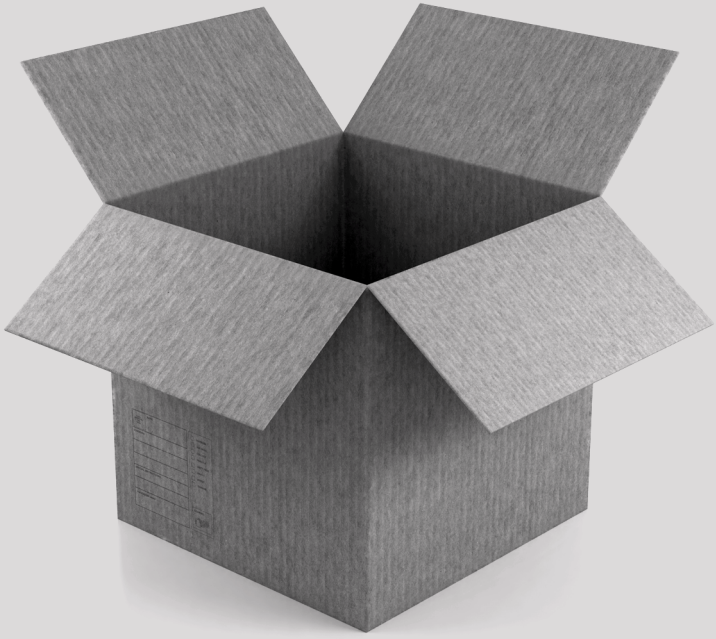
Antoni Gutiérrez-Rubí

Filopolítica

Filosofía para la política

Con textos de:

Victoria Camps
Manuel Cruz
David Casacuberta
Nerea Blanco



Antoni Gutiérrez-Rubí

Filopolítica

Filosofía para la política

© Antoni Gutiérrez-Rubí

Impreso en España

Índice

Introducción 9

Filosofía y política, una combinación improbable (Victoria Camps) 15

Finalmente, Fukuyama tenía razón (a medias y a su pesar) (Manuel Cruz) 24

El mito de la objetividad algorítmica y los riesgos que comporta para nuestras democracias (David Casacuberta) 31

Pensar en la intemperie: por una política del amor (Nerea Blanco) 46

Filopolítica: filosofía para la política (Antoni Gutiérrez-Rubí) 56

Bibliografía 63

A todas las personas que en estos 40 años han dejado su huella en ***ideo****grama.*
Muchísimas gracias.

«En les millors èpoques de la meva vida, penso sempre que estic fent lloc, fent cada cop més lloc en mi mateix; ací llevo neu amb la pala, allí aixeco un tros de cel que s'hi havia enfonsat; hi ha llacs que sobren, deixo escolar-se l'aigua —els peixos els salvo—; boscos que hi ha crescut, hi amollo ramats de micos nous; tot és en ple moviment, l'únic que hi falta sempre és espai; mai no em demano per a què, mai sento per a què; l'únic que he de fer és tornar a fer-hi lloc una i altra vegada, més lloc; i mentre pugui fer això, mereixo viure».

Elias Canetti
(*La província de l'home. Notes 1942-1972*)

Introducción

En 2010 escribí un pequeño libro titulado: *Micropolítica. Ideas para cambiar la comunicación política.* Con el concepto «micropolítica», trataba de poner el foco en la política del detalle, en el valor de las pequeñas cosas (gestos, emociones, acciones cercanas) que marcan la diferencia; en las relaciones personales y las redes digitales, que estaban definiendo ya una nueva época; hablaba de una forma de hacer política más humana, emocional y descentralizada, acorde con los tiempos de la comunicación inmediata y la participación ciudadana en red. Apuntaba que lo pequeño, lo micro, no es trivial, sino que abre un nuevo ámbito de influencia política. La micropolítica sería, así, la política de lo cercano, de lo cotidiano, de lo emocional y definiría una nueva manera de entender, también, la comunicación política. Este librito fue realmente im-

portante en mi trayectoria profesional y la de toda mi consultora, **ideo**grama.

En 2011, recopilé una serie de artículos en otra pequeña edición con el título de *Filopolítica* («La política meditada»; «Política: de la ideología a la política»; «El espíritu de la política»; y «Filopolítica») que presentaban ideas y reflexiones sobre este concepto de lo que para mí sería la filosofía aplicada a la política, a una nueva política, que debe mirar hacia los clásicos, recuperando la esencia de los valores, de las ideas que fundamentan y otorgan consistencia al desarrollo de esta labor. Una visión renovada (más humanista y profunda) de la acción política, donde apuntaba conceptos como la espiritualidad, la introspección, la meditación o el silencio, entre otros, que consideraba que podían ayudar en este camino de reflexión compartida.

Más tarde, en 2014, escribí sobre otro concepto alrededor del cual articulamos distintos proyectos e iniciativas: tecnopolítica. En el libro *Tecnopolítica. El uso y la concepción de las nuevas herramientas tecnológicas para la comunicación, la organización y la acción política colectivas,* ya no se trataba solo de usar tecnología para comunicar, sino de comprender cómo la tecnología reconfigura la política misma. La tecnopolítica consiste en un conjunto de prác-

ticas asociadas a una forma de entender la comunicación política y las prácticas políticas. Internet hacía emerger una nueva cultura política basada en la conexión, la colaboración y la transparencia, y la tecnopolítica pone de manifiesto la capacidad para cambiar las ecuaciones existentes. «Voces que son redes, palabras que son hilos, personas que son comunidades», escribía.

Micropolítica, Filopolítica y Tecnopolítica han sido pequeños hitos de los últimos años de la consultora que dirijo desde 1985.

Ahora, en el marco de celebración de los 40 años de trayectoria de **ideo**grama, y casi quince años después de la primera publicación, hemos decidido reeditar *Filopolítica*. No como un gesto nostálgico, sino como una necesidad urgente. La política, hoy, parece atrapada entre el vértigo de la velocidad, la amenaza del cinismo y la fragilidad de los vínculos humanos. En estos nuevos tiempos, donde lo público se confunde con lo inmediato y lo mediático, la política reclama, de nuevo, pensamiento: profundidad, pausa, y sentido. Pensar para actuar mejor. Actuar con conciencia. Volver a lo esencial. Era —y es— una buena manera de celebrar nuestros 40 años de actividad profesional.

Esta nueva y breve edición, recupera el último de esos artículos y se enriquece con voces que iluminan, desde perspectivas complementarias, los desafíos de nuestro tiempo. **Victoria Camps**, amiga estimada que ya prologó el primer libro en 2011, nos recuerda que aquello que reivindicábamos entonces —una política meditada— es hoy más urgente que nunca. Su defensa del tiempo como condición democrática, frente a la precipitación y la reacción emocional que colonizan la comunicación política, nos invita a recuperar el valor del logos: razones, escucha, ponderación. Sin tiempo no hay criterio, y sin criterio la política degenera en ruido, visceralidad y desconfianza.

Manuel Cruz, por su parte, sitúa el debate en la larga duración histórica, dialogando con Fukuyama para advertirnos del riesgo de confundir la supervivencia del capitalismo con la salud de la democracia. El final de la historia nunca llegó, pero sí una transformación inquietante: un capitalismo expansivo que, al debilitar la política, amenaza los fundamentos democráticos. Cruz nos previene contra la ingenuidad: la historia sigue abierta, y su signo dependerá de nuestra capacidad para defender la política como espacio de libertad, no como apéndice de la economía.

David Casacuberta nos interpela desde el terreno tecnológico, denunciando el mito de la objetividad algorítmica que se proyecta sobre la inteligencia artificial. Frente al dataísmo, nos advierte: los datos no son neutrales, los algoritmos tampoco. La fascinación por la eficiencia técnica no puede sustituir al juicio democrático ni al control ciudadano. Sin transparencia, sin criterios éticos, sin filosofía, la tecnología corre el riesgo de convertirse en poder opaco y sesgador, socavando silenciosamente la igualdad y la autonomía.

