



P A R A D O X A

PARADOXA

[FILOSOFÍA EN LA FRONTERA]

DIRECCIÓN

Joaquín Paredes Solís
Juan B. Verde Asorey

CONSEJO DE REDACCIÓN

M.^a del Carmen López Alegre
Manuel Curiel Arroyo
José María Egido Fondón
Jesús González Javier
María Granado Belvís
Javier Ramiro Vázquez

SECRETARIA

Raquel Rodríguez Niño

CORRESPONDENCIA Y COLABORACIONES

jpavedes@hotmail.com
paredessolis@gmail.com

OBRA GRÁFICA ORIGINAL

Petra Galán

DISEÑO

Luis Costillo

DEPÓSITO LEGAL

CC-028-1997

ISSN

1138-3607

COLABORA

DIPUTACIÓN DE CÁCERES

POR QUÉ
PARADOXA

[FILOSOFÍA EN LA FRONTERA]

Sin duda no tuvimos la suerte de sentirnos llevados de la mano por la Diosa de Parménides hacia la 'episteme' (ciencia), y nos tuvimos que conformar con devanarnos los sesos en el campo de la '*doxa*' (opinión).

Claro que muchas opiniones han sido bien fijadas a lo largo de la historia; y en relación con ellas nacieron la ortodoxia, la heterodoxia, la pandoxia, la protodoxia, la escatodoxia, la miadoxia, la antidoxia y la '*paradoxa*'.

Nosotros estamos seguros de que nuestra opinión no es la más importante. No esperamos que merezca ser *fijada* nunca. Por eso los discrepantes jamás serán anatemas.

Sólo pretendemos facilitar la ocasión de expresar libremente el pensamiento, un pensamiento riguroso, sereno, consciente, divertido y *móvil*. Nos situamos deliberadamente un poco al *margin* ('para'); circulamos por los límites; no nos instalamos en ninguna parte. Nos asomamos amistosamente a la **frontera**, con la intención de poder cruzarla sin visado para estrechar la mano del otro y contarle nuestros cuentos.

S U M A R I O

————— Ν ό η μ α —————

**SOBRE LA NATURALEZA POLÍTICA DEL ARTE:
DE LA CAVERNA PALEOLÍTICA AL *SENSORIUM* MEDIÁTICO**

Víctor Bermúdez Torres

Página 15

**EL ANIMAL QUE YERRA Y HABITA REALIDADES VIRTUALES.
EL ERROR, LA FALSEDAD Y LO IRREAL DESDE LA NOERGIA**

ZUBIRIANA

Alejandro M. Bermejo Cerrato

Página 57

**¿INTELIGENCIA ARTIFICIAL EN UN MARCO DE ESTUPIDEZ
ECOLÓGICO-SOCIAL? QUIZÁ NO SEA UNA BUENA IDEA**

Jorge Riechmann

Página 111

INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y FILOSOFÍA

DE LA MENTE

Mariano Rodríguez González

Página 115

**LA SOCIALDEMOCRACIA, ¿UN PROYECTO AGOTADO? UNA
APROXIMACIÓN SEGÚN LAS CONSIDERACIONES DE JÜRGEN
HABERMAS Y TONY JUDT**

Ricardo Hurtado Simó

Página 189

Δ ό ξ α

EXPLORANDO LA PIRÁMIDE DE MASLOW

Francisco Carlos Rodríguez Añón
Página 229

**“MEMENTO” DE LOS PRINCIPIOS FILOSÓFICOS EN NUESTRAS
PROGRAMACIONES DIDÁCTICAS**

Francisco Molina Artaloytia
Página 247

**PARADIGMAS VIEJOS Y NUEVOS.
LA INCERTIDUMBRE Y EL ESPACIO INTERIOR**

Antonio Durán Sánchez
Página 255

TRANSHUMANISMO Y CINE

Adolfo Monje Justo
Página 279

N é o ς

LA SOCIEDAD DEL CANSANCIO

Irene Franco Esteban
Página 329

M ε ῖ γ μ α

POEMAS

Ana Baliñas Pérez
Página 339

DESDE LA GARGANTA DE OLDUVAI A LA PUERTA DE TANNHÄUSER

Parece ser, al menos hasta ahora, que sólo una mente encarnada puede producir intención y sentimiento, consciencia, creatividad y un intenso apetito de conocimiento y de imaginación que le permite cruzar todos los abismos y misterios en una afanosa búsqueda de respuestas que no parece tener más fin que aquel al que está sujeto todo lo que vive.

¿Qué secretos, qué alquimia permite ese salto cualitativo que distingue lo mecánico inconsciente y ciego de lo vital consciente, intencional, abstracto, significativo y creativo? Biología, descargas neuronales, química y más química intentan explicar cómo se construye a partir de tales elementos el deseo, la consciencia, la palabra, los afectos, la intención y los proyectos que pueden diseñar y modificar la realidad y el futuro, un futuro del que nada sabemos, pero que dependerá en gran medida de las decisiones y de las acciones que pueda llevar a cabo un ser humano hegemónico, que todavía no ha tomado plena consciencia de la relevancia que tendrá su modo de vida, sus acuerdos y sus actividades en y para el planeta que habita.

Las emociones sin criterio y sin valores universales que las orienten, las comprendan y las humanicen, se banalizan, se trivializan y se convierten en meros impulsos sin objeto, pulsiones ciegas incapaces de entender más que la inmediatez y la simplicidad de sus propios afectos tribales. Por otra parte, la racionalidad sin emociones que la enriquezcan, la socialicen y le den sentido, se deshumaniza, se osifica y se empobrece, incapaz de empatizar y comprender al otro, a lo diferente, incapaz de abrirse con sana y abierta curiosidad a aquello que le es desconocido.

La inteligencia ha sido el resultado de un proceso evolutivo del que nos faltan todavía muchos datos, pero que parece ser el producto de la interacción de una diversidad de afectos, sentimientos, razón, conciencia, deseo, intencionalidad, lenguaje, lógica y socialización, en un devenir complejo de la vida. De todos ellos, ha sido quizás la palabra la que ha construido mejor nuestra identidad a través del tiempo. La invención de un conjunto de signos finitos, con los que podemos construir infinidad de mensajes de todo tipo, ha sido la mejor creación colectiva de la humanidad. Nos hemos construido como seres humanos en y con la palabra, en la contemplación de una realidad que necesitaba ser entendida y que, por ello, suscitaba formas mentales y sonidos que invitaban a la contemplación y a la reflexión, al tiempo que fabricaba constantemente signos y símbolos con los que poder referirse a ella, desentrañarla y comprenderla. Quedarnos sin palabras es como quedarnos sin identidad, sin alma, alejarnos de ese yo que hemos alimentado y construido a lo largo de toda una vida evolutiva de miles de años a través de una ficción que nos ha situado, con sus ventajas y sus inconvenientes, al margen de la naturaleza, en otro mundo al que hemos denominado cultura.

Hemos creído que los hechos y acontecimientos tenían una fuerza mayor que las ficciones, cuando en realidad ha sido todo lo contrario: la energía y el poder de las narraciones que el ser humano ha fabricado e ideado han alterado y modificado, mucho más profundamente que cualquier otra cosa, nuestra existencia en el planeta y, por consiguiente, también la existencia y la naturaleza de todo cuanto en él habita.

Por ello, cualquier proyecto que se proponga habitar el porvenir con un mínimo de garantía, no puede obviar este potencial de las ficciones para poder inventar soluciones a los grandes problemas que hoy atraviesan el mundo entero, amenazando la supervivencia y el bienestar de los seres que en él desarrollan su existencia. El cambio climático, de imprevisibles consecuencias; la ignorancia o la pobreza, que abren enormes brechas de desigualdad y, por tanto, de violencia y enfrentamiento entre las personas; el despilfarro armamentístico, que lastra de un modo importante las inversiones

en otros ámbitos del conocimiento, de la medicina y de la ciencia en general, no facilita una evolución armónica, solidaria y equitativa de la humanidad y de ella con el resto de los seres que habitan esta casa común que hemos denominado planeta Tierra.

El cambio global que está suponiendo la revolución tecnológica está alterando de forma sustancial lo que ha sido el modo de vida en el planeta, y sus consecuencias serán también amplias, diversas y profundas, difíciles aún de cuantificar y concretar, pero trascendentes para el futuro inmediato de los seres que lo habitamos.

El poder de esos medios y su utilización masiva y constante por parte de los seres humanos, basados sobre todo en la imagen, el consumismo, el despilfarro, la especulación y la avaricia, la rapidez y el cambio constante y acelerado, nos obligan a una permanente adaptación a los mismos, con tanta urgencia, que apenas nos deja tiempo para la reflexión sobre la conveniencia o no de los mismos.

Hemos pasado de la preferencia por lo malo conocido a lo bueno por conocer, característico de épocas en las que cualquier innovación era cosa del diablo o del mal, a venerar lo nuevo siempre como lo mejor, sea lo que sea y lo que implique. Entre estos dos extremos, bien de negativos apocalípticos, tecnófobos para los que cualquier tiempo pasado fue mejor, para los que toda novedad no traerá sino un mundo de vivir inauténtico, bien de fanáticos entusiastas, tecnófilos para los que toda novedad es sinónimo de bien y progreso, no estaría de más una prudencia ética que nos orientara en el examen de todo lo que el hombre produce para analizar sus ventajas y sus inconvenientes y poder decidir con conocimiento de causa el camino a seguir.

En esa adoración por lo nuevo, la imagen tiene una importancia primordial y parece que quiere ser, no el complemento de la palabra, sino su sustituta.

¿Va a suplantar la imagen y sus urgencias a la palabra y su en-simismamiento? Y si va a ser así, ¿qué consecuencias tendrá esa modificación en la elaboración y el desarrollo de la identidad humana? Porque parece que quedarnos sin palabras, o empobrecer su universo, será como quedarnos sin el anclaje a las más profundas raíces que han estado nutriendo nuestro ser, como alejarnos de ese

yo que hemos elaborado a lo largo de toda una vida y a través de un tiempo de varios millones de años, que podría haberse iniciado de modo difuso en la garganta de Olduvai, en la lentitud de un proceso evolutivo y complejo que se ha decantado en sus signos y en sus símbolos abstractos hasta producir una realidad singular de pensamiento reflexivo consciente, o de desbordante fantasía que nos lleva a imaginar seres que trascienden el mundo tal y como lo conocemos, pero con características tan humanas como aquel Roy Batty, replicante Nexus 6, interpretado por el actor Rutger Hauer, y del que Ridley Scott nos dejó, en Blade Runner, una huella imborrable recitando Lágrimas en la lluvia, en una de las escenas más memorables del séptimo arte: «Yo he visto cosas que vosotros no creeríais. Atacar naves en llamas más allá de Orión. He visto rayos-C brillar en la oscuridad cerca de la Puerta de Tannhäuser. Todos esos momentos se perderán en el tiempo, como lágrimas en la lluvia. Es hora de morir».

No sé si se puede hablar de inteligencia artificial o si estos términos no encierran un oxímoron con el que se pretende crear un nuevo concepto de inteligencia o de máquina diferente al que se ha tenido hasta ahora. No sabemos si esa inteligencia artificial va a suponer la solución de las dificultades e incertidumbres que hoy nos aquejan y nos abocarán a avances impensables o, por el contrario, producirá nuevos problemas y retrocesos importantes. Es indudable que gracias a su capacidad técnica el ser humano se ha liberado de las sombras que apesaban su mente, de la miseria y la ignorancia que lo limitaban y de los miedos que le impedían levantar el vuelo y la mirada hacia la creación de nuevas realidades; le ha permitido, además, la supervivencia y una vida alejada de la animalidad ciega y cerrada que lo constreñía y encadenaba a lo inmediato. Pero esa capacidad técnica también ha abocado al planeta a un rápido proceso de deterioro y destrucción del que parece que sólo podría salvarse, paradójicamente, a través de la técnica. Pero no una técnica al margen de la ética, que tendría graves consecuencias ecológicas, sociales y políticas, sino orientada por valores, principios y reflexiones emanados de ésta, que organicen,

estructuren y encaucen la convivencia con las premisas adecuadas para conseguir las mejores decisiones para todos, con el objeto de hacer del porvenir un lugar habitable y mejorable. Como dijera Hölderlin, en su famoso poema Patmos, “donde está el peligro, crece también lo que salva”.

De esa inteligencia artificial, de la técnica y sus implicaciones, que parecen estar a la vuelta de la esquina, y de las posibilidades y de los peligros que entraña, de esa inteligencia que debería ponerse al servicio de la mejora de las condiciones vitales de los seres que habitamos el planeta, nos hablaron en las XIII Jornadas de Filosofía Mariano Luis Rodríguez González, Remedios Zafra, Jorge Riechmann y Fernando Broncano, algunas de cuyas reflexiones se encuentran en este número 21 de *Paradoxa*, junto a otras colaboraciones de Alejandro M. Bermejo Cerrato, Víctor Bermúdez Torres, Antonio Durán Sánchez, Irene Franco Esteban, Ricardo Hurtado Simó, Francisco Molina Artaloytia, Adolfo Monje Justo, Francisco Carlos Rodríguez Añón, los poemas de Ana Baliñas y las ilustraciones de Petra Galán. A todos ellos les agradecemos que hayan hecho posible este número 21 de *Paradoxa*.

Joaquín Paredes Solís
Cáceres, otoño de 2019

● Ν ό η μ α ●

SOBRE LA NATURALEZA POLÍTICA DEL ARTE: DE LA CAVERNA PALEOLÍTICA AL *SENSORIUM* MEDIÁTICO¹.

Regarding the political nature of art: from the Paleolithic cavern to the media *sensorium*

Víctor Bermúdez Torres

RESUMEN

En este artículo pretendemos mostrar como aquello que desde la modernidad tardía denominamos “arte” ha constituido siempre, junto a la religión o, en la actualidad, la industria mediática del entretenimiento, un dispositivo doblemente eficaz de dominación, capaz de producir la *ilusión de poder* del poder y, complementariamente, la *ilusión de poder vencerlo*. Esta compleja función política del arte como *teatralización* del orden social y de su inversión simbólica, puede observarse a lo largo de toda la historia de la civilización occidental, desde las pinturas paleolíticas a la Edad Media, y, especialmente, desde el Renacimiento y el Barroco hasta el arte popular de nuestros días, en que la dramaturgia y el imaginario estético parecen ocupar el lugar mismo de la realidad.

ABSTRACT

In this article we seek to demonstrate how what we call “art” since late modernity has always been part, together with religion, or currently the media entertainment industry, of a domination device that is doubly effective, since it can offer power *the illusion of power*, and additionally *the illusion of being able to defeat it*. This complex political function of art, as the staging of social order and its

1 Lo que aquí aparece es una apretada síntesis del contenido del taller de filosofía impartido por el autor en el Ateneo de Cáceres durante el trimestre de abril a junio de 2019 bajo el título “Arte, poder y sus metamorfosis”.

symbolic inversion can be observed throughout the whole history of western civilization, from Paleolithic paintings to the Middle Ages, and especially, since the Renaissance and the Baroque periods, to today's popular art, when dramaturgy and the aesthetic imaginary seem to occupy the same space of reality.

PALABRAS CLAVE: arte, poder político, coacción, convicción, dramaturgia del poder, modernidad, secularización, estética, arte culto, arte popular, entretenimiento, consciencia, realidad virtual

KEY WORDS: art, political power, coercion, conviction, power dramaturgy, modernity, secularization, aesthetics, cult art, folk art, entertainment, consciousness, virtual reality

Introducción

Es difícil no reconocer la potestad y autoridad de un cacique, un monarca o un presidente cuando se nos presenta investido de su fastuoso traje ceremonial, pintado a lomos de un encabritado corcel o – como el recién elegido presidente de un país del este – protagonizando su propia serie televisiva. Toda la parafernalia del poder – sea antigua o moderna – mantiene una clara naturaleza estético-artística, del mismo modo que todo el universo de lo estético-artístico germina, directa o indirectamente, a la sombra del poder.

“Poder”, “estética”, “arte” son nociones, sin duda, muy complejas. Muy sumariamente diremos que el *poder político* refiere aquella capacidad por la que se genera conformidad con respecto al orden social establecido (o por establecer)², que lo *estético* alude al ámbito, en general, de la producción y recepción de imágenes (sean plásticas, sonoras, literarias...)³, y que el *arte* (lo que vamos

2 Sobre esta noción de poder vid. en Balandier, G. (1994) *El poder en escenas*. [Traducido al español de *Le pouvoir sur scènes*] Barcelona: Paidós. Tb. Balandier, G. (1985) *Antropología política* [Traducido al español de *Anthropologie politique*]. Barcelona: Península, 1985. Cf. tb. Bermúdez, V. (1998): Teatralidad de lo político y poder mediático. *Thémata*, 19, pp. 207-218.

3 Llamaremos imágenes a aquellos signos en los que el significado resulta inseparable del significante (y desde los cuales, por ello mismo, resulta difícil la abstracción y la construcción de un conocimiento objetivo y crítico).

a llamar en ocasiones lo “*estético-artístico*”⁴) designa, finalmente, aquella otra habilidad por la que, a través de dichas imágenes o representaciones sensibles, se produce una experiencia intuitiva y emotiva de sentido que colma nuestro *gusto* hasta extremos, a veces, extáticos⁵. ¿Qué tienen que ver todas estas cosas entre sí? La tesis – en absoluto original – que voy a defender es que el arte (o

4 Usar el término “estético-artístico” en lugar de “arte” es interesante por varios motivos. El principal es paliar el protagonismo de un concepto que, como el de arte, no es concebido en Occidente hasta finales de la época moderna – sin que eso signifique que lo que desde entonces llamamos “experiencia artística” no se dé, de manera universal, en todas las épocas y culturas humanas (Cf. sobre esto, el monumental ensayo de Shiner, L. (2014), *La invención del arte*. [Traducido al español de *The Invention of Art: A Cultural History*] Paidós. Barcelona). El segundo motivo es poder intercalar en la expresión “estético-artístico” algunos términos relevantes para intentar describir esa vivencia “artística” en épocas y culturas distintas a la nuestra. Así, hasta la época moderna en Europa, sería, a nuestro juicio, más correcto hablar de una experiencia “estético-religiosa-artística”; y desde el siglo XX, también en Occidente, de vivencias “estético-mediático-artísticas”, subrayando así el papel determinante de ciertas propiedades de las imágenes (su impronta religiosa, la forma mediática de producirse y ser recibidas...) sobre la experiencia emotivo-intuitiva de sentido que representa por sí mismo el efecto propiamente “artístico”. El tercer motivo para utilizar la expresión “estético-artístico” (en lugar de la de simplemente “arte”) es distinguir la producción, los códigos y la recepción de imágenes con finalidades fundamentalmente distintas a las de generar el “efecto extraordinario de sentido” que produce lo netamente “estético-artístico” (ya sea ligado a lo religioso, a las mediaciones comunicacionales o a la propia “autonomía” de lo artístico); así, podríamos hablar, por ejemplo, de una “estética artesanal”, en la que la finalidad de las imágenes fuera esencialmente “ornamental” o estuviera condicionada a facilitar ciertos usos técnicos. Sobre todo este asunto (que requeriría, en sí, otro artículo o ensayo más profuso) volveremos más adelante. Advertir también que, a veces, por motivos simplemente estilísticos, y por atenernos a las normas de uso común, usaremos como sinónimos las expresiones “estético-artístico”, “estético” y “artístico”.

5 Sobre la complejidad de la definición de “arte” vid. Bermúdez, V. (2017) El problema de la definición de arte: enfoques imanentistas y trascendentalistas. *Paradoxa*, 19, pp. 13-34. Y sobre la noción propuesta vid. Bermúdez V. (2015-2016) Para una teoría angélica del arte. *Humano, creativamente humano*, 7, 8 y 9. Recuperado de <https://humanocreativamentehumano.com/para-una-teoria-angelica-del-arte-i-forma-estetica-y-trascendencia/>, de <https://humanocreativamentehumano.com/para-una-teoria-angelica-del-arte-ii-creacion-posibilidad-inspiracion/> y de <https://humanocreativamentehumano.com/para-una-teoria-angelica-del-arte-y-iii-la-belleza/>

lo estético-artístico) no solo actúa habitualmente como una *herramienta de seducción* al servicio del poder o poderes dominantes – y del orden social que este o estos representan – sino, más aún: que *en esa misma función reside una parte fundamental de su naturaleza*⁶. Desde su génesis histórica hasta nuestros días, el arte ha sido un eficaz instrumento de dominación, sin que esto *desvirtúe* completamente sus cualidades – y poderes – propiamente estético y artísticos. En este sentido, y como veremos, el arte se ha mostrado siempre como un *dispositivo*⁷ doblemente eficaz: capaz de producir la *ilusión de poder* del poder y, complementariamente, la *ilusión de poder vencerlo* – ilusiones ambas, la del *poder* y su *contrapoder*, que han confluído siempre en el mismo proceso complejo de producción de conformidad en que se asienta toda institución social – .

La producción de la ilusión de poder vencer – o enfrentarse – al poder se corresponde con la función crítica atribuida a menudo al arte (especialmente a ciertas formas de arte popular y de arte culto contemporáneo). Como mostraremos aquí, esta presunta función crítica no es ilusoria porque no exista como tal, sino – insistimos – por ser parte integrante de la misma estrategia de dominación que pretende subvertir. Así, es cierto que tras las majestuosas representaciones artístico-religiosas o artístico-mediáticas del poder

6 Sin que ella sea la única, ni necesariamente –al menos en todos los sentidos– la más importante. El arte mantiene también otras funciones: cognoscitivas, morales y puramente estético-artísticas. Ahora bien, de un lado, algunas de estas funciones no dejan de ser políticas en un sentido muy amplio – el de señalar caminos en el ámbito de *lo posible*, por ejemplo – y, de otro lado, no es nada fácil mostrar cómo pueden darse de modo sustancialmente independiente a la (neta) función política y social del arte. Sobre esas otras funciones del arte vid. Bermúdez, V (2015-16), op. cit. Sobre el sentido político – amplio – del arte como ámbito de invención de nuevas prácticas, es interesante la opinión, entre otros, de G. Agamben, G. Art, Inactivity, Politics, en Agamben G., Marramao, G., Rancière J., Sloterdijk, P. *Politics* (2008) Criticism of contemporary issues serralves international conferences, Fundação de Serralves. Barcelós).

7 Justo en el sentido en el que Giorgio Agamben analiza la noción foucaultiana de “dispositivo”. Cf. Agamben, G. (2015) *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino* [Traducido al español de Ché cos'è un dispositivo?; L'amico; La Chiesa e il Regno] Barcelona: Anagrama, pp. 29 ss.

