «representación» del principio que dice que «debo» hacerlo; más bien solo me doy cuenta de que sigo esa «regla» cuando reflexiono conscientemente sobre ello, si acaso. Por tanto, no es la «representación» de la regla la que me determina a seguirla en la mayoría de las ocasiones: no pienso *primero* «debo hacer lo que me

parece más satisfactorio», sino que cuando algo que parece más satisfactorio que sus alternativas, entonces decido hacerlo, sin pararme a pensar en el «principio» que dice, repito, «debo hacer lo que me parece más satisfactorio».

—Pero sí que hay otros *pensamientos* que «conducen» a su decisión, ¿no? Al fin y al cabo, uno no toma las decisiones «acertadas» simplemente por instinto, como si le «salieran» así sin saber por qué, igual que le salen los granos o le crecen las uñas: lo que nos permite llamarnos racionales es que nuestras decisiones sean el resultado de un *razonamiento*, de una cadena de inferencias, o algo así. Y algunos pasos de esos razonamientos tienen, al fin y al cabo, una estructura como «en tales y cuales circunstancias, si deseo alcanzar tales y cuales cosas, debo hacer tal y cual». Ese tipo de «principios» (al menos en el sentido de esquemas generales de inferencia) sí que nos *mueven* a actuar, y no pueden «mover» así más que a seres racionales.

—¿Y qué me dice —sonrió Juan— de los animales que parecen tomar decisiones complicadas pero muy juiciosas, vistas desde fuera? Algunos experimentos muestran que muchos pueden incluso responder a distintas situaciones de forma bastante coherente con la teoría de la decisión racional, sin que ellos tengan la necesidad de llevar a cabo razonamientos verbales.

—Hombre, está claro, después de Darwin, que la diferencia entre seres racionales e irracionales no puede marcarse de modo tajante: al fin y al cabo, *debe de haber* habido seres, en nuestra línea evolutiva, «menos racionales» que los humanos pero «más racionales» que los peces. Esto significa sencillamente que la capacidad de hacer inferencias no es solo una capacidad «verbal», sino que puede estar encarnada en la propia *actividad* de un ser. Pero lo importante es que nuestra capacidad de verbalizar esas inferencias, de *representarnos conscientemente* las reglas por las que se van guiando nuestras decisiones, nos abre un abanico de opciones con el que otros animales no pueden ni siquiera soñar, en parte porque esa capacidad nos permite descubrir muchas más de tales reglas (normas prácticas del tipo «si pasa tal, haz cual», o «si pasa esto, también puede pasar aquello... o no pasar»), y en parte porque nos permite combinarlas unas con otras en cadenas de razonamiento muy complicadas. Así que, esa frase de Kant que usted me decía creo que sencillamente enuncia el hecho de que las acciones de los «seres racionales» son por lo general el resultado del «raciocinio».

—Un raciocinio espléndido el suyo, si me permite decirlo. Pongamos que me ha convencido —aquel halago contribuyó, con no poca ayuda del segundo carajillo y de la creciente fluidez de mis disquisiciones, a ir transformando mi primera turbación en un cierto entusiasmo: ¡nada menos que el mismísimo

Homo oeconomicus me daba la razón en una discusión sobre la racionalidad! Era una pena que el mesonero no expidiese allí mismo certificados que poder presentar en las solicitudes de sexenios de investigación. Mi entusiasmo, empero, no había de durar mucho—. Claro que —siguió diciendo Juan— esa era solo una de mis muchas dificultades (y no crea que la tomo como definitivamente resuelta; por ejemplo, aún tengo la duda de si Kant aceptaría que la voluntad racional puede determinarse a obrar por la representación de ciertas leyes *falsas*, o al menos, no objetivamente válidas; por lo que usted ha dicho, parece que lo importante es solo que uno *crea* dichas leyes, y no sé si eso es muy kantiano; pero esa parte de la filosofía de Kant la tengo todavía más verde así que, como le digo, le admitiré su posición).

»Hay también otros conceptos —siguió— que me cuesta trabajo entender. ¿Qué me dice de la frase siguiente? —Pasó varias páginas hasta dar con ella —: “Una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; ella depende [...] del principio del querer según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear”. Reconozco que, por más que me estrujo los sesos, no llego a comprender exactamente qué demonios entiende Kant por una “máxima”, o como también dice, un “principio del querer” —sospeché entonces, no sé por qué, y no sé si con fundamento, que al pobre *Homo oeconomicus* las “cosas del querer” no se le habían dado muy bien en la vida—. Aunque le pueda parecer extraño, tampoco tengo muy claro, para empezar, lo que podemos entender por “deber”. Pero vamos a lo primero: ¿qué piensa usted que es una “máxima”? ¿Sería lo mismo que lo que acaba de mencionar cuando hablaba de las “normas prácticas” que intervienen en nuestros razonamientos?

«Dios mío», pensé, «cómo voy a contestar a esto con lo poco que queda de mi carajillo». No me atreví, de todas formas, a pedir uno más... todavía.

—Puesssss... no, no exactamente. O mejor dicho, solo en parte. Las máximas deberían ser las reglas del más alto nivel... No sé si me... En fin, quiero decir que, cuando razonamos, intentamos llegar a nuestra decisión realizando inferencias que están basadas en reglas implícitas del tipo «si tal, entonces cual», por ejemplo, «si llueve, cogeré el paraguas»; pero cada una de esas reglas debe poder ser ella misma la *conclusión* de un razonamiento, es decir, puedo preguntarme «¿por qué *tengo* que coger el paraguas si llueve?», y las razones deben ser del mismo tipo, pero más generales: «porque, si me mojo, estaré muy incómodo y puedo enfermar». «¿Y por qué *debo* evitar estar incómodo?», podemos seguir preguntando...

—Sí, me parece que ya veo a dónde quiere ir usted a parar. Pero antes permítame una cuestión: ¿por qué insistir desde el principio con el «debo» y el «tengo que»? ¿No había otro filósofo que decía algo así como, «lo primero que a uno se le ocurre ante un principio ético como “tú debes”, es “¿y qué si no lo hago?”»??

—Esto creo que era de Wittgenstein. Ahora comentaremos esa cuestión, si le parece; pero en mi argumento empleaba esos conceptos más bien en su significado *lógico*, no tanto en el sentido *moral*; quiero decir que, si aceptas ciertas premisas, *debes* aceptar las consecuencias que se deducen de ellas. Esta idea de deber es imprescindible cuando pensamos en nuestra actividad como *razonadores*: no podemos hacer algo tal como «razonar» sin asumir la *necesidad* de aceptar las consecuencias de nuestros razonamientos. Es una necesidad lógica, insisto, más que moral: si no lo asumimos, entonces lo que estamos haciendo no es «razonar», sino, como mucho, un simulacro de razonamiento.

—Lo cierto es que ni siquiera estoy muy seguro de que «debamos» aceptar las leyes de la lógica (¿no las aceptamos porque queremos?), pero eso lo podemos discutir luego. Volviendo a las máximas, creo que lo que usted quiere decir es que una máxima sería algo así como una *primera premisa* (tal vez relativa a cierto ámbito de decisiones) a partir de la cual puedo ir infiriendo otras «reglas prácticas».

—Efectivamente.

—Pero esas premisas iniciales —continuó Juan— por lo general no llegamos a formularlas explícitamente en nuestros razonamientos prácticos: casi siempre nos conformamos con reglas muy particulares, y adaptadas a la situación que nos preocupe en cada momento. Al fin y al cabo, hizo falta nada menos que Aristóteles para formular explícitamente una teoría sobre cuál puede ser la primera premisa, o una de ellas (la búsqueda de la felicidad). Mi opinión, más modesta, es que la racionalidad solo exige que esas reglas particulares estén organizadas en cada persona *como si* su objetivo último fuera alcanzar la mayor satisfacción posible de sus preferencias; tampoco es *necesario* que el individuo sea capaz de justificar verbalmente el por qué de cada una de sus reglas prácticas.

—Bueno —apunté—, creo que la idea de que nuestras máximas son a menudo meramente tácitas no le habría molestado a Kant. Como en el caso de Aristóteles, Epicuro y él mismo, ahí están los filósofos para hacernos explícito lo que nosotros llevamos de modo meramente implícito en nuestra vida cotidiana.

—Sí, pero ese carácter tácito de las reglas deja abiertos muchos problemas —protestó—. Por ejemplo, ¿cada persona tiene una sola máxima, o puede seguir varias a la vez, quizá para ámbitos distintos de la vida? ¿Pueden personas diferentes tener máximas *generales* distintas? ¿Pueden ser contradictorias entre sí las máximas que sigue una misma persona? ¿Pueden ser mis razonamientos de tal manera que no se pueda encontrar, ni explícita ni implícitamente, una primera premisa que los justifique? ¿Habrá «primeras premisas» con contenido puramente *práctico* (o moral), por un lado, y «primeras premisas» con contenido puramente *fáctico* (o lógico), por otro (al fin y al cabo, para justificar lo de la lluvia y el paraguas también tengo que utilizar la premisa «porque la lluvia moja»)? Si esto es así, ¿las «leyes de la naturaleza» deberán también ser tomadas como «máximas», al menos en la medida en que yo tenga que tenerlas en cuenta para justificar las conclusiones prácticas de mis razonamientos? ¿Estarán irremisiblemente mezclados en todas las «máximas» los contenidos fácticos y los prácticos? Y lo más importante, ¿cómo *aprende* uno esas máximas?, ¿las «copia» de otras personas?, ¿las halla por experiencia?, ¿o son *a priori*, como ideas innatas?, y en definitiva, ¿por qué sigue uno unas máximas en vez de otras?

Juan López dejó esta pregunta en el aire. Yo tardé unos segundos en reaccionar.

—No sabría qué decirle —musité al cabo—. ¿Qué piensa usted?

—Bueno, mi problema es que no sé cómo respondería Kant a esas cuestiones, ni siquiera si las consideraría legítimas; las respuestas son para mí tan complicadas, y en cambio tan obvias las preguntas, que me extraña muchísimo que Kant no las plantee siquiera. ¡Y eso me hace pensar que él estaba entendiendo la cuestión de las «máximas» de una forma totalmente distinta a como yo me la planteo, y que (si me permite la descortesía) no sé si coincide con lo que usted me intenta explicar! Por ejemplo, muchas de las máximas que él menciona (cosas como «mentiré cuando me venga bien») no son tan generales como sugiere el argumento de usted. Así que no sé si en realidad estoy entendiendo lo que Kant quiere decir.

—Bien, comprendo sus dudas, pero, en definitiva, ¿qué es lo que piensa usted? —Ya me iba atreviendo a preguntar al *Homo oeconomicus*, o lo que fuera, sus propias opiniones.

—Primero le explicaré más despacio algunas de las dificultades que tengo con la noción kantiana de «máxima». Por ejemplo, en cada máxima debe estar recogida una cierta descripción, o *conceptualización*, de la situación a la que ha de aplicarse. Según Kant, pienso, y por lo que parece, también según usted,

cada uno de nosotros iría por la vida con un puñado de reglas que dicen «en tales y cuales circunstancias, hágase esto». Pues bien, la situación *real* en la que alguien efectivamente se encuentra puede siempre describirse de *miles* de maneras distintas, dependiendo, en parte (pero solo en parte), del *detalle* con el que queramos describirla, y también dependiendo del vocabulario que utilicemos, y de lo que nos interese en cada momento. Además, nunca hay dos situaciones que sean *exactamente* iguales en todo. Así pues, en principio sería posible que yo tuviera una máxima diferente para cada situación imaginable. Piense en un ejemplo de los que pone Kant —rebuscó en el libro—: «cuando me crea estar apurado de dinero, tomaré a préstamo y prometeré el pago, aun cuando sé que no lo voy a verificar nunca». ¿Por qué la condición es «estar apurado de dinero»? ¿Por qué no «estar apurado de dinero por tales y cuales razones» (que nunca son exactamente las mismas), o «en tal o cual cantidad»? ¿Y por qué «tomaré a préstamo», en vez de «le pediré prestado a Fulanito» (o, si no quiere usted nombres propios, «le pediré a alguien con tales y cuales características»)? Llevado hasta sus últimas consecuencias, esto vacía de sentido el argumento de Kant acerca de qué máximas son correctas moralmente (recuerde: las que uno puede querer que las siga todo el mundo siempre), pues si cada máxima solo se puede cumplir en *un* caso (es decir, si se refiere a una situación definida con *todo* el detalle posible), entonces *todas* las máximas son «universalizables»: pues yo siempre podré querer que *cualquier* persona que estuviera *exactamente* en la misma situación que yo, se comportara exactamente como yo *quiero* hacer. No tengo ningún riesgo al hacerlo así: ¡al fin y al cabo, nunca nadie volverá a estar en *esa* situación «exactamente»!

—Creo que eso solo indica que las verdaderas «máximas» deben ser mucho más generales, y poderse aplicar a *muchos* casos posibles. Al fin y al cabo, ocurre con ellas como con cualquier concepto (no hay conceptos para un solo caso *posible*). Le admito que tal vez no tengan por qué ser la «razón última» de cualquier decisión que uno tome, pero me sigue pareciendo pertinente la idea de que una máxima es una regla que alguien usa para *justificar* por qué sigue determinadas reglas o modos de actuar... Aunque, en fin, puede que con esta opinión esté yendo más allá de lo que el propio Kant sugiere. Y, por otro lado, una crítica parecida podría hacerse a la teoría que usted defiende sobre la racionalidad: si cada situación es absolutamente independiente de las demás (por ejemplo, si alguien puede preferir X a Y en una situación, e Y a X en otra situación que es solo imperceptiblemente

distinta de la primera), entonces cualquier acción sería racional, aunque la conducta del individuo pareciese bastante caótica.

—Reconozco que, para que la racionalidad de la elección tenga sentido, las preferencias deben estar definidas con un grado bastante alto de generalidad. Tal vez la solución a este problema esté conectada con la solución que demos a la dificultad sobre las máximas kantianas. Tendré que pensarlo —sentenció Juan, anotando unos garabatos en alguna página del libro.

—Volviendo a las preguntas que planteaba usted hace poco —dije yo entretanto—, ¿cree que alguien podría seguir máximas contradictorias, por ejemplo?

Juan soltó el libro y el bolígrafo, y empezó entonces a sorber el café, que no había tocado desde que el camarero lo sirvió.

—Primero, parece claro que alguien puede *intentar* seguir máximas mutuamente contradictorias, al menos mientras no se da cuenta de que lo son (y tal vez incluso después). Pero si es un individuo racional, tarde o temprano percibirá el error y lo corregirá, o bien sus propios fracasos o la competencia con otros individuos terminarán por ponerlo fuera de juego, y ya no tendrá que tomar decisiones en las que intervengan las máximas conflictivas. De todas formas, déjeme insistir en que la idea de que «tomamos decisiones siguiendo reglas» me parece bastante sospechosa; lo veo como una contradicción en los términos: al fin y al cabo, usamos las reglas para no tener que tomar demasiadas decisiones, y tenemos que tomar decisiones precisamente cuando las reglas no nos ayudan. Tomar decisiones es una cuestión de sopesar los pros y los contras, de calcular la utilidad que me reportará cada alternativa, si me permite expresarlo así. No es una cuestión de aplicar reglas mecánicamente.