Y **Nerea Blanco** nos conduce a la dimensión existencial y afectiva de la política. En una sociedad de frustración, hiperestimulación y desorientación, reivindica la filosofía como refugio y como herramienta radical para pensar lo que importa. Propone una política del amor: del cuidado, de la vulnerabilidad compartida, de la comunidad que se construye desde la atención y el respeto. Pensar y amar como actos políticos, capaces de sostener humanidad donde todo empuja a la velocidad, la indiferencia y la soledad.

Estas páginas ponen de relieve que la *filopolítica* —la política pensada, sentida, escuchada— no es un anacronismo, sino un horizonte. La filosofía no viene a sustituir a la política, sino a acompañarla, a exigirle densidad, sen-

tido y responsabilidad. A recordarle que la prisa es mala consejera, que la técnica no puede ocupar el lugar del criterio, que la historia no está escrita y que la democracia es, sobre todo, una práctica emocional y ética sostenida en el tiempo.

Volver a pensar la política es volver a creer en ella. Pero creer no basta: hay que cuidarla, enriquecerla, abrirla, humanizarla. La política necesita tiempo, necesita verdad, necesita comunidad. Necesita, en definitiva, filosofía.

Esta modesta publicación regresa para eso: para seguir buscando las preguntas que nos hacen más libres. Para acompañar a quienes todavía creen que la política puede ser algo más que gestión y conflicto: puede ser construcción de sentido, diálogo, y futuro compartido. *Filopolítica* no pretende cerrar una etapa, sino abrir otra. Porque pensar —y amar— sigue siendo la forma más radical de hacer política.

Acabo agradeciendo, de nuevo, a Victoria, Manuel, David y Nerea sus valiosas aportaciones y su generosidad.

Filosofía y política, una combinación improbable

Victoria Camps

Hace unos años, Antoni Gutiérrez-Rubí me pidió que prologara su ensayo *Filopolítica,* encargo al que accedí con gusto no sólo por tratarse de un amigo al que aprecio, sino porque valoro altamente sus desvelos por conseguir que la acción comunicativa sea una tarea más ponderada y fidedigna de lo que es habitualmente. Se preguntaba en aquel librito qué debía hacer la política para mejorar y salir de su estado habitual de retórica vacía y confrontación perpetua. A su juicio, la respuesta era evidente: a la política le faltaba reflexión, debía llegar a ser una «política meditada» si quería sobreponerse a un letargo que amenazaba con ser endémico. La política necesitaba más ideas, más pensamiento, una cierta espiritualidad, una

connivencia con el discurso moral. En pocas palabras, lo que le falta a la política es filosofía.

En el desarrollo de esta primera intuición, Gutiérrez-Rubí hizo hincapié especialmente en la importancia del lenguaje y el razonamiento. *Logos* es la palabra con la que los griegos designaron la especificidad del ser humano: el ser que tiene razón y lenguaje. *L'ésser que enraona,* diríamos en catalán, con ese preciso vocablo —*enraonar*— que entiende el hablar como el encadenamiento de razones: un lenguaje significativo, pensado, forjado en el diálogo y también en la escucha interior, un hablar que piensa lo que dice y sabe decir lo que piensa. Con esos mimbres, la filopolítica, la política meditada, se nutría de la dimensión espiritual de la persona, de algo parecido a ese «examen» reiterado que Sócrates le exigía a la vida humana.

No hace falta repetir lo que sabemos de sobra y no dejamos de repetir: la política es hoy insoportable hasta grados nunca experimentados por la visceralidad que la recorre y que no se avergüenza de exhibir un día sí y otro también. Ni meditación ni espiritualidad ni por supuesto diálogo; emotividad pura y sin escrúpulos, sin respeto ninguno hacia quien sólo es visto como un adversario al que hay que reducir a fuerza de insultos. Por ello, porque el

ambiente se enrarece más y más, la pregunta que Gutiérrez-Rubí planteaba en el libro publicado hace catorce años es hoy más pertinente que nunca: ¿hay lugar para la filosofía en la política de hoy? ¿Qué hacer para que lo haya dadas las circunstancias actuales de hostilidad, animadversión y ausencia de ponderación? ¿Dónde está el *logos* de la política?

Podríamos aventurar respuestas a las preguntas anteriores aludiendo a todos los defectos que hacen de la política un discurso que no acierta a acercarse a la ciudadanía ni reacciona ante los retos que hoy amenazan la estabilidad social o incluso la posibilidad de una vida saludable. Intereses partidistas por encima del interés general o el bien común, incapacidad de hacer frente a los conflictos por vías diplomáticas, contradicción entre la insaciable soberanía de los estados nacionales y el imperativo de atender a problemas de alcance global, y otros tantos factores que abocan a los gobernantes a situaciones sin salida y condenan a la única democracia que nos sirve y es manejable, la democracia representativa, a la crítica reiterativa del «no nos representan». Los filósofos y científicos sociales que analizan esta realidad llena de deficiencias y contradicciones echan mano de teorías que se esfuerzan por explicar las causas del descrédito actual de la política. Todas las teorías

aportan alguna idea interesante para entender qué está ocurriendo y qué debería cambiar. Los diagnósticos son más o menos acertados como lo son los tratamientos que se proponen para curar a la actividad política de sus despropósitos y del desconcierto que la embarga. Me temo, sin embargo, que el acierto y la eficacia de los análisis y las críticas será imperceptible si no atendemos a un fallo que, a mi juicio, es el mayor obstáculo para conseguir esa mayoría de edad que Kant atribuyó a la mente ilustrada y que brilla por su ausencia en el espacio público dominado por la política. Para que la filosofía pueda ubicarse en dicho espacio e influir en la política hace falta algo que la política desconoce o no valora en absoluto: hace falta tiempo.

De nada sirve que los filósofos y los politólogos piensen y escriban en la confianza de que quienes toman decisiones aprovechen esos pensamientos. La mente ilustrada es la que se atreve a pensar por sí misma y el pensamiento autónomo no se construye si falta la reflexión y se desprecia la escucha. La sociedad del conocimiento cuenta hoy con más información que nunca, nos enteramos de cuanto ocurre a tiempo real. Formalmente, parece que se cumple el derecho a la información junto al derecho a la libertad de expresión que las constituciones ratifican. El caso es que esa información produce más caos y confusión que otra

cosa. Hay que verificar por uno mismo si las noticias son verdaderas o falsas porque cada vez hay menos editores o periodistas que cumplan con su función mediadora. Por otra parte, escuchar no es un hábito que la mayoría haya adquirido; al contrario, casi nadie se interesa por saber lo que opina el contrario y por qué opina diferente de uno mismo. Los tuits y los whatsapps han acostumbrado a las declaraciones espontáneas, irreflexionadas y, por lo tanto, privadas de razones. Los mensajes tienen que ser cortos, simples y veloces para que capten una atención que, a su vez, sólo dura unos segundos. La información no está al servicio del conocimiento, ni mucho menos de la sabiduría, como lamentaba el célebre poema de Eliott. ¿Dónde está el discernimiento, y puesto que no parece que esté en ninguna parte, cómo cultivarlo?

Reflexionar y discernir requiere tiempo. Para que la comunicación política se asiente en bases sólidas debería renunciar a la velocidad y a la simplicidad. Mientras la política sea una carrera de obstáculos por ser el primero en reaccionar a lo que sea, sin calibrar la prioridad o la importancia de lo que se comunica y sin encomendarse a nadie más que al asesor más cercano, estará divorciada de la reflexión. Siempre he pensado que fue un error adoptar con alegría las redes sociales como el medio más idóneo para las

declaraciones políticas. Los medios clásicos, papel y radio, ofrecían espacios menos ruidosos, de escucha o lectura más solitaria, más propicios a la ponderación y a la búsqueda de razones, que es lo que más echa de menos un filósofo. La televisión aportó el beneficio de la imagen que contribuye a acercar la noticia. Pero lo conservable de antaño es difícil que sobreviva, ya que, incluso los medios de comunicación más veteranos, anteponen la facilidad del pódcast al esfuerzo que exige un artículo más elaborado o un debate más pausado. Lo que importa por encima de todo es estar presente cada día en el medio que sea —como lo consigue Trump—; lo que se diga y cómo se diga es secundario porque, a fin de cuentas, caerá en el olvido a los pocos minutos.