(con sus templos, pirámides, ritos de entronización, desfiles o discursos), a las que tanto debe lo que hoy solemos llamar “artístico”, concurren siempre las expresiones bufonescas de desavenencia y desorden (la sátira, el teatro cómico, los géneros carnavalescos, la literatura social, el arte de “acción política”...), pero, como veremos, el resultado de estas últimas será casi siempre una ruptura *mismamente ficticia* con el orden establecido e incluso, en último término, la regeneración del deseo de conformidad con él.

Todo esto parece ocurrir siempre y sin excepción, desde el llamado “arte de las cavernas” al abigarrado mundo de la producción y la creación artística y artístico-mediática contemporánea, y ya se trate del arte más culto o del menos socialmente encumbrado. La única forma de librarse de ello es tener el arte “bajo control”, lo cual no quiere decir bajo control explícito del Estado y la ideología dominante (ejerciendo sobre el arte la censura moral corriente en casi cualquier época), sino bajo el control – que no sojuzgamiento – de otras instancias de representación que nos liberen o guarden del influjo incontrolado de la imagen y la emoción, esto es, del poder – omnipresente hoy – que se ejerce desde el ámbito estético-artístico. Pensemos un poco – a esa instancia de representación me refiero – en todo esto.

El arte del poder: seducción y coacción.

No hay una noción simple de lo que sea *política*. Se la puede tratar como un *conjunto de hechos a describir* (como hace la politología) o como un *nudo de problemas* a tratar (como hace la filosofía política) pero, en ambos casos, y para lo que nos interesa aquí, la entenderemos en referencia al *complejo de procesos (conductuales, mentales, institucionales, ideales) por las que, en un grupo humano, se instituye, mantiene, regenera, subvierte o transforma un orden social cualesquiera (“orden social” entendido como una forma de organizar la producción, la reproducción, la auto-representación y, en ocasiones, la transformación de este mismo orden*

social). Todas las cuestiones relativas a tales procesos, a los sujetos – con sus fines y causas – que los protagonizan, o al complejo de sus relaciones, creo que caben, en principio, en esta definición-marco. Hay sin embargo un par de cuestiones – la de la *legitimidad* y la de la *naturaleza* de cada una de esos procesos, sujetos y relaciones – en las que la ciencia política ha de dejar paso a ese otro nivel de reflexión que representa la filosofía política.

Si el término filosófico clave en torno a la *legitimidad* de lo político es el de *justicia*, el término relevante en cuanto a la *naturaleza* de lo político es el de *poder*. De manera que la definición del párrafo anterior estaría incompleta si no adjuntáramos las dos siguientes expresiones entrecomilladas: *la política refiere el complejo de procesos por los que se instituye, mantiene, regenera, subvierte y transforma, “legítima” y “efectivamente”, un orden social cualesquiera*. Esta *legítima efectividad* denota, justamente, la presencia del *poder político*.⁸

El poder político se refiere a aquel otro conjunto de realidades por el que las ya mencionadas antes (exceptuando, a lo sumo, el elemento de la *legitimidad*⁹) adquieren su plena naturaleza política, esto es: *su efectiva existencia social*. El poder denota, así, la *potencia para producir la conformidad suficiente con respecto al orden instaurado* (o, en su caso, con respecto a la subversión o transformación que se pretende instaurar). Sin poder – sin el logro de esa conformidad – no hay política. Si la política es un *hacer* (instaurar, regenerar, disentir, revolucionar...), el poder es su *hacer-hacer*, la *potencia* que dota de realidad social a todos los procesos

8 No es en absoluto fácil pensar por separado las nociones de “legitimidad” y de “poder político”. Podríamos decir que la noción de “poder político” abarca invariablemente la de su “legitimidad” (por discutible o arbitraria que esta legitimidad nos pueda parecer), mientras que la noción de “legitimidad” no implica siempre la noción de “poder político”. Diríamos así que el elemento político de la “legitimidad” sería el único que – en tanto perteneciente al puro dominio de lo normativo o ideal – no requiere tornarse en hecho social para adquirir su plena carta de naturaleza.

9 Vid nota anterior.

de instauración, regeneración, subversión u transformación organizacional que la definen¹⁰.

El poder es una fuerza que (como cualquier otra) conforma o transforma seres y acontecimientos. Es habitual distinguir en esta fuerza dos, por así decir, *vertientes*. Una más ajena o externa a lo conformado – a la manera de una causalidad no orgánica – y otra más propia o interna – una suerte de *conatus* o impulso inmanente –. En el ámbito de lo intencional a la primera de esas fuerzas la llamamos con frecuencia “coacción”, y a la segunda, en su manifestación más propia o específicamente humana (menos mecánica y más consciente), “convicción”. La distinción no es fácil ni, en un sentido fundamental, posible. Todo poder por *coacción* depende de un grado suficiente de *convicción* en aquél sobre el que se ejerce (y también en quien lo ejerce)¹¹. Y ciertas formas de *convicción*, además de ser apremiadas desde el exterior, suponen algún modo de *coacción* interna (un ejemplo podría ser justamente el del *poder por seducción* al que nos referiremos aquí). Diríamos que un poder *puramente coactivo*, carente de convicción o legitimidad, no es poder político sobre nadie (el poder político consiste es la

10 El poder es, en general, la potencia o capacidad que tiene un ser para conformar el mundo en función de sus propiedades, su acción y su voluntad, dándole a ese mundo, en algún aspecto, su misma forma o la de sus fines, designios o deseos. Desde el “poder” de una piedra para romper o pulir otro tipo de materiales, hasta el que posee un equipo político para abocar a la opinión pública hacia determinadas creencias (incluso a través de efectos estéticos de “disconformidad” o disensión), el poder y la conformidad (en una noción no necesariamente intencional de “conformidad”) son las dos caras indivisibles de un mismo fenómeno tan cotidiano como – en un sentido filosófico que no podemos desarrollar ahora aquí – enigmático. Sobre la significación más metafísica de “poder” vid. vg. Marramao, G. (2013) *Contra el poder*. [Traducido al español de Contro il potere. Filosofia e scrittura.] México: F.C.E., pp. 26 ss. Cf. Sobre el poder político, la bibliografía es inmensa. Una breve y clara exposición que puede servir de introducción en Han, B. (2016) *Sobre el poder*. Herder [Traducido al español de Was ist Macht?].

11 Lógicamente, nadie se deja coaccionar si no quiere. El poder político coercitivo cuenta siempre con un grado mínimo de legitimidad (de convicción), tanto en quien lo ejerce como, a veces, en quien lo padece. El poder puede, así, hacer uso de la violencia, *pero no basarse en la violencia*.

conformación del otro, no en su mera anulación o eliminación), y que un poder *absolutamente interior o por convicción* es simplemente indistinguible del ejercicio de la libertad individual (y donde hay absoluta libertad individual ya no hay poder político ninguno). Coacción y convicción son, pues, ambos, elementos o aspectos necesarios para que se dé el poder político.¹²

Entre las formas de poder coactivo están la violencia física, la vigilancia policial, el aprendizaje por condicionamiento (por premios y castigos), la manipulación emocional, el chantaje económico, la presión grupal, y muchas otras. Entre las manifestaciones de poder fundadas en la convicción se encuentran – en una gradación de menor a mayor nivel de “interioridad” o autoconciencia – las distintas formas de *seducción* (la emoción estético-artística, el más íntimo sentimiento religioso, o esa suerte de *mezcla* entre ambos que son el mito y el ritual¹³), la *persuasión* retórica mediante la instrumentalización de creencias, relatos verosímiles e imaginarios míticos, y, finalmente, la *argumentación* propiamente dicha,

12 Como ha escrito Juan Antonio Negrete, solo legalidad (coacción) sin legitimidad (convicción) es pura fuerza, del mismo modo que solo legitimidad sin legalidad es pura anarquía (o autarquía). En ninguno de los dos extremos – ni en el puro estado de naturaleza ni en un *uránico* mundo de sabios autosuficientes – puede darse lo político. Cf. Negrete, J. A. (2013) Legitimidad y futuro para la revolución social, en Rodríguez Mora, F., et al. *Reflexiones sobre el #25S*. Madrid: Manuscritos.

13 Se diría que el mito es una mezcla entre la exterioridad e *ilusoriedad* de lo estético y lo más interno y *real* de lo religioso. La relación entre arte, mito y religión es muy rica y la bibliografía sobre el asunto es, también, inmensa. Es fácil admitir la relación del arte con ciertos dispositivos rituales o lúdicos, como hace por ejemplo Gadamer, a la vez que con una cierta experiencia de “sentido” de naturaleza imaginativa y emocional (o aparentemente libre de concepto). Estaría así más cerca del rito y el mito que de la pura religiosidad (y, a su vez, más lejos de esta – como mera ilusión o juego – de lo que lo están rito y mito – en los que no hay ilusión, sino vivencia plena de la realidad sagrada–). Sobre el aspecto lúdico y ritual del arte vid. Gadamer, H. (1991) *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta* [Traducido al español de Die Aktualität des Schönen]. Barcelona: Paidós. Para una breve discusión en torno a la relación entre religión, mito y arte, vid. vg. Grassi, E. (2012) *Arte y mito* [Trad al español de Kunst und Mythos] Barcelona: Anthropos, pp. 69 ss.

fundada en conocimientos objetivos y una búsqueda, cabe decir *filosófica*¹⁴, de lo valioso o justo.

Aunque – insistimos – no hay forma de poder político que no sea en un grado u otro coercitiva¹⁵, no hay duda de la superioridad del poder por convicción¹⁶. En este la conformidad – la confusión entre la voluntad del poderoso y la del sometido – es máxima, por lo que se salvan todos los inconvenientes del poder coactivo (inmediatez, obediencia solo exterior, imposibilidad de vigilancia absoluta, corrupción, rebelión, eliminación del sujeto...). El asunto está, entonces, en *cómo lograr que el poder sea lo más convincente posible*.

El arte como símbolo y rito: la dramaturgia tradicional del poder

Durante toda la antigüedad y, al menos, hasta la era moderna en Occidente, el poder político ha encontrado su mayor fuente de

14 Esta concepción y práctica del poder es, sobra decirlo, completamente utópica, y solo se ha dado en la obra de los filósofos, los cuales, como es normal, están divididos en torno a la cuestión. Según algunos, la verdad (y la filosofía más constructiva en torno a la misma) es lo único que, desde fuera de la *escena* del poder, podría legitimar a este. Según otros, esta presunción de la filosofía es quimérica e ideológica: no hay verdad fuera de la *tramoya* del poder, por lo que no cabe legitimación objetiva de este (sino, a lo sumo, una constante tarea *de-constructiva*). Sobre lo primero, vid. vg. Gellner, E. (1984) *Posmodernismo, razón y religión* [Traducido al español de Postmodernism, Reason and Religion] Barcelona: Paidós. Sobre la verdad como “algo que no está ni fuera del poder ni sin poder”, la referencia básica es Foucault, M. (1978) *Sexo, poder, verdad*. Barcelona: Materiales, p. 233. Y sobre la justicia como “deconstrucción”, cf. vg. Derrida, J. (1997) *Fuerza de ley. El “fundamento místico” de la autoridad*. [Traducido al español de Force de loi. Le “Fondement mystique de l’authorité”] Madrid: Tecnos.

15 Resulta obvio si se admite que la política, como decíamos, representa aquella instancia o función meta-organizacional de lo social cuya finalidad es mantener un cierto orden, esto es, una cierta *exterioridad* necesaria en relación a cada individuo. La política es, así, una imposición – por convenida que pueda ser – sobre esa otra *imposición más natural* que es lo de lo social.

16 Sobre la necesidad de “convicción” en los regímenes tiránicos cf. la obra clásica sobre las dictaduras de C. Smichtt (*La dictadura*. Alianza, Madrid, 2013). Como nos recuerda Han, el poder es el arte de mediar para transformar el “no” en “sí”. Y es aquí, como veremos, donde cobrará especial relevancia el elemento estético-artístico (Han, op.cit).

legitimidad en el “encantamiento”¹⁷ o efecto seductor de los imaginarios artístico-religiosos con que se suele representar teatralmente a sí mismo¹⁸. Este *encantamiento* ha sido siempre mucho más eficaz que cualquier medida de coerción para instaurar y mantener el orden. La razón también parece clara. La continuidad de una organización social no solo depende de su eficacia para asegurar la supervivencia y reproducción del grupo, sino también de su capacidad para controlar y sublimar las pulsiones de los individuos (la violencia, la codicia, la sexualidad desatada, la desconfianza), dotarles de suficientes referencias existenciales como para acallar la peor de las *polémicas* (la íntima), y justificar el grado de desigualdad instituido entre ellos (en sociedades complejas entre la minoría que domina los recursos y la mayoría que los produce). Para ninguna de estas cosas cabe fácilmente una solución o explicación racional. Ni, mucho menos, la simple apelación a la fuerza (un recurso, por demás, bastante limitado en el contexto de

17 Permanece plenamente vigente la vieja idea de Emile Durkheim, a saber, que toda fundación de legitimidad social se logra por una suerte de *encantamiento religioso* (ni la dominación por la fuerza, ni la eficacia en la gestión de lo público, ni los argumentos racionales bastan para asentar esa legitimidad). Solo ese *encantamiento* es capaz de generar una ilusión de seguridad y sentido suficiente para conformar a la mayoría con la voluntad de los poderosos. Cf. en Durkheim, E. (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa* [Traducido del español de Les formes élémentaires de la vie religieuse] Madrid: Alianza, pp. 341 ss. Tb. En Balandier (1994), op. cit., p. 35.

18 Esta naturaleza lúdica, estética y teatral (y no solo religiosa) del poder en la antigüedad ha sido tratada por Víctor Turner (*Dreams, Field and Metaphors*. Itaca: Cornell University, 1974), uno de los antropólogos que más ha explorado la metáfora teatral. Clifford Geertz (*Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, Princenton, 1980) acuñó la noción de “Estado-teatro”. Mijail Bajtin, en su trabajo ya clásico – *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza, 1987 – sobre la obra de Rabelais, difundió la concepción de la cultura popular y carnavalesca como elemento de un mecanismo representacional más amplio. Últimamente, filósofos como J. Rancière (Cf. vg. *El reparto de lo sensible: estética y política*. Buenos Aires: Prometeo, 2014) o G. Agamben (2015, op. cit.) han tratado el mismo asunto. Por su parte, el ya citado sociólogo G. Balandier (1994, op. cit.) intentó explicar este mecanismo teatral y estético del poder con las herramientas conceptuales de la física del caos. Cf. Balandier, G (1989). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. [Traducido al español de Le désordre] Barcelona: Gedisa, 1989.

las sociedades tradicionales). Recurrir a la seducción o convicción artístico-religiosa parece pues, con respecto a ellas, inevitable.

Ahora bien, para que sea efectivo, el imaginario artístico-religioso con que se representa el poder ha de producir un *encantamiento* integral y permanente. Para ello, el poder no solo ha de escenificar, sublimándolo, el orden social, sus valores y jerarquías (tornándolo inmutable), sino también la significación del mismo en el ámbito mítico y sobrenatural, dotando de paso al individuo – sea cual sea su lugar en dicho orden– de un marco de referencias que, más allá del grupo, lo relacione con el relato mítico-histórico sobre la comunidad y el orbe cósmico-religioso de sus dioses. En su trazo más fino este *imaginario estético-religioso* y sus *prácticas dramático-rituales* determinan o impregnan también los modos sociales de interpretar, valorar, sentir y actuar frente al mundo a través del propio lenguaje (o lenguajes) con que se transmite, y a través de las categorías ontológicas, taxonomías, metáforas, valores y patrones de mediación perceptiva, comunicativa, operatoria o lógica, que en tales imágenes y prácticas se exhiben y encarnan de un modo implícito y, cabe decir, *invisible*¹⁹.

Más aún, y a la vez que representa el drama simbólico-ritual del orden (reinstaurado y trascendido en cada representación), el poder ha de representarse igualmente a sí mismo como el soberano dramaturgo del drama – como el divino demiurgo del mundo social –. De hecho, la ilusión fundamental desde la que, desde tiempos inmemoriales, se constituye y legitima el poder político no es, en principio, sino *la ilusión de su propio poder* exhibido en la forma imponente del auto sacro con que amenaza a la vez que conmueve, subyuga a la par que seduce, y reprime al tiempo que recrea y organiza el mundo bajo los símbolos de la omnipotencia,

19 Sobre esta concepción del poder en relación al control de una red “semiológica” más o menos invisible – y que incluye a la mayoría de las pautas estéticas de significación –, existe también mucha bibliografía, parte de ella inspirada en la noción foucaultiana de “poder disciplinario”, la cual sería, en todo caso, de discutible aplicación a la tesis que presentamos –. No entramos ahora en este prolijo asunto.

la eternidad, la majestad, la unicidad y la verdad. Sin esta representación teatral – si el poder desvelara su verdadera naturaleza frágil, falible, temporal, miserable, conflictiva y falsa –, y sin el efecto cíclicamente renovado que dicha representación produce, el poder y la sociedad se desmoronarían. Pues los seres humanos, en general, no parecen soportar la realidad sin esa duplicidad ilusoria y mítica que el poder escenifica, y de la cual, al creer en ella, creen ellos mismos participar²⁰.

Pues bien, este drama imaginario, majestuoso y sobrehumano con que se representan y proyectan el orden social y el poder que lo sostiene – en el espacio monumental o *totémico* (el palacio, el templo, la plaza pública...) y en el tiempo ritual correspondiente (el de la celebración y la fiesta) – es – vamos a mantener aquí – la matriz y el génesis de lo que, muy posteriormente, se va a denominar “arte”, así como de su *aparentemente ambiguo* rol ideológico. “Ambiguo” porque, según vamos a mostrar, y como el mismo complejo simbólico y ritual del que nace, el *arte* no solo va a ser el principal dispositivo de construcción (junto a la religión o los medios masivos de entretenimiento) de la dramaturgia del poder, sino también el recurso principal para la escenificación de la crítica y el antagonismo frente a ese mismo poder. Y “aparentemente” ambiguo porque todo ello va a suceder bajo la misma *tramoya* o trama organizacional por la que lo instituido tiende a regenerarse en la *metabolización teatral* de lo que – simbólica y estéticamente – se le opone.

Así, politólogos y antropólogos han mostrado, en el sentido que indicamos, como el imaginario y el drama artístico-religioso del que se nutre el poder actúa de dos modos distintos: uno, cabe decir, “directo”, y otro “invertido” o “indirecto”. En el modo *directo* la dramaturgia política y sus símbolos han de escenificar y celebrar

20 Cf. sobre esto Blumenberg H. (2004) *El mito y el concepto de realidad*. [Traducido al español de Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos] Barcelona: Herder. O el ya clásico ensayo de Clément Rosset (1993) *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión* [Traducido al español de Le réel et son doublé. Essai sur l'illusion] Barcelona: Tusquets.

– de forma rígidamente establecida – una concepción coherente y religioso-trascendente del cosmos (a través de mitos y ritos cosmogónicos) en la que el poder aparezca revestido como oficiante o demiurgo de la misma, una determinada jerarquía social ligada a ese mismo orden sagrado (como ocurre en el desfile, la procesión o las protocolarias ceremonias cortesanas), una serie de valores incuestionables (mediante la exhibición de ciertos personajes arquetípicos – dioses, santos, héroes, famosos – o los propios detentadores del poder... y sus hazañas–), el origen histórico-legendario²¹ y el destino glorioso adscrito al grupo social, los rasgos identitarios de este o, en último término, el castigo ejemplar que cabe a sus enemigos (el sacrificio y ejecución pública del traidor, el hereje, la bruja, el delincuente, el depravado...).

En cuanto al modo *invertido* o *indirecto* en este se trata de celebrar todo lo contrario a lo anteriormente descrito, esto es: todas aquellas ideas, elementos y tendencias reprimidas por la representación instituyente del orden social, rompiendo así (ritualmente) con él²². Así, en este modo invertido se celebra la ruptura con el orden trascendente-religioso del mundo (mediante la sustitución o profanación burlesca del espacio ritual, la invocación al dios más díscolo, la exaltación de lo aleatorio, la llamada a aventurarse más allá de los límites, etc.), así como con el poder político ligado a él (mostrándolo, en la sátira, en su aspecto más falible, fugaz, falso, corrupto, arbitrario y

21 Casi siempre a través del relato de la victoria del *Orden* del “nosotros” (o nuestros dioses) sobre el *Caos* del “ellos” (el enemigo) o el “ello” (la naturaleza).

22 Como indica Balandier, las fiestas de institución del orden no bastan para generar toda la conformidad necesaria para que la sociedad funcione. El poder ha de influir en un nivel psicológico más atávico o *dionisíaco*. Ha de dejar entrar *energía* nueva, renovadora (la del hombre en estado natural). Más acá del *apolíneo* espectáculo de lo instituido, el poder ha de enraizar el orden social (y promover la conformidad con el) en aquello mismo que este reprime, disfraza y niega: en la necesaria metabolización de tendencias individuales muy fuertes que nunca se pueden controlar del todo, como las pulsiones sexuales, la tentación por la violencia, los particularismos desatados, la ruidosa proliferación de voces contrapuestas, la duda, la crítica, y el cuestionamiento no ya solo del orden social presente, sino de cualquier otro orden posible – esto es: de la misma realidad – . Cf. Balandier (1994), op. cit., p. 88 ss.

ridículo), o con el propio lenguaje social y sus categorías (subvertido por el grito, la imprecación, el lenguaje paródico, la lógica equívoca del humor, etc.); se trata, en fin, de dejar sitio a la duda, la polémica desatada, la verdad descarnada del sinsentido y la insignificancia del orden y el poder constituido. Se celebra aquí también la eliminación o inversión de las jerarquías (como en la mascarada), el enaltecimiento del anti-héroe (del bruto, el glotón lúbrico, el pícaro), la profanación de los valores más sagrados y la reversión, en general, de todo orden – incluyendo los que hoy consideraríamos propiamente estéticos: el del movimiento corporal, la música, el discurso retórico o las propias pautas dramáticas – ...

Sobra decir que estas ceremonias de inversión o “desorden” (la más conocida es el carnaval en sus distintas variantes) no están menos sujetas al espacio y el tiempo simbólico-ritual que las dedicadas a conmemorar el orden, con lo que, por así decir, *nacen* ya desactivadas como una fuerza o contrapoder real. De hecho, es sabido que la celebración “invertida” del poder y de su imaginario artístico-religioso tiene una función esencial en el propio ciclo “metabólico” de institución y regeneración de lo social: representa no solo una suerte de “válvula de seguridad” para evacuar las tensiones generadas por la imposición del orden (la represión de las pulsiones individuales, la inhibición de las dudas en torno a lo sagrado, la conformidad con las desigualdades sociales...), sino también un modo estratégico de renovar el deseo de conformidad con dicho orden a través de la escenificación – al límite de lo grotesco y de su desbordamiento real – de los efectos del desorden.