—¿Pero no hay algo contradictorio *también* en la idea de que alguien toma una decisión «racional» sin seguir reglas de *ningún* tipo? —interrumpí—. ¿No sería esa decisión totalmente arbitraria y caótica, sin garantía alguna de éxito? En definitiva, ¿cómo puede uno *calcular* sin seguir al menos las reglas del cálculo? —Esto me hizo darme cuenta de una nueva cuestión—: Al fin y al cabo, para que la decisión sea racional, ese cálculo debe estar «bien» hecho, es decir, debe haberse llevado a cabo siguiendo las reglas «adecuadas». ¿Será lo definitorio de los agentes racionales, entonces, no solo que puedan seguir reglas en sus razonamientos, sino sobre todo el que sean capaces de discernir las reglas «correctas»?

—«Correcto» y «adecuado» siempre significa para mí «coherente con la máxima satisfacción de las preferencias del individuo». Le veo a usted demasiado preocupado con los *procedimientos* mediante los cuales llega una persona a alcanzar sus decisiones. Tal vez el mismo Kant también lo estaba, aunque, si así era, hay que reconocer que expresaba su preocupación en un lenguaje que a menudo me resulta difícil asociar exactamente a ese tipo de preguntas. Pero mi punto de vista, y lo que me hace más difícil entender las tesis kantianas, es precisamente que lo importante es el *resultado*, más que el procedimiento. Mire, la evolución biológica, y posiblemente la evolución cultural, nos han proporcionado mecanismos que nos ayudan a eliminar nuestros errores; cuáles sean esos mecanismos es algo que, desde el punto de vista práctico, importa poco, y desde el punto de vista científico... ¡vaya, no es algo que podamos averiguar meramente reflexionando sobre ello, sino mediante una investigación experimental!

—¿Y cómo puede usted tener tanta confianza en que *de hecho* esos mecanismos eliminan nuestros errores siempre, o al menos un número «suficiente» de veces? Tal vez no sea así. Como acaba usted de decir: esa es una cuestión empírica.

—Bueno, no estaríamos aquí si cometiéramos errores demasiado a menudo, sobre todo cuando la competencia es feroz, como en los ámbitos de la economía, de la política, o de la ciencia.

Eché un vistazo a la concurrencia del macabro garito. Las miradas de algunos parroquianos me hacían sentir de arriba abajo que yo era un contraejemplo a lo que mi interlocutor acababa de afirmar. Me pareció que nuestra presencia allí era uno de esos errores que nos quitarían súbitamente de en medio a Juan López y a mí con un zarpazo ensangrentado, por haber sido tan estúpidos como para meternos en aquel tugurio a esas horas de la noche. Pero no quise darle más vueltas al tema. Al fin y al cabo, eso sería tomarle a Juan por tan imbécil como yo mismo, y la cortesía estaba antes que nada.

—Supongo —pregunté al cabo de unos instantes— que, por decirlo en términos kantianos, usted se guiará por la máxima de elegir siempre la opción que maximiza su función de utilidad, ¿no?

—Ya le digo que no me convence mucho esa forma de hablar (la de las «máximas»; las «funciones de utilidad» se inventaron un siglo después), pero, como parece que no vamos a llegar a un acuerdo sobre ello, pongámoslo de esa manera si prefiere usted verlo así. Hay que tener en cuenta antes que nada que la «función de utilidad» es *nada más* que una representación numérica del orden (y, en la medida de lo posible, de la intensidad) de las *preferencias*, que

son las que en último término cuentan; no es que vaya yo por ahí echando números para decidir qué película voy a ver, o qué consumición pido en el bar. Por cierto, ya se ha acabado usted la suya, y yo también mi café. ¿Quiere otra cosa?

—Más de lo mismo —dije, levantando mi vasito vacío. Juan fue esta vez quien se volvió para avisar al camarero y pedirle una nueva ronda.

—Y entonces, volviendo al tema de la ética —continué—, ¿le parece a usted que esa máxima, la de perseguir siempre el propio interés, sería universalizable? ¿Podríamos *querer* que todo el mundo la siguiera siempre?

—Eso depende, no creo que se pueda dar una respuesta general. Bajo ciertas circunstancias, el que cada uno vaya por ahí intentando obtener el mayor beneficio posible produce un resultado *colectivo* que es mejor para cada uno que lo que sería si dejáramos que un dictador estableciese unas normas fijas que todos deberían seguir, por muy benévolo que ese dictador fuese. Esto se debe sobre todo un problema de información y de incentivos: el dictador no sabría bien qué cosas prefiere cada uno, y los individuos tampoco estarían muy dispuestos a facilitarle las cosas si ven que pueden perder algo una vez sean impuestas las reglas, o ganar algo no cumpliéndolas.

—Pero esto no es así en muchas otras circunstancias, que no son el mercado libremente competitivo al que se referirá seguramente usted en el ejemplo que acaba de poner. Piense en un caso (¡que los hay a miles!) que tenga la estructura del dilema del prisionero... Si me permite una servilleta.

Juan extrajo una del dispensador, la desdobló y me la acercó. Desenfundé el bolígrafo y empecé a dibujar.

	Pepe	A	B
Luis			
A		3	4
		3	-10
B		-10	-5
		4	-5

Servilleta 1

—Estoy seguro de que conoce usted perfectamente esto tan trivial —me disculpé—, pero me será útil para mi argumento. Estos dos individuos, Pepe y Luis, pueden elegir cada uno de ellos dos opciones, A y B, y obtendrán las ganancias o pérdidas que pone en la casilla correspondiente, ¿vale? Supongamos ahora que cada uno sigue la máxima de «tomar aquella decisión que maximiza mi función de utilidad»; en ese caso, ambos elegirán la opción B, pues, por ejemplo, Luis preferirá esta opción elija lo que elija su compañero: si Pepe elige A, Luis ganará 3 maravedís eligiendo A, pero ganará 4 eligiendo B, y si Pepe elige B, Luis perderá 10 eligiendo A, y solo perderá 5 eligiendo B. Por lo tanto, haga lo que haga Pepe, a Luis le interesa elegir la opción B. La situación para Pepe es idéntica. Así que, si ambos persiguen maximizar su utilidad, ambos elegirán B (la opción «segura») y perderán 5 maravedís cada uno, mientras que si hubieran elegido A los dos, habrían ganado 3.

»Esto quiere decir —continué, dejando el bolígrafo sobre la mesa con gesto triunfante— que Pepe y Luis *preferirían* una situación en la que ninguno de ellos siguiese la máxima favorita de usted (la de “buscar siempre la opción más satisfactoria”), en vez de la situación en la que los dos la siguen. Luego la máxima no es “universalizable”. De hecho, cada uno de ellos preferiría que *el otro* no la siguiera, y eligiese la opción A, dándole así a él la oportunidad de ganar 4 maravedís...

Juan hacía tiempo que parecía ignorar lo que estaba contándole, como si fuese una aburrida historia mil veces escuchada.

—No insista, no insista —me dijo—. En realidad, yo no afirmo que la máxima de la maximización sea «universalizable» en el sentido de Kant; no creo que eso tenga ninguna repercusión. Además, ya le reconocí hace un momento que la máxima de elegir la opción más preferible conduce a un resultado mejor para todos *en algunas circunstancias*. Eso no quiere decir que sea *siempre* lo mejor; pero sí que quiere decir, me parece, que la máxima de «seguir unas reglas de conducta establecidas como obligatorias» *tampoco* garantiza un resultado óptimo en todos los casos. O sea, que es posible que existan circunstancias en las que un grupo de individuos que obedecen un «imperativo categórico» salgan todos ellos peor parados que otro grupo en el que cada uno hace lo que le da la gana. Si esto es así, hay casos en los que individuos racionales *no podrían desear* que «todos» obedecieran siempre el imperativo categórico. Luego este imperativo tampoco es «universalizable», como dicen Kant y usted.

—No lo veo muy claro... Creo que el ejemplo en el que está usted pensando es el de un «mercado libre» frente a una «economía dirigida», ¿no es así?

—Es un ejemplo, sí, aunque no necesariamente el único.

—Pues bien, en ese caso, las «normas» que establecería un «dictador (benevolente)» no serían equiparables sin más a un «imperativo categórico»; son simplemente normas que deben cumplirse bajo la amenaza de los castigos, pero ¿por qué tendría que pensar cada ciudadano de una economía dirigida que tiene el *deber moral* de cumplir esas reglas, en vez de otras? Es decir, no creo que su interpretación suponga realmente un problema para la noción kantiana del deber.

—Dejemos de momento la cuestión del deber para más tarde, pues, por lo que he visto hasta ahora, es un concepto que entiendo menos cuanto más lo pienso. Lo que le sugiero es, más bien, que imaginemos que los propios ciudadanos (más que un único «dictador») se reúnen para intentar decidir cuáles son las *leyes* que harían que la economía (o cualquier otro ámbito de la sociedad) «funcionara» lo mejor posible, es decir, de la manera más satisfactoria según sus propias preferencias; y *esas* leyes son las que «deberían» cumplir. Mi tesis es que, en muchos casos, a esos ciudadanos les iría peor si intentaran hacerlo así, es decir, si intentaran guiarse *sistemáticamente* por el «deber», que si cada cual hace simplemente lo que le da la gana.

—Bueno, si eso es así, puede ser por dos razones distintas: bien porque *antes* de decidir qué leyes aplicar, algunos no revelan toda la información necesaria sobre sus preferencias o sus posibilidades, o votan por una ley que no es la que realmente piensan que es mejor, o bien porque *después* de elegir las leyes, la gente no las cumpla. Ahora bien, en ambos casos podemos decir que la razón por la que la sociedad (o uno de sus ámbitos) funciona peor bajo el imperio de las normas que bajo un sistema de libertad absoluta, es porque la gente no hace *realmente* lo que *debe*. Dicho de otra manera, lo que usted afirma es que «(en ciertas circunstancias) si la gente cumpliera con su deber, estarían peor que si hicieran lo que quisiesen, *porque en realidad no llegarían a cumplir con su deber*». Ya, pero la cuestión es: ¿y si *cumplieran*?

Juan sonrió.

—La primera de sus razones, ¿no indica más bien que la gente no sería capaz de ponerse de acuerdo, públicamente al menos, en *cuál* es su deber? Y la segunda, ¿no nos sugiere que, si uno espera con bastante certeza que *los demás* no cumplirán con su deber, entonces también a él le irá mejor haciendo lo que le venga en gana? Fíjese de nuevo en su ejemplito de la servilleta; imagínese que Pepe está *seguro* de que Luis, pese a todas las cavilaciones morales y apretones de manos, va a decidirse por la opción B (la «egoísta», como tal vez diría usted); *en ese caso*, las dos opciones de Pepe son, o bien elegir A y perder con ello 10, o bien elegir B y perder solo 5. ¿No era Sócrates el que decía que era mejor sufrir una injusticia que cometerla? Pues en nuestro ejemplo, Sócrates se equivoca de cabo a rabo, porque para el Pepe de la servilleta, perder 10 («sufrir la injusticia») es indudablemente peor que perder 5 («cometerla»). Si Sócrates tuviera razón, los números escritos en las casillas no representarían correctamente las preferencias de los individuos: Luis tendría que preferir perder 10 maravedís que perder 5, es decir, preferiría estar en una situación en la que ha perdido 10, pero ha actuado justamente, que en una situación en la que ha perdido 5 y ha actuado injustamente. Pero, si eso es así, entonces tendríamos que cambiar los números que aparecen en la servilleta, para que hubiera un número mayor en la casilla de arriba que en la de abajo, de manera coherente con el supuesto socrático de que Luis prefiere estar en la situación de aquella casilla antes que en la de esta.

—Pero —protesté ruidosamente, golpeando la mesa con el culo de mi vaso vacío; creo que debí llamar la atención de los parroquianos, pero mi argumento me absorbía demasiado como para fijarme en el resto del tugurio —, ¿no ve que su teoría de la racionalidad *condena...* —y lo repetí levantando imprudentemente el vaso y la voz— ¡*condena!* a Luis y a Pepe a

obtener un resultado desastroso *precisamente* por estar empeñados en obtener cada uno por su cuenta el máximo beneficio posible? ¿Es que no les llega la razón para inventarse alguna forma de alcanzar la primera casilla?

—¡Claro que les llega! Pero no por el camino que usted y Kant parecen desear (el de modificar los criterios que los individuos utilizan para tomar sus decisiones, o directamente sus preferencias), sino cambiando efectivamente la *situación* para convertirla en un juego distinto, en el cual el resultado de la búsqueda del propio beneficio por parte de cada individuo sea una casilla aceptablemente buena para todos. Así es como los seres humanos reales «resuelven» las situaciones como el «dilema del prisionero»: deshaciéndolas y transformándolas en otras. Pero si *de hecho* se encuentran en un juego como el del prisionero, lo *racional* será elegir la opción «egoísta».

—¡A mí me parece obvio que lo «racional» sería que *ambos* eligieran la opción A! ¡*Deberían* poder ponerse de acuerdo en ello!

—Pero, si yo sé que el otro va a elegir A, lo *racional para mí* será elegir B en ese caso. Al fin y al cabo, en ese caso ganaré 4 en lugar de 3.

—¡Y el otro perderá 10, en vez de ganar 5!

Juan miró discretamente a nuestro alrededor, y me sugirió por señas que bajara la voz: la mayor parte de los parroquianos estaban mirándonos con cara no sé si de sorpresa o de molestia, y sería mejor no intentar averiguarlo.

—Vaya —dijo al fin—, veo que usted comete uno de los grandes errores de quienes intentan analizar la teoría de juegos desde el punto de vista normativo.

—¿Un error? ¿Qué error?

—Pues el de pensar que, además de preocuparse por sus propios niveles de utilidad, cada individuo debe preocuparse «de alguna manera» por la utilidad que obtienen los demás.

—¡Es un principio moral básico, si a usted no le importa! ¡Al fin y al cabo, en eso consiste esa otra máxima kantiana, la de «tomar a los demás como un fin, y no como un medio»! —Visto en retrospectiva, creo que los carajillos me iban haciendo tomar partido por Kant cada vez con más fuerza—. Por cierto —añadí, mirando desolado nuestros vasos vacíos—, ¿quiere otro café?, ¿o alguna otra cosa? Desde que llevo aquí no ha tomado usted ni una copa. ¡Venga, anímese! No veo motivo para que el *Homo oeconomicus* tenga que ser abstemio.