A medida que baja el nivel de la comunicación política aumentan la distancia y la desconfianza entre la acción política y la ciudadanía. Se ha dicho muchas veces, sin remedio: el corto plazo crea un contexto que expulsa la prudencia, la moderación e incluso el buen gusto; atiende a algo muy específico, que son los réditos electorales, poco que ver con lo que angustia y preocupa a los ciudadanos. El discurso político, por otro lado, se ha acostumbrado a estar a la defensiva sea cual sea el motivo de ataque. Ignora que reconocer una equivocación, no querer tapar la ignorancia

con discursos vacíos, posponer las explicaciones para recabar todos los datos (como se hizo, por ejemplo, con el apagón), no son actitudes que desacrediten de entrada la función del gestor. Al contrario, los problemas son complejos y demandan tiempo para abordarlos bien y no de cualquier manera, echando mano de la improvisación. Saber explicar qué ha ocurrido, con matices y no con broncas, con argumentos y razones, sería un alivio que la gente agradecería.

Es cierto que la comunicación política se apoya en unos medios de comunicación que la secundan para que tenga visibilidad sea como sea, lo cual no contribuye a afianzar la reflexión, sino que la obstaculiza. Perseguir a un político y ponerle el micrófono en la boca para que diga lo que no quiere o no está preparado para decir sólo entorpece las buenas prácticas y contribuye a que el ambiente se vuelva más ruidoso y más insoportable. De la desafección política son tan culpables los medios que cubren la actuación de los políticos como los políticos mismos.

Hace unos años, Carl Honoré publicó un libro, que resultó ser un superventas, con el título *Elogio de la lentitud*. Ir más despacio es un anhelo de muchas personas que ven en la velocidad incontrolada y el frenetismo las causas de actuaciones agresivas e irresponsables, además de produc-

toras de un estrés que todo el mundo quisiera evitar. Por medios un tanto ridículos y dudosamente eficaces, a través de talleres y cursos varios, se promueve la meditación, el retiro, el silencio, las pausas, hábitos que se han vuelto impracticables por desconocidos.

Hay dos conceptos griegos vinculados al pensamiento moral y político que siguen siendo imprescindibles para la acción política: el *kairós* y la *phrónesis.* El *kairós* designa el «momento oportuno», aquel que el político prudente (el que ha adquirido la virtud de la *phrónesis*) sabe escoger determinando con ello el éxito de su política. Si el «hombre prudente» es el que toma la decisión justa, el que reconoce el *kairós* es el que no deja escapar la ocasión más favorable para lo que se propone hacer. Sin duda, ambas cualidades se dan en el buen político, el que ha adquirido no sólo saberes teóricos, sino el saber práctico que guía la acción correcta.

La sabiduría práctica que reclamaba Aristóteles se adquiría a base de hábitos destinados a hacer realidad lo que hoy llamamos buenas prácticas. Para que ese giro se produzca y las buenas prácticas comunicativas sustituyan a las que no cumplen sus objetivos porque son erróneas, hay que tomarse tiempo para no dejarse llevar por lo que todo

el mundo hace, para discernir y eliminar prejuicios, para escuchar al adversario antes de oponerse a lo que sea que diga, para no precipitarse a disputas inútiles.

Sólo tomándonos tiempo para pensar, interrumpiremos la rapidez y podremos empezar a estar seguros de lo que hacemos, escribe Kundera en su libro sobre *La lentitud*. La acción política cambiaría radicalmente si no se empeñara en correr tanto, ya que cuando los problemas son complejos, uno corre para no perder visibilidad, no para resolver algo que no tiene una solución fácil. Lanzar ideas, plantear preguntas más que dar soluciones improvisadas ha de ser la misión de una «filopolítica», una política de mirada larga y amplia. Si no, el apresuramiento de los populismos acabará colonizando el espacio público.

Victoria Camps es catedrática emérita de Filosofía moral y política de la Universidad Autónoma de Barcelona y consejera permanente de Estado.

Finalmente, Fukuyama tenía razón (a medias y a su pesar)

A Nicolás Sartorius, preocupado por esto.

Manuel Cruz

Cuando, a finales de la década de los ochenta del pasado siglo, Francis Fukuyama publicó su célebre artículo anunciando el final de la historia, el grueso de la intelectualidad progresista, especialmente la occidental, se lanzó en tropel, airada, contra sus tesis. Aceptarlas significaba asumir que el viejo sueño revolucionario de sustituir el capitalismo por otro modo de producción alternativo, más justo e igualitario, debía darse por definitivamente finiquitado. Poco después, alguno de aquellos intelectuales, que tan vigorosamente había reaccionado contra dichas tesis (pienso, cómo no, en Perry Anderson y su libro

Los fines de la historia), asumieron, sobre todo a la vista de la irreversible descomposición del imperio soviético, la parte de verdad que contenía el célebre diagnóstico.

En su planteamiento, ello no implicaba que no pudieran seguir pasando cosas, como le reprochaban sus primeros críticos, pero siempre serían, por así decirlo, de orden menor y no pondrían en cuestión el, según él, mejor modelo de sociedad diseñado hasta ahora. Entiéndase bien la puntualización: tanto en aquel artículo como en el libro posterior en el que desarrollaba sus tesis, Fukuyama advertía frente a la posibilidad de que en el planeta siguieran teniendo lugar conflictos, incluso de gravedad, relacionados, por ejemplo, con el fanatismo religioso. Pero, en todo caso, lo importante es que serían siempre algo así como conflictos *de crecimiento* en aquellas sociedades que todavía no hubieran alcanzado la plenitud capitalista-liberal.

No se equivocó, pues, Fukuyama al dictaminar —hegelianamente, como se ha recordado tantas veces— que el modelo de producción de riqueza y de organización de la vida pública representado por el capitalismo liberal no tenía alternativa y que, por tanto, en ese sentido, la historia de la humanidad podía darse por terminada. Aunque también es cierto que bien pronto el propio autor, tras la inicial

euforia provocada en los sectores conservadores por la caída del Muro de Berlín, tuvo que aceptar que ese modelo político-económico que ya se había quedado solo en el planeta parecía estar distando de propiciar sociedades armónicas y cohesionadas. Con el transcurso de los años, el propio Fukuyama (sobre todo ante la evidencia incontrovertible de que el número de democracias en el planeta disminuía y que, por añadidura, en aquellos lugares en los que parecía firmemente asentada, era puesta en cuestión por amplios sectores de la ciudadanía o se veía devaluada por gobernantes con querencia de autócratas) reconoció parte de su error para abrazar, no sin cierto entusiasmo, errores nuevos, como el de la valoración positiva de los sentimientos identitarios en política.

Finalmente, en los últimos tiempos Fukuyama ha pasado a sostener, ya de forma explícita (en concreto en el artículo «What Trump unleashed means for America», publicado en el *Financial Times* de 7 de noviembre de 2024), que el fin de la historia debe considerarse aplazado porque el reelegido Trump amenaza las esencias del liberalismo clásico. De semejante rectificación cabe predicar que contiene una parte de acierto y otra de error (esta es la razón de fondo por la que en el título afirmábamos que Fukuyama tenía razón tan solo a medias). Empezando por lo primero, podríamos conside-

rar acertado el diagnóstico acerca de la nueva situación que se ha abierto en el mundo, siempre que entendamos el retorno del político republicano como un efecto, más que como una causa o, si se prefiere, como el síntoma de una realidad previa a su acceso al poder de los EE. UU.