Arte, religión y política en la antigüedad.

Lo que hoy denominamos “arte”²³ tiene su génesis en el contexto de la representación simbólica y ritual del poder y el orden – tanto

23 Y que siempre es, como dice Rancière, *un sistema nuevo de relación con lo antiguo por el que inventamos lo que “ha sido” y lo que “será”*. Vid. Rancière, J. (2014) *El reparto de lo sensible: estética y política*. [Traducido al español de Le Partage du sensible. Esthétique et politique] Buenos Aires: Prometeo, p. 38.

de forma directa como “inversa” a través de la escenificación del desorden – que acabamos de exponer. Podemos intentar describir un breve trazo de esta génesis tal como pudo ocurrir – es casi todo especulación – en los períodos más tempranos de las culturas humanas. El “arte” rupestre, sin (poder) ir más lejos, supone probablemente ya, desde su modo mismo de producción, la escenificación dramática de las complejas organizaciones y prácticas políticas y religiosas a las que se encontraría indisolublemente unido. Una escenificación, por cierto, que no solo representaría desde una perspectiva mágico-religiosa las formas (social y jerárquicamente) adecuadas de hacer, interactuar, hablar o pensar, sino, incluso más aún, la manera *correcta* de regular la totalidad de la vida mental, tanto consciente como inconsciente, en orden a los roles sociales, la estructura del grupo y la escatología simbólica correspondiente. Así, según D. Lewis-Williams y otros²⁴, el arte paleolítico sería, en buena medida, el fruto de un determinado proceso de «normalización» simbólica y social del abigarrado mundo de imágenes que constituye la conciencia humana, sobre todo de aquellos estados que Lewis-Williams llama «autistas» (estados hipnagógicos, sueños y alucinaciones inducidas). Esta *normalización* comprendería la creación de un «lenguaje» (ciertos trazos, colores, signos geométricos, animales *totémicos*) con el que articular esas «visiones» como manifestaciones de un *mundo espiritual* capaz de explicar los misterios de la vida y la muerte. La codificación de esos estados de conciencia visionarios – en cuevas que escenifican a la vez que propician en sí mismas la odisea espiritual del vidente – y la materialización simbólica de los mismos a través de un repertorio de representaciones plásticas y ceremonias rituales – en búsqueda de

24 Cf. Lewis-Williams D. (2005) *La mente en la caverna*. [Traducido al español de *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*] Madrid: Akal. También Lewis-Williams D. & Dowson T., (1988). *The signs of all times. Entoptic phenomena in Upper Palaeolithic art*, *Current Anthropology*, 29, 2, p. 201-245. Tb. Clottes, J. (2003) Chamanismo en las cuevas paleolíticas. *El Catoblepas*, nº21, p.1. Cf. tb. Eliade, M. (2001) *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. [Traducido al español de *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*] México: Fondo de Cultura Económica.

seguridad, poder y conocimientos – no deben estar muy lejos de lo que sea el origen solidario de la religión y de sociedades humanas complejas necesitadas de una estructura sólida de poder.

De otro lado, sabemos que gran parte del éxito de nuestra especie se debe a la capacidad para articular las energías individuales en estructuras de cooperación social cada vez más amplias, tanto en el tiempo como en el espacio. La condición formal para esta expansión de la vida social serían nuestra extraordinaria memoria y nuestro lenguaje (con su capacidad de desplazamiento simbólico más allá del marco espacio-temporal inmediato y de la propia subjetividad). Pero la condición material es, sin duda, la generación de un *patrimonio compartido* de significados acerca del origen y el sentido del *orden* y *la jerarquía* comunitaria – y de su valor por encima de los intereses individuales –, del dominio del entorno, y de la estructura espiritual que lo *legitima* todo en el contexto de una concepción cosmológica y religiosa determinada. Una legitimación esta última que se da desde el momento –indica Lewis-Williams– en que la generación y transmisión de significados o conocimientos (la *mitología* plasmada en las cuevas y en los objetos “artísticos” paleolíticos²⁵) recae no en todos los miembros del grupo social sino en una élite de *chamanes* o especialistas religiosos conocedores de los crípticos procesos de generación y transmisión de imágenes y que, aliados o detentadores ellos mismos del poder político, convierten al resto de la población en un conjunto subordinado de «fieles»²⁶.

25 Objetos que, por demás, y al igual que las cuevas del arte parietal, son ya significativos por sí mismos en cuanto a la estratificación y los distintos roles sociales; así, ciertos lugares recónditos de las cuevas, concebidos como espacios exclusivos, o cierto objetos especialmente decorados, amuletos, insignias de distinto tipo (más adelante, en el periodo neolítico: bastones de mando, armas, orfebrería, adornos corporales...). Vid. s.t. en Lewis-Williams, op. cit. También, para las culturas protohistóricas, en Quesada, F. (1997) “Monumentos y ornamentos: arte y poder en la cultura ibérica” en Monedero, A. y Sánchez C. *Arte y poder en el Mundo Antiguo*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid., p. 223.

26 Este proceso no es exclusivo de los grupos sociales paleolíticos en Occidente. En otras culturas y épocas la codificación y regulación ritual de los usos y representaciones (especialmente imágenes) mágico-religiosas comunes o tradicionales, y la creación de élites sacerdotales y aristocráticas de poder con acceso

Podríamos trazar fácilmente esta misma idea de la simbiosis de arte, religión y poder sobre cualquiera de los escenarios históricos de la antigüedad, como en los viejos imperios de la cuenca del Nilo y el Éufrates, en los que – muy a grandes rasgos – la legitimidad del poder parecía depender de manera decisiva, y a una escala mucho mayor, del mismo drama artístico-religioso – con todas sus innumerables variantes – del que formaban parte las pinturas parietales del paleolítico²⁷. En Egipto, Mesopotamia, Creta, los imperios clásicos o los pequeños reinos de la alta Edad Media en Occidente, el poder se constituye así, en general, sobre una combinación de legitimidades en la que se aúnan de forma indistinguible lo político, lo religioso y lo artístico²⁸. De hecho, la mayoría de las obras antiguas que hoy consideramos “artísticas” eran, sencillamente, objetos y rituales de culto a la vez que – las más destacadas – instrumentos de propaganda político-religiosa (tumbas, templos, pinturas funerarias, representaciones míticas, crónicas épicas a mayor gloria de reyes divinizados, autos sacros, etc.). Y cuando no estaban dirigidos a la sublimación estética del poder real y sacerdotal, lo estaban

exclusivo a tales ritos y símbolos (esto es: a los medios de comunicación de la época) está, probablemente, en la raíz misma de la aparición del Estado. Cf. vg. en Chang, K.C. (2009) *Arte, mito y ritual. El camino a la autoridad política de la china antigua*. [Traducido al español de Art, myth, and ritual. The path to political authority in ancient China] Buenos Aires: Katz, pp. 59 ss. Cf. tb. los estudios sobre el uso de imágenes de poder en culturas protohistóricas, como en Olmos, R. (1997) “Juegos de imagen, relato y poder en el Mediterráneo antiguo. Ejemplos ibéricos”, en Monedero, A., op. Cit. p. 256

27 Tan solo que aquí, en Egipto o Mesopotamia, el artista y el chamán se han desdoblado (y el dios parece haber brotado del mundo telúrico para hacerse visible y celestial – aunque siga encarnándose en animales totémicos –). Incluso, como en el arte del paleolítico, gran parte de las obras “artísticas” no parecen haber sido creadas para ser expuestas, sino dispuestas en la oscuridad y profundidad de tumbas y santuarios (algunos, como el templo egipcio de Deir-el-Bahari, cuevas como aquellas en las que plasmaban sus visiones los “artistas” paleolíticos).

28 Como afirmaba A. Hauser, *los sacerdotes hicieron que los reyes fueran tenidos por dioses, para incluirlos en su esfera de jurisdicción, y los reyes hicieron construir templos a los dioses y sacerdotes para acrecentar su gloria y poder de seducción*. Vid. Hauser, A. (1968) *Historia social de la literatura y el arte*. [Traducido al español de The Social History of Art] Madrid: Guadarrama, Tomo 1, p. 53.

a plasmar, con sus formas hieráticas y sus estrictos códigos simbólicos y rituales, una estructura social a la que parecían no escapar ni los propios dioses – formas y códigos que solo se relajaban, por *norma*, cuando había que representar a grupos, actividades u otros elementos de escasa importancia social –.²⁹

La función taumatúrgica del arte como vehículo del orden político-sagrado parece también fácil de rastrear en la cultura griega³⁰. Si bien el arte griego – tal como su religión o sus formas políticas – va a exhibir un carácter más inmanente que trascendente. Así, el “más allá” con que se relaciona el *artista-chamán*, al menos en las épocas heroica y arcaica, es simplemente la “fama”, la gloria social que cabe a aquellos que se ajustan a la jerarquía de valores del orden dominante (sobre todo el valor de la lealtad política por encima de los vínculos e intereses naturales e individuales). En Grecia se da también una expresión más mundana – aun sin perder nunca su valor sacro – y compleja de la escenificación artístico-religiosa del poder y el orden; a saber, el *teatro*, en el que, al cabo, van a llegar a representarse no solo las estructuras políticas vigentes, sino también, aunque solo hasta cierto punto, las controversias en torno a los problemas que estas mismas estructuras generan. Ahora bien, esto no debe llevar a engaño. En general, el teatro griego es un instrumento de propaganda política pagado por el Estado y la clase dirigente, y en el que las obras representadas (para una

29 Como suele afirmarse, los objetos y manifestaciones plásticas de la antigüedad y que hoy llamamos “arte” “rara vez tuvieron como fin en sí mismo crear belleza y generar placer estético, sino que dichos efectos resultaban del esmero puesto en la creación de unos objetos de significado más trascendente o simplemente distinto del que presuponemos al significado “artístico”. Por lo general, este significado asumía carácter religioso – objetos de culto o asociados a él –, o social – la plástica como expresión tangible del poder de grupos dirigentes y como vehículo de mensajes más o menos explícitos de grupos dominantes a grupos dominados” –. (Cf. Shiner, op. cit. Tb. Quesada, F. “Monumentos y ornamentos: arte y poder en la cultura ibérica” en Monedero, A., op.cit., p. 205.). Hay que añadir que no todo el “arte” era estatal y con una clara intencionalidad política; también había un arte, más bien “menor”, pagado por individuos, familias o grupos particulares, más o menos pudientes, que parece perseguir un tipo de ostentación y poder más particular (Ib., p. 207).

30 Cf. Hauser, op. cit., pp. 85 ss.

selecta parte de la ciudadanía) eran seleccionadas ex profeso por la autoridad³¹. En un sentido más complejo, el teatro, especialmente la tragedia, como “género” político-artístico-religioso, no se limita a escenificar el orden social vigente – en cierto momento el propio orden democrático con el baile de roles, espacios e identidades que tanto inquietaba a Platón³²– sino también a validar la conformidad con dicho orden de esa *manera invertida* que decíamos antes, esto es: mediante la escenificación ritual de la disconformidad y sus efectos³³. Así, y en general, toda obra trágica (e, invertidamente,

31 Cf. Hauser, op. cit., p. 122. El teatro, como afirma Hauser, es la creación más característica de la democracia ateniense, pero, de hecho, solo tiene de democrática su forma exterior como espectáculo público en el que participa toda la ciudadanía (aunque solo como espectadores y realmente no toda, sino una serie de ciudadanos escogidos). Su contenido, su tema (tal como su logística: la elección de obras, su financiación) son aristocráticos y de naturaleza profundamente religiosa: el numinoso poder del destino ante el cual el ser humano ha de medir su naturaleza y su calidad moral, aprendiendo, sobre todo, que, por encima de él, de los reyes y de los dioses mismos, hay un poder absoluto contra el que es vano rebelarse. Ni que decir tiene, que los grandes héroes trágicos son, por lo demás, y como ocurre en la épica anterior, figuras de poder ligadas a la nobleza. Ante todo este inmenso aparato de propaganda política, las comedias o los dramas satíricos (así como el arte más popular de los mimos) representaban poco más que un inocente respiro. Curiosamente, cuando la gran tragedia ática entra en decadencia (y se empieza a convertir, con Eurípides, en drama, entretenimiento estetizante y emocional, carente ya de la sacralidad de antaño) también lo hace el Estado, crisis ante la cual filósofos como Platón van a reivindicar un “rearme” estético, concibiendo el arte, sin ambages, como instrumento de educación emocional y moral al servicio del orden social y vinculado de nuevo – como en todo el arte antiguo – con lo trascendente, con el “más allá” de valores y criterios políticos absolutamente objetivos (las ideas platónicas, a las que la belleza, como el mismo filósofo declara, sirve como primero de sus reflejos en el mundo). Cf. Platón, *Republica*, 401b., *Banquete*, 211c. *Filebo*, 65a

32 Cf. sobre esto Ranciere, op. cit, p. 20 ss.

33 Al menos parcialmente, pues la trama de la tragedia ática clásica también puede leerse como una escenificación del castigo al disidente (es decir: como una ceremonia de celebración “directa” del orden político). Es interesante analizar a este respecto la tragedia de Antígona como la historia de un tirano que comete *hýbris*; de ahí el final catastrófico, pero en el que, curiosamente, solo sobreviven Creonte (y sus leyes). Esta misma tiranía criticada en Antígona es la que, por cierto, va a producir los más claros casos de “mecenazgo” artístico en Grecia, como el de Hierón en Siracusa o Pisístrato en Atenas. Todos los grandes poetas (Baquilides, Píndaro, Esquilo, Simónides) parecen prestarse a la propaganda y el entretenimiento estetizante que, a falta de mayor trascendencia, se funda ahora en la fama, la épica del deporte y cierta vulgarización de los viejos ideales aristocráticos.

cómica) va a exhibir el restablecimiento más o menos traumático del orden y el deber tanto en un sentido religioso (a través de la dramatización del antagonismo entre el ser humano y el orden cosmogónico y divino) como político (en la representación del conflicto entre el hombre y el poder) o social (la escenificación de conflictos de clase o dilemas morales entre individuos)³⁴.

En general, durante toda la antigüedad, el “arte” se desarrolla, pues, fundamentalmente, como una práctica litúrgica y política en un sentido “directo”. No hay más que recordar el culto a los emperadores romanos en la estatuaria y la arquitectura monumental, o el uso espectacular que la corte bizantina va a hacer del arte para mostrar la sacralidad de un orden y un poder político que, por motivos obvios, ya no podía revestirse directamente de divinidad³⁵. Este “uso” o concepción estrictamente litúrgica del arte se continua, aun de formas muy variadas y complejas, durante casi toda la Edad Media, especialmente durante los siglos en los que el orden político está más firmemente sujeto a la autoridad moral y espiritual de la religión. Hasta la Baja Edad Media europea no vamos a encontrarnos, de hecho, con un poder lo suficientemente secularizado como para que el escenario de la representación política comience a ganar autonomía y a exigir una dramatización y un aparato simbólico acorde con esa relativa independencia. Fruto de esta incipiente *mundanización* del poder y su estética serán los nuevos estilos artísticos que confluyen en el gótico y que eclosionan, finalmente, durante el Renacimiento.

34 Sobre esto la bibliografía es igualmente inabarcable. Vid., vg., Vidal-Naquet, P. (2000). Tragedia clásica y política. *Archipiélago*, 42, pp. 15-29. Tb. Herreras, E. (2014) Teatro griego clásico: una metáfora de la dimensión política del arte, *Laocoonte*, Vol I, n.º 1, pp. 53 -70.

35 Un ejemplo entre otros es la propia estructura de la basílica que, lejos de representar el espacio comunal de los fieles, va a escenificar en planta y estructura la estricta jerarquía social de un régimen teocrático de modo análogo a como, de manera más primitiva, el arte parietal permitía leer la jerarquía social en los distintos espacios o escenarios pictóricos de las cuevas (Cf. Hauser, op. cit., pp. 177 ss., y Lewis-Williams, op. cit., pp. 233 ss.)

Pero como hemos dicho, la dramaturgia político-religiosa se celebra también de un modo indirecto, a través de fiestas y ceremonias de “inversión” y de lo que Bajtín llamó el “arte carnavalizado”³⁶: la parodia y la comedia antiguas, la literatura burlesca heredera de las menipeas y los viejos dramas satíricos, la *contraparte* de los cantares de gesta que son los romances populares – los mismos que darán lugar a la literatura de cordel y otras manifestaciones de la cultura popular recreada luego por autores como Rabelais, Apuleyo o Cervantes –. Su función, decíamos, es dar salida a las pulsiones que amenazan el orden social, representándolas en el mismo escenario que aquellas cuestionan y, así, metabolizarlas e instrumentalizarlas con objeto de que regeneren el mismo orden que subvierten. Existen cientos de ejemplos de fiestas de “inversión” o carnalescas: las saceas babilónicas, las crónicas griegas, las saturnales romanas, las misas de locos medievales, las fiestas de esclavos antillanos, o todas las formas conocidas del carnaval tradicional³⁷. En todas ellas – y en las expresiones artísticas que nacen o se desarrollan en su seno – se escenifica justo lo contrario a lo que se celebra en las fiestas conmemorativas. En lugar de entronizar a un rey majestuoso se hace desfilar a un bufón o “rey de burlas”; en vez de al héroe se celebra a un truhan pícaro y subversivo; todo orden queda invertido (el mendigo es ahora el hombre poderoso, el burro oficia de obispo, el varón se traviste de mujer...); la música y la danza majestuosas de la celebración institucional se tornan en ritmo desenfrenado y en improvisación sin más coreografía que la del espasmo sexual; en lugar del discurso o el relato mítico del orden vigente se abre camino la parodia, la crítica descarnada de todo, la risa sin censura; los símbolos sagrados se desacralizan; se busca la sorpresa, la aventura y la bacanal

36 Cf. Bajtín, M. (2018) Un mundo carnalesco: de la carnavalización de la vida y la carnavalización de la literatura. En García Calvo, A. , Bajtín, M. y Caro Baroja, J. *Vida de carnaval*. Madrid: Libros Corrientes, pp. 9 ss.

37 Vid. sobre esto en Balandier (1994) op. cit., pp. 45 ss., y del mismo Balandier (1989), op. cit., pp. 112 ss.

hasta el punto de que esta alcance el grado más grotesco, aquel en que el caos y la violencia se apoderan del escenario asegurando de ese modo la renovación de la demanda de orden y del deseo de conformidad con él. Tras los días del carnaval, el poder celebra, pues, su triunfo ritual (mediante una nueva escenificación festiva) sobre el desorden y todo vuelve al principio. La fiesta y el arte “de inversión” son, así, la expresión más lograda del mecanismo metabólico por el que el poder se regenera y se perpetúa constantemente a sí mismo³⁸.

La modernidad y la eclosión del *arte* al servicio del poder.

Sin tener todavía la capacidad para gestionar los excedentes y beneficios fiscales de una superproducción de tipo industrial, ni los medios burocráticos y tecnológicos de control de la población que posee el Estado contemporáneo, los regímenes políticos antiguos y modernos apenas tenían más fórmula de contención y generación de conformidad que el seductor efecto de convicción generado por el imaginario artístico-religioso y las prácticas dramático-rituales en torno al mismo por las que se escenificaban el orden social, el poder que lo instituía y, eventualmente, su inversión simbólica. Ahora bien, en la época moderna, la paulatina escisión entre la Iglesia y el Estado va a suponer, como gran novedad, la aparición de un imaginario y un *programa* dramático puramente estético-artístico (así como la eclosión de *lo artístico* en sí, ligado a la noción de *gusto* y a una concepción aparentemente más autónoma del arte). Imaginario y programa estos con los que se va a intentar sostener la legitimidad de diferentes nódulos de poder político (monarquías absolutas, nobleza, papado, burguesía) en ardua competencia por

38 Existen otros muchos mecanismos de representación estética “invertida” del orden; basta pensar en cómo suelen integrarse ciertos factores de ruptura (reales o ficticios) como actores del drama y el “arte” catárticos (así, la teatralización de la “revancha de los oprimidos”, la mitomanía literaria en torno al “fuera de la ley” y el “ladrón noble” y otros tantos ejemplos). Vid. sobre esto Balandier (1994), op. cit., pp. 105 ss.

asentar su hegemonía. Esta era de magnificencia artística va a ser, en la cultura europea, la edad del Renacimiento y el Barroco.

La modernidad es un periodo histórico marcado por escisiones en todos los planos, desde el metafísico al político y social, pasando por el teológico y el filosófico, aunque en todas ellas se impone la distinción común entre el ámbito de *lo sagrado* y el ámbito – nuevo o “renacido” – de *lo profano*. Es en razón de esta distinción por lo que decimos que el mundo moderno emprende un proceso amplio de *secularización*, sin que esto signifique, ni mucho menos, que se pierda el vínculo con lo religioso³⁹. En política, la vieja disputa medieval entre “las dos espadas” acaba con el reparto del poder: el espiritual para la Iglesia, y el terrenal para el Estado – una distinción análoga a la que supone la teoría de la doble verdad en teología y filosofía –. De otra parte, y junto a la división paulatina entre la Iglesia y el Estado imperial, este mismo va a acabar de romperse dando lugar al germen de las futuras naciones, mientras que la Iglesia hace lo propio dividiéndose en dos grandes corrientes: el protestantismo y el catolicismo de la Contrarreforma. Todas estas circunstancias van a condicionar y multiplicar por mil el rol político de lo estético y a provocar que surja, en su seno, lo que aún hoy denominamos comúnmente como “arte”⁴⁰.

En primer lugar, la relativa autonomía del poder político frente al religioso va a demandar y promover una autonomía pareja en el ámbito de la representación estética. El repertorio de temas y usos de las artes plásticas, la arquitectura, el teatro, la literatura y, en general, las artes, se seculariza y “humaniza” al mismo tiempo, casi, que lo hace el poder político, respondiendo a la demanda de nuevos programas iconográficos con que representar a un poder cuya legitimación ha perdido, inevitablemente, densidad religiosa. Por

39 Tan solo se rompe o se consume la ruptura con el ideal de unidad dado en la religión y en todos los demás ámbitos de la cultura durante la Edad Media.

40 Afirmamos todo esto siendo conscientes de los múltiples problemas históricos y filosóficos que se dan en torno a la conceptualización de lo moderno y al problema de la demarcación de lo propiamente “artístico”. Cf. vg. sobre esto Hauser, op. cit. pp. 345 ss., Ranciere, op. cit., pp. 39 ss. Tb. Shiner, L., op.cit.

descontado que esta *desacralización* de la política exige no solo un nuevo arte igualmente mundano, sino también un arte con la capacidad de generar algo parecido al seductor efecto de pertenencia, sentido y legitimidad incondicionada que proporcionaba la representación artístico-religiosa tradicional. Ahora bien: ¿cómo puede una estética de una naturaleza cada vez más profana generar ese mismo efecto trascendente que producía el arte religioso antiguo?