Juan me miró como pensando que tal vez era yo quien debía pasarse a alguna bebida sin alcohol, pero no dijo nada sobre ello. Pidió un brandi, y yo le acompañé, aunque le prometí que sería la última. El mesonero trajo las dos

copas y una botella de 103. Juan tomó su copa en la mano sin llevarla a la boca mientras yo daba cuenta de buena parte de la mía. Estaba en ello cuando él siguió diciendo:

—Le explicaba que es un error decir que un individuo, en un juego, va a preocuparse por los niveles de utilidad de los demás *una vez que están dados sus propios niveles de utilidad*. Pensar tal cosa significa que uno no ha entendido lo que *representa* la función de utilidad. Por ejemplo, en las cuatro casillas dibujadas en la servilleta, cada número quiere decir qué grado de satisfacción obtiene el jugador correspondiente teniendo en cuenta *todas* las consecuencias de las decisiones (previsibles) que se han tomado para llegar a esa casilla, *incluyendo el hecho de que el otro jugador vaya a obtener la utilidad indicada en esa casilla*. Así, en las dos casillas de arriba, el hecho de que Pepe obtenga 3 en la izquierda y 4 en la derecha, no significa necesariamente que obtenga 3 o 4 maravedís y que eso sea *lo único* que le importa; lo que significa es que, *sea lo que sea* lo que suceda si la situación a la que se llega es la que representan esos cuadros, Pepe *prefiere* el cuadro de la derecha al de la izquierda (en una proporción de 4 a 3). Y, lo más importante, cuando digo que lo «prefiere», *lo único* que quiero decir es que, al optar entre ambas posibilidades, *elegirá* la derecha, y no entro a buscar ninguna explicación acerca de *por qué* lo hará.

—O sea, que son solo «preferencias reveladas».

—Así es. Se trata de algo que casi siempre se olvida al representar un juego, y mira que lo he explicado veces. En realidad, en la representación habitual de un juego se están mezclando dos cosas distintas, que hay que saber separar. Por un lado está el *resultado*, la *situación* a la que se llega cuando cada jugador toma una determinada decisión —Juan tomó otra servilleta y fue dibujando—; en el juego que usted ha puesto como ejemplo antes, sería la tabla de arriba (o sea, copiamos la tabla que usted dibujó, pero en vez de poner números a secas, ponemos una eme a continuación de cada número, indicando que hablamos de tres maravedís, o los que sean). Por otro lado, está el *nivel de satisfacción* de las preferencias que cada jugador alcanzaría *si* se cumpliera dicha situación. El grado de satisfacción de cada uno no tiene por qué depender solo de lo que se lleva *él*. Por ejemplo, podríamos imaginar que la satisfacción que a Pepe le da un determinado *reparto* del dinero depende en un 80 % de cuántos maravedís se lleva él, en un 20 % de cuántos se lleva Luis (y suponemos algo análogo para Luis). Esto nos daría unos ciertos valores para la función de utilidad, que calculamos en

la tabla de abajo, y a cada número le añadimos una u, para indicar que es una medida de la «utilidad» experimentada por cada jugador. Así:

Resultado

		Resultado	
Pepe		A	B
Luis			
A		3m	4m
	A	3m	-10m
B		-10m	-5m
	B	4m	-5m

Preferencias

		Preferencias	
Pepe		A	B
Luis			
A		$3 \cdot 0,8 + 3 \cdot 0,2 = 3u$	$4 \cdot 0,8 + (-10 \cdot 0,2) = 1,2u$
	A	$3 \cdot 0,8 + 3 \cdot 0,2 = 3u$	$-10 \cdot 0,8 + 4 \cdot 0,2 = -7,2u$
B		$-10 \cdot 0,8 + 4 \cdot 0,2 = -7,2u$	$-5 \cdot 0,8 + (-5 \cdot 0,2) = -5u$
	B	$4 \cdot 0,8 + (-10 \cdot 0,2) = 1,2u$	$-5 \cdot 0,8 + (-5 \cdot 0,2) = -5u$

Servilleta 2

Al terminar de dibujar, dio la vuelta a la servilleta para mostrármela, y luego tomó de nuevo la primera, escribiendo algo en ella, e indicando con el bolígrafo algunos de los números.

—Este juego —prosiguió— resulta que *no* es equivalente al dilema del prisionero. Ahora, si uno de los jugadores (por ejemplo, Pepe) eligiese la opción A, Luis también preferiría elegir la opción A (y no la B, como en el caso de la primera servilleta), pues si él eligiera la opción B, eso le causaría un perjuicio al *otro* jugador, o sea, a Pepe, que se vería reflejado en la función de utilidad *de Luis*, tal como hemos supuesto. Para Luis, recibir él 4 maravedís mientras que Pepe pierde 10 «no vale» 4 maravedís (o 4 «medidas de satisfacción», las úes), sino que vale 1,2. En cambio, si Pepe elige la opción B, Luis también preferirá esa opción. Así que, mientras que en el dilema del prisionero, cada jugador prefería elegir la opción B hiciera lo que hiciera el otro, ahora sus preferencias consisten en que quieren hacer lo mismo que haga el otro, sea esto lo que sea, lo que nos deja con las casillas primera y cuarta para elegir, y obviamente, entre estas dos casillas, ambos prefieren la primera, en la que los dos eligen A, así que es razonable que eso sea lo que hagan.

—¿Y cuál es la consecuencia?

—Me conformo con que usted reconozca que al hablar de las preferencias de los individuos, tenemos que tener en cuenta sus preferencias reales, y si a ellos les afecta en alguna medida el sufrimiento o la felicidad de otras personas, o el cumplimiento de las normas éticas, eso habremos de tenerlo en cuenta al representar sus funciones de utilidad.

—Reconocido queda.

—Y para que lo vea usted todavía más claro. Imagínese que Pepe y Luis son dos sujetos absolutamente kantianos, por así decir, preocupados *únicamente* por cumplir con su deber, pero que, para su desgracia, no tienen la misma opinión acerca de cuál es su deber.

—Eso sería muy poco kantiano —protesté—; el deber es universal, dígalo Agamenón o su porquero.

—Pero yo soy como el porquero: esa supuesta universalidad no me convence. Suponga que se trata de los gobernantes de dos países vecinos, que discuten sobre el aborto, o sobre la clonación humana. A y B pueden ser dos medidas políticas relacionadas con uno de esos temas: en el caso de *Luis*, que es radicalmente (es decir, kantianamente) *proabortista*, la decisión A sería prohibir el aborto en su país, y B permitirlo; en el caso de *Pepe*, que es radicalmente *antiabortista*, A consistiría en no castigar a las mujeres de su país que vayan a abortar al otro país, y B consistiría en castigarlas de forma terriblemente severa, mucho más severa que cuando son castigadas en el otro país, si es que allí está prohibido abortar; tan severa, de hecho, que Luis

experimentará un gran sufrimiento por ellas. (Note usted que A y B no son, en este ejemplo, la misma acción para Pepe que para Luis; pero eso no es esencial para que el juego sea un «dilema del prisionero»).

»Para simplificar la situación, imagine también que en el país de Luis el nivel de educación sexual es tan elevado que ninguna mujer se queda embarazada sin desearlo, de forma que allí solo acuden a abortar mujeres provenientes del otro país. En cambio, aunque el aborto esté prohibido en ambos países, algunos casos ocurrirán (tal vez muchos), y ambos gobiernos los castigarán si ha sido prohibido.

Pepe (antiabortista), gobernante del país B	No castigar el aborto realizado en otro país	Castigar severamente el aborto realizado en otro país
	Luis (proabortista), gobernante del país A	
A	2u	4u
	2u	-5u
B	-5u	-1u
	4u	-1u

Servilleta 3

»La situación es entonces un “dilema del prisionero” perfecto. Veamos cada casilla. La de arriba a la derecha (prohibición en ambos países, y castigos severos en el de Pepe) es muy mala para Luis, porque él no aplica la política proabortista que desearía, tiene que sufrir por el castigo (aunque leve) que él mismo impone contra sus principios a las mujeres que abortan y a los médicos que las ayudan, y además tiene que soportar que el gobierno de Pepe imponga terribles castigos a algunas mujeres que van a abortar al país de

Luis. En cambio, la situación es la mejor posible para Pepe, que ve cómo el aborto se prohíbe en ambos países, y además encuentra una íntima satisfacción en ver cómo son “justamente” castigadas algunas de las mujeres que han abortado.

»La casilla de abajo a la izquierda (aborto permitido en el país de Luis, y no persecución en el país de Pepe a las mujeres que van a abortar) es la peor para Pepe, quien ve cómo las mujeres de su país abortan, sin ser castigadas en ninguno de los dos países, pero es la mejor para Luis, que ve satisfechos sus principios proabortistas.

»A su vez, la casilla de abajo a la derecha (tolerancia en el país abortista, y prohibición —muy severa, recuerde— en el antiabortista) es mejor *para Pepe* que la casilla de abajo a la izquierda (tolerancia en ambos países). También es mejor *para Luis* que la casilla de arriba a la derecha (prohibición en ambos países). ¡Pero es peor *para ambos* que la casilla de arriba a la izquierda! Esa primera casilla es mejor *para Luis* que la última, porque, en el primer caso, los castigos que sufren las mujeres que abortan son muchísimo menos severos, ya que los aplica su país, y no el de Pepe; y es mejor *para Pepe* porque abortan muchas menos mujeres en total, ya que, al fin y al cabo, en el país de Luis el aborto está prohibido en la casilla primera, mientras que en la casilla cuarta está permitido.

»Dada esta situación, vemos que para Pepe es mejor castigar severamente a las mujeres que viajan para abortar, decida lo que decida Luis; y para Luis es mejor permitir el aborto, decida lo que decida Pepe. Pero el actuar según este criterio lleva a Pepe y a Luis a una situación, pero que si cada uno eligiera la opción contraria. Así pues, incluso suponiendo que las preferencias de los individuos estén influidas *exclusivamente* por consideraciones morales, *pueden* darse situaciones como el “dilema del prisionero”, y por lo tanto, *no será la moral la que permita resolver dichas situaciones*.

Ante tan larga parrafada (si bien para facilidad y alivio del sufrido lector yo he repartido aquí en varios párrafos lo que en definitiva no los tenía, pues se trataba de lenguaje oral), no supe bien cómo reaccionar en un principio (en parte porque los puntos y aparte que faltaban los había ido marcando yo de manera más o menos virtual con los tragos con los que fui apurando mi copa), y me quedé un rato apuntando con el dedo índice ora a unos numeritos, ora a los otros. Finalmente el índice volvió a la punta de mi nariz.

—Bueno, bueno. Todo su argumento depende de la suposición de que puede haber varias personas que siguen una moral «kantiana» *en abstracto*,

aunque en la práctica sus argumentos les lleven a aceptar normas morales *concretas* que sean diferentes de las de los otros.

—Efectivamente, pero, si no está usted de acuerdo con esto, podemos intentar encontrar un kantiano abortista y otro antiabortista. Yo apuesto a que los hallaremos.

—Seguro que sí. La cuestión es si ambos serán auténticos kantianos.

—¿Y cómo averiguar cuál de los dos es el «auténtico»? No me parece que esa discusión nos pudiera llevar demasiado lejos.

—Entonces, volviendo a lo de antes —dije—, la moral estará inscrita, si me permite expresarlo así, en la función de utilidad de los individuos. Habrá algunas personas en cuyas preferencias sea tomada en cuenta la situación de los demás, y otras personas en las que no. Pero ¿no podemos decir que uno *debe* tener en cuenta el bienestar de los demás, aunque no tenga un interés especial por ellos en sus propias preferencias? ¿Cómo representaría usted la *obligación moral* de «tomar a los demás como un fin en sí mismo, con *independencia* de lo contento que te pongas con su felicidad o lo que aflijas con su tristeza»?

—Ya le dije antes que, aunque he ido utilizando el concepto de «deber» u «obligación» porque imaginaba que así me entendería usted, yo mismo no tengo nada claro, en el fondo, qué quiere decir Kant con ese concepto. Respecto a los «imperativos hipotéticos», como él los llama, la respuesta parece más o menos sencilla: si tengo ante mí ciertas opciones, que valoro según sus posibles efectos, elegiré aquella cuyas consecuencias sean preferibles para mí; pero esa opción, ¿la llevo a cabo porque «*debo* hacerlo si *quiero* obtener aquellas consecuencias», o más bien por que es la opción que, simplemente, *quiero* realizar? No creo que haya diferencia entre ambas formas de hablar, de modo que el primer «debo» me parece totalmente superfluo.

—No, no. No es tan superfluo —dije—. Imagine que puedo elegir entre X e Y, que X me permite obtener Z, e Y me conduce a W. Puede que yo prefiera Z a W, y en ese caso haré X *si X misma no es más desagradable de hacer que Y*. Es decir, mis preferencias no deben estar definidas solo sobre Z y W (las «consecuencias»), sino también sobre mis actos. Solo diré que *debo* hacer X si prefiero Y a X (o sea, si hay otra cosa que podría hacer y que me *apetece* más, sin considerar las consecuencias de ambas cosas). Si prefiriese X a Y aunque sus consecuencias fueran iguales, entonces no diría que hago X «porque *debo* hacerlo para conseguir Z», pues también lo haría aunque X e Y no tuviesen ninguna consecuencia, o tuvieran las mismas.

—Me parece muy oportuna su idea. Es más, es una lástima que yo esté jubilado ya, pues podría habérsela comentado a algunos que han utilizado mis opiniones para discutir sobre asuntos morales. Pero, como usted supondrá, el problema delicado es el del imperativo categórico. ¿Qué quiere decir que yo deba hacer una cosa, *independientemente de qué sea lo que yo prefiera*? Tal como yo lo veo, la única forma de interpretar esta frase es de la manera siguiente:

Mis preferencias sobre ciertas opciones dependen de un cierto número de *propiedades* de esas opciones. Por ejemplo, mis preferencias sobre las viviendas dependen de la situación de cada una, su tamaño, y otras muchas cualidades; puedo elegir una vivienda que tenga alguna característica *peor* que otra que no he elegido (digamos, no es la más grande de todas, ni la más barata), pero, teniendo en cuenta *todas* sus cualidades en conjunto, prefiero la primera. Con respecto a las acciones, también las valoro según *muchos* criterios: lo cómodo que me resulta llevarlas a cabo, el gusto que me dan algunas de sus consecuencias, lo mal visto que seré por los demás si las hago, etc.; y entre esos criterios también está el de lo *moralmente correcta* que me parece cada una de las acciones. Como en el caso de las viviendas, yo puedo realizar una acción que no es la más valorada por mí según *algunos* de esos criterios (¡entre ellos, la obligación moral!), pero que sea la que prefiero cuando los tengo en cuenta todos a la vez.

—O sea, ¡que la moral sería para usted solo un «criterio de gusto» entre muchos otros! ¡Pues vaya una moral! —Definitivamente, los carajillos y el brandi me habían terminado por convertir al kantianismo, un kantianismo en retirada, por otra parte.

—Por lo que se refiere a las decisiones de los individuos, creo que sí —respondió Juan.

—¡Pero Kant diría que uno *siempre* debe tomar aquella decisión que, según los criterios morales adecuados (ya sabe, la universalización de las máximas), es la mejor, *independientemente* de los demás criterios!

—Bueno, para mí ese «debe» solo quiere decir que, *según el criterio moral*, esa decisión es la que puntúa más alto. También otras decisiones

pueden ser las más valoradas según otros criterios (la comodidad, el qué dirán, el gusto), y tampoco por eso las tomaré, *si al pensar en todos los criterios a la vez resulta que prefiero otra*.

—Pero entonces, según usted, uno *no debe* hacer necesariamente lo que cree que *debe* hacer.

—No lo diga con ese aire de paradoja. Más bien se trata de que uno *no preferirá necesariamente* (y, por tanto, no lo hará, si es un sujeto *racional*) aquello que cree que *debe* hacer, de igual manera que no elegirá necesariamente el plato que más le gusta al paladar, si tiene mejores razones para elegir otro. Lo que no consigo entender es por qué Kant piensa que la *razón* siempre me hará preferir las opciones que son mejores desde el punto de vista *moral*; no entiendo por qué identifica, en el fondo, la racionalidad de una acción con su valor moral *exclusivamente*. Esa pregunta es la que temo que no voy a saber responder si cae en el examen. ¡Para mí está tan claro que el sentido del deber es solo un *elemento* de nuestras preferencias, pero no el único...! ¿Tendrá todo esto que ver, como usted sugería al principio, con la capacidad de argumentar, aunque tal vez en el sentido de *negociar* entre todos los participantes en el juego? ¿Qué piensa usted?

—¡Yo qué voy a pensar, hombre! ¡Yo qué voy a pensar! —exclamé, dejando caer mis manos sobre el tablero de la mesa, y mi cabeza sobre mis manos—. Si quiere, podemos seguir discutiendo otro día; llámeme a la universidad... Al fin y al cabo, poner en parangón el discurso de un hombre ebrio con los discursos de hombres serenos es de temer que no resulte equitativo.

Creo que en aquel momento me dormí. Al menos, no consigo recordar nada desde entonces hasta que, no mucho después, comprobé que me hallaba solo en la mesa. Un platillo de plástico marrón contenía los céntimos que, seguramente Juan (si es que no lo había imaginado yo todo, intoxicado por el contenido de los carajillos) había dejado de propina al abonar nuestras consumiciones («ya está todo pagado», me dijo el cíclope desde detrás del mostrador cuando hice el ademán de sacar mi cartera). Los otros clientes (los que quedaban) seguían a lo suyo, sin hacer mucho caso de mí, aunque me pareció que uno de ellos, con aspecto de vendedor de clínex en los semáforos, se empezó a dirigir hacia la puerta cuando yo la traspasé y volví, solitario, al oscuro frío de la noche. Suspirando, me subí el cuello del abrigo mientras rogaba al dios de los imperativos categóricos que solo hubiera sido una casualidad.

IV. TODA CIENCIA TRASCENDIENDO

8. UN SUJETO ANDA SUELTO

YA NO QUEDAN *GENTLEMEN* COMO LOS DE ANTES

Muy probablemente, una de las mayores atrocidades cometidas en el terreno de la filosofía de la ciencia haya sido la pretensión de Popper de crear una «epistemología sin sujeto cognoscente», pretensión justamente criticada por Fernando Broncano en el artículo que comentamos aquí («Tras el sujeto: a modo de introducción», en *La ciencia y sus sujetos*, editado por Fernando Broncano y Ana Rosa Pérez Ransanz, México, Siglo XXI, 2009). Esta fiebre senil del platonismo que el bueno de *sir* Karl experimentó hacia la última etapa de su evolución filosófica fue, también muy probablemente, una reacción exagerada a la otra gran aberración epistemológica que florecía como setas alucinógenas entre las hierbas y pastillas del festival de Woodstock y entre la arena descubierta bajo los adoquines del París del 68: la mezcla sociologista-relativista alimentada por las teorías de Thomas Kuhn y Michel Foucault, y celebrada con el libertinaje epistemológico de Feyerabend y de muchos otros que vinieron después. Al fin y al cabo, lo que por aquel tiempo iba buscando el ya sexagenario Popper era alguna forma de definir el concepto de «conocimiento objetivo», un conocimiento que estuviese a salvo de las veleidades y caprichos humanos. Lamentablemente, la teoría que desarrolló para responder a esta búsqueda no era mucho mejor que la de su antecesor, Platón, e incluso en cierto sentido era más ingenua. Confesaré que, en realidad, si atendemos solo al sentido estético, es una teoría que me gusta: hay algo de grandioso en esa imagen de la realidad como constituida por tres mundos (no dos, como en el Mito de la Caverna: el mundo físico o material, el mundo mental o psicológico, y el mundo de las verdades objetivas), cada uno independiente de los demás, pero que, por algún tipo de milagrosa magia (la explicación racional de la cual es lo que falta fundamentalmente en la teoría), mantienen íntimas relaciones en un trascendental y cósmico *ménage à trois*. El problema, tanto en el caso de Platón como en el de Popper, es, obviamente, que *en la práctica* nosotros estamos encerrados en el mundo

«incorrecto» (por así decir): el mundo sensible, en el caso del ateniense, y el Mundo-2 (el psicológico, y tal vez social), en el caso del filósofo vienés, y los otros mundos son en realidad completamente inaccesibles desde nuestra posición: solo podemos *imaginárnoslos*. En particular, ese popperiano Mundo-3 de las verdades objetivas, de las teorías lógicamente coherentes, etc., que de manera olímpica subsistirían imperturbables ante nuestras vacilaciones, dudas y errores, es, igual que el Mundo-1 de la realidad física, un mundo del que tan solo podemos *hacer conjeturas* (en buen espíritu popperiano), y dichas conjeturas siempre son «de alguien», siempre tendrán algún «sujeto».

Ahora bien, reconocer que el Mundo-1 y el Mundo-3 son ficciones o conjeturas no quiere decir que sean inútiles. El Mundo-2 de Popper es, en cierto sentido, la misma realidad que el barco de Otto Neurath, solo que llevando a babor y a estribor sendos barcos fantasmas hacia los que los marineros tienden a remar, sin alcanzarlos nunca, y sin siquiera aproximarse a ellos, pero consiguiendo, gracias a sus alucinados esfuerzos, descubrir nuevas vías de agua, repararlas a veces, y sobre todo, desplegar una mejor coordinación en los movimientos de los remos. Nosotros, los marineros de ese barco, o náufragos en la Isla Desierta del Mundo-2, somos los únicos y auténticos sujetos del conocimiento. La epistemología de las últimas décadas ha tomado buena nota de ello, y, con Fernando Broncano como exponente principal de este tipo de análisis en el ámbito hispánico, ha considerado que una de sus principales tareas era el análisis de tales sujetos. El texto de Broncano acierta también al llevarnos a distinguir dos sentidos en los que la expresión «ser el sujeto de la ciencia» puede ser relevante: podemos hablar del sujeto *epistémico* (¿quién es el que sabe cuando decimos que «se sabe» tal y cual?), pero también podemos hablar del sujeto de la ciencia en el sentido de quién es quien tiene la *responsabilidad* de las acciones y decisiones que se llevan a cabo «en nombre de» la ciencia. En otras partes se ha discutido acerca de la primer cuestión, así que en este breve texto me centraré más bien en la segunda. No puedo sino estar de acuerdo con Broncano en la tesis de que la ciencia moderna, es decir, la ciencia tal y como la conocemos, comienza, hacia la mitad de la Edad Moderna, con la constitución de algo que podemos denominar «la esfera pública», si bien no estaría muy contento (y pienso que Fernando seguramente tampoco) con la idea de que antes de ese período no pueda hablarse de «lo público», o de la contraposición «público/privado», sino que creo más bien que esa constitución se llevaba a cabo de formas diferentes en otras épocas (al fin y al cabo, el ágora ateniense,

el foro romano, la *ecclesia* cristiana, la ciudad medieval, y muchas otras instituciones, pueden entenderse precisamente como modos alternativos de constituir «lo público»). Seguramente lo más característico de la ciencia moderna, en este sentido, sea más bien que genera un nuevo tipo de «constitución pública de la *evidencia*» (en el sentido anglosajón del término): lo importante no es que ahora esté regulado de modo público lo que se admite como prueba (al fin y al cabo, antes también lo estaba, pensemos, por ejemplo, en la reglamentación de los concilios o la de los torneos), sino el hecho de que ahora solo se admitirá como prueba *aquello que pueda ser presentado de manera inmanente desde dentro de esa esfera*, sin acudir a una fundamentación trascendente, sea la de la autoridad divina o la de la fuerza del señor feudal (si es que hay alguna diferencia práctica entre estas dos últimas). Naturalmente, esto es una ficción como cualquier otra: los modernos están presuponiendo la posesión de una «luz natural» igual para todos los seres humanos, e independiente de la cultura, la raza, la época, o lo que sea, de modo que implícitamente se presupone que «cualquiera» podría participar, «en principio», en esa esfera pública en la que se constituyen los experimentos o argumentos científicos.

Desde luego, el propio Robert Boyle, el principal sistematizador de este enfoque en la Inglaterra del XVII, sería plenamente consciente (llegado el caso) de la ficción que representaba esta idea tan kantiana de que «la objetividad consiste en lo que *cualquiera* se vería forzado a admitir». Al fin y al cabo, el primer y genial ejemplo de institución concebida como un «control de calidad» en la realización y replicación de experimentos consistió en la idea de contar siempre como testigo con un *caballero*: un curioso «cualquiera» que no estaba «contaminado» por la incultura de los artesanos que realmente fabricaban y manipulaban los aparatos, ni por los prejuicios de los «filósofos» cuyas teorías e hipótesis podían verse confirmadas o desmentidas por los resultados de los experimentos. El caballero (*gentleman*) era alguien que no tenía nada que perder por describir sinceramente lo que observaba en el laboratorio (ni siquiera podía perder tiempo y dinero: al fin y al cabo vivía sin trabajar), pero sí tenía mucho que perder si mentía (a saber, perdería aquella posesión que lo caracterizaba precisamente como caballero: el honor). Dicho en términos de la moderna economía del conocimiento científico, Boyle fue no solamente un genio en el diseño «tecnológico» de los experimentos, sino que concibió acertadamente el método experimental como un ejemplo de lo que hoy llamaríamos *diseño de mecanismos*, es decir, el diseño de unas «reglas del juego» que definen una determinada institución, y

que garantizan que se obtiene, en la medida de lo posible, un resultado que valoraremos de forma positiva. Podríamos decir que el problema con el método experimental en los siglos posteriores, y sobre todo en nuestra época, no es tanto el problema epistemológico de qué es lo que puede «garantizar» la replicabilidad de los experimentos, sino más bien el problema de quién debe ser el «cualquiera» que ponemos a dar fe de lo que se cuece en el laboratorio. Al fin y al cabo, la solución de Boyle pudo funcionar en su época porque los fundadores de la Royal Society tenían la suerte de vivir en una época en la que había muchísimos más caballeros que científicos, pero, para nuestra desgracia, hoy en día lo que hay son muchos más científicos que (verdaderos) *gentlemen*. ¡Ay! Si tuviéramos una provisión ilimitada de personajes como los de David Niven para llevar a los laboratorios, sociólogos relativistas de la ciencia, como Harry Collins o Steven Shapin, no habrían tenido más remedio que mantener la boca cerrada (o no).

Pero volvamos a la cuestión de la «esfera pública» (expresión esta, por cierto, que no deja de traicionar un cierto resquicio de inconsciente platónico: al fin y al cabo, ¿por qué lo público tiene que ser una «esfera», y no una estrella de David, un *donut*, un laberinto, un *ring*, o simplemente un garabato?; seguramente es porque todos los puntos de la superficie de la esfera equidistan del centro, pero hay pocas instituciones públicas tan igualitarias). El ejemplo de Boyle con sus *gentlemen* nos apunta directamente al tema de la responsabilidad. La cuestión no es quién es «el que sabe» que los experimentos han dado tales y cuales resultados: el diseño institucional de Boyle tiene como objetivo garantizar que *todo el mundo* (que quiera molestarse en saberlo) lo puede saber, y en esto no hay dudas de que tenemos un «sujeto plural», encarnado sobre todo en la *Royal Society*, cuyos miembros serían de los pocos que se molestaran en leer los *Proceedings*. La cuestión que me interesa es, más bien, la de *quién es el responsable de que en estos Proceedings diga una cosa en vez de otra*. Pues bien, ese mismo diseño institucional pergeñado por Boyle se encarga de hacer un *reparto de responsabilidades* lo más nítido posible: el «filósofo» (que era como entonces se denominaba a los científicos) diseña el experimento, el «artesano» (el «técnico de laboratorio», diríamos ahora) construye los aparatos y los manipula, y el «caballero» testifica el resultado. Cuando el suministro de caballeros se agotó (o se aburrieron de la novedad y volvieron a las cacerías y a perseguir doncellas), hubo que diseñar otros mecanismos, pero en general, el sistema científico, entendido como una *institución* o un conjunto de instituciones, funciona (o debería funcionar) precisamente de tal manera que

esté siempre claro quién tiene que recibir qué premios o sufrir qué castigos según qué resultados se obtengan. Hablar de «responsabilidad» en cierta esfera es pura retórica si no especificamos claramente *de qué* debe ser cada uno responsable, y cómo debe *responder* cuando llega el caso. Hablemos, pues, de eso.

HIJO POR HIJO, CLIENTE POR CLIENTE

El primer documento sistemático sobre atribución de responsabilidades que se conserva es el famoso *Código de Hammurabi*. Como se sabe, en él se codifica la noción de justicia como *simetría* en el castigo con respecto al delito: si un arquitecto construye una casa y esta se derrumba, se le tirará la suya; si además muere un esclavo sepultado por los escombros, se matará también a un esclavo del arquitecto; y si el que muere es el hijo del dueño de la casa, se matará al hijo del arquitecto (naturalmente, si muere el propio dueño en el derrumbe, quien será ejecutado será el propio arquitecto). Además de forzarnos a imaginar a un arquitecto tan chapucero como el Numerobis de *Astérix y Cleopatra*, pero en babilonio, esta curiosa idea de la justicia nos choca porque, en ella, quien es considerado como *víctima* es siempre el comprador de la vivienda, y no sus infortunados esclavos e hijos. Pero, en fin, nuestra noción de ciudadanía (¿acaso más «correcta», analizada desde algún popperiano Mundo-3?) estaba entonces demasiado lejos. Lo importante es que la noción de *responsabilidad* aparece aquí de modo meridianamente claro, y no solo al modo, digamos, popular («el que la hace, la paga»), sino que detrás de la famosa estela negra del Museo del Louvre se percibe toda una tradición previa de reflexión y deliberación meticulosa acerca de las *consecuencias lógicas* de la propia idea.

A veces se afirma que una de las principales innovaciones de la Modernidad fue precisamente la de centrar la responsabilidad en el individuo: uno (por ejemplo el hijo del arquitecto) no debía pagar por las culpas de otros, sino que solamente tendría que rendir cuentas de *sus propias* decisiones. El individuo moderno nacería, así, como un núcleo de responsabilidad totalmente cerrado. Pero esta historia es demasiado simple. También es verdad que una de las innovaciones de la Edad Moderna, y una que seguramente ha contribuido a cambiar nuestra concepción de la existencia humana en mucha mayor medida que cualesquiera elucubraciones filosóficas, fue la invención, en la propia Holanda de Spinoza, de la *sociedad anónima*, o,

más exactamente, de las *sociedades mercantiles de responsabilidad limitada* (clase a la que pertenecen tanto la «sociedad anónima» como la «sociedad limitada»; la diferencia entre ambas es que, en el caso de las primeras, los propietarios de las acciones pueden venderlas con total libertad —de forma que cada propietario podría ignorar quiénes son los otros socios, de ahí lo de «anónima»—, mientras que en las segundas necesitan, para vender sus participaciones, la aprobación explícita de los demás socios). Como veremos, este invento no consistió en la atribución de responsabilidades al individuo y nada más que al individuo, sino más bien en la *enajenación* de ciertas responsabilidades de los individuos para ser transferidas a una entidad *imaginaria*. Figúrese el lector que yo decido dedicarme al negocio de la compraventa de tulipanes, previendo una escalada en sus precios, y pido prestada una enorme cantidad de dinero a amigos y conocidos, con la cual compro miles de bulbos de tulipanes, así como la tierra y los materiales necesarios para cultivarlos, pensando devolver el préstamo con una parte de los ingresos que obtenga al vender las futuras flores. Por desgracia, mientras las plantas están creciendo, el precio de los tulipanes cae hasta una ridícula fracción del que alcanzaron la temporada anterior, y como resultado, no puedo hacer frente a mis deudas. El haber sido tan incauto me lleva a tener que pagar estos préstamos con todos los bienes que posea, y puedo incluso terminar en la cárcel si la venta de mis propiedades no genera dinero suficiente como para satisfacer a todos mis acreedores. Los holandeses, gente lista, se dieron cuenta de que el mundo de los negocios era tan arriesgado que, puesto que la gente veía peligrar todo su patrimonio, su libertad e incluso su vida por un golpe de mala suerte, eran muy pocos quienes se decidían a convertirse en empresarios, pero, si las consecuencias negativas del riesgo pudieran *limitarse* de alguna manera, el incremento de la actividad comercial e industrial que se derivaría de ello superaría considerablemente a las pérdidas debidas a los fracasos. Este argumento justificó la invención de una institución en la que un número de socios aportan cierto capital (digamos, 10 000 euros cada uno, aunque no es necesario que las cantidades sean iguales) para crear una empresa, la cual puede actuar a continuación como una entidad con «personalidad jurídica», esto es, con la capacidad de firmar contratos, o sea, con la capacidad de *adquirir derechos y deberes* («responsabilidades»), de manera *totalmente independiente* de los deberes y derechos de los socios. Y lo más importante: en el caso de que la empresa vaya mal, no se liquidarán los bienes *de sus dueños* para hacer frente a las deudas, sino tan solo el patrimonio *propiedad de la empresa*. Cada socio, por

lo tanto, solo puede perder como máximo la cantidad que ha aportado, pero el resto de sus bienes están a salvo; así pues, los socios tienen «responsabilidad limitada». Y si la *gestión* de la empresa ha sido imprudente o fraudulenta, serán los *administradores*, y no los dueños, quienes deban responder personalmente. Nació así también la distinción entre la responsabilidad *civil* y la *penal*: la primera la pueden tener estas nuevas entidades (de hecho, puede tenerla cualquier cosa que nos inventemos, siempre que exista algún procedimiento para obligarle a pagar). La segunda, en cambio, está centrada en el individuo de carne y hueso, pues es el único al que se puede meter en la cárcel, ejecutar, o dar de latigazos.

El ejemplo de la empresa de responsabilidad limitada nos hace ver que los «sujetos de responsabilidad» pueden ser tanto individuales como colectivos, y que el nacimiento de uno de los segundos solo requiere, desde el punto de vista jurídico, *la decisión convencional de actuar «como si» tales sujetos colectivos existieran*. Esto es mucho más sencillo y claro, ontológicamente hablando, que la existencia de «sujetos colectivos cognoscentes», aunque, incluso si aceptamos la existencia de estos últimos, también creo que podemos reducirlos a la decisión *de ciertos individuos* de actuar «como si» hubiera sueltos por ahí sujetos colectivos que «supieran» (y tal vez «percibieran», «razonaran», «desearan», etc.) cosas. En realidad, lo importante para que en una sociedad existan «sujetos de responsabilidad» colectivos es que los miembros de aquella admitan que *en ellos mismos, como individuos*, pueden emerger derechos y deberes que se corresponden con deberes y derechos de aquellos sujetos colectivos. No hay ejemplo más evidente que los recibos que nos llegan cada mes de las empresas a las que hemos adquirido bienes o servicios.

Puede argumentarse que no tiene sentido afirmar que cierto sujeto posee responsabilidades y negar al mismo tiempo que posea conocimiento. Por ejemplo, si yo tengo el deber (sagrado) de pagar el recibo de mi tarjeta de El Corte Inglés, entonces El Corte Inglés tiene derecho a cobrármelo (pues *mi* deber y *su* derecho no son nada más que dos formas de describir una *única* realidad); pero, si esto es así, parece que también podemos afirmar que El Corte Inglés *sabe* cuánto tiene que cobrarme (y además nunca se ha equivocado, el muy ladino). Es incluso posible que ningún empleado de la empresa conozca expresamente mi deuda, pues al fin y al cabo todas ellas, e incluso sus notificaciones, son tramitadas por programas informáticos, así que este es un ejemplo claro de «sujeto colectivo cognoscente». Pero creo que todo el mundo aceptará que *no hay absolutamente ninguna forma de*

distinguir entre un estado del mundo en el que «todos actuamos *como si* (hubiera una entidad llamada) El Corte Inglés (y esta) conociera mi deuda, pero eso es solo algo que *meramente* nos imaginamos» y un mundo en el que nos imaginamos exactamente lo mismo, y actuamos exactamente del mismo modo, pero en el que eso que nos imaginábamos resulta que *es real* (con algún tipo de realidad que *trasciende* la experiencia de los individuos). Así pues, el sano *instrumentalismo* que inspira el manejo de la afilada navaja de Ockham, que parece ser una buena postura en muchos ámbitos de la epistemología, no dejará de serlo cuando nos preguntemos por la existencia de los «sujetos colectivos» y respondamos que existir, no existen, sino que consisten en que, por pura conveniencia, hacemos *como si* existieran.

¿Qué lecciones podemos sacar de aquí para el caso de la ciencia y los científicos? La principal consecuencia es que lo primero que debemos preguntarnos es *a qué responsabilidades* nos estamos refiriendo exactamente, *qué sujeto colectivo* es exactamente el que tiene que «responder» por ellas, y *en qué consiste* exactamente *la «respuesta»* que tendrá que dar llegado el caso. En el ámbito de las relaciones empresariales, cuatrocientos años de codificación del derecho mercantil han dado soluciones muy precisas (que no uniformes) a estas preguntas; en cambio, mi experiencia con los «estudios sociales de la ciencia» me hace sospechar que los defensores de la idea de «sujetos colectivos» en este ámbito tendrían notables dificultades para siquiera vislumbrar las líneas maestras de una explicación similar. En parte esto puede deberse a que, por suerte o por desgracia (yo creo más bien que lo primero) la ciencia moderna no ha crecido acompañada por una regulación legal explícita, un «código científico» paralelo al Código Mercantil. Pero también puede ser porque, sencillamente, *no existan en el caso de la ciencia «sujetos de responsabilidad» tan bien delimitados como en el caso de la economía* (y un «sujeto de responsabilidad» *mal* delimitado no es solamente una ficción, sino una ficción borrosa; vamos, un fantasma; lo que no quiere decir que no produzca efectos reales que deban ser identificados con claridad, cuando las suficientes personas creen en ella). Una tercera explicación puede ser la de que quienes se dedican a los «estudios sociales de la ciencia» tienen en general unos tremendos prejuicios contra la idea de que hay que buscar explicaciones simples y, en la medida de lo posible, identificar y aislar los diversos factores causales que andan entremezclados en las realidades que observamos (recuerdan en esto a aquel filósofo francés que le entregó a un alumno un manuscrito suyo para ver si lo entendía, y cuando el joven respondió que sí, le dijo: «entonces tendré que oscurecerlo más»). Sea como

sea, creo que una buena línea de trabajo para los que nos dedicamos a este campo será el de intentar responder a las preguntas indicadas al principio de este párrafo. Naturalmente, no pretendo que la comparación con el caso de las empresas mercantiles tenga que ser llevada demasiado lejos; tan solo se trata de utilizar la comparación para indagar de qué manera se han hallado en estos dos ámbitos sociales tan diferentes soluciones distintas a problemas que son estructuralmente idénticos. Y aunque solo sea por fastidiar, dedicaré el último apartado a presentar una especial dificultad conceptual con la que nos podemos tropezar al recorrer ese camino.

LA DELIBERACIÓN PÚBLICA Y EL «DILEMA DISCURSIVO»

El filósofo australiano Philip Pettit ha defendido en sus escritos recientes la idea de que una característica esencial que necesita un grupo para convertirse en un *agente* colectivo es el de que sus decisiones sean «contestables», lo que quiere decir que *estas decisiones deben ser el resultado de un argumento estructurado racionalmente*, de modo que quienes no estén de acuerdo con aquellas, puedan (en principio) ofrecer razones en contra^[1]. Es una pena que el tema no haya merecido casi ninguna atención por parte de quienes se dedican a los «estudios sociales de la ciencia», y hasta ahora ha permanecido casi exclusivamente en el terreno de la filosofía política y la filosofía de las ciencias sociales, pero creo que la idea dará mucho que hablar en nuestro propio campo dentro de poco. El mismo Pettit, junto con otros autores, ha dedicado gran esfuerzo a analizar un serio problema analítico que padece la propia idea de una «argumentación pública», problema que ha recibido los nombres de «paradoja doctrinal» o «dilema discursivo». Al contrario que Habermas, Pettit no comete la ingenuidad de suponer que los individuos que forman un colectivo, dejados llevar solamente por los intereses de la «acción comunicativa», tendrían que llegar necesariamente a un acuerdo, de modo que sus definitivos juicios colectivos serían unánimes e internamente consistentes. Antes al contrario, lo que es de esperar es que los miembros de un grupo tengan opiniones enfrentadas en muchos temas, no solo en cuanto a sus preferencias o valores, sino también en relación con las proposiciones meramente fácticas, las que describen cómo son las cosas. La pregunta que debemos formularnos es, entonces, de qué manera puede organizarse, con

vistas a la emisión de un *juicio colectivo* «*contestable*» (es decir, apoyado por argumentos, los cuales se supone que también estarán colectivamente adoptados por el grupo), un grupo cuyos miembros tienen opiniones tal vez contrarias. Veamos cómo esta «forma de organización» no puede ser la que tal vez se nos ocurriría de modo intuitivo: que cada proposición que deba considerar el grupo sea sometida a votación, de tal modo que el grupo acepte una proposición *como grupo* si y solo si una mayoría de sus miembros la acepta.

Imaginemos (para que no se diga que nos echamos a temblar ante la idea de que el conocimiento matemático está «socialmente construido») un comité de tres matemáticos que deben decidir si una supuesta prueba de un teorema es correcta. Los tres matemáticos admiten que *el teorema se admitirá como válido* (proposición T) si y solo se cumplen dos condiciones: *las premisas del teorema son verdaderas* (proposición P) y *los pasos de la demostración son correctos* (proposición D). Ningún historiador de la matemática tendrá problemas en encontrar casos históricos en los que cualesquiera de estos tres tipos de proposiciones han sido apasionadamente debatidos. A los miembros del comité los designaremos con las muy matemáticas variables x , y , z . Supongamos que las opiniones de cada individuo son como se indica en la tabla siguiente, cuya última fila designa el resultado de la votación de cada proposición (P, D, o T) por mayoría, y por lo tanto, el supuesto «juicio colectivo» (es decir, cada casilla de la última fila resulta de aplicar la regla de la mayoría a las tres casillas que tiene justo encima).

Tema	P premisas verdaderas	D deducción correcta	D deducción correcta
Sujeto			
X	SÍ	SÍ	SÍ
Y	SÍ	NO	NO
Z	NO	SÍ	NO
Comité	SÍ	SÍ	NO

Nótese que cada miembro del comité tiene una opinión lógicamente coherente (es decir, en la casilla más a la derecha de cada fila, se rechaza T si y solo si en esa fila se ha rechazado alguna de las otras dos proposiciones), pero no así el propio comité como un órgano colegiado: el juicio, o mejor, el

argumento colectivo que el comité tendría que emitir, si a sus miembros no se les cayera la cara de vergüenza al hacerlo, sería algo así como «el teorema *no* es válido (no-T), *porque* las premisas son válidas (P) y los pasos de la demostración son correctos (D)».

En los últimos años se ha originado una notable cantidad de interesante literatura sobre el análisis de este problema de la «agregación de juicios», en la que la relevancia filosófica está maridada con una saludable claridad analítica^[2], aunque, como decía, muy poco o casi nada de ella se ha dedicado a estudiar su posible relevancia para temas de filosofía o sociología de la ciencia. Mi intención en este breve texto no es siquiera la de ofrecer un panorama de las posibilidades abiertas por esta literatura, sino solo, como he hecho, el darla a conocer para que todos podamos tenerla en cuenta a la hora de analizar los problemas relativos a la constitución de los «sujetos colectivos». Un análisis más preciso y detallado de algunos de estos problemas quedan necesariamente para algún trabajo más extenso.

9. ¿ES LA CIENCIA UN MERCADO DE IDEAS?

INTRODUCCIÓN: ¿ES LA CIENCIA UN MERCADO DE IDEAS?

Naturalmente, la respuesta es «no». La ciencia *no* es un mercado: si consideramos que el mercado es un sistema de interacción social cuyos elementos mínimos (sus «átomos») son *cada una* de las acciones de compraventa de bienes o servicios, resulta obvio que los «átomos» principales del sistema de interacción social en el que consiste la ciencia *no* consisten en «comprar» o «vender» nada. Desde luego, hay que comprar muchas cosas para llegar a hacer buena ciencia: hay que equipar laboratorios, contratar investigadores, pagar el recibo del teléfono, satisfacer los *royalties* utilizados, etcétera, etcétera; de la misma manera, antes de poner un producto en el mercado a disposición de los clientes, la empresa que lo produce ha tenido que comprar materias primas, pagar salarios, instalar fábricas, transportar bienes de un lado para otro, pagar impuestos, y mil cosas así. Pero la diferencia *esencial* entre lo que hace una empresa con los bienes y servicios que ha producido gracias a todos esos recursos, y lo que hace un «agente científico» con lo que ha producido con los suyos, es que la empresa *pone en el mercado su producción*, es decir, el producto final, un bien o un servicio que *está destinado a ser vendido*, mientras que el «productor científico» suele *regalar* sus productos finales: no los vende, sino que los *publica* —en general sin recibir ninguna compensación monetaria a cambio— en alguna revista especializada, o en un congreso, para que otros «productores» lo conozcan y lo puedan utilizar libremente.

Ya veo delante de mí las numerosas manos que empiezan a protestar, burlándose en muchos casos de la supuesta ingenuidad que transpira el párrafo anterior. «¡Pero si la ciencia de hoy en día está dirigida básicamente a conseguir resultados *comercializables*, o sea, a conseguir *patentes!*», se me dirá, y soy del todo consciente de que ello es así. Pero no hay que olvidar que, por cada patente que se solicita (unos dos millones al año en todo el mundo) hay muchos más artículos, ponencias, comunicaciones en congresos, etc., que

se dan a conocer *gratis et amore*. Además, en la *mayoría* de las disciplinas y especialidades científicas, es rarísimo el que se produzcan resultados patentables, lo que no quiere decir que algunos productos de esas disciplinas no se puedan comercializar con provecho, aunque no el «producto científico final» propiamente dicho, es decir, el *artículo* («*paper*») y las ideas y datos nuevos que contiene. Otras manos insistirán en que también los artículos, o las revistas que los incluyen, o (no digamos) los libros, son mercancías que se compran y venden, y este mercado editorial es, con toda seguridad, un auténtico *mercado*. Pero el producto *como tal* de la investigación científica no es tanto la revista o el libro (estos son más bien «envoltorios»), sino la *información* que hay en ellos: en el caso de una patente, hay que pagar por *utilizar* la información revelada por la patente, no por *acceder* a ella (o no necesariamente), mientras que en el caso de una revista, una vez que uno (o su biblioteca) ha pagado la suscripción, no hay límites para el uso que puedas hacer del «contenido epistémico» de sus artículos.

No es inimaginable un futuro en el que toda la nueva información científico-tecnológica que se produjera fuese «de pago», es decir, patentable: lo único que haría falta para ello sería un sistema de control lo bastante efectivo como para averiguar quién ha empleado cada «descubrimiento» en su propia actividad investigadora o industrial. Pero el caso es que la ciencia *actual*, y no digamos la del pasado, aún está dominada cuantitativamente por la práctica de los *descubrimientos regalados*, si bien es cierto que la *financiación* de la investigación científica procede, en cada vez mayor medida, de los ingresos que las propias instituciones investigadoras (públicas o privadas) obtienen gracias a las patentes de aquellos descubrimientos *que no regalan*.

Pero, dicho esto (a saber, que la ciencia *no* es un mercado, aunque está relacionada intensa e intrínsecamente con muchos de ellos), hay que decir también que, *por supuesto*, la ciencia *sí que es un mercado*. La paradoja es posible porque, como todo economista sabe bien, la verdad es que *el propio mercado tampoco es un mercado*, y ello no le impide ser un mercado. Me explico: el conjunto de *realidades* sociales a las que nos referimos con la expresión «el mercado» están muy lejos de formar un conjunto homogéneo, pues los procesos de intercambio *concretos* son muy diferentes unos de otros. Además, estos procesos (y sobre todo, aquello en lo que se diferencian unos de otros) no consisten en un «mero» intercambio, sino que las relaciones de compra y venta están en general *reguladas* por numerosas instituciones, normas, leyes, costumbres, tabúes, etc. Si partimos de la (radicalmente

errónea) idea de que por un lado existen las «relaciones de mercado» (guiadas por el cálculo del propio interés y nada más) y por el otro las «relaciones sociales» (regidas por leyes, roles y hábitos normativos), estaremos fracasando completamente al comprender *ambas* cosas: las relaciones de mercado son relaciones sociales, y en ellas existen normas, desde la que no permite robar, hasta las que determinan cuándo se puede regatear y cuándo no. Y en el resto de relaciones «no de mercado», los individuos también tienen, en general, un margen de elección no pequeño y hay una gran influencia del interés propio. Lo que hay que entender, para entender un mercado, o una realidad social *como* un mercado, es, precisamente, cuáles son las *normas* que rigen las relaciones entre los individuos en esa realidad, y cuáles son las alternativas entre las que esas normas les dejan elegir.

Por si esto fuera poco, lo que tenemos en la cabeza al pensar en el mercado (nuestro concepto de mercado) son realmente *diferentes modelos* específicos (el mercado de competencia perfecta, el monopolio, y todos aquellos modelos abstractos que los economistas se dedican a desarrollar), ninguno de los cuales suele *encajar exactamente* con ninguno de los mercados «reales». Es decir, para entender los mercados (reales) como mercados (modelos abstractos), es necesario «forzar» en cierta medida los primeros para que encajen en las categorías que definen a los segundos. O sea, que la interpretación de una realidad social como «un mercado» es siempre hasta cierto punto *metafórica*. Entender la ciencia como un mercado no implica tal vez, por lo tanto, nada más que extender el alcance de la metáfora un poquito más, o sea, el preguntarse «*vamos a ver qué cosas interesantes podemos decir sobre la investigación científica si la intentamos describir como si fuera un mercado*». Para ello, lo que tendremos que hacer es lo que hacemos en la ciencia económica con el resto de los mercados (desde el mercado de letras del tesoro, al mercado negro de armamentos, pasando por el mercado de abastos de mi barrio): ajustar nuestras categorías mentales para que encajen de la mejor manera posible (nunca perfectamente) con los hechos que deseamos analizar.

EL CIENTÍFICO COMO EMPRESARIO EPISTÉMICO, Y LAS NORMAS DEL MERCADO DE LA CIENCIA

La mayoría de los intentos de aplicar el pensamiento económico a la estructura *intelectual* de la ciencia han intentado comprenderla como una especie de «mercado (libre) de las ideas», metáfora que no anda desencaminada en la medida en que, en el proceso de la investigación científica, los agentes —en este caso, los investigadores— parecen estar incluso *menos* constreñidos por el «intervencionismo estatal» que lo que lo están los consumidores y empresarios en los mercados habituales de bienes y servicios. Naturalmente, hay elementos que fallan en la metáfora, como he indicado antes: las leyes científicas, los experimentos, las hipótesis, no se «intercambian» en el sentido propio del término, y menos a través un medio de cambio institucionalizado, como el dinero. Pero la idea tiene su atractivo, y ha solido utilizarse para defender la idea de que, más o menos igual que los mercados propiamente dichos organizan la producción y distribución de bienes de la manera más eficiente posible sin ayuda de ningún control político central, *la libertad de los investigadores de publicar sus ideas y criticar las de sus colegas conduciría también a una distribución eficiente, no solo de los recursos económicos dedicados a la investigación, sino también de nuestras propias creencias acerca de las verdaderas leyes de la naturaleza*. El seminal artículo de Michael Polany «The Republic of Science» (1962) es una referencia clásica en la defensa de esta idea^[3], que ha sido defendida desde varios enfoques diferentes, y también con implicaciones distintas; véase, por ejemplo, Leonard (2002) y Walstad (2001) desde una perspectiva austriaca, Shi (2001) desde un enfoque más institucionalista, y Bourdieu (1975) y Latour y Woolgar (1979) desde un enfoque sociológico. La referencia a este último trabajo nos obliga a mencionar el hecho de que la comparación de la ciencia con un mercado no implica necesariamente la tesis de que el conocimiento científico obtenido de esa manera sea eficiente desde un punto de vista cognitivo: Latour y Woolgar, que utilizan una noción de «mercado» más dependiente del marxismo que de la economía neoclásica, de hecho llegan a la conclusión de que es esa precisamente la razón de que las teorías científicas aceptadas no reflejen las verdaderas leyes de la naturaleza, sino solo las luchas de poder entre los investigadores. En todo caso, hay que reconocer que poco se ha avanzado hasta ahora en el intento de transformar la *metáfora* de la ciencia como un mercado en algo más que una *analogía*, es decir, en un *modelo* económico formal relativamente completo y sistemático del funcionamiento de la ciencia.

La interpretación de la ciencia como un «mercado libre» deja también poco espacio a la tesis de que la actividad científica está gobernada, o al

menos constreñida, por normas (el libro de Shi sería la principal excepción entre los autores mencionados en el párrafo anterior). En mi opinión, por el contrario, las decisiones que toma un científico (por ejemplo qué experimentos u observaciones realizar, cómo interpretar sus resultados, qué hipótesis defender, cuándo considerar que una teoría ha quedado suficientemente bien establecida, etc.) tienen en cuenta, por supuesto, cómo de satisfactorias serán las consecuencias de esas decisiones para el individuo que las toma, pero también dependen de manera fundamental de lo que en la disciplina a la que el científico pertenece se considera *correcto* (cómo se realiza un experimento «correctamente», cuándo es «apropiado» realizar cierto tipo de experimentos y no otros, cómo debe argumentarse «correctamente» en un artículo científico, cuándo puede considerarse que una teoría es «la solución correcta» a un determinado problema, etc.). Naturalmente, esta idea de «corrección científica» es un ejemplo de las nociones normativas de «obligación», «deber», etc., que hemos considerado en el apartado anterior, y merecen el mismo tipo de análisis que las relacionadas con el resto de conductas sociales. Así pues, un estudio económico de las normas científicas debería abordar sobre todo la pregunta de *por qué son las que son* las reglas vigentes en una disciplina determinada, o al menos, el estudio debería ofrecer algunas ideas acerca de qué factores influyen en la determinación de esas reglas. En el libro *La lonja del saber* (Zamora Bonilla, 2003), así como en los artículos «Scientific Inference and the Pursuit of Fame» (Zamora Bonilla, 2002) y «An Economic Model of Scientific Rules» (Ferreira y Zamora Bonilla, 2006) se desarrolla un intento de abordar esta cuestión, al menos para las normas que se refieren a las circunstancias que hacen *apropiado* aceptar una teoría científica. En este tipo de *normas de aceptación* se distinguen dos elementos claramente diferenciados: por una parte, la norma se refiere a un cierto *conjunto de pruebas* ante las que cada teoría puede tener éxito o fracasar (generalmente, estas pruebas consisten en contrastaciones empíricas, coherencia lógico-matemática, coherencia con otros principios aceptados en la disciplina en cuestión, etc.); en segundo lugar, la norma indica un cierto *subconjunto* de esas pruebas, como el que una teoría debe superar *como mínimo* para ser aceptada (para simplificar, imaginemos que la norma indica simplemente qué *proporción* o número de pruebas debe pasar la solución aceptable). Dicho de otra manera, la norma indica *cómo de «bien confirmada»* debe estar una teoría, modelo o hipótesis para que se la considere parte del corpus de conocimientos de una disciplina; téngase en cuenta que para ello no puede

pedirse que esté confirmada «fuera de toda duda», pues ninguna teoría puede alcanzar nunca ese grado de confirmación «perfecta», mientras que, en cambio, en *la práctica* muchas teorías se aceptan aunque sea en principio concebible que nuevas pruebas nos fueren a rechazarlas en el futuro. La idea que se mantiene en los trabajos que acabo de citar es que el primer elemento (*de qué tipo* son las «pruebas» pertinentes) depende claramente de cada disciplina o subdisciplina (lo cual no quiere decir que no puede hacerse un análisis general del mismo, aunque no hemos entrado en él), mientras que el segundo elemento (*cuántas* pruebas debe pasar una hipótesis para tomarse como confirmada) es más o menos general, es decir, lo que se considera «una teoría aceptable» debe ser más o menos lo mismo en todas las áreas de la ciencia, o al menos en cada una de sus grandes «regiones». Al ser tan general, esa parte de la norma no debe depender de los intereses que cada científico o de cada grupo social pueden tener por una teoría determinada, pues la norma seguirá vigente aun cuando cada uno pase a ocuparse de otros problemas o imagine otras soluciones para ellos; los investigadores intentan más bien encontrar teorías que superen los estándares fijados, en vez de modificar los estándares para ajustarlos a las teorías que han inventado (también hacen esto último, pero les resulta mucho más difícil ponerse de acuerdo, ya que cada uno querría estándares diferentes, y lo que hace de los estándares *estándares* es, precisamente, el que son aceptados colectivamente, es decir, por científicos que en principio proponen teorías distintas, aunque muchos de ellos tengan que terminar por reconocer, al haber aceptado los estándares en cuestión, que las teorías de sus rivales han superado mejor las pruebas necesarias que las suyas propias). La segunda parte de la norma se debe elegir, pues, por *razones* de tipo más general. Ahora bien, ¿cuáles pueden ser estas razones?

Por un lado, puede haber obviamente razones *epistémicas*: *coeteris paribus*, todo científico preferirá una norma que exige que la teoría aceptada haya superado como mínimo el estándar X mejor que el estándar Y, si X es más exigente que Y. Pero esto debe contraponerse al hecho de que *es más difícil hallar teorías «mejores» que teorías «peores»*, de modo que, si se establece un estándar *demasiado exigente*, la comunidad científica no aceptará ninguna teoría (imaginamos que a Popper no le habría disgustado esta posibilidad, pero no parece que la práctica científica sea tan estricta, y, más que criticar a los científicos, lo que pretendo aquí es comprender qué razones tienen para aceptar una regla más permisiva que la que Popper habría querido). Por otro lado, también existen razones *profesionales* (es decir,

«sociales»): según si el estándar elegido es más o menos exigente, las probabilidades que tiene un científico *individual* de que sea *su* teoría (y no simplemente «alguna») la que sea aceptada por sus colegas, serán también diferentes; en concreto, si el estándar es demasiado permisivo, casi cualquiera podrá «ganar en la carrera por el descubrimiento» (es como si los partidos de tenis se jugaran al mejor de dos juegos), mientras que si el estándar es demasiado severo, será casi imposible ganar. Así pues, podemos construir un modelo en el que la función de utilidad del científico individual dependa de lo *estricta* que sea la norma. Los trabajos citados en el párrafo anterior muestran que, *incluso teniendo en cuenta solo los intereses «sociales»*, el estándar que los científicos considerarán óptimo es uno bastante elevado, y lo es más todavía si introducimos la razonable hipótesis de que la función de utilidad contiene también una preferencia (*coeteris paribus*) por teorías mejor confirmadas. Dicho de otra manera, no es cierto que, como aseguran algunos críticos de la objetividad de la ciencia, las teorías aceptadas en una disciplina no tengan un elevado valor epistémico «porque» los científicos busquen el reconocimiento y el poder «antes» que la verdad; más bien ocurre que el hecho de buscar tan desesperadamente el reconocimiento de sus colegas fuerza a los científicos a imponer en su propio trabajo unas «normas de calidad» extremadamente severas (tal vez demasiado severas en comparación con las que impondrían si fueran solo buscadores de la verdad, y no del reconocimiento). Naturalmente, el modelo que he comentado en los dos últimos párrafos no es ni mucho menos una teoría mínimamente completa sobre las normas científicas, pero creo que muestra una dirección razonable en la que la investigación sobre este asunto, con la ayuda del análisis económico, puede desarrollarse en los próximos tiempos.

UN ANÁLISIS ECONÓMICO DE LA CONSTRUCCIÓN DE LOS HECHOS CIENTÍFICOS

En este último apartado describiré con algo más de detalle un sencillo modelo económico que puede aplicarse a otro de los procesos fundamentales de la ciencia: la decisión acerca de cómo interpretar los resultados de un experimento u observación; un análisis más elaborado se ofrece en el artículo «Rhetoric, Induction, and the Free Speech Dilema» (Zamora Bonilla, 2006).

Este es un caso en el que podemos ver muy claramente la pertinencia del análisis económico en relación con problemas epistemológicos. En el fondo, de lo que se trata es del viejo problema de la «construcción social de los hechos científicos». Uno de los pilares de los enfoques constructivistas (por ejemplo Latour y Woolgar, 1977; Latour, 1986; Hacking, 1999) es la tesis de que la ciencia no «descubre» hechos y leyes que tuvieran una existencia previa e independiente de nuestra actividad de investigación, sino que los «construye» (lo que está peligrosamente muy cerca de significar que «se los inventa», de modo que no habría diferencias ontológicas o epistemológicas fundamentales entre la investigación científica y la ficción literaria, por ejemplo). Como «base empírica» para sostener esta afirmación, los constructivistas presentan el hecho de que *la interpretación de un experimento o de una observación siempre está abierta*: diferentes investigadores interpretan los resultados de maneras distintas (en función de sus sesgos y de sus intereses), y la interpretación que finalmente acaba adoptando consensualmente la comunidad científica (si es que se llega a adoptar una) es el resultado de una *negociación* en la que las diferencias de opinión y de interés son un factor tan fundamental como ineliminable. Lo que voy a mostrar en este apartado es que, desde la perspectiva de un análisis económico (o sea, basándonos en la teoría de la elección racional y de los juegos), podemos concluir dos cosas: primera, que esto es efectivamente así; y segunda, que ello *no implica* que la interpretación adoptada por la comunidad científica tiene un valor epistémico reducido.

Naturalmente, como en todo análisis económico, tenemos que comenzar por la construcción de un modelo muy simplificado, pero que espero que capturará los aspectos *esenciales* del proceso de «construcción» de un hecho científico. Para empezar, si es cierto que los experimentos pueden interpretarse de muchas maneras, esto no implica que *cualquier* experimento pueda ser interpretado de *cualquier* manera. El conjunto de interpretaciones *factibles*, es decir, que de hecho sea capaz de proponer un científico para el experimento que ha hecho (nos centraremos en el caso de la realización de un experimento, pero el argumento es igual de válido para cualquier otro modo de obtener evidencias), este conjunto será *limitado*. Tal vez el límite sea la propia imaginación, pero esta es de hecho limitada; y si reducimos el significado de «factible» a «mínimamente razonable», el conjunto se limitará todavía más.

En segundo lugar, el que haya muchas interpretaciones posibles no puede identificarse *en ningún modo* con la tesis de que *todas* las interpretaciones

tienen el *mismo* valor. Habrá interpretaciones «mejores» y otras «peores». Las manos del principio se han vuelto a levantar y ya están preguntando, «¿mejores y peores para qué?, ¿o para quién?». Pues, obviamente, para *cualquiera* cuya opinión nos interese tener en cuenta en nuestro análisis. Por ejemplo, si el experimento ha sido realizado por un equipo, los diferentes miembros pueden tener distintas preferencias sobre cuál interpretación se debería adoptar. Aquí voy a centrarme en un caso algo más simple: supongamos un único *autor* del experimento y del artículo en el que va a dar cuenta de él (formulando su propia interpretación), y un único *lector* que representa la «audiencia» de ese artículo, y que tomaremos como un representante de la comunidad científica a la que pertenece el autor. La gracia del constructivismo está, naturalmente, en que el autor y el lector no coincidirán en sus ideas acerca de cuál es la mejor interpretación posible. Pero esto no nos debe cegar ante el hecho de que cada interpretación tiene un *determinado* valor (más pequeño o más grande) para *cada uno* de los agentes. Muchos filósofos cegados por el vicio del relativismo ven en la tesis de que cada interpretación puede ser valorada de manera distinta por cada individuo la conclusión (errónea) de que las interpretaciones son *en sí mismas* igual de buenas o de malas. Analizar la situación mediante la teoría económica nos muestra que, en realidad, importa un comino cómo de buenas sean esas interpretaciones «en sí mismas», porque «bueno» siempre significa siempre «bueno para alguien»: ¿a quién le puede importar cómo de bueno es un bocadillo de jamón «en sí mismo»?; lo único que tiene importancia *para mí* es cómo de bueno es *para mí* el que me lo coma yo (o cómo de bueno es para mi concepción moral de la vida, el que se lo dé a un pobre, o que se haya sacrificado un cerdo para hacer el bocadillo). Hay en economía un principio normativo básico que es el de que de *gustibus non est disputandum*: el economista no debe hacer una valoración «desde el punto de vista de Dios» de la situación económica o social, sino que debe valorarla *desde el punto de vista de los valores de quienes le han encargado el análisis*, y estos tienen derecho a tener los valores que les parezca. Pues bien, en el caso que nos ocupa, todo nuestro análisis se basará en las preferencias de los personajillos que hemos llamado «el autor» y «el lector».

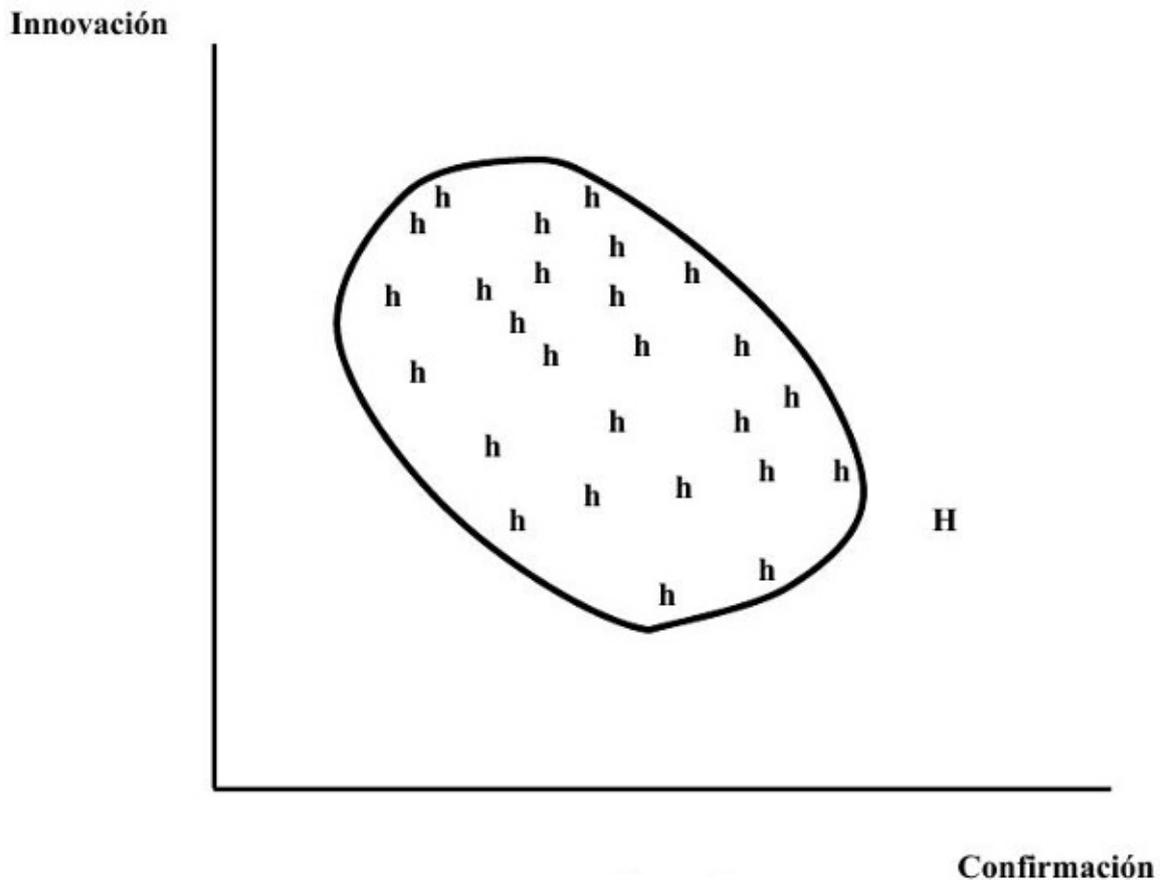


Figura 1

Así que, ¿qué interpretación preferirá cada uno de estos agentes? Para que una interpretación sea mejor que otra, es necesario que sea mejor *en algo*, y por ello debemos hacer algún supuesto acerca de qué *propiedades* pueden tener las diversas interpretaciones, propiedades por cuya posesión en mayor o menor grado puedan ser distinguidas, comparadas y valoradas. De nuevo para simplificar, asumiré que cada interpretación o hipótesis (que llamaré *H*) se caracteriza por dos cualidades: lo «innovadora» que sería —caso de ser aceptada—, y lo «bien confirmada» que esté. Lo primero, a su vez, lo podemos representar como una medida de lo *improbable* que resulte *a priori* ese hecho (es decir, teniendo en cuenta el conocimiento previamente aceptado). Lo segundo, consiste en la fuerza con la que los resultados experimentales obtenidos por el autor apoyan la *aceptabilidad* de esa interpretación en particular. Llamaré a lo primero con la variable *I* (innovación) y a lo segundo con la *C* (confirmación). Me centraré en el análisis de estas dos variables, no porque suponga que no haya otras cualidades que pueden afectar al *valor* de cada *H* para un científico, sino

porque tomaré esos otros valores como fijos, mostrando cómo la sola consideración de aquellos dos factores epistémicos ya nos permite observar el «proceso de construcción» del conocimiento científico.

La cuestión es que el autor ha obtenido ciertos resultados, ha sido capaz de vislumbrar varias interpretaciones interesantes, y está eligiendo una de esas interpretaciones para presentarla como el «hecho» que su investigación ha descubierto. Ese conjunto de interpretaciones está representado en la figura 1 como la nube de pequeñas haches (cada una es una de esas hipótesis). Insisto en que lo que se ha llamado la «construcción del hecho científico» consiste en la *elección* de alguna de estas hipótesis, y lo que el análisis económico nos permite preguntarnos es: ¿de qué dependerá que la comunidad científica —en nuestro caso, el autor y el lector— elija *precisamente* una de estas hipótesis, en vez de cualquier otra?, y ¿cómo de buena será *para ellos* la elección que finalmente hagan? Pasemos a ver la situación desde el punto de vista nuestros dos protagonistas: como hemos dicho, la tesis de que «hay varias interpretaciones posibles» (como la llamada «tesis de Duhem», según la cual hay siempre *muchas* teorías compatibles con los datos), no debe confundirse con la idea de que «todas esas interpretaciones posibles son igual de *buenas*». Lo que queremos ahora, precisamente, es ver cuál es la interpretación *mejor* para el autor y cuál es la *mejor* para el lector. Un punto importante a destacar tiene que ver con la *frontera* del conjunto de interpretaciones posibles (la línea gruesa que las rodea): es razonable suponer que esa frontera es *decreciente* y *convexa* por el lado superior derecho del gráfico, lo que quiere decir, simplemente, que encontrar interpretaciones mejor confirmadas es cada vez más difícil. Es decir, el autor se enfrenta ante un *dilema* (de ahí la pertinencia de la teoría de la *elección*): si está pensando en una hipótesis que se halla justo sobre la frontera del conjunto, entonces solo podrá encontrar una hipótesis que sea mejor en *una* las cualidades (innovación o confirmación) a costa de que esa otra hipótesis sea peor en términos de la *otra* cualidad (eso es lo que quiere decir que la frontera sea *descendente*); y además, a medida que va renunciado al grado de innovación para encontrar hipótesis mejor confirmadas, tiene que renunciar a más innovación para un aumento igual de confirmación (y viceversa), o sea, mejorar en *cualquier* cualidad es cada vez más difícil (eso es lo que significa que la frontera sea *convexa*).

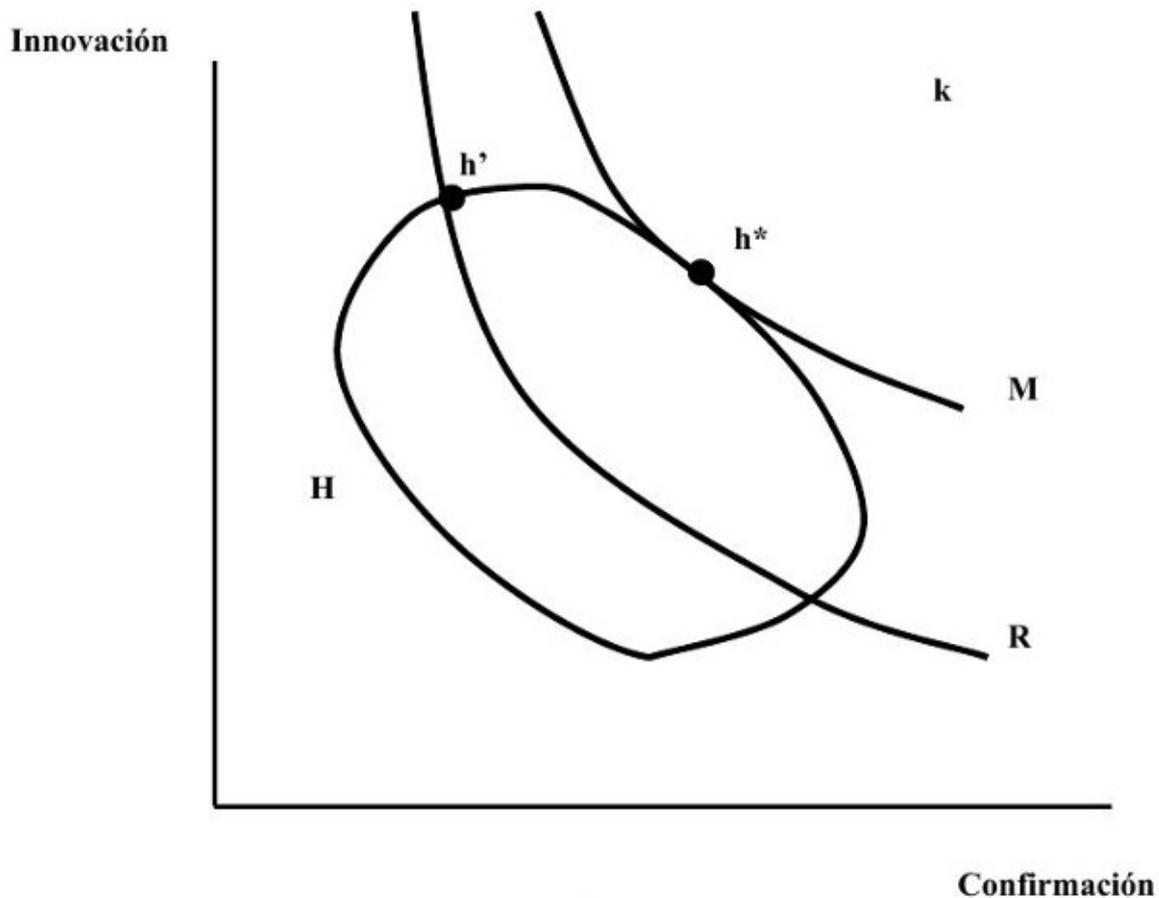


Figura 2

Lo que el autor desea es que el lector *acepte* la interpretación finalmente elegida, así que él mismo tiene que considerar las preferencias del *lector* al tomar su propia decisión; reflexionemos sobre ellas nosotros también, por tanto. Es obvio que el lector desea aceptar una hipótesis que sea lo más innovadora y lo mejor confirmada posible (sobre lo primero tal vez haya algunas dudas, pero no lo pongamos en cuestión en este modelo tan simplito; más adelante se podrá modificar el análisis si hace falta). A él le gustaría que la hipótesis que va a «comprar» tuviera el grado de calidad como el de la hipótesis *K* en la figura 2, pero el «vendedor», digo el autor, no tiene una hipótesis así de buena, bonita y barata en su almacén, ¡qué le vamos a hacer! Si el lector quiere alguna hipótesis, tiene que ser de las de dentro del conjunto. Para determinar cuál de estas es «la mejor» para él, debemos tener en cuenta lo que los economistas llaman «curvas de indiferencia»: las líneas que representan aquellos puntos del diagrama que al autor le parecen igual de valiosos entre sí. Estas líneas deben ser decrecientes y *cóncavas*: lo primero, porque para que una hipótesis *h* le parezca igual de buena que otra *h'*, cada

una de ellas debe ser *peor* que la otra en alguna de las dos cualidades (si h fuera mejor que h' en ambas cosas, entonces no le darían igual, sino que preferiría h); y lo segundo, porque para renunciar a una misma cantidad de una de las cualidades, exige en compensación cada vez mayores cantidades de la otra. Naturalmente, entre dos curvas de indiferencia distintas, el autor preferirá los puntos de aquella que está *más alejada* del origen del gráfico, a los puntos de la que está más próxima.

Teniendo esto en cuenta, hay dos curvas de indiferencia particularmente importantes, representadas también en la figura 2. La curva de indiferencia R indica la «utilidad de reserva» del lector: si se le ofrece una hipótesis *peor* que las que caen encima de, o sobre esa curva, simplemente preferirá no aceptarla. Así que el autor tiene una cosa clara: debe ofrecer alguna hipótesis que esté por encima de, o sobre R . Por su parte, la curva de indiferencia M toca a la frontera del conjunto de hipótesis en un único punto, lo que quiere decir que ese punto (h^*) representa la mejor hipótesis posible *para el lector*: cualquier otra hipótesis que pueda presentar el autor es *peor* desde el punto de vista del lector que h^* . La pregunta es, ¿«ofrecerá» el autor *esa* hipótesis al lector — quien, en principio, ignora qué otras hipótesis contiene el conjunto H además de la que el autor publica—? Esto depende de las preferencias del autor, las cuales pasamos a considerar a continuación. Un supuesto razonable es que el autor desea, por encima de todo, que su hipótesis sea aceptada, y que se considere una hipótesis lo más «importante» posible. No le importa, tal vez, que su hipótesis tenga un grado de confirmación mayor o menor, *con tal de que sus colegas la acepten*. Por tanto, si interpretamos que una hipótesis es tanto más «importante» cuanto más «innovadora» sea, entonces la elección para el autor está claro: él propondrá la hipótesis h' , pues ninguna otra de entre las que él puede proponer (y que serían aceptadas) le garantiza tanta «importancia». Pero, desde el punto de vista del lector, h' es una hipótesis bastante mala; de hecho, no solo es mala, es que dentro de las hipótesis que estaría dispuesto a aceptar, *¡ h' es lo peor posible para él!* (o sea, tan mala como cualquier otra hipótesis que esté *en* R , pero peor que cualquier hipótesis que esté por *encima* de R).

Este es el conflicto fundamental entre el autor y el lector, entre el investigador científico y sus colegas: al valorar los resultados de cada científico por su «importancia», lo que se consigue es que los autores tiendan a proponer interpretaciones *demasiado* innovadoras y *demasiado poco* confirmadas, no desde el punto de vista de un filósofo-epistemólogo-

observador-imparcial, ¿sino desde el punto de vista de los propios miembros de la comunidad científica!

Como conclusión de este argumento, podemos lanzar la hipótesis de que, al ser conscientes de este problema, los científicos inventarán (o es de esperar que habrán inventado) *mecanismos institucionales* para impedir que surja, o para mitigar sus consecuencias negativas. Por ejemplo, pueden insistir en que el proceso de interpretación de los datos sea lo más transparente posible, haciendo de este modo que el autor pueda hacerse una idea de la forma y el tamaño de H , por así decir, o sea, que su conocimiento de las interpretaciones factibles no dependa solo de qué interpretación sea la que da el autor; un mecanismo que fomenta esta transparencia es, por supuesto, la competencia, la discusión por pares y el fomento de la replicación (que no debe ser «exacta», desde luego: solo lo suficientemente aproximada para iluminar un poco el «territorio» de H). Otro mecanismo es instituir un tipo de reconocimiento científico que valore no solo la «innovación» de las ideas presentadas, sino la maestría técnica en desarrollar o aplicar procedimientos de contrastación lo más seguros posible (es decir, valorar a los «buenos experimentadores» y no solo a los «buenos teóricos»), lo que contribuye a desplazar el conjunto H hacia la derecha de la figura, además de a cambiar las preferencias de los autores. Finalmente, estarán aquellos mecanismos que permitan a la comunidad tener una «utilidad de reserva» mayor (desplazar la curva R hacia arriba), es decir, aquellos procedimientos mediante los cuales los científicos puedan obtener, con independencia de que lleguen a aceptar alguna hipótesis de las del conjunto H , aquello *para lo que querían* esa hipótesis (o algo que sirva más o menos igual): por ejemplo si la hipótesis en cuestión (o sea, la solución del problema a la que el experimento original daba respuesta) se necesitaba como un argumento a favor o en contra de una cierta teoría, o como una forma de medir una determinada constante natural, entonces, si los científicos disponen de *otras* formas de contrastar la teoría o de medir el valor de la constante, no será *tan* importante para ellos considerar qué pasa con las hipótesis ofrecidas por el autor. En este caso, la curva R se desplaza un poco hacia arriba, forzando al autor a proponer alguna hipótesis más cercana a h^* .

En conclusión, el análisis de la ciencia considerando a los investigadores como «vendedores» y como «compradores», nos permite ver que construir un hecho científico es un proceso en el que intervienen las preferencias y los intereses de los agentes involucrados, pero esto no significa que los hechos científicos no sean «objetivos». En primer lugar, la «realidad» constriñe las

interpretaciones que podemos hacer: solo están disponibles las del conjunto H . ¡Ya quisieran los científicos poder tener por arte de magia una hipótesis como K para cada problema que se plantean! En segundo lugar, hay interpretaciones mejores y peores: lo que debemos mostrar es *cómo de buenas* son las interpretaciones dadas desde el punto de vista *que nos interese*, y *cómo hacer* para que la ciencia produzca interpretaciones que sean *lo mejor posible* desde ese punto de vista.

10. TODA CIENCIA TRASCENDIENDO

¡MALDITO ROEDOR!

No lo encontraron dieciséis becarios
dando vueltas por el laboratorio,
ni el viejo catedrático tenorio,
ni su alumna de gestos refractarios.

No lo encontré guardando en los armarios
las muestras que mandaba el sanatorio,
ni en los tubos de isótopos de torio,
ni en las placas de páncreas embrionarios.

Se debió de esconder un cuarto de hora
en un negro rincón de la impresora;
y en la página tres del documento

que esa mañana a un *journal* remití,
fue a caligrafiar con su excremento
la firma que halló el puto *referee*.

EL CUITADO EVALUADOR

Había un evaluador evaluando
treinta y dos mil quinientos diez proyectos,
y los consideraba tan abyectos
que a todos se los iba cepillando.

Con gran agobio, dijo a gritos: «¿Cuándo
voy a encontrar algunos más correctos?
¡Maldigo a estos científicos infectos!»
Y al suelo íbalos todos arrojando.

Criterios, objetivos, protocolos,
resúmenes, informes, subvenciones,
daban vueltas en torno a su cabeza.

«¡Si quieren, que investiguen ellos solos,
que ya me tienen hasta los cojones,
y me bajo a tomar una cerveza!».

AL COFFE BREAK

Si la charla fue un éxito y no hubo
tiempo para más turnos de palabra,
en tus corrillos es donde se labra
la idea brillante que ese oyente tuvo;

mas si la audiencia adormilada estuvo,
eres un prodigioso abracadabra:
tu aroma logra que los ojos abra
el que tanto bostezo no contuvo;

y si se trata de tirar los tejos
a esa ponente tan despampanante,
das la excusa perfecta: «ni de lejos

hay un café mejor que aquel de Gante».
Y es que eres, *coffee break*, el que me inspira,
pues a tu alrededor la ciencia gira

(«aunque para *croissants*,
en la universidad de Aix-en-Provence»).

EL LEGADO DEL INDIO

Las nubes enmarcando el horizonte
de la inmensa pradera americana.
El águila marcial de testa cana,
sobre el manso rebaño del bisonte.

El indio noble, desde el alto monte,
ofrenda un sacrificio esa mañana
al águila, al bisonte, y a la plana
meseta donde aún padece el mastodonte.

Ciento cuarenta siglos conservaron
el legado del indio en su envoltorio,
hasta que unos científicos llegaron

para estudiarlo en su laboratorio;
y de este modo el mundo te recuerda,
¡oh, indígena primero!, por tu mierda.

QUANTICUM QUANTICORUM

Vámonos a los Alpes, amor mío,
no importa si es delito o es pecado,
solo quiero que goces a mi lado
de este fulgor de juventud tardío.

Recorriendo tu cuerpo me extravió
por su relieve abrupto y ondulado;
soy tu vector y soy su conmutado
cuando a la noche en tu ladera esquío.

¡Glorioso paraíso de este invierno:

nuestra nieve, tu sexo y mi cuaderno!

¡Carne de imaginaria variable
de adúltera ecuación, pero tan noble!
¡Orgasmo de electrón incontestable
entrelazado en tu rendija doble!



JESÚS ZAMORA BONILLA (Madrid, España, 1963). Aunque sus grandes pasiones desde niño fueron la arqueología, la música y la literatura, Jesús Zamora Bonilla (Madrid, 1963), se dedicó a la filosofía «porque de algo había que vivir». Doctor en Filosofía y en Ciencias Económicas, ha sido durante muchos años profesor de enseñanza media y actualmente es catedrático de Filosofía de la Ciencia en la UNED, en donde también dirige el máster en Periodismo y Comunicación Científica. Es autor de numerosas publicaciones académicas, además de obras de divulgación filosófica entre las que destacan el libro *La caverna de Platón y los cuarenta ladrones* (2011) —una insólita mezcla de ensayo y narrativa, de humor y de poesía—, y el blog *A bordo del Otto Neurath*, que, con casi un millón de visitas, es uno de las webs filosóficas más populares en castellano. Con la novela *Regalo de Reyes* (2013), un excitante relato de intriga arqueológica, dio el salto a la literatura; su segunda novela, *Errar es de ángeles*, quedó finalista en el Premio Fernando Lara 2018.

<http://regalodereyeslanovela.blogspot.com.es>

<http://escritossobregustos.blogspot.com.es>

[@jzamorabonilla](#)

Notas

[1] Ver, sobre todo, su artículo «Groups with Minds of Their Own», en SCHMITT, Frederick (ed.), *Socializing Metaphysics*, Rowman & Littlefield, 2004, pp. 167–193. O bien pinchar en <http://www.princeton.edu/~ppetit/papers/GroupMinds.pdf>. <<

[2] Véase, por ejemplo, la estupenda página web mantenida por uno de los filósofos jóvenes más prometedores del panorama actual, Christian List: <http://personal.lse.ac.uk/LIST/doctrinalparadox.htm>. <<

[3] Las referencias de los libros y artículos citados son las siguientes:

BOURDIEU, Pierre, 1975. «The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason». *Social Science Information*. Londres: The Science Studies Reader, vol. 14, núm. 6, pp. 19–47.

FERREIRA, José Luis y ZAMORA BONILLA, Jesús, 2006. «An Economic Theory of Scientific Rules». *Economics and Philosophy*, vol. 22, núm. 2, pp. 191–212.

HACKING, Ian. *¿La construcción social de qué?*. Paidós, Barcelona, 2001.

LATOUR, Bruno. *Ciencia en acción*. Labor, Barcelona, 1992.

LATOUR, Bruno y WOOLGAR, Steve. *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Alianza, Madrid, 1995.

LEONARD, Thomas C., 2002. «Reflection on Rules in Science: An Invisible-Hand Perspective». *Journal of Economic Methodology*, núm. 9, pp. 141–168.

POLANY, Michael, 1962. «The Republic of Science: Its Political and Economic Theory». *Minerva*, núm. 1, pp. 54–73.

SHI, Yanfei. *The Economics of Scientific Knowledge: A Rational-Choice Neoinstitutionalist Theory of Science*. Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 2001.

WALSTAD, Allan, 2001. «On Science as a Free Market». *Perspectives on Science*, núm. 9, pp. 324–40.

ZAMORA BONILLA, Jesús, 2002. «Scientific Inference and the Pursuit of Fame: A Contractarian Approach». *Philosophy of Science*, núm. 69, pp. 300–323.

— *La lonja del saber. Introducción a la economía del conocimiento científico*. UNED, Madrid, 2003.

— 2006, «Rhetoric, Induction, and the Free Speech Dilema», *Philosophy of Science*, núm. 73, pp. 175–193.

Puede verse un panorama sobre economía del conocimiento científico, con una lista muy completa de referencias, en el siguiente enlace:

https://www2.uned.es/dpto_log/jpzb/docs/2006%20THE%20ECONOMICS%20
<<