Por lo que respecta a lo segundo, y aprovechándonos del privilegio ventajista que supone el tiempo transcurrido desde aquel primer diagnóstico *ochentero*, nos atrevemos a afirmar que en lo que parece evidente que Fukuyama no acertó fue en la forma en que evolucionaría el modelo cuyo triunfo tanto celebraba entonces. Porque tal evolución no tuvo lugar en la dirección de profundizar en las cualidades que ofrecía el modo de entender la vida pública de matriz liberal. Es más, el triunfo planetario del capitalismo ha dejado en evidencia la relativa debilidad de la dimensión política del modelo en cuestión. O, si se prefiere, ha hecho patente que el capitalismo de corte neoliberal mantiene una relación exclusivamente instrumental con determinadas esferas de la sociedad, con la política en lugar muy destacado, en la medida en que esta última podría llegar a generarle al capital alguna dificultad en su irrefrenable, acelerada y expansiva voluntad de acumulación. Nancy Fraser ha publicado clarificadores análisis sobre lo que bien podríamos denominar la voracidad de la actual fase del

modo de producción capitalista, al que no se recata en calificar como capitalismo caníbal.

Las desventuras que de un tiempo a esta parte vienen padeciendo las democracias en todo el mundo deben ser analizadas bajo esta perspectiva, si no se quieren malinterpretar los planteamientos de Fukuyama. Tal vez su principal error, explicable históricamente, fue atribuir un carácter indisociable y armónico a la relación entre la esfera económica y la política en el modelo liberal-capitalista, cuando, como hemos tenido sobrada ocasión de comprobar, las relaciones entre ambas esferas a menudo —y cada vez con mayor frecuencia, por cierto: ¿o es que no constituye el segundo mandato de Donald Trump una evidencia al respecto?— adoptan la forma de contraposición radical cuando no de conflicto abierto. Se comprende la resistencia de nuestro autor a aceptar dicho error. De haberlo aceptado, a continuación hubiera tenido que cuestionarse el modelo por completo, lo cual, a su vez, hubiera provocado un cambio total del signo de su dictamen acerca del final de la historia.

En un momento como el actual, en el que la hegemonía económica en el planeta podría pasar en no demasiado tiempo a manos de un país como China, que ha desarrollado

una variedad propia de capitalismo de Estado, consistente en libertad económica, controlada por el Gobierno, pero sin la menor libertad política, plantearse la posibilidad de la victoria global del capitalismo y el paralelo declive de la democracia no constituye en absoluto un horizonte inverosímil. En tal caso, el final de la historia se habría consumado, ciertamente, pero no en la forma anticipada por Fukuyama. Su signo, decíamos, habría variado de manera radical respecto a lo anunciado décadas atrás. Porque en el viejo esquema la victoria de un modo de producción se justificaba en términos de su eficacia en la producción de riqueza, en tanto que el éxito, complementario, del modelo político liberal aportaba el elemento valorativo indispensable. El resultado era que el originario final de la historia constituía un anuncio del triunfo de *lo mejor* (que se planteaba, por ejemplo, como la suma de lo más eficiente y lo más equitativo).

En cambio, si la cosa se resuelve de la manera que estamos empezando a atisbar, esto es, con la democracia en franca retirada, la nueva situación adoptaría un signo bien diferente al de antaño. Sin la coartada valorativa que ofrecía el sistema democrático, capaz de definirse por su especificidad virtuosa (se supone que la democracia es precisamente el marco que nos permite aspirar a vivir juntos de

un modo más justo, participativo, igualitario, redistributivo), la supervivencia de un único modo de producción económico, el capitalista, solo podría quedar legitimada atendiendo a sus propios criterios internos de funcionalidad (competitividad, eficacia, productividad). No estoy diciendo que carezca de sentido considerar a este hipotético y sombrío desenlace como el nuevo final de la historia que estaría sustituyendo al dictaminado por Fukuyama en su momento. Solo digo que, de producirse semejante final, estaría ilustrando un viejo y conocido temor, el de que en la historia no siempre triunfan los mejores. En demasiadas ocasiones lo hacen, sencillamente, los más fuertes.

Manuel Cruz es catedrático de Filosofía
y expresidente del Senado.

El mito de la objetividad algorítmica y los riesgos que comporta para nuestras democracias

David Casacuberta

1. Introducción: el mito de la objetividad algorítmica

La Inteligencia Artificial (IA) no es solo una herramienta técnica; es una fuerza que está transformando profundamente nuestras vidas, para bien y para mal, en prácticamente cualquier campo de nuestra existencia. Esta revolución exige que la filosofía asuma su papel fundamental de analizar los problemas desde una perspectiva amplia y transdisciplinar. Sin embargo, gran parte del debate actual sobre la IA, en

lugar de centrarse en problemas reales que necesitan soluciones urgentes se focaliza o bien en problemas futuros que son posibles, pero todavía muy lejanos en el tiempo, o bien en pseudoproblemas que no afectan a nadie pero que admiten soluciones algorítmicas. Se genera así un discurso que resulta ser, o bien de corte apocalíptico (como en el caso de los riesgos existenciales de la IA), o bien de un utilitarismo banal que no va más allá de la evaluación superficial de pros y contras (como cuando se reduce el debate en torno a la IA a la examinación de sus beneficios y perjuicios más directos, y si es posible de manera matemática).

Un ejemplo del primer tipo son todos los debates y propuestas en relación a ese día en que las máquinas nos superarán en inteligencia, la así llamada, «singularidad». Sin duda, el día en que esa situación se vislumbre, será necesaria una reflexión interdisciplinar donde filosofía, ingeniería, ciencias de la computación, sociología, antropología, psicología y otras tantas disciplinas unan sus fuerzas para establecer normas y salvaguardas que garanticen una vida buena para todos los implicados. Ese día, sin embargo, está todavía muy lejano.

Un ejemplo del segundo tipo es el proyecto *The Moral Machine* que arranca del dilema del tranvía de Philippa

Foot para crear una ética para coches autónomos. El método de solucionar el problema es innovador y elegante, y fácilmente convertible en algoritmos, pero el problema en sí: a quién es más ético atropellar en una situación en que vaya donde vaya el coche alguien muere (e.g., «¿El coche autónomo debe embestir y matar a un señor con chaqueta y corbata, o a una persona sin hogar?»), es una situación tan improbable que buscar soluciones para ello es un ejercicio sin sentido.

Sea como fuere, en estos casos la discusión se centra en pseudoproblemas que no tienen ningún impacto en la actualidad y se dejan de lado problemas reales que necesitan ya de soluciones filosóficas, quedando totalmente desapercibidos. Problemas reales, asociados a la generación de sesgos éticos por parte de algoritmos que ahora mismo discriminan a minorías étnicas, mujeres o personas con discapacidad que no reciben la atención que merecen ni desde la tecnología ni desde la política.

Buena parte de estos problemas han de solucionarse de una manera práctica: estableciendo protocolos de qué tipos de datos han de recopilarse y cómo han de utilizarse. La actual ley de la IA en la Unión Europea, aún en fase de desarrollo al escribir estas líneas, establece una serie de pro-

tocolos éticos y legales que facilitarán resolver estas cuestiones prácticas.

Pero parte de estos problemas surgen de una incomprensión teórica, epistémica, de cómo funcionan realmente los algoritmos actuales de IA generativa, y es aquí donde la filosofía es de vital importancia. Así, es importante que desde la reflexión filosófica expliquemos al público general como los algoritmos no «aprenden» como hacen las personas, que no tiene ningún sentido suponer que un programa de IA pueda ser consciente, que los ordenadores no pueden tener «experiencias» o que las *fake news* son sin duda formas muy sofisticadas de contar mentiras, pero no han hecho que los conceptos de verdad y falsedad devengan obsoletos.

En este texto quiero explorar otro problema que de hecho está en la base de muchos otros: El Mito de la IA «Objetiva». La falsa creencia de que los datos son, en sí mismo, neutrales. Se trata de una creencia muy extendida, y que alimenta otras confusiones epistémicas sobre el papel y las capacidades de la IA generativa. Según esta creencia, la IA, al estar basada en datos masivos y matemáticas, produce un conocimiento verdaderamente objetivo, libre de valores o teorías previas. Esta mentalidad se conoce en filosofía

como «naturalismo dataista» y sostiene que la capacidad actual de compilar y procesar rápidamente bases de datos masivas sobre cualquier tema hace innecesaria la necesidad de crear teorías y modelos, que son productos humanos, y por tanto sesgados según los prejuicios e intereses de las personas que los crean. En su lugar, podemos trabajar directamente con los datos, que son objetivos, y nos darán siempre una respuesta correcta y libre de prejuicios.

Los defensores de estas teorías proponen que las acciones políticas para reducir pobreza y desigualdad no han de hacerse desde categorías teóricas basadas en conceptos como etnia, género, situación social, sino individualmente, procesando los datos específicos de cada persona y establecer cuál será la intervención más adecuada.

Los *technobros* más optimistas ya hablan directamente de acabar con la política desarrollada y aplicada por humanos y confiar en su lugar en una tecnocracia donde los algoritmos deciden leyes y políticas que aseguren una vida buena para la inmensa mayoría de los humanos. Basándose en criterios utilitaristas (la mayor felicidad posible para el mayor número de personas) y en la objetividad prístina de los datos puros, estas máquinas tomarían las decisiones más racionales y adecuadas para todas y todos. Se acabaron

los políticos corruptos, las decisiones fundadas en el racismo o los errores por falta de previsión.

Claramente, muy pocas personas se sentirían cómodas en esta propuesta tan radical, pero la realidad es que cegados por esa idea de supuesta objetividad de las máquinas, la búsqueda de la eficiencia, y el recorte presupuestario, cada día más decisiones políticas, sociales, educativas o sanitarias se toman algorítmicamente.

Pero ¿se sostiene realmente esta idea de «objetividad algorítmica»? Voy a argumentar que no, que se trata de una visión claramente falaz.

2. Los datos no son neutros

En primer lugar, hemos de cuestionarnos que los datos sean neutros. La cantidad posible de elementos que pueden ser relevantes para resolver un problema es enorme. Así cuando modelamos un problema concreto con un algoritmo de inteligencia artificial hay que tomar una serie de decisiones previas de qué datos han de incluirse en la base de datos y cuáles no. ¿Cómo hacemos eso? Evidentemente, con una teoría que intenta explicar el problema y

considera qué datos son relevantes y cuáles no. Eso echa por tierra totalmente la idea de objetividad suprahumana. Son los humanos los que deciden qué datos hay que incluir y cuáles no, con lo que las suposiciones, teorías y prejuicios de esos humanos van a definir el comportamiento, predicciones y sugerencias de los algoritmos.

Los defensores de la superioridad del dato puro argumentan que eso es un problema del pasado, cuando la capacidad de recopilar datos y de procesarlos estadísticamente era mínima. Ahora, nos dicen, no hay ninguna necesidad de criba o racionalización de los datos. Metamos todos los datos en el algoritmo y éste ya encontrará las correlaciones relevantes que permitirán resolver el problema.

Desgraciadamente, es una propuesta que no funciona. Cuántos más tipos de datos ponemos en un algoritmo de IA, más posibilidades hay de descubrir correlaciones espurias. Es decir, conexiones estadísticamente significativas que se dan entre los datos pero que no se basan en ningún tipo de conexión causal. Como los algoritmos que tratan exclusivamente con datos no tienen ninguna teoría previa de cómo se conectan entre sí, las correlaciones que normalmente encuentran de salida son inservibles para resolver problemas de salida.

Por ejemplo, se entrenó a un algoritmo de aprendizaje automático a «aprender» la diferencia entre lobos y huskies. Se creó así una base de datos de fotografías de lobos y otra de huskies y se configuró un algoritmo para que encontrara diferencias significativas entre los dos conjuntos de bases de datos que permitiera diferenciar los dos tipos de animales. El resultado final es que lo hacía bastante bien, pero cometía algunos errores bastante sorprendentes. Analizando el algoritmo con diversas técnicas matemáticas, los investigadores descubrieron que en realidad lo que había «descubierto» el algoritmo es que la mayoría de las fotos de lobos se habían hecho en invierno, en zonas montañosas, con lo que aparecía una capa de nieve en la parte de abajo de la fotografía. En cambio, la mayoría de fotos con huskies se habían hecho en entornos urbanos donde no había nieve. Este es un tipo de error que ningún humano cometería nunca, que se fijaría exclusivamente en características intrínsecas de perros y lobos, no en el entorno.

Y cuántos más tipos de datos, mayor probabilidad de encontrar correlaciones bien absurdas. En su hilarante blog «Spurious correlations» Tyler Vigen presenta correlaciones estadísticamente casi perfectas entre dos conceptos que no tienen ningún tipo de conexión causa entre sí. Así, el número de personas con un máster en tecnologías mili-

tares va totalmente a la par desde el año 2012 a la actualidad con el número de millones de kilovatios generados por el viento en Kazajistán, por no hablar de la completa equivalencia desde el año 2000 hasta el 2009 entre el consumo de margarina per cápita en los Estados Unidos versus la tasa de divorcios en Maine.

Quizás te haya extrañado mi afirmación de que las correlaciones que normalmente encuentran de salida de los algoritmos son inservibles para resolver problemas de salida. Pero los algoritmos funcionan, ¿no? Y son capaces de descubrir cosas que a los humanos se nos escapan. Por eso he escrito «de salida». La idea de que las máquinas aprenden ellas solas a partir de datos puros es una ficción, una ilusión. La realidad es que los investigadores que desarrollan un algoritmo han de hacer una selección muy detallada y argumentada de qué datos necesitan y cómo han de ser presentados. Ya hemos visto como en principio datos muy claros y básicos como fotos de animales necesitan de supervisión humana para establecer si el algoritmo realmente se comporta como queremos o descubre otro tipo de correlaciones que son irrelevantes para nosotros.

Así, la próxima vez que lea en prensa que «Un algoritmo de inteligencia artificial resuelve un problema de biología

molecular que los científicos humanos eran incapaces de analizar» traduzca esa frase por «Tras un meticuloso procesado y organización de datos científicos llevado a cabo por humanos durante meses o incluso años, un algoritmo realizó una serie de cálculos complejos que permitió encontrar una solución a un complejo problema de biología molecular».

3. El sesgo inherente de los datos

En el mejor de los casos, si evitamos correlaciones espurias y realmente todos los datos relevantes para resolver el problema están incluidos en la base de datos, finalmente la predicción o recomendación del algoritmo será tan buena como los datos de salida. Si esos datos están ya sesgados, el output del algoritmo también lo será.

Un ejemplo de ello es localizar imágenes de CEO en un buscador algorítmico, o pedirle a un IA generativa de imágenes que nos produzca una imagen fotorrealista de un CEO. Lo más fácil es encontrarnos con una caterva de hombres blancos de mediana edad, con muy pocas mujeres, jóvenes o personas racializadas. Como este es un problema que genera muy mala impresión en el público, las

grandes plataformas han incluido código *ad hoc* para forzar la aparición de mujeres o personas afrodescendientes ante esas peticiones. Pero, finalmente, se trata de ejercicios puramente diplomáticos que no se corresponden a lo que el algoritmo realmente localiza, y se puede constatar si en lugar de hacer una búsqueda genérica como «CEO» pedimos algo más elaborado como «principales CEO en Estados Unidos» o «CEO exitoso tomando un café con leche en la Plaza Mayor».

La razón de este fenómeno computacional viene del mundo real; del hecho de que en nuestra sociedad la mayoría de los CEO son de hecho hombres blancos de mediana edad. El algoritmo así recoge simplemente un hecho estadístico y lo incorpora en su funcionamiento.

Aquí los defensores de los datos objetivos tienen dos posibles respuestas. Por un lado, argumentan que el problema no está en el algoritmo, sino en la sociedad actual. El algoritmo se limita a repetir el sesgo existente. Es la sociedad actual la que ha de cambiar.

Esta respuesta es muy pobre. Reduce el significado de «objetivo» a «coherente con los datos recopilados». Sin embargo, cuando en la vida cotidiana hablamos de «objetivo» queremos decir algo más; cuando decimos que una persona

es objetiva no queremos decir que ha hecho bien los cálculos estadísticos; queremos decir que esa persona no se deja llevar por prejuicios. Y ese significado se pierde aquí.

Por otro lado, el hecho de que el sesgo esté en los datos no es excusa para usar un algoritmo. Si un algoritmo diseñado para seleccionar la persona más adecuada para un trabajo a partir de sus CV decide que los hombres blancos de mediana edad son los mejores CEO, porque estadísticamente hay muy pocos CEO que no lo sean, claramente es un algoritmo que facilita las desigualdades y no queremos para nada un algoritmo así.

La otra posible respuesta de los defensores de la objetividad algorítmica es que, una vez detectado el sesgo en los datos, nada impide retirar esos datos que conducen a mantener prejuicios sociales y así tener un algoritmo finalmente objetivo. Es una idea interesante, pero muy abierta a debate. Básicamente, los datos no aparecen en el mundo aislados, sino que están conectados entre sí por toda una serie de procesos causales, culturales, sociales y políticos.

Un ejemplo bien significativo es COMPAS o Correctional Offender Management Profiling for Alternative Sanctions, un programa en uso en Estados Unidos para ayudar a los jueces a automatizar la decisión de si una per-

sona detenida ha de ir a prisión preventiva o puede salir bajo fianza, prediciendo la probabilidad de que la persona detenida reincida en su delito o no. La revista de investigación periodística ProPublica analizó COMPAS en detalle y declaró que el programa tendía a asignar una probabilidad mucho mayor de no reincidir a las personas de origen caucásico que a las afrodescendientes. Las razones de este posible sesgo son variadas, aunque finalmente de fondo está que el sistema judicial americano es racista.

Lo interesante del caso es que, precisamente para evitar propuestas racistas, el dato de la etnia de las personas detenidas se había eliminado de la base de datos. Sin embargo, como se ha dicho arriba, los datos no aparecen en el vacío, sino que van conectados entre sí creando bloques de significado. Así, lo más fácil es que el algoritmo acabara representándose la etnia de las personas a través de lo que se conoce como un «proxie», es decir un dato que está muy conectado con otro y que permite predecir el segundo a partir de la existencia del primero. Lo más probable es que COMPAS utilizara el código postal de la vivienda de los detenidos para así inferir su etnia con bastante probabilidad. Estados Unidos es un país muy racializado urbanísticamente, con amplios guetos de población afrodescendiente.

A manera de conclusión

Debido a una confluencia de intereses entre las grandes empresas productoras de productos de inteligencia artificial y la búsqueda desde la administración pública y la empresa privada de reducir costos y ampliar la eficiencia, nos encontramos con una serie de leyendas sobre las capacidades y resultados de la inteligencia artificial que son claramente exagerados y no se corresponden con la realidad.

Si buscamos las bases epistémicas de esas ficciones, encontraremos como pilar central la idea de la objetividad de los datos puros. Según esta narrativa, un sistema de gobernanza y toma de decisiones basadas en algoritmos de aprendizaje automático, que obtienen correlaciones analizando datos sin suposiciones previas, es mucho más objetivo, fiable y eficiente que decisiones tomadas por humanos que estarán inevitablemente sesgadas por los prejuicios de las personas responsables y mucho más abiertas a errores.

Si construimos sistemas dataístas que operan como cajas negras, la sociedad reflejará esa opacidad y los sesgos que ahí se esconden. Desde la reflexión filosófica hemos de defender la explicabilidad de los algoritmos y la participa-

ción de todos los agentes sociales relevantes en su construcción como exigencias morales.

Filosóficamente necesitamos recuperar discusiones técnicas de la filosofía de la ciencia y divulgarlas para hacerlas comprensibles para el público general y la clase política de manera que entiendan que tales visiones son quiméricas y que cederíamos nuestros valores democráticos por una supuesta eficiencia, fiabilidad y objetividad totalmente ilusorias. Aunque las máquinas sean ciertamente poderosas y nos ayuden a tomar decisiones, la dirección hemos de seguir marcándola nosotros, como ciudadanos libres e informados.

David Casacuberta es doctor en Filosofía. Profesor de Filosofía de la Ciencia en la Universidad Autónoma de Barcelona.

Pensar en la intemperie: por una política del amor

Nerea Blanco

1. La intemperie

Vivimos en la intemperie. No porque falte techo o abrigo, sino porque falta sentido. Bajo la luz constante de las pantallas, el mundo se ha vuelto un territorio saturado donde todo brilla y, sin embargo, nada alumbra. El ruido de la información nos rodea, pero el silencio del pensamiento crece. Nos decimos libres, pero caminamos entre algoritmos que anticipan nuestros deseos y modelan nuestras emociones. Esta intemperie no es solo económica o tecnológica: es existencial.

Vivimos en lo que considero una sociedad de la frustración. No ya del cansancio, sino de la sensación de promesa

incumplida, de horizonte cerrado. Frustración no solo porque no conseguimos lo que deseamos, sino porque ya no sabemos qué desear. Las viejas promesas de progreso y emancipación se han convertido en mercancía. La política se ha vuelto espectáculo, la participación, trámite, la esperanza, marketing. Y en ese paisaje saturado de oferta simbólica, la filosofía aparece como un lujo inútil, un eco antiguo que parece que no sirve para nada. Pero precisamente ahí —en su inutilidad en este mundo de la necesidad de lo útil— reside parte de su poder. Ser útil no es lo mismo que ser valioso. Hoy entendemos «útil» como aquello que produce beneficio inmediato, que rinde, que se mide, que sirve para algo tangible y rápido. Pero hay otra utilidad, más honda y más humana: la que no sirve para ganar, sino para comprender; la que no genera rendimiento, sino sentido. En esa otra lógica, la filosofía es profundamente útil, porque nos enseña a vivir con conciencia, a sostener el dolor, a pensar la justicia, a cuidar la palabra y a abrir espacio para lo que todavía no existe. Nietzsche advirtió que, cuando Dios muere, no solo desaparece una figura divina: se desmorona el suelo común de los valores.

El nihilismo no es una doctrina, sino la experiencia de que «el más allá se ha vaciado, y con él, el sentido de la tierra». Esa muerte simbólica de lo absoluto nos ha dejado sin

orientación. La técnica, el capital y la administración han ocupado el lugar de los viejos dioses, pero no ofrecen consuelo ni sentido. Somos animales heridos que avanzan en medio de un ruido ensordecedor de notificaciones y noticias devastadoras, deseando vivir y sin saber cómo. En esa intemperie es donde empieza la necesidad de pensar de nuevo.

2. El eclipse del pensar

Pensar se ha vuelto un acto subversivo. En un mundo dominado por la opinión, el algoritmo y la inmediatez, detenerse es casi un gesto revolucionario. Lo que antes llamábamos reflexión ha sido sustituido por la reacción: un clic, un juicio rápido, una indignación fugaz. El pensamiento se ha vuelto efímero, y la filosofía, sospechosa. Pero pensar no es opinar; es abrir un espacio interior donde el mundo pueda cobrar sentido. Donde la verdad acuda a nuestro rescate.

Herbert Marcuse lo comprendió con lucidez: la racionalidad técnica o instrumental, que prometía liberar, ha terminado por esclavizar. Es esa que busca la constante utilidad del beneficio inmediato. Y nos ha llevado a ser esa

sociedad unidimensional que no necesita represión visible: basta con integrar la disidencia, convertirla en estilo, absorberla como consumo. Ya vivimos en ese *mundo feliz* que decía Huxley. Nos dan *scroll* infinito como quien toma el Soma. El poder, en manos cada vez más invisibles, ya no prohíbe; seduce. No ordena; invita. Y así, el sujeto contemporáneo se cree libre mientras reproduce los gestos del sistema que lo domestica. De ahí la frustración profunda: la vida prometida no llega nunca, porque todo deseo es interceptado y reconducido al circuito del consumo.

En este contexto, pensar se convierte en un acto político de primer orden. Aristóteles definía al ser humano como *zoon logon echon*, el animal que tiene palabra. No solo el que habla, sino el que da razones, el que puede hacer del diálogo la base de su comunidad. Cuando el lenguaje se degrada a eslogan y la conversación se sustituye por la consigna, lo político se disuelve en ruido. Recuperar la palabra, devolverle densidad y silencio, es devolverle también la posibilidad a la política: a los espacios comunes, a la justicia, a la convivencia.

La filosofía, en su sentido más profundo, es el arte de preguntar lo que nadie tiene tiempo de preguntar. Es el gesto de quien interrumpe el flujo y mira de frente lo que

todos evitan. Y por eso incomoda. Pero pensar es, de algún modo, recordar que aún somos más que un dato y que la dignidad humana —si todavía existe algo así en estos tiempos de un nuevo holocausto— no cabe en una hoja de cálculo. Pensar permite recordar que somos humanos.

3. La grieta del amor

Si el pensamiento ha sido eclipsado, el amor ha sido trivializado. Y, sin embargo, ambos comparten la misma raíz: la capacidad de atención, de apertura, de entrega a algo que no se domina. Pensar es amar el mundo lo suficiente como para querer comprenderlo; amar es pensar al otro hasta reconocer su misterio.

Simone Weil entendía el amor como atención: la capacidad de mirar sin apropiarse. Bell Hooks habló del amor como práctica de libertad: amar no es poseer, sino cuidar la autonomía del otro. Erich Fromm lo dijo con crudeza: amar no es un sentimiento, sino un arte, un trabajo. Y Marcuse, en una línea que merece ser retomada, vio en el eros una fuerza de liberación política. El amor, para él, no era una emoción privada, sino una energía capaz de sub-

vertir el orden del rendimiento, una dimensión erótica de la existencia que resiste a la instrumentalización.

En nuestra sociedad de la frustración, el amor se convierte en una mercancía más: se consume. El miedo al compromiso, el miedo a estar perdiéndose algo mejor, el miedo a ser reemplazado y desechado como un producto con fecha de caducidad, hacen que los vínculos sean cada vez más inestables. Pero el amor verdadero —como el pensamiento— no se produce bajo demanda. Requiere tiempo, vulnerabilidad y desarme. Supone aceptar la herida de no ser autosuficiente, de necesitar al otro para habitar el mundo. Por eso, en tiempos de aislamiento y simulacro, amar es un acto de rebeldía.

Deleuze decía que amar no es reconocerse en el otro, sino crear con el otro algo que no existía antes: una vibración, una alianza, una forma de vida. El amor, entonces, no se limita a unir dos individuos; produce mundo, ensancha la realidad. En eso coincide con Nietzsche, para quien afirmar la vida —con su caos, su incertidumbre, su diferencia— era el acto más alto del pensamiento. Amar no es someter ni idealizar, sino dejar que la existencia se despliegue en toda su potencia, sin cinismo ni resignación. Por eso pensar y amar son gestos gemelos: ambos consisten en

ampliar los vínculos del mundo, en abrir espacio para que lo real respire.

4. La comunidad por venir

No se puede pensar solo. Tampoco se puede amar solo. El pensamiento y el amor encuentran su verdad en la comunidad, ese espacio cada vez más raro donde el yo se atreve a ser nosotros. Vivimos tiempos de aislamiento masivo: millones de individuos hiperconectados que se sienten radicalmente solos. La sociedad de la frustración es también una sociedad de la desconexión afectiva. Frente a ello, necesitamos reaprender la gramática del nosotros.

Aristóteles lo sabía: la amistad no era para él un sentimiento, sino una forma de justicia. La *philia* era el lazo que sostenía la polis, el afecto que hacía posible la vida en común. Sin ese tejido afectivo, la política se reduce a gestión, y la comunidad, a estadística. Hoy, cuando los lazos se diluyen y las identidades se fragmentan, la tarea más urgente es reconstruir esa trama invisible que nos une.

La comunidad no es uniformidad ni consenso permanente. Es un lugar donde la diferencia se sostiene sin mie-

do. Es la práctica cotidiana del cuidado, el reconocimiento de nuestra fragilidad compartida. Marcuse, en su lectura de *Eros y civilización*, propuso imaginar una sociedad en la que la represión del deseo no fuera necesaria, donde la libertad se viviera en la forma de relaciones no dominadoras. Esa utopía erótica, más que un sueño ingenuo, es una brújula ética: la política del futuro no será la del control, sino la del cuidado.

En los márgenes ya se ensayan esas formas de comunidad: redes de apoyo mutuo, cooperativas, colectivos de arte y pensamiento, movimientos que rescatan la ternura como fuerza social. Allí, en lo pequeño, germina la esperanza. La filosofía puede acompañar esos brotes, ofrecer lenguaje, pensamiento, orientación. Pero no debe dirigirlos: solo estar a su lado, alumbrando sentido. Porque pensar, en su raíz, es un acto comunitario, un diálogo entre vulnerabilidades.

5. El porvenir del pensamiento

Pensar en la intemperie es aceptar que el mundo no nos pertenece, pero nos reclama. Es escuchar el murmullo del tiempo y responder con una pregunta. La filosofía puede,

y debe, ser una práctica vital: una respiración compartida, una forma de cuidar la existencia. En un tiempo donde el sentido común ha sido reemplazado por el sentido de la rentabilidad, necesitamos recuperar el valor de lo inútil, lo lento, lo que no se traduce en beneficio inmediato.

El pensamiento tiene futuro solo si vuelve a encarnarse en el amor: amor al mundo, a la vida, a la posibilidad de lo humano. No se trata de sentimentalismo, sino de una ética radical de la atención. Amar el mundo significa no abandonarlo, aunque duela. Significa seguir pensando, aunque todo invite a callar. Significa cuidar, incluso cuando la esperanza parece un gesto ingenuo.

La filosofía —esa palabra que literalmente significa amor a la sabiduría— sigue teniendo una tarea urgente: recordar que lo humano no se agota en la utilidad, que lo político no es solo gestión, que la vida merece ser vivida con profundidad. Frente a la sociedad de la frustración, necesitamos una política del amor y una filosofía de la esperanza. No para negar el dolor, sino para darle forma, para transformarlo en energía de creación.

Quizás, como decía Nietzsche, haya que tener caos dentro para dar a luz a una estrella danzarina. Y esa estrella —débil pero obstinada— podría ser hoy el pensamiento

que ama, la comunidad que cuida, la política que escucha. En medio de la intemperie, todavía podemos encontrarnos. Todavía podemos pensar. Todavía debemos amar.

Nerea Blanco es filósofa, escritora y divulgadora,
creadora de la plataforma Filosofers.

Filopolítica: filosofía para la política

Antoni Gutiérrez-Rubí

> *«Líricamente propondríamos una fórmula más breve diciendo que, para todos nosotros, se trata de conciliar justicia y libertad. El objetivo que debemos perseguir es que la vida sea libre para cada uno y justa para todos» ( ) «Entonces, ¿hay que renunciar a este esfuerzo por algo que parece inalcanzable? No, no hay que renunciar, sino simplemente medir la inmensa dificultad y hacérsela ver a quienes, de buena fe, quieren simplificarlo todo».*
>
> Albert Camus

François Châtelet, fundador del Collège International de Philosophie y autor entre otras obras fundamentales de *Una historia de la razón* (Editions du Seuil, 1992), afirmaba que «conviene que el filósofo sea el rey o que el rey fuese filósofo».

Pero, ¿hay espacio para la filosofía —y para los filósofos— en la política, hoy? O, por el contrario, ¿debemos aceptar que «la política se ha quedado sin héroes», como afirma Daniel Innerarity, y que el ideal griego de Platón, y también de Sócrates, respecto a que la fuerza y el liderazgo de la política y del político se base en la virtud y el conocimiento de la excelencia, ya no es posible en nuestra sociedad?

Mientras la política ignora o se vacía de filosofía, los nuevos líderes empresariales recurren a ella para comprender al ser humano y su condición, en un momento en que la ventaja competitiva radica, fundamentalmente, en las organizaciones ricas emocionalmente y nucleadas alrededor del talento y la creatividad de cada persona.

Filosofía e innovación empresarial

La filosofía, a lo largo de la historia, se ha movido en una cartografía de cuatro puntos cardinales basada en la capacidad de explicar, intuir, resolver y comprender, en la línea que desarrolla Juan Ramis-Pujol. Y sus cuatro competencias asociadas, tales como la capacidad de medir o filosofar, por ejemplo. Toda la innovación humanista se nutre de

estos cuatro puntos y su práctica asociada. Comprender el mundo, la sociedad y el papel del ser humano en ella, a partir de la observación lógica, la introspección teórica, la experiencia práctica o el espíritu crítico han sido los escenarios filosóficos de nuestra tradición moderna.

Por eso, los clásicos del pensamiento filosófico vuelven con renovadas fuerzas, sorprendentemente, en la formación básica de nuestros directivos empresariales y en los consejos de administración más lúcidos. En especial, en aquellos que, liberados de la pulsión suicida de la avaricia cortoplacista, han comprendido que la sostenibilidad del crecimiento sólo es posible con la redistribución justa de la riqueza que genera.

La presencia de la filosofía en el mundo de la empresa no deja de crecer, afortunadamente. Aristóteles y Leonardo da Vinci, por ejemplo, nutren de renovadas ideas las Escuelas de Negocios. Y el viaje de Ulises sigue inspirando a nuestros directivos en la necesidad de adaptar las propias estrategias en función de los cambios del entorno, en la capacidad de convencer, y no sólo de vencer, o en cómo gobernar personas con ilusiones compartidas. La formación filosófica y ética de nuestros futuros directivos es una esperanza real para un mundo mejor.

La filosofía en la política

Mientras todo esto sucede, «vivimos el presente absoluto» (Antonio Tabucchi) y su tiranía nos subyuga a una aceleración acrítica e irreflexiva. Sin tiempo para pensar, estamos sometidos a un horizonte que desdibuja los contornos de lo colectivo y reduce nuestras esperanzas comunitarias a la suma arbitraria o competitiva (y agresiva) de oportunidades individuales. La batalla contra la superficialidad adictiva es una tarea cada vez más política y ahí radica, seguramente, la base para la renovación democrática.

El barniz como respuesta política a los retos que atrapan a nuestra sociedad nos va a jugar una mala pasada. Nadie que piense niega que esta crisis, por ejemplo, tiene una certeza escondida entre los miedos que despierta. Y es que sabemos que no será posible volver a donde estábamos, aunque algunos lo deseen y lo proclamen. Que no hay viaje al pasado, a recuperar lo que se fue y además causó el estropicio actual. Añorar el crecimiento compulsivo, arrogante, depredador y suicida de una economía de ciencia ficción por el que sienten tanta carencia nuestros líderes, es un gravísimo error. Superar la crisis significa comprender que el camino era el equivocado. Y que «seguir un sólo camino es retroceder», como decía el compositor Stravinsky.

Si los líderes y fuerzas progresistas desisten de su responsabilidad pedagógica están abocados a ser superados, constantemente, por los que ofrecen soluciones fáciles y rápidas ante problemas complejos y profundos. Huérfanos de líderes morales, y ausentes de liderazgos épicos y mesiánicos (afortunadamente), hay una oportunidad para los pedagogos y para la política como esfuerzo reflexivo. Como advertía Niklas Luhmann, la política debe de entender su relación con la sociedad como una relación de aprendizaje y no de enseñanza. La política sirve para que la sociedad reflexione sobre sí misma como totalidad y aprenda a gestionar su incierto futuro colectivo, nos apunta Innerarity.

Filopolítica

Ha llegado el momento de sembrar, antes de recolectar. De sembrar ideas y valores, si queremos los frutos de una ciudadanía comprometida en su propia vida y en la de los demás como la de una visión única e interdependiente que se instala y germina entre tanto erial y terreno yermo. La opción no es fácil, ni rápida, lamentablemente. Y aunque las urgencias electorales y el debilitamiento de los contrapesos ideológicos a la derecha son reales y acuciantes, sólo

hay un camino. Más ideas-semilla si queremos ver florecer una nueva cosecha de pensamiento y acción renovadora y transformadora. Como inspiración, fijémonos en el bambú que crece después de estar siete años bajo tierra. Y si el agricultor se desanima o cede, no existe la oportunidad de que cuando germine crezca más de 30 cm por día y alcance más de 40 metros de altitud.

«Creo que en la sociedad actual nos falta filosofía. Filosofía como espacio, lugar, método de reflexión, que puede no tener un objetivo concreto, como la ciencia, que avanza para satisfacer objetivos. Nos falta reflexión, pensar, necesitamos el trabajo de pensar, y me parece que, sin ideas, no vamos a ninguna parte». Esta es, precisamente, la última entrada en el blog de José Saramago, bajo el título *Pensar, pensar*.

Los progresistas deben hacernos pensar y no estar obsesionados en hacerse escuchar, simplemente. Buscar la verdad es complejo y, muchas veces, desagradecido. Es más sencillo cacarear el estribillo que valida una opinión previa, instalada como prejuicio en la mente de los ciudadanos. Pero esa es precisamente la cuestión: presentar la política (la que quiere transformar la realidad por injusta o incompleta) como preguntas que nos hagan pensar, no como una

colección de respuestas indiferenciadas incapaz de sacudir los prejuicios y estéril como generación de pensamiento. La «filopolítica» (filosofía para la política) es el embrión de una renovada oferta política progresista. La modernización ideológica de la izquierda europea y la profunda revisión de su oferta política y electoral exigirá una inaplazable renovación filosófica.

«Entonces, ¿hay que renunciar a este esfuerzo por algo que parece inalcanzable? No, no hay que renunciar, sino simplemente medir la inmensa dificultad y hacérsela ver a quienes, de buena fe, quieren simplificarlo todo». Albert Camus

Publicado en la Revista de la Fundació Rafael Campalans
(Otoño 2010)

Bibliografía:

Por qué somos como somos
Punset, Eduard. Editorial Aguilar (Madrid, 2008)

No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político
Lakoff, George. Complutense 2007 (Madrid, 2007)

The Political Brain. The Role of Emotion in Deciding the Fate of the Nation
Westen, Drew. New York Public Affairs, 2007

La inteligencia fracasada. Teoría y práctica de la estupidez
Marina, José Antonio. Anagrama, Colección Argumentos (2004, 2005)

The Sentimental Citizen. Emotion in Democratic Politics
Marcus, George E. The Pennsylvania State University, 2002

"Affective Intelligence and Beyond: Next steps in research on emotion in politics"
Brader, Ted.

The Political Mind: A Cognitive Scientist's Guide to Your Brain and Its Politics
Lakoff, George. Penguin Books (2009)

En 2025, **ideo**grama cumple 40 años.

Es una ocasión especial y un buen momento para celebrarlo reflexionando, de nuevo, sobre el concepto «filopolítica», uno de los ejes que nos han acompañado a lo largo de estos años.

Para ello, he pedido a cuatro amigos y amigas filósofos que escribieran sobre lo que les sugiere, hoy, esta idea.

Han pasado unos cuantos años desde la publicación del libro *Filopolítica: filosofía para la política*, y este nuevo texto nos sugiere preguntas distintas, nos estimula y amplía el horizonte y nos anima a continuar conversando e imaginando el futuro que viene.

www.gutierrez-rubi.es