La respuesta está, decíamos, en el espectacular desarrollo del *docere y delectare* barroco: una explosión de magnificencia de todas las artes a través de la cual se pretende exhibir tanto la grandeza, riqueza y virtud del poder semidivino de los reyes, como el humano de los príncipes y grandes hombres que gobiernan las prósperas ciudades italianas o flamencas, todos ellos, más el papado, en una guerra *propagandística* por asentar su poder en una época de profundos cambios. En esta contienda, cabe decir “estética”, los palacios urbanos de la nueva clase en auge (la burguesía) compiten con las más viejas casonas, castillos y templos patrocinados por la nobleza, a la vez que con los inmensos complejos palaciegos y jardines en que intelectuales, artistas y maestros de ceremonias diseñan sofisticados programas iconográficos para exhibir el poder de la realeza. La necesidad imperiosa que tiene el nuevo poder estatal con respecto al arte se demuestra por el grado de control, no solo financiero – dada la magnitud de las obras – sino también netamente político (aparecen las Academias y – como germen de los museos – las galerías reales como ejemplo de lo que va a ser el control institucional del arte y su conversión en una nueva religión al servicio de poder) que va a ostentar sobre él⁴¹. Un control que se expresa en ocasiones en el uso completo del espacio público como escenario dramático (lo cual explica el crecimiento exponencial de la arquitectura y el urbanismo monumental o, también, el uso de las ciudades como marco global de los grandes fastos que marcan el

41. Cf. Urquizar Herrera (2015): El patronazgo artístico y la construcción del Estado en Francia, y Nobleza y políticas artísticas. Ambos en Cámara, A. et al. *Imágenes del poder en la Edad Moderna*. Ramón Areces, Madrid, pp. 137-179.

cada vez más relevante calendario civil: eventos reales, celebraciones políticas, grandes fiestas cortesanas, carnavales...⁴²). La misma autoridad religiosa, en pos de una legitimidad situada más acá del puro ámbito de lo trascendente – y en ausencia de la retórica del linaje o las virtudes propiamente burguesas – va a acudir igualmente al arte, tal como se muestra en el esplendor, aún visible, de la Roma papal⁴³. Hay que añadir que, junto a la proliferación de los objetos estéticos, de su riqueza y complejidad estilística y temática, se da también la multiplicación de sus efectos, a través de *medios* cada vez más eficaces de comunicación y difusión como la imprenta, el grabado, las estampas o las relaciones de fastos (o, también, otros fenómenos relacionados más colaterales, como el nuevo prestigio *civil* del que van a empezar a gozar los artistas – al menos, los más encumbrados –, desde el Renacimiento⁴⁴).

Un asunto relevante aquí es el de la autonomía del arte y el gusto. La magnificencia del arte – a resultas de la demanda política – que culmina en el Barroco no es simple exhibición retórica o material. No se trata de mero virtuosismo o lujo, sino de algo nuevo que aún no tenía una denominación clara ni muy consciente de sí, pero que justo en este momento va a empezar a poseerla. El uso consciente del vocabulario estético y de la reflexión acerca del *arte* comienzan precisamente ahora en que las artes (especialmente las artes plásticas) han de recuperar de alguna manera la dimensión trascendente y el valor que antes les otorgaba su cualidad de objetos cuasi-litúrgicos. El “aura” – en el sentido de Walter Benjamin⁴⁵ – por la que se empieza a dar a determinados escenarios, imágenes, prácticas, objetos, actitudes, términos y experiencias, la categoría de “artísticas”, parece a veces tan críptica y “sagrada” (emotiva,

42 Sobre esto cf. Cámara, A. (2015) Ciudad, fiesta y ceremonial. En Cámara, A. Op. cit., pp. 285 ss.

43 Cf. Carrió-Invernizzi, D. (2015) La roma papal y sus estrategias visuales. En Cámara, A. Op. cit, pp. 77 ss.

44 Cf. sobre esto Hauser, op. cit., pp. 401 ss., Shiner, L., op. cit.

45 Vid la 4ª parte de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936).

enigmática, relacionada con un sentido nuevo y laico de lo trascendente) como lo eran los viejos símbolos y rituales estético-religiosos de épocas anteriores. Así, podríamos concluir que el arte surge en la Edad Moderna como sustituto secular de la religión en su función de legitimación estética del poder. Donde antes había simple artesanía, habilidad técnica y, sobre todo, relación íntima con lo numinoso o sacro, ahora hay otra cosa: *arte*. Y junto a este *arte*, y comprendido en la misma esfera o aura misteriosa, la no menos ignota facultad del *gusto*, objeto, solo un poco más adelante, de la nueva reflexión *estética*. De esta manera, el arte moderno no solo va a legitimar al poder político escenificando su *humana grandeza* a través de la magnificencia y exquisitez de *lo puramente estético*, sino también exhibiendo los exclusivos vínculos del hombre poderoso con esa misma rara y grandiosa cualidad. El arte nace, así, como una nueva forma de teatralización de la majestad del poderoso, justo por considerarse *el arte* algo tan grande y sublime que solo aquellos sujetos con un poder análogo pueden comprenderlo, poseerlo, promoverlo o incluso practicarlo con *gusto*. Esta propiedad socialmente discriminatoria del *gusto* representa la secularización de aquella otra misteriosa cualidad que hacía del chamán o el sacerdote asociado al poder un ser en contacto con lo divino, pero, ahora, reconvertida en ese otro rasgo más mundano por el que el monarca, el noble o el gran hombre burgués establece una nueva república (o reino) del gusto – tal como se muestra en su persona, habilidades y posesiones – igualmente útil para justificar su grandeza y poder⁴⁶.

46 Y también para establecer cierto grado de cohesión interna en clases dirigentes ya no tan claramente definidas por el linaje o el vínculo religioso. Cf. Urquizar, op. cit. Tb., Urquizar, A. (2015) Estrategias de imagen en las élites urbanas, en Cámara, A., op. cit., pp. 191 ss. Por demás, esta vinculación entre poder y gusto no es algo totalmente novedoso; solo lo es, a lo sumo, su eclosión como una relación que parece venir a reparar la desvinculación parcial entre el poder y las representaciones sagradas. (Sobre la relación entre el poder y el gusto estético otras épocas cf. vg., en Elvira, M. A. El pintor en las cortes helenísticas en Domínguez Monedero, A., op. cit., p. 168)

Hacia la *estetización* del poder en la época contemporánea.

La Edad Contemporánea es la de la *modernidad histórica consumada* en la que el proceso de secularización parece haber finalizado (perdiendo el poder político su última baza o encarnación religiosa – la de los reyes absolutos –) y la *idea* de autonomía se ha impuesto, en general, tanto en lo político como en el arte. La autonomía política consiste esencialmente en el intento de legitimar la ley sin recurrir a ninguna instancia trascendente *fuera de ella misma*, esto es, fuera de la propia facultad de principios que es la razón. Ahora bien, en sí misma la razón solo encuentra los principios de igualdad formal y de identidad o ser. El resto de los principios políticos modernos (libertad, fraternidad, propiedad) van a tener una difícil relación con su presunto fundamento racional, especialmente los de libertad y propiedad, germen de toda controversia política posterior. Sin embargo, y pese a su carácter conflictivo, va a ser este último principio – el de propiedad – el que va a constituirse en pivote del régimen político moderno (y de las alternativas críticas más importantes que van a crecer a su alrededor). De la cesión contractual de parte de estos presuntos *derechos naturales* surge la ley y el Estado actual, cuya finalidad fundante va a ser la de proteger el libre (y teóricamente igualitario) acceso a la propiedad y la riqueza.

La pregunta es, entonces, obvia: ¿cómo se puede lograr la conformidad con respecto a un orden cuyo fundamento es, de un lado, puramente formal o procedimental y, del otro, tan radicalmente insustancial como lo es la mera acumulación privada de recursos (frente a lo cual, y como se delata históricamente en seguida, el resto de los principios – libertad, igualdad, fraternidad – apenas pueden ser otra cosa que simple retórica)?⁴⁷ De nuevo, es el *sustrato irracional* que sostiene a la estructura comunitaria y su superestructura política – la simple *pulsión de posesión ilimitada* y

47 Es la pregunta, por cierto, con la que comienza el clásico de Guy Debord (2005) *La sociedad del espectáculo* (Traducido al español de La société du spectacle) Pre-textos: Valencia.

la desigualdad social que deviene de ello – lo que torna vano el “experimento” de *legitimación racional* que emprende Occidente a partir de la Ilustración, empujándole por ello a recurrir a la fórmula tradicional de convicción o seducción emocional como modo de generación y regeneración de conformidad.

Ahora bien, el nuevo poder político se va a encontrar, al principio, con un severo déficit de elementos simbólico-dramáticos con los que movilizar el tipo de conformidad emocional que se necesita⁴⁸. El modelo de “religión civil” que teorizan filósofos políticos como Rousseau, Mill o Comte no es más que una entelequia intelectual⁴⁹ y, de otro lado, el modo de legitimación estética por *exceso* que representaba el Barroco *parece* agotado e inútil sin la aureola semi-religiosa que le otorgaba aún el absolutismo político⁵⁰.

48 No parece que basten para ello las ilusiones “substitutivas” de la religión como la de la “realización personal” (Gellner, E. *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 138, 188-9. También en *Posmodernismo, razón y religión*. Op. cit., pp., 100 ss.). A lo más, y como veremos, estas pueden tener una potencia paliativa. Cf. tb. sobre este tema Lilla, M. (2007) *The stillborn God: religion, politics, and the modern West*. Vintage Books, New York.

49 Una discusión sobre esto, y la propia tesis de la autora, en Nussbaum, M. (2014) *Emociones políticas*. [Traducido al español de Political Emotions] Barcelona: Paidós, caps. 1-3.

50 El asunto no es, obviamente, tan simple. El Estado moderno y su clase más representativa – la burguesía – enarbolaron primeramente un nuevo marco de cultura humanista, laica y racional como escenario de auto-legitimación secular. Una legitimación que, como hemos mostrado, no puede por menos de fracasar. Este fracaso no es debido, insistimos, a un presunto exceso de racionalidad (el supuesto “desencanto del mundo” subrayado por el positivismo filosófico o el realismo artístico y promovido por el espíritu crítico de unos ciudadanos educados para ejercer la soberanía), sino – justo al revés – por el inevitable déficit de racionalidad de un orden social que se fundamenta de forma explícita en pulsiones irracionales (el egoísmo individual y la posesión privada ilimitada). De otro lado, es cierto que la cultura contemporánea incorpora nuevas formas de sacralidad (difusas y no claramente institucionalizadas a veces, o confundidas con formas más tradicionales otras) con una clara funcionalidad ideológica. Tal como el cristianismo reformista que abrió paso a la Edad Moderna, estas nuevas y difusas concepciones pseudo-religiosas (habitualmente revestidas de un lenguaje científico y, en su mayor parte, confundidas con la Psicología) propugnan un tipo de vínculo individual directo con la verdad y el sentido (la glorificación del éxito personal), convenciendo al sujeto de que su

Podríamos constatar (realizando un esbozo genérico y sin pretensión de datar históricamente una secuencia de hechos) que en una primera fase, y dada esa carencia de elementos simbólico-dramáticos eficaces, el Estado moderno contemporáneo parece imponerse a través del uso masivo de la coacción (policial y económica). Así, desde la época de la Revolución francesa los instrumentos de vigilancia y represión policial experimentan un salto cualitativo, dando lugar a aparatos burocráticos de control casi total de la población. Como se afirma en la célebre afirmación de Foucault, el poder disciplinario moderno no es un poder de muerte (como lo era en el antiguo régimen, donde se amenazaba de forma meramente puntual con la muerte), sino – mejor y con mucha mayor eficacia – un poder que *impone completamente la vida*, administrando los cuerpos del nacimiento a la muerte⁵¹. De otro lado, el Estado ha buscado generar la conformidad suficiente a través del modo más efectivo de coacción dado por la gestión de parte de los enormes excedentes de la floreciente economía industrial y colonial: el bienestar y progreso material de grandes capas de la población (las clases medias). Este bienestar ha constituido durante decenios el mayor y mejor recurso para lograr el sometimiento general a una

completo sometimiento al orden dinámico del mercado es, a la vez, la más alta expresión de su realización como ser libre. Ahora bien, ¿bastan estas nuevas formas de religiosidad para legitimar el orden y el poder instituido, proporcionando, además, esa otra vertiente “catártica” que suponían las expresiones rituales o dramáticas de subversión frente al mismo? Parece claro que no. Las nuevas formas de sacralidad no incumben de momento más que a una exigua minoría y, aun así, de forma excesivamente dispersa e inarticulada como para escenificar la experiencia integral de sentido que se precisa para sustentar un organismo social tan complejo como el presente. Sobre las nuevas formas de religiosidad ligadas a la psicología vid. Han, Byung-Chul (2014) *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* [Traducido al español de Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power], versión Kindle. Cf. tb. Pérez-Álvarez, M. (2012) La psicología positiva: magia simpática en *Papeles del Psicólogo*, vol. 33 (3), pp. 183-201, y Cabanas, E y Sánchez, J.C. (2012). Las raíces de la psicología positiva. *Papeles del Psicólogo* vol. 33 (3), pp. 172-182.

51 Foucault, M. (1991) *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*. [Traducido al español de Histoire de la sexualité, tome 1 : La Volonté de savoir]. Madrid: Siglo XXI, pp. 162 ss.

forma de poder *simbólica y dramáticamente* tan laxa que, por sí sola, sería incapaz de resistir las tensiones internas y los conatos reales (no rituales) de subversión⁵².

Ahora bien, esta primera fase de constitución del Estado plenamente moderno parece haber tocado ya a su fin. El único fundamento (emocional) de la modernidad política – el deseo ilimitado de posesión⁵³ – se desfonda hoy frente el relato de los límites del progreso material y las consecuencias evidentes de las crisis sucesivas e inherentes al sistema. De este modo, el *chantaje* económico por el que el orden y el poder habían estado generando la conformidad necesaria para perpetuarse en esta época ya no es suficiente. El poder va a tener que recurrir entonces, y de una forma hasta ahora nunca vista, a los únicos elementos generadores de conformidad aún operativos: la *coacción* y la *vigilancia* de un lado, y la *seducción estética* del otro; con la particularidad de que ambos van a actuar no ya coordinados, sino *perfectamente confundidos*. De un lado, en este régimen de control absoluto la vigilancia se torna tan sutil y efectiva que, en la práctica, no requiere de más policía que la del mismo y constante ejercicio de normalización y vigilancia mutua que se auto-imponen con absoluta naturalidad los propios individuos, y que se ve reforzada por las nuevas redes globales de interacción virtual⁵⁴. De otro lado, el elemento “dramático-simbólico va a experimentar un proceso de crecimiento exponencial (un

52 Esta suma de coacción y vigilancia absoluta mediante la administración completa de la vida y su bienestar está relacionada, aunque no sin discusión, con lo que algunos pensadores han venido a denominar el régimen de la “biopolítica”. Cf. vg. Giorgi, G., Rodríguez, F. (comp.) *Ensayos sobre biopolítica*. Barcelona: Paidós, 2007.

53 La creencia fáustica o byroniana en la insaciabilidad del individuo y la aceptación romántica y stendhaliana de la “pasión por sí misma”, tal como se podría describir en términos estéticos. Vid en Fischer, E. (2001) *La necesidad del arte* [Traducido al español de *The necessity of Art*]. Barcelona: Península, p. 84.

54 A través del sistema de control – *subcontratado* a gigantescas empresas privadas – de estas redes lo confesamos y vigilamos todo, continuamente, sin necesidad de mayor inversión o amenaza del poder estatal (Cf. sobre esto la noción reiventada por autores como Byung-Chul Han de “psicopolítica”; en Han (2014), op. cit.)

nuevo “periodo barroco”) por el que – de modo parecido a otras épocas más profundamente imbuidas de espíritu religioso – va a desbordar el marco “cultural” al que le había confinado la época moderna y va a llegar a suplantar a la realidad misma – en términos modernos: a la propia conciencia del sujeto –. Vamos a tratar, a modo de conclusión, de este último momento de *simbiosis* – plena y casi sin fisuras – entre arte y poder⁵⁵.

Arte, *entertainment*, hiperconectividad y conciencia: la identificación actual entre arte y poder

El arte, o lo estético en general, resultan hoy – según lo que llevamos dicho – de una relevancia política excepcional, al ser la única herramienta de convicción que permanece plenamente operativa y al servicio de un poder que, pese a las apariencias, y como en cualquier otro momento y lugar de la historia, conserva, aun cuando sea de modo más difuso e invisible, el monopolio de la dramaturgia simbólico-ritual en que se sustenta el orden colectivo. Si bien tenemos que empezar por recordar aquí una distinción importante. El arte moderno desacralizado (o dotado de esa sacralidad inominada y particular que hemos mencionado antes⁵⁶) y plenamente autónomo que surge en Occidente va a tomar, sociológica y culturalmente hablando, dos caminos principales (con sus vericuetos, conexiones y vías secundarias): el del *arte culto* que asociamos a las viejas vanguardias y a los fenómenos artísticos subsiguientes (hasta el momento de casi absoluto eclecticismo actual) y que es el que se exhibe e identifica propiamente como “arte” en el contexto de la cultura estándar y, de otro lado, el arte de las clases medias y

55 En la que no solo es la política la que se torna algo completamente *estetizado* (la expresión es de W. Benjamin, al final de la obra ya citada) sino *la realidad entera la que*, en palabras de Yayo Aznar, y como culminación de una larga trayectoria histórica, *va a conformar una enorme fantasmagoría ideológica* –. Cf. Aznar, Y. (2019) *Miradas políticas en el país de las fantasías*. Akal, Madrid, 2019, p. 78.

56 Vid. nota 44.

populares⁵⁷ conformado en torno al (o totalmente confundido con el) *entertainment* y los grandes medios de comunicación (incluyendo los estratos más vulgares de la llamada sociedad o cultura-red⁵⁸) y que, por lo general, ni siquiera suele ser considerado como “arte” en sentido pleno.

Qué pasa con el arte culto

La reflexión sociológica y filosófica en torno al arte culto contemporáneo es abundante y controvertida. Creo, sin embargo, que no debería ser excesivamente difícil demostrar una cierta analogía parcial – por lejana que pueda parecer – con casi todas las expresiones *artísticas* (y, antes, simplemente *artístico-litúrgicas*) que hemos estado mencionando hasta ahora. El significado político del arte actual de vanguardia vuelve a ser, en este sentido, el de ser un vínculo de reconocimiento y soporte de auto-legitimación simbólica para las élites sociales (y para el poder que ostentan) de la misma manera esencial que lo hacía el arte antiguo o moderno. Con dos importantes salvedades. La primera se refiere al aspecto fundamentalmente *secular* del arte contemporáneo actual que, lejos de su tradicional conexión con la religión o con la trascendencia o *aura* artística de la que hablábamos a partir del Renacimiento y el Barroco, proporciona ahora su dosis simbólica de prestigio en torno a una *esteticidad* radicalmente inmanente, reducida a veces

57 Preferimos no usar la expresión “arte de masas” por parecernos que las connotaciones del término “masa” no reflejan la naturaleza compleja, multiforme y, en ocasiones, creativa del arte popular contemporáneo, tanto en cuanto a su recepción como a su producción (a través de medios digitales por ejemplo). Sobre la diferencia entre los conceptos de “masa” y “pueblo”, y el papel activo de este último en relación a la cultura mediática, puede leerse el ya clásico ensayo de Jesús Martín-Barbero: Martín-Barbero, J. (1987) *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili.

58 Cultura a la que también está “conectado”, por supuesto, el arte culto de vanguardia (dado que la red reproduce la estratificación entre alta y baja cultura). Cf. sobre esto la interesante colección de estudios de Hito Steyerl, en Steyerl, H. (2014) *Los condenados de la pantalla* [Traducido al español de The Wretched of the Screen] Buenos Aires: Caja Negra.

a cierto estilo privado de vida⁵⁹ o a mero valor de cambio en el mercado⁶⁰. Y la segunda, y relacionada con la anterior, es su *escasa e insuficiente operatividad social y política*. Si bien sus antecedentes más significativos – el romanticismo, el realismo, o incluso las primeras vanguardias – tuvieron una cierta efectividad como escenarios simbólico-dramáticos de legitimación (directa e indirecta) del orden político burgués y su deriva histórica⁶¹, la evolución

59 El culto al arte como “consumición pura” dice Bourdieu, tiende a ser, en este sentido, un componente más del arte de vivir burgués por el que este se distingue del de los que están sometidos a las necesidades primarias. Paradójicamente, y en palabras de A. Santamaría, la burguesía parece necesitar crear un recinto espiritual-moral de experiencia estética desinteresada y pura como modo de “purificarse” del concepto de interés que tiñe el resto de su cotidianidad. Más paradójicamente aún, ese ámbito estético desinteresado del arte va a convertirse en una de las fuentes más seguras de inversiones a un elevado interés. Cf. Bourdieu, P. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona, Anagrama, 1995, p. 375, y Santamaría, A. (2016) *Arte (es) propaganda*. Capitan Swing, Madrid. Versión Kindle.

60 Como dice Hito Steyerl, el arte contemporáneo encarna justo la dimensión afectiva, *cool* y embellecedora del nuevo capitalismo, del mismo modo que su propio modo de producción representa una imagen especular de las formas posdemocráticas del hipercapitalismo: parece impredecible, inexplicable, brillante, volátil, temperamental, guiado por la inspiración y el genio, tal como cualquier oligarca querría verse a sí mismo (Steyerl, op. cit., p. 97). Y que ese mismo arte sea capaz de representar irónicamente esta misma condición elitista y mercantil no lo salva (si es que tiene que hacerlo) de ella (Cf. sobre esto el análisis que hace de la cuestión Yayo Aznar, op. cit., pp. 42 ss.). Por otra parte, esta condición del arte no es exclusiva de la época contemporánea, sino que le acompaña ya desde que, en la época moderna, se va lentamente sustituyendo el “aura” religiosa o litúrgica de la producción estética por esa otra relativa a la “marca” del artista encumbrado y el valor “incalculable” de sus obras (algo, este último, que no es históricamente novedoso – cf. vg. Elvira, op. cit., p. 168). Sobre como el “aura” se ha trasladado de la obra a las relaciones sociales y las políticas del arte, cf. Santamaría, A. (2019) *Alta cultura descafeinada. Situacionismo low cost y otras escenas del arte en el cambio de siglo*. Madrid: Siglo XXI, p. 55.

61 Podría decirse que, exceptuando el arte descaradamente propagandístico del fascismo o la Rusia soviética, el arte culto europeo mantiene, muy en general, un perfil moderado (en absoluto transformador) de sucesiva exaltación y crítica del modelo de vida burgués. El romanticismo, por ejemplo, representa un tipo de rebelión subjetiva, irracional, y perfectamente inoperante en el plano político (salvo en la tarea de justificar movimientos netamente burgueses como el nacionalismo o el liberalismo en países más conservadores y atrasados). De otro lado, la novelística más crítica (el realismo social en Inglaterra o Rusia) parece que tuvo un carácter más testimonial que revolucionario Cf. sobre esto Hauser, op. cit. T. II, pp. 309 ss., T. III, pp. 131 ss. Tb. Fischer, op.cit., pp. 80 ss.

posterior ha supuesto la pérdida casi completa de su significación política y social – aunque la poca que conserva no deje de estar completamente politizada⁶² – y, también, de modo parejo – y más discutible –, de su calidad estética⁶³.

Es cierto que en la esfera del arte culto o de vanguardia existe el llamado arte político, *situacionista*, o de acción política, en el que,

62 Como han reseñado numerosos autores, el arte contemporáneo (o gran parte de él al menos), en su propio afán esteticista por rehuir toda politización acabó por ser una expresión acabada de lo mismo que rehuía. De un lado, la ausencia aparente de “mensaje”, la libertad formal y el culto a la creatividad individual que dicho arte exhibe supusieron, en el contexto histórico en que se desplegó con más éxito (desde la década de 1950 en adelante), queriendo o sin querer, una muestra propagandística de los valores típicos de Occidente frente al enemigo del otro lado del “telón de acero”. Del otro, el arte de vanguardia vino a constituir un escenario más de “reversión” virtual del orden, solo que infinitamente más laxo que los demás, en tanto en él ese desorden o transformación revolucionaria ocurría (y ocurre) no ya solo en el ámbito de la ficción, sino más (o meno) aún, en el sentido de una ficción completamente desvinculada de cualquier contenido representacional y celebrada, explícitamente, como una búsqueda, cuasi *mística*, de lo puramente formal. Así, contra lo que suele afirmarse, la insignificancia política del arte culto no es una cuestión de tiempos o recursos, sino, más bien, algo debido a su naturaleza como arte desposeído de toda función representacional. De este modo, tal vez, y como dijo Adorno, *el arte percibido de una manera estrictamente estética no sea percibido de una manera estéticamente correcta*; aunque tendríamos que dilucidar –claro está– en qué consiste una percepción estética “correcta”. Una breve exposición documentada de todo esto puede verse en Santamaría, op. cit., caps. 9 a 14. Cf. tb. Rubert de Ventós, X. (1978) *El arte ensimismado*. Península, Barcelona, p. 10. Tb. Ranciere, op. cit., p. 40. La cita de Adorno en *Teoría estética* (Akal, Madrid, p. 12).

63 El arte culto actual, y de acuerdo con Hauser, no parece más que llevar al extremo el viejo espíritu romántico de ruptura con todo y el anhelo de un estado *edénico* (inaprensible bajo ningún régimen o código expresivo) que conduce, de modo inevitable, a la auto-consumación en una “esteticidad” desvinculada no ya solo de lo trascendente, sino de todo lo inmanente (de la representación del mundo empírico), del sujeto mismo y de toda forma imaginable; esto es, una esteticidad dirigida a la auto-consumación del arte como un fenómeno en gran medida *autista* y socialmente baldío en el que la máxima libertad expresiva es confundida (como lo es la libertad, en general, en el pensamiento moderno) con el máximo de indeterminación, y al que solo le resta un suerte de disolución completa en lo banal. Como afirmó hace decenios H. Marcuse, el “anti-arte” está condenado a seguir siendo arte, y la rebelión contra la forma solo puede triunfar a expensas de la calidad artística. (Cf. Hauser, op. cit., T.III, p. 273. Tb. Marcuse, H. (1972): Art as Form of Reality. *New Left Review*, 74, pp. 141-148.)

más allá de la parodia o la denuncia directa, el *artista-hereje*⁶⁴ pretende apropiarse del sentido ideológico establecido – empezando por el que se da en el propio arte y sus instituciones – para invertirlo, tergiversarlo y soliviantarlo con objeto de concienciar al público de lo que el propio arte tiende a hacer invisible. La loable intención y valor estético de estas obras no es, sin embargo, suficiente. No solo en tanto dichas obras suelen *jugar*, según la figura del bufón tradicional, desde la misma tramoya estético-institucional que denuncian, sino también y sobre todo porque el carácter marcada (e intencionadamente) minoritario de aquellas (que, de modo coherente con el mensaje que quieren transmitir, no suelen participar de los sistemas de difusión más mediáticos) desactiva su potencial político, sobre todo si lo comparamos con el poder que tiene a este respecto, y como veremos en seguida, el arte más *popular*⁶⁵.

Entertainment, hiperconectividad y conciencia.

Sin demasiada conexión directa con este arte culto, la época contemporánea ha visto desarrollarse un *mundo estético* especialmente diseñado para las clases medias y populares y con una magnificencia muy superior al del arte aristocrático que, durante el Barroco u

64 Así lo llama Elkin Rubiano. Cf. Rubiano, E. (2014) Las formas políticas del arte. El encuentro, el combate y la curación. *Ciencia política*, 9, 17, p. 87.

65 Una recopilación de textos esenciales sobre el asunto puede verse en Bradley, W. (2008) *Art and Social Change: A Critical Reader*. Tate Publishing, London. Sobre sus orígenes e intenciones, cf. Lippard, L. R. (2006) Caballos de Troya: arte activista y poder, en Marzo, J.L. *Fotografía y activismo. Textos y prácticas*. Barcelona: Gustavo Gili, pp. 55-82. Una interesante discusión sobre hasta qué punto el arte “contra-propagandístico” no resulta igualmente propagandístico de aquello mismo que dice combatir podría establecerse a partir de Santamaría, op. cit. y Steyirl, op. cit. Cf. tb. Santamaría, A. (2014) Hans Haacke. El arte y la política. *Laoconte*, 1, n.º 1, pp. 130-150. Otro interesante y discutible punto de vista, más esperanzador acerca del poder emancipador del arte como generador de modos de relación realmente alternativos a lo que el poder ofrece como tal, puede verse en Claramonte, J. (2010) La República de los fines. Murcia: CENDEAC. Sobre al activismo artístico, sus imposturas y posibilidades, cf. tb. López Aparicio, I. (2016) *Arte político y compromiso social. El arte como transformación creativa de conflictos*. Murcia: CENDEAC.

otros periodos históricos, servía a la par de instrumento de auto-reconocimiento de la élite dirigente y de aparato escénico con que impresionar a los miembros de estamentos inferiores. Este nuevo orbe estético, pese a su naturaleza secular, y en su mayor parte vulgar⁶⁶, va a mostrarse enormemente efectivo como herramienta de control social al servicio de estrategias de legitimación de regímenes políticos que dependen, en buena parte, de la conformidad explícita de la mayoría (y no de la exhibición sublimada de la superioridad del grupo dirigente). Y va a lograr dicha efectividad una vez se confunde con la industria del entretenimiento y con los medios de comunicación e interacción globales (con respecto a la que el poder político *estatal* va a acabar por tener un papel colateral e incluso de clara subordinación, al menos en tanto no aprende a servirse de las nuevas redes de creación de información – puenteando a los medios de comunicación mediática tradicionales –, algo en lo que, en muy poco tiempo, parece haberse puesto plenamente al día)⁶⁷.

66 El arte popular actual cabe comprenderse, en general, bajo la categoría del «entretenimiento». Un «entretenimiento» que ya no conserva su función ideológica a través de la glorificación trascendente y extática del poder y el orden vigente (tal como hacía el antiguo arte sacro – que, en cierto modo, era también un arte para consumo popular –, sino a través de una agradable rutina de representaciones de los valores dominantes (y de una «subversión» de los mismos –escándalos, parodias, provocaciones, violencia, imposturas individuales...– no menos *programada y banal*). Es por esto que el mundo estético actual rezuma vulgaridad o, lo que es lo mismo, carece de sentido trágico: todo en él se resuelve como entretenido melodrama o espectáculo cómico en el que el nuevo héroe es el viejo “escudero” –el tradicional bufón hábil y simpático–. Como afirma G. Agamben, para la pequeña burguesía que ha heredado el mundo (junto a su subsuelo del nihilismo moderno) nada se parece tanto a la vida como “un reportaje publicitario del cual se haya retirado toda huella del producto anunciado”, con la particularidad de que ella sigue buscando, pese a todo, el producto que le ha defraudado. Vid. Agamben, G. (2016) *La comunidad que viene*. [Traducido al español de *La comunità que viene*] Valencia: Pre-textos, p. 54.

67 Sobre el rol, en gran medida, *bufonesco* de los políticos hoy, vid. Balandier (1994), op. cit., pp. 115 ss. Para ilustrarlo con un ejemplo reciente puede verse mi comentario en la prensa acerca del caso Zelensky (otro más de actor reconvertido en dirigente político, con la particularidad de que, aquí, el actor representaba al propio Estado – antes de presentarse a las elecciones y ganarlas sin salirse de su rol mediático – en una serie de televisión). Pocas veces como en

De otro lado, la mimesis mutua entre el arte de las clases mayoritarias y los medios de entretenimiento y comunicación globales va a ser, además, facilitada por el carácter fundamentalmente figurativo y narrativo del primero⁶⁸ – heredero del drama teatral, la novela o el melodrama burgués – . Un carácter que cabe desarrollar plenamente en los nuevos formatos de producción y reproducción mediática y que va a dar lugar a fenómenos estético-artísticos que van desde la radionovela o el cine hasta el espectáculo audiovisual actual, no solo consumido sino también generado a través de las redes y los canales personales de producción digital – y cuya culminación por el momento pueden ser la TV a la carta, los *reality shows*, los *youtubers*, los videojuegos, o la llamada “realidad virtual” – .

Una de las causas, si no la principal, que explica la efectividad política de este nuevo imaginario simbólico-dramático es, junto a su amable vulgaridad, su *omnipresencia*⁶⁹. El mundo de imágenes que generan la estetizada industria cultural y los medios globales de difusión e interacción es el de una ficción completa en el espacio y continua en el tiempo, por la que el metabolismo *disciplinario* de

esta se ha mostrado con tan barroca perfección esta simbiosis entre poder y teatralidad invertida. O, si se prefiere, entre la oficiosa representación teatral del poder y su reflejo fantástico más divergente y distractor – reproducido hoy en esa especie de carnaval *al ralenti* que es el diario espectáculo mediático –. Vid. Bermúdez, V. (10/04/2019) La política del bufón, en *El Periódico Extremadura*.

68 Mientras que las artes plásticas parecen haberse escorado hacia el segmento del arte de élites.

69 Algo no puede ser omnipresente y, a la vez, excesivamente significativo; la significación implica una cuota necesaria de “asimetría”, mientras que la omnipresencia la niega. Ahora, la cuestión es cómo este arte vulgar, estandarizado y carente de sentido trágico –incapaz de generar verdadero temor o entusiasmo– puede mantener, pese a todo, la enorme eficacia política que demuestra. Una posible respuesta está en su casi perfecta *transparencia* con respecto a lo real. Nada existe hoy fuera del tiovivo mediático y de su permanente producción de realidad. Y, obviamente, nadie quiere quedarse al margen (en esa muerte que es el afuera de las redes y pantallas). Diríamos que *el arte-entretenimiento genera conformidad creando una ilusión no ya de vitalidad o sentido, sino de mera existencia*. Ni siquiera los representantes del poder –ellos menos que nadie– pueden existir fuera de este escenario y trama mediática absolutamente banal (señal esta, inequívoca, de que el verdadero e invisible poder está, como de costumbre, entre bambalinas).

generación de conformidad habitual del poder puede operar de la forma más cómoda y eficaz concebible: sustituyendo a la conciencia del sujeto desde, cabe decir, su misma raíz o estructura sensible.

Así, las artes populares – y cabe decir “democráticas”, dado su grado de representatividad y la interactividad social que propician – de esta era digital hacen posible, por vez primera, una *domesticación* completa del espectro de conciencia (y no solo de la conciencia “alterada” u onírica, como especulábamos en el contexto del “arte” paleolítico), por la que dicha conciencia es casi sustituida por el *sensorium* omniabarcante y continuo que proporcionan proyectivamente los medios y la atención flotante que generalmente prestamos a su voz y trama narrativa. Merced a esta suplantación de la conciencia en su estrato cognitivo más fundamental – la sensación, la atención, el monólogo interno – por la ficción mediática, el poder roza hoy un grado potencialmente incalculable y cualitativamente distinto en cuanto a su capacidad de seducción y generación de consentimiento.⁷⁰ De este modo, si el arte antiguo y moderno “amueblaba” nuestra imaginación y nuestros sueños y deseos a través del lenguaje simbólico y de una articulación dramática por la que se transmitían valores, modelos y fines – la “ideología” al servicio del orden hegemónico, como denunciaba la vieja teoría crítica – , ahora esto mismo se da de una forma tan increíblemente compacta y plena como *invisible*, sustituyendo a la conciencia sensible individual por otra artificial y culturalmente generada a través de los medios industriales de producción de imágenes y relatos – de los “space-makers” de la industria del entretenimiento a los “storytelling” de los medios y las asesorías políticas⁷¹ – .

70 Un mundo de imágenes, sonidos e interacciones virtuales domestican y sustituyen hoy a la conciencia subjetiva desde su misma raíz o estructura sensible. Lo hacen generando un entorno perceptivo cuasi completo y constante al que prestamos una atención difusa permanente. Son, por así decir, la “voz” que escuchamos a solas más a menudo, el escenario en el que nos encontramos más frecuentemente con personas y personajes, etc. Y, obviamente, nadie sospecha de lo que se le transmite a través de su “propia conciencia”.

71 Vid. Salmon, C. (2008). *Storytelling*. Barcelona: Península

En cierto modo, el imaginario estético contemporáneo compone, todo él, un inmenso sistema de realidad virtual. Y no me refiero – solo – a la que depende de unos dispositivos específicos que aíslan al individuo en un mundo de imágenes multisensoriales, sino a aquella que componen la *iconosfera* y el mundo de ficción con que nos rodean de continuo los medios y redes de comunicación. Es, podríamos decir, “el mundo de la ilusión estética consumada”, creado tras romper la última entre las “cuartas paredes” – el espejo de la pantalla⁷² – y que no solo genera la ilusión completa de otra realidad – un tanto onírica pero fundamentalmente consistente – sino también la de un ámbito plenamente humano en el que se celebra la mimesis perfecta del orbe comunitario, incluyendo sus espacios de libertad o sus disensiones morales y políticas⁷³. El “crimen” de lo real es entonces políticamente perfecto⁷⁴: la omnipresencia de la máscara no solo hace desaparecer todo rastro de la realidad enmascarada, sino también de su propio asesinato o enmascaramiento. De esta manera, la eliminación del *marco* (que no

72 Como dice R. Gubern, el usuario – ejemplarmente el “gamer” – se acerca a la pantalla como Alicia, queriendo romper el espejo, hasta que, en efecto, este se rompe en la forma y la farsa de la realidad virtual. Una realidad virtual que, en cierto modo (estético), y como dice Gubern, es la consecuencia lógica de un recorrido que parte del teatro – lugar básico en la configuración del espacio mental occidental – , pasa por la perspectiva renacentista, los experimentos del Barroco, los panoramas de Robert Barker en el XVIII, los dioramas, los museos de cera, la pintura y escultura hiperrealista, la fotografía, el cine, la TV, el cine *omnimax* y, finalmente, el cine total que recrea A.Huxley en su *mundo feliz*. Vid. en Gubern, R. (1996) *Del bisonte a la realidad virtual. La escena y el laberinto*. Barcelona, Anagrama, p. 153 y 162 ss. (Tb. Bermudez, V. (1997) Román Gubern: Del bisonte a la realidad virtual. *Discurso. Revista Internacional de Semiótica y Teoría literaria*, 11, pp. 167-175.)

73 En el ámbito de las ficciones creadas por ordenador se vive ya en universos virtuales *conviviales*, en los que el sujeto opta, interactúa, decide y sufre las consecuencias de sus decisiones en relación al resto de participantes. Así, el nuevo “operador” (que no espectador) de mundos estéticos se maneja en ellos tal como en el mundo fáctico: es, a la vez, conscientemente actor, espectador, guionista, director y co-autor de una vida compartida con otros como él (Cf. Gubern, op. cit., p. 153, 158.).

74 La expresión es de Jean Braudillard (Cf. *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama, 2006)

solo compete hoy al arte culto sino también, y sobre todo, al imaginario estético común)⁷⁵, esto es, la condición de *visibilidad total que se torna por eso mismo invisibilizadora de la lente*⁷⁶, permite una absoluta confusión o identidad entre la voluntad del poderoso y la del sometido – que también puede jugar virtual y diariamente el rol de su real antagonista y el de un fingido antagonismo⁷⁷ – . Vivimos, como diría Derrida, sin párpados – y, por tanto, sin pensamiento⁷⁸ –, en una caverna de 360° repleta con las imágenes de Zeusis y Parrasios⁷⁹; esto es: en la situación más dulce posible para la dramaturgia eterna del poder.

75 Sobre las consecuencias en general de la eliminación del “marco” estético vid. en Castro, F. (2019) *La estética de la crueldad*. Madrid: Fórcola.

76 La expresión es de Remedios Zafra.

77 Hoy son los propios medios (infinitamente más que el denominado “arte social”) los que facilitan la ilusión contrahegemónica. La función de representación dramática inversa se llama hoy “entretenimiento”. Aparentemente carece de la fuerza subversiva y catártica que las tradicionales ceremonias carnavalescas, pero realmente posee una enorme intensidad potencial . La ficción catártica, la vivencia cuasi-real de mundos alternativos, la sátira al poder y el orden estipulado, la dramatización de los relatos *contrahegemónicos* – la revancha de los oprimidos, la revolución y constitución de la utopía... – , etc., son, hoy, una presencia confortablemente rutinaria en la “programación” o el catálogo de alternativas *estético-vivenciales* del consumidor (y actor de su propio mundo virtual), quien, en una lógica endiablada eficaz de subordinación perfecta, consume o produce la dosis convenida de subversión vicaria a la vez que *proporciona, para ello, todo tipo de datos y recursos de control a los productores* del universo mediático que, en un sentido u en otro, habitamos todos.

78 Zafra, R. (2010) *Un cuarto propio conectado. (Ciber) espacio y (auto) gestión del yo*. Madrid: Fórcola (Capítulo metaverso: cuartos para construir un cuerpo virtual).

79 Es probable que no hayamos salido aún de esa caverna paleolítica – análoga a la que imaginaba Platón– en la que poderosos chamanes-artistas crean imágenes para la multitud. Esos chamanes podrían ser, ahora, aquellos que con sus misteriosos algoritmos, sus secretas patentes y proyectos de investigación, o su masiva irradiación de representaciones, pasan por encima de nuestras cabezas haciéndonos confundir la sombra (de sus intereses) con la luz de un conocimiento compartido y sustentador de sentido, manteniendo, así, la misma asimetría epistémica con que se “abre” y se mantiene, también hoy, y de modo fundamentalmente estético, la historia de la cultura.



EL ANIMAL QUE YERRA Y HABITA REALIDADES VIRTUALES. EL ERROR, LA FALSEDAD Y LO IRREAL DESDE LA *NOERGIA* ZUBIRIANA

Parte 1: *Análisis genético-lingüístico y antropológico del error y la falsedad*

Alejandro M. Bermejo Cerrato

1. Contextualización de la noción del error y la realidad virtual.

1.1. La pérdida del fundamento en la crisis de la modernidad.

El error, la falsedad y la irrealidad son nociones que el mundo académico e intelectual ha buscado, analizado, estudiado e incluso perseguido y repudiado; pero estas nociones son esenciales para entender profundamente cómo adquiere conocimiento el ser humano y de dónde viene ese conocimiento, ya que, cuestionan si existe o no un fundamento que dé una base firme a la verdad; pero también se adentran en el problema de la realidad del sujeto, su ser profundo, y el sentido que pueda tener la vida para el ser humano en la realidad cultural e intelectual de hoy día; el mundo globalizado del *Big data* y la realidad virtualizada en las nuevas tecnologías de la información y las redes sociales.

El estudio del error se relaciona necesariamente con el estudio de la verdad, pues sería absurdo estudiar el error sin conocer antes la verdad. En un primer momento, señalaremos que lo erróneo y lo falso son propios al sujeto y que en éste tales nociones nacen y se desarrollan en un proceso gnoseológico-estructural que está intrínsecamente imbricado en la propia estructura intelectual del ser humano.

Las nociones de lo erróneo, lo falso y lo irreal en la filosofía zubiriana se enmarcan en el contexto de la postmodernidad, en la crisis de la modernidad ilustrada suscitada a partir de Descartes, Kant y Hegel y que recorre todo el siglo XX. Para superar esta crisis, que es la crisis de la subjetividad y la pérdida de confianza en el alcance de la razón, «la mundanización del sentido y el des-fundamiento del sujeto», (v. Sáez Rueda, 2009, p. 197). Zubiri lleva a cabo un diálogo con las filosofías de Husserl y Heidegger encontrando en ambas posiciones soluciones insuficientes o parciales al problema del error, la falsedad y la verdad. De este modo, busca en la filosofía aristotélica y kantiana un realismo formal, una gnoseología trascendental, o un «realismo metafísico» que dé alcance y cabida a la crisis planteada y trate de buscar soluciones y fundamentos a la misma¹. (Danel, 2008, p.413).

1 En la filosofía Zubiriana la literatura tradicional académica ha dado a conocer un triple período en su producción conceptual. En la tesis doctoral *Ensayo de una Teoría fenomenológica del Juicio*, publicada en 1921 y editada -con cambios- en 1923 y hasta 1928, encontramos un claro diálogo fenomenológico con Husserl y sus *Investigaciones Lógicas*, éste es un periodo en el que trata especialmente la crisis de la modernidad, estableciéndose como una etapa crítica en su filosofía; hasta la publicación de *Naturaleza, Historia y Dios*, en 1944, que comprende su segundo periodo, establecido entre los años 1931-1944, donde el diálogo se traslada hacia la ontología heideggeriana y el desarrollo de la ciencia subatómica. Entre los años 1928-1930 disfruta de un permiso de estudios que le lleva a Friburgo, donde estudia con Husserl y Heidegger. Posteriormente se dirige a Berlín, donde conoce a Einstein, Schrödinger, Max Planck y Werner Jaeger, los cuales influyen decisivamente en su filosofía. El tercer periodo comprendería su etapa metafísica y gnoseológica. Este periodo se enmarca con las obras *Sobre la esencia* publicada en 1962, en el aspecto más metafísico de su filosofía, y la aparición de la «trilogía» de la *Inteligencia sentiente* como obra escrita, que consta de una serie de libros recopilados de cursos impartidos por Zubiri desde los años 1945 hasta 1976.

La concepción del error que plantea Zubiri «engloba al resto de teorías del error y su opuesto como verdad y muestra su parcialidad». (cf., Nicolás, *Teoría zubiriana de la verdad*, 2011, p.294). Para ello, Zubiri lleva a cabo un análisis de la noción del error a lo largo de la historia de la filosofía y cómo ha sido tratado desde su multiplicidad dimensional.

Según Hegel,² expresa Zubiri, la tarea del filósofo se basa en buscar y comprender el error. Hay una estrecha conexión entre la historia de la filosofía y el sistema de verdad que representa la historia, la tarea del filósofo debe ser buscar en ese sistema de verdad el error que está oculto, difuso, escondido y sacarlo a la luz. Según Hegel la historia estaría toda llena de «pensamientos incoados», pensamientos que conllevan necesariamente una verdad o un error. (Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios*, 1985b, pp. 196 y ss.).

En esta medida, todas las teorías de la verdad esconden en su fondo una teoría del error, y llevando a cabo una clasificación de éstas encontramos «siete bloques» de teorías acerca de la verdad y el error: «Teorías de la correspondencia (semánticas y no

En lo que respecta a las nociones del error, la falsedad y lo irreal podemos distinguir un primer periodo, ligado a la elaboración de su tesis doctoral y sus primeros escritos, donde desarrolla la noción del juicio reflexivo, del que derivan las nociones de adhesión, intencionalidad y volición. Este es un periodo marcadamente fenomenológico muy relacionado con la filosofía de la conciencia husserliana.

En su segunda etapa filosófica destaca un análisis etimológico y ontológico de tales nociones, donde desarrollará la etimología de la verdad, la falsedad y el error, y los analizará en relación al ser y al no ser. En su tercera etapa, la metafísico-gnoseológica, destaca un análisis de la estructura del error en el intelecto humano desde *Sobre la esencia* y a través de la trilogía de la *Inteligencia sentiente*.

Para profundizar en esta triple etapa –fenomenológica y crítica, ontológica, y metafísica-gnoseológica– de la filosofía zubiriana se recomienda consultar: (Nicolás, 2011. pp. 293-310); (Nicolás, 2008. pp. 137-155); (Gracia, ed., 2004); <https://www.zubiri.net/>; <https://www.ensayistas.org/filosofos/spain/zubiri/introd.htm>.

- 2 La historia humana en Hegel es el fenómeno de una verdad absoluta, la cual abarca a todas las verdades y errores habidos. (cf., Zubiri, *Cursos Universitarios Vol. II*, 2010, pp. 349 y ss.). Esta es una buena aportación de la perspectiva Hegeliana. «El pasado filosófico encierra verdad fragmentaria», es decir, «el pasado filosófico contiene error». Cuando se entiende a la historia como un sistema de la verdad todo depende del lugar que en ese sistema posea el error para determinar cómo es la realidad.

semánticas), teorías deflacionistas (prooracionales y de redundancia), teorías fenomenológicas, hermenéuticas, coherenciales, pragmáticas e intersubjetivistas». (Nicolás, 2011, pp. 294-295). Zubiri nos ofrece un fundamento para las diversas teorías del error y la verdad; «las sitúa, las ordena, y las sistematiza entre sí y respecto a la propia realidad». (cf., *Ibíd.*, p. 294).

1.2. *La estructura antropológica del error.*

El problema del error y la falsedad, así como sus causas y fundamentos (materiales, trascendentales, psicológico-volitivos, estimulícos), sus consecuencias éticas e intelectuales o su alcance ontológico y metafísico es uno de los problemas más importantes ligado a la antropología filosófica por su carácter multidisciplinar.³

Para Zubiri, una triple estructura caracteriza a la inteligencia humana, que es, en su terminología, una «inteligencia sentiente»,⁴ la cual posee tres niveles de intelección que se dan en un mismo acto –*impresión aprehensiva, apertura lógico-campal y esbozo racional*–. Estas zonas o nódulos estructurales intervienen en la conformación y captación de la verdad, que podrá ser una *verdad real*: en el dar verdad de la propia realidad, en la aprehensión impresiva; y una *verdad dual*: propia a la conceptualización del sujeto acerca de

3 A la hora de analizar el error y la falsedad intervienen diversas dimensiones de estudio propias a la multidisciplinariedad que demanda un estudio antropológico-filosófico del problema, de tal suerte que tal análisis va siempre ligado a una línea ontológica acerca del problema del ser y el no ser en el error y la falsedad; una línea epistemológica o gnoseológica acerca de cómo se insertan el error y la falsedad en el entendimiento humano; una línea axiológica y psicológica que trata de introducir el aspecto volitivo; y, una línea metafísica que busca fundamentar definitivamente al error y la falsedad en la realidad. En el presente escrito se tratarán tales dimensiones de un modo transversal, en el desarrollo de las distintas dimensiones del intelecto humano y de la propia filosofía zubiriana. Al mismo tiempo se tratará de mostrar cómo Zubiri va de una etapa más crítica a una más ontológica para finalizar en un estudio metafísico-gnoseológico de la realidad y la inteligencia.

4 Sentir e inteligir son dos caras de una misma moneda. La inteligencia es sentiente y el sentir es intelectivo. Tanto sentir como inteligir siempre van acompañados el uno del otro, son inseparables en el acto mismo de intelección o sensación, su separación es puramente conceptual.

lo real aprehendido en impresión, en la apertura lógico-campal y en el esbozo racional. Lo real no puede errar ni puede ser falso; pero posibilita la aparición de tales nociones debido a que tiene una triple dimensión estructural. Entre esta estructura de lo real y la estructura del intelecto existe una «*co-generidad*». (Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, 1991, p. 10). Esto es debido a que se da una identidad entre ambas; tales estructuras se corresponden y sus dimensiones o nódulos trascendentales se relacionarán intrínsecamente.

La verdad no es solo del ámbito conceptual del intelecto, la verdad reside en la propia realidad; pero el error sí es de un ámbito original y propio al intelecto. Con la verdad se unen la realidad y la humanidad, de modo que ésta se concibe como un «constitutivo antropológico de la realidad humana». (*Ibíd.*, p. 295). En el caso del error, éste se convierte en una relación de *disconformidad* y *desviación*, dados al nivel puramente intelectual, pues la realidad no puede errar, y el error no será un elemento constitutivo de la estructura de lo real como sí lo será la verdad. De tal suerte que la *aprehensión impresiva* no es susceptible de ser considerada como errónea o falsa. Pero, en esta realidad, en su estructura fundamental, tanto como *verdad-real* como en los modos de conocer esa verdad de lo real, se posibilita la aparición del error al nivel intelectual. Es decir, si el error se da al nivel *lógico-conceptual* y al nivel *volitivo* es porque la realidad posibilita al ser humano a estar lanzado al error y a la falsedad debido a su estructura fundamental, a la estructura de la *verdad real*, y a los diversos modos de *ratificación*⁵ de esas estructuras en el sentir intelectualivo.

La relación entre el error y la realidad virtual se sitúa en la conceptualización y acceso del *logos* a lo real. A la hora de conceptualizar lo real en el intelecto, el error se da como consecuencia de

5 El término ratificación es usado por Zubiri para referirse a los modos de actualización en el intelecto de las notas de lo real. En la verdad real el intelecto ratifica que ésta se ha hecho patente en la aprehensión impresiva como siendo de suyo. «El modo en que la realidad queda calificada como realidad en la intelección es denominada por Zubiri ratificación». (Nicolás, 2011, p. 299).

una falsa ficcionalización sobre lo real⁶, y la realidad virtual no es más que la irrealdad necesaria en la conformación del mundo y el campo de realidad inteligido. La realidad virtual, es decir, lo irreal, no tiene su fundamento en la propia realidad; la realidad no puede errar y tampoco puede ser irreal. La relación entre el error, la falsedad y la realidad virtual se da al nivel lógico-campal o conceptual, cuando el ser humano, desde su libertad creativa, pero lanzado desde y hacia las dimensiones de lo real y sus modos de ratificación, necesita rellenar los huecos y distancias entre lo real y lo inteligido como real. En ese rellenar actúa la realidad virtual y se posibilita la aparición de lo erróneo y lo falso. Esto no quiere decir que lo virtual o irreal sea siempre falso, de hecho, la irrealdad va a ser un ámbito necesario para dar sentido a lo aprehendido en impresión. Sin la irrealdad o virtualización de lo real sería imposible el acceso al mundo y a la comprensión del mismo por parte del intelecto.

2. Las nociones de realidad y error: El ser errante, la realidad inabarcable y la estructura trascendental de lo real.

El problema intelectual al que se enfrenta Zubiri con la noción del error es el problema del fundamento del conocimiento humano, de su inherente e intransigente posibilidad, e incluso de su necesidad para la vida humana. Con ello no está haciendo más que presentar una alternativa física y trascendental al nihilismo, o un fundamento realista y metafísico de nuestro conocimiento humano y de aquello que conocemos y denominamos realidad y mundo; de ahí la importancia de llevar a cabo un análisis de la estructura trascendental de lo real, en tanto esta estructura nos muestra las puertas o vías del posible desarrollo de la intelectualidad.

El ser humano, en su andar errante por la vereda de lo real, a cada paso yerma la hierba y asienta el suelo a costa de nuevos

6 «El intelecto, en un segundo nivel de aprehensión, en la apertura lógico-campal, percibe, ficciona y conceptúa lo real para rellenar los huecos y ausencias intelectivas que la propia realidad impulsa desde su triple estructura dimensional». (cf., Danel, 2008, p.425).

caminos por andar y otros ya andados. En la realidad inabarcable, el error y la falsedad, así como lo irreal y lo virtual, son tornasoles de una nada que se asienta incluso en el intelecto más profundo. Esta nada, esta ausencia *hueca* y carácter *huero* de lo real, es fuente y manantial de lo irreal, lo erróneo y lo falso; pero su intransigencia y estado de realidad, en sí mismo, no puede falsear a la propia realidad. La realidad no puede errar, no puede mentir ni falsear; pero el hombre inmerso en ella puede verse abocado por esta nihilidad.

La historia de la humanidad, su realidad radical y su desarrollo cultural, se ha visto impregnada de multiplicidad de perspectivas epocales acerca del mundo, del propio ser humano, de lo real, de la verdad, del error y de la falsedad. Estas perspectivas han tratado de superar la doble vía intransigente del pesimismo y el optimismo ingenuo, de la verificación y lo in-verificable, de la cosificación del mundo y de su idealización, de la fundamentación del ser humano y de su des-fondamiento.

Toda la historia del pensamiento puede verse reflejada en la estructura trascendental de lo real y el acento puesto por el intelecto en cada nódulo o dimensión estructural de ésta. La predominancia de cada una de sus dimensiones en cada época histórica ha llevado a un modo o vía de desarrollo cultural concreto y a formas de vida determinadas; a un error profundo del ser humano sobre y en lo real a través de lo irreal, y, en la mayoría de los casos, a costa de lo real.

Expresa Zubiri que lo real es propiamente humano, pues el ser humano, «implantado en lo real», conoce necesariamente como realidad a la propia realidad. Y lo real puede reducirse, en su estructura, a una unidad mínima que serían las *notas*. «Las notas designan dos momentos de la cosa, [...] notifica que pertenece a la cosa y notifica lo que la cosa es según esa nota». (Zubiri, *El hombre y Dios*, 1998a, cap. 1, §§ 9 y ss.). Lo real es un conjunto de notas, «un sistema de notas». (v. 1985a, cap. 4, § 55). Notas que son apprehendidas como siendo *de suyo*. Esta apprehensión es impresiva, no es conceptual sino una «formalidad de lo real». (v. *Infra.*, cap. 8, § 9). Es una apprehensión física y no solo material, en la cual influye

el aspecto estimúlíco; pero no se reduce a él, pues el ser humano está en lo real antes, incluso, de conocerlo.

La filosofía de Zubiri busca un fundamento no esencialista y opuesto al realismo aristotélico desde la noción de *sustantividad*⁷ frente a la de *sustancialidad*; pues las notas de lo real no son propiedades de las cosas sino su carácter notificado y notificable al intelecto en tanto éste está inmerso en lo real y lo aprehende necesariamente. «Las cosas reales no son sujetos sustanciales sino sistemas sustantivos». (v. 1998a, cap. 1, § 9).

La nota⁸ no es más que el modo de expresarse lo que la cosa es en sus distintas dimensiones y características, expresando su interioridad en una exterioridad que es captada como impresión en el intelecto y la sensibilidad humanas. Expresa Zubiri (1998a):

La realidad tiene dos momentos en la cosa real, la talidad y la formalidad. La talidad es la capacidad de lo real de tener tales notas, sean las que sean. La formalidad es el modo en cómo se puede presentar esa talidad al intelecto, que es un modo físico y no conceptual. (§ 15).

Junto con esto, las notas son siempre en *respectividad*. La respectividad de lo real no es más que la apertura de cada sistema de

7 Para distinguir lo sustantivo de lo sustancial Zubiri alude a la glucosa y explica cómo esta sustancia, al ser ingerida y sintetizada en el organismo, pierde su sustantividad al dejar de ser una nota distinta al sistema de notas que conformaba ese cuerpo y personalidad; en esta medida, la glucosa pasa a ser parte de ese nuevo sistema de notas, y, como tal, pierde su sustantividad, aunque preserve su sustancialidad, siendo así una *sustancia insustantiva*. Ese carácter sustantivo es formal y aprehensivo-impresivo, es físico; la sustancialidad es conceptual y lógico forzada a ser como es por la propia aprehensión de lo real, pero en un nivel pre-racional o lógico-campal. (v. Zubiri, 1998a, Primera parte. cap. 1, § 9).

8 Las notas pueden ser *constitucionales*, pues se fundan en otras, pueden ser *constitutivas*, pues se fundan sobre sí mismas o *adventicias*, que serían las que forman la estructura fundamental de la cosa, las notas suficientes y necesarias para el resto de las notas. Las cosas muestran su carácter noto siempre en *respectividad*, de ahí esta triple diferenciación de la estructura-nota de lo real, pues, lo real y las cosas en ésta no son sino respecto a otras cosas. (v. Zubiri, 1998a, Primera parte. cap. 1, § 11).

notas –que es cada cosa de lo real– al resto de sistema de notas del resto de cosas de lo real. El mundo es respectividad, dado a nivel aprehensivo como «actualidad de lo real». El mundo es la «unidad respectiva de todas las realidades en tanto que realidades». (v. *Infra.*, § 18).

Las cosas son una multitud de notas, estas notas son el carácter noto de la cosa al intelecto, es decir, lo que el intelecto percibe y aprehende de un modo formal –físico– antes de ser aprehendido en la consciencia conceptual y volitiva. Estas notas no son de una única manera y aprehensibles siempre del mismo modo, pues presentan un carácter de *alteridad* a partir del cual cada tipo de aprehensor tendrá un acceso diferente a esta realidad y su notificación; en este caso, el ser humano es el único animal que aprehende lo real como real, y su estimulidad se siente como una realidad formal. Las notas no son nada más que el modo en cómo se presenta lo real al intelecto en su carácter noto: el color, la forma, el calor, el frío, la textura, etc. Elementos que en su estructura formal aprehensiva nos son dados a un nivel no conceptual. «Realidad como formalidad de realidad no es meramente estimulante, lo real no es aquí existencia ni nada». (v. 1998a, § 7). «Las notas poseen un contenido propio, una formalidad de alteridad según el aprehensor y su propia existencia». (v. *Infra.*, §§ 7-9).

Este carácter noto de lo real no es más que el *de suyo* de aquello que es aprehendido en aprehensión primordial o impresiva de realidad. Zubiri desarrolla la estructura formal de este momento del *de suyo*. El error y la falsedad no se dan en este nivel impresivo; del mismo modo, la realidad virtual y lo irreal no tienen cabida como fundamentos o dimensiones de la propia realidad y no son propios al carácter dimensional de lo real. Pero estas dimensiones trascendentales muestran las distintas vías por las que el ser humano se decanta y se ha decantado en su andar intelectual a lo largo de la historia; de modo que éstas posibilitan la aparición del error y la falsedad, en la medida en que son la *enérgeia* y potencia de desarrollo del intelecto en vía de persecución del conocimiento, de su fundamento y de la verdad.

Lo real en tanto es aprehendido en impresión queda al descubierto en su carácter noto como siendo *de suyo*, en este *de suyo* residen tres momentos formales que Zubiri denomina «*forzosidad, poderosidad y nuda realidad*». (v. *Infra.*, §§ 24-30). Cada una de ellas fundamenta y muestra las distintas determinaciones de la intelectualidad humana posibles y las que se han dado a lo largo de nuestra historia intelectual occidental.

La *forzosidad* refiere a lo necesario, al carácter forzoso de que la cosa sea de un modo determinado, pero en su *de suyo*. Zubiri utiliza el desarrollo etimológico del término griego *ananké* para describir este aspecto de lo real como forzosidad, y expresa cómo esta dimensión trascendental ya fue descubierta en el mundo egipcio y asirio-babilónico y materializada culturalmente a través del desarrollo de sus matemáticas, expresando la necesidad deductiva del intelecto, la inevitabilidad lógica del mundo.

La *poderosidad* se expresa a través de «la dominancia de lo real». Es la «dominancia de lo real en cuanto real»; pues, la realidad se expresa en el *de suyo* en toda su inmensidad e intransigencia, dándonos en el rostro con su carácter irrenunciable. La realidad es poderosa, su poder es inteligido y sentido, ese poder es su carácter de dominancia, su fuerza inviolable y adventicia que nos absorbe y envuelve necesariamente. Expresa Zubiri que no se debe confundir esta poderosidad con la poderosidad divina. Ya que, del mismo modo en que la *deidad* refiere a esta poderosidad de la realidad y no a lo divino-religioso, la poderosidad también ha servido como potencia de desarrollo del animismo y de una «interpretación animista del poder». (v. § 25). A lo largo de la historia se han desarrollado formas culturales basadas en esta poderosidad, con sus diversas estructuras sociales y económicas, las cuales han estado completamente ligadas a esta visión animista y, la mayoría de las veces autoritaria, del poder.

La *nuda realidad* es el momento actual del intelecto humano, la dimensión potenciada por el paradigma cultural positivista y verificacionista de la cultura occidental actual. Zubiri expresa que «el positivismo, el pragmatismo y el historicismo son las tres grandes

desviaciones a que en una u otra forma se halla expuesta la verdad por su triple estructura intelectual». (Zubiri, 1985b, p. 44). El intelecto se encuentra actualmente en nuda realidad. La vida intelectual se esfuerza por desarrollar y potenciar modos y formas culturales derivadas de esta dimensión nuda de lo real. La nuda realidad es «un momento según el cual la cosa es lo que es *de suyo* en y por sí misma como es». (Zubiri, 1998a, §§ 24-26). En esta medida, la nuda realidad no es más que la cosa en su presentarse al intelecto. En este carácter nudo, la cosa refiere a lo que los griegos denominaron *physis* o naturaleza y desarrollaron los *physikois* en los inicios de la filosofía occidental.

Nuestra sociedad actual, en el desarrollo de este carácter nudo de lo real, vive en un mundo intelectual «centrífugo y penúltimo». (Zubiri, 1985b, p. 56). Para cuando se ha establecido un saber o una teoría ya han surgido otras que la refutan o mejoran. Y junto a ésto, «nuestro saber, afincado en la nuda realidad, ha olvidado los otros dos momentos de la forzosidad y la poderosidad, urge recuperarlos». (Zubiri, 1998a, § 27).

El enfoque tecnocrático y cientificista de nuestra sociedad actual está afincado en el estudio empírico de lo real, olvidando que ésta, la realidad, y con ella, el propio ser humano, dependen para su autorrealización de tomar conciencia y dar cabida a todas y cada una de sus dimensiones como ser humano-real. «Puede decirse que, realmente, la técnica constituye la manera concreta como el hombre actual existe entre las cosas». (Zubiri, 1985b, p. 53). Y esto, según Zubiri, ya lo reclamaba el mundo intelectual de la Grecia Clásica desde Anaximandro. La intelectualidad ya demandaba entonces el dar cabida a esta triple dimensión trascendental de la realidad y a su talidad, en la actualización del *de suyo*, en la intelectualidad sensitiva, a través del concepto de *arjé* como *ápeiron*: como lo indeterminado, como el intransigente aspecto unitario de esta triple dimensión, y la triple cabida de la intransigencia inobjetivizable de la realidad en su trascendentalidad. Es esta la cabida potencial del error y lo irreal en la realidad inerrable, en la cual no puede darse a nivel formal y trascendental el error y la falsedad; pero

que esconde «una verdad y una falsedad radical y primaria de la inteligencia: que es su constitutiva inmersión en las cosas». (Zubiri, 1985b, p. 47). El ser humano es entendido aquí como un ser-real, necesariamente *im-plantado* en la realidad.

Estas dimensiones de lo real estructuran y parapetan las vías de desarrollo del intelecto, el cual debe, a través de la realidad virtual y la irrealidad, rellenar los espacios vacíos y huecos que la realidad inteligida deja a su paso a lo largo de la demanda intelectual.

En el caso de la verdad, en su dimensión radical, ésta constituye al ser humano, lo fundamenta. Pues la teoría zubiriana del error es una teoría no subjetivista, opuesta a cualquier filosofía de la conciencia y con miras a buscar un fundamento del conocimiento humano en lo real. La verdad, lo real, el error, la falsedad y la irrealidad son nociones fundamentales que la cultura humana occidental ha desarrollado y materializado a través de las distintas modalizaciones del lenguaje en las diversas lenguas occidentales.

3. Análisis genético-lingüístico del error y la falsedad.

La inserción del error en la vida del ser humano, en su personalidad, en su carácter; así como la inserción de éste y la falsedad en el decurso histórico-cultural son analizados desde la filosofía zubiriana con el desarrollo etimológico de tales nociones.

Una de las evoluciones etimológicas de la verdad sería la dimensión arraigada en la raíz «*la-th*» de la palabra griega «*aletheia*» que se suele traducir como «ocultación u olvido». (1985b, pp. 38-39). Aquí evoluciona y se desarrolla la noción de verdad como «*patencia*». (Zubiri, Sobre el hombre, 1998b, pp. 639-640). Con la patencia sale a la luz lo que está presente al intelecto patentizándose en él, y eso que se le patentiza al intelecto es la propia realidad.

A esta dimensión de la verdad como patencia le corresponde en la no verdad –el error y la falsedad– la dimensión de la «*latencia*». Con la latencia se incluye en toda verdad patente un fondo oculto todavía no descubierto como verdad. En el caso de una cosa real, lo patente como verdad de que ésta se ha actualizado en el intelecto

también presenta una «oscuridad como latencia». (*Ibíd.*, p. 639). Como si una sombra se proyectase –latencia– al incidir la luz –patencia– sobre el objeto observado e inteligido.

A este orden del error le corresponde, formalmente, el carácter *fásico*⁹ del intelecto en su modo de actualización de lo real. Ese carácter fásico trata de hacer patente, fase a fase, aquello latente en toda verdad; busca hacer verdadero aquello que todavía es no verdad. De ahí que, formalmente, la verdad sea siempre verdadera o falsa; pero en la práctica concreta del intelecto al afirmar o juzgar sobre lo real se da la posibilidad de que el dinamismo fásico siempre presente una dimensión de no verdad, una dimensión de latencia del ser.

Pero lo falso y lo verdadero también refieren a lo *in-auténtico* y *des-confiable* frente a lo «fiable y la autenticidad», significaciones derivadas de la «seguridad», que sería el modo de ratificación en el intelecto de la dimensión trascendental de la *verdad real* que es la «coherencia»¹⁰. Aquí Zubiri dice que la verdad se entiende como «fiarse en algo, ver», es «la firmeza que presenta la realidad». (1985b, p. 38-39).

Al actualizar una roca, el intelecto debe, necesariamente, centrarse en las dimensiones de la verdad a la que esa roca se presta y que esa roca presta al intelecto. También actúan las dimensiones trascendentales de lo real en su *de suyo*: Como poderosidad, forzosidad y nuda realidad –muestran los caminos por donde la intelectualidad puede decantarse en su andar intelectual, en la búsqueda de la verdad–. La dimensión de la verdad real –seguridad– y la dimensión trascendental del *de suyo* –firmeza– dan sentido a lo

9 Con el desarrollo del análisis estructural del error y la falsedad veremos cómo la *inteligencia sentiente* y, con ella, la verdad y la falsedad, poseen una triple modalización; de modo que el error es «*medial, direccional y fásico-formal*».

10 En el apartado dedicado al análisis estructural del error y la falsedad veremos desarrollada esta noción. La verdad real posee tres dimensiones que son la *totalidad*, la *coherencia* y la *dureza* a las que les corresponden tres modos de ratificación en el intelecto de tales dimensiones como *riqueza*, *seguridad* y *consistencia* respectivamente. (v. Nicolás, 2011, pp. 302-303).

real en el intelecto. Al mismo tiempo, lo real da su sentido desde sí mismo al mostrar la seguridad y firmeza de que al presionar la roca ésta no se va a aplastar como una brizna de pan. A esta confianza en las cosas refiere el término latino *veritas* y su opuesto como *error*.¹¹ Cuando esa confianza se traslada a las personas y no a las cosas se habla de *fidelidad*, y esta acepción se ha desarrollado etimológicamente a partir de la palabra hebrea *emunah*. (cf., *Ibíd.*, p. 38).

A esta dimensión de la verdad real (la coherencia ratificada en el intelecto como seguridad) le corresponde, en la dimensión de la no verdad, la falsedad. Cuando el sujeto se atiene a una cosa concreta –p. e. una roca– ésta puede presentarse como una roca falsa y ser tomada como si fuera verdadera. La firmeza a la que se prestaba la roca puede resbalar como falsedad. Ese resbalar de la firmeza es una de sus características como dimensión de la no verdad. La falsedad es una «vacilación de la firmeza». (1998b, pp. 639-640). Pero esta vacilación no puede darse a un nivel aprehensivo-impresivo, pues la falsedad surge en la apertura lógico-campal. Como resultado de esta vacilación de la firmeza podremos pensar que la roca es dura y firme, pero al presionarla, ésta se deshará como una brizna de pan y daremos cuenta, en la rectificación, del error cometido y la falsedad en la que fundamentamos nuestro fallo.

Junto a estas acepciones, la verdad y la falsedad también han estado ligadas a la «*adecuación, correspondencia y corrección*». Estas acepciones refieren al momento en que se aplica un método para conocer, comprender y *com-probar* la verdad. Los términos «*adecuatio*» y «*orthetes*» refieren al origen etimológico de estas acepciones en la tradición cultural occidental. (cf., Nicolás, 2011, p. 298).

En un primer momento, podemos concluir que se da una unión inseparable entre la verdad y la no verdad; y en un segundo momento, que existe un enlace trascendental entre la verdad real y el

11 Suele traducirse como equivocación, falta, extravío, desviación, rodeo. Se relaciona con *erratus* y *erro*. *Erro* tiene una doble acepción: como errar, andar errante, vagar; o, como vagabundo, errante. Esta última acepción se relaciona con *errans* y *erraticus* que proviene de nociones relacionadas con el movimiento y nombramiento de los planetas-errantes.

carácter huero de lo real inteligido en aprehensión primordial de realidad. Debido a esta «concomitancia de la no verdad a la verdad el ser humano conoce su realidad en un constante tanteo». (1998b, p. 640). Y el *tanteo* es lo que caracteriza al ser humano en su modo de conocer lo real. El intelecto actualiza la realidad en tanteo; tantea una realidad que es dinámica y en la cual la verdad presenta una inevitable e inescrutable concomitancia a la no verdad. Con la cual la firmeza será siempre susceptible de vacilar como firmeza, la patencia siempre tendrá una zona oscura de latencia y el ser podrá ser tomado, erróneamente, como parecer ser.

Con el análisis genético-lingüístico y antropológico de lo erróneo y lo falso se muestra el desarrollo contextual e histórico de tales nociones. Pero para completar el análisis de éstas todavía nos quedaría profundizar en su carácter más puramente gnoseológico, su metafísica profunda y el fundamento estructural que las caracteriza. Cuestiones que serán abordadas en una segunda parte del presente artículo. Desde este análisis estructural, tanto al nivel formal como volitivo, el ser humano se mostrará no solo como un animal de realidades, sino como un animal errante que se encuentra lanzado a la verdad y a la falsedad desde su propia realidad fundamental.

4. Bibliografía.

- Danel, F. (2008). *El poder y el poderío: La noergia de Zubiri frente a Heidegger*. En Nicolás, J. A., Espinoza, R., (ed.) *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder. Pp. 385-467.
- Gracia, D. (ed.). (2004). *Desde Zubiri*. Granada: Comares.
- (2008). *El problema del fundamento*. en Nicolás, J. A., Espinoza, R., (ed.)
- *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder. Pp. 33-79.
- Llano, C. (2004). *Etiología del error*. Pamplona: EUNSA
- Nicolás, J. A. & Frápoli, M.^a J. (1997). *Teorías actuales de la verdad*. *Diálogo filosófico*, n.º 38. Pp. 148-178.

- Nicolás, J. A. & Frápoli, M.ª J. (eds.) (2012). *Teorías contemporáneas de la verdad*. Granada: Tecnos. pp. 5-20.
- Nicolás, J.A. (2008). *El valor de la verdad derivada en Zubiri y Heidegger*. En Nicolás, J. A., Espinoza, R., (ed.). *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder. pp. 137-155.
- (2009). *La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano*. Cuadernos salmantinos de filosofía, Univ. Pontificia de Salamanca, n.º 36. pp. 233-247.
- (2011). *Teoría zubiriana de la verdad*. En Nicolás, J. A. *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Comares. pp. 293-310.
- Sáez Rueda, L. (2009) *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.
- VV. AA. (2012). *Error y conocimiento: La gestión de la ignorancia desde la didactología, la ética y la filosofía*. Granada: Comares.
- Zubiri, X. (1985b). *Naturaleza historia y Dios*. Madrid: Alianza editorial. (1ª ed. 1944).
- (1985a). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza editorial. (1ª ed. 1962).
- (1991). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza editorial fundación Xavier Zubiri. (1ª ed. 1980).
- (1998a). *El hombre y dios*. Madrid: Alianza fundación Xavier Zubiri. (1ª ed. 1984).
- (1998b). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza editorial fundación Xavier Zubiri. (1ª ed. 1986).
- (2010). *Cursos universitarios*. Vol. II. Madrid: Alianza editorial.

EL ANIMAL QUE YERRA Y HABITA REALIDADES VIRTUALES. EL ERROR, LA FALSEDAD Y LO IRREAL DESDE LA NOERGIA ZUBIRIANA

Parte 2: Análisis estructural (formal y volitivo) del error y la falsedad

Alejandro M. Bermejo Cerrato

1. Lo real inerrable y el error en la historia.

Lo real no puede errar, la realidad no puede ser falsa y el entendimiento, *de suyo*, no comete errores; el error es humano –práctico y especulativo–. Como dice la expresión latina: «*errare humanum est*». El error nace y se da en la apertura teórica y lógica del intelecto al mundo de la vida, al *lebenswelt*. Este es un problema antropológico, pero también ético, ya que afecta a la vida del ser humano, a la posibilidad de vivir una vida falsa, inmersa en una realidad virtualizada, la cual acaba absorbiendo todas las dimensiones del ser humano. «El hombre siempre está inaugurando su acción». (Llano, 2004, p. 11). El ser humano es una realidad que busca auto-realizarse, es una sustantividad siempre por determinar. En esta indeterminación se suscita la posibilidad del error y la falsedad.

«El hombre no está simplemente ante las cosas, sino que se mueve entre ellas, decidiendo a cada paso sobre lo que son». (Zubiri, 1985b, p. 64). Por esta misma razón, el ser humano puede verse abocado al error, a la falsedad y la irrealidad; pues, en la estructura misma de la verdad se dan los tres grandes riesgos que pueden invadir la vida intelectual, tales como: La «positivización del saber» como tecnocratización de la vida y subordinación de la ciencia a la experimentación empírico-deductiva. La «desorientación de la función para la vida humana» que debe tener el intelecto, en la autorrealización, en el hacerse cargo de la realidad de uno mismo. Y la definitiva «ausencia de vida intelectual» en que vivimos hoy día.

«La verdad es, según la fórmula tradicional, un acuerdo del pensamiento con las cosas». (cf., *Ibíd.*, pp.36-37). La definición clásica del error podemos extraerla de la literatura escolástica de Agustín de Hipona que lo define como «*falsi pro vero approbatio*», que sería el aceptar o tomar lo falso por verdadero. Posteriormente se introduce una relación axiológica en el error con la definición de Tomás de Aquino como «*approbare falsa pro veris*», donde éste explicita que el error tiene razón de pecado. (Rojas, 2015, p. 78).

En un primer momento el error es entendido en la tradición intelectual occidental como un no reconocer la ignorancia o creer que se sabe cuando no se sabe. Así, en la búsqueda de fundamentos frente al sofista se reconoce esta ignorancia y se busca el fundamento del conocimiento y la verdad. Posteriormente, el error se relaciona con una visión axiológica del mismo; pero, tras el romanticismo se invierte esta acepción, la vida se supone trágica y se busca la libertad a toda costa para reafirmar a la propia vida. Actualmente el error se entiende como lo opuesto al ideal de perfección o como lo que lleva a la perfección, en una doble vía dicotómica opuesta. (*Ibíd.*, pp. 76-86). Lo importante es que el ser humano no debe *dest-errar* el error de su vida intelectual, sino reafirmarlo y encontrarlo. «La filosofía es un diálogo errante, es un diálogo constante con el error». (*Ibíd.*, p. 99).

Para llegar a nuevas soluciones a los mismos problemas, para plantear nuevos problemas a partir de estas soluciones, y para plantear los mismos problemas de distinto modo.

2. Las Dimensiones y modos de ratificación de la verdad real.

Lo real y el intelecto poseen una relación de *co-generidad* no identitaria que se muestra en distintos modos que tiene la inteligencia de *ratificar* estas dimensiones de lo real inteligidas. Lo real y el intelecto poseen una identidad e isomorfismo a través del cual el propio intelecto refleja la estructura de la realidad.

La filosofía zubiriana dialoga intensamente con las filosofías de Husserl y Heidegger y nos muestra la relación de entre lo subjetivo y el objeto conocido, entre lo *noemático* y lo *noético* –el *nóema* y la *nóesis*– a partir de la relación entre la *nóesis* y el *ergón*.

Para Husserl, estos dos polos –subjetivo y objetivo– son denominados respectivamente, *nóesis* o *cogitatio* y *cogitatum* o *nóema*. Partiendo de la relación entre éstos, un objeto intencional es correlato de un acto de conciencia. Hay un «*a priori de correlación*» que se da entre el sujeto que conoce y constituye al ente y el propio ente que autodona su sentido desde sí mismo. El ente es eidético en su esencia profunda y, al mismo tiempo, da su sentido desde sí mismo y es constituido como correlato de un acto intencional de la conciencia.¹²

Existen similitudes y diferencias básicas entre estos términos que delimitan conceptualmente la filosofía de Zubiri y la adentran en una perspectiva metafísico-gnoseológica de lo real y el intelecto

12 La visión de la verdad como adecuación del intelecto a la cosa, del sujeto al objeto, es lo que ha venido denominándose como realismo. La adecuación del objeto al intelecto, del objeto al sujeto es lo que ha venido denominándose subjetivismo y que ha derivado en el idealismo kantiano y el desarrollo de la filosofía de la conciencia y el *lebenswelt* husserliano, aunque con claras discrepancias entre ambos.

frente a perspectivas subjetivistas e idealistas; frente a perspectivas ontológicas y fenomenológicas; y frente a perspectivas realistas. Zubiri no solo plantea una filosofía que supere a estas posiciones o paradigmas, sino que los incluye en su análisis y los clasifica y sistematiza¹³. Como expresa Nicolás (2011) citando al propio Zubiri en *Inteligencia y logos*:

Realidad no significa aquí algo fuera de la impresión, sino que se trata de una formalidad presente en la aprehensión misma. En este contexto ha de entenderse la anterioridad (*prius*) de lo *de suyo* frente a la intelección misma. [...] Por eso puede decir Zubiri que lo real aprehendido en aprehensión primordial es siempre real, aunque no lo sea mas que en la aprehensión misma. Ahora bien, esto no significa que la presencia de lo real en la impresión sea exclusivamente intencional (Husserl), sino que es física, noérgica. (pp. 303-304).

La aprehensión primordial de realidad nunca puede presentar error, ella misma es mera formalidad de intelección de la realidad, por lo que nunca puede errar respecto a esa intelección. Esta

13 Para entender con plenitud y rigor conceptual el desarrollo conceptual de la filosofía zubiriana debemos adentrarnos en el diálogo de éste con el realismo clásico de Aristóteles, la expresión fenomenológica y subjetivista de Husserl y la ontologización del sentido desde la ausencia de fundamento del ser en Heidegger. Zubiri no solo dialoga a tres bandas con estos autores, sino con el conjunto de la historia de la filosofía, pero éstos son los pilares fundamentales del desarrollo de su propia filosofía.

Para profundizar en la relación entre Heidegger y Zubiri consultar: (Danel, 2008, pp. 385-467).; (Gracia, 2008, pp. 33-79).; (Nicolás, 2008, pp. 137-155).; (Rivera, 2008, pp. 17-32).

Para analizar la relación entre Husserl, Aristóteles y Zubiri consultar: Nicolás Marín, J. A. (ed.). (2011). *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Comares; Barroso Fernández, O. (2002). *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*. Granada: Comares.; Gracia, D. (ed.). (2004). *Desde Zubiri*. Granada: Comares.; Nicolás Marín, J. A. & Barroso Fernández, O., (eds.). (2004). *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares; Nicolás Marín, J. A., (2009). La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano. *Cuadernos salmantinos de filosofía, Univ. Pontificia de Salamanca*, n.º 36. pp. 233-247.

imposibilidad del yerro arraiga en la estructura misma del intelecto, el cual está ya en la realidad antes de inteligirla. La formalidad de realidad en el intelecto muestra un «*prius*» de la realidad sobre la intelección de ella misma. (cf., Zubiri, 1991, pp. 225 y ss.). Ese «*prius*» da cabida a que la realidad dé una verdad al intelecto, el cual, en el nivel más básico y primario de intelección, como aprehensión primordial de realidad, nunca puede errar. La realidad posee al intelecto, no el intelecto a la realidad, y esta posesión hace que el intelecto esté implantado en la realidad. Está no solo implantado, sino plantado, como una planta al suelo, planta la cual en su raíz nunca puede presentar fallos.

Esta raíz profunda del intelecto en lo real se observa en las dimensiones trascendentales de lo real –forzosidad, poderosidad y nuda realidad–; pero también en la dimensión estructural de la verdad real, la cual muestra tres dimensiones bien diferenciadas, que serían la «*totalidad*», la «*coherencia*» y la «*dureza*». A estas dimensiones de la verdad real le corresponden tres modos de ratificación en la inteligencia sentiente de éstas, tres modos de ratificación que se dan a un nivel impresivo no conceptual, en aprehensión primordial de realidad o aprehensión impresiva. Éstas serían la «*riqueza*», la «*seguridad*» y la «*consistencia*». (Nicolás, 2011, pp. 302-303).

La *totalidad* es la dimensión de lo real que abre al intelecto a la *riqueza* de lo inteligido. De este modo, el intelecto da cuenta de que aquello que es inteligido es aún más rico y abierto de lo que la propia intelección puede percibir en impresión.

La *coherencia* es el movimiento del intelecto por encontrar *seguridad* en lo inteligido, dar un orden a la apertura infinita de la totalidad y la riqueza, pues, es inevitable que el intelecto trate de asentar en lo seguro lo desbordante de lo real que es incluso él mismo.

La *dureza* es esa necesidad de encontrar *consistencia* en lo que ha sido interpretado como *seguro* en la estructura impresiva no conceptual. Ya expresamos la necesidad de que la roca presente *dureza* cuando es una verdadera roca. La inteligencia, en aprehensión impresiva, tenderá a buscar la *consistencia* de lo real al actualizar

las notas de este sistema de la totalidad. Busca dar cuenta de las notas que son inteligidas, las que enriquecen la posibilidad total del inteligir, y dar a la comprensión la *enérgeia* suficiente a través de la *riqueza, seguridad y consistencia* a la que pueda aferrarse. De este modo, la inteligencia podrá estar en una conformidad dada en vía de verdad o, en una disconformidad dada en *des-viación* en el campo lógico, en el logos conceptual (pre-racional y pre-volitivo). Pero en aprehensión impresiva, lo quiera o no, el intelecto siempre está en la vía de la verdad real.

3. El error a nivel estímulo.

El organismo animal, en su inmersión física en el mundo que le rodea, recibe estímulos del exterior a su propio ser, esta estimulación *suscita* en el organismo una *afección* que conlleva una *respuesta*. En el animal humano la suscitación, afección y respuesta son, respectivamente, *intelección, sentimiento y volición*, porque éste aprehende estímulos como realidades, no se queda en el mero carácter estímulo recibido; así, en sus acciones, sale de lo estímulo y se dirige hacia la realidad.¹⁴

También puede darse en esta acción un error a nivel estímulo. El error a nivel estímulo viene de una ausencia de «restauración del equilibrio perdido por la suscitación». (Zubiri, Estructura dinámica de la realidad, 1995, p. 171 y ss.). La suscitación conlleva una pérdida del equilibrio, una «ruptura de la estructura del ser viviente». (*Ibíd.*, p. 171). Esta ruptura precisa de la reconstrucción de lo que ha sido quebrado. El equilibrio se restaura, en el ser viviente, con una respuesta. Este proceso mediante el cual la suscitación modifica toda la estructura del ser viviente demandándole una

14 Para profundizar en esta temática consultar Barroso Fernández, O. (2002). *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*. Granada: Comares.

respuesta para *re-equilibrar* esa estructura es lo que Zubiri denomina «la tensión vital». Que no es más que la vida en sí misma dando cuenta de su existencia y de la existencia de la propia realidad en la que se ve inmersa.

En el ser humano el error tiene diversos ámbitos de dominio en lo sensible y en lo intelectual. El isomorfismo entre lo sensitivo e intelectivo nos muestra diversos tipos de error y falsedad.

Cuando el error domina a un nivel sensible, la inteligencia se dirige hacia la *ilusión*, hacia lo ilusorio. Cuando el error domina a nivel ideal el conocimiento deriva en *sofisma*. Cuando el error domina en lo imaginario se tienen *alucinaciones*.¹⁵

4. Análisis estructural del error y la falsedad.

4.1. Estructura formal –*teórica e intelectiva*– del error en la afirmación.

El error y la falsedad no pueden ser solamente resultado de un fallo a nivel estímulo o sensitivo. Desde el plano ontológico, el problema que se plantea es la relación que se pueda dar entre el error, la falsedad y el no ser, así como, entre la verdad y el ser.

En un primer momento, con Parménides, lo falso se relaciona con el no ser, con la nada, y lo verdadero con el ser. En el desarrollo histórico del error y lo falso, en su multiplicidad dimensional, la figura de Parménides se plantea como la primera determinación gnoseológico-ontológica acerca de lo erróneo y lo falso. Es el primero en plantear «la primera forma de intelección de la respectividad». (Zubiri, *Inteligencia y Razón*, 1983, p. 349). Parménides muestra que conocer es discernir lo que es de lo que no es, lo que conlleva que el error consista en «confundir lo que la cosa es con algo que no es, algo otro». Posteriormente, Platón planteará que conocer no es solo discernir, sino definir. De modo que «decir una no verdad

15 Zubiri, X., *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid. Alianza editorial. 2000. pp. 187 y ss.

es decir el ser, pero otro. [...] Es la alteridad del ser». (*Ibíd.*, pp. 349-350). El error no es confundir una cosa con otra, sino definir erróneamente, no saber, no conocer. Así «Platón da un giro a esta concepción del error con su noción de alteridad». (Zubiri, *Cursos Universitarios Vol. I.*, 2007, pp. 95 y ss.). «El error está relacionado con el no ser al modo de alteridad. [...] Al decir una no verdad se dice el ser, pero otro». (*Ibíd.*, p. 95). Pero esto no lo ve de la misma manera Zubiri, pues el no ser está siempre presente en lo afirmado en cuanto afirmado, independientemente de la verdad o error de la afirmación. Para Platón, la afirmación errónea no se relaciona en ningún aspecto con el no ser. El error es el ser, pero otro, ya que no concibe que el no ser pueda tener algún tipo de existencia en la verdadera realidad ideal. El ser puede ser auténtico –*ontos on*–, o inauténtico –*meon*–. El no ser no es motor o ámbito de lo falso o lo erróneo en esta concepción platónica.

Santo Tomás, en la *Suma teológica*, expresará que «la verdad se define como la conformidad del entendimiento con la cosa. [...] De ningún modo la conocen los sentidos». (Llano. 2004. p. 17 y ss.). La verdad reside en el entendimiento que juzga, afirmativa o negativamente, algo; la adecuación es propia al intelecto. En la división y estructura del propio intelecto es donde se puede hablar de adecuación o verdad, ya que, ésta, y con ella la falsedad, se dan en el intelecto¹⁶.

Pero debemos entender que, en Zubiri, hay una *co-generidad* e identidad entre el intelecto y la sensibilidad, del mismo modo que la hay entre el propio intelecto y la realidad. Las estructuras intelectivas, las estructuras sensitivas y las estructuras trascendentales o metafísicas de lo real se corresponden y relacionan, dependen mutuamente unas de otras, son isomórficas. Por ello expresa

16 Llano, C., (2004), recomienda, para profundizar en esta línea, consultar a Pérez Guerrero, J., *La segunda operación del intelecto según Santo Tomás de Aquino*. México, Tópicos, 1998, p. 158.

Nicolás, J. A., (2011), que, en la aprehensión impresiva, en las diversas dimensiones de lo real y sus modos de ratificación en el intelecto, existe un tipo de adecuación, pero compactada. Esta compactación de la adecuación es precisada y sistematizada en la aprehensión impresiva al ratificar la totalidad de lo real y entender que se da una riqueza superior a lo que la propia aprehensión puede recoger. Por esta razón, la inteligencia busca, en la dimensión de la coherencia, dar una relación lógica a lo aprehendido de lo real en la seguridad, la cual será una seguridad fuerte y dura, como lo es la propia realidad y las rocas y piedras que inteligimos de ésta. En su fuerza y dureza, la realidad es la que nos golpea en la cara. Y puede llegar a resultar duro y doloroso ese golpe cuando vivimos en la idealización de la vida y la realidad. El ser es resultado de una concepción de lo real, cuando lo real es quien posibilita al propio ser. La perspectiva es noérgica, es física; «lo real no es *ese reale*, sino *realitas in essendo*».

Pero es, según Zubiri, Demócrito quien plantea por primera vez el problema del error y la falsedad en relación al no ser sin encontrar por ello que la realidad pueda ser falsa o errónea y posibilitando en ésta la aparición de lo erróneo y lo falso. Con Demócrito «es la primera vez que el problema de la falsedad adquiere todo el rango que merece dentro del problema del ser». (Zubiri, 2007, p. 95). Demócrito no ve la oposición del ser al no ser como una oposición equivalente a la de la verdad al error, pues, como expresa Zubiri (2007):

Aquí no se trata simplemente de la verdad como el ser y el error como el no ser, el error dice lo que no es, pero con una primera verdad, que dice no ser el ser del no ser. [...] El error supone una verdad para darse como error, [...] dice lo que no es la cosa, lo que no existe. [...] El conocimiento sensible dice lo que no es cuando dice lo falso, pero ese decir no es el vacío, es el acontecer de la infinitud dentro del ser debido a la existencia del no ser. (pp. 95 y ss.).

Con la infinitud se da una multiplicidad formal que se concretiza materialmente en muchas cosas como verdad o falsedad. «Por no conocer el no ser aparecieron las muchas cosas», decía Demócrito. Por consiguiente, el no ser está siempre presente en lo afirmado en cuanto afirmado.¹⁷

Aristóteles explota la noción del error como resultado de «la multiplicidad de sentidos del ser». (*Infra.*, p. 197). Por «la multiplicidad de sentidos del *on*». (Zubiri, 1991, p. 225). Es decir, en Aristóteles, el error es un sentido del ser, es un parecer ser el ser verdadero. «El error fundado en el no ser y la falsedad no es igual a la negación, ya que es no verdad tanto de la negación como de la afirmación». (cf., Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, 2003, p. 34). Con esto, Aristóteles entiende que el no ser puede estar tanto en la afirmación como en la negación. El no ser es un *a priori* de la propia afirmación o negación. Es decir, el error nace de la multiplicidad de sentidos del ser, es un parecer ser el ser verdadero; pero a ese error le es tan concomitante el no ser como la propia verdad, de ahí que la falsedad lo sea tanto de la afirmación como de la negación. Esto es debido a que el no ser está intrínsecamente unido a la verdad real y su estructura. Por consiguiente, se puede negar algo de algo erróneamente en un proceso similar a afirmar algo de algo erróneamente. Ese no ser es el carácter hueco y huero de lo real. También arraiga en el

17 Podemos observar cómo Zubiri desarrolla su idea del error, la falsedad y la irrealidad en relación al problema del ser y su unidad y multiplicidad. Pues los partidarios de la unidad del ser no podrán aceptar la alteridad y pluralidad del ser. Dirán que lo falso es el no ser, hasta que Platón introduzca la alteridad del ser y lo falso será un ser inauténtico, no el no ser. Los partidarios de la pluralidad del ser no serán capaces de dar cabida a una objetividad y determinación del ser al darse éste en esa multiplicidad y pluralidad, de modo que dirán que el no ser es fuente de lo falso. En este sentido, el problema al que alude el ser y el no ser en relación a la verdad y la falsedad es el problema del fundamento del conocimiento humano. Zubiri muestra este desarrollo histórico, genealógico y lingüístico-etimológico en su segunda etapa filosófica, en el estudio ontológico de la verdad y el error.

fundamento metafísico trascendental de lo real, en las *limitaciones* de la realidad, en el *benepósito divino* y en la *oquedad* de lo real en aprehensión impresiva.

Si la realidad se identificara plenamente con la conceptualización que se tiene de ésta, entonces no existiría una referencia a la cual aludir para mostrar que se está en lo erróneo o lo falso. Lo real no puede identificarse con la conceptualización de lo real, pues en caso contrario, el sistema referencial no permitiría distinguir lo real de lo irreal y lo verdadero de lo falso. Por ello Zubiri desarrolla una metafísica profunda que analiza las dimensiones de lo real y las dimensiones del intelecto en esa realidad, y ese análisis busca desentrañar del fenómeno humano qué es la inteligencia y su materialización como conocimiento. Con este movimiento se buscan los fundamentos reales en los que se apoya éste, el ser humano, y de los cuales surge, nace y es lanzado al mundo cultural occidental.

Definitivamente, el error y la falsedad, así como la irrealidad, son susceptibles de ser considerados como partes constitutivas de la apertura lógico campal de nuestro intelecto, el cual está inmerso en una cultura, en una historia y en una lengua, de las cuales bebe y en las cuales el ser humano desarrolla su propia personalidad y realidad. Este segundo nivel intelectual, el de la apertura del campo de realidad –el actuar del logos en la inteligencia–, estaría muy relacionado con la perspectiva heideggeriana. Para Heidegger, el intelecto humano está ya inmerso en un mundo de sentido antes incluso de racionalizarlo –en un sentido pre-judicativo y pre-racional–, que le demanda una forma de vida, un pragmatismo respecto al significado de las cosas y su utilidad. Por consiguiente, la racionalidad lleva a cabo una conceptualización –que es la propia realidad– de ese pragmatismo –íntimamente ligado al ser– y acaba tergiversando la relación originaria –pre-judicativa y pre-conceptual– del ser humano con el propio ser.

Zubiri plantea una inversión de los términos a partir de los cuales se dan el error y la verdad según Heidegger. Dice Zubiri que en Heidegger lo primero que entiende el ser humano son «las cosas para que el hombre viva con ellas», las cuales «pueden presentar fallos», lo que Heidegger denomina *Zuhanden*. Posteriormente, en una segunda intelección, el hombre entiende «lo que está ahí». Heidegger denomina a lo que está ahí *Vorhanden*. (Zubiri, 1998b, pp. 326-327).

Para Zubiri, Heidegger situaría la posibilidad del fallo en las cosas para que el hombre viva con ellas, a partir de las cuales el hombre entiende lo que está ahí. La realidad, en este proceso, será configurada por el ser, de tal modo que puede presentar fallos, errores y falsedades. Y esto es debido, según la perspectiva heideggeriana, a que no sabemos ni podemos llegar a saber qué sea el ser; así, éste es una nada, la cual nos adentra en una total ausencia de fundamentación de lo real. Del mismo modo, el ser conocido no es más que la racionalización del ser en su ausencia de fundamento, una racionalización que es lanzada desde un nivel intelectual –pre-judicativo y pragmático– del *Da-sein* inmerso en un mundo de sentido, que es el *lebenswelt*.

Este nivel intelectual pre-judicativo es equivalente a la apertura lógico-campal zubiriana, de este modo, Zubiri incluye en su propia filosofía la perspectiva ontológica y el círculo hermenéutico. La reinterpretación constante dada al devenir histórico en la interrelación de entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, tanto como apertura de sentido como apertura lógico-campal, son similares y equivalentes entre ambas filosofías (heideggeriana y zubiriana).

Pero Zubiri indicará que la realidad es el fundamento estructural del error y la falsedad. La realidad como fundamento del error no puede ser falsa. La realidad, según Zubiri, es lo primero que entiende el hombre; con esa realidad el hombre entiende aquello que lo *impela* a ser inteligido, y eso que lo impela nunca puede fallar o errar, pues, el error y la falsedad se dan como posibilidades sobre ese mismo fundamento que es la realidad.

Por otro lado, podría pensarse, como expresa Rivera¹⁸, que el ser inescrutable, el ser en su ausencia de sentido como lo concibe Heidegger, pueda asemejarse a la realidad a la que alude Zubiri; una realidad que en aprehensión primordial de realidad es hueca, hueca, con oquedades inescrutables para el intelecto humano. Aún con ello, para Zubiri, la aprehensión primordial de realidad lleva la intelección de un *de suyo* de esa realidad inteligida, un *de suyo* que da verdad, la cual nunca es falsa, la cual nunca es errada en lo real; otra cosa distinta es que el intelecto, en esa aprehensión primordial de realidad, no conozca la realidad toda, sino con cierta oscuridad, con un velo; pues, el intelecto humano es finito, la realidad nítida solo sería cognoscible desde un cierto tipo de intelecto divino. Pero esto no supone que lo real pueda ser irreal o falso, y «con Heidegger, con el concepto de *Aufhebung*, el tiempo se subordina al saber y lo real se subordina a la racionalización de lo real». (Rojas, 2015, p. 84). El ser profundo de la realidad no es susceptible de ser conocido y nuestra realidad conocida es una realidad susceptible de ser errada. Con el decurso de la historia y la epocalidad, el saber se subordina al tiempo, al mundo de la vida, al *lebenswelt*. Como expresa Rojas (2015), con Heidegger:

«En la verdad siempre queda algo oculto, lanzando al ser humano, arrojándolo a un avance errático que no se encamina hacia ningún sitio. [...] El acontecer de la verdad es un devenir errático donde tienen un gran peso los estados de ánimo epocales». (p. 84).

El caso de Husserl, Zubiri lo plantea de un modo especial, ya que el fenomenólogo es punto de referencia decisivo en la metodología

18 En estas líneas expongo la perspectiva relacional de entre Heidegger y Zubiri extraída de: Rivera J. E., *Zubiri y Heidegger* en J.A. Nicolás, R. Espinoza, (eds.), *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona. Herder. 2008.

de Zubiri.¹⁹ Pero Zubiri plantea ciertas discrepancias respecto a la reducción fenomenológica husserliana y la relación que de ella se deriva entre la verdad y el error.

La verdad –Husserl– es el resultado de «la suspensión de lo real». (Zubiri, Cinco lecciones de filosofía, 1997, p. 223). Suspensión de la racionalización conceptual de la realidad. Con la «suspensión de lo real», a través de la reducción fenomenológica, aparecerá la *manifestación* del ser. En este proceso Husserl contrapone el ser a la realidad. El ser se manifiesta en la conciencia cuando se suspende de éste su carácter de realidad. En el «percibir como realidad es donde sitúa Husserl al error». (Zubiri, Primeros escritos (1921-1926), 2000, pp. 187 y ss.). Es decir, percibir como realidad será lo que conlleve error; pero, precisamente para Zubiri, es la realidad el fundamento del error y la verdad. La verdad de una realidad que «*verdadea*»²⁰ es anterior a la reducción fenomenológica o a

19 En Nicolás, J. A. & Frápoli, M.^a J. (eds.) (2012). Encontramos el siguiente texto al respecto: Husserl y su comprensión de la evidencia como experiencia de la verdad, esto es, de la vivencia de la concordancia entre lo mentado y lo dado, es un núcleo básico en torno al que se aglutinan otras teorías de la verdad que se pueden calificar de “fenomenológicas”. Junto con la aportación de Ricoeur, destacan en este apartado las propuestas de Ortega y Gasset y sobre todo de Zubiri, como intentos de superación de las deficiencias de la fenomenología de Husserl y de la hermenéutica de Heidegger. Esa es la pretensión de Zubiri con su teoría de la intelección unificada, la “inteligencia sentiente”. La evidencia no puede ser el último nivel de consideración de la verdad. Existe un nivel *pre-evidencial* que es el de la aprehensión primordial de realidad que posee su tipo propio de verdad (la *verdad real*), más fundamental que el de la evidencia, que se concibe como “ratificación de lo real actualizado” y que es sentida, puesto que toda intelección es sentiente. Aquí se produce también la crítica a la hermenéutica heideggeriana, pues en el nivel de la verdad real originaria no hay crítica ni interpretación, ya que funciona como un nivel pre-comprensivo y pre-interpretativo. Aunque toda interpretación se efectúe desde un horizonte comprensivo, toda comprensión es ya de “algo” sentido como real *de suyo*. (p. 188).

20 El «verdadar de la realidad» es una noción zubiriana que refiere al modo en cómo el intelecto conoce la realidad. El intelecto se ve sometido a la *enérgeia*, a la fuerza de lo real, a partir de la cual «lo real impone su fuerza, en modo a la vez sensitivo e intelectual». Como dice Nicolás, J. A., en *La doble vertiente zoológico-real del criticismo Zubiriano*. 2009, p. 241: «A partir de esta “fuerza de imposición de lo real”, el intelecto recibe una primera verdad, la verdad real, la verdad que da la realidad al intelecto».

cualquier otro tipo de verdad. Por consiguiente, lo que para Husserl es fuente de donde mana el error, para Zubiri es fundamento y base estructural tanto del error y la falsedad como de la verdad conceptual de las esencias. Con esto vemos una regeneración y fundamentación del carácter metafísico del conocimiento humano y su fundamentalidad trascendental frente al fenomenologismo husserliano.

Por otro lado, si lo que buscamos es el error y la falsedad, será en el nivel lógico-conceptual donde podremos encontrar a la «disconformidad fundada en desviación».

4.1.1. Definición y fundamento del error en la afirmación: «Disconformidad fundada en desviación».

El nivel lógico-conceptual del intelecto busca una «*actualidad coincidencial*» entre lo inteligido y lo real que ha impulsado a esa misma intelección. «El error en la afirmación no es carencia de verdad, es privación de verdad. [...] La afirmación no es neutral, o es verdadera o es falsa». (Zubiri, 1991, pp. 232 y ss.). La afirmación nunca puede ser verdadera y falsa a la vez; pero «la actualidad coincidencial entre la inteligencia y la cosa real es donde se constituyen la verdad y el error». (Zubiri, *Inteligencia y logos*, 1982, p. 288). La actualidad coincidencial puede presentar tanta verdad como error, pero en dos vías distintas: una «vía afirmativa y una vía de error»²¹.

21 Expresa Zubiri (1982):

El error es también primariamente una vía. Es la vía según la cual la actualidad coincidencial del parecer ser es la que fundamenta y constituye lo que la cosa es en realidad. Error es ante todo una vía: vía errónea. [...] Todo error, y por tanto todo error, es constitutiva desviación; es desviación de la vía de la verdad. [...] Del error hay también actualidad coincidencial; es menester mantenerlo muy enérgicamente. Pero es una actualidad de vía desviada. El carácter de esta actualidad de vía desviada es la falsedad. [...] La vía del error es vía de actualidad falsificada: es la falsificación que consiste en tomar mi parecer (por ser parecer) como realidad. (p. 290).

La realidad conceptualizada concierne al segundo nivel intelectual que es el *logos*. El *logos* es quien da, a la mera formalidad de realidad, un carácter de sentido, el cual Zubiri denomina «abrir un campo de realidad». Para abrir ese campo de realidad, el *logos* conceptúa a la realidad, la conceptúa a través de *percepciones*, *fictos* y *preceptos*.

«Los preceptos son los mandamientos que la formalidad de realidad manda al intelecto». (Nicolás, 2011, pp. 305 y ss.). Necesariamente la formalidad de realidad afecta al intelecto, pues la aprehensión primordial de realidad es un acto involuntario de estar en la realidad, se la conceptualice o no.

Los fictos son resultado de la necesidad del intelecto de suplir la carencia de la realidad formalizada en aprehensión primordial. Esta carencia se da como resultado de una realidad que no se presenta toda nítida y clara al intelecto, ya que, la realidad siempre presenta un aspecto oscuro, una oquedad. Esta oquedad hace que el intelecto necesite, para captar la realidad, el uso de la ficción, la irrealidad o la realidad virtual.

El error, entendido como falta de adecuación, como disconformidad –no cumplimiento– se da en una relación entre un sujeto que conoce y un objeto que es conocido como realidad. Pero esta disconformidad o des-adequación no es propia al ámbito de la verdad cuando ésta se da al nivel radical de lo real, en la aprehensión impresiva. Lo que sí es propio de lo real, es poseer un dinamismo formal, el cual actúa y ejercita su potencial en el intelecto provocando la aparición del error y la falsedad.

Las distintas modalizaciones del error muestran que éste es *medial*, *direccional* y *fásico-formal*. La estructura del intelecto es dinámica como la propia realidad. La estructura de este dinamismo tiene sus propias características y formas de verdad, error y falsedad duales. Éstos son *duales* porque se insertan en un doble proceso: como apertura lógico-campal que es la *afirmación* en el *logos* (en el caso de la falsedad y el error), y como *esbozo* racional (en el caso de la verificación o falsación).

El intelecto tiene que comprender la realidad cambiante y para ello actualiza a esa misma realidad en él. La apertura lógico-campal es una *re-actualización* de la impresión aprehensiva, en la cual la verdad está compactada. Para llegar a esta verdad, esa actualización se da constantemente y requiere de un *medio* en el cual la inteligencia se despliegue. Ese medio es el *campo de realidad* desde el cual el intelecto actualiza la realidad; así, el intelecto abre un campo de realidad para inteligir a la propia realidad. Esta apertura al campo de realidad es necesaria porque la realidad no se presenta nítida y perfecta al intelecto, muestra un aspecto oculto, una «oquedad» a partir de la cual el intelecto tiene que «habérselas» para inteligir la realidad, así, debe tomar una dirección determinada. La mediación en esta actualización intelectual se da, al mismo tiempo, por la realidad y por el intelecto. De tal suerte que la inteligencia busca, en el caso de la afirmación, desvelar el ser de las cosas de la realidad. En este desvelar el ser, puede que el intelecto tome a lo que parece ser como si fuera el ser, caso en el que estaremos en un error y nos habremos basado en una falsedad al afirmar erróneamente.

En la realidad inerrable se posibilita que el intelecto, una vez lanzado a lo campal, tenga la posibilidad de errar o falsear a la propia realidad. Así descubrimos por qué el intelecto presenta siempre la posibilidad de estar en la falsedad, y por qué el error humano puede pasar desapercibido a ojos del intelecto. Al ser el error y la verdad direccionales, la realidad obliga al intelecto a tomar una decisión, *pre-racional* y *pre-evidencial*, respecto a qué dirección tomar para rellenar los huecos que el intelecto deja a su paso al conceptuar a la propia realidad.

La estructura del error, en su modalización *fásico-formal*, tiene un «carácter dinámico» a partir del cual puede no ser tomado como tal. Con este dinamismo formal, la afirmación, que es la materialización del proceso intelectual en el logos, será siempre un «precipitado dinámico», y el error será un momento dinámico de la estructura de esa afirmación; un momento «dinámico y fásico». (Zubiri, 1982, p. 295).

Este dinamismo formal acentúa la posibilidad de que el intelecto resbale ante el error y recaiga constantemente en él, ya que, éste es cambiante, siempre está en movimiento; características a partir de las cuales el error no siempre presenta el mismo aspecto y no siempre es reconocido en el intelecto. Este carácter de la estructura del error es formal porque es un *a priori* para todo error, afecta a todo error posible; se instaura y arraiga —se fundamenta— en lo que Zubiri considera una «realidad dinámica y cambiante». El «dinamismo formal» del error es una de sus características esenciales. (Zubiri, 1982. p. 295). Y arraiga en el dinamismo de la realidad. La realidad no es estática, sino que «presenta un carácter cambiante, está sometida constantemente al cambio, al devenir». (Zubiri, 1995, p. 30).

El movimiento de la actualidad coincidencial tiene fases, las fases de esa dinámica coincidencial son, en el caso de la verdad dual: «*autenticación*», «*veridictancia*» y «*verificación*»; y, en el caso de la no verdad: la falsedad y el error. (cf., Nicolás, 2011, pp. 306-307).

En su estructura lógica, la verdad es *autenticidad* y *conformidad* a las cuales le corresponden la *autenticación* y la *veridictancia* respectivamente. (*Ibíd.*, p. 306). En la no verdad la estructura lógica concierne a la falsedad y al error.

En su estructura racional, el entendimiento no puede ser errático por sí mismo. La razón busca, con un método, comprobar lo esbozado racionalmente y lanzado desde el campo lógico y las afirmaciones dadas en éste. Expresa Zubiri que «la *verificación* es el propósito respecto a la verdad dual en la razón». (*Ibíd.*, p. 307).

La verdad es una muestra de la *autenticidad* y la *conformidad* de lo inteligido respecto a lo real. El error es, por el contrario, resultado de confundir el ser con el parecer ser, de modo que se fundamenta al ser a partir de lo que parece ser, de la falsedad. En la relación de entre el error y la falsedad se observa el mismo proceso que entre la autenticación y la veridictancia. Por un lado, el intelecto se *desvía* del ser de la cosa, de su realidad, y toma al parecer ser como si fuera el verdadero ser. Por esta razón, al llegar a la realidad, ésta le golpea en la cara y le muestra la *disconformidad* con

lo inteligido en *desviación*. Así, el intelecto, da cuenta del error cometido y la falsedad en la que se ha fundamentado su acción. Pero esto es posible solamente al nivel lógico campal y nunca al nivel de la aprehensión impresiva, pues el logos es el que desarrolla una serie de *preceptos*, *conceptos* y *fictos* que van a ser los materiales de construcción que tