

# Victoria Camps

## La sociedad de la desconfianza

Cómo recuperar la confianza  
en un mundo sin dimensión moral  
de la política y la vida cotidiana



arpa

# Table of Contents

[Título](#)

[Créditos](#)

[Índice](#)

[PRÓLOGO](#)

[I. El descontento de la civilización](#)

[II. El triunfo del libertarismo](#)

[III. Forjar un carácter](#)

[IV. Sostener la esperanza](#)

[V. Acercarse a las personas](#)

[VI. Esperanza de vida](#)

[VII. El desconcierto educativo](#)

[VIII. El mito de la inclusión](#)

[IX. Claridad, transparencia y tiempo](#)

[X. ¿Se equivocó Prometeo?](#)

[AGRADECIMIENTOS](#)

[NOTAS](#)

LA SOCIEDAD  
DE LA DESCONFIANZA

Victoria Camps

LA SOCIEDAD  
DE LA DESCONFIANZA

arpa

© del texto: Victoria Camps, 2025  
Este libro es parte de POyÉTICAS, el proyecto de I+D+i PID2023-148517NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033  
© de esta edición: Arpa & Alfíl Editores, S. L.

Primera edición: septiembre de 2025

ISBN: 979-13-87833-21-3

Diseño de colección: Enric Jardí  
Diseño de cubierta: Anna Juvé  
Maquetación: Laura Rodríguez Dorado  
Producción del ePub: booqlab

Arpa  
Manila, 65  
08034 Barcelona  
[arpaeditores.com](http://arpaeditores.com)

Reservados todos los derechos.  
Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida por ningún medio sin permiso del editor.

*A la memoria de Paco,  
que ya no estaba conmigo  
mientras escribí este libro.*

«En plena oscuridad de nuestro nihilismo,  
he buscado solamente las razones  
para superar ese nihilismo».

ALBERT CAMUS

«Soy, en materia de moralidad,  
un gran enemigo de la indiferencia  
y un gran proponente de la indulgencia».

CONDORCET

«La persona ejemplar es aquella  
que sigue intentándolo aunque  
sabe que es en vano».

CONFUCIO

«No ridiculizar, no lamentar,  
no detestar, sino entender».

SPINOZA

«No es la naturaleza, sino la libertad misma,  
la que produce los mayores y más terribles  
desórdenes de nuestra raza: el hombre es el  
enemigo más cruel del hombre».

FICHTE

# ÍNDICE

## PRÓLOGO

I. El descontento de la civilización

II. El triunfo del libertarismo

III. Forjar un carácter

IV. Sostener la esperanza

V. Acercarse a las personas

VI. Esperanza de vida

VII. El desconcierto educativo

VIII. El mito de la inclusión

IX. Claridad, transparencia y tiempo

X. ¿Se equivocó Prometeo?

## AGRADECIMIENTOS

## NOTAS

## PRÓLOGO

Me he propuesto no escribir un libro pesimista sino confiado, a pesar de que lo que lo motiva y será el hilo conductor de estas páginas es la sensación de desconfianza que caracteriza nuestra época. Basta leer los titulares de cualquier periódico o escuchar las noticias de televisión para que no cunda otra cosa que el desánimo más absoluto. La política se ha vuelto inaguantable, la deriva hacia una derecha descontrolada produce incompreensión y pavor, los gobiernos no consiguen ni llegar al acuerdo mínimo de aprobar unos presupuestos, las ideologías fuertes como la socialdemocracia se pierden en un laberinto de propuestas que ya no son progresistas, la gente elige gobernantes estrafalarios como Trump o Milei, ahora nos damos cuenta de que durante decenios nadie se ha tomado en serio algunos derechos fundamentales como el derecho a la vivienda, los datos económicos nos dicen que nuestro crecimiento no es malo pero que el desempleo sigue siendo preocupante, los salarios empeoran, la pobreza no desaparece, los inmigrantes son rechazados en todos los países desarrollados, el estado de bienestar se ha estancado y no reacciona ante necesidades emergentes, hay más esperanza de vida pero miedo a que esa vida más larga que nos espera tenga muy poca calidad. El lamento del *père* Goriot de Balzac no puede ser más atinado: *Mon Dieu, comme ton monde est mal arrangé!*

La lista de desgracias es larga, pero la vida sigue. Al fin y al cabo, por mal que vaya todo, seguimos viviendo en un país y en una época privilegiados. Por eso, criticar lo malo no ha de llevar necesariamente al nihilismo. Si somos conscientes de todos estos males es porque las últimas crisis vividas nos hacen pensar y tomar conciencia de lo que no funciona. Lo cual es bueno, aunque los lamentos y las reflexiones teóricas por sí solas no transforman nada. Solo sacuden un poco la indiferencia y la desidia. Y que los cambios son urgentes es innegable. Todo apunta a que a la democracia y a la manera de vivir que se ha instalado en la sociedad de consumo le falta cooperación y le sobra egoísmo. Por eso el clima generalizado es de desconfianza. La base de la confianza es la fe, la fe en alguien, una persona o una institución que están ahí y de quienes se espera que ayuden o echen una mano cuando hace falta. Esa fe en el otro es inexistente en el escenario

político, y tampoco es muy evidente en muchas de las relaciones que determinan la vida diaria. La burocracia, la sustitución de personas por máquinas, el anonimato de las redes sociales, la mentira en la información, las continuas corrupciones, todo pone de manifiesto que el concepto de «servicio público», que incluye una mínima cordialidad y respeto, no son moneda corriente en este mundo.

Si alguna tesis hay en las páginas de este libro es que la raíz de la desconfianza está en eso que hemos venido en llamar «individualismo», y que consiste en una concepción distorsionada del valor de la libertad, así como en un abandono de la lucha por la igualdad. Las diferencias entre derechas e izquierdas en la concepción de ambos valores no son todo lo evidentes que haría falta, ya que estamos hablando de los dos ideales que definen a la modernidad y a la ilustración y, por lo tanto, el progreso moral y político. El primer derecho fundamental fue el reconocimiento de la libertad del sujeto para decidir cómo vivir sin más interferencias por parte del estado que las imprescindibles para proteger la libertad individual. Los derechos sociales aparecieron más tarde cuando se reconoció que, a falta de una intervención redistributiva por parte del estado, la libertad de los más desfavorecidos era solo un derecho formal. El problema que hoy tenemos con la libertad es que ha conformado un tipo de sujeto insensible hacia las necesidades ajenas, que va a lo suyo y no se siente ni concernido ni comprometido con problemas que no le afectan muy directamente. El problema de la igualdad es que lo alcanzado con la constitución del estado de bienestar lleva tiempo estancado y más bien dando señales alarmantes de retroceso.

En las páginas que siguen me detengo a explicar las razones de esa concepción reduccionista de la libertad, la cual tiene poco que ver con lo que desde la filosofía se ha entendido como autonomía moral, a saber, la capacidad del sujeto de elegir y tomar decisiones no sin plantearse antes la pregunta moral por antonomasia: ¿qué debo hacer? La historia de la filosofía moral proporciona fórmulas y criterios diversos para responder a dicho interrogante, todos ellos, de un modo u otro, derivados de la regla de oro confuciana: «No hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti». Pero ese momento reflexivo ha desaparecido de las mentes de los individuos que, inmersos en el consumismo y programados por la publicidad, identifican la facultad de ser libre con la satisfacción inmediata de cualquier deseo. Que existan leyes que pongan límites no sirve de mucho si tienen que actuar en conciencias que no han aprendido también a autolimitarse y que, por lo tanto, si se les ofrece la ocasión

de obtener algún beneficio personal no dudarán mucho en transgredir la ley. La corrupción política no cesa, pese a que las democracias la prohíben y es contraria a la esencia de un estado que recauda dinero en beneficio de sus ciudadanos y no en beneficio propio. El sentido originario de la ideología liberal iba dirigido a dotar al ser humano de lo que necesitaba para alcanzar la madurez: poder pensar, expresarse, asociarse y participar en la vida pública con libertad era el requisito necesario para salir del estado de «minoría de edad autoculpable» en que se encontraba, lo que le daba la oportunidad de aprender a pensar y decidir por sí mismo, no solo a someterse a la ley por temor al castigo.

Ser libre significa poder elegir bien o mal, acertar o equivocarse en la elección. Los valores éticos, tanto en forma de virtudes como de deberes, son necesarios para crear eso que los griegos denominaron *ethos*, una manera de ser, unas costumbres, que aseguran la convivencia y crean un clima de civilidad que de algún modo incentiva el buen hacer de la ciudadanía. Mientras existe ese *ethos*, las personas se mueven en un ambiente de confianza mutua, saben lo que pueden esperar de sus semejantes y de sus gobernantes, y la confianza se sostiene al tiempo que unos y otros no dejan de cumplir las expectativas. Si la idea de deber moral desaparece y se entiende que ser libre es carecer de límites, volvemos a algo cercano al estado de naturaleza hobbesiano que, en lugar de ir eliminando represiones y prohibiciones, se impone reforzarlas y ampliarlas. En resumen: el presupuesto, por lo menos de algunos de los padres del liberalismo, de que, a mayor libertad, mayor madurez moral, no se verifica.

No puede decirse que las libertades adquiridas estén en peligro de desaparecer. Si algo tienen claro los ciudadanos es que son sujetos de unos derechos y que no deben tolerar un estado represor, que pueden protestar y manifestarse cada vez que intentan robarles un espacio de libertad en nombre de un supuesto bien común, que no suelen entender como tal (muchas veces no lo es), sino como expresión de intereses partidistas, económicos o financieros. Aunque la deriva ultraliberal incrementa las prevenciones contra las funciones redistributivas de los estados, cuando acecha un peligro que no es abstracto sino tan concreto como lo fue la pandemia, la gente reconoce la importancia que tiene poder contar con un sistema público de salud, con medidas eficaces para confinar a la gente, para financiar una vacuna, incluso para empezar a corregir el deficiente funcionamiento de las residencias geriátricas. La ciudadanía confía en el sistema sanitario público, aunque teme su deterioro y se queja de los

defectos de un estado de bienestar que no ha sabido responder a demandas nuevas, como todas las que derivan del envejecimiento de la población o de haber dejado en manos de la especulación financiera un derecho fundamental como el de la vivienda.

La libertad individual deviene puro egoísmo, mientras que la equidad no está orientando de una forma clara y evidente las respuestas a los desafíos que presentan los grandes problemas de nuestro tiempo. Muchos de ellos no son problemas exclusivamente nacionales, sino globales, por lo que necesitan acuerdos casi imposibles mientras permanezca la adhesión de los estados-nación al principio de soberanía como realidad indiscutible; una soberanía que impide avanzar hacia ese estado mundial que Kant vislumbró como garante de una paz perpetua, pero en cuya viabilidad nunca llegó a confiar. Hoy por hoy, la soberanía es lo último que una nación está dispuesta a perder, por lo que los estados optan por seguir cultivando su jardín (como el Cándido de Voltaire) y no complicarse la vida con grandes reestructuraciones. Por otro lado, tampoco la redistribución de la riqueza a nivel nacional, allí donde es más viable, vive sus mejores momentos. Desde la última crisis financiera, está afectando, además de a los de siempre, los menos favorecidos, a las nuevas generaciones que, desde que nacieron, han estado recibiendo más protección que nunca y gozando de un bienestar que sus bisabuelos ni imaginaron para sí mismos, y sin embargo ahora se encuentran perdidos, desorientados y sin expectativas ilusionantes. Quienes por ser más jóvenes gozan de la ventaja de tener todo el futuro por delante, carecen de motivos potentes que alimenten la esperanza y estimulen la voluntad de actuar.

Son muchas las incertidumbres que hoy genera lo que en principio debería entenderse como un progreso: la expansión de la inteligencia artificial, la innovación tecnológica en materia de biomedicina, las posibilidades de alargar la vida con abundancia de enfermedades crónicas que necesitan cuidados constantes, la deriva que está teniendo la reproducción asistida, el desconcierto que acompaña a las reformas del sistema educativo para atender a un alumnado cada vez más diverso. Y lo que es más grave: frente a todos estos desafíos, que no dejan de ser un privilegio de sociedades ricas, en esas mismas sociedades, la cifra de personas que vive por debajo del nivel de pobreza crece en lugar de disminuir. Como ha dicho Joseph Stiglitz, un autor en el que me he apoyado mucho en este libro, la crisis financiera nos ha hecho ver que nuestro sistema económico no solo era ineficiente e inestable, sino fundamentalmente inequitativo.

En mi último libro, *Tiempo de cuidados*, escrito como consecuencia del trastorno mundial que ocasionó la pandemia, decía que la lección más evidente del problema de salud pública que todos sufrimos era la conciencia de nuestra mutua dependencia. Darnos cuenta de que somos frágiles y de que, a la corta o a la larga, no podemos prescindir de los demás, debería producir un «cambio de vía», como lo llamó Edgar Morin, en ese recorrido desenfrenado por el mundo, sin tiempo para detenerse a pensar y siguiendo con los ojos cerrados las consignas que envía ese capitalismo neoliberal que no nos gusta pero para el que no imaginamos alternativa. Esta dinámica es rechazada por muchos que la ven absurda, irracional y sin sentido, pero la confusión y el desconcierto es tal que la impresión es que en general se está optando por seguir la consigna del «cuanto peor, mejor». A saber: ya que las ideologías clásicas no ofrecen ideas alentadoras ni sus defensores saben qué hacer con ellas, confiemos en los ultras que, por lo menos, tienen unas cuantas ideas claras.

El malestar que mucha gente siente viene de pensarnos como sujetos aislados. La capacidad de escuchar, de intentar comprender al otro, de creer que el oponente quizá tenga algo de razón, no son rasgos habituales pese a las facilidades de «comunicación» que brinda la tecnología digital. Desde muchos ámbitos, no solo desde el de la medicina, se busca humanizar las relaciones, pero nadie consigue que ese intento de «trabajar para las personas», proclamado sin rubor por muchas corporaciones, tenga efectos comprobables y satisfactorios. No es una regulación más abundante ni más rigurosa la que va a cambiar la mentalidad de unos seres que viven atomizados en seres más solidarios y solícitos ante las necesidades de quienes viven peor. En una entrevista reciente, el presidente de la Generalitat, Salvador Illa, confesaba, con la sensatez y moderación que lo caracteriza, que lo más lamentable del desempeño de su cargo sería que este le desconectara de la gente y de la realidad. Un temor no infundado que habría que mantener vivo si se aspira a no perder la credibilidad.

Invocamos los principios éticos cuando vemos que algo va mal, pero los discursos éticos se nutren de abstracciones y se quedan en ellas si no nos preocupamos de analizar por qué la práctica no refleja aquellos valores en los que decimos que creemos. Michael Sandel, uno de los filósofos hoy más seguidos, ha venido reclamando desde hace años que, si el objetivo de la acción pública es la justicia, deberíamos prestar más atención a qué tipo de sociedades estamos construyendo y a la concepción del bien que deriva de las mismas. El dinero no lo puede comprar todo, aunque haya que seguir defendiendo el

crecimiento económico intrínseco al capitalismo; tampoco el mérito debería ser la medida del éxito en una sociedad en que nacer rico o pobre es una lotería que determina la posibilidad de aprovechar o no las oportunidades que se ofrecen. Son solo dos ejemplos, de calado ambos, que indican que, por mucho que pensemos que la libertad de elegir cómo queremos vivir es un asunto privado, esa libertad debería tener unos límites en algunos casos mucho más efectivos que los que tiene en la actualidad.

A los diez años de la Declaración Universal de Derechos Humanos, Eleanor Roosevelt, en el discurso que dio ante Naciones Unidas, se preguntaba en qué había cambiado la humanidad desde tal proclamación. La pregunta era retórica, por lo que la ilustre dama se permitió la siguiente precisión: «¿Dónde, después de todo, comienzan los Derechos Humanos? En lugares pequeños, cercanos a casa. Tan cercanos y tan pequeños que no pueden localizarse en ningún mapamundi: el entorno de cada persona, el barrio en el que vive, la escuela o universidad a la que asiste; la granja, la fábrica o la oficina en la que trabaja. Esos son los lugares en los que todos, hombres, mujeres y niños, buscan igual justicia, igual oportunidad, igual dignidad, sin discriminaciones. Si estos derechos no significan nada allí, no significan nada en ningún sitio. Sin una acción ciudadana concertada para hacer valer estos derechos cerca de casa, en vano buscaremos el progreso a mayor escala». Tenía razón, las faltas de justicia, las inequidades y las miserias morales se descubren cada día si se dispone de un carácter moral fuerte que no se escuda en la indiferencia, sino que ha aprendido a tener ojo para las diferencias (mejor, desigualdades) que no deberían tolerarse.

Conseguir un giro ético en la manera de actuar de quienes se consideran demócratas y ciudadanos de pleno derecho no es solo una cuestión de educar mejor. Lo que ocurre en la familia y la escuela, las dos comunidades que empiezan a socializar al niño, es un factor esencial, pero no el único en la realidad hiperconectada en la que se socializa la infancia. La formación en las virtudes, lo dijo Aristóteles, se adquiere sobre todo por el ejemplo y el contacto con los adultos, y estos se muestran hoy en todos los medios digitales que la infancia aprende a utilizar por ciencia infusa. Si vivimos en un mundo de injusticia organizada hacia los inmigrantes y los pobres en general, donde las instituciones y las grandes corporaciones no funcionan como debieran o como se espera de ellas, lo que se extiende es la desmoralización, prosperan las «libertades malas», como las llamó Polanyi: la explotación de los más débiles, las ganancias desmesuradas

sin prestar un servicio proporcional a la comunidad. Maritain también reclamaba, a propósito de los derechos humanos, que «para que los pueblos se entendieran sobre la manera de respetarlos efectivamente, sería preciso que compartieran un mismo concepto práctico del hombre y de la vida, una misma *philosophy of life*».

La ética es necesaria para superar la indiferencia natural hacia los demás. O para entender de verdad que nuestra especie es una y que cada persona que la compone tiene derecho a una consideración igual. Lo sabemos en teoría pero, como decía Ronald Dworkin, no nos tomamos los derechos en serio. Pasar de los derechos a los hechos es una de las claves para recuperar la confianza.

Sant Cugat del Vallès  
Junio de 2025

# I

## EL DESCONTENTO DE LA CIVILIZACIÓN

No cabe duda de que la nuestra es una época caracterizada por la insatisfacción, el malestar y el descontento, estados de ánimo derivados en gran parte de las distintas crisis que se han ido sucediendo en los últimos quince años, así como de la incapacidad de los políticos para gestionarlas con eficacia. Las crisis, se ha dicho siempre, provocan malestar pero son, al mismo tiempo, ocasiones óptimas para la reflexión sobre posibilidades de mejora. Una reflexión que tiene una dimensión ética importante, puesto que descubre rasgos esenciales de la condición humana, rasgos conocidos pero que tienden a ser ignorados porque dejan al descubierto las zonas más sombrías y vergonzosas.

Norbert Elias habló de ello en uno de los textos de sociología histórica más reconocidos, *El proceso de la civilización*<sup>1</sup>, publicado en la primera mitad del siglo pasado. Decía allí que la civilización consiste en aquellos hábitos que hay que aprender para llevarnos bien unos con otros. Hábitos que se adquieren a través del auto-control que inculca la comunidad y, en especial, la familia y la escuela. Aunque tales imposiciones no suelen ser bien recibidas, sobre todo por la juventud que se rebela contra los límites que frenan la satisfacción de sus deseos, finalmente acaban siendo aceptadas y el modo de vida que conforman se percibe como normal.

Un decenio antes de la publicación del libro de Elias, Freud había escrito *El malestar en la cultura*<sup>2</sup>, otro gran clásico entre los estudios sobre el proceso civilizatorio. Freud entendía por «cultura» todo aquello que dobliga al ser humano para domesticarlo y facilitar su inclusión en la sociedad, lo cual significaba la reducción de los impulsos más violentos y la aceptación de las costumbres que pacifican la vida en común. La doble tendencia del ser humano al amor y a la agresividad, hacen necesaria la imposición de normas; a la cultura hay que sacrificarle las satisfacciones y los placeres instintivos,

empezando por el más destacable, el placer sexual. Así, de acuerdo con las teorías psicoanalíticas de Freud, se forma la conciencia, el superyó, como elemento represor de los instintos violentos. Con un inconveniente no menor: que la consecuencia de todo el proceso cultural o civilizatorio es la infelicidad. Este es el diagnóstico implacable del fundador del psicoanálisis: «El juicio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de felicidad por aumento del sentimiento de culpabilidad».

El proceso de civilización es, para el individuo, severo, desagradable y triste, no proporciona placer. De ahí la ambivalencia que produce vivir en una sociedad civilizada. Actuamos como se nos dice que debemos actuar porque la moral, la religión, la ley o las costumbres nos interpelan y nos obligan. La conclusión de Freud no puede ser más decepcionante: las ambiciones civilizatorias producen sociedades neuróticas.

Ya Kant, el artífice del pensamiento moral moderno, pese a ser el exponente más celebrado de la Ilustración y de la fe en el progreso, se había mostrado pesimista con respecto a la capacidad de un avance ininterrumpido del género humano hacia lo mejor. Pronosticó que «con madera tan torcida como la de que está hecho el hombre, no se puede construir nada recto». A su juicio, creer que como seres racionales podemos llegar a poseer un sentido del deber claro e irrefutable no implica que luego cumplamos con nuestros deberes. Una de las preguntas que quedan sin respuesta en la obra de Kant, tras haber establecido los fundamentos de la moralidad en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*<sup>3</sup> es esta: ¿cómo es posible que la razón pura funcione en la práctica? O ¿cómo es posible que el deber moral obligue? Sabemos, porque nos lo dicta la razón, dónde está el bien, pero nos puede más la inclinación al mal. La voluntad es débil y se resiste a poner freno a los deseos.

Y antes de Kant, Hobbes, en el *Leviatán*<sup>4</sup>, había desarrollado la teoría de que solo con la construcción de un estado fuerte era posible contener la tendencia de las sociedades hacia una anarquía que acabaría destruyendo a la humanidad. Pensaba que, en el ser humano, anidan tres causas de discordia: la competencia, la desconfianza y la gloria. Las tres impulsan a los hombres a atacarse, a la «guerra de todos contra todos». A su juicio, solo la existencia de un poder central, un «leviatán», podía proporcionar seguridad y orden, detener

la guerra y paliar «el miedo continuo a una muerte violenta», evitar que la vida de los humanos fuera «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta».

Podríamos remontarnos a la prefilosofía, cuando la explicación no venía del *logos*, sino del mito, para abundar en explicaciones sobre la tendencia humana al desorden y a la violencia. El Génesis cuenta que el origen del mal en el mundo está en un acto de desobediencia a Yahvé, un pecado original que marcará para siempre a la humanidad inclinándola fatalmente a elegir lo peor. Los episodios sobre el arca de Noé, la torre de Babel, la entrega de las tablas de la ley en el Sinaí, son otros tantos relatos que muestran el castigo o la benevolencia divina por los desvíos de la humanidad. Lo que nos dicen tanto los textos antiguos como los modernos es que conseguir un equilibrio entre la vida en sociedad y la libertad individual es una empresa complicada. La solución son las leyes y un poder que obligue a cumplirlas. La solución es la coacción. Para dulcificar dichos extremos y hacerlos más compatibles con la razón humana, los filósofos modernos recurrieron a la teoría del «contrato social», una entelequia que quiere convencernos de que la sumisión a las leyes y al estado es voluntaria, razonable y libremente aceptada. La aceptamos porque tenemos miedo, porque conviene al instinto de supervivencia, incluso al confort que proporciona una vida ordenada, organizada y estable.

Ahora bien, en una democracia consolidada, no podemos hablar propiamente de equilibrio entre el estado y la sociedad si aquel ejerce su poder despóticamente, sin contar con la aquiescencia de aquellos a quienes pretende gobernar. Los economistas recientemente galardonados con el Premio Nobel, Daron Acemoglu y James A. Robinson<sup>5</sup>, desarrollan la teoría del «estado encadenado» en su último libro, *El pasillo estrecho*. En él explican e ilustran, con variados ejemplos de sociedades históricas, que un estado no despótico es el que cuenta con una sociedad cooperativa que se organiza, participa y exige rendición de cuentas a sus gobernantes. Si esa relación se produce, desaparece la desconfianza entre la gente y las instituciones del estado, lo cual es esencial pues, si no hay confianza, la ciudadanía se desentiende del poder político y no se produce el activismo social imprescindible para que el estado sea controlado.

En resumen, la necesidad de un estado fuerte y poderoso es indiscutible, pero también lo es la de una sociedad que ponga cortapisas al estado que se desmadra (los célebres «pesos y

contrapesos» que tan necesarios les parecieron a los padres de la Constitución de Estados Unidos). Algunas sociedades ejemplifican desde la Antigüedad que el equilibrio entre estado y sociedad es posible, por ejemplo, la Atenas de Solón y Clístenes, la que construyó los Estados Unidos de América, y otras menos conocidas que han sabido pergeñar épocas de solidez democrática.

Es cierto que hay países que han triunfado más que otros en el proceso civilizatorio, con sociedades cooperativas y capaces de contener los excesos del poder estatal. Pero todo equilibrio que descansa en procesos humanos es inestable y tiende a deteriorarse. Charles Taylor, en *Le Malaise de la modernité*<sup>6</sup>, señaló que, pese al «progreso de nuestra civilización», se dan «ciertos rasgos característicos de la cultura y la sociedad contemporáneas que la gente percibe como un retroceso o una decadencia». La pregunta que se nos plantea cuando dicha realidad se hace más evidente es la siguiente: ¿progresamos o no progresamos? Y ¿a qué se debe que no lo veamos claro o que, decididamente, nos inclinemos a considerar que vamos a peor? ¿A la maldición del fuste torcido de la humanidad, que es como es y no tiene remedio? ¿Deben imponerse la desesperanza, el pesimismo o la indiferencia porque lo contrario carece de fundamentos en los que creer?

#### SIN DEMOS NI ETHOS

No se puede pensar la ética como una exigencia que forma parte de la condición humana si de entrada desconfiamos radicalmente de las posibilidades de mejora de dicha condición. De nuevo hay que citar a Kant, que no flaqueó ante la paradoja de creer en la razón humana reconociendo al mismo tiempo las debilidades de dicha facultad. Nos legó un sistema de moralidad centrado en un imperativo categórico que respondía a la pregunta ¿qué debo hacer? Es la cuestión que ineludiblemente nos planteamos en tanto seres racionales; y nos la planteamos precisamente porque nos damos cuenta de que la realidad no es como debería ser. Como seres racionales, somos capaces de ver esa dicotomía y nos sentimos obligados a responder al imperativo del deber. Podemos responder mal a dicha pregunta, o también hacer oídos sordos y pasar de largo. Lo que, en cualquier caso, nos enseña la pregunta es que nuestra condición humana tiene esta doble motivación: la del deseo, por definición irreflexivo, y la de la voluntaria limitación de ese deseo si seguimos el imperativo moral. No

solo la filosofía, también los mitos que han querido explicar el porqué del mal en el mundo, o de la desviación de la humanidad de la senda que debería seguir, han constatado la realidad de una escisión entre el querer y el deber, entre el deseo y la norma. «Seréis como dioses», le susurra la serpiente a la pareja del Paraíso, y el hombre y la mujer ceden a la tentación de transgredir la norma divina porque les arrastra más la ambición de saberlo todo, de ser inmortales, de no sufrir.

A la posibilidad de elegir entre el bien o el mal la llamamos «libertad». La libertad en sentido moral parte de la convicción de que existe una distancia entre lo que es y lo que debería ser. Ser libre es poder decidir cómo vivir con las únicas restricciones que impone la ley con el fin de impedir los malos usos de la libertad. Esa es la libertad liberal que consagra la soberanía individual: el individuo es libre de hacer lo que quiera, con una sola limitación, esto es, la que le prohíbe hacer daño a los demás, la que le obliga a convivir con la libertad del otro.

Una de las preguntas que no hay que dejar de hacerse cuando el derecho a esa soberanía individual es incuestionable y es el punto de arranque de todos los demás derechos es en qué consiste la soberanía o autonomía moral. Por causa del desarrollo de la libertad liberal en una economía de mercado que potencia la satisfacción de todos los deseos tenemos una idea de libertad reduccionista y minimalista. Una de las tareas éticas inaplazables es resignificar el concepto de libertad, que ya no es ni de derechas ni de izquierdas, es de todas las posiciones políticas porque es el máspreciado de todos los valores.

Para recuperar un significado de libertad más amplio y acorde con la dignidad que se le supone al ser humano, es útil remontarse a la distinción clásica de Isaiah Berlin entre la libertad negativa y la libertad positiva. La primera consiste en la posibilidad de hacer todo aquello que no está explícitamente prohibido por la ley. La segunda es la libertad para decidir qué es para cada persona la vida buena. La definición intuitiva de libertad es la negativa, la que acepta la legalidad porque no hay más remedio y procura, además, que el código penal se reduzca al máximo. No va más allá de responder al qué me está permitido hacer; no se plantea qué debo hacer con mi libertad. La libertad positiva presupone la existencia de una libertad negativa (si no hay libertades no es posible hacer nada), pero quedarse en la libertad negativa suele llevar a una deducción equivocada: la de que derrotada una dictadura y establecido un régimen de libertades «negativas», solo pueden suceder cosas buenas. Es una deducción

falsa, de la que, en nuestro caso, derivan la mayoría de las críticas a la transición política en nuestro país. No es la transición lo criticable, sino el dar por supuesto que la apertura a un régimen de libertades no podía volverse contra sí misma en ningún sentido. La entropía también es un atributo de los sistemas democráticos.

Que la libertad tiene que ser positiva y no solo negativa significa aceptar que de nosotros depende decidir qué tipo de sociedad o de futuro queremos. Presupone, por tanto, que el individuo tiene el deber de proyectar una vida buena para sí y para el conjunto de la sociedad, que nos debemos no solo a nuestros intereses particulares, sino a un bien común.

Para que la libertad positiva sea posible, hay que «encadenar al estado» a fin de evitar que se sobrepase en sus atribuciones y garantice una libertad negativa correcta; y hay que pedirles a los ciudadanos que cooperen en la construcción de unos fines o bienes comunes. La determinación de esos bienes debiera ser el resultado de la cooperación y participación de la sociedad en la solución de los problemas colectivos. Es decir, no se avanza hacia una democracia consolidada ni se garantizan los derechos formalmente establecidos si no se da al mismo tiempo la instauración de una atmósfera, un clima de creencias y valores compartidos que trata de diseñar un bien común. Dicho de otra forma, no hay *demos* sin *ethos*.

Hoy vivimos el colapso de ambos, el *demos* y el *ethos*. No hay un «nosotros» dispuesto a luchar por un bien común. La polarización política es el peor escenario para que se desarrollen los dos propósitos que un estado democrático de derecho no debería eludir: a) consensuar y establecer las necesidades más básicas, su razón final; b) responder a dichas necesidades con políticas públicas. Objetivos imposibles de priorizar y lograr en un ambiente de desconfianza y malestar, ambos derivados de la percepción de unos gobiernos que no cumplen sus objetivos básicos. Mientras ese ambiente se mantenga no se dan las condiciones para que el mundo progrese en lugar de retroceder.

Quiero centrarme en la desconfianza como el motivo que obstaculiza la estabilidad de ese «pasillo estrecho» que hay que construir y mantener, según la teoría de Robinson y Acemoglu. Cuando se desconfía de la política, no hay cooperación posible. Pero el problema es que no solo se ha dejado de confiar en la política, sino, en general, del sistema en el que nos encontramos, que configura nuestros marcos mentales, y nos empuja a actuaciones y comportamientos

equivocados con vistas a construir un *demos* y un *ethos* satisfactorios desde el punto de vista moral.

No confiamos en la política ni en los partidos porque «no nos representan», ni responden a los problemas más graves que nos afectan.

No confiamos en la inteligencia artificial, porque, a pesar de las ventajas que ofrece, tememos que se apropie de nuestra privacidad y de nuestros datos para fines que nos perjudiquen.

No confiamos en los medios de comunicación porque transmiten desinformación y se nutren de *fake news*.

No confiamos en las personas que percibimos como extrañas, que invaden nuestro territorio o que se oponen a nuestras ideas y por tanto son enemigas.

No confiamos en la educación porque la vemos desvinculada del objetivo de formar la personalidad humana y porque no ofrece resultados satisfactorios para progresar en la igualdad de oportunidades.

No confiamos en el sistema sanitario, del que tan orgullosos estábamos, porque las listas de espera se alargan, no se atiende bien la dependencia, la atención primaria es la pariente pobre, el tratamiento a la salud mental apenas existe.

No confiamos en las grandes corporaciones y élites económicas, más preocupadas de sus propios beneficios que del bienestar de la población.

Podríamos seguir apuntando desconfianzas, y tendríamos que acabar reconociendo que ni siquiera confiamos en nosotros mismos ni en nuestra presunta autonomía. Ante la urgencia de tomar una decisión, pedimos protocolos que nos eximan de decidir y de asumir responsabilidades. Los conflictos se judicializan, preferimos llamar a la policía que negociar con unos vecinos ruidosos que no nos dejan dormir. Las relaciones legales debilitan la relación de confianza, trabajan, como ha escrito Carlos Pereda, con «confianzas desplazadas»<sup>8</sup>. Falta coraje para adoptar la capacidad crítica de pensar y actuar por nosotros mismos. Václav Havel identificó la libertad con la imprevisibilidad de las decisiones, pero los gobiernos prefieren ciudadanos previsibles y, aún en las democracias, lo que se pretende es anular la imprevisibilidad.

A Hobbes se le ocurrió la teoría del contrato a partir de un sentimiento que consideró generalizado en la sociedad de su época: el miedo. A falta de un poder que legislara e hiciera cumplir las leyes, se

impondría la «guerra de todos contra todos». Hobbes no era un demócrata ni lo era la hipótesis del contrato social de su época. La evolución razonable para que el contrato social prosperara en sociedades democráticas hubiera sido la de eliminar la cultura del miedo como motivo de la obediencia a la ley y avanzar hacia una cultura de la confianza. Pero no ha ocurrido así. Se reclama de continuo la necesidad de un «nuevo contrato social», pero es una fórmula vacía que carece de credibilidad.

## REQUISITOS PARA ESTABLECER UNA CULTURA DE LA CONFIANZA

Mi tesis es que uno de los cometidos más básicos de la ética en nuestro siglo es el de tratar de restablecer la confianza. El tipo de sujeto que han creado el liberalismo político y la economía capitalista es el sujeto que se cree soberano para trazarse un plan de vida y disponer de todos los medios a su alcance para lograr sus propósitos. Un sujeto individualista, que se supone autónomo, autosuficiente y que no necesita a nadie para triunfar en la vida, salvo los mecanismos de un estado policial que proteja su seguridad y atienda sus necesidades más básicas. El mensaje que se inculca con más énfasis a la juventud desorientada es que hay que ser emprendedor, que hay que empoderarse. De dicha lógica, como ya he subrayado, deriva una sociedad atomizada, del «sálvese quien pueda» o «cada uno a lo suyo», donde ninguna de las virtudes de la igualdad (solidaridad, fraternidad, cooperación, concordia) pueden darse por supuestas porque no son las que transmite el espíritu del mercado.

Si hay que restablecer un *ethos* que cohesione a la sociedad y agregue voluntades con vistas a un bien común, no hay más remedio que ingeniarlo para hacerlo en el tipo de sociedad que tenemos, una sociedad sin relaciones comunitarias y en la que los individuos buscan sus zonas de confort que los aíslan de los que no son como ellos e impiden ver en el reconocimiento del diferente un avance hacia sociedades más progresistas.

Confianza viene de *confido*, «tener fe», un sentimiento vinculado a la religión, a la fe en Dios y la promesa de salvación. Creer en Dios es creer en un ser superior que no defrauda, aunque a veces parezca olvidarse de esa misión, ya que, como se decía para consuelo de creyentes, «Dios escribe recto con renglones torcidos». Ahora la fe religiosa es un asunto individual, nuestras sociedades están secularizadas, si creemos en algo tiene que ser en nosotros mismos, en

nuestras posibilidades. Ha habido épocas de euforia y de fe en el progreso, pero no estamos en ninguna de ellas. Tenemos más libertades, pero hemos dicho que la libertad por sí sola no es ni puede ser garantía de mejora. Tampoco tenemos fe en la economía de mercado, pues las distintas crisis que se han venido sucediendo nos han hecho descreer de las virtudes de un crecimiento económico sin límites. Fenómenos imprevistos como la pandemia, el cambio climático, los movimientos migratorios, nos pillan sin ideas para reaccionar adecuadamente. La fe ilustrada fue desbancada por la filosofía de la sospecha en la que se cebaron Nietzsche o Foucault y luego los postmodernos, haciendo trizas cualquier intento racional de dar un fundamento a nuestras creencias. Como afirmó Arendt, caminamos tanteando, «sin barandillas» a las que agarrarnos.

No obstante, la pregunta sobre el deber ser sigue siendo inevitable, aunque estemos a la intemperie (como señalaba Javier Muguerza) para responder a ella. La clave está, a mi juicio, en haber olvidado que esa pregunta no se responde solo con teorías, sino con hechos. La confianza no es un estado de ánimo que pueda buscarse por sí mismo; es el subproducto de unos comportamientos y unas acciones que proporcionan seguridad y llevan a recuperar la confianza, un subproducto como el que tan bien describe Jon Elster en *Ulises y las sirenas*<sup>9</sup>. Como hizo Ulises para no sucumbir a la tentación de las sirenas, hay que idear estrategias que frenen impulsos inconvenientes para la reconstrucción de un ambiente de confianza. Las estrategias para recuperar la confianza pueden ser variadas, pero tienen un común denominador: conseguir que se cumplan las expectativas anunciadas, no defraudar, no engañar, cumplir las promesas, responsabilizarse de las decisiones que se toman, ser íntegro y coherente. La responsabilidad y la confianza son dos valores conexos: nadie confía en la retórica vacía, sino en la que se sirve de argumentos para «responder» de las acciones llevadas a cabo.

La confianza es básica para la democracia porque es un proyecto de vida en común. Dice Annette Baier<sup>10</sup>: «Confiar es dar poderes discrecionales a aquel en quien se confía, dejar que, a propósito de algo determinado, alguien decida sobre el propio bienestar». Confiar es entregarse al otro: al gobernante, al experto, al padre o a la madre, al maestro, al cirujano o al fisioterapeuta. Lo que destruye la relación de confianza son las malas prácticas. Y una mala solución, una

solución poco civilizada o poco madura (poco ilustrada) para acabar con las malas prácticas es atribuir los fallos al sistema o a una práctica legislativa que coloniza las relaciones sociales con más normas. Las leyes quedan obsoletas si falta el coraje para aplicarlas con *phrónesis*, discerniendo lo que conviene hacer en cada caso o incluso aplicando eso que los griegos llamaron *epikeia*, un desvío de la misma ley con el fin de acercarse más a la justicia. Ambas cosas fallaron en la reciente catástrofe de la dana en Valencia: la desconfianza entre instituciones derivó en un caos en el que nadie tomaba las riendas. Hubo ineptitud, negligencia y falta de coordinación porque el hábito de hablar y de unirse en la tragedia está muy lejos de los hábitos de la política donde privan la polarización ideológica y los recelos mutuos, la desconfianza. Las dinámicas cooperativas no dependen solo de imposiciones normativas, que pueden ser útiles, pero no lo son si falta el cultivo de unas actitudes que propician la responsabilidad compartida. Nuestra ordenación territorial tiene un nombre y una normativa, pero adolece de corresponsabilidad, cooperación y confianza entre los distintos gobiernos y las distintas administraciones. En casos de grave emergencia, la actuación eficiente y justa no depende de los protocolos ni del cumplimiento estricto de normas generales si nadie toma la iniciativa de coger el teléfono y hablar para decidir conjuntamente las actuaciones más adecuadas.

Dicho de otra forma, si falla todo, organizaciones públicas y privadas, es porque fallan las voluntades que las componen y las gestionan. Falla la civilidad, que consiste en tener en cuenta no solo el interés privado, sino el bien común. Y cuando falla el *ethos*, esa manera de ser que nos hace más proclives a la virtud que al vicio, la pregunta más perentoria es esta: ¿qué hacer para conseguir personas más virtuosas en todos los ámbitos de actuación, personas capaces de pensar no solo en satisfacer sus deseos individuales, sino también en necesidades colectivas imperiosas? Tengo que volver a citar a los economistas ganadores del Nobel y a su teoría de las «instituciones inclusivas», a saber, aquellas que no favorecen los intereses de la élite económica o política, sino los del conjunto de la sociedad y, en especial, los de los más desfavorecidos. Esas instituciones producirán «círculos virtuosos», hábitos que rechacen comportamientos corruptos o inadecuados. Hay que evitar caer en el círculo vicioso «corrupción, desconfianza, regulación», porque solo con más regulación no cambian las costumbres. Las distintas emancipaciones que se producen

a partir de la segunda mitad del siglo xix, como la abolición de la esclavitud, la igualdad sexual, la creación del estado de bienestar, acreditan que, solo cuando los marcos mentales se transforman, se produce el cambio hacia lo mejor. Una reflexión ética profunda y compartida es imprescindible para activar las voluntades con vistas a recuperar una sociedad más confiada.

## II

### EL TRIUNFO DEL LIBERTARISMO

No hay valor más compartido en nuestro mundo que el de la libertad. Desde todos los puntos de vista: ético, económico, político, social. No en vano el liberalismo se ha impuesto como la ideología dominante desde hace siglos. La cuestión problemática es que lo ha hecho poniendo más énfasis en la idea de que ser más libre implica tener menos limitaciones, que a la de que conquistar la libertad no debe ser solo una empresa individual sino colectiva. Se repite hasta la saciedad la frase de que la libertad de uno empieza donde acaba la libertad del otro, sin detenerse a pensar qué implica ejercer la libertad teniendo en cuenta a ese otro al que también hay que dejarle que sea libre. Hemos llegado a dar por buena una libertad reduccionista, que no admite intervenciones externas, ni siquiera autolimitaciones, porque la entendemos como un valor absoluto, incompatible con normas y gobiernos. Eso no es ser liberal, sino libertarios.

La evolución de la libertad, explicable desde las tendencias egoístas características de la condición humana y agudizadas por los extremismos neoliberales, ha merecido críticas diversas a lo largo de la historia del pensamiento. En el capítulo anterior me he referido a la distinción de Isaiah Berlin entre la libertad negativa y la libertad positiva, una distinción que, a mi juicio, expone con acierto los peligros del reduccionismo libertario, y lo hace inspirándose en los matices que uno de los padres del pensamiento liberal, John Stuart Mill, aporta a su propia definición de libertad. Pues Mill se empeñó tanto en corroborar la idea de que no hay otro límite legítimo a la libertad que el que impide hacer daño al otro, como en la de que ser libre de verdad consiste en construir una individualidad propia, a saber, plantearse y responder a la pregunta de qué quiero hacer con mi libertad, cómo voy a usarla. No plantearse dicho interrogante significa, como escribió el filósofo, dejar que «sea el mundo —o el país en que el individuo vive— quien escoja su plan de vida», para lo cual

«no necesita otra facultad que la imitación simiesca».<sup>11</sup> Quien no se pregunta qué hacer con la libertad como lo que debiera dar sentido a su vida renuncia a su individualidad.

No me canso de citar a Mill a propósito del significado que hay que darle a la libertad, como no me canso de citar al filósofo ilustrado Benjamin Constant y a la teoría que mantiene en la conocida conferencia (que pronunció en el Ateneo de París en 1819) donde compara «la libertad de los antiguos» con «la libertad de los modernos»<sup>12</sup>. La primera es una concepción de libertad que el mundo moderno se apresuró a corregir ya que anteponía el bien común al bien individual. Para los filósofos griegos, el hombre libre era el que ponía su vida al servicio de la colectividad, ya que esa era la tarea más excelsa a la que un ser humano, varón y libre, podía dedicar su vida y sus conocimientos. Con la modernidad y el liberalismo, tal propósito desaparece para poner el acento solo en el individuo y en las posibilidades que le ofrece la facultad de ser libre, que consiste en proyectar la forma de vida que considere más preferible personalmente, al margen de los intereses y las preferencias de los demás o de posibles intereses comunes. La comparación entre ambas formas de libertad pone de manifiesto dos peligros de distinto signo. Según concluye Constant, el peligro de la libertad antigua consistía en que, al valorar en exceso la participación en el poder político, los hombres «despreciaran los placeres y los derechos individuales»; por el contrario, el peligro de la libertad moderna consiste en que «absorbidos por el disfrute de nuestra independencia privada y por la búsqueda de nuestros intereses particulares, renunciemos con demasiada facilidad a nuestro derecho de participación en el poder político».

Suele confundirse la libertad con la independencia, pero la libertad rara vez es independiente, ya que la mayoría de las cosas que hace una persona libre afectan positiva o negativamente a los demás. Nelson Mandela fue admirado como uno de los grandes líderes políticos porque supo entender que «ser libre no es solo liberarse de las propias cadenas, sino vivir de una forma que respete y mejore la libertad de los demás». Lo recuerda Joseph Stiglitz, en su espléndido ensayo, *Camino de libertad*<sup>13</sup>, al contrastar la opinión de Friedman y Hayek, los padres del neoliberalismo, con la del presidente de Estados Unidos, Franklin

Delano Roosevelt, quien en su discurso sobre el Estado de la Unión, el 6 de enero de 1941, se refirió a las «cuatro libertades» que era necesario añadir a la libertad de expresión y la libertad religiosa: la libertad para trabajar, la libertad para disfrutar del fruto del trabajo realizado, la libertad de poseer y controlar las propiedades personales y la libertad para participar en un mercado libre y desarrollar plenamente el propio potencial. Solo así se consigue conjugar la libertad individual y el bienestar social. O, para decirlo con las palabras del autor citado, solo así el capitalismo puede dejar de ser la antítesis de la buena sociedad.

## LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD

Hoy habría que ir más lejos, pues el derecho a la soberanía individual está tan instalado en nuestras mentes que el subsiguiente derecho a la participación política se reduce a una sola obligación, la de pagar impuestos, la única responsabilidad que el individuo asume en democracia; y porque lo hace coaccionado por la ley tributaria. Votar no es una obligación jurídica, por lo que acaba siendo una responsabilidad únicamente moral o un deber democrático. El resto de formas de participación activa en la vida común deriva de la libre disposición de cada persona de actuar con mayor o menor intensidad a favor de intereses colectivos. Es más, la inhibición de responsabilidades ciudadanas con respecto a la colectividad es vista como un hecho lamentable para la salud de la democracia pero ante el que no cabe hacer nada de tipo impositivo. El bien común, los intereses colectivos, se esfuman ante esa facultad de elegir cómo vivir individualmente que hay que preservar como el primero y más fundamental de los derechos.

En general, puede afirmarse que la responsabilidad moral no es una de las ideas que las distintas teorías éticas que se han sucedido a lo largo de los tiempos hayan considerado como un elemento indispensable de su discurso. A partir de la modernidad, cuando se establece la idea de contrato entre el poder político y los súbditos, se deja en un lugar secundario la ética de las virtudes para insistir en la importancia de las normas, el deber moral y su fundamentación, los principios básicos que se erigen en derechos. La cuestión de cómo hacer que el deber moral se cumpla y sea de verdad asumido como obligación por los individuos apenas es vista como problema. La

solución tendrá que buscarse en la fuerza coactiva del derecho porque la moral, como imperativo autónomo, se juzga inoperante para forzar el cumplimiento del deber. Así, la responsabilidad moral desaparece a favor de la responsabilidad jurídica. Tendrá que ser un sociólogo, Max Weber, quien, al reflexionar sobre la ética de los políticos, se detenga a distinguir entre la adhesión teórica a unos principios y la valoración responsable de las consecuencias de su aplicación. Ya muy entrado el siglo xx, Hans Jonas escribe *El principio de responsabilidad*<sup>14</sup>, donde, ahora sí, la responsabilidad moral individual es considerada como el punto de apoyo de «una ética para la civilización tecnológica». Jonas va más allá de una ética centrada en los deberes del individuo con respecto a sus contemporáneos y a la realidad en que vive, para centrarse en los deberes éticos con respecto a la vida de las generaciones futuras. Así, en su teoría, el principio de responsabilidad tiene como fin «preservar la permanente ambigüedad de la libertad del hombre, que ningún cambio de circunstancias puede jamás abolir, preservar la integridad de su mundo y de su esencia frente a los abusos de su poder». A partir del miedo a que la libertad desborde los límites razonables para no desembocar en acciones destructivas, y también a partir de la esperanza en poder revertir esas acciones, Jonas formula su principio de la responsabilidad: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra».

Con la pregunta *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, Manuel Cruz<sup>15</sup> tituló hace unos años uno de sus libros más conseguidos. Decía que, desde que hemos empezado a darnos cuenta de nuestra falta de control sobre el mundo, plantearse el sentido de lo que hacemos ha pasado a ser urgente, lo cual implica articular dos perspectivas, la de la tercera persona, que contempla y juzga lo ocurrido, y la de la primera persona que tiene que autointerpretarse y dar explicaciones acerca de lo que sucede. La intervención de la acción humana en el mundo ha sido constante, de ahí que la línea divisoria entre lo «natural» y lo «cultural» sea cada vez más fina. Hay hechos adversos que ocurren y no dependen de nosotros, pero otros muchos sí lo hacen y, cuando ocurren, la pregunta moral obligada es qué hemos hecho y quién debe responder de lo ocurrido. Que lo ocurrido haya sido intencionado o

no, no es lo más importante ni excusa la obligación de reaccionar para enmendar fallos y reconducir los desperfectos.

Es cierto que, cuanto más compleja es la sociedad, más difícil es dar con alguien a quien imputar la responsabilidad por lo ocurrido. Pocas veces hay una sola persona que deba cargar con todo el peso de los desastres que se suceden debido a diversas causas y motivos, casi nunca a intenciones premeditadas. Esta complejidad es la que subyace a la diferencia entre responsabilidad y culpabilidad. El derecho las identifica, pero la moral tiene que distinguirlas. Los jueces buscan culpables a quienes poder imputar la responsabilidad de unos hechos; el sujeto moral, en cambio, asume la responsabilidad cuando su conciencia le indica que alguna parte ha tenido en un acontecimiento adverso. Así pues, quien asume la responsabilidad moral es el propio sujeto a instancia propia, tenga lugar o no la acusación de una tercera persona que lo señala como responsable de no haber hecho lo debido, de tomar una decisión equivocada, de no haber previsto lo que pudo prever o de no tener el coraje necesario para llevar a la práctica lo que prometió hacer. «Responsabilidad» significa disposición a responder, disposición de quien siente que ha fallado en algo y que ese fallo le obliga a dar la cara y explicarse.

La vinculación de la responsabilidad a algo que el sujeto siente no es banal, pues es un sentimiento lo que se echa de menos en muchas actuaciones actuales —políticas, comunicativas, empresariales, sanitarias, educativas—, cuando nadie parece dispuesto a hacerse cargo de lo ocurrido. Se busca, en cambio, de inmediato, el soporte jurídico que sustituya a la conciencia individual e inicie un proceso formalizado en aras de encontrar a un culpable. Si no hay un juez que determina la culpabilidad de un sujeto, este puede estar tranquilo y sentirse en paz consigo mismo. Solo alguien externo y dotado de la autoridad que le infiere el lugar que ocupa en la Administración de Justicia está autorizado para decirle que actuó indebidamente, con pruebas verificables que demuestren la verdad de la sentencia.

Decía Jonas que el sentido de responsabilidad se nutre de miedo y esperanza. No miedo a la pena o a la cárcel, sino miedo a la adversidad y a las catástrofes, pero un miedo que aconseja la acción en lugar de inhibirla, porque entiende que es posible actuar de otra manera para bien de todos. La esperanza solo florece si tenemos fe en nosotros mismos y confiamos en nuestras capacidades. ¿Qué puedo esperar si hago lo que debo?, se pregunta Kant tras fijar los criterios de moralidad en el imperativo categórico. Solo la conciencia del deber

cumplido permite abrigar esperanza por el futuro porque el deber — dice el mismo Kant— no es otra cosa que la voluntad de hacer las cosas bien, y si esa voluntad se extiende y prospera, conseguiremos que el mundo mejore. «Entramos en la *era de la responsabilidad* — escribe Carlos Blanco<sup>16</sup> en un artículo que le da vueltas a la pregunta kantiana—, porque, si las autoridades que antes decidían por nosotros ya no pueden reemplazarnos, si la autonomía se eleva a verdadero principio rector de la vida de la mente, si hemos madurado tanto como para emanciparnos finalmente de la tutela de autoridades intelectuales y morales, tal que nadie debe ya temer la fuerza creadora de la subjetividad, solo una conciencia más profunda de lo que nos jugamos como individuos y como sociedades puede ayudarnos a navegar por un mar tan proceloso pero a la vez tan necesario: el de la libertad».

## DE LOS PRINCIPIOS A LOS HECHOS

Wendy Brown, en su excelente estudio sobre Max Weber<sup>17</sup>, desarrolla con precisión la tesis weberiana sobre la responsabilidad del político según la cual este debe hacerse cargo tanto de los medios como de los fines. Ello significa que no es suficiente adherirse incondicionalmente a principios abstractos o a valores absolutos —justicia, tolerancia, paz, dignidad—, ni a fines utópicos cuya realización, de querer llevarse a cabo, deriva inevitablemente en políticas totalitarias y despóticas. Lo crucial para Weber —explica la autora— es señalar que, en ambos casos, se ignora la «tragedia de la acción», se evita contemplar la irracionalidad de la política que no siempre se conduce racionalmente ni permite abrigar la seguridad de que lo que uno se propone hacer tendrá los efectos esperados. La prueba de la responsabilidad está en la disposición y la capacidad de dar cuenta de hechos imprevistos aun cuando no pueda mostrarse una relación inequívoca de causa-efecto entre la acción política y lo ocurrido.

Me viene a la cabeza, a propósito de las matizaciones weberianas, el episodio de las memorias de Angela Merkel<sup>18</sup> en el que la excanciller relata la que tal vez fue una de las decisiones más importantes de su mandato, cuando se pronunció a favor de acoger a los refugiados expulsados de la Hungría de Viktor Orbán. En el capítulo titulado

«Una cara amable», da cuenta con detalle del compromiso que tomaron ella y el canciller austríaco, Werner Faymann, a favor de facilitar la permanencia de los refugiados en Europa abriéndoles la entrada a sus respectivos países. Convencida de que la dignidad humana que la Constitución alemana protegía en su primer artículo debía significar que «toda persona, independientemente de si tenía posibilidades o no de quedarse en Europa, tenía derecho a un trato humano, tanto en Alemania como en el resto de Europa», el 4 de septiembre de 2015 dio a conocer su decisión de dejar que los refugiados pudieran entrar libremente en Austria y Alemania. Una decisión que, como ella misma comenta con orgullo, se vio de inmediato aplaudida por los cientos de personas que acudieron a la estación de Múnich para dar la bienvenida a los primeros refugiados procedentes de Hungría. Con este gesto, los voluntarios «mostraron una imagen de Alemania que nos hace sentirnos orgullosos de nuestro país», reconoce la excanciller. Impresión de la que no se desentiende años más tarde, al recibir las primeras críticas de fomentar con la medida «un creciente flujo de refugiados», a la que replica con estas palabras: «Para mí no se trataba de un “flujo”, sino de personas. Daba igual que tuvieran oportunidad o no de quedarse en Alemania. En 1990 me metí en política porque me interesaban las personas. Personas y no flujos ni masas anónimas. Y mi país era y es uno que ve a las personas individuales, aun cuando sus deseos no puedan cumplirse».

Ese reconocimiento del sufrimiento ajeno, al que Adam Smith y Hume denominaron «simpatía», es un sentimiento que está en la base del comportamiento moral y que, cuando se pierde, tampoco se ejecuta la acción. No solo la simpatía es necesaria para actuar, sino que, además, consigue unir en acciones comunes a personas no siempre ideológicamente afines. Merkel lo constata en dicha ocasión manifestando que la «cultura de la bienvenida» (*Willkommenskultur*) es posible pese a las diferencias políticas; una cultura que podría ser fomentada por los representantes políticos si pusieran algún empeño en hacerlo y que es totalmente necesaria, pues sin ella no es viable ninguna misión colectiva.

De los principios a los hechos, o de la teoría a la práctica, es así como se restablece la confianza. Presentando la iniciativa de acoger a los refugiados de forma decidida y sin engaños, Merkel está dando

una muestra de coherencia y de integridad sobre la base de un principio constitucional, uno de los valores morales básicos, la dignidad del ser humano, contrastando así con las respuestas débiles y cicateras, con la falta de responsabilidad, de las políticas europeas ante la tragedia de la inmigración. No se puede leer de otra forma. Los principios abstractos son fáciles de consensuar, pero se vuelven contra sí mismos y muestran que están vacíos si no se ven reflejados en hechos, en políticas públicas, en prácticas verificables. Es la llamada de atención de Weber a los políticos: al ignorar la «tragedia de la acción» y hacer oídos sordos, se pierde la confianza de la ciudadanía. Por el contrario, los ciudadanos responden y se entusiasman cuando ven que los valores son algo más que ideas abstractas. La desafección hacia la política —escribe Jorge Freire en *La banalidad del bien*<sup>19</sup>— «no crece porque tal o cual relato falle, sino porque debajo no hay nada». Ni los datos que todo lo quieren cuantificar con sus tantos por ciento arriba y abajo, ni los relatos —¡palabra mágica de nuestro tiempo!— son convincentes si no van seguidos de hechos pertinaces, objetivables.

Vuelvo otra vez a Hans Jonas y a su *El principio de la responsabilidad* para subrayar la importancia del sentimiento como impulso de la acción moral. Para ilustrar la idea que lo sustenta, Jonas alude a la forma de responsabilidad que se nos muestra como más natural y espontánea, la menos esquivable, la de los padres con respecto a sus hijos, la que viene a ser «el arquetipo clásico de toda responsabilidad», la última que se pierde. Pues es verdad que la simple venida al mundo de un niño alienta en el padre y la madre el deber evidente y singular de sostener la continuidad de la vida que acaba de nacer: «en cada niño que nace la humanidad da comienzo de nuevo frente a la muerte y, por tanto, entra en juego la responsabilidad por la continuidad del hombre». Esa relación paterno y maternofilial, paradigma de la responsabilidad, pocas veces falla, la sostiene un sentimiento poderoso e intransferible, que mantendrá a la vez la confianza en el soporte familiar. Pese a que el individualismo moderno y contemporáneo ha ido deshaciendo todos los lazos que unían unas personas a otras, el vínculo familiar permanece —cada vez en formas más diversas, pero permanece— porque hay en la base un sentimiento que no desaparece con facilidad.

LIBERTAD Y AUTONOMÍA NO SIEMPRE  
SIGNIFICAN LO MISMO

Las confusiones a que lleva el individualismo son el resultado de haber ido adelgazando el sentido de la libertad hasta construir un sujeto que se cree independiente, autónomo y autosuficiente, liberado del mayor número de trabas posibles —leyes, reglas, normas, ordenanzas, costumbres—, que solo se ocupa y preocupa de sí mismo, que se vuelca en sus intereses y trata de ignorar la vida social y sus coacciones. Una concepción que tiene efectos perversos, como vieron el ya citado Benjamin Constant y su coetáneo Alexis de Tocqueville, pues, decía este último en *La democracia en América*<sup>20</sup>, que, con estos mimbres, se obtiene una sociedad en la que los hombres «giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres con los que llenan su alma», y en la que «cada uno de ellos es extranjero para todos los demás».

Dicha concepción del individuo como ser autónomo no solo es falsa, pues cada vez somos más conscientes (en especial, después de la pandemia) de nuestra dependencia de los demás, sino que no se corresponde con el modelo de libertad que pretendieron crear los filósofos ilustrados y padres de la libertad moderna. La libertad como ausencia de reglas la menciona Rousseau como propia del «estado de naturaleza», un estado hipotético previo al contrato social y por lo tanto a la vida en sociedad. La libertad moderna, que nace de la vida en sociedad, no está reñida con la norma, sino solo con la norma heterónoma, la que viene impuesta desde el exterior, por la religión, las costumbres, las leyes, y no es querida ni aceptada por el individuo. «Auto-nomía» no significa ausencia de normas, sino normas autoimpuestas, que pueden ser las legales o no legales, pero derivan de la convicción de que el ser humano es un ser social y necesita reglas para convivir. El mismo lenguaje, como dijo Wittgenstein, es «un comportamiento sujeto a reglas»; si estas desaparecen, dejamos de entendernos y de comunicarnos. Dejamos de confiar en quien sospechamos que nos engaña porque utiliza las palabras con significados poco rigurosos. Dejamos de percibir la información como tal, y por lo tanto, de confiar en ella, cuando nos falta el criterio, las reglas, para diferenciar las *fake news* de la buena información.

La autonomía no es libertad sin reglas, y sin esta premisa por delante es inútil querer restablecer ningún tipo de confianza. Como dice Alain Renaut, en *La era del individuo*<sup>21</sup>, la fuente de las normas no es ni la naturaleza de las cosas ni Dios ni la tradición, sino «lo humano». Eso es lo que se ha querido desarrollar desde la modernidad

junto con el ideal de libertad: «Una concepción donde el hombre se ha pensado como fundamento de sus leyes y de sus normas, como *sujeto autó-nomo*». El olvido de ese pensamiento nos ha dejado las sociedades atomizadas, sin vínculos de solidaridad o fraternidad, incapaces de encarar misiones comunes.

Escribió Huxley en una de las distopías más conocidas, *Un mundo feliz*, que «el secreto de la felicidad y de la virtud es que te guste lo que debes hacer». Para conseguirlo había que construir sociedades que determinaran totalmente el destino de las personas hasta el punto de que nadie pudiera llegar a cuestionarse su misión en esta vida. Los habitantes del «mundo feliz» que Huxley diseñó no eran libres en ningún sentido posible; era el precio que pagaban por no sentir responsabilidad ninguna, porque todo lo que ocurría estaba predeterminado. Sartre, que sí entendió de responsabilidades, aunque no siempre las situó en el lado correcto, decía que la libertad no consiste en «hacer lo que uno quiere, sino en querer lo que uno hace». En el querer, es decir, en la voluntad, hay un sujeto que interviene y se autoimpone una acción; no así en el gusto por una acción no elegida. Un individuo sin autonomía, cuya libertad de elegir qué hacer carece de criterio puesto que ha renunciado a autoimponerse reglas, es un sujeto sin rumbo, a la deriva, vulnerable a someterse a cualquier instancia que le proteja de su desconcierto.

La búsqueda de la felicidad es un derecho, como dice la Declaración de Independencia de Estados Unidos, y a su vez, un deber del individuo. Las garantías del derecho tiene que proporcionárselas el estado, cuyo fin es proveer de las condiciones imprescindibles para que cada persona pueda buscar su bien o su felicidad. Por eso es un derecho constitucional. Pero, cuando ese derecho está realmente reconocido, el individuo tiene ante sí una tarea que le concierne no solo como individuo sino como ser social. La búsqueda de la felicidad, por ello, no puede ser una tarea individual, sino colectiva, y esa es la misión que tiene a su cargo la humanidad. Cuando se desvía de ese fin se produce la incomodidad, a veces la vergüenza, ante un curso de acontecimientos que desacreditan los valores que la humanidad ha tomado como su brújula.

En el muy citado libro de Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, la filósofa encara sin miedo el tema de la responsabilidad individual. La tesis es conocida: Eichmann y los funcionarios nazis renunciaron a la facultad de juicio sobre sus acciones, dejaron de pensar y, por tanto, de juzgarse a sí mismos. Lo que falló en ellos no fue la adhesión a unos principios morales abstractos — Eichmann, sin ir más lejos, en el

juicio que le condenó, se declaró kantiano—. Lo que no hicieron fue dudar y considerar si las normas que recibían de sus superiores contradecían o no los ideales morales que teóricamente abrazaban. Por el contrario, los que se opusieron al holocausto lo hicieron porque, si colaboraban en el exterminio, sabían que no podrían seguir viviendo en paz consigo mismos, que no podrían vivir con el asesino en que se habían convertido.

En un artículo publicado en 1945, «Culpa organizada y responsabilidad moral», Arendt dice lo siguiente: «Desde hace ya muchos años venimos encontrando alemanes que se declaran avergonzados de ser alemanes. A menudo me he sentido tentada de responder que yo estoy avergonzada de ser humana». Una vergüenza —añade— que se concreta en la sensación de haber perdido el sentido de la solidaridad internacional, lo cual significa que el ser humano «se ha ido apartando cada vez más de la idea de humanidad», de una humanidad común que trascienda las diferencias de las naciones, las razas, las religiones, las culturas. Esta pérdida tiene como consecuencia la pérdida del sentido de responsabilidad porque hace a las personas insensibles a las desigualdades, a las catástrofes, al destino de los que se desplazan por guerras o por hambre, a la visión de un mundo que se ha ido formando por la intervención humana y que está lejos de dar la talla de lo que debería definir a la humanidad. La humanidad, sigue Arendt, «una vez purgada de todo sentimentalismo, tiene la muy seria consecuencia de que, de una forma u otra, los hombres han de asumir una responsabilidad por todos los crímenes que los hombres han cometido, y de que todas las naciones comparten la carga del mal que todas las otras han cometido»<sup>22</sup>.

Quizás esa deriva explique el nacimiento de la expresión «ayuda humanitaria», la ayuda del quiero y no puedo, una caridad cristiana secularizada, sentimentalismo de mínimos. Lo humanitario ha sustituido la ambición humanista de alumbrar una civilización que recoja y cultive lo mejor de las letras humanas como cimiento necesario para la formación de todo hombre digno de tal nombre. El humanismo consagra al ser humano como libre de elegir y convertirse en lo que quiere ser, y proclama que la humanidad no es algo que se recibe de una forma pasiva, sino algo que hay que conquistar con el lenguaje, el conocimiento, el avance científico, la eliminación de los prejuicios, el desarrollo tecnológico, realizando todas las posibilidades de su ser. Lo humanitario se nutre de compasión y empatía,

sentimentalismo que reacciona ante el sufrimiento ajeno para aliviarlo en la medida de unas posibilidades muy escasas. No está en la intención de la ayuda humanitaria cambiar ni corregir nada, solo cuidados paliativos.

¿Dónde está, en consecuencia, el defecto del libertarismo que ha sustituido a la libertad? En haber reducido el significado de lo que tiene que significar ser libre en un mundo civilizado y común. En renunciar a la autonomía que forja una conciencia moral que hace del individuo un sujeto responsable. En renunciar por lo tanto a formarse un criterio sobre cuáles son los valores prioritarios que han de orientar la existencia humana. Son muchas renunciaciones que se han ido produciendo al dejarse llevar por la inercia de una dinámica irreflexiva que ya no consigue ni siquiera plantearse la pregunta sobre el sentido de lo que hacemos porque el sujeto que debiera planteárselo carece del carácter y criterio para hacerlo.

### III

## FORJAR UN CARÁCTER

El carácter es lo que distingue a una persona de otra. El origen del concepto viene del griego *charáttein* que significa «marcar, hacer una incisión», y aludía a la acción de señalar al ganado. Hoy entendemos por «carácter» el conjunto de cualidades y distintivos que posee la persona por influencia de la familia, de la educación, del lugar en que vive, del empeño individual o de la herencia genética. El cúmulo de circunstancias que confluyen en la formación del carácter de cada individuo obliga a pensar que no estamos ante un rasgo innato sino adquirido a lo largo de la vida y en especial en los años más decisivos para la formación de la persona, que son los más tempranos. Hasta cierto punto, pues, uno es responsable de su carácter, razón por la que estamos ante un concepto que tuvo un peso importante en la concepción de la ética y de la virtud. Los filósofos griegos no se refieren a la ética como un compendio de normas o de principios, sino como la forja de un carácter, de una personalidad que será más o menos excelente o buena según se construya con vistas a expresar lo más específico y mejor de la humanidad.

Lo que caracteriza al ser humano como tal es que tiene *logos*, término que traducimos como razón y lenguaje. Es capaz de adquirir un lenguaje y razonar, lo que le sirve para comunicarse con sus coetáneos y organizarse de acuerdo con unos ideales comunes. Gracias a que somos seres lingüísticos y dotados de razón, con nuestra conducta vamos construyendo un *ethos*, una manera de ser y una serie de costumbres (*mores*), que nos sirve de base para comunicarnos, tratar de entendernos y proporcionarnos un mundo común. Es decir, que no solo cada persona llega a adquirir un carácter que la identifica como un ser singular, sino que al mismo tiempo la vida en común se construye sobre la base de unos rasgos colectivos. A este proceso le damos el nombre de «civilización» o «cultura» que, aunque adquiere formas distintivas derivadas de los determinantes que han influido en cada época y en cada lugar, tiene una marca común que permite calificarlo como humano. Es así no solo porque el lenguaje y la razón

son elementos comunes a todos los seres humanos, sino porque las maneras de ser que se van formando se inspiran en ideas que el ser humano proyecta dondequiera que esté. Todas las culturas han desarrollado una idea de paz, de justicia, de respeto, de contrato, del bien y del mal, lo que no es contradictorio con el hecho de que no todas hayan identificado como justas o buenas las mismas realidades. Como todo proceso, el civilizatorio ha evolucionado y ha ido estableciendo y consensuando ideales compartidos. Así han nacido los valores éticos, el deber ser que orienta la acción humana individual y colectiva. Pensemos en *La república* de Platón: lo que el filósofo describe es la república ideal, esa que, como objeto Sócrates, «solo existe en la mente de los filósofos», pero que aun así es útil porque indica tanto las deficiencias de la realidad conocida, como el modelo al que habría que aspirar.

Cuando ese trasfondo común que debiera servir de referencia para juzgar lo que hacemos y de brújula que señala hacia dónde debemos ir se tambalea, hablamos de crisis de la ética; una crisis que tiene como una de sus causas más características y graves la desaparición de la confianza. Es grave porque la confianza es el pegamento que une a las personas y a estas con las organizaciones que sostienen la vida social. Es la que fomenta el sentido de la responsabilidad que a su vez empuja hacia una vida mejor para todos. Pero, si los hombres y mujeres que componen una democracia no forman sociedad, se desconocen mutuamente y el mundo en que se mueven no sirve de encuentro. Es lo que detecta Pierre Rosanvallon en las actuales repúblicas democráticas: el pueblo no es fraternal, lo que fomenta la desconfianza y el miedo. Así, «una sociedad no puede poner en marcha formas de redistribución, desarrollar los mecanismos de solidaridad y de reciprocidad, si no reina un cierto grado de confianza en su seno». Para restablecer la confianza, hay que conocer al otro, interesarse por quién es, algo que era innecesario en sociedades muy homogéneas, pero que en las actuales es una condición imprescindible.<sup>[23](#)</sup>

Como ya apuntábamos en los capítulos precedentes, hace tiempo que somos conscientes de que el *ethos* que debería unirnos se desmorona y, si pretendemos avanzar, lo hacemos sin rumbo, desorientados y desconcertados. No porque el lenguaje valorativo se haya esfumado: está presente en todos los discursos críticos con el devenir de la actualidad; está presente, pero está hueco, no motiva con fuerza suficiente para cambiar de actitudes y establecer relaciones

potencialmente más satisfactorias, porque precisamente lo que falla es hacer creíbles los valores y los principios que sustentamos con hechos que los verifiquen, hechos que den a entender que nos tomamos los valores en serio y no son solo palabras bellas. La sociedad, en especial la política, está dividida. Hablando aparentemente de lo mismo —de injusticias, desigualdades, intolerancias, violencia—, cada parte defiende su terreno y sus ideas, lo que invita a renunciar al entendimiento mutuo para ir directamente a la confrontación. Esa libertad individualista y simple da la razón a quien pretenda tenerla porque nadie se detiene a escuchar las razones del oponente, la libertad individualista elimina toda discusión que merezca tal nombre, no entiende de noticias falsas porque acepta como legítima la noticia que sirve al interés propio. Es la libertad de comprar lo que me gusta, que no tiene por qué gustar a mi vecino ni tengo por qué intentar convencerle de que mis razones para comprar son mejores que las suyas.

Mi recorrido docente por las teorías éticas de los filósofos me ha convencido de que lo que necesitamos por encima de todo es recuperar el sentido de las virtudes éticas o cívicas para implantarlas en nuestras vidas. Las virtudes, un vocablo obsoleto pero necesario, que no equivale a esas abstracciones a las que llamamos «valores». A diferencia del valor que es una simple idea, la virtud apunta directamente a la formación del carácter; una persona templada, amable, prudente, generosa, respetuosa es la que consigue adquirir las cualidades necesarias para tener un carácter propicio para llevar una vida buena, como debe ser, para vivir satisfecha consigo misma y con la sociedad. Pero esa noción no forma parte de nuestro acervo cultural. Preferimos decir que hemos perdido los valores, que hay que educar en valores, como si su simple mención solucionara la falta de ética. Nos equivocamos. El marco valorativo es un marco mental adquirido y plasmado en todo tipo de declaraciones —derechos humanos, tratados, constituciones, códigos—, pero de esas declaraciones al cambio en el comportamiento y las actitudes de las personas va un trecho que hay que recorrer y explicar, porque es lo que está fallando.

## EL CARÁCTER Y LOS DESEOS

Una de las razones que explican la dificultad que entraña la forja del carácter en nuestro tiempo es el hecho de que lo único que propicia el individualismo dominante es la satisfacción de todos los deseos. La

economía consumista nos ha habituado a desear mucho y quererlo todo de inmediato. Desear y poder obtener lo que se desea es la máxima aspiración, la vía más segura hacia la felicidad en un mundo sometido al imperativo del sistema económico basado en la producción ilimitada para consumir también sin límites. El poder adquisitivo es el indicador del éxito y lo que moldea las formas de vivir más deseables, una dinámica que no lleva para nada al cultivo de unas virtudes y la construcción de un *ethos* abonado para que florezca la vida buena. ¿Qué hacer ante esta realidad que parece incorregible? ¿Hay que aprender a reprimir los deseos, demonizarlos, para construir una subjetividad potente y selectiva?

La represión de los deseos ha sido la propuesta canónica de las religiones que han hecho del ascetismo la guía espiritual del buen comportamiento. Los deseos suelen degenerar en pasiones, las cuales someten al individuo y lo conducen por caminos poco recomendables para la formación y la estabilidad del carácter. Es una receta drástica, pero imposible de llevar a cabo sin renunciar a algo tan esencial en la vida humana como es la capacidad de desear. El deseo es lo que nos mueve a estar activos, a ser creativos, a vivir con ganas, a adquirir los llamados bienes de consumo y otros bienes más espirituales y no mercantilizables, pero que también son bienes. Algunos filósofos han dado enseñanzas en tal sentido aún muy pertinentes. Por ejemplo, Spinoza, el filósofo que se distanció de las teorías de la mayoría de sus coetáneos y tuvo la feliz idea de fundamentar su teoría ética precisamente en el deseo y en la alegría que la satisfacción del deseo puede proporcionar.

En un breve y recomendable estudio sobre la naturaleza del deseo, Frédéric Lenoir<sup>24</sup> empieza diciendo que, a diferencia de Platón que define el deseo desde la *falta* (se desea lo que no se tiene), Aristóteles, y sobre todo Spinoza, como después Nietzsche y Bergson, definen el deseo como *potencia*. Efectivamente, para Spinoza el deseo es «la esencia misma del hombre» que nos anima a perseverar en nuestro ser, a seguir viviendo. Cuando deseamos algo, nos representamos una idea de lo que deseamos, una idea que puede ser adecuada o inadecuada. ¿En qué sentido puede ser inadecuada? En el de que, al no haber conseguido aún lo deseado, la idea de lo que nos apetece puede engañarnos. Por ejemplo, el hombre al que deseamos amar quizá no acabará siendo el compañero perfecto que esperábamos; el coche que deseamos comprar puede que no sea la mejor opción económica en estos momentos; el viaje de nuestros sueños tal vez no será tan feliz

como nos habían anticipado. La vida está llena de deseos inadecuados que, en lugar de darnos alegría, producen tristeza. Aprender a vivir bien, formar el carácter, consistirá en aprender a discernir lo adecuado de lo inadecuado, o, con las palabras de Spinoza, lo que necesitamos de lo que no necesitamos para que nuestra potencia de actuar crezca en lugar de mermar. La fórmula para tal aprendizaje no consiste, sin embargo, en dejar de desear para evitar los sinsabores causados por los deseos inadecuados. Lo que hay que hacer es someterlos a reflexión y orientarlos o reconvertirlos en deseos más convenientes, factores de alegría y no de tristeza. ¿Cómo se consigue ese cambio? Para empezar, no eludiendo la reflexión, tomando conciencia del deseo y sometiéndolo al escrutinio de la razón.

Tomar conciencia de los deseos, distanciarse de ellos para discernir si convienen o no es la manera de activar esa libertad que llamamos «positiva» porque no se limita a actuar sin previo examen de lo que se va a hacer. Es, como hemos visto, la libertad entendida como autonomía moral, la regla que se autoimpone el sujeto en lugar de someterse a las corrientes que están de moda, a lo que todos quieren o todos hacen. Discernir es una vía distinta a la de reprimir el deseo y eliminarlo como norma, ahí solo se cede a un impulso timorato que pone de manifiesto la falta de confianza en uno mismo. El miedo a la decisión creativa que puede acabar en frustración lleva a confundirse con la masa y obedecer sus dictados. No es el modo de reforzar el propio carácter. Muy a menudo, lo que caracteriza ese deseo al que algunos han llamado «mimético», que no se somete a la reflexión sino que se justifica a sí mismo en la imitación fácil de lo que hacen los demás, es la codicia o la envidia de tener lo que los otros tienen, en cuyo caso, con la obtención de lo deseado, lo que se busca es el reconocimiento social y no la autoestima. Erich Fromm criticó esa tendencia como la prioridad del tener sobre el ser, donde la adquisición de cosas y no lo que la persona se propone ser en la vida es la medida de lo valioso.

«No deseamos las cosas porque son buenas, sino que son buenas porque las deseamos». Esta frase inmejorable de Spinoza sienta la tesis de que lo deseable no existe fuera de nosotros; somos nosotros los que establecemos qué debemos desear o no desear, qué es bueno o malo. Si todos deseamos lo mismo porque nos dejamos llevar por inercias e influencias de todo tipo, arrastrados por el sentir mayoritario o el poder magnético de la publicidad, lo deseable no tiene otra acepción que la mimesis con lo que la mayoría desea, seguir sin más la corriente

de la tribu: un hecho, no una valoración moral. El psicoanalista Carl Jung, que le discute a su maestro Freud el haber reducido la libido al deseo sexual, explica que la libido es algo más amplio, potencia vital, deseo de progresar y mejorar no solo en el plano material, sino especialmente en el espiritual. Añade que una de las vías para encontrar dicho sentido es el proceso de individuación, o sea, la necesidad de singularizarse con un proyecto de vida único. Ese proceso, que Jung sitúa entre los treinta y los cuarenta años, cuando el individuo empieza a cuestionarse si está satisfecho consigo mismo, seguramente se extiende a lo largo de toda la vida y es especialmente incisivo en los momentos de crisis. Es una forma de hacer real la «vida examinada» que elogia Sócrates como la única que merece ser vivida. Lo primordial no son los aciertos o errores que puedan derivar del proceso, sino que ese examen no se eluda: una tentación más que evidente en épocas de desorientación y de prisas como la que vivimos.

En su lecho de muerte, Don Quijote se da cuenta del error de su vida y se lo confiesa a su sobrina y a sus amigos: «Dadme albricias, buenos señores, de que yo ya no soy don Quijote de la Mancha, sino Alonso Quijano, a quien mis costumbres me dieron renombre de “bueno”. Ya soy enemigo de Amadís de Gaula y de toda la infinita caterva de su linaje; ya me son odiosas todas las historias profanas de la andante caballería; ya conozco mi necedad y el peligro en que me pusieron haberlas leído; ya, por misericordia de Dios, escarmentando en cabeza propia, las abomino». ¿Una lucidez demasiado tardía? La lección final de Cervantes al lector es una lección triste, que por eso lo humaniza: la de reconocer, cuando ya no hay remedio, que se sucumbió a un deseo inadecuado.

## IDENTIDADES HUECAS

Tomo el término «identidades huecas» del interesante libro de Lola López Mondéjar, *Sin relato*<sup>25</sup>: un lamento sostenido sobre la incapacidad que sufre el individuo de nuestro tiempo para relatarse a sí mismo, explicar su vida y encontrarle un sentido. López Mondéjar es psicoanalista, por lo que desarrolla su ensayo a partir no solo de una rica bibliografía generosa en teorías, sino basándose en su experiencia clínica, donde descubre cada día la dificultad de los pacientes, en especial los más jóvenes, para enhebrar un mínimo relato de lo que les pasa; un relato que no se reduzca a unas cuantas anécdotas, imágenes o sensaciones inarticuladas. Algo que, se me

ocurre, es bastante frecuente también en el cine de última hornada. Deduce de sus observaciones algo muy similar a lo que estoy intentando explicar aquí sobre lo que llamo la «flojedad de carácter» o la dificultad para construir caracteres firmes, recios y singulares. En la base de esa deficiencia se encuentra el dar rienda suelta a un tipo de deseo que tiene un cierto parentesco con los deseos inadecuados de Spinoza, el llamado por Lacan, a partir de René Girard, «deseo mimético», al que me he referido hace un momento. Lacan lo explica así: «Creemos que decimos lo que queremos, pero es lo que han querido los otros, más específicamente nuestra familia que nos habla. Esto no debe entenderse como un complemento directo. Somos hablados y, debido a esto, hacemos de las casualidades que nos empujan algo tramado. Hay, en efecto, una trama-nosotros que llamamos nuestro destino».

Ese deseo, en principio, es inevitable: imitar al otro, empezando por la madre y el padre, los maestros, los compañeros, los ídolos, forma parte de la estructura del deseo humano. No todo lo imitado es rechazable ni mucho menos, pero mucho de lo que nos llega sin buscarlo ni quererlo, por ósmosis con un entorno no siempre edificante, es cuestionable o banal, insignificante. Clasificarlo, valorarlo antes de ceder al deseo sin más reflexión es propio de esa madurez que Kant bautizó como esencia de la Ilustración y que responde a la máxima «atrévete a pensar por ti mismo». Aunque, comenta la autora citada, «contra el dictado ilustrado de atreverse a pensar, el dictado neoliberal apunta hacia lo contrario: la estultofilia, el síndrome del pensamiento cero, una búsqueda de entretenimiento y la superficialidad que transforma el psiquismo, refractario al pensamiento y al sufrimiento que este trae consigo».

Dejar de pensar es el diagnóstico de Hannah Arendt a propósito del comportamiento nazi, que da pie a su teoría sobre la banalidad del mal. Del no atreverse a pensar por uno mismo se pasa fácilmente a la sumisión a doctrinas o simples ideas que dotan a la persona de una identidad y al mismo tiempo la eximen de la responsabilidad por lo que hace. Dictaduras como el nacionalsocialismo, el estalinismo, los fanatismos religiosos, los nacionalismos, los negacionismos, los antibinarismos *i tutti quanti*, encuentran en la desorientación actual y el escepticismo frente a la posibilidad de hallar una vida buena el terreno fértil para prosperar, ofreciéndole al individuo la protección, la «zona de confort», que está buscando. Ante la oferta de una libertad de elección amplia, el sujeto no se detiene a pensar ni se pregunta si lo

que puede elegir libremente es adecuado. Poder escoger cada vez más cosas es un lujo del que disponen solo quienes tienen algo más que las necesidades básicas cubiertas. Durante siglos el ejercicio de la libertad no ha sido democrático, lo han hecho suyo solo las clases más poderosas y favorecidas. Es ahora, cuando hay más democracia, cuando se echan de menos los mimbres necesarios para que decidir por uno mismo cómo vivir no sea una tarea insólita. A medida que, siguiendo criterios de libertad y emancipación, se han ido suprimiendo muchas de las restricciones que automáticamente reprimían los deseos y sometían a las personas a dominaciones de las que ni siquiera eran conscientes, cuando podemos hablar de la libertad como autolimitación, constatamos que el hacerse cargo de las propias limitaciones es quizás un bonito ideal, pero un ideal fracasado.

El fracaso al que me refiero se explica, quizá, por la creciente debilidad de dos capacidades intrínsecas a la condición humana si queremos seguir entendiéndola como la de un ser que piensa y razona: la falta de criterio y la falta de voluntad. La falta de criterio para corregir el deseo mimético o la sumisión a lo que viene impuesto por el pensamiento hegemónico es un síntoma de la desorientación que se observa en las decisiones de las generaciones más jóvenes. Lo cual es fruto de una paradoja que no podemos ignorar. Por un lado, la juventud cuenta con cada vez más opciones para iniciar el periplo vital a su gusto y manera. Pero pronto se da cuenta de que el plan predeterminado y habitual hasta hace poco consistente en estudiar, crear una familia y escoger un trabajo tiene muchas interrupciones, idas y venidas, avances y retrocesos. Dificultades ante las que se opta por no planear demasiado un futuro que será largo e incierto. El cortoplacismo no es solo un vicio político, se ha impuesto en todos los ámbitos. De acuerdo con ello, los jóvenes posponen la natalidad porque confían en que las técnicas reproductivas corregirán los efectos biológicos de una decisión tardía; vemos cómo estudiantes que finalizan exitosamente sus grados y másteres, deciden tomarse años sabáticos, vivir experiencias más o menos exóticas y deambular por el mundo durante un tiempo, antes de estabilizarse en un hogar. El otro lado de la paradoja es la precariedad de todo aquello que contribuye a seguir el recorrido vital que estaba normalizado: no hay vivienda accesible, los empleos no son fijos, los salarios bajísimos, nada contribuye a orientar la libertad sobre la base de un mínimo de certezas.

La falta de criterio y de razones para elegir qué hacer no ayuda a su vez a reforzar la voluntad. Decimos que hay que cuestionar el deseo

mimético para emanciparse y pensar por uno mismo, pero faltan razones compartidas para justificar el porqué de una determinada elección, la voluntad carece de fuerza. Mientras existió la mediación religiosa, esta inculcaba una serie de normas que definían la vida buena; las grandes ideologías, por su parte, daban pie a una esperanza y marcaban un rumbo que daba sentido a un modo de pensar y de vivir. Ahora, la sociedad secularizada solo tiene como sostén un puñado de ideas abstractas cuya materialización, como vengo explicando, es más que insatisfactoria. Reproches de hipocresía y cinismo brotan por todas partes ante la comprobación de que la realidad contradice constantemente la teoría. ¿Cómo extrañarse de que las generaciones más jóvenes no adquieran un *ethos* democrático, tolerante, respetuoso, equitativo, si nada ni nadie se lo inculca ni lo ven ejemplificado en ningún lugar? No quiero extenderme ahora sobre el papel de la educación, que dejo para otro capítulo; avanzo solo lo que seguramente el lector que ha llegado hasta aquí viene pensando. Para que todo cambie hay que empezar por la educación, pero educar es una tarea colectiva.

## SÍ SE PUEDE

Cuando enseñaba filosofía en la universidad les decía a los estudiantes que la ética partía de la insatisfacción ante un mundo que no nos gustaba y la esperanza de poder transformarlo. Desde la complacencia no hay forma de convencer a nadie de la necesidad de la ética; si estamos conformes con lo que hay, ¿para qué preguntarse qué debo hacer o cómo progresar hacia un mundo mejor? Creo que no me equivoco al sostener que la insatisfacción permanece a pesar de la escasez de reflexión, de la incertidumbre sobre el futuro y de la falta de norte. Lo que está en cuestión es la esperanza, quizá porque, como afirma Byung-Chul Han, en *El espíritu de la esperanza*<sup>26</sup>, esta no florece entre personas que viven aisladas: «El sujeto de la esperanza es un *nosotros*». En la sociedad del rendimiento, donde se produce para consumir, lo único que vincula a las personas es el deseo mimético, consumir todos lo mismo y lo que consumen los *influencers*, un vínculo que no puede ser más voluble y superficial, la «servidumbre voluntaria» propia del sujeto consumista.

La nostalgia de un mundo más comunitario tiene ya un cierto recorrido; es la alternativa que se les ocurrió a una serie de filósofos

para corregir los desmanes del liberalismo. Su crítica era buena y se fundaba en razones de peso, pero no lo eran las soluciones que proponían: vuelta a la religión, nacionalismos potentes... En suma, comunidades, sí, pero no basadas en esos ideales abstractos fracasados, sino en algo que diera a la persona el sentido de pertenencia que necesita para sentirse amparada y con un horizonte algo más concreto que el de una sociedad equitativa o pacífica.

Si es cierto que la exigencia de atenerse a unos valores universales es una condición esencial de la ética, no sirven las nostalgias comunitaristas que desdeñan los universales. La idea de evitar la deshumanización hacia la que parece que nos inclinamos para perseguir unas sociedades o unas prácticas más humanizadas es el horizonte que hay que mantener, sea cual sea la sociedad de la que partir. Ciertamente que es difícil concretar lo que significa «humanizar». Porque es difícil, e incluso peligroso, la mejor forma de abordar lo que se debe hacer para ir a mejor es partir del reconocimiento de lo que no se debe hacer, de lo que nos produce insatisfacción. No hay más remedio que la autocrítica como punto de partida, que no es lo mismo que dibujar la sociedad distópica, una perspectiva catastrofista que solo conduce a alimentar la desesperanza.

Confiar en que lo que está mal puede ser corregido y mejorar es el tipo de esperanza que necesitamos. Significa confiar en que «podemos», que está en nuestras manos progresar moralmente. Los dos grandes relatos, si se les puede dar ese nombre, que han pervivido con más continuidad en los últimos decenios, son el ecologismo y el feminismo. Ambos han nacido de la insatisfacción ante una realidad que anulaba a las mujeres y destruía el entorno natural. En ambos casos, la evolución hacia una realidad más satisfactoria, más «humanizada», se está produciendo, con lentitud y retrocesos, pero sigue adelante. El «podemos» que fue eslogan y supo movilizar con eficacia una embrionaria revolución política, duró poco y se ha vuelto un término obsoleto en el que nadie cree ni confía porque no se ha sabido traducir en reformas realmente novedosas, de esas que llamamos estructurales y no cortoplacistas.

No hay más razones para pensar que tiene que seguir siendo así, y fomentando el desánimo ante posibles cambios, que las de la resignación y la renuncia a imaginar algo mejor. La política puede ser capaz de resolver problemas, de llegar a pactos y de eludir la confrontación estéril si se lo propone. Así de sencillo. Falta voluntad, lo repite todo el mundo. Es cierto que la ciudadanía aplaude la bronca y el ruido y vota a los impresentables. Pero también lo es que está

harta de asistir cada día al mismo espectáculo decepcionante. ¿Por qué no tiene que ser posible una política basada en la moderación y la palabra constructiva?

## IV

### SOSTENER LA ESPERANZA

Escribo este capítulo en los primeros días del nuevo año 2025. Los augurios no son esperanzadores a juzgar por los datos del año que hemos dejado atrás: 45 mujeres asesinadas por violencia de género, más de 40.000 emigrantes llegados a Canarias y reenviados no se sabe dónde, resaca de la dana con pocas expectativas de recuperación ágil, anuncio de que el precio de la vivienda sigue al alza, resultados de la educación decepcionantes, listas de espera en sanidad y, más aún, en la ayuda a la dependencia (unos 33.000 dependientes han muerto a lo largo del año mientras esperaban ayuda). Por no hablar de los conflictos supranacionales: guerras enquistadas en Ucrania y Gaza, cambio climático progresivo, avance creciente de los partidos de extrema derecha, polaridad generalizada que impide discutir en serio sobre nada. Ninguno de los problemas que la gente considera más preocupantes para su vida diaria tiene vías de solución creíbles. Ni de solución ni de ser atendidos con seriedad. La socialdemocracia, que debería liderar las políticas sociales, pierde puntos en la primera encuesta del año sobre intención de voto.

Y, pese a todo, hay que mantener la esperanza si creemos que en el fondo de todos los problemas hay fallos éticos que piden y pueden ser corregidos. Decía en el capítulo anterior que la demanda de ética nace del descontento y la insatisfacción ante lo que hay junto a la esperanza de que una transformación es posible. Nos sobra insatisfacción y descontento, pero faltan incentivos que alimenten la esperanza, pese a que el último mensaje navideño ha sido en todas partes, como de costumbre, una llamada a la esperanza. No hay motivos para esperar casi nada, cierto, pero sin esperanza tampoco se avanza ni en la reflexión ni el progreso moral. La desesperación, el «esto es lo que hay», no es fuente de inspiración moral ni exige esa transformación de la sociedad necesaria para que lo que está funcionando mal empiece a funcionar mejor. Lo decía con acierto Daniel Innerarity en un artículo reciente<sup>27</sup>: «En el fondo es imposible cambiar una sociedad desde fuera

o desde arriba: la sociedad no es transformada como un objeto, sino, dicho paradójicamente, el sujeto que realiza la transformación es aquella sociedad que no existe antes de la transformación. En la acción de gobernar, el gobernado no es un objeto, sino quien realiza esa actividad».

El sujeto que ha de transformar la sociedad no existe, es lo primero que debe cambiar. Es decir, que la voluntad de cambio tiene que contagiar a todos, no solo a los representantes políticos. A ellos les corresponde la parte esencial liderando los cambios y descargando de ciertas responsabilidades a los ciudadanos, pero exigiéndoles al mismo tiempo que colaboren en la responsabilidad colectiva. Como dice Joan Tronto, a propósito del deber del cuidado, una «democracia cuidadora» es aquella que «detecta necesidades y reparte responsabilidades». La lista de problemas irresueltos con la que he empezado el capítulo da cuenta de necesidades a las que no se atiende debidamente, unas porque son nuevas, otras porque la negligencia en tomarlas en serio ha ido demasiado lejos y la ciudadanía ya no tiene paciencia para seguir arreglándoselas sola. Entre las situaciones más renuentes a ser tomadas en serio está el movimiento migratorio que afecta especialmente a nuestro país, al que no se atiende con la disposición y la imaginación que haría falta para que pudiéramos sentirnos orgullosos del trato dado a los que solo piden hospitalidad. Nuevo es asimismo el envejecimiento de la población, que reclama unos cuidados que no mejorarán a golpe de improvisaciones y delegando en exceso en las obligaciones familiares. El derecho a la vivienda es tan antiguo como el resto de derechos sociales, pero solo recientemente empieza a ser tomado en serio y no «confiado», es un decir, a los intereses del mercado. Podríamos seguir, pero no hace falta, no hay que convencer a nadie de que hay desidia en la forma de gobernar y egoísmo en las personas que ven la libertad como un privilegio individual y no como algo que también incluye deberes.

## LO MACRO Y LO MICRO

Las encuestas son engañosas porque, como ocurre con la estadística en general, no dan cuenta de lo que de verdad les pasa a las personas. De acuerdo con las grandes cifras, sabemos que, después de atravesar diversas crisis de gravedad, tenemos suerte de enfilar un crecimiento económico notable que sitúa a nuestro país entre los primeros de Europa. Pero son datos macro, porque, si atendemos a los detalles, vemos que estamos casi a la cola de la Unión Europea en educación,

en presupuesto destinado a la sanidad, en ayudas sociales, y lo más importante, ese crecimiento económico del que deberíamos beneficiarnos todos, no es percibido por las personas más desfavorecidas, que son las primeras que tendrían que notarlo. De hecho, somos pioneros con respecto a las desigualdades, con unos índices de pobreza por encima de los de los países del entorno. Faltan políticas equitativas destinadas a corregir las desigualdades económicas y culturales, que han dejado de ser prioritarias frente al empuje que ha recibido el reconocimiento de las diferencias culturales. Por eso la socialdemocracia es un concepto hueco, desprestigiado, que no presta el agarradero sustancial para abrigar esperanza en un futuro más digno para todos.

Luchar por una mayor igualdad no es incompatible con el reconocimiento de las distintas identidades sexuales, étnicas, religiosas o del tipo que sean. A veces ambas luchas se mezclan, pues la diferencia cultural deja de ser discriminatoria cuando el sujeto afectado tiene una renta alta. Un gitano rico no es un excluido; un inmigrante rico es un extranjero, no pertenece a la categoría de los que llegan en pateras. Se ha puesto de moda la palabra «intersectorialidad» y, como suele ocurrir, parece que el mero manejo del palabro puede tranquilizar las conciencias. La realidad es que la batalla de las identidades ha adquirido un peso en las políticas públicas de la izquierda que deja en un plano muy secundario las políticas sociales. Lo pone de relieve el aumento de la indigencia y de esa «pobreza oculta» que denuncia Caritas con titulares como este: «3,4 millones de personas sobreviven hacinadas o en minipisos». La política displicente y poco enérgica con respecto a la brecha que incrementa las desigualdades económicas desplaza las obligaciones de un estado de bienestar digno de tal nombre a las ayudas benéficas que proporciona con generosos programas el tercer sector consiguiendo que las personas más abandonadas confíen más en Cruz Roja, en Caritas, en Greenpeace, que en las administraciones.

La negligencia administrativa se expande a la población en la que cunde el desánimo y el escepticismo a raíz de los mensajes negativos sobre la situación que viven los más débiles (pobres, inmigrantes, ancianos), que van calando entre la ciudadanía y dan alas a los discursos de la derecha más populista. La inmigración es un ejemplo claro de que la opinión pública española se ha movido desde opiniones mayoritarias favorables a la venida de migrantes (en los años ochenta del siglo pasado<sup>28</sup>), a posiciones cada vez menos

amables. Todos los «mitos» de la inmigración, denunciados en el magnífico estudio de Hein de Haas, *Los mitos de la inmigración*<sup>29</sup>, se reproducen en los atributos negativos ya indisociables de los que piden ser acogidos: inseguridad, sobrecarga de servicios públicos, culpables del desempleo autóctono. Que preocupe la inmigración, principalmente porque no se hace nada para evitar el hacinamiento de los que van llegando en pateras y en mal estado casi a diario a las costas canarias, no explica que crezcan las percepciones negativas ni la xenofobia sobre personas que, de hecho, buscan y encuentran trabajo allí donde van a buscarlo. Pero no, esa desigualdad interesa poco, es más novedoso y pasa por más progresista el reconocimiento de las identidades. Como escribía Santi Vila, «desde mediados del siglo xx, de la mano de Malcolm X, Harvey Milk y sus revolucionarios antirracistas, sexuales y feministas, ser negro, gay, mujer, musulmán, o poder cambiar el género parece que ha sido más importante que ser ciudadano». Avanzamos, añade, «hacia un mosaico de tribus ansiosas, egocéntricas e insolidarias, incapaces de resintonizar con los principios universales»<sup>30</sup>.

El Barómetro de confianza Edelman para el 2023 registra tendencias que abonan el sectarismo político y la baja participación cívica. La gente se distancia de los que sustentan ideas políticas distintas a las propias, rehúye el trato, nadie quiere escuchar a los que votan a otros partidos. Entre las muchas opiniones vertidas a propósito de la rotunda victoria de Trump, se cuenta la de que la clase alta, que durante años fue republicana, ahora vota demócrata. No son los capitalistas los únicos que quieren a Trump, son los decepcionados por una política que solo conserva de progresista el nombre. Los que nada tienen que perder prefieren, o pasar del voto y abstenerse, o votar contra los que deberían protegerles y han dejado de hacerlo. Optar por líderes populistas no significa cambiar de partido, sino apostar por la antipolítica, la indiferencia o el rechazo a un sistema que ha dejado de interesarse por los que se sienten más marginados. Las élites políticas, económicas o culturales carecen de autoridad porque solo se miran y se escuchan a sí mismas. Internet es un instrumento inigualable para visibilizar el descontento que ya existía pero que se notaba menos. Internet potencia las frustraciones, las magnifica y las contagia. El apoyo electoral a figuras extravagantes es una opción, por lo menos, divertida.

Si los datos macro no generan confianza, habrá que concentrarse en los micro, las cosas de comer, que son las que afectan a las personas, y esmerarse en políticas más eficientes y en una legislación aplicable. Las instituciones tienen que ser más competentes y fomentar la participación. No solo la participación constituida por la protesta que empieza y acaba en sí misma, como hace ver Joan Vergés en *La protesta i la queixa*<sup>31</sup>. Los impulsores del estado de bienestar en la segunda mitad del siglo pasado —la «era dorada del capitalismo», la llamó Hobsbawn—, lo hicieron motivados por la utilidad, buscaron integrar a los trabajadores en el sistema para evitar que las disidencias prosperaran. Hoy se menciona el objetivo de la inclusión a cualquier propósito, pero lo que se gestiona es una burocracia que no sirve a las personas, aunque no se canse de repetir que el interés de la Administración pública se centra en ellas. Tampoco se centran en las personas las grandes empresas —telefónicas, energéticas, banca—, cuyos beneficios crecen proporcionalmente al distanciamiento al que hábilmente condenan a sus clientes.

La denominación «clase trabajadora» ha quedado obsoleta; trabajar es un privilegio porque el paro es una amenaza constante y porque los trabajos con salarios dignos cada vez son más excepcionales. Actualmente, y pese a todas las reformas laborales a favor de contratos fijos, un profesor universitario recién doctorado puede ganar, por una docencia igual en horas a la de un docente funcionario, el exiguo salario de 400 euros, con un contrato precario y desde la condición de autónomo que él mismo tiene que sufragarse con su sueldo. Si añadimos la inaccesibilidad de la vivienda para los jóvenes, ¿qué motivos tienen para esperar nada? Protestamos, nos quejamos, pero ahí se acaba la participación ciudadana. Recojo la pregunta de Antoni Puigverd, en un artículo precisamente titulado «La esperanza»: «¿Somos conscientes de que, para salir del callejón sin salida, necesitamos mancomunar nuestros objetivos, arrinconar las perspectivas egoístas y contribuir a una estrategia general?»<sup>32</sup>.

## NOSTALGIA DE COMUNIDAD

En uno de sus primeros libros, ahora reeditado, el exitoso filósofo de Harvard, Michael Sandel, atribuía «el descontento democrático» a la destrucción del tejido comunitario por causa de la globalización, un

descontento que, a su juicio, la izquierda no ha sabido abordar. En un libro posterior, *La tiranía del mérito*, el mismo autor lamenta la existencia de una división entre «ganadores» y «perdedores» en la sociedad meritocrática, que lleva a la triste aceptación de que cada cual es agente y culpable de su destino. Si uno no consigue prosperar es porque no ha sabido ganárselo ni aprovechar las oportunidades que se le han ofrecido. Lo cual, a su vez, produce resentimiento y enfado entre los que van quedando en la cuneta. Revertir esa división injusta requiere una reforma moral y cívica importante que nos indique el camino hacia una política del bien común. No basta creer solo en la igualdad de oportunidades como la panacea de la prosperidad y el ascenso social; hay que cultivar además los vínculos sociales y los compromisos cívicos que necesita la democracia porque, sin ellos, la igualdad de oportunidades no consigue resultados satisfactorios. Todos, en una democracia, deberían sentirse miembros de un proyecto común, cosa que no ocurre cuando la única credencial valiosa es la meritocrática. Sandel remite a R. H. Tawney, quien en el libro *Equality* exalta el valor de la solidaridad y la cohesión social: el bienestar social «implica la existencia no simplemente de oportunidades para ascender, sino un alto nivel de cultura general y un fuerte sentido de los intereses comunes [...]. La felicidad individual no requiere solo que los hombres sean libres de ascender a posiciones de confort y distinción; requiere asimismo que sean capaces de llevar una vida con dignidad y cultura, hayan ascendido o no». Sandel llama a esa igualdad «igualdad de condición democrática», un espacio en el que todos puedan sentirse miembros en igualdad de condiciones, independientemente del puesto que ocupen en la sociedad. Aunque los norteamericanos conservan la fórmula *In God We Trust*, la confianza en la divinidad ya no es real; en su lugar, se erige la figura del *self-made man* como modelo que condena a la marginación a los que no llegan a triunfar. Es, de nuevo, una concepción ultraliberal de la libertad que se cree al margen de las obligaciones de un proyecto democrático compartido. El hombre consumista no necesita esa «igualdad de condición» para sus fines, la suma de intereses individuales no necesita vínculos morales con el resto de ciudadanos. La ética del éxito solo divide, cuando, para que haya comunidad, concluye Sandel, tiene que haber humildad<sup>33</sup>.

El triunfo de la libertad ha hecho a la comunidad prescindible, a pesar de que en los últimos decenios «lo común» ha sido una

expresión cultivada por la izquierda. Otra vez, la palabra circula, pero en la realidad el «nosotros» se achica porque cada vez el «yo» cuenta más y se distancia de un «ellos» con el que no se quiere tener nada en común. La integración es difícil porque sigue viéndose solo como «asimilación», aunque hace tiempo que se desechó ese vocablo cuando quiso imponerse el multiculturalismo. Integrar bien no es forzar al otro a que haga suya una cultura específica; integrar en la sociedad donde se encuentran distintas culturas es proyectar una cultura básica que debe interesar al conjunto precisamente para que las diferencias culturales convivan en paz. La escuela pública fue un paso importante para conseguir la integración social, pero se quedó a medio camino al no ser capaz de evitar los guetos, esto es, escuelas que solo se nutren de inmigrantes porque los autóctonos viven en otros barrios. Si las escuelas en principio son buenas para la creación de comunidad, la guetización impide que ese fin llegue a cumplirse.

Aunque quizá la nostalgia de una vida más comunitaria no sea la opción preferible para restablecer la confianza. Hablar de comunidades nos remite a formas anacrónicas que no son compatibles ni deseables como transformación de las sociedades actuales porque pueden reproducir lo peor de la vida comunitaria. De hecho, los filósofos que hace unos decenios se apuntaron al comunitarismo como crítica a un liberalismo de ideales abstractos sin incidencia en los hechos para corregir sus desperfectos, a la hora de concretar su propuesta y ofrecer alternativas al liberalismo apuntaban a comunidades muy poco esperanzadoras. MacIntyre deja entrever que el modelo de comunidad favorable a un *ethos* virtuoso es el que supieron crear las religiones. Charles Taylor no disimula la atracción por el patriotismo nacionalista. Kymlicka defiende con entusiasmo el multiculturalismo. Solo Michael Walzer piensa en algo menos anacrónico y más laico, algo así como las comunidades locales que, al estar más cerca de la gente, están en condiciones de conocer y satisfacer mejor sus necesidades y atraerlas hacia proyectos que todos pueden ver como comunes.

No son nuevas comunidades lo que necesitamos para regenerar la vida en común; ya estamos demasiado divididos y encerrados cada uno en la tribu de su elección. Lo que se echa de menos son incentivos que cohesionen y convenzan de que hay causas que merecen la pena y que nos afectan más directamente de lo que creemos. Incentivos que conduzcan a una transformación del comportamiento. Tenemos antecedentes: la cooperación y la lealtad que se dieron en España en los años de transición democrática encontraron su razón de ser en el

temor a no estar a la altura y repetir errores históricos, pero también en la confianza de que la agregación de voluntades podía conseguir la homologación de la democracia naciente con la de países de nuestro entorno más orgullosos de su historia. No puede decirse que no hubiera en aquellos años opiniones contrapuestas. Sin pensar directamente en la herencia franquista aún muy viva, la derecha conservadora de Adolfo Suárez y el comunismo de Santiago Carrillo ocupaban dos extremos que podían haberse mantenido como irreconciliables y, sin embargo, supieron actuar juntos, ceder, sacrificar posiciones por un bien común que era asentar la democracia. Y aunque la injusticia de algunas perspectivas demasiado dogmáticas y celosas de lo suyo se cebó en la crítica despiadada también en aquellos años iniciales, pasado el tiempo, estas fueron minoritarias, hasta ahora en que el rechazo de la transición como algo que no llegó a existir de verdad es uno de los móviles principales de enfrentamiento.

Hoy la confrontación es la regla, más evidente en la actuación política que solo consigue producir vergüenza y hastío, pero también se encuentra en una sociedad apática y a la vez virulenta cuando se trata de defender el propio jardín. Más que defenderlo, vallarlo para expulsar a los intrusos que se atreven a pensar de otra forma e incluso se avienen a discutir la perspectiva contraria. La política de la cancelación se reproduce en todos los ámbitos donde se den diferencias que afectan a unas sensibilidades cada vez menos robustas para separar lo importante de lo trivial. En Cataluña, el maldito *procés* produjo desencuentros entre amigos de toda la vida. La polarización no es un comportamiento exclusivo de la clase política, está en todas partes y más allá donde la identidad con respecto a una doctrina o un grupo se convierte en un rasgo preponderante que anula cualquier otro valor. Nada cambiará si no se produce una transformación de las actitudes y de las voluntades. El problema es por dónde empezar. ¿Qué hacer para transformar la polarización, el enfrentamiento, la desacreditación sistemática del adversario, en actitudes de escucha y respeto? ¿Qué hacer para que el activismo partidista dé paso a la deliberación civilizada? ¿Cómo transformar a los sujetos que se niegan a deliberar como si la deliberación fuera sinónimo de debilidad? Que en la sociedad haya pluralismo es un valor que la Constitución reconoce. Pero, si la pluralidad de ideas solo sirve para la destrucción mutua, no se entiende qué es lo valioso del pluralismo. ¿Es compatible dar la bienvenida a las diferencias y negarse a examinarlas para comprobar si aportan o no algo valioso? Todo acuerdo deja insatisfecho a quien tiene que renunciar a que su

propuesta sea la ganadora, pero el debate de ideas no es un partido de fútbol. Se debate para aclarar los puntos de vista y, si es necesario, acordar los mínimos que hacen posible el acuerdo. La insatisfacción que este pueda producir es el mejor resultado, la prueba de que el acuerdo al que se ha llegado es razonable y bueno. Las «situaciones ideales de diálogo» que Habermas proponía como condición de posibilidad de las decisiones justas no existen. Solo valen como ideas reguladoras de una realidad que tiene que cambiar. Para lo cual hay que cuidar los procedimientos por los que se llega a una decisión que aún deja bastante que desear pero que sigue abierta a posteriores reformas. Cuántas veces se ha dicho que las propuestas de unos y otros de hecho no difieren tanto como se desprende del ruido que provocan; difieren en la tozudez infantil de no renunciar a lo mío, el motivo único para la discordia y el desencuentro.

La democracia es lenta, mucho más lenta que la autocracia, lo han dicho pensadores antiguos y modernos, que no dejaron de manifestar su simpatía, no por la democracia, sino por el gobierno de los mejores. Pero los mejores no existen, por lo que no queda otra que confiar en la regla de la mayoría, aunque tampoco sea una regla infalible para que el resultado sea siempre óptimo. Es cierto que el imperativo de dar publicidad al proceso legislativo, que impone la democracia bien entendida, ralentiza la toma de decisiones incluso cuando las propuestas cuentan con un consenso aceptable. Contra esa lentitud democrática, que siempre juega en su contra, se lucha con decisiones cortoplacistas, que buscan no perder votos, pero evitan considerar el contexto, las dificultades imprevistas para cumplir las promesas, que suenan a improvisación y a cortinas de humo que no conllevan ningún compromiso auténtico.

Decíamos que, por oscuros que sean los designios para el futuro, no podemos ni debemos ser fatalistas. «Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad» es la fórmula gramsciana insuperable si queremos encontrar algún modo de recuperar la confianza, aunque la fórmula parezca ingenua. Ideas para transformar la realidad no faltan o, por lo menos, no falta la conciencia y el conocimiento de lo que se está haciendo mal. No es la inteligencia la que falla, sino la voluntad de corregir vicios ya demasiado arraigados. El discurso público es pura propaganda, las promesas no se cumplen, los principios no se reflejan en hechos que verifiquen que quien los predica cree en ellos, incluso las causas que en principio concitan una respuesta social más amplia, como el feminismo, acaban dividiendo a sus líderes y desconcertando a sus seguidores.

Markus Gabriel aduce en *Ética para tiempos oscuros*<sup>34</sup> que no es un disparate plantearse racionalmente si existe, en estos tiempos oscuros, un progreso moral y cómo organizar un sistema de valores para el siglo xxi sobre la base de valores universales. Y tiene que ser sobre esa base, porque los valores universales, plasmados en los derechos humanos, son los que han ido determinando el sentido de la humanidad. No podemos renunciar a la universalidad de los principios éticos, cuya abstracción permite considerarlos no absolutos pero sí inamovibles e innegociables. Lo que hay que proponerse en serio es realizarlos, convertir en realidad lo que enaltece lo humano en lugar de lo que lo degrada, como ocurre con el cambio climático, las desigualdades, la indiferencia ante los movimientos migratorios, es decir, todo lo que hoy nos sume en el desaliento y en la desesperanza.

La mayoría de los pensadores que han reflexionado sobre la esperanza no ven en la desesperanza un motivo para desertar de seguir buscando. Al contrario, llaman la atención sobre la incertidumbre que está en el origen y el fundamento de mantener la actitud de espera. Heráclito lo dejó escrito: «Quien no espera lo inesperado jamás lo encontrará». En la Epístola a los Romanos se lee: «Ver lo que se espera no es esperanza: ¿por qué hay que esperar lo que se ve?». Lo repite a su modo María Zambrano: «La única esperanza buena es la que nada espera, la que no le pone plazos a la realidad». La esperanza, sobre todo cuando lo que cunde es la desesperanza, es un «estado de ánimo», afirma Václav Havel: «La esperanza es una dimensión anímica y, básicamente, no depende de cómo valoramos las situaciones. La esperanza no es un pronóstico. Es una orientación para el espíritu, una orientación para el corazón, una orientación que trasciende el mundo tal como lo vivimos normalmente, una orientación cuyo norte está lejos, más allá de los límites del mundo»<sup>35</sup>.

¿En qué se basa, pues, esa esperanza un tanto ciega? Según Ernst Bloch, cuyo *El principio esperanza* es una obra de obligada lectura al respecto, no en la fe en algo trascendente, sino en lo que él llama «la inmanencia de la voluntad», la fuerza de querer que el cambio se produzca: «En la esperanza consciente y conocida nunca hay nada débil, sino que anida una voluntad: tiene que ser así, debe ser así. El gesto de deseo y voluntad prorrumpe aquí con toda la fuerza». Esa voluntad que, por el contrario, cada vez se debilita más para todo lo

que implique no seguir la corriente y actuar con independencia y criterio propios tiene un papel fundamental en la sostenibilidad de la esperanza<sup>36</sup>. Desde una perspectiva más antropológica, Pedro Laín Entralgo analizó a fondo el sentido de la esperanza y la conectó con la «espera», esa actitud del hombre ante el futuro en el que se dan «las diferentes esperas en las que se realiza su vida». La espera, dice, «lleva siempre en su seno un tenue hálito de esperanza»; sea o no favorable el proyecto que nutre la espera, «esa radical tendencia a seguir viviendo que profunda e inconcretamente late en todos los hombres que no se suicidan, es la que en rigor merece el nombre de esperanza»<sup>37</sup>.

## EL NOSOTROS DE LA ESPERANZA

En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein se refiere a la confianza como una facultad propia de los seres que poseen «esa especial forma de vida» que es el lenguaje, no de los animales que pueden sentir miedo, rabia, tristeza, pero no confianza. Un animal, un perro, cree que su amo está en la puerta, pero no puede creer que estará en la puerta pasado mañana. La estructura temporal del animal no es la del ser humano que puede pensar en el mañana, en el ayer, en el año que viene, que tiene una conciencia temporal que le permite esperar lo que aún no ha ocurrido ni hay trazos de que vaya a ocurrir. Es esa posibilidad la que permite actuar al ser humano. Distinta del optimismo o del pensamiento positivo que es individualista y busca el propio bienestar, «el sujeto de la esperanza es un *nosotros*» (afirma de nuevo Han) porque se apoya en el lenguaje que busca poder comunicar lo que se espera. La esperanza cohesiona, vincula al otro, produce solidaridad.

¿Cómo construir un nosotros abierto, inclusivo, no el nosotros de los grupos cerrados, de las teorías de la cancelación, los nosotros identitarios? ¿Cómo construir un nosotros que se mueva por el bien común, por aquello precisamente que impide la cohesión, la solidaridad, el avance hacia lo mejor?

Una de las profesiones que, si creemos a las encuestas, ha merecido siempre más confianza por parte de la gente es la sanitaria. La medicina avanza exponencialmente, cura cada vez más dolencias y, cuando no puede curarlas, se esmera en el cuidado de los pacientes crónicos, con la ayuda de las enfermeras que son quizá las que se llevan la palma de la confianza por la mayor cercanía con las personas

dolientes. Durante la pandemia, si algo estuvo al margen de las críticas de la población fue la actuación sanitaria, trabajo esencial que no solo exigía a los profesionales una dedicación extrema, sino que los sometía a una situación de riesgo constante frente al contagio. Las profesiones sanitarias están entre las consideradas «vocacionales», lo cual es también un punto a favor de que la relación entre el profesional y el paciente sea más confiada que la que se da en otro tipo de actividades. La enfermedad coloca a la persona en una situación de indefensión y fragilidad que abona la búsqueda de alguien en quien confiar.

Aunque el miedo es, en principio, un antídoto para la esperanza, en ocasiones el miedo busca razones para que la situación cambie y se agarra a lo que considera menos sospechoso de engaño o de manipulación. Otra de las lecciones que nos dio la pandemia es que la construcción de un nosotros es posible en horas de fragilidad colectiva. Amenazada la salud pública por un virus desconocido y muy contagioso, fue más fácil establecer vínculos que alimentaran la esperanza en encontrar formas de superar la epidemia lo antes posible. A nivel político, el enfrentamiento crónico cedió paso, por unos meses, a la búsqueda de entendimiento y de acuerdos multilaterales entre las comunidades autónomas y el gobierno. Fue relativamente fácil convencer a la ciudadanía de que obedecer las normas de los científicos, aun sacrificando la preciada libertad individual, era la conducta razonable y sensata. Añadamos que se contó con la suerte de tener un Ministro de Sanidad y un equipo ministerial capaz de actuar con discreción, sin buscar la bronca ni protagonismos absurdos. Lo contrario de lo que ha ocurrido recientemente con las autoridades que debieron hacerse cargo de la dana en Valencia.

«Lo contrario de la esperanza no sería la desesperanza, sino algo más próximo a la desesperación», sentenciaba Javier Muguerza en su celebrado *La razón sin esperanza*<sup>38</sup>. Ni la duda o el escepticismo ante la posibilidad de contar con un punto de vista racional en el que apoyarnos, ni el desastroso panorama que muestra el presente deberían hacernos desistir de mantener la esperanza. Tras las críticas a la razón ilustrada, hoy sabemos que solo nos está permitido creer en una racionalidad más modesta, la que precisamente puede irse manifestando en la relación intersubjetiva que, según Habermas, es el escenario del discurso ético.

## V

### ACERCARSE A LAS PERSONAS

Hay profesiones que por sí mismas generan confianza. Son las profesiones que llamamos «vocacionales», entendiendo que quien las elige no lo hace solo movido por un afán de enriquecimiento o de estatus, sino porque pone por delante la solicitud hacia quienes necesitan más atención y ayuda. Así, el magisterio, la medicina, la enfermería, la asistencia social, el derecho laboral, la cooperación internacional, la ayuda a los refugiados, a los indigentes, a los pobres, son actividades profesionales que presuponen la voluntad de acercarse a los más desfavorecidos, a los perdedores o a los más frágiles. Max Weber utilizó la palabra *beruf* con el doble significado de «profesión» y «vocación», relacionando de algún modo la actividad profesional con la religiosa, como obediencia a una llamada divina. Aunque tal vinculación con la religión se ha perdido, seguimos envolviendo el concepto de vocación profesional de un halo medio sagrado para entenderlo como la respuesta a un deseo focalizado en algo que trasciende aspiraciones puramente materiales o personales. Cuando un alumno brillante (en especial, si es chico), que supera con la mejor nota la prueba de selectividad para ingresar en la universidad, dice que su propósito es estudiar magisterio o enfermería, la reacción inmediata es de incompreensión: ¿solo magisterio, solo enfermería, cuando se puede aspirar mucho más alto? La sociedad individualista no valora el trabajo vocacional motivado por la entrega a un otro que necesita protección y cuidado. Tan poco se valora que, incluso esas preferencias profesionales que, por definición, no temen el sacrificio, están minusvalorando ellas mismas aquellas especialidades que exigen una mayor dedicación. ¿Cómo se explica, si no, que tras un examen de MIR que da entrada a los futuros médicos en el sistema sanitario público, la especialidad menos solicitada por los aspirantes sea la atención primaria, la que, a su vez, sigue siendo teóricamente percibida como fundamental en un sistema sanitario que pretende acercarse a las dolencias singulares de los pacientes?

Desde hace unos decenios, la filosofía moral ha ido evolucionando en el desarrollo de las llamadas «éticas aplicadas», un enfoque destinado a reflexionar y teorizar sobre las buenas prácticas profesionales. No es extraño que la primera de las éticas aplicadas fuera la ética médica, que, en un sentido más amplio, recibe el nombre de «bioética», a saber, ética de la vida en general y, especialmente, de la vida humana en aquellas circunstancias que la hacen particularmente frágil. El nacimiento y la muerte, el principio y el final de la vida, han sido los escenarios más investigados por la bioética, por los problemas éticos que se pueden plantear dada la menesterosidad en que se encuentra el ser humano al nacer y cuando la muerte se aproxima, y dadas asimismo las posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías en ambos escenarios. A la aplicación de la ética al ámbito de la salud, le han seguido otros tantos intentos de introducir el punto de vista ético en sendas actividades profesionales o laborales: la empresa, el periodismo, la política, la inteligencia artificial, la asistencia social, incluso la arquitectura o la ingeniería, en la medida en que todas las profesiones que intervienen o gestionan el bienestar humano y social no deberían obviar interrogantes sobre lo éticamente correcto o incorrecto.

## LA BIOÉTICA COMO MODELO

Hay que reconocer que, de todos los intentos de institucionalizar esa mirada ética en las actividades profesionales, ninguno ha cristalizado de una forma tan reconocible y positiva como la bioética. Cuando se establecieron los «principios de la bioética» en el que se considera su texto fundacional, el informe Belmont, la relación entre los profesionales de la sanidad y los pacientes dio un giro considerable, que no ha dejado de evolucionar positivamente. La gran aportación de los principios bioéticos fue el reconocimiento de la autonomía del paciente para decidir sobre su cuerpo enfermo ante las prescripciones de curación o de paliación del sufrimiento que los avances médicos ponen a su disposición. La libertad del paciente importa y hay que tenerla en cuenta incluso cuando su opinión o preferencia no coincide con la del experto que lo trata o con la familia que lo acompaña. La asunción de ese respeto especial a la dignidad de la persona doliente ha producido una transformación importante en la actividad sanitaria. Ya no es aceptable la relación paternalista según la cual el profesional

hace lo que cree conveniente con la persona enferma. Esta reclama su derecho a ser informada, a exponer dudas y a oponerse si lo prefiere a las decisiones del facultativo. Los fines de la medicina han cambiado, explica el prestigioso informe del Hastings Center<sup>39</sup>, y la función del médico no se limita a tratar de curar al paciente y alargarle la vida, sino que a esos deberes primarios hay que añadir otros como el de cuidar a los pacientes que ya no tienen curación, mitigar el dolor y el sufrimiento y ayudar a morir.

Pese al giro positivo experimentado por la ética médica, también hay que constatar que el abandono del paternalismo sanitario no está teniendo todavía una evolución óptima. El sistema sanitario, por público que sea, se encuentra en una sociedad mercantilizada donde nada ni nadie escapa fácilmente a la dinámica del negocio. El paciente es un «usuario» de los servicios y es tratado como el cliente de un sistema que responde a demandas e intereses personales y sociales de los individuos que se dirigen a él, pero también promueve ofertas destinadas a crear necesidades o suscitar deseos que no encajan de la mejor manera en una sociedad donde lo prioritario debiera ser construir un sistema sanitario sostenible al servicio del bienestar general de todos y, muy en especial, de los más desfavorecidos. Los intereses de la industria farmacéutica, de los investigadores, las presiones políticas o de determinados *lobbies*, suelen merecer más atención que el bien común. Por otro lado, si bien el principio de autonomía de la persona se ha impuesto, esa autonomía no siempre se atiende como debiera: el paciente se siente mal informado, le piden que consienta a los tratamientos más invasivos con textos largos, ilegibles y con un tono que es a la vez infantil y experto, percibe que no se le escucha del todo, se encuentra ante un médico más pendiente del ordenador y de las pruebas médicas que ha ido prescribiendo que del estado anímico del paciente en todas sus dimensiones, desde la más científica a la afectiva. En pocas palabras, la libertad del profesional sigue privando sobre la del paciente, cuya debilidad es manifiesta y manipularle es fácil. Además, a pesar de las deficiencias en el respeto a la autonomía del paciente, en el campo de la medicina, como en el de la política, ha ocurrido que el principio de autonomía o el derecho a la libertad individual ha merecido una atención muy superior al principio de justicia que debe velar por el derecho a la equidad en la protección de la salud. Con respecto a la justicia, el progreso ha sido muy insuficiente y se adapta muy lentamente a las necesidades emergentes, lo cual repercute en que esa supuesta autonomía

reconocida a todo individuo deja de serlo para aquellos que padecen las consecuencias más duras de la desigualdad.

Sea como sea, y reconocidas las insuficiencias, en el ámbito de la sanidad contamos con una teoría, unos principios, un sistema público y unas convicciones que han significado un progreso indiscutible. Se ha avanzado hacia una relación con la profesión sanitaria de mayor confianza aunque no del todo lograda y con riesgo de retrocesos causados por la dejación con que el neoliberalismo castiga al estado de bienestar. Algo que, como decía antes, no ocurre con los intentos de corregir las inmoralidades existentes en el mundo empresarial, las corrupciones de la política, las deficiencias de la información o los muchos peligros que se entreven por el mal uso de la inteligencia artificial. Por lo que respecta a la bioética, el empeño original de elaborar una ética aplicada ha sido más exitoso que en otros campos porque no solo se ha asumido la adhesión a unos principios éticos como parte ineludible de la excelencia profesional, sino que la puesta en marcha de comités diversos —de ensayos clínicos, hospitalarios, nacionales—, que ejercen un cierto control y una reflexión sostenida sobre la aplicación de los principios y las posibles consecuencias de las muchas innovaciones tecnológicas, ha ido calando en el comportamiento de los profesionales, especialmente en la enfermería. Lo que, de entrada, fue visto por la mayoría como una intromisión y un control que atentaba contra la libertad médica, cada vez es más aceptado como la mejor manera de plantear dudas y no incurrir en malas prácticas.

## LA CONSTRUCCIÓN DE UN *ETHOS*

Pienso que el desarrollo de la bioética es el mejor ejemplo que tenemos de cómo es posible ir construyendo un *ethos*, una manera de hacer, unas costumbres que impregnan la actividad clínica y velan por que la investigación biomédica no se desvíe del propósito final de contribuir al mejoramiento de la salud de las personas. Sin demasiadas leyes reguladoras del sistema sanitario (lo que en España contrasta notablemente con la proliferación de leyes educativas), se ha conseguido que dicho sistema sea de los más aceptados y reconocidos por la ciudadanía, que aprecia la realidad del acceso universal al sistema y la excelencia científica de los profesionales, así como el esfuerzo por alcanzar una humanización de la medicina en la que ha tenido un papel básico la atención a las cuestiones éticas que ha ido planteando la actividad profesional a la luz de los cambios sociales y

de la innovación científica y técnica. La preocupación por las buenas prácticas es vista como un aspecto importante de la excelencia profesional, tanto al nivel de la relación clínica con los pacientes, como al de la investigación. Aun cuando la formación médica deja bastante que desear por lo que se refiere a la formación ética, lo cierto es que la práctica, que es donde de verdad surgen los interrogantes y las dudas que más preocupan a las personas, es cada vez más consciente de problemas e incertidumbres que trascienden el ámbito estrictamente científico. Un ejemplo que lo acredita y que dio la vuelta al mundo hace unos años fue el caso del investigador chino He Jiankui, cuyo equipo utilizó el método CRISPR (algo así como un corta y pega genético) para dar a luz a dos niñas gemelas con el fin de eliminar el gen CCR5 y hacerlas resistentes al VIH, la viruela y el cólera. La misma universidad a la que pertenecía el científico no tardó en emitir un comunicado denunciando el hecho y suspenderlo de empleo y sueldo. Al conocer la noticia, la comunidad internacional se sumó a la denuncia alegando la irresponsabilidad de un experimento cuyos fines no eran terapéuticos y del que se ignoraban las posibles consecuencias. De un modo u otro, el principio de precaución actúa como control de investigaciones que estarían buscando más un objetivo eugenésico que curativo, y si bien hay que insistir en la necesidad de no bajar la guardia e incluso incrementar la vigilancia, no creo equivocarme al decir que, en el ámbito de la investigación biomédica, se mantiene un grado de confianza en la buena praxis que se extingue inexorablemente en otras actividades profesionales.

El camino por recorrer para que se sigan percibiendo signos de progreso y no cunda el desánimo es aún largo y obliga a no ceder en el control y mantenerse atento a los cambios políticos, sociales, tecnológicos y culturales que no dejan de plantear interrogantes inéditos. Siguiendo con el ejemplo de la bioética, las discusiones que se llevan a cabo en los distintos comités están sirviendo para hacer explícita la preocupación por una praxis que plantea muchas dudas y añade a la fragilidad humana una sensación de desamparo que debe ser atendida. El avance de la medicina ha tenido consecuencias espectaculares en la curación de dolencias como el cáncer o en la prolongación de enfermedades crónicas, pero las personas echan de menos con mucha frecuencia la cercanía del médico de cabecera clásico, el cual está ausente ante el desfile de especialistas que tratan sus distintos órganos enfermos, le atiborran de medicamentos y se desentienden de su bienestar general o incluso de ejercer un mínimo control de coordinación sobre las actuaciones de los distintos

especialistas. Mientras la medicina no deja de impulsar cuanto pueda contribuir a alargar la vida, las personas que llegan a los noventa o cien años van viendo decrecer su calidad de vida, pierden memoria, agudeza visual, capacidad auditiva, se caen a menudo, se sienten invisibles y no se reconocen en un mundo que ha cambiado demasiado, que no se adapta a las necesidades de los ancianos y los percibe como una carga. Eso en el mejor de los casos; porque, en los peores, cuando se ha perdido la cabeza y la autonomía, la persona ha dejado de ser ella misma y la calidad de vida es nula, por mucho que prevalezca formalmente la dignidad del individuo, resulta difícil reconocer realmente los rasgos verificables de tal dignidad.

Es necesario formular las preguntas adecuadas para no descuidar necesidades nuevas, una de las cuales es, siguiendo en el ámbito de la salud, la necesidad de cuidados. Gracias al activismo a favor de la eutanasia desde hace años, actualmente hay consenso en el rechazo casi generalizado del encarnizamiento terapéutico y va aumentando el número de personas que hacen un testamento vital con el afán, no siempre logrado, de evitar el sufrimiento inútil en el trance último. En otro orden de cosas, las técnicas de reproducción asistida se han generalizado de una forma imprevista y desbordada, lo que da lugar a la preocupación por los embarazos tardíos, la existencia de bancos de óvulos y embriones congelados sin receptora a la vista o por la oferta de pseudotécnicas de reproducción como la maternidad subrogada. El anonimato en la donación de óvulos, embriones o esperma se está empezando a poner en cuestión por parte de los nacidos gracias a la ayuda de las nuevas técnicas reproductivas, lo que provoca una resistencia descriptible por parte de los numerosos centros de reproducción que ven peligrar su negocio. En cuanto a la equidad del sistema sanitario, gracias a que conocemos los beneficios de un sistema público de salud y de lo que significa que la sanidad sea un derecho universal, la ciudadanía no deja de lamentar los recortes de recursos que derivan en largas listas de espera o una atención apenas incipiente a las situaciones de dependencia. No estoy hablando de discusiones meramente académicas ni de especialistas. Problemas como los planteados han dado lugar a debates importantes y participados, dado que la ciudadanía conoce mejor sus derechos.

Al referirme a la carencia de un *ethos* por falta de cohesión en torno a lo que merece ser llamado bien común, ese *ethos* que contribuye a formar comunidades virtuosas, me viene a la memoria la aportación de José Luis Aranguren con respecto a la moral como la construcción de un «talante» específico. Un talante derivado de la

asimilación de un marco mental que corrige ciertas visiones propias de ideologías periclitadas y anacrónicas. Así, frente a la idea que sostiene la no disponibilidad de la vida humana en ningún caso, se está imponiendo la de que la vida no siempre es mejor que la muerte y que el morir bien es una opción individual y un derecho irrefutable. Entre los derechos de igualdad, los que llevan la delantera en cuanto a importancia y en cuanto a garantías son el acceso a la educación y el acceso a los tratamientos sanitarios, lo cual obliga a crear un sistema de salud público que a su vez tiene que ser sostenible para que alcance a todos sin excepciones de ningún tipo. Dicha sostenibilidad obliga a su vez a una racionalización de la medicina con criterios de equidad. Y dado que la esperanza de vida no deja de crecer y abundan las enfermedades que no tienen curación, pero necesitan cuidados, cada vez urge más construir algo así como un sistema público de cuidados que no reduzca dicha obligación a un asunto meramente privado, femenino y familiar. La bioética del futuro habrá de centrarse, si quiere seguir teniendo predicamento, en esas necesidades nuevas que no se satisfacen si no se construye al mismo tiempo el «talante moral» adecuado para detectarlas y responsabilizarse de que sean atendidas.

Acercarse a las personas en la actividad profesional es humanizar tanto las relaciones laborales como la relación con los destinatarios de esa actividad, los llamados «clientes», una palabra cuyo origen remite al latín *cliens*, que significa «aquel a quien se protege». Es cierto que ese significado, que de algún modo incluye el gesto de «servir», ha decaído como sentido de un vocablo vinculado a los negocios y a las relaciones mercantiles. Quizá por ello, ha sido sustituido por el aún más impersonal de «usuario», despojado ya de toda connotación que aluda a una relación próxima y cuidadosa. Por eso quizás esa indiferencia y ese distanciamiento hacia quien no es más que un simple y anónimo «usuario» está queriendo ser corregido a golpe del eslogan preferido no solo por los sistemas públicos que componen el estado de bienestar, sino también por las grandes corporaciones eléctricas, bancarias o de telecomunicaciones: «Nos centramos en las personas». El propósito choca con una realidad en la que la atención personalizada cada vez es más infrecuente, llamar a una empresa de servicios para resolver una duda es enfrentarse a un robot que responde a preguntas automatizadas, conseguir una cita con una persona es un calvario disuasorio. La medicina fue la primera en apuntarse al eslogan de «centrarse en el paciente»<sup>40</sup>, pero las nuevas

tecnologías no han avanzado en vano y las facilidades que procuran, no siempre al paciente, sino al médico que lo atiende, son demasiado tentadoras para no utilizarlas. El uso de citas telemáticas, o simplemente telefónicas, se va imponiendo a la cita presencial, con lo que la observación de la persona enferma se muestra como un dato cada vez más secundario. Los hospitales han multiplicado el tipo de servicios que ofrecen a los pacientes, pero nadie los coordina ni parece darse cuenta de que, de viernes a lunes, el centro se vacía y recabar atención de una simple enfermera es una empresa inútil. Por ningún lado se ve que las innovaciones vengan de la mano del propósito real de servir, ayudar, atender que tanto se predica. El muy citado Hans V. Potter como impulsor del concepto de bioética escribió que esta debería ser vista como una búsqueda que añadiera a la competencia científica, la humildad y la responsabilidad, dos virtudes inencontrables en un mundo no centrado en el otro, sino en uno mismo.

El sentido que debe tener la humanización de la sanidad y de la asistencia social remite a la preocupación de los últimos años por las necesidades del cuidado. Cuidar es de por sí algo valioso, pero deja de serlo cuando se cuida mal. Como explica Joan Tronto, una de las expertas con ideas más potentes en el tema, la experiencia de cuidar debe ser sometida a revisión de continuo a fin de que sirva realmente a las necesidades de la persona cuidada y no sea rehén de inercias y rutinas que incurren en lo que ella llama el «mal cuidado». Centrar el cuidado en la persona significa evitar comportamientos excesivamente protectores que buscan más facilitar el trabajo de la persona que cuida que reconocer la autonomía de la persona cuidada y su capacidad de participar en la relación que se establece con quien la cuida. Sin que esa mirada hacia la persona cuidada signifique ignorar otra cuestión que aparece repetidas veces en las discusiones del seminario aquí reseñado, una cuestión hasta ahora obviada por casi todos: la necesidad de dar voz a las personas que cuidan, de «cuidar al cuidador», de escuchar y aprender de su experiencia sin dejarse arrastrar únicamente por las inercias de las organizaciones asistenciales. Las personas cuidadoras conocen mejor que nadie, mejor que las organizaciones que las contratan, cuáles son las necesidades de quienes requieren asistencia; por eso su voz y sus quejas no deben caer en saco roto ni ser menospreciados.

La autocrítica y no las actitudes complacientes son el punto de partida para que las prácticas deriven hacia lo mejor, se eviten las excusas que proyectan la impotencia a la falta de recursos o a la inmovilidad del sistema. De hecho, si la ética es, como vengo diciendo, insatisfacción, debe empezar siempre con un no, con una crítica a algo que no está funcionando como debiera. Para humanizar las relaciones entre las personas hay que apelar a un «hombre nuevo»: ese fue el sentido de grandes ideologías como el marxismo, y es el sentido antropológico y ético de la esperanza, la «pasión por lo posible», como la categorizó Kierkegaard. Somos seres contingentes, incompletos, finitos y necesitados; si no lo fuéramos, no esperaríamos ningún cambio. Ser hombre, escribió Ortega, «significa estar siempre a punto de no serlo [...]. Mientras el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse. No solo es problemático y contingente que le pase esto o lo otro, como a los demás animales, sino que al hombre le pasa a veces nada menos que no ser hombre»<sup>41</sup>.

Volveré de inmediato sobre ese requerimiento de lo que llamaría «solicitud personal» que se echa tanto de menos en nuestras relaciones, en especial aquellas en las que no es posible abandonar la asimetría entre quien necesita ayuda y quien está en condiciones de darla. El ámbito de la sanidad es el más propicio para tratar la cuestión, pero no el que más sufre los efectos de la despersonalización que afecta a las relaciones humanas. Despersonalización que no es otra cosa que deshumanización. Culpar a la inteligencia artificial del problema no es hacerse cargo de sus razones más profundas. Discernir cuándo y con qué fin un robot o un algoritmo puede o incluso es bueno que sustituya a una persona me temo que es una cuestión que casi nadie se plantea. Ante tal cesión de funciones me pregunto cómo será posible adquirir un talante moral, es decir, una sensibilidad de cercanía a las personas que lo pasan mal si dejamos de oírlas y verlas fuera de las noticias de la televisión.

## VI

### ESPERANZA DE VIDA

Deterioro, declive, abandono, invisibilidad, infantilismo, soledad, pasividad, dependencia, demencia, desgaste, cansancio, miedo, desfase, inutilidad, decadencia, degeneración, desdén, compasión. Estos y más atributos parecidos están asociados al envejecimiento. Una buena nueva, la de vivir más años, que hay que agradecer a la ciencia y a la tecnología si en lugar de hablar de envejecimiento hablamos del aumento de la esperanza de vida. Ya no vale decir tercera edad, porque estamos más allá de la tercera y de la cuarta edad. La previsión actual dice que el 80 % de los niños que nacen ahora vivirá más de cien años. Ser centenario ha dejado de ser excepcional. Estudiar las causas del envejecimiento es hoy una de las prioridades de la investigación científica. Las preguntas inevitables que nos sobrevienen en cuanto pasamos la frontera de los ochenta, una frontera que marca todavía una diferencia notable, son de este tenor: ¿con qué propósito? ¿Realmente la longevidad es una buena nueva? ¿Vivimos demasiado? ¿Cuál será mi fin?

Un estudio reciente, a partir de las estadísticas de la OMS, con datos de 183 países, revela que la esperanza de vida no va acompañada necesariamente de más salud. Al contrario, la brecha entre la esperanza de vida y la salud ha aumentado, más en las mujeres que en los hombres. La conclusión del estudio, ante la realidad de dicha tendencia mundial, apunta «a la necesidad de un cambio acelerado hacia sistemas de atención proactivos, centrados en el bienestar». Los datos del estudio «reflejan un número creciente de años vividos con enfermedades que socavan los logros alcanzados con la esperanza de vida, lo que exige medidas que reduzcan la brecha cada vez mayor»<sup>42</sup>. Como observaba Pascal Bruckner en un libro reciente, «lo que la ciencia y la tecnología han prolongado no es la vida sino la vejez»<sup>43</sup>.

Hemos ido troceando y alargando los tiempos que van desde la infancia hasta una edad adulta que se retrasa cada vez más (niñez,

adolescencia y larga juventud), mientras que el envejecimiento sigue siendo un bloque supuestamente homogéneo que ha ido creciendo con rapidez de un modo imprevisto y problemático. El dato más objetivable que tenemos para nombrar la etapa última de la vida es la jubilación, el paso de la vida activa al retiro, que se sigue situando alrededor de los sesenta y cinco años, una frontera totalmente desfasada si tenemos en cuenta que es normal vivir hasta los ochenta y cinco o noventa, unos veinte años para los que no hay la programación que existía en la etapa laboral. La secuencia vital que empieza con un período de estudio y formación y sigue con una etapa larga de ocupación laboral, se detiene radicalmente con la jubilación y uno tiene que inventar y planificar con lo que puede el tiempo de vida que le queda. Si la información a mi alcance no me falla, fue el canciller Bismarck, uno de los artífices del estado de bienestar, quien estableció la jubilación de los funcionarios a los sesenta y cinco años con la previsión de no tener que asumir un gasto excesivo en pensiones, ya que a lo previsible a esa edad era que la mayoría de los funcionarios hubiesen muerto. Un siglo y medio después, cuando el gasto de los pensionistas se hace inasumible, se empieza a pensar que tal vez habría que mover el límite establecido para poner fin a la edad laboral.

Sea como sea, y más allá del cambio de etapa que implica la jubilación, el envejecimiento, además de ser un fenómeno biológico y burocrático, es un fenómeno subjetivo, que cada cual vive como puede o como le permiten sus circunstancias económicas y de salud. No hay una edad clara para empezar a ser viejo; más bien uno empieza a «sentirse» viejo cuando se da cuenta de que su relación con la existencia está dando un salto cualitativo señalado por el cúmulo de atributos negativos con que he empezado este capítulo: declive, deterioro, cansancio, abandono, etc., etc. «Vejez» es sinónimo de fin de etapa, con todos los inconvenientes y todas las adversidades que acompañan a lo que acaba sin remedio. Más aún en una época que detesta la infelicidad, el individuo hedonista no ha asimilado su finitud ni quiere hacerlo, no está preparado para las despedidas sin regreso. Por eso el primer paso ha sido la ocultación de un término que huele mal, hemos cambiado el lenguaje para persuadirnos de que nada cambia: no hay viejos ni ancianos, ni tercera ni cuarta edad, hay personas mayores o *séniors*, que es menos despectivo. Se nos quiere hacer creer que se abre un tiempo nuevo, de nuevas esperanzas y mayor libertad: viajes, ocio, tranquilidad, descanso, asignaturas pendientes, el tiempo de hacer lo que siempre se quiso y no se pudo

hacer. Es posible lo que ha venido en llamarse el «envejecimiento activo». Sí, pero, ¿y la brecha? ¿Qué hacemos con los achaques, con las depresiones, las dependencias, la falta de ingresos, la fatiga de vivir?

## OPTIMISTAS Y PESIMISTAS

Cicerón y su *De senectute* es la referencia obligada para desdramatizar el envejecimiento. Ni la edad ni las canas ni las arrugas —pontifica el filósofo romano— pueden quitarnos el prestigio ganado y que recoge la última etapa de la vida, esa etapa en la que gozamos de la serenidad y la sabiduría adquiridas. Otros estoicos, como Séneca y Marco Aurelio, se mantienen fieles a la idea de que hay que aceptar con buen ánimo lo que viene cuando es inevitable, pues solo así el hombre es el dueño y el artífice de su vida. De este modo, nos dice Séneca en las *Cartas a Lucilio*: «Considera cada día como una vida completa; como si fueras a morir hoy». La científica Rita Levi-Montalcini escribió hace unos años un estupendo libro titulado *El as en la manga*, donde recogía estas y otras ideas positivas de los filósofos antiguos para afirmarse en la teoría de que incluso la ciencia nos acompaña en el empeño de adoptar una actitud optimista. La pérdida de células nerviosas que sobreviene con el envejecimiento no es tan grave como suele decirse porque la capacidad cerebral de regeneración es inmensa. Solo hay dos factores —concluye— que impiden afrontar la vejez como una apuesta: factores extrínsecos, como el hambre, la precariedad, la marginación; o factores intrínsecos, como la falta de previsión en la juventud y en la edad adulta que impiden estar activo en la vejez<sup>44</sup>.

Pero no todos los pensadores comparten este buen ánimo al llegar a viejos. En otras ocasiones, he confrontado la visión de Levi-Montalcini con la del filósofo del derecho, Norberto Bobbio, que escribe, a sus noventa años, un *De senectute* demoledor. Parafrasea el dicho de Erasmo sobre la guerra: *Dulce bellum inexpertis* («Quien alaba la guerra, no le ha visto la cara»), para rechazar los elogios a la vejez con esta variante: «Quien alaba la vejez no le ha visto la cara». No, Bobbio no se considera un sabio que acepta el final como una tarea cumplida. Piensa que la vida es una carrera cuya meta siempre está más lejos, y la vejez es la conciencia de que «no solo el camino no se

ha cumplido, sino que ya no hay tiempo de cumplirlo y debes renunciar a transitar la última etapa». El viejo solo cuenta con el patrimonio del pasado, con el tiempo de la memoria<sup>45</sup>.

## ENVEJECER BIEN

Este no es un libro sobre la vejez, sino sobre la confianza. Si traigo a colación el aumento de la esperanza de vida es para poner en cuestión que existan razones suficientes para hablar de la vejez como una etapa esperanzadora. Envejecer es encontrarse de cara con la proximidad de la muerte, que siempre es un mal trago, con la diferencia con respecto a tiempos pasados de que esa perspectiva poco halagadora puede durar muchos años y en unas condiciones que hacen más difícil la preparación por la aceleración de los cambios que se producen a nuestro alrededor. Campanella lo vio hace siglos, a raíz de la invención de la imprenta, cuando escribió que «hay más historia en cien años de la que hubo en el mundo en cuatro mil, y se hicieron más libros en esos ciento que en cinco mil». Los que hoy hemos pasado, como decía, el umbral de los ochenta solemos decir que la distancia entre la vida de nuestros hijos y nuestros nietos es más notable que la que existió entre nuestros abuelos y nosotros. Al tiempo que la longevidad se ha disparado exponencialmente, las nuevas tecnologías han dado tal vuelco a las formas de vivir, de trabajar, de organizarse y de relacionarse que todo lo que parecía sólido se ha vuelto de repente no ya líquido, como sostuvo Bauman, sino obsoleto, inservible. La familia sigue siendo un núcleo importante, pero adopta formas que nuestros padres nunca imaginaron; la vida rural está desapareciendo y la despoblación de los pueblos y pequeñas ciudades se lamenta en busca de un remedio improbable; la conciencia social que enfrentó a la burguesía y el proletariado es historia porque el trabajo propio de la era industrial es una reliquia en la sociedad de servicios donde también muchos trabajan a destajo pero de otra manera y con algunos derechos que atenúan las miserias de los bajos salarios; el período de formación no dura unos pocos años, es «formación continua», con el fin de poder adaptarse rápidamente a los cambios que vendrán; los jóvenes han dejado de confiar en un futuro planificable y se han acostumbrado a disfrutar del presente cuando la economía de sus padres se lo permite; las grandes ideologías del pasado no se sostienen ni han venido otras a sustituirlas, al contrario, la democracia evoluciona cada vez más contra sí misma.

El envejecimiento, junto a otras cuestiones, como las migraciones o el cambio climático, devienen los problemas característicos de estos tiempos convulsos para los que solo se improvisan soluciones obsoletas que ponen de manifiesto enormes contradicciones. Se detecta la necesidad de poner las condiciones para un envejecimiento saludable, pero hay que empezar de cero. Es cierto que el progreso médico añade años de vida, pero la brecha entre estos y la salud no disminuye porque los tratamientos de enfermedades crónicas, el aislamiento social y las dependencias son causa de un sufrimiento con pocos paliativos. No hay un sistema de cuidados preparado para atender a tantas personas que requieren ayuda, por lo que las estructuras familiares, tan poco estructuradas, si vale la redundancia, se ven sacudidas con descabros que afectan profundamente a todo el entorno familiar cuando hay que hacerse cargo de un enfermo de alzhéimer, un párkinson, una ELA o cualquiera de las dolencias vinculadas a la vejez. Las residencias no son una buena solución, como lo muestra el bajo número de personas que se interna en una de ellas por voluntad propia. En pocas palabras, los dispositivos y el ritmo de las sociedades avanzadas no están en condiciones de proporcionar el confort que un envejecimiento largo necesita. Ni la evolución de la medicina ni las estructuras sociales han previsto todo lo que significa atender a una sociedad envejecida.

Entre los temores que sobrevienen cuando uno envejece está el temor al cambio. Entre los remedios que se suelen proponer para que el viejo se sienta a gusto con su vida es permitirle saborear lo habitual, lo que ha hecho siempre y le resultó placentero. Incapaz y sin ganas de adaptarse a lo nuevo, el viejo mira con nostalgia el pasado y rechaza los cambios. Las rutinas dan seguridad. La angustia que padecen muchos pacientes con alzhéimer parece deberse, entre otras cosas, a la incapacidad para recordar las rutinas. Si en los años más activos, la alegría vinculada a unos días de vacaciones es la de poder perder el tiempo, para el anciano, perder el tiempo deja de ser un aliciente. Hay que seguir estando ocupado, tener proyectos, para que el tiempo no se haga tan largo. Por eso las políticas que pretenden poner remedio a la desocupación de la vejez consisten en ofrecer entretenimiento: viajes, cultura, gimnasia, yoga.

Levi-Montalcini, en el libro citado más arriba, manifiesta que, para poder afrontar la vejez como una oportunidad, se requieren unas condiciones «externas» y otras «internas». Las primeras se refieren a las circunstancias que rodean a la persona cuando envejece: renta, familia, compañía, salud; en términos estoicos, aquello que no

depende de ella y que debería ser objeto de protección por parte de un estado social que se jacta de reconocer la dignidad de los mayores. Las condiciones internas tienen que ver con el propio sujeto y lo que ha hecho a lo largo de su vida para contar, cuando las capacidades disminuyen, con recursos para seguir viendo el final con esperanza. O, por lo menos, con gratitud y satisfacción por el regalo de una vida aprovechada. Dicho en otros términos, la vejez saludable depende de la aportación de agentes externos del ámbito sanitario, de la asistencia social, de la política y de la sociedad en general, y también de lo que el propio individuo aporta. La vejez es una construcción social y personal.

## SOLEDAD NO DESEADA

Una de las epidemias de la actualidad es la que ha venido en llamarse «soledad no deseada», que afecta especialmente a jóvenes y viejos por razones parecidas pero no iguales. Fijémonos ahora en la soledad vinculada a la longevidad, que es el tema de este capítulo. La mayor esperanza de vida, unida a la voluntad de la mayoría de ancianos y ancianas de seguir viviendo en casa y no verse reclusos en residencias, tiene esa consecuencia indeseada, causante no solo de un sufrimiento personal, sino de una serie de necesidades de cuidado que los familiares no siempre están en condiciones de poder satisfacer. Un aspecto más de las formas de vida individualistas, más atentas a la consigna del sálvese quien pueda, que a la preocupación por quienes se ven más necesitados de ayuda.

No toda situación de soledad es vivida de igual forma. Aunque objetivamente estar solo significa aislamiento social y falta de compañía, la percepción de la soledad es subjetiva y no siempre produce rechazo o sensación de abandono. Hay quien vive la soledad como una independencia liberadora que no representa un motivo especial de tristeza o congoja. Pero no es lo más corriente. El bullicio y el frenesí a que nos acostumbra el actual ritmo de vida no es una ayuda para afrontar la soledad de otro modo que como una falta de objetivos y de relaciones sociales significativas y agradables.

La filosofía moral ha distinguido entre dos tipos de conceptos que pueden ser útiles para aclarar el sentido de la soledad. Hay una clase de conceptos que solo son evaluativos, por ejemplo, «justicia» o «tolerancia»; y otros, que pueden ser descriptivos y evaluativos al mismo tiempo, entre los cuales se encuentra el de soledad. Los primeros, solo evaluativos, son caracterizados como conceptos *thin*,

«estrechos», en tanto los segundos son conceptos *thick*, «densos». De acuerdo con tal distinción, la soledad sería un concepto *thick*: describe un hecho y, al mismo tiempo, lo evalúa porque suele expresar una situación no querida, indica que estar solo no es agradable, que habría que corregir o superar tal situación.

Esa ambivalencia o dualidad de los conceptos que describen y valoran al mismo tiempo, ponen en cuestión el valor de las estadísticas que, a pesar de ser solo cuantitativas, pretenden darnos un dato significativo sobre la existencia de la soledad, con lo cual alimentan un prejuicio; en este caso, el de la soledad como algo negativo y no deseado. Por ejemplo, cuando leemos que 800.000 personas viven solas en Cataluña, un 42,5 % de las cuales tienen más de 65 años, leemos tales datos como negativos, una muestra de la epidemia a la que me refería al principio, porque quien realiza la estadística parte del supuesto de que está describiendo un hecho en sí mismo negativo, no un hecho que puede ser valorado de maneras distintas. El dato así presentado se contradice con el reclamo de muchas personas mayores que, ante la amenaza de verse encerradas en una residencia geriátrica, expresan su voluntad de «vivir y morir en casa», aunque sea consigo mismas y sin compañía familiar alguna, porque lo prefieren a la convivencia forzada de la mayoría de residencias. Una muestra de lo que quiero decir es el libro de Montserrat Vilaseca, *Vull viure a casa*, que relata la lucha de una mujer por no abandonar su domicilio de toda la vida donde, a pesar de carecer de comodidades bastante básicas y estar sola, se siente más «acompañada» que en las relaciones impersonales propias de la mayoría de residencias<sup>46</sup>.

En el original y ameno libro *Mapas de soledades*, su autor, Juan Gómez Bárcena, se refiere a la diferencia entre las dos formas de soledad mencionadas, negativa y positiva, para poner de manifiesto que la última ha sido expulsada de la semántica del concepto: «Hubo un tiempo en que contábamos con una palabra para nombrar la experiencia de sentirse solo —soledad— y con otra para denominar el estado de soledad sin connotaciones negativas; un estar solo que podía ser una elección e incluso una forma de goce —solitud—. La palabra solitud existe en el diccionario, pero no se usa. En nuestro mundo acelerado y ruidoso se ha perdido la capacidad de percibir el estar solo como un aliciente para la libertad. La solitud es una soledad no impuesta, en ocasiones buscada, aunque no siempre; es el no temer el

encuentro con uno mismo del que hablaba Unamuno cuando decía que «hay que superar el miedo a encontrarse con uno mismo», pues «se busca la sociedad no más que para huirse cada cual de sí mismo, y así, huyendo cada uno de sí, no se juntan y conversan sino sombras vanas, miserables espectros de hombres»<sup>47</sup>.

## LAS CAUSAS DE LA SOLEDAD NOCIVA

En términos generales, la soledad es una consecuencia más del individualismo que se ha ido imponiendo a raíz del desarrollo desaforado de la ideología liberal. El liberalismo que, en principio, fue una señal de progreso, al potenciar el valor de la libertad individual, ha dado lugar a sociedades atomizadas, pobladas por individuos que se creen autosuficientes, que se ponen de espaldas ante el menor problema colectivo. Nada que ver con personas conscientes de su interdependencia o de su carácter inevitablemente relacional. Al contrario, hoy al individuo se le valora por su capacidad productiva quedando excluido todo aquel que se aleja del discurso «capacitista», muy bien caracterizado por Melania Moscoso y Txetxu Ausín, en el libro que coordinan: *Soledades*. Es dicha exclusión del mundo de los que pueden vivir una vida con plenas capacidades para desenvolverse en ella, una vida «normal», y hacer lo que se espera de cada uno de nosotros, la que genera esa tremenda sensación de soledad y abandono<sup>48</sup>.

No nos engañemos. Es cierto que, con la edad, disminuyen las capacidades o acaban perdiéndose del todo; el deterioro es parte de la condición humana, de la misma manera que el aprendizaje de los humanos hasta desarrollar las capacidades que les permitirán situarse en la vida y desenvolverse durante un tiempo, como si pudieran hacerlo todo por sí solos, es pasajero. Nacemos dependientes y volvemos a serlo en la última etapa de la vida, más aun cuando, como está ocurriendo, la esperanza de vida crece exponencialmente. Lo que no hacemos es tomar conciencia de que esa interdependencia es parte de nuestro ser y no hay más remedio que aceptarla. No hacernos cargo de dicha realidad es otra consecuencia del espíritu individualista que permea nuestra cultura y nos engaña con el sentimiento de que tenemos una autonomía más poderosa que la que en realidad poseemos.

Ser viejo como tal no es una enfermedad, pero sí lo son las diversas dolencias e incapacidades que sobrevienen con el paso de los años. Suele decirse que la soledad tiene determinantes sociales. Efectivamente, fenómenos como la pobreza, el sexo, el paro, la marginación, la discriminación, y también el envejecimiento determinan situaciones de soledad porque distancian o aíslan al individuo de ese supuesto ser «normal» dominante en las sociedades actuales. En el momento en que las personas entran en la edad caracterizada como «vejez» empiezan a verse separadas de los más «capacitados». Sean cuales sean las capacidades de cada uno, porque cada persona envejece de forma única e irrepetible, el fenómeno del edadismo se cierne sobre todos los ancianos con el uso de estereotipos, con obstáculos en todas partes que limitan la accesibilidad, prodigándoles un trato infantilizado impropio de su experiencia, alimentando en ellos la conciencia de que nada es ya mejorable. Como pone de relieve Christopher Hitchens, el mundo se divide en dos: el de los sanos y el de los enfermos<sup>49</sup>. Son estos últimos, porque mientras están enfermos pierden capacidades y si son viejos ya no las recuperan, los que se sienten aislados, como viviendo en un mundo aparte del de los seres activos y, lo que es peor, con la sensación de que apenas significan nada para los que les rodean.

Entramos en un círculo vicioso: la soledad tiene consecuencias adversas para la salud (sobre todo, mental), pero también la falta de salud, la percepción de la cercanía de la muerte, influyen en el sentimiento de soledad. Como dice muy bien Pascal Bruckner en el libro antes citado: «Todos nos convertimos, a partir de cierta edad, en inmigrantes en el tiempo», porque «cada generación solo puede cumplir un papel histórico específico, después del cual debe ceder».

Toda organización social, pública o privada, debe afrontar de una forma u otra la necesidad de cuidados. Una responsabilidad que no ha asumido la organización social capitalista, de cuya estructura no escapa nada ni nadie. El capitalismo ha instaurado el supremo valor del trabajo productivo, despreciando totalmente la dedicación al trabajo que se desarrolla en torno a la reproducción. Dicha contradicción ha hecho que el cuidado se haya ejercido desde siempre en los márgenes del sistema productivo y sea considerado una actividad secundaria y menor.

En el recomendable libro *Capitalismo caníbal*, Nancy Fraser<sup>50</sup> expone cómo la economía y el sistema social han estado centrados en

la producción de mercancías y han despreciado la reproducción social sin atender al hecho de que esta última es condición de posibilidad para el sostenimiento del sistema productivo capitalista. No se han tenido en cuenta en ningún caso «las formas de aprovisionamiento, la provisión de cuidado e interacción que producen y mantienen a los seres humanos y los vínculos sociales». En pocas palabras, no se ha creado una economía capitalista, sino una sociedad capitalista, una sociedad en la que los valores supremos de la independencia, la autonomía y la autosuficiencia nos ofrecen modelos de vida que condenan forzosamente a la soledad.

No es la única pensadora que incide en la mencionada contradicción del capitalismo. El prolífico Byung-Chul Han, en *Vida contemplativa*, basándose en el pensamiento de Heidegger, vincula el fenómeno de la soledad al aislamiento provocado por la sociedad neoliberal del rendimiento, la cual impone un tipo de trabajo que aísla a las personas y no ayuda a construir ningún «nosotros». Hace tiempo que lamentamos el déficit de comunidad en nuestras sociedades, un déficit que, según el filósofo coreano, solo se corrige en «la fiesta». Pues es un error dar por supuesto que los avances tecnológicos de la comunicación, las redes sociales, crean vínculos comunitarios. Lo que de hecho hace la digitalización es «desmantelar al ser en cuanto ser-con», ya que «estar conectado no es lo mismo que estar vinculado»<sup>51</sup>.

A ello hay que añadir el aislamiento que produce la vida en las grandes ciudades que se urbanizan pensando en las «necesidades del hombre medio», y no en las de personas que viven con menos aceleración y necesitan espacios de descanso y paseo, o medios de transporte adecuados a sus posibilidades. La vida en las grandes ciudades propicia el aislamiento, no el encuentro. Casi parafraseando el conocido título de la película, no son ciudades para viejos.

Incluso el sistema sanitario, el más sensible a las carencias que sobrevienen en esa a veces demasiado larga última etapa de la vida, se está adaptando poco y mal a las nuevas necesidades. La atención domiciliaria, alternativa a las residencias, calificables la mayoría de ellas como escenarios de la soledad, empieza a ser considerada como la mejor forma de ayudar a vivir en compañía el tránsito hacia la muerte; también lo hacen los centros sociosanitarios, pero faltan más recursos y más imaginación, más atención real a la singularidad de cada individuo, para que esas medidas puedan ser consideradas un progreso. Las patologías se medicalizan en exceso y los ingresos

hospitalarios siguen unas rutinas que impiden llegar a ver el sufrimiento y el desamparo que se cierne sobre tantos pacientes que solo quieren ser atendidos para morir en paz.

Las estructuras propias de la economía capitalista no desaparecerán. Como se ha dicho, es más fácil prever el fin del mundo que el fin del capitalismo. Pero las reformas y las correcciones del crecimiento desmesurado son posibles si, en primer lugar, se identifican las necesidades emergentes y, a continuación, se toman medidas para hacerse cargo de ellas. Hay que corregir los condicionantes de la soledad, las situaciones incompatibles con el hecho de que vivir más años signifique vivir mejor. Lo dice muy bien Joan Tronto, al añadir a la concepción del cuidado como un *care giving* y un *care receiving*, el *caring about*, que significa preocuparse por las necesidades ajenas, y el *caring for*, que consiste en responsabilizarse de esas necesidades. Dicho de otra forma, no se trata solo de convertir al otro en objeto de cuidado, sino de hacerse cargo de sus querencias y su sufrimiento, atender a los requerimientos peculiares de cada persona<sup>52</sup>.

Como he escrito en otras ocasiones, el derecho a ser cuidados debería convertirse en un derecho social fundamental, equivalente al derecho a la protección de la salud o a la educación; un derecho que, a diferencia de otros, exige una corresponsabilidad pública y privada. Las obligaciones del cuidado comprometen a cuatro agentes sociales, según el «diamante del cuidado» diseñado por Shahra Razavi: el estado, la familia, el mercado y la comunidad. No solo las familias, que son las primeras obligadas a acompañar a sus mayores, también las corporaciones, en la medida de sus posibilidades, están obligadas a facilitar el alivio de la soledad no deseada, obligación de la que las administraciones y las políticas públicas han de asumir el liderazgo.

Existen distintas propuestas que sirven de referencia y de modelo para hacer frente a la necesidad de cuidados y, en concreto a la «epidemia de soledad» que hoy preocupa. En el ámbito público, algunos países (Reino Unido, Japón) cuentan con un Ministerio de la Soledad, o algo similar, como la creación en los Países Bajos de la Dirección de Cuidados de Larga Duración del Ministerio de Sanidad, Bienestar y Deportes<sup>53</sup>.

## ACEPTAR LA SOLEDAD

La soledad que se vuelve insoportable para el individuo es, paradójicamente, consecuencia de haber seguido demasiado fielmente el modelo individualista. Se impone, vuelvo a repetirlo, un cambio de paradigma y corregir las disfunciones a que conduce una forma de vida donde las palabras «solidaridad», «cooperación» o «empatía» no tienen cabida. Los cambios sufridos por muchas estructuras que paliaban la soledad, como la familia nuclear, obligan a buscar nuevas maneras de convivir más llevaderas cuando el apoyo y la compañía más desinteresadas se desvanecen. Cuando falte la familia (manifestaba hace poco el demógrafo George Leeson), habrá que crear «nuevas formas de convivencia, porque nuestros hijos no nos aguantarán en su casa cuando tengamos ochenta, noventa, cien años. Y ni yo ni tú ni nadie debe vivir solo»<sup>54</sup>.

Si el populismo está triunfando en nuestros días es porque ha calado la apelación a un sistema podrido como el culpable de todos los males que afectan al individuo. Es la política, o las estructuras sociales, las que fallan, no las personas. O así es como se ve cuando se ha perdido la capacidad de discernir entre los problemas que me compete a mí resolver y los que son irresolubles desde los medios con los que cuenta un individuo. El individualismo ha creado a un sujeto libre para buscar la felicidad, pero irresponsable cuando ese mismo sujeto tropieza o yerra en esa búsqueda. Si es cierto, como he recordado más arriba, que los condicionantes sociales pesan y son un obstáculo para el uso de las libertades, también lo es que no siempre ni en todos los casos es legítimo culpar a los condicionantes sociales de las adversidades que son propias de la condición humana. La necesidad de cuidado es real y debe dar paso a un compromiso social y político, pero el autocuidado bien entendido es un deber individual. Entre los deberes del autocuidado estaría el de aprender a vivir en soledad.

Nietzsche escribió que «la grandeza de un hombre se mide por la cantidad de soledad que es capaz de soportar». Y Pascal había escrito que «todos los azotes del mundo derivan de nuestra incapacidad para permanecer tranquilamente en una habitación». Máximas difíciles de atender en medio de la aceleración y la escasa costumbre de reflexionar que caracteriza a nuestra época y que pone toda serie de obstáculos para el desarrollo de una madurez ilustrada, condición necesaria de la autonomía moral.

Ciertamente, en la aceptación de la soledad intervienen positivamente esas internalidades que Levi-Montalcini consideraba

como condiciones para seguir viviendo con un cierto buen ánimo cuando las capacidades físicas o intelectuales disminuyen. En su caso, su as en la manga fue el compromiso con los movimientos sociales, una forma de sentirse útil aun cuando las fuerzas flaquean. Mantener la fortaleza en la vejez es un imperativo paradójico pero no improbable, si bien no puede hacerse cargo del mismo el individuo en solitario. Ahí es donde deben actuar las externalidades que aportan los cuidados imprescindibles para paliar las muchas debilidades vinculadas al envejecimiento. Esos cuidados que, de producirse voluntariamente por parte de los más cercanos, yacen en el limbo de la falta de reconocimiento político.

## VII

### EL DESCONCIERTO EDUCATIVO

Hace unos años escribí un libro titulado *Creer en la educación*<sup>55</sup>. La reflexión sobre la ética siempre ha acabado llevándome a la educación, no solo a mí, sino a cuantos se plantean el porqué de la crisis permanente de valores morales. Lo habitual y lo más fácil es concluir que, si hay crisis, es porque se educa mal, y que lo primero que debe hacerse para corregir los incumplimientos o la falta de conciencia moral es analizando los fallos de la educación. Lo sabían ya los griegos cuando vincularon las virtudes a la *paideia*: dado que nadie nace siendo virtuoso o buena persona, hay que aprenderlo y por lo tanto alguien tiene que encargarse de enseñarlo.

El título de mi libro aludía a una realidad que suscribo al cabo de los años incluso con más fervor que cuando escribí el libro en cuestión: no creemos en la educación. Educar es una necesidad incuestionable, tanto que el derecho a la educación fue el primero de los derechos sociales en ser proclamado como un derecho social universal. Los políticos no olvidan señalar la importancia de la educación en sus citas electorales, si bien el entusiasmo y las ideas que darían contenido a sus programas educativos son de una inanidad perfectamente describable. Sí, ha habido un derroche de legislación al respecto, pero más por razones ideológicas y de oposición política que con el propósito manifiesto de plantearse las deficiencias en la forma de educar seres libres y maduros, capaces de tener criterio para actuar y responsabilizarse de sus actos. Ni los partidos políticos ni los principales agentes de la educación, la familia y la escuela, dan muestras de confiar en las capacidades educativas. Tenemos la sensación de que no avanzamos ni conseguimos mejorar nada, al contrario, a la vista de nuevos problemas —como el del *bullying*— nos sentimos más desconcertados que nunca. Como escribí en el libro citado, «un sentimiento de desánimo y de impotencia lleva a la rápida conclusión de que no hay nada que hacer». Ha habido macroprogresos, sin duda, el más importante de los cuales es que el

derecho a la educación está universalizado y la desalfabetización es una realidad en casi todo el mundo. Es un resultado cuantitativo, fundamental, pero que no va acompañado de la satisfacción que debería producir la constatación de que el comportamiento humano mejora moralmente; más bien tendemos a pensar que empeora, que cuanta más riqueza, más abundancia, más conocimiento, más inventos y más bienestar, en términos generales, mayores son las perversiones y los desvíos que acrecientan la desconfianza en el porvenir de la condición humana y en la eficacia de los esfuerzos educativos.

Las razones que provocan ese sentimiento de impotencia y desorientación con respecto a la educación son muchas y conocidas. A grandes rasgos, y a riesgo de simplificar mucho, una de las más evidentes es que la educación de un niño no solo «necesita a la tribu entera», como reza el dicho tantas veces mencionado, sino que es una tarea lenta, con resultados solo verificables a largo plazo. La familia y la escuela son los actores más relevantes, pero no los únicos; la socialización se realiza por contacto con un entorno cambiante y complejo, un entorno más nocivo que benéfico contra el que debe luchar la voluntad de educar: las formas de vivir que promueven la economía de consumo, la mercantilización de cualquier propósito, las redes sociales, el valor supremo dado al enriquecimiento personal, se conjugan mal con las limitaciones intrínsecas a la voluntad de educar. Por otro lado, los datos que indican que la educación va por buen camino no deberían reducirse a comprobar si el conocimiento de la lengua o de las matemáticas es suficiente. Educar, en el sentido más pleno de la palabra, no consiste solo en transmitir unos conocimientos instrumentales, sino en tratar de potenciar en las personas lo mejor que pueden dar de sí mismas y contribuir a formar en cada individuo un carácter o una personalidad moral, con capacidad de discernir lo que se debe o no se debe hacer y fuerza de voluntad para construir una vida buena.

Esa concepción de la educación como formación de la persona no es la que se refleja en los muchos estudios que se publican sobre la crisis de la educación, que se concentran en los cambios metodológicos que se han ido produciendo en la forma de educar con el fin de mejorar el resultado en la adquisición de los conocimientos que niños y jóvenes van a necesitar para su inserción laboral, para desenvolverse en el mundo y culturalizarse en un sentido amplio. No digo que la crisis y la desconfianza en la educación no tengan que ver con unos resultados que no permiten tirar cohetes en cuanto a la mejor adquisición de conocimientos, pero, sin subestimar la importancia que

tiene la transmisión de conocimientos concretos, evaluar la educación como lo hace el informe PISA es reduccionista y no da cuenta de que educar es algo más que enseñar unas cuantas disciplinas con éxito. El fin de la educación es construir un *ethos*, un carácter, unas costumbres, una manera de ser que tienda a la excelencia, como nos enseñó Aristóteles.

El reduccionismo a que me refiero creo que tiene una explicación clara, especialmente significativa entre nosotros, en la progresiva secularización de las sociedades y el paso de una educación muy vinculada a la religión a una educación laica. En los países de tradición cristiana, la educación se ha desprendido de la doctrina moral de base religiosa para quedarse con lo que se ha venido en llamar «valores», un concepto que no puede ser más vago ni más abstracto y que pretende incluir lo que debería ser la formación moral en sociedades plurales y culturalmente diversas donde la religión ha pasado a ser un asunto privado desvinculado de las acciones de gobierno. La evolución hacia la escuela laica ha ido acompañada del intento de eliminar todos los vestigios de la antigua pedagogía: la doctrina, el autoritarismo, la disciplina, las normas, la coacción, todo ello en nombre no solo de la laicización, sino también de una concepción rousseauniana del niño como portador de una bondad natural que hay que procurar conservar. De ningún modo quisiera dar a entender, al evocar la educación religiosa, que hay que añorar la escuela única nacionalcatólica del franquismo. El proceso de secularización y el reconocimiento de que el estado debe ser laico es un progreso sin paliativos. La doctrina religiosa no debe estar en las escuelas ni siquiera como materia optativa. Lo que sí pretendo decir es que la evolución hacia una educación liberada de prejuicios religiosos y de doctrinas no universalizables hubiera sido más positiva si no hubiera ido acompañada de un error: el de considerar anatema una serie de elementos sin los cuales la función de educar se hace inviable. En las sociedades secularizadas no hace falta apelar a la religión para sostener que, sin unos criterios básicos que distingan lo que se debe de lo que no se debe hacer, sin autoridad para inculcarlos, sin normas que obliguen a hacer lo que es bueno para todos aunque no apetezca hacerlo, sin dar más protagonismo a la persona que educa que a la que debe ser educada, sin tener en cuenta que el saber moral se transmite por imitación y a través de modelos más que de conocimientos teóricos, la función de educar carece de norte y está destinada al fracaso.

Aún hay otra razón de peso que distorsiona la función educativa. Vivimos en un mundo donde necesitamos expertos para todo. Es el vicio al que Ortega llamo «especialismo»: solo el especialista resuelve un problema concreto; y la mejor forma de eludir la complejidad de los problemas es señalándolos con un nombre que los identifica. Los expertos en educación, se supone que en el sentido más amplio y ambicioso de la palabra, hoy son los psicopedagogos, no los maestros, profesores, madres y padres que se enfrentan cada día a la dificultad de formar a sus alumnos o hijos. Lo malo del experto es que, en lugar de partir de experiencias vividas que hay que corregir, confía en técnicas y estrategias, en métodos y teorías abstractas para conseguir buenos resultados. Son los expertos en eso que ha venido en llamarse «ciencias de la educación» (¿una ciencia, educar, a quién se le pudo ocurrir?), los promotores de una teoría educativa reduccionista que entiende que una tarea tan compleja como es la formación global de un niño se consigue aplicando fórmulas varias. Pero no hay fórmulas para formar moralmente. No hay métodos para hacer buenas personas ni para construir un *ethos*, una manera de ser individual y colectiva. Aristóteles lo explicó muy bien: el *ethos* —de donde viene «ética»— se construye a base de hábitos y costumbres, es un saber práctico por el que se adquieren maneras de actuar que valen por sí mismas. Las costumbres se constituyen y se estabilizan por contagio, por imitación de lo que hacen los que nos preceden, por asimilación de un clima que nos envuelve y que constituye lo que llamamos «civilidad», un arte de vivir juntos en paz y armonía. Ese entorno que apunta a la convivencia y a lo que en ética se llama «la vida buena» no florece espontáneamente, choca con un ambiente que incita a la competición y a la violencia, por eso la socialización ha de ir acompañada de un aprendizaje que oriente al individuo y le ayude a distinguir lo correcto de lo incorrecto.

## ¿CÓMO SE EDUCA MORALMENTE?

No me gusta utilizar el concepto «valores», demasiado nebuloso para traducir a un lenguaje más actual lo que los griegos llamaron «virtudes». Una persona virtuosa es la que adquiere y cultiva una serie de cualidades que harán de su forma de vivir una vida buena, a saber, una vida con sentido de la justicia, capaz de moderarse, considerada hacia los demás, valiente para tomar las decisiones adecuadas, responsable, solidaria. Una vida capaz de discernir entre el bien y el mal, lo adecuado e inadecuado para la vida en común. Con la palabra

«valores», en cambio, nos referimos a unas ideas o conceptos que refieren a la ética (aunque la disciplina que puso en circulación la palabra «valor» fue la economía), pero carecen de la dimensión formativa que tuvo en sus orígenes la palabra *areté*, «virtud», una dimensión que conviene subrayar si no queremos perder de vista la relación entre la formación moral y la educación.

Es evidente que las virtudes no se adquieren por ósmosis, por contagio, en el mundo en que vivimos. Quizá fue así en la elitista polis griega, cuando ser virtuoso era una posibilidad restringida a los hombres libres que podían dedicarse a la política, una minoría en la que no cabía ni las mujeres ni los trabajadores ni los extranjeros ni los esclavos. Generalizada la libertad como un derecho universal que puede reclamar cualquier individuo, nuestras sociedades carecen de la supuesta homogeneidad de la ciudad griega e incluyen a todo el mundo, comportamientos y costumbres diversas, todas en principios igualmente dignas, pero todas también proclives al desvío y al comportamiento inmoral. La notoriedad que los medios de comunicación gustan dar a tales comportamientos presenta una realidad en la que abundan los sinvergüenzas, los corruptos, los canallas, los violentos, donde se da visibilidad al mal sobre el bien y se potencia la conducta egoísta. El clima en el que crecen las nuevas generaciones no facilita el desarrollo personal ni ese «pensamiento crítico» que tanto se pretende fomentar en la trayectoria curricular de la última ley de educación (la LOMLOE): una intención buena aunque casi imposible de llevar a buen término en un medio poco ejemplar para admirar lo que debería ser objeto de admiración. Menos aun cuando el mismo desarrollo curricular que se propone inculcar en el alumnado la capacidad crítica reduce a una presencia ridícula las materias más idóneas para llevar a cabo tal empeño, como la «Ética» o los «Valores cívicos».

Retengamos la lección aristotélica implícita en la ética de las virtudes de que estas constituyen una sabiduría práctica, que se aprende actuando, no solo a partir de un conocimiento teórico, que no sobra, pero tampoco basta para inculcar algo que hoy suena tan inoperante y arcaico como «el sentido del deber moral». En el ámbito de la educación, existe una polémica inacabable, aburrida e inútil sobre la diferencia entre educar e instruir. El reduccionismo que criticaba más arriba consistiría en reducir la educación escolar a la instrucción y, en todo caso, dejar que de la formación moral se ocupen los progenitores. Es una teoría derivada de la convicción de que la ética o la moral es un asunto privado, relativo a interpretaciones

subjetivas, en las que no debe interferir una educación pública, igual para todos. Sin rechazar del todo un cierto relativismo que viene dado por el hecho de que el juicio sobre el bien y el mal tiene muchos matices, lo que no se puede negar es la necesidad de sostener unas convicciones morales comunes que comprometan a todos por igual. Dicho de otra forma, si hay unos derechos humanos universales, también tiene que haber unos deberes universales, que debieran dinamizarse en la lucha por la libertad, la igualdad o la paz. Que luego discrepemos y no sea fácil el acuerdo sobre los medios más idóneos para llevar a la práctica tales ideales no menoscaba que los fines últimos tengan que ser los mismos para todos, más allá de las diferencias culturales.

Conocer qué significan la libertad, la igualdad o la paz tiene un componente teórico, pero sobre todo práctico, disculpen si me repito. Formar moralmente a una persona es instruirle sobre cómo se han ido gestando a lo largo de la historia del pensamiento esos conceptos básicos, pero es también exigir un comportamiento que no contradiga manifiestamente lo que significan. Instrucción y educación se complementan: el respeto al otro no es solo una teoría, tiene que ser al mismo tiempo un hábito que el niño asimila con formas concretas de su vida cotidiana, como el saludo, el silencio y la escucha al profesorado, la delicadeza en el trato con el compañero que parece más torpe, el cumplimiento de las normas. Aquí es donde algunas directrices de la nueva pedagogía no solo ignoran sino interfieren negativamente en propiciar la formación moral de las personas que debería perseguir como fin último la educación. Gregorio Luri ha escrito mucho sobre el tema y, a mi juicio, siempre con clarividencia. Me remito a uno de sus últimos libros, *La escuela no es un parque de atracciones*, y a dos ideas que allí expone con claridad meridiana. La primera, que enseñar es transmitir unas convicciones concretas, «adoctrinar», sí, en cierto modo, pues «una escuela sin convicciones y sin trayectoria no es una escuela, aunque quizá puede ser una entretenida guardería. Si en algún sitio han de poder verse con claridad esas convicciones es en el rigor con que se evalúa a sí misma». La segunda idea que quiero subrayar de Luri va contra el error que ha acompañado a las reformas educativas de «tirar al niño con el agua de la bañera», según el dicho anglosajón, la misma a la que me he referido hace un momento al aludir al abandono de la educación

nacionalcatólica. Sin disciplina, sin autoridad, sin contenidos claros sobre lo correcto y lo incorrecto, sin inculcar la necesidad de imponerse límites, no es posible enseñar nada, ni las materias más básicas ni la adquisición de un pensamiento crítico el cual no puede ser visto como una «competencia» más, sino como la capacidad de reflexionar sobre los conocimientos adquiridos. O quizá sí, si por competencia se entiende lo que quiere la nueva pedagogía, a saber, aplicación práctica de los conocimientos. En tal sentido, ¿no debería adquirir la infancia y la juventud una «competencia moral»? La palabra no es la que yo escogería, pero es la que está en la línea de los últimos cambios pedagógicos. Exigir disciplina no es un castigo, sino «una herramienta sin la cual no se consigue un trabajo tranquilo y fértil; tener autoridad no significa ser autoritario, sino hacerse respetar y ser visto como alguien que merece ser escuchado. Incluso algo tan menospreciado por la escuela pública como el uniforme puede ser un elemento que crea comunidad y difumina las diferencias que discriminan (lo saben bien las escuelas privadas que lo imponen a sus alumnos como señal de distinción)[56](#).

Albert Camus que, como es sabido, dedicó el premio Nobel a su madre y a su maestro, Louis Germain, escribe sobre este último en *El primer hombre*: «Con el señor Bernard, esa clase siempre resultaba interesante, por la sencilla razón de que amaba con pasión su profesión», cuyo método «consistía en no ceder ni un ápice en cuestión de conducta y, por el contrario, hacer vivaces y divertidas sus enseñanzas». Si hay pasión por la enseñanza, los métodos sobran, porque lo que el alumno percibe es el entusiasmo y la fe en lo que se pretende enseñar. Invertir los papeles, como a veces parece que pretenden las innovaciones educativas, dando protagonismo al alumno, creando «situaciones de aprendizaje» (LOMLOE), que invisibilizan al profesor, son estrategias engañosas que no consiguen la admiración que al niño Albert Camus le produjo su maestro con el que quiso seguir en contacto toda su vida[57](#).

## ENSEÑAR A SER LIBRE

Con lo dicho hasta aquí quiero reafirmarme en la teoría de que la manera de educar hoy contribuye a fomentar esa libertad ajena a la dimensión social del ser humano y a los deberes mutuos, esa libertad

negativa que acaba produciendo lo contrario de lo hay que entender por personas bien educadas. Con la idea de libertad que preside las visiones pretendidamente innovadoras de la educación se repiten los errores señalados en el apartado anterior: todo el proceso de aprendizaje intrínseco a la educación se elimina como inadecuado porque es duro, frustrante, coactivo y represor de la libertad que se trata de inculcar. Todo lo que suena a limitación es barrido en nombre, precisamente, de una libertad que, paradójicamente, como todo empeño moral solo se conseguirá a base de limitaciones. Rousseau, el filósofo de la educación por antonomasia, es venerado porque ha sabido magnificar una concepción idílica de la infancia asilvestrada, la que carece de las restricciones impuestas por la sociedad y el imperativo de hacer compatibles los propios deseos con los de los demás. Desde tal perspectiva, enseñar a ser libre es un despropósito porque la libertad ya está en la infancia en su estado más auténtico y puro; lo que se debe hacer es dejar vivir en libertad, no limitarla.

No es Rousseau quien nos ha enseñado cómo hay que entender la libertad, sino Kant. A Kant se debe la explicación tan repetida hasta hoy, y citada con profusión en estas páginas, de que la libertad de uno empieza donde termina la libertad del otro. Es esa libertad relacional, que cuenta con el otro y no empieza y acaba en uno mismo, lo que hay que enseñar para aprender en qué consiste ser libre. No valen, pues, de entrada, escuelas anárquicas ni progenitores que no controlan a sus hijos por temor a perder el buen rollo con ellos. Experiencias como Summerhill fracasaron en pocos años. Ni el niño es bueno por naturaleza, porque no lo es la condición humana, ni la libertad se enseña solo dejando hacer, sin directrices ni regañinas. Enseñar a ser libre, autónomo, es enseñar a aceptar como propias las normas adecuadas, lo contrario de crecer en la ausencia de normas.

El paso del aprendizaje de la libertad como pura coacción al de la autonomía consistente en dotarse uno mismo de las normas adecuadas lo explicaron en su día los dos psicólogos más conocidos e influyentes que han abordado el tema de la formación de la conciencia moral: Piaget y Kohlberg. Ambos autores, con una explicación más elaborada en el caso de Kohlberg, adoptaron una teoría muy racionalista del desarrollo de la conciencia moral o del desarrollo de la libertad, que viene a ser lo mismo. El paso de la infancia a la madurez moral, a su juicio, consiste en ir superando unas primeras fases en que lo que funciona es la obediencia a la autoridad paterna, el miedo al castigo o la penalización legal, hacia una etapa en la que el individuo adquiere «uso de razón» para dirigir sus acciones, no por imposiciones ajenas,

sino por elección propia. Hablar de etapas no significa que uno deje atrás definitivamente las actitudes inmaduras de sumisión por temor a posibles penalizaciones. La madurez moral no se alcanza nunca del todo, hay progresos y retrocesos, pero, sea como sea, lo que se quiere explicar es que ser libre desde el punto de vista moral no es pura anarquía ni estricto cumplimiento de la ley establecida; es tomar conciencia de un deber ser autoaceptado.

Richard Rorty lo explica de la manera siguiente. Dice que la educación tiene que proponerse dos objetivos, la socialización y la individualización. Con la socialización, lo que el niño asimila son las costumbres de su entorno, lo que los adultos le muestran como bueno. La individualización, en cambio, es la capacidad de distanciarse de lo aprendido y hacerlo propio o rechazarlo por convicción personal. Pero importa recalcar que sin socialización no puede haber individualización, la autonomía no aparece espontáneamente porque la sociedad haya dejado de ser represora o dominante; aparece precisamente a raíz de represiones legalmente establecidas o de dominaciones que el sujeto ha ido descubriendo como inaceptables, o, al contrario, que ha aceptado, aun a su pesar, porque contribuyen a mejorar el bienestar colectivo<sup>58</sup>.

No hay que subestimar la fuerza de los vínculos afectivos en la formación de la conciencia moral. Los buenos maestros, como el que tuvo Albert Camus, crean vínculos afectivos con sus alumnos porque fueron eficaces con sus enseñanzas. El afecto entre los progenitores y sus hijos se da por supuesto, tanto que Kant (que no tuvo hijos) afirmaba que los deberes paternos no pueden ser considerados como imperativos morales porque son demasiado «naturales» (si sabemos lo que eso significa). Por su parte, Hans Jonas, ejemplifica el deber de la responsabilidad en la relación paternofilial por la que los padres, por decirlo así, no tienen más remedio que responsabilizarse de sus hijos, se lo pide la biología.

Mucho se ha dicho sobre una infancia mimada, sobreprotegida, consentida, que es la que crece desde hace tiempo y, a falta de otras lecciones más impositivas, se deja dominar por *influencers* sin más acreditación que la de conseguir seducir a generaciones enteras. Cuando hace unos años lo que se juzgaba temible para la educación de la infancia era la influencia de una televisión que hoy nos parecería inocua, el experto en temas audiovisuales, Neil Postman, ya sentenciaba el fin de la infancia. Efectivamente, al niño no hay que robarle la infancia, hay que dejarle ser niño y evitar quemar etapas

antes de tiempo, pero dejarle ser niño no significa abandonarle a su aire para que crezca feliz y a sus anchas, sino hacer lo posible para que ese «fuste torcido» no permanezca torcido para siempre. La soledad es el rasgo más prominente que desconcierta y ahoga en la indefensión a padres y madres en el proceso de adolescencia de sus hijos.

Y si la televisión era un peligro para el desarrollo de la autonomía, más aún lo es la inteligencia artificial con todos los mecanismos que están «dominando» las mentes sin que estas se den cuenta de los intereses que actúan en ellas ni en qué medida están modificando los comportamientos. La capacidad de mantener la atención, no ya en el aula, sino en una película, es cada vez menor en los más jóvenes, sumergidos sin descanso en estúpidos chateos y visionando vídeos sin sustancia. Adela Cortina se plantea en su último libro sobre la ética de la inteligencia artificial qué hacer para contrarrestar la amenaza de instrumentalización que se cierne sobre la capacidad comunicativa de los humanos; una capacidad que podría verse favorecida por el veloz desarrollo de la inteligencia artificial, pero que difícilmente lo será si no nos tomamos en serio la perspectiva ética<sup>59</sup>. A su vez, Daniel Innerarity, desde una preocupación más política, pone de relieve la urgencia de analizar qué tipo de voluntad popular está produciendo en el nuevo contexto automatizado<sup>60</sup>.

Alasdair MacIntyre, el filósofo comunitarista que más ha estudiado el significado y la posibilidad de una ética de las virtudes en la posmodernidad, dice que el ejercicio de las virtudes se aprende en comunidades concretas. La familia y la escuela son dos de esas comunidades insustituibles, con funciones complementarias. Pero, para que la comunidad realice esa función, tiene que proponerse hacerlo, lo cual es complicado cuando la comunidad más amplia, la social y la política son cajas de resonancia del individualismo liberal. Lo que cuenta en ese ambiente individualista es la consecución de unos fines (MacIntyre los llama «bienes externos») que ensalzan al individuo: el poder, el éxito, el dinero. Esa comunidad, que no merece tal denominación, no se encuentra en condiciones de educar moralmente al individuo: «La fuerza del punto de vista liberal individualista deriva en parte del hecho evidente de que el estado moderno carece completamente de aptitudes para ser educador moral de cualquier comunidad»<sup>61</sup>. Por eso, lo que se enseña es a pelearse y a competir por ser el más y el más poderoso, no a ser un ciudadano

demócrata ni a cultivar una conciencia cívica. En el próximo capítulo veremos cómo ello repercute en el estancamiento de uno de los principios que consiguieron progresos emblemáticos en la segunda mitad del siglo pasado y que hoy adolecen de la imaginación y la voluntad de fomentar su desarrollo. Me refiero al derecho a la igualdad.

## VIII

### EL MITO DE LA INCLUSIÓN

La confianza tiene que ver con el saberse frágil y vulnerable. Son las crisis, los sucesos imprevistos, las catástrofes, las guerras, la violencia física y psíquica lo que socava la confianza a la vez que uno se esfuerza por recuperarla. Cuando las seguridades caen y se tambalea lo que se daba por supuesto, nos volvemos más conscientes de nuestra ignorancia y buscamos respuestas en los expertos, en quienes tienen poder para ordenar, gestionar y rectificar lo que se ha torcido o en el apoyo de los más próximos. La política, la diana inmediata contra la que se dirigen todos los dardos de la desconfianza, se ve al mismo tiempo atacada como principal responsable del caos y la incertidumbre e interpelada para que acuda a solventar los despropósitos.

Hannah Arendt, que vio en la acción política (no en los ideales políticos) lo más específico y elevado de la acción humana (como lo veían también los filósofos griegos), instó a reconocer la fragilidad de la vida humana como la condición de la política<sup>62</sup>. Somos frágiles y nos sentimos vulnerables no tanto como individuos solitarios, sino porque vivir junto a otros semejantes alienta la búsqueda de compañía. La necesidad de no perder de vista los reclamos éticos viene de ahí, de la inevitabilidad de la vida en común. La conciencia de la fragilidad debiera ser, pues, el punto de partida, no de una acción política cualquiera, sino de la política capaz de producir confianza, la que, si busca mantener el poder, es como medio para corregir lo que no funciona y no para asegurarse uno mismo la posición de dominio, la buena política que busca ante todo proteger a los más débiles y mejorar el bienestar de los más desfavorecidos. Una política que no aparque la justicia distributiva ni la considere algo básicamente encarrilado que se desarrolla por inercia propia, y que tenga en cuenta que esa justicia descansa en lo que John Rawls denominó el «principio

de la diferencia»: un reparto de los bienes básicos que empieza por favorecer a los que viven peor.

¿Por qué hemos dejado de confiar en la socialdemocracia? La que fue una de las mayores transformaciones del siglo pasado, tras la tragedia de las dos guerras mundiales, la creación del estado de bienestar, simplemente se sostiene por la fuerza de los derechos adquiridos que no tienen marcha atrás, pero ha dejado de ser el objetivo prioritario de las políticas de progreso. A día de hoy, si es difícil que la ciudadanía establezca diferencias entre las políticas de centro derecha y de centro izquierda es porque la derecha ha hecho suyos los avances de la protección social más asentados, mientras la izquierda apenas reacciona a las llamadas de unos desprotegidos cuyas características ya no son las primeras que hubo que atender, sino otras de nuevo cuño: inmigrantes, ancianos y ancianas dependientes, enfermos crónicos, enfermos mentales, discapacitados, nuevos pobres y marginados sociales y culturales. En términos globales hay menos pobreza en el mundo, la globalización ha reducido la desigualdad entre países desarrollados y países pobres, pero las desigualdades se han hecho más visibles en los países más ricos de una forma que es difícil no calificar de injusta. El acceso a la formación, en esos países privilegiados, está garantizado, pero luego las condiciones laborales han dejado de ser las que eran: sueldos bajos, contratos precarios, nulas expectativas de futuro para los jóvenes, incluida la todavía minoría que goza de títulos universitarios.

Edgar Morin advirtió hace años de la complejidad de nuestras sociedades; Zygmunt Bauman no dejó de sacarle punta a la exitosa metáfora de las sociedades líquidas; Ulrich Beck calificó nuestra sociedad como la sociedad del riesgo; Byung-Chul Han, más ingenioso en la vena de expresiones desalentadoras, tituló su primer libro *La sociedad del cansancio*. Advertencias no han faltado sobre la necesidad de cambiar los paradigmas y los puntos de vista para reaccionar ante las necesidades emergentes. Tampoco pasó inadvertido el giro neoliberal de la economía bajo los mandatos de Margaret Thatcher y Ronald Reagan. Pero nadie hizo caso ni cambiaron las tendencias sociales favorables al crecimiento sin freno de la actividad económica, el gasto y el endeudamiento sin límites. La dinámica laxa y acomodaticia de las políticas monetarias dejó avanzar a su aire a un mercado financiero que provocó la gran crisis económica de 2007-2008. Me remito al pedagógico libro de Jordi Gual, quien explica con

detalles y rigor, al alcance incluso de lectores inexpertos en economía y finanzas como yo misma, la erosión de confianza en la economía que produjo dicha crisis. Una crisis que no solo tuvo como causa las deficiencias de las políticas financieras, sino también el factor humano dominado «por la codicia, la ambición desmesurada, el fraude y el engaño»<sup>63</sup>.

No hace falta subrayar lo que ya ha sido y sigue siendo subrayado por los economistas actuales más críticos con los desmanes del neoliberalismo, a saber, que la confianza en el mercado fue una de las premisas en las que insistió el padre del liberalismo económico Adam Smith. Salvando las distancias de época y de contexto de una economía de mercado emergente que no tenía nada que ver con la actual, no es una nota banal la de que Adam Smith no fue de hecho profesor de economía, sino de moral, y que la teoría moral utilitarista que profesaba, junto a su colega y amigo, David Hume, influyó no poco en sus consideraciones sobre «la riqueza de las naciones» que sientan las bases de la economía capitalista. Como explica Stiglitz en *Camino de libertad*, el capitalismo no tiene por qué ser indiferente a la justicia social, puede ser progresista y «construir una sociedad en la que haya más empatía, más cuidados, más creatividad y un esfuerzo sano, que esté compuesto por individuos menos egoístas y más honestos al destacar la importancia de la confianza»<sup>64</sup>. Es lo que pensaba Smith al darse cuenta de que la sociedad no podría sobrevivir si la gente seguía solo su propio interés, al margen de los códigos éticos y los deberes morales, de cuya observancia, decía, «depende la existencia misma de la sociedad humana, que se desmoronaría hecha añicos si el género humano no tuviese normalmente grabado un respeto hacia esas importantes reglas de conducta»<sup>65</sup>.

## INDIFERENCIA HACIA LAS DESIGUALDADES

Retomo la pregunta por el futuro de una socialdemocracia que continúe el proyecto felizmente iniciado tras la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y la proclamación en ella de los «derechos sociales». Los años gloriosos, como los llamó Tony Judt, de construcción del estado de bienestar duraron poco. Con políticas fiscales valientes, se pusieron los cimientos de una protección social que ha sido uno de los mayores logros del siglo pasado y uno de los

activos más encomiables de la Europa que se empezaba a construir. La extensión de los sistemas educativo, sanitario, de la seguridad social, de las pensiones, fue prodigiosa, más si cabe en España donde llegó tarde pero supo ponerse a la altura europea en poco tiempo y con nota alta. Pero en los años ochenta se estanca el proceso y comienza la globalización y la desregulación que deja a la economía que campe a sus anchas atendiendo a sus fines más egoístas. Los líderes socialistas de la época no reaccionan, sino que condescienden al triunfalismo y la neutralidad del mercado. Ni Bill Clinton ni Tony Blair ni Gerhard Schröder cuestionan la fe en el mercado, con lo que se da por buena una versión contemporánea de la teoría de la mano invisible: si el mercado funciona no es necesario debatir ni decidir acerca de las cuestiones más controvertidas sobre en qué ha de consistir la vida buena. Funciona aquí de nuevo la concepción más negativa de la libertad que da a entender que basta defenderla para que se impongan unos intereses económicos en los que no conviene intervenir para no malograrlos.

Thomas Piketty y Michael Sandel, en una conversación entre ambos publicada bajo el título *Igualdad. Qué es y por qué importa*<sup>66</sup>, hacen un espléndido análisis de esa dejación de la justicia distributiva por parte de los líderes de la izquierda, que es una de las razones del surgimiento y éxito de los populismos y del desprestigio creciente del bipartidismo tradicional o, mejor, de los partidos de siempre, los que se organizan mejor para sostenerse a sí mismos, pero también los más hábiles para corromperse. Los ideales de justicia no han sabido inmunizarse contra el individualismo ni abrir el camino hacia un bien común que sostenga el bienestar colectivo. Las disputas ideológicas, en el peor sentido del término, cierran el paso a los debates que exige una sociedad compleja, líquida, del riesgo y cansada de que solo se discutan tonterías.

Llamo «indiferencia» hacia la desigualdad a la escasa incidencia en las políticas de igualdad al dar prioridad al reconocimiento de las diferencias en detrimento de avanzar en la corrección de las desigualdades materiales. Si las diferencias tienen que ser respetadas, las desigualdades, que mayormente son económicas, tienen que ser corregidas. Requieren políticas y reformas más costosas social y económicamente, que el reconocimiento de diferencias identitarias las cuales, al fin y al cabo, solo chocan con algunas resistencias ideológicas. No quiero en absoluto dar a entender que el

reconocimiento de la identidad nacional, sexual, étnica, cultural o religiosa no deba formar parte de una política de progreso interesada en afirmar la dignidad de la persona. Las discriminaciones de individuos pertenecientes a grupos marginados secularmente no son aceptables en una democracia de derecho. Pero, por legítima que sea la lucha, entiendo con Tony Judt que dar prioridad a las reivindicaciones de los individuos «tiene un precio: se debilita el sentido de un propósito común»<sup>67</sup>. Es lo que viene ocurriendo: la desigualdad deja de ser el proyecto común y encuentra un sustituto más popular, más emotivo y estimulante. Es el triunfo de la libertad individualista donde cada uno reclama su «igual» libertad sin pensar en cómo queda la libertad de los demás. Basta fijarse en el lema de Trump de «engrandecer de nuevo a América», un propósito cuya primera medida es desplazar a los foráneos para concentrarse en los «más iguales», los seres queridos, los únicos que merecen ser abrazados.

Especialmente graves son las consecuencias que el giro identitario está teniendo para la emancipación de la mujer. El feminismo se divide y las feministas pelean entre sí a favor de las preferencias de cada bando, mientras se descuidan y abandonan políticas de igualdad realmente correctoras de una discriminación de las mujeres que aún tiene grietas profundas, como lo son por ejemplo la escasa distribución de las cargas del cuidado. Como puso de relieve Luigi Ferrajoli en su *Manifiesto por la igualdad*<sup>68</sup>, resulta chocante que las nuevas izquierdas insistan ferozmente en desarrollar la cultura de género, sin darse cuenta de que lo hacen en detrimento de luchar porque todos, hombres y mujeres, consigan la provisión de los mínimos necesarios para reducir las desigualdades materiales. En detrimento incluso de su propia teoría no binaria que en principio lo que busca es dejar de lado las distinciones de género. De hecho, la igualdad material es el requisito más importante para que, una vez conseguida, desaparezcan las diferencias discriminatorias de todo tipo. ¿O es que tratamos igual a los inmigrantes y a los extranjeros? ¿O a los gitanos ricos y a los pobres?

El énfasis en lo identitario produce un efecto adverso, y lo que, en principio, se pensó como una política de inclusión, acaba siendo excluyente. Subrayar el valor de una identidad tiene un problema: que solo se puede hacer en contra o en detrimento de otra identidad. Aunque necesitamos identificarnos con un país, con un sexo, con una

profesión, con una cultura, lo importante es no perder de vista que las identidades han de formar círculos inclusivos enmarcados todos ellos en la identidad que nos incluye de verdad a todos, que es la identidad humana. Pero eso solo se produce si el tratamiento realmente «humano» se le dispensa a todo el mundo por igual, sin desigualdades que condenan a existencias inhumanas.

## INDIFERENCIA HACIA LA DIGNIDAD

Entiendo también como «indiferencia» la actitud de la que habla Michael Sandel en su crítica de la sociedad meritocrática, de la que Estados Unidos es el mejor exponente conocido. Sandel entiende que una de las razones del populismo que ha encumbrado por segunda vez a Donald Trump como presidente de Estados Unidos es un desprecio por la dignidad humana. La «tiranía del mérito» que distingue a las personas con estudios en universidades de élite, tiene dos efectos indeseables: degrada a los trabajadores que no llegan a esa formación vista como garantía de éxito social, y culpa además a los degradados de que, si no llegaron a la cumbre, es porque les faltó esfuerzo. La meritocracia, que suele presentarse como el camino hacia la igualdad, nunca es perfecta. Por un lado, favorece más a quien ya está bien situado de entrada. Ocurre con la exaltación del mérito algo similar al papel que se le otorga a la igualdad de oportunidades como factor de ascenso social, ya que la tal igualdad deja mucho que desear cuando las desigualdades en el origen familiar y cultural de las personas son abismales. Hay que recelar de la meritocracia pues, aun cuando fuera perfecta, no equivaldría a una sociedad justa «porque corroe el bien común» (dice Sandel). ¿En qué sentido? En el de que el mensaje de que los méritos son la clave del éxito y de la fama aleja a los individuos unos de otros, separa a los que triunfan socialmente de los que se limitan a trabajar muy dignamente pero sin recibir a cambio ningún reconocimiento social. Concluye Sandel: «Tenemos que centrarnos menos en cómo armar a las personas para la competencia meritocrática y más en cómo afirmar la dignidad del trabajo, en cómo hacer la vida mejor para quienes contribuyen a la economía y al bien común, a través de la labor que realizan»<sup>69</sup>.

La concepción del trabajo, un bien básico en la vida de las personas (y en su identidad), ha sufrido cambios considerables cuya

mala o nula gestión nutre el desconcierto de muchos jóvenes. Los salarios bajos, la falta de estabilidad, la digitalización han producido un desorden en el mercado laboral que tiene como consecuencia un giro de noventa grados en las expectativas de los jóvenes. Ha aumentado exponencialmente el número de jóvenes que se emplean en trabajos inferiores a la formación que han adquirido. Lo que antes se denominaba «carrera», hoy se llama «grado», lo cual ya connota que es un primer paso al que deberán seguir varios más, una formación continua plagada de másteres que inevitablemente hay que ir añadiendo al currículum para adaptarse a lo nuevo o sencillamente para venderse mejor. Esto alarga la vida del estudiante, pero no le ofrece expectativas mejores ni en cuanto a estabilidad en el empleo ni en cuanto a una ocupación adecuada a los estudios llevados a cabo. ¿Demasiados graduados universitarios? Seguramente. Es cierto que la formación profesional que, afortunadamente va revalorizándose, ofrece expectativas más claras y ocupaciones más seguras. En cualquier caso, el esfuerzo meritocrático no lo es todo para que el resultado pueda ser el esperado. La dura realidad destruye la confianza que uno puso en una formación de calidad. La frustración y la decepción son moneda corriente cuando uno cree haber hecho lo correcto para ingresar en la vida adulta y choca con un sistema que le da la espalda.

Si en algún momento tuvo sentido hablar de la dignidad del trabajo (la tradición bíblica siempre lo desmintió, no así en cambio la tradición marxista, que soñó con la utopía de un trabajo digno para todos), dicho sentido hoy se ha perdido cuando la medida es el éxito y ningún trabajo escapa a la mercantilización. Fijémonos en el dato que hoy se pone de relieve en el debate sobre el crecimiento de las desigualdades: las grandes diferencias salariales. ¿Qué criterio justifica que un alto ejecutivo de un banco cobre un sueldo cinco mil veces mayor que un maestro o una enfermera? El debate es necesario aunque apenas se va más allá de la mención del dato, pues nadie quiere implicarse en propuestas que tendrían que pasar por una intervención estatal que no es compatible con la ideología neoliberal. ¡Un pecado mortal contra la libertad individual! Y lo más grave no es solo que el desfase salarial de tales dimensiones se acepte como algo legítimo, sino que el trabajo pierda toda medida de valor que no sea la de la remuneración que conlleva. La pregunta que hay que hacerse es: ¿es ese el sentido que queremos dar al trabajo, y no solo al trabajo, sino a la autoestima y a la lealtad de quien trabaja?

Las últimas teorías filosóficas sobre la justicia distributiva promovieron, en los ámbitos académicos, el debate sobre si es posible separar los criterios de justicia de los de la vida buena. Para entendernos: ¿a la hora de decidir cuáles son las necesidades básicas que hay que proteger estamos optando por una forma de vivir como mejor que cualquier otra? Los filósofos griegos hubieran respondido sin vacilar que sí, pensaban que la ciudad justa necesita de personas virtuosas poseedoras de unas determinadas cualidades, como la templanza, la valentía o la prudencia. El liberalismo moderno, en cambio, rechaza esa vinculación entre el bien de cada uno y la justicia desde la premisa de que el valor prioritario es la libertad individual para decidir el plan de vida que cada uno quiera para sí. Sin estar en desacuerdo con la postura liberal, sin embargo, es difícil aceptar el egoísmo implícito en el vivir como cada uno quiera y requerir al mismo tiempo la existencia de un estado que provea a todos los individuos de los bienes más básicos, que intervenga en el mercado si es necesario e incluso que impida ciertos despropósitos que, sin ser ilegales, parecen una prueba irrefutable de que vivimos en un mundo irremediablemente injusto. El ejemplo recién mencionado de unas desigualdades salariales estratosféricas no debería tolerarse. Como sugiere Piketty, sin llegar a aspirar a una igualdad de salarios absoluta de uno a uno, sí debería ponerse el límite de una diferencia máxima de uno a cinco, o incluso de uno a diez, porque «cuando la diferencia entre la base y la cima de la escala es de uno a cincuenta, de uno a cien o de uno a doscientos, la cosa ya no va solo de dinero. Se convierte en el fondo en una cuestión de dignidad»[70](#). Son brechas retributivas enormes que no pueden dejar de afectar al conjunto de las relaciones sociales y al reconocimiento que nos tenemos los unos a los otros. La pobreza consiste sobre todo en la privación de trabajo y dignidad. Una propuesta estrella de la izquierda más extrema en estos momentos es la reducción de la jornada laboral. La trifulca entre los partidarios o no de la medida es estrictamente interesada: para la izquierda el trabajo envilece; para la derecha, perjudica a las empresas la reducción de jornada. ¿No hay algo más que debatir, relacionado con el lugar que debe tener el trabajo en nuestras vidas?

## EL RECURSO A LA CARIDAD

Las reformas de carácter social existen pero les falta mucho debate de fondo. Les falta lo que las grandes ideologías del pasado se proponían, preguntarse qué futuro estamos construyendo para el ser humano, qué tipo de sociedades. Desde hace unos años, la falta de vivienda asequible está siendo la mayor preocupación de las personas. Es un ejemplo de la indiferencia política hacia los desmanes del mercado al que le importa muy poco si la especulación inmobiliaria beneficia a los que buscan vivienda accesible. ¿Qué debería hacer un estado que atiende de veras a esa necesidad? ¿Más viviendas de protección social para los más necesitados? No es mala idea, pero no llega a la raíz del problema. ¿Frenar la especulación que se ceba en algo reconocido por la Constitución como un derecho y un bien básico?

Todas estas preguntas nos enfrentan a la realidad de una jerarquía de valores equivocada con la riqueza económica en la cima. Si es tan difícil vincular el sentido de la justicia con el de una vida moralmente buena es porque el individualismo lo impide. También Sandel apela a esta idea que trata de corregir un liberalismo sin atributos a favor de lo que en tiempos ya un tanto olvidados se denominó «comunitarismo». Las democracias actuales, con todos sus defectos, están recuperando la idea de un bien común (de momento solo como fin formal), pues es necesario un proyecto o una serie de proyectos que ligen a la sociedad y la comprometan en la conciencia de que tienen un deber hacia la colectividad y no solo una serie de derechos a reclamar. Se ha dicho muchas veces: la revolución ilustrada que dio lugar a la democracia moderna y a los derechos humanos, acertó en considerar principios supremos la libertad y la igualdad, pero le faltó en la práctica activar el ligamento necesario que une a los que tienen que vivir juntos, esto es, la fraternidad.

Decía al principio de este capítulo que necesitamos confiar porque somos vulnerables. El problema es que la evolución de la democracia hacia un estado social protector y un estado de derecho ha significado un progreso encomiable, pero ha tenido un efecto negativo en la medida en que ha contribuido a erosionar la conciencia de que somos interdependientes y responsables los unos de los otros. Desaparecida la conciencia de clase que empujaba a la lucha por avanzar hacia la igualdad, solo permanecen individuos que van a su aire y reclaman del estado protección cuando la necesitan. Ciertamente que el estado es el garante de los derechos fundamentales, pero la cooperación de las personas es indispensable para que esa garantía tenga una base sólida. En términos éticos, nos falta el *ethos* cívico, el sustrato moral compartido, no solo en teoría —que ese ya lo compartimos— sino en

la acción política de la que también es partícipe el ciudadano. Sandel también culpa de esa falta de comunidad y compromiso a la creciente brecha entre los ricos y los pobres, entre los ganadores y los perdedores. Otra razón para que los que se sienten abandonados voten el populismo; el abandono y el resentimiento llevan a posturas fanáticas.

En un reciente artículo, Joan Subirats reclama la condición de «ciudadanos, no clientes»<sup>71</sup> en lo que debería ser la reforma que necesita el estado social. Si el sistema de protección social ha dejado de ser admirado y suscita más críticas que elogios es porque no ha sido ágil para adaptar sus provisiones a las nuevas necesidades. La escuela fracasa como ascensor social porque sigue aplicando el lema de que lo que vale para uno vale para todos, desatendiendo así las desigualdades que deberían merecer más cuidado. La Administración, por su parte, sucumbe a una burocracia que no solo deja de asistir a quien pide asistencia, sino que lo aleja de la maraña incomprensible de formularios y certificados. La sanidad está obsoleta para abordar los requerimientos de las personas que ya no pueden ser curadas, pero necesitan cuidados. Subirats piensa con buen juicio que hay que redirigir el sistema aprovechando «las redes comunitarias existentes», sin caer en la confusión habitual entre lo público y lo institucional. Hay una ciudadanía que quisiera participar, que se puede organizar para hacerlo y que haría efectiva su voluntad de servicio si se le ofrecieran facilidades para hacerlo. En un sentido similar, Joan Coscubiela, se ha referido a la necesidad «de construir nuevas formas y espacios de intermediación social que permitan integrar intereses, vertebrar identidades, socializar a la ciudadanía»<sup>72</sup>.

Se ha dicho que la caridad es el fracaso de la política. Efectivamente, la caridad es la materialización de la fraternidad, la reacción espontánea de quienes se sienten unidos por el amor al prójimo, la virtud más cristiana. No se impone como una norma de obligado cumplimiento; es voluntaria.

Escribo estas líneas cuando se cumplen unas semanas del fallecimiento del papa Francisco. La reacción mayoritaria a su desaparición ha sido unánime en el elogio de su acercamiento a los pobres, a los marginados, su reacción rápida para paliar el fracaso de las políticas migratorias. «¡Qué vergüenza!», exclamó el Pontífice ante el panorama de los inmigrantes en Lampedusa, en la que fue su primera salida del Vaticano. Acercarse a los pobres es atender a los

que anhelan una equidad que no les llega, a los que viven en los márgenes. «No te olvides de los pobres», cuenta Bergoglio que le susurró el cardenal Hummes mientras lo abrazaba cuando fue proclamado papa en el cónclave. Una advertencia que debiera darse por descontada para los cristianos que pretenden vivir su fe con autenticidad evangélica. El Papa inspiraba confianza a los mismos cristianos que redescubrían lo más auténtico de su doctrina; su actitud modesta y austera, que le llevó a vivir en una residencia sin lujos, rodeado de curas, comiendo junto a ellos, conduciendo un utilitario y vistiéndose sin disfraces, le acercó a la gente más que cualquier proclama doctrinal reformista. La confianza que también supo inspirar José Mujica, el expresidente de Uruguay, con actitudes parecidas y sin necesidad de ser cristiano. La Iglesia católica hace tiempo que vive horas bajas, pero el estímulo del mensaje cristiano pervive en lo que hoy siguen siendo los apóstoles de la caridad, las personas que encuentran el sentido del trabajo, remunerado (escasamente) o voluntario, en el ejercicio de la compasión, la ayuda a los más desfavorecidos. Esa compasión cuya falta la obispa de Nueva York le reprochó con valentía a Trump al officiar la ceremonia religiosa de su nombramiento.

Es cierto que la caridad es el fracaso de la política. Por eso, porque hoy la política fracasa mucho, las organizaciones caritativas se hacen más visibles que nunca. Su labor se limita a llegar allí donde la administración de un estado social debería llegar y no llega. Los mínimos de la justicia social.

## IX

### CLARIDAD, TRANSPARENCIA Y TIEMPO

Vivimos en la sociedad de la comunicación, a la que también llamamos «sociedad de la información» o a veces «sociedad del conocimiento». Gracias a las innovaciones tecnológicas es cada vez más fácil enterarnos de lo que pasa en el mundo en tiempo real y comunicarnos entre nosotros. Además, en las sociedades democráticas se presupone el acceso a la información como una de las condiciones necesarias para que el voto ciudadano sea responsable. Esa es la teoría, pero lo que la realidad nos dice es que la cantidad y frecuencia de información con que contamos no siempre cuentan como factores favorables para la participación democrática. Las constituciones políticas reconocen el derecho a la libertad de expresión para que todo el mundo pueda expresar y difundir libremente sus ideas y opiniones, y, a su vez, se reconoce el derecho de la ciudadanía a recibir una información veraz por parte de quienes tienen poder y medios para transmitir información. Ambos derechos, sin embargo, son puestos en cuestión a menudo. Tan poco se confía en que la información que llega a los medios encargados de difundirla sea veraz que los periódicos más serios han habilitado departamentos de «verificación» de sus contenidos. En cuanto a los modos y medios de comunicar, los formatos impuestos por las redes sociales tienen poco que ver con comunicaciones creíbles y fiables. Por supuesto, todos son vías para adquirir conocimiento, pero este se resiente y se degrada a cada paso. Como expresan los celebrados versos de Eliot: la información se ha ido alejando del conocimiento y este de la sabiduría.

Tanto del derecho a expresarse con libertad como del deber de informar adecuadamente derivan una serie de dudas que son objeto de debates inacabables. ¿Dónde están los límites de lo que es legítimo decir cuando con el lenguaje se puede ofender, insultar, herir los sentimientos de otros? ¿Es cierto que ese «mercado de ideas» que para algunos define a la sociedad de la comunicación nos hace más libres? ¿La superabundancia de información, inevitablemente fragmentada y sesgada, que recibimos a diario sirve de algo a la hora de decidir en

unas elecciones o en una consulta pública? Hemos renunciado a hablar de verdad desde la premisa indiscutible de que la verdad absoluta no existe y nadie puede considerarse su portavoz, lo cual no implica que la información no deba ser veraz, es decir, contrastada, fundamentada, que no engañe, que no manipule. Pero también ese intento plantea interrogantes. ¿Qué instrumentos tiene el estado para exigirlo y para conseguir que así sea sin ser acusados de censores? La llamada «sociedad en red», aquella en la que cualquier individuo puede participar y expresarse sin límites, donde abundan las *fake news*, donde el anonimato es la ley, es un aspecto, quizás hoy el más potente, de la sociedad de la comunicación. A la vista de lo que ofrecen redes y plataformas, ¿qué hacer para mantener el discernimiento, la mediación inteligente, la opinión razonada?

No son preguntas banales porque, de la pertinencia que queramos atribuirles, depende que las facilidades comunicativas sean un progreso o un disparate para el porvenir de las democracias y de nuestra vida en común, y para que la poca confianza existente se deteriore aún más o crezca y se robustezca. Lo que específicamente nos constituye como humanos es el lenguaje, la capacidad de discurrir y razonar, y la condición fundamental para que el lenguaje funcione es que cumplamos sus reglas. El lenguaje privado no existe, decía Wittgenstein, su fin es que podamos conversar y comunicarnos, para lo cual hay que entenderlo como «una forma de vida conforme a reglas». Aunque las reglas lingüísticas varían y se transforman, lo que no puede ocurrir sin que el hablar pierda sentido es que alguien o unos cuantos se empeñen en ignorarlas pues, en tal caso, dejamos de entendernos. Que haya ambigüedades en la interpretación semántica o errores en la sintaxis no es contradictorio con la necesidad de compartir una base común aceptada por todos. Lo que significa cada palabra no lo decide el individuo a su antojo, sino que lo fija el diccionario. Al hablar, confiamos en la capacidad de comprensión del otro, no solo porque la lengua que hablamos es la misma, sino porque damos por supuesto que utiliza las palabras en el mismo sentido en que las utilizo yo. No es lo mismo entenderse que estar de acuerdo; al contrario, gracias al uso adecuado del lenguaje los interlocutores entienden mejor las razones de sus acuerdos y también de sus desacuerdos.

El gran filósofo del lenguaje recién citado, Ludwig Wittgenstein, tuvo especial empeño en estudiar y señalar la importancia de la pragmática para la comprensión del habla y el mutuo entendimiento. Además de la sintaxis y la semántica, el habla se rige por unas reglas

pragmáticas determinadas por las circunstancias en que se desarrolla un «acto de habla» (o una conversación, en términos más sencillos). Para que la comunicación sea buena y haya entendimiento entre los interlocutores es importante conocer quién habla, a quién se habla, en qué tono y en qué contexto se sitúan las locuciones. Lo cual quiere decir que el significado literal de las palabras no siempre coincide con el significado particular de una frase: un «buenas noches» no siempre significa «que duermas bien»; puede significar «me voy a dormir», «déjame en paz» o «estoy cansada». El contexto hay que conocerlo para entender lo que me están diciendo.

Las reglas pragmáticas son mucho más versátiles y aleatorias que las semánticas. Pasar del ¿qué has dicho? al ¿qué has querido decir? presupone un dominio del lenguaje y un conocimiento del interlocutor que no se adquiere con un simple manual ni con la ayuda de traducción simultánea. Por eso es tan difícil el pleno control de un idioma foráneo si no se ha mamado con la leche materna y se desconocen las costumbres y maneras del país donde se habla.

El lenguaje es un juego con sus reglas, sigo en la vena de Wittgenstein, y el uso del lenguaje se diversifica en una serie de «juegos», cada uno de los cuales se desenvuelve en un ámbito específico que ha creado expresiones, términos y significados específicos. Dada la complejidad, diferenciación y especialización de los distintos aspectos de la vida, los juegos de lenguaje se han contaminado de dicha especialización y han acabado encerrados en unos mundos crípticos, opacos e incommunicados entre sí. Hace casi un siglo, Charles P. Snow criticó en un célebre ensayo la distancia creciente entre las dos culturas, científica y humanística. A día de hoy, la distancia entre ambos mundos y los mundos intermedios que han ido surgiendo por el camino se ha hecho insalvable, con efectos desastrosos de cara a la comprensión mutua entre los distintos especialistas y, lo más grave, a la interlocución con y entre los expertos a propósito de cualquier conocimiento que convenga compartir. Tratar de entender lo que quiere decir un economista, un juez, un funcionario de la Administración pública, un médico, un filósofo o un científico por parte de alguien ajeno a cada una de tales especialidades es de entrada una invitación a la frustración.

Lo cual casa pésimamente con la necesidad que tenemos de estar informados, en especial cuando lo que sucede son hechos adversos que no aceptamos sin más como algo que no nos concierne. La pandemia del covid, la dana que arrasó una parte de Valencia, el apagón que dejó a la península ibérica sin luz durante veinticuatro horas son casos

que invocan de inmediato la exigencia de explicaciones claras y comprensibles. En la sociedad de la información, se debe poder difundir lo que se sabe cuando el interés en conocerlo es general. Para lo cual, hay que procurar, no solo que haya expertos, sino que sean capaces de comunicar lo que saben correctamente, con la precisión y claridad necesarias para que la relación con el interlocutor —la pragmática— consiga el resultado deseado.

## LA CLARIDAD

Decía Ortega que la claridad es la cortesía del filósofo, ya que a los filósofos se nos suele cargar con el sambenito de que no se nos entiende. Un reproche bien ganado dada la especulación abstracta en la que discurrimos, la cual exige un entreno poco habitual, más aún cuando al filósofo se le ocurre introducir vocablos de su invención que son «sinsentidos», como pusieron de relieve en su día los filósofos analíticos en defensa de la claridad. Pero no son los filósofos ni mucho menos los que hoy se llevan la palma del lenguaje críptico y abstruso. Todas las disciplinas han creado su propio lenguaje, como la mejor forma de velar por la precisión del conocimiento que tutelan, lo cual no hace sino ahuyentar del acceso al conocimiento y disuadir a los foráneos de la siempre loable curiosidad por el saber.

La falta de claridad lingüística contribuye en gran medida a distanciar a las personas de quienes pueden proporcionarles un acceso más amable y cómodo al mundo en que viven, bien porque ocurre algo que nos incita a saber más, o bien porque nuestras limitaciones, nuestra vulnerabilidad y nuestra realidad social nos hacen conscientes de la necesidad del otro a cualquier propósito que no sea totalmente insignificante. Cuando enfermamos, cuando litigamos, cuando pretendemos construir una familia, si queremos comprar una casa, hacer un viaje, obtener un título, acceder a un trabajo o solicitar una subvención, son innumerables las situaciones que nos fuerzan a enfrentarnos con unas instituciones y unos profesionales que por lo general no nos acogen como quisiéramos.

En tales casos, lo primero con lo que chocamos por su extrañeza y hostilidad es el lenguaje. La revista de *El País*, *Tinta libre*, ha dedicado un número a la cuestión: «¿Por qué hablan tan raro? El trabalenguas de las instituciones». El lenguaje de los economistas, de los jueces, de la Administración, de los políticos, es incapaz de satisfacer las expectativas de los ciudadanos que buscan una explicación, que aguardan la resolución de una sentencia judicial, que acuden a un

ayuntamiento para resolver una duda. De entrada, cada uno de los «juegos de lenguaje» propios de cada especialidad cuenta con una jerga de conceptos cuyo significado los legos desconocen y, habría que añadir, no tienen por qué conocer, pues lo mismo podría decirse utilizando términos más cotidianos y sin que disminuyera la precisión del conocimiento ni la seguridad jurídica del derecho administrativo, que es con el que todos tropezamos. ¿Por qué el lenguaje administrativo está plagado de palabras como «providencia de apremio», «sujeto pasivo», «autoliquidación», «incoar», «emolumento», «transmisión de dominio», se pregunta Mar Forment, coordinadora de una cátedra de la UB y la Diputación de Barcelona sobre «Comunicación clara aplicada a las Administraciones públicas»? Después de realizar un cuestionario y obtener más de mil respuestas, el estudio realizado por ambas entidades concluye que la comunicación con la ciudadanía es difícil tanto por el lenguaje empleado como porque la interacción del funcionario con las personas genera «emociones negativas», a saber, miedo, sensación de pérdida de tiempo, desafecto, incomprensión. En realidad, dos factores que se alimentan uno al otro, pues la sensación de distancia que experimenta el ciudadano viene dada por una forma de hablar que desconcierta y excluye.

Lo que ocurre con el lenguaje administrativo, ocurre igual con el de otros sectores, como el de los economistas, cuyas explicaciones y propuestas solo están al alcance de sus colegas y de aquellos a quienes se dirigen explícitamente, como cargos empresariales o políticos. Dice Antón Costas al analizar la cuestión que el problema está en que su lenguaje es un cúmulo de abstracciones (¡los filósofos no somos los únicos!), entre ellas, la más frecuente, la del *homo economicus* que alude a un ser que toma decisiones racionales de acuerdo con su interés egoísta, un individuo que en la realidad no existe. Por eso la crisis del 2007 pilló por sorpresa a los maestros de la economía, que fueron incapaces de preverla y avisar. Visto el desastre, por lo menos entendieron que debía cambiar algo muy obvio: para explicar el funcionamiento de la economía hay que verificar cuáles son las motivaciones reales de la gente y no imaginarlas en un ser abstracto. El problema del experto es su reduccionismo y ceguera de cara al exterior, vive metido en su disciplina, lee a sus colegas y escribe para ellos, construye un mundo ideal, con un lenguaje que no es el de la gente corriente, nadie que no pertenezca al gremio se entera de nada por buena voluntad que le ponga.

Si nos vamos al ámbito de la judicatura ocurre lo mismo. Leer una sentencia judicial es un calvario para cualquiera que no esté introducido en el lenguaje y el razonamiento jurídicos. Los juristas han ido creando términos que solo ellos usan con un significado propio, distinto del que significan las mismas palabras en el lenguaje corriente. La lógica jurídica tampoco coincide con la lógica del sentido común. En nombre de la seguridad y del rigor, los jueces hablan para los jueces, los economistas para los economistas, los funcionarios para sí mismos... y los filósofos (no los excluyo del despropósito) ni siquiera nos entendemos entre nosotros.

Quejarse de la opacidad del lenguaje que podemos llamar «especializado» para no referirnos solo al administrativo no es nada nuevo. Los ayuntamientos, que son las instituciones que se comunican más con la ciudadanía, han puesto en marcha varias iniciativas con el fin de depurar el lenguaje y establecer guías prácticas para una relación más fluida y amable. Sergio C. Fanjul<sup>73</sup>, en un artículo publicado en *El País*, mencionaba distintos informes y manifiestos solicitando un esfuerzo a favor de un lenguaje menos abstruso. El Ayuntamiento de Barcelona, por su parte, ha publicado una guía de comunicación clara, y también lo ha hecho la Generalitat de Catalunya<sup>74</sup>. Que ello haya tenido efectos prácticos verificables es una cuestión que se me escapa, pues, como creo que he dicho ya en algún momento, uno de nuestros defectos más persistentes es la fe en que las guías de buenas prácticas actúan por sí mismas sin que haga falta evaluar la práctica que debería reflejar su cumplimiento.

No hay mal que por bien no venga. Como ya sabemos que intentar hacer por uno mismo la declaración de la renta o solicitar una subvención, es estrellarse contra un muro, necesitamos asesores. Más aún cuando supuestamente acude en nuestra ayuda una web que, de hecho, lo complica mucho más. Para ayudar a las personas que pueden pagárselo, ha ido creándose un aluvión de consultorías que ofrecen sus servicios y facilitan las gestiones. Pero no nos fijemos solo en las instituciones públicas. Los bancos, después de la crisis financiera, han despedido de sus oficinas a esos cajeros simpáticos, conocidos de toda la vida, que resolvían los pequeños problemas de los clientes, y los han sustituido por cajeros automáticos o por unos gestores supuestamente personales que se esfuerzan por asesorar de una forma comprensible y que no parezca engañosa. Ni su buena disposición ni el diseño modernizado de las nuevas oficinas los acercan a la gente. Acudimos a ellos porque no hay nadie más a quien preguntar.

Podríamos extendernos más sobre la cuestión para repetir lo mismo. Especialmente criticables son aquellas empresas que deberían llegar a todo el mundo porque su servicio es básico: los operadores de luz, de telefonía, de distribución del agua. ¿Quién es capaz de descifrar sus facturas? No me refiero a los contratos porque nadie los lee, pero que algo tan elemental como la factura mensual de la luz o del teléfono no sea comprensible merecería un mínimo debate. Más aún cuando hay leyes que obligan a hablar claro. La Ley Orgánica 5/2024 del Derecho a la Defensa establece el derecho de los ciudadanos a que las resoluciones judiciales sean redactadas de forma comprensiva. ¿Significa algo, tiene alguna implicación real, lo que diga esta o cualquier otra ley?

Pero no solo angustian los lenguajes abstrusos que lo son por inercia y por una especie de corporativismo tribal que afecta a todas las disciplinas. Un motivo de desaliento continuo es la indolencia política cuando más necesaria es su presencia pública. Hemos vivido varias crisis consecutivas e imprevistas. Crisis que nos afectan a todos y que exigen reacciones bien gestionadas, ya que lo que da gravedad a las crisis no son los hechos, sino la forma de responder a ellos. Esperamos una información clara, transparente, no demagógica, todo muy difícil de llevar a cabo en medio del ambiente de polarización que se ha instalado y no abandona a la política. Queremos que quienes tienen responsabilidad de gobierno nos ayuden a superar la incertidumbre. Exigimos transparencia y exigimos rapidez. Transparencia para entender por qué ha ocurrido lo ocurrido, las causas del covid-19, las del apagón que nos dejó a oscuras un día de mayo de 2025. Y rapidez porque no sabemos vivir lentamente ni queremos entender que la investigación sobre las causas de una crisis necesita tiempo. De ambas cuestiones, quiero tratar en lo que queda de este capítulo.

## TRANSPARENCIA

La transparencia es un concepto de moda, un atributo que han hecho suyo las democracias dando a entender que pretenden estar cerca del pueblo y atender las necesidades de la gente. Es asimismo una condición de las decisiones justas si transparencia significa lo mismo que publicidad. Lo dijo Kant: la publicidad, el hacer públicas las decisiones políticas, es la prueba de que son decisiones justas. Lo que permanece oculto o secreto es sospechoso. Por eso, hacer explícitos y visibles los hilos que maneja el poder produce tranquilidad o, cuando

menos, conocimiento de causa. Entendemos por qué un periódico o una cadena de televisión informa con un sesgo determinado si nos dicen quién es el propietario de esos medios y cuáles son sus intereses. Queremos saber en qué se emplea el dinero de un presupuesto público, con quién se reúnen los presidentes y los ministros, cuál es el sueldo que tienen asignado, quién paga sus viajes cuando van acompañados de familiares o amigos, queremos poder leer las actas de los plenos municipales, queremos que nos informen de quiénes son los beneficiarios de las muchas subvenciones que distribuyen las Administraciones.

Hace algo más de un decenio, el parlamento español aprobó la Ley 19/2013, de 9 de diciembre, de Transparencia, Acceso a la Información Pública y Buen Gobierno, a la que han seguido sendas leyes de otras tantas comunidades autónomas. Hoy el deber de transparencia informativa está asumido por los gobiernos y altos cargos y la ciudadanía es consciente de su derecho a acceder a la información sobre la actividad pública. Con tropiezos y deficiencias en lo que debería ser la aplicación correcta de la ley, esta supone un primer paso hacia la instauración de un valor, el de la transparencia informativa, que hoy es indisociable de la democracia y lo que en términos jurídicos se conoce como «buen gobierno».

Pero la exigencia de transparencia significa bastante más de lo que está previsto en la ley. Tener un «portal de la transparencia», como lo tienen el gobierno de España y algunos de los gobiernos autonómicos permite conocer ciertos datos, como el sueldo y el patrimonio de los altos cargos, las actividades que realizan, con quién se reúnen, qué subvenciones convocan y conceden. Pero ahí no se acaba la información que nos gustaría obtener de los gobiernos. Yo, por ejemplo, y creo que no soy la única, echo de menos una rendición de cuentas mucho más detallada y razonada acerca de los planes de gobierno y las propuestas que se van haciendo a lo largo de una legislatura y de las que, al final de la misma, ni sus promotores ni la oposición se encargan de hacer o exigir una evaluación que dé cuenta de cómo ha ido su ejecución. Una legislatura es demasiado larga y enseguida se olvida lo que deja de ser actual una vez programado. Como mucho, como rúbrica a la acción de gobierno, se enumeran datos: número de leyes, número de preguntas al gobierno, número de proposiciones; solo cantidades, nada que tenga que ver con una reflexión cualitativa abierta a la crítica. Como escribió Rafael del

Águila, la responsabilidad política debería materializarse en controles populares sistemáticos que permitan juzgar regularmente a los representantes, en lugar de reducirlos al pronunciamiento de los representados en las sucesivas elecciones. La rendición de cuentas (*accountability*) «no solo produce *a posteriori* control sobre el gobierno, sino que igualmente es capaz de generar mayor representatividad de los actos de gobierno, una mayor adaptación de estos a los intereses y valores de los representados (*responsiveness*), como consecuencia de la anticipación reflexiva de los mecanismos de control por parte de los gobiernos»<sup>75</sup>.

Volviendo a las crisis de las que andamos sobrados en los últimos años, la ciudadanía es demandante y exige aclaraciones rápidas de lo ocurrido: la pandemia del covid-19, el apagón del 28 de abril de 2025, la tragedia de la dana en Valencia, los problemas con los menores no acompañados salidos de la inmigración. La gente quiere saber qué ha pasado y quiere explicaciones inmediatas. Pero las crisis son complejas, vienen cargadas de incertidumbres que no se despejan en unas horas. Lo cual no significa que la demanda de transparencia sea inútil o vana; hay que dar cuenta de cómo se ha gestionado la crisis e incluso a quién hay que exigir responsabilidades, pero sobre la base de investigaciones lo más exhaustivas y completas posible. Las crisis se agravan o no según sea la forma de reaccionar, pero reaccionar bien no significa solo dar una respuesta rápida sobre supuestas causas de lo ocurrido, ni confiar a una comisión parlamentaria un informe del que una vez escenificada su elaboración nadie vuelve a acordarse.

El ya mencionado filósofo Byung-Chul Han no ha dejado de dar su opinión también sobre *La sociedad de la transparencia*, título de uno de sus ensayos. Es un texto desconcertante, o a mí me lo parece, por la excesiva abstracción con que analiza una idea que no se entiende si la desligamos del imperativo moral, que él cita pero no utiliza, que reza: «Nunca hagas ni digas algo que no pueda ver ni oír el mundo entero» (una reformulación, en realidad, del imperativo kantiano de la publicidad). Byung-Chul Han analiza la transparencia como un fenómeno que ha transformado radicalmente nuestras sociedades y lo ha hecho, a su juicio, para mal, porque lo ve como un elemento uniformizador y totalitario, que elimina los rituales, los matices y las sutilezas, y se erige como una especie de panóptico benthamiano que vigila y controla a un público que se deja vigilar sin inmutarse. De esta forma, da la impresión de que el filósofo coreano no habla de la

transparencia como un valor del buen gobierno, sino como una fatalidad debida a la expansión de las redes sociales. Sea como sea, en lo que sí creo que acierta es en un aspecto que quiero resaltar a propósito de la confianza. Dice Han que la transparencia no produce confianza, sino que la «deshace», ya que «la confianza solo es posible en un estado medio entre saber y no saber»<sup>76</sup>.

Entiendo la observación como una alerta ante un exceso de transparencia que puede ser tan nocivo como un exceso de información, un defecto de nuestro mundo. Es tan fácil difundir información y está tan al alcance de cualquiera que cuente con un simple móvil que finalmente lo que se obtiene de la supuesta transparencia es la desinformación más absoluta. Por otro lado, es cierto que no hay que saberlo todo para vivir confiadamente. Whitehead decía que la civilización avanza en la medida en que hay aparatos y procedimientos que nos permiten actuar sin tener que reflexionar. ¿Nos sentimos protegidos porque ante cualquier demanda nos leen la ley de protección de datos? Cuando un operador nos dice «esta conversación puede ser grabada», ¿qué tipo de seguridad nos está ofreciendo? ¿Pretenden hacernos creer que pueden utilizar nuestra conversación para perfeccionar su servicio, o más bien lo que hacen es controlar a los operadores para que no pierdan el tiempo intentando resolver más problemas de los imprescindibles?

En definitiva, quiero decir que la reivindicación de transparencia, para que ayude a mejorar la democracia y a inspirar confianza, ha de ir acompañada de criterio, tanto por parte de quien informa como por parte de quien reclama información. En el ámbito de la medicina, se ha cuestionado (y el debate no está cerrado) hasta qué punto es bueno (para el paciente) poner a su disposición la historia clínica, ya que no todo lo que el profesional juzga interesante recoger de la consulta con el paciente puede ser igualmente bueno transmitírselo a este tal cual. ¿La información contenida en los documentos de «consentimiento informado» no adolecen todos de lo que debería ser más importante: información concisa y clara?

Así pues, no es un error reclamar transparencia para establecer relaciones más confiadas, pero siempre que haya discernimiento y reflexión sobre el para qué, para quién, cuándo y cómo hay que ser transparente. La pragmática del lenguaje, la relación interlocutiva, determina la comprensión y el significado de lo que se dice y deja de ser equívoca si se tiene en cuenta el contexto: informar bien no es destapar todo ni de cualquier manera —eso es lo que pretende hacer

la oposición para cargarse al gobierno—, requiere cuidado y buen tino.

## TIEMPO

En una de sus comparecencias ante los medios de comunicación, el inefable Elon Musk les espetó a los periodistas: «Ahora los tuiteros sois los medios de comunicación». Él se jactaba de lo que decía, pero estaba expresando una tendencia irreversible: que la simplicidad y la velocidad son las características de algo que ni merece ser llamado «información», puesto que esta, etimológicamente remite a algo más laborioso: dar forma a algo informe, por tanto, dedicarle un tiempo, pensar cómo hacerlo, entretenerse en ello.

Aunque la velocidad y el frenesí son rasgos de la actualidad que lo impregnan todo, desde el trabajo a la política e incluso a la vacación (que suele tener poco de descanso), en el caso del discurso político, la urgencia por hacer declaraciones es una consecuencia del papel que juegan los medios de comunicación como agentes de información en la era de los mensajes rápidos e irreflexivos. No me refiero ya a las redes sociales, cuyos formatos deberían excluirlas de entrada como vehículos de información fiables. Los medios clásicos más serios —los periódicos, la radio, incluso los informativos de la televisión— podrían hacer un trabajo más pausado, más de investigación, con más contenido; si no lo hacen, es porque les importa más competir para ser los primeros en dar la noticia y en disputarles la primicia a los nuevos medios constituidos por las redes sociales. Optan por la simplificación y la irreflexión para no perder lectores.

Se equivocan, porque el público que aún lee periódicos no quiere nutrirse solo de pódcasts o de tuits. Y se equivocan también dando por supuesto que la mejor forma de atraer al público es trasladándoles la confrontación y la bronca constantes a que se reduce, es cierto, el discurso político. Un discurso que ya solo consigue aburrir y ser rechazado por falta de interés y por repetición incesante del mismo tono y las mismas descalificaciones mutuas. El cansancio y la desafección política que lamentamos desde hace años es una de las razones obvias de la desconfianza.

Dedicar tiempo a pensar antes de hacer una declaración improvisada no es desaparecer de la vida pública. Los gestos son necesarios para acortar distancias entre los gobernantes y los gobernados, es necesaria la presencia que escucha y acompaña a las víctimas de una catástrofe. No hace falta estropear el gesto queriendo

explicar lo que se desconoce. Lo que sobra es el ruido de una pseudoinformación que no aclara nada y que solo añade grados a la falta de credibilidad. No es cierto, repito, que la lentitud en recabar explicaciones creíbles sea sistemáticamente rechazada por la gente; al contrario, se entiende y se acepta si se sabe transmitir la complejidad de las situaciones de crisis, como supieron hacer algunos portavoces políticos durante la pandemia (por ejemplo, el epidemiólogo Fernando Simón o el entonces Ministro de Sanidad, Salvador Illa). La oposición se ensaña de oficio tomando como pretexto la falta de explicaciones inmediatas como signo de opacidad y de elusión de responsabilidades. Forma parte del juego de la polarización irremediable. Entrar al trapo de la bronca permanente es la peor manera de reaccionar en el barullo reinante.

Insisto en la parte de responsabilidad que atañe a los medios de comunicación que no solo azuzan a los políticos para que expliquen lo que no pueden explicar sin tomarse un tiempo, sino que contribuyen a obviar la noticia importante a favor de ocurrencias fabricadas y cultivadas por el periodismo sin contar con las razones de su pertinencia. Del empecinamiento de los periodistas por tergiversar las intenciones y los propósitos de los personajes públicos, da buena cuenta Javier Cercas en su sabroso ensayo sobre el Papa. ¿De dónde sacan los periodistas que acuden a Mongolia que al Papa lo que le interesa no son los cristianos de Mongolia, sino dar un mensaje y acercarse a China? ¿No está suficientemente embrollado todo para que quienes deberían «mediar» entre la acción pública y la gente alimenten la confusión en lugar de limitarse a informar de lo que hay? El desafecto hacia la política viene dado porque el clima se ha hecho irrespirable, razón de más para que los que se encargan de hacer de intermediarios renuncien a subir los decibelios de la polémica en lugar de centrar la atención en temas más atractivos y que respondan a eso que todos sin exclusión repiten que es lo que se debe hacer: hablar de lo que preocupa a la gente.

Si es cierto que los intereses de la gente y los del discurso político se distancian cada vez más, también lo es que existe una cierta resistencia a no dejarse llevar sin remedio por la velocidad y la aceleración que son signos de nuestro tiempo. En 2004, Carl Honoré publicó un superventas titulado *Elogio de la lentitud*<sup>77</sup>, traducido y reeditado en todas partes y que ha dado lugar al «movimiento *slow*», una actitud que gana adeptos y que, en lugar de instalarse en el apresuramiento, la agresividad, el estrés, la impaciencia y la superactividad habituales,

prefiere la serenidad, el cuidado, la receptividad, el silencio, la pausa y la reflexión. Prefiere dar paso a la calidad y no quedarse en la cantidad. Prefiere una vida más saludable y en definitiva más equilibrada.

La vida política es frenética por definición, más aún cuando lo que domina es la geopolítica, que obliga a vivir en los aviones y a desplazarse sin parar de un punto al otro del planeta. Pero ese frenesí viajero no tiene que ser un obstáculo insalvable para el ejercicio de otras formas de actuar que estén más cerca de la moderación y de la reflexión. Los filósofos griegos pusieron en el centro de la retórica y la política el *kairós*. El *kairós* alude al «momento oportuno» en el actuar y en el hablar, el momento justo. El buen político reconoce ese instante preciso y por eso su actuación es celebrada como justa. El *kairós* tiene que ver con una de las virtudes intelectuales más centrales de la ética aristotélica, la *phrónesis*, traducida por «prudencia». El hombre prudente, en dicho sentido (no en el de persona timorata actual), es el que sabe tomar la decisión justa: el político, el juez o el médico (son los tres ejemplos de Aristóteles) que acierta en la decisión política, en la sentencia justa, en el diagnóstico y tratamiento que sanan al enfermo. Ser prudente no es lo mismo que ser un sabio; es tener una sabiduría práctica que se adquiere con la experiencia, con la voluntad de actuar virtuosamente, con la reflexión sobre la situación concreta. La improvisación, que es el resultado de la prisa, ni atiende al *kairós* ni se distingue por la prudencia. Acaba fracasando.

Tomarse tiempo es una condición para expresarse con claridad y transparencia, para medir lo que se dice, a quién se dice, cuándo se dice y cómo hay que decirlo. Incluso requiere tiempo el ser conciso y no abrumar con información innecesaria. «Suelen hacer falta tres semanas para preparar un discurso improvisado», dijo Mark Twain. Y Pascal: «Si tuviera más tiempo hubiera escrito una carta más corta». En el ensayo *Breve elogio de la brevedad*, Antoni Gutiérrez-Rubí<sup>78</sup> explica muy bien cómo la brevedad, si es sustanciosa, no tiene nada que ver con las malas consecuencias del apresuramiento, sino todo lo contrario. Una última cita, de Milan Kundera, en su novela corta *La lentitud*: «Cuando las cosas suceden con tal rapidez, nadie puede estar seguro de nada, de nada en absoluto, ni siquiera de sí mismo»<sup>79</sup>. Si queremos combatir la incertidumbre, no corramos.

## X

### ¿SE EQUIVOCÓ PROMETEO?

Tomo la idea que abre este capítulo de un sabroso ensayo de Luis García Montero dedicado a la figura de Prometeo. A través del teatro, la poesía y el ensayo, el poeta reflexiona sobre el mito del célebre titán que robó el fuego a los dioses para entregárselo a los hombres. Y se pregunta: ¿qué mensaje nos deja hoy el personaje rebelde que quiso regalarles a los humanos la libertad y la posibilidad de civilizarse? A la vista del desconcierto y la confusión del presente, ¿podemos afirmar que el riesgo que entrañaba la hazaña de Prometeo mereció la pena? García Montero pergeña una pieza teatral en la que un Prometeo joven y otro viejo dialogan sobre sus dudas: «El Prometeo anciano se pregunta si hizo bien en entregarles el fuego a los seres mortales, y el Prometeo joven, además de sus propias incertidumbres, puede justificar sus dudas con el espectáculo de perversión y fracaso sufrido por sus antepasados. Los contratos sociales no son indefinidos, ni por lo que se refiere a las obligaciones públicas ni por todo lo que llueve y luego se seca o se hace barro en la intimidad»<sup>80</sup>.

La interpretación platónica del mito de Prometeo, relatada en el *Protágoras*, cuenta que, con el don recibido, los mortales adquieren las habilidades para atender a sus necesidades y sobrevivir protegiéndose de las inclemencias del tiempo, procurándose alimentos y defendiéndose de los animales. Pero la técnica que les ha facilitado el fuego no les aporta algo incluso más importante para aprender a sobrevivir: el arte de la convivencia. Sin ese arte, los hombres no se entienden, se dividen, se pelean, amenazan con destruirse unos a otros. Alarmado, Zeus envía a Hermes a la tierra con el mandato de distribuir entre los humanos un don inmaterial: «El sentido moral y la justicia» (*aidós* y *diké*). «¿Cómo debo hacer el reparto?», inquiriere Hermes. «¿Debo repartir las virtudes a todos por igual o repartirlas como lo están los conocimientos entre distintos sectores?». La

respuesta de Zeus es categórica: «A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades si solo algunos de ellos participaran como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen de la ciudad como a una enfermedad»<sup>81</sup>.

Se ha querido ver en el párrafo anterior el embrión de lo que más tarde se denominó «contrato social», un contrato hipotético que se propuso como el fundamento racional de los modernos estados-nación, el pacto que justificaba el sometimiento de los súbditos a las coacciones del estado. También se ha interpretado la intervención de Hermes como el inicio de la moralidad, la necesidad por parte de los miembros de una comunidad política de adquirir una manera de ser anclada en la justicia y el respeto mutuo.

La historia de la humanidad muestra que los esfuerzos para que ese pacto incipiente se mantuviera no han cesado, como ha sido igualmente persistente la tentación reiterada de romperlo y campar cada cual a su aire sin respetar normas ni personas. Mantener viva la conciencia moral como el ariete de la voluntad humana ha sido una empresa plagada de fracasos, avances y retrocesos constantes, lo que remite a la pregunta del viejo Prometeo en el texto de García Montero: ¿merecía la pena? ¿Fue una buena idea dotar a los humanos de un instrumento que no iban a saber utilizar correctamente?

Es la pregunta por el sentido y el valor de la libertad. La vieja pregunta leniniana: ¿libertad, para qué? ¿Qué es mejor, dado que por lo menos la conciencia de poder elegir es real, dejar que los humanos se equivoquen y fracasen una y otra vez ampliando cada vez más sus libertades; o restringirles la capacidad de decidir en nombre de otros valores que benefician a todos, como la seguridad, el orden, la igualdad?

La opción por la libertad es la opción progresista, que ha alentado el devenir de las sociedades democráticas; la segunda opción —está comprobado— acaba degenerando en tiranías, dictaduras y autocracias. Pero del don y el ejercicio de la libertad también está comprobado que no se deduce todo lo demás —todo lo moralmente valioso— por añadidura. Hay que buscarlo simultáneamente. Una búsqueda que desfallece y parece imposible en un clima de desconfianza como el que he intentado bien que mal analizar a lo largo de estas páginas. Sin poder confiar en las personas, en los avances del conocimiento, en la integridad de las organizaciones al servicio de las necesidades humanas, sin confiar en la democracia, que es el menos malo de los regímenes imaginados para vivir bien y en

paz, la libertad produce temor y no hay agarradero creíble para augurar un futuro mejor.

La paradoja es la siguiente: queremos otro tipo de sociedad, pensamos incluso que otro tipo de sociedad es posible, pero nos sentimos incapaces de diseñarla mínimamente y más incapaces aún de establecer un proceso hacia esa realidad distinta y anhelada. El diseño abstracto está claro, los derechos humanos bastan para establecer los puntales normativos más básicos, pero el camino de los principios a los hechos no es un camino, no es un procedimiento asentado en instituciones sólidas, es un camino que se va haciendo al caminar con voluntad de mejorar, pero que en demasiadas ocasiones se convierte en un lodazal intransitable que solo lleva a la perdición.

El caso es que instalarse en una actitud pesimista y catastrofista no es la mejor manera de recuperar la confianza perdida. La esperanza nos constituye como seres humanos, pero la esperanza no se sostiene si no incluye la fe en las personas. Una fe que solo se da en estado puro en la familia, en la confianza absoluta del niño con respecto a su madre y a su padre. La invalidez de la infancia obliga a confiar en los adultos para sobrevivir y, salvo en casos en que se malogra y que afortunadamente son excepcionales, se mantiene bastante intacta a lo largo de la vida. El hijo pródigo vuelve a la casa familiar en busca de afecto, aunque sabe que no lo merece, pero confía en que va a encontrarlo.

La fortaleza de los vínculos familiares le sirve a Hans Jonas (aludí a ello en un capítulo anterior) para explicar el sentido de la responsabilidad del que la sociedad actual adolece. Los padres, por necesidad biológica, sienten la responsabilidad por los hijos que han traído al mundo y cuidan de ellos, los educan, orientan, protegen y ayudan. Una responsabilidad que, fuera del reducto familiar, solo se siente si se da previamente un aprendizaje que hoy no es nada obvio; lo obvio, lo que se aprende por ósmosis, es deshacerse de las responsabilidades.

## RECONOCIMIENTO DE LA INTERDEPENDENCIA

La referencia a los vínculos familiares pone de manifiesto lo que ya he dicho anteriormente: que la confianza es necesaria porque la condición humana es débil y vulnerable; a lo largo de la vida, todos somos interdependientes, nunca logramos la autonomía ni la autosuficiencia de la que con frecuencia presumimos. La sensación de fragilidad demanda la cercanía de alguien que responda instintivamente al

requerimiento de ayuda. Por bien que a uno le vaya en la vida, la conciencia de indefensión y desamparo se vive como una amenaza probable, especialmente cuando la vida es larga. Esa vivencia, puesto que es universal, se proyecta en el otro como un reclamo de protección y ayuda. Creo que en esa relación de solicitud mutua, de demanda y respuesta diligente y amable, se encuentra el núcleo de la experiencia ética, el punto de partida para restablecer la confianza si se ha perdido. Una relación que recuerda lo que Levinas entendió como la actitud ética por antonomasia: la reacción positiva al sentirse interpelado por el rostro del otro. El rostro que hoy conmueve con fuerza en el sufrimiento de los gazatíes o de los ucranianos, en el inmigrante que agoniza en las playas, en el indigente que duerme en la calle, en la mirada extraviada de un enfermo de alzhéimer; es el rostro de cualquier ser humano en riesgo de perder la dignidad que teóricamente merece.

Acercarse a las personas de verdad, con voluntad de servicio, es uno de los deberes a asumir en un mundo que no deja de advertir con las sucesivas crisis que somos frágiles y dependientes, que la necesidad de compañía y afecto es mutua. Es posiblemente la mayor enseñanza que nos vienen deparando todos esos problemas que nos conciernen a todos y que acaban en situaciones críticas porque, en lugar de buscar vías de solución, se desdeñan los acuerdos y los razonamientos como pruebas de una debilidad indigna de un individuo que solo quiere reconocerse desde la arrogancia y la superioridad que dan la autonomía y la autosuficiencia.

Tomar conciencia de la dependencia mutua, de que somos «animales racionales dependientes», esto es, relacionales, como explicó el gran MacIntyre recientemente fallecido<sup>82</sup>, es el primer paso para encontrar reversiones efectivas al cambio climático, consensos en torno a la forma más humana de acoger a los inmigrantes, una recuperación de la diplomacia inexistente ante las situaciones de conflicto, ideas para seguir desarrollando el estado de bienestar a la luz de las nuevas necesidades que genera la mayor esperanza de vida, coraje para estructurar un sistema que asegure de verdad, y no solo en el capítulo de derechos formales, una vivienda asequible para todos, un control y una vigilancia más efectiva de las corrupciones sistémicas, etc., etc.

Los intentos logrados de emancipación no han sido pocos a lo largo de la historia de la humanidad. El más espectacular y reciente, la emancipación de la mujer, ha sido el logro más importante del siglo

pasado. Fue posible cambiar el paradigma de la dominación masculina como algo natural gracias a la voluntad y al coraje de un grupo de mujeres que supieron organizarse y contagiar al resto de sus contemporáneas y poco a poco al resto de la humanidad el entusiasmo por una igualdad que no se reconocía. Si el feminismo, tras experimentar un *revival* alentador hace pocos años, está ahora sumido en un cierto caos que no ayuda a completar el proceso, es porque no ha sabido resistirse a las dinámicas existentes en otros ámbitos, las cuales, en lugar de unir a las personas en un proyecto común, se ensañan en separarlas. Como no he dejado de repetir siempre que tengo la oportunidad de hacerlo, la lucha por el reconocimiento de la variedad de identidades sexuales es fatalmente un desvío lamentable de una lucha por la igualdad que ha dejado de ser prioritaria. No es un acercamiento a las personas más desfavorecidas lo que está propiciando la guerra de las identidades, no es esa respuesta a la interpelación de la otra más necesitada en todos los sentidos y, por lo tanto, no parte de un reconocimiento de la mutua dependencia que debería aceptarse como premisa mayor.

Los análisis del populismo y del viraje hacia posiciones de extrema derecha preocupan especialmente por la incidencia que están teniendo en una juventud que parece desconocer los horrores más recientes del fascismo. Al respecto, son bastante unánimes los diagnósticos que establecen como causa del triunfo de Trump en Estados Unidos y el avance de la extrema derecha en toda Europa las crecientes desigualdades. No es tanto la desigualdad lacerante del mundo subdesarrollado que aún sufre hambrunas, que carece de servicios sanitarios decentes, que no tiene acceso a vacunas, donde el sistema educativo público y universal es inexistente, no es esa desigualdad inconcebible tras más de veinte siglos de civilización la que conmueve para producir cambios radicales. Estamos acostumbrados a aceptar la pobreza y nos consolamos con el convencimiento de que, lentamente y en términos generales, va desapareciendo. Lo que al parecer de los estudiosos está atrayendo a las clases medias y a las generaciones jóvenes a las propuestas reaccionarias de los ultras de la derecha son desigualdades más sutiles, las que experimentan sectores bien asentados en las sociedades desarrolladas, pero que están sintiéndose subestimados y marginados. Digámoslo al revés: es la arrogancia y superioridad de las élites, formadas en las mejores universidades, que monopolizan el poder tecnológico y se mueven con soltura en los

ambientes que fueron en tiempos progresistas lo que ha invisibilizado a la antigua clase obrera y ha dejado de prestar atención a amplios sectores de la población que malviven con sueldos cada vez más bajos, con empleos precarios, en viviendas minúsculas y carecen de las condiciones elementales para la autoestima. Lo mismo les ocurre a las generaciones más jóvenes, muchos de ellos mejor formados que sus respectivos padres, pero que tampoco vislumbran un futuro ilusionante. Lo que dicen las encuestas que analizan la tendencia al voto de las nuevas generaciones es que, si se inclinan hacia posiciones reaccionarias y fascistoides, no es tanto porque compartan sus propuestas, que seguramente desconocen, sino porque proyectan en ellas la rebeldía antisistema propia de la juventud. Su voto está movido por el miedo: «Miedo al otro, al futuro, a lo incierto, miedo de perder lo que se tiene, de caer, de diluirse. De la misma manera que el mundo de antes se había fundado en la esperanza de un futuro que siempre era más brillante y mejor, el nuevo mundo se construye sobre la amenaza y la necesidad de protegerse»<sup>83</sup>.

El miedo y desamparo que embarga a las generaciones que han tenido una infancia más protegida tiene el peligro de derivar hacia una búsqueda de amparo en los espacios de confort que les brindan una definición de sí mismos que alimente la autoestima. La efusión de las múltiples identidades sexuales como formas de rebelión a lo dado, las identidades patrióticas, el subidón del *procés* en Cataluña, son propuestas que vienen a llenar el vacío y el desconcierto de sujetos en busca de objetivos que ilusionen o por lo menos sirvan para desvanecer el desamparo en que se encuentran. Como escribí en un artículo reciente<sup>84</sup>, el sujeto que ha creado el neoliberalismo es «un sujeto a la deriva», un individuo que carece de individualidad propia ni sabe como construirla con los mimbres que el entorno de propaganda, cosumismo y dependencia de las redes le proporciona. En ese entorno, cada vez es más difícil alcanzar la madurez que Kant visualizó como aprender a pensar y a juzgar por uno mismo. La persona que se siente desamparada en un mundo que se le vuelve inhóspito porque no la acoge si no es con subvenciones de miseria, busca el amparo en la tribu, en identidades que le brindan confort y en las que cree poder confiar. Lo que importa en tal caso es el calor del

grupo, no propuestas ilusionantes para un futuro más decente para todos.

## APRENDER A MADURAR Y A SER LIBRES

La individualidad que falta es la que defendía Mill como la voluntad de construir un yo que sea principio de las propias decisiones y artífice de la vida de cada persona, un individuo que no se deje llevar por modas y correcciones políticas, sino que se atreva a juzgarlas previamente, a analizar los prejuicios y superarlos. Un individuo que no confunda el deseo con la voluntad, sino que examine sus deseos antes de satisfacerlos sin más. En su lugar, el sujeto de hoy deambula en busca de algo o alguien que le lleve de la mano, por eso se agarra a los líderes que gritan más fuerte y dicen más estupideces. Por eso triunfan los populismos, proliferan las identidades que les dicen a las personas lo que de verdad son porque así lo sienten. Triunfan el deseo y el sentimiento, sin atisbo para la reflexión. Como ha escrito Manuel Cruz, asistimos al «eclipse de la razón», se impone lo que provoca adhesiones sentimentales, el debate de ideas no existe porque se ha sustituido «lo que nos convence por lo que nos conmueve», vivimos «la emotivación de la política»<sup>85</sup>. No es un sujeto satisfecho, sino «desdichado», dijo Alain Finkielkraut. Ha dejado de creer en casi todo salvo en su propia libertad que, por otro lado, no sabe cómo conducir.

Madurar moralmente no es renunciar a la libertad, sino entender que la libertad buena va de la mano del discernimiento. Las decisiones importantes y las más libres no son separables de la pregunta moral por antonomasia: ¿qué debo hacer? No son separables del pensar antes de actuar. Y la pregunta por el deber es la que desplaza la respuesta a la inmediatez del deseo hacia consideraciones que son con frecuencia menos deseables. No solo la pandemia nos ponía ante los ojos la urgencia de cambiar de paradigma y autoconcebirnos como seres interdependientes y necesariamente relacionados con los otros: todas las crisis que venimos sufriendo nos dicen y repiten que no podemos seguir viviendo egoístamente, que hay que evolucionar hacia otro tipo de sociedad más cooperativa.

En un capítulo anterior, he mencionado la diferencia que el liberalismo político ha querido ver entre la justicia distributiva y la vida buena. A quien le corresponde hacer justicia y redistribuir la riqueza es al estado, para lo cual tiene que intervenir en la vida de las

personas y obligarles a cooperar en un reparto más equitativo con el pago de impuestos. Ese intervencionismo, repudiado por los ultraliberales, es intrínseco a un estado garante de los derechos sociales. En cambio, por lo que respecta a la vida buena, la que cada persona elige como preferible para sí, el estado no debe intervenir: es el ámbito de la libertad.

Cuando Rawls publicó su *Teoría de la justicia*, algunos filósofos le reprocharon su opción excesivamente liberal por diferenciar las obligaciones de la justicia y las de la vida buena. Michael Sandel fue uno de ellos, como lo fueron los que se apuntaron a la corriente comunitarista. Se preguntaban si realmente era posible entender que la justicia y la vida buena discurren por vías divergentes. En mi referencia anterior al tema ponía como ejemplo la cuestión de las grandes desigualdades salariales y me preguntaba hasta qué punto un estado redistribuidor debería permitirlo. Otro ejemplo de rabiosa actualidad en estos momentos es la inaccesibilidad de la vivienda. Sabemos que la escasez de vivienda protegida en España deriva de una desregulación que abrió la veda a la especulación del suelo y a la constitución de una sociedad de rentistas que ha propiciado una subida ilimitada del precio de la vivienda sin que esta haya sido compensada con políticas, eficaces y suficientes, promotoras de vivienda social. No ha habido políticas públicas que restringieran la libertad de los propietarios, en nombre del neoliberalismo rampante, o sea, en nombre de la libertad del propietario. Una libertad de la que disfruta una minoría de privilegiados y que limita escandalosamente la capacidad de los no privilegiados de adquirir una vivienda propia.

Las soluciones son varias, hay estudios que las documentan, pero todas tienen un principio común: hay que limitar la libertad del propietario (los llamados «grandes tenedores»). Es una cuestión de justicia, sin duda, una política más que se alinea entre las políticas mayormente fiscales que obligan a los más ricos a contribuir más activamente a la redistribución de la riqueza. Ahora bien, si esa actuación redistributiva es justa es porque existe un derecho a la vivienda que debe garantizarse, para lo cual se requiere un tipo de sociedad cuyos individuos asuman como parte de su particular vida buena el objetivo de cooperar con el establecimiento de las condiciones que harán posible una vivienda para todos. Si ese *ethos* falta, la puesta en marcha de una legislación más justa y especialmente el cumplimiento correcto de esa legislación será mucho más difícil. O será un simple engaño, como lo han sido los tímidos intentos que hasta ahora se han ido probando con resultados despreciables.

¿Es posible tejer ese *ethos* que debería sustentar moralmente el devenir de la sociedad democrática? Ha habido momentos en la historia de la humanidad que han dado cuenta de que sí lo es. En abstracto y en términos muy generales, la humanidad ha progresado moralmente. Ese mismo progreso es el que mantiene activa, a veces demasiado débilmente, la conciencia de que hay todavía un montón de situaciones que no deberían tolerarse desde un punto de vista moral. Sabemos de sobra qué falla en nuestro mundo. Y sabemos también que lo que falla se corrige agregando voluntades, cuantas más mejor, porque los grandes problemas son mundiales.

Por eso, hay que seguir agarrándose al dicho de que la esperanza es lo último que se pierde. Al definir los afectos, Spinoza dice que «La *esperanza* es una alegría inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo». Y a continuación define el miedo: «El *miedo* es una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo». Así pues, es lógico lo que se explica a continuación, que «no hay esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza», y que «de la esperanza nace la seguridad y del miedo la desesperación». Vencer el miedo alimentando la esperanza es lo que debería seguirse de un control razonable de ambos afectos, lo que tendría que estimular una forma de afrontar los desafíos menos timorata y más esperanzada que la que está siendo habitual desde hace tiempo.

Aunque desde la filosofía hay que repetir que no hay fórmulas ni recetas para transformar lo que está mal, la reflexión crítica es el punto de partida imprescindible, el punto de partida de una voluntad ética que no se instale en la negatividad sino que se atreva a probar algo nuevo. La historia de la humanidad está plagada de hechos terribles, que se repiten y vuelven a repetirse pese a haber invocado el «¡nunca más!». En estos momentos, el exterminio de Gaza muestra con toda la crudeza el horror del que la humanidad es capaz. La guerra ha existido siempre y no hay dos guerras comparables, pero todas hablan del fracaso humano. Y gracias a la conectividad de la globalización y las nuevas tecnologías, hoy nadie ignora lo que está pasando en cualquier lugar del mundo. ¿Podremos decirles algo a los supervivientes de Gaza, si queda alguno cuando la guerra termine, que justifique la impotencia humana? Las religiones surgieron como grandes promesas de un desenlace feliz. Hemos dejado de creer en la trascendencia religiosa y eso ha sido bueno. ¿Vamos a dejar de creer también en el ser humano?

Para acabar con una nota optimista, me remito a la cita de Chesterton que dice que «lo que está mal en el mundo es que no nos preguntemos lo que está bien». Más allá de las actitudes resignadas o autodestructivas, el imperativo moral nace de la creencia de que los males se pueden combatir y se pueden evitar. Basta preguntarse lo que está bien cuando las cosas se tuercen o tratar de encontrar cosas buenas, que también las hay. Sin esa guía, solo permanecen la confusión y el ruido.

## AGRADECIMIENTOS

No hubiera tenido ánimos para escribir este libro si no hubiera contado con la compañía y el cariño de mis hijos, Daniel, Guillermo y Félix, de sus mujeres, Nuria y Elena, y de mis nietos, Clara, Helena y Joan, que me han acompañado de una forma muy especial ayudándome a sobrellevar el duelo por la muerte de Paco. Aunque escribir es un trabajo solitario, la soledad se convierte en un silencio abrumador cuando falta la complicidad y la unión con quien, en mi caso, me llevó a estimar desde hace más de sesenta años la pasión por el trabajo intelectual. Por lo mismo, doy las gracias a todos los amigos que han estado a mi lado en este último año dándome el apoyo que necesitaba para seguir viviendo con ganas. Entre ellos, gracias a Joaquín y Álvaro Palau por su aliento e insistencia en mantenerme como autora de su empresa editorial.

Por supuesto, este ensayo es deudor de los muchos libros que me han inspirado, demasiados para hacerlos constar aquí, así como de las conversaciones con colegas y amigos y de las conferencias y debates en los que he participado y que han sido el origen de la mayoría de estas reflexiones.

# NOTAS

- [1](#) Norbert Elias, *The Civilizing Process. The Development of Manners*, Urizen Books, 1978.
- [2](#) Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, 1970.
- [3](#) Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, 1963.
- [4](#) Thomas Hobbes, *Leviatán*, Editora Nacional, 1979.
- [5](#) Daron Acemoglu y James A. Robinson, *El pasillo estrecho*, Deusto, 2019.
- [6](#) Charles Taylor, *Le Malaise de la modernité*, CERF, 2015.
- [7](#) Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Universidad, 1988.
- [8](#) Carlos Pereda, *Sobre la confianza*, Herder, 2009.
- [9](#) Jon Elster, *Ulises y las sirenas*, FCE, 1989.
- [10](#) Annette Baier, «Trust», *The Tanner Lectures on Human Values*, Harvard University Press, 1996.
- [11](#) John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, 1970.
- [12](#) Benjamin Constant, *Estudios políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, págs. 257-285.
- [13](#) Joseph Stiglitz, *Camino de libertad. La economía y la buena sociedad*, Taurus, 2024.
- [14](#) Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, Herder, 1994.
- [15](#) Manuel Cruz, *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, Taurus, 1995.
- [16](#) Carlos Blanco, «Las ambivalencias del progreso», en *Doce filosofías para un nuevo mundo. ¿Hacia dónde camina el ser humano?*, Fundación Santander, 2023, págs. 65-92.
- [17](#) Wendy Brown, *Nihilistic Times. Thinking with Max Weber*, Harvard University Press, 2025.
- [18](#) Angela Merkel, *Libertad (Memorias 1954-2021)*, RBA, 2024.
- [19](#) Jorge Freire, *La banalidad del bien*, Páginas de Espuma, 2023.
- [20](#) Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Alianza Editorial, 1980.
- [21](#) Alain Renaut, *La era del individuo*, Destino, 1989.
- [22](#) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Penguin Book, 1977; «Culpa organizada y responsabilidad moral», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Caparrós Editores, 2005, págs. 153-166.
- [23](#) Pierre Rosanvallon, *Le parlement des invisibles*, Seuil, 2014.
- [24](#) Frédéric Lenoir, *Filosofía del deseo. Manual para vivir en plenitud*, Ariel, 2024.
- [25](#) Lola López Mondéjar, *Sin relato. Atrofia de la capacidad humana y crisis de la subjetividad*, Anagrama, 2024.
- [26](#) Byung-Chul Han, *El espíritu de la esperanza*, Herder, 2024.
- [27](#) Daniel Innerarity, «Año nuevo, sociedad nueva», *La Vanguardia*, 2/1/2025. La misma idea la desarrolla en el artículo «La transformación de la sociedad», *La maleta de Portbou*, núm. 68, 2025.
- [28](#) Ver el estudio de Javier Alonso, *Inmigración y Generalitat de Catalunya (1977-2010). Qué se hizo y por qué*, Fundació Apip-Acam, 2018.
- [29](#) Hein de Haas, *Los mitos de la inmigración*, Península, 2024.
- [30](#) Santi Vila, «De nuevo, la identidad», *La Vanguardia*, 21/02/2024.
- [31](#) Joan Vergès Gifra, *La protesta i la queixa*, Arcadia, 2024.
- [32](#) Antoni Puigverd, «La esperanza», *La Vanguardia*, 12/08/2024.
- [33](#) Michael Sandel, *La tiranía del mérito*, Debate, 2020; *El descontento democrático*, Debate, 2023.
- [34](#) Markus Gabriel, *Ética para tiempos oscuros*, Pasado & Presente, 2021.
- [35](#) Citado por Byung-Chul Han, en *El espíritu de la esperanza*, Herder, 2024.
- [36](#) Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Trotta, 2013.
- [37](#) Pedro Laín Entralgo, *Creer, esperar, amar*, Círculo de Lectores, 1993.
- [38](#) Javier Muguerza, *La razón sin esperanza*, Taurus, 1977.

- [39](#) Informe traducido al castellano por la Fundació Víctor Grífols i Lucas, *Los fines de la medicina*, <[fundaciogrifols.org](http://fundaciogrifols.org)>.
- [40](#) Sobre el origen y la evolución de la llamada «medicina centrada en el paciente», ver Margarita Boladeras (coord.), *Bioética del cuidar. ¿Qué significa humanizar la asistencia?*, Tecnos, 2015, especialmente los capítulos 3 y 9.
- [41](#) José Ortega y Gasset, «Ensimismamiento y alteración», *OC*, VII, Revista de Occidente, 1964, pág. 89.
- [42](#) Andre Terzic y Armin Garmany de la Clínica Mayo de Estados Unidos, *JAMA Network Open*, citado en *La Vanguardia*, 16/12/2024.
- [43](#) Pascal Bruckner, *Un instante eterno*, Siruela, 2021.
- [44](#) Rita Levi-Montalcini, *El as en la manga*, Crítica, Barcelona, 1998.
- [45](#) Norberto Bobbio, *De senectute*, Einaudi, 1996.
- [46](#) Montserrat Vilaseca, *Vull viure a casa*, Parcir Edicions, 2022.
- [47](#) Juan Gómez Bárcena, *Mapa de soledades*, Seix Barral, 2024.
- [48](#) Melania Moscoso y Txetxu Ausín (eds.), *Soledades Plaza y Valdés*, 2021.
- [49](#) Christopher Hitchens, *Mortalidad*, Debate, 2012.
- [50](#) Nancy Fraser, *Capitalismo caníbal*, Siglo Veintiuno, 2022.
- [51](#) Byung-Chul Han, *Vida contemplativa*, Herder, 2023.
- [52](#) Joan C. Tronto, *Democracia y cuidado*, Rayo Verde Editorial, 2024.
- [53](#) La Fundación Mémora (con la que colabora la Fundació Víctor Grífols i Lucas) viene desarrollando un proyecto bajo el título «Ciudades que cuidan», cuyo objetivo es movilizar a los municipios a favor de políticas de cuidado. Para ello ha creado un «sello de calidad» que facilita a los ayuntamientos una autoevaluación continua de sus políticas de cuidado a partir de unos indicadores elaborados al respecto, entre ellos el de responsabilizarse de las situaciones de soledad de la ciudadanía. A su vez, la Fundación La Caixa promueve un programa («Siempre acompañados») para ayudar a las personas a que desarrollen herramientas con las que gestionar la soledad, pues parte de la convicción de que la atención a la soledad no deseada no debiera consistir solo en acompañar a las personas que se sienten solas, sino a enseñarlas a vivir solas, a contar y procurarse recursos para enfrentarse a una circunstancia que, como todo lo que nos hace vulnerables, es parte de la condición humana. A propósito del programa mencionado, el psicólogo Marino Pérez Álvarez ponía de relieve en un encuentro reciente las dificultades para adaptarse a la soledad en unos tiempos en que todo se mide por la felicidad que reporta, lo cual conduce a un individualismo narcisista que fomenta el aislamiento. La soledad tiene que ser repensada para aceptarla como inherente a las muchas adversidades de la vida que hay que aprender a aceptar.
- [54](#) George Leeson, «La Contra», *La Vanguardia*, 2/09/24.
- [55](#) Victoria Camps, *Creure en l'educació*, Edicions 62, 2008; *Creer en la educación*, Península, 2008.
- [56](#) Gregorio Luri, *La escuela no es un parque de atracciones*, Ariel, 2022.
- [57](#) Albert Camus, *Le premier homme*, Gallimard, 1994.
- [58](#) Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999.
- [59](#) Adela Cortina, *¿Ética o ideología de la inteligencia artificial? El eclipse de la razón comunicativa en una sociedad tecnologizada*, Paidós, 2025.
- [60](#) Daniel Innerarity, *Una teoría crítica de la inteligencia artificial*, Galaxia Gutenberg, 2025.
- [61](#) Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, 1987.
- [62](#) Lyndsey Stonebridge, *We Are Free To Change the World. Hannah Arendt's Lessons in Love and Disobedience*, Vintage, 2025.
- [63](#) Jordi Gual, *Confiar no tiene precio*, Penguin Random House, 2024.
- [64](#) Joseph Stiglitz, *Camino de libertad*, op. cit.
- [65](#) Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, 2013, parte III, cap. v.
- [66](#) Thomas Piketty y Michael Sandel, *Igualdad: qué es y por qué importa*, Debate, 2025.
- [67](#) Tony Judt, *Algo va mal*, Taurus, 2010.
- [68](#) Luigi Ferrajoli, *Manifiesto por la igualdad*, Trotta, 2029.
- [69](#) Piketty y Sandel, op. cit. Ver también Michael Sandel, *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?*, Debolsillo, 2023.

- [70](#) Piketty y Sandel, *op. cit.*
- [71](#) Joan Subirats, «Somos ciudadanos, no clientes, reivindicamos las acciones comunitarias», *El País*, 15/04/2025.
- [72](#) Joan Coscubiela, «La crisis de la política», *El País*, 12/06/2025.
- [73](#) Sergio C. Fanjul, «Queremos entender: cómo conseguir que las grandes empresas y las administraciones hablen claro», *El País*, 11/11/2022.
- [74](#) Ajuntament de Barcelona, *Siguem clars. Guia de comunicació clara per a administracions*, 2022; Generalitat de Catalunya, *Guía de comunicación clara*, 2024.
- [75](#) Rafael del Águila, «Responsabilidad», en Pedro Cerezo Galán (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*, Biblioteca nueva, 2005.
- [76](#) Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, Herder, 2013.
- [77](#) Carl Honoré, *Elogio de la lentitud*, RBA, 2024.
- [78](#) Antoni Gutiérrez Rubí, *Breve elogio de la brevedad*, Gedisa, 2024.
- [79](#) Milan Kundera, *La lentitud*, Tusquets, 2023.
- [80](#) Luis García Montero, *Prometeo*, Alfaguara, 2022, pág. 40.
- [81](#) Platón, *Protágoras*, 322d.
- [82](#) Alasdair MacIntyre, *Animales racionales dependientes*, Paidós, 2001.
- [83](#) Oriol Bartomeus, «Els nostres bàrbars», en *Política&prosa*, núm. 79, mayo 2025, págs. 51 y sigs.
- [84](#) Victoria Camps, «Un sujeto a la deriva», en *Doce filosofías para un nuevo mundo*, Fundación Santander, 2024, págs. 281-302.
- [85](#) Manuel Cruz, *El gran apagón. El eclipse de la razón en el mundo actual*, Galaxia Gutenberg, 2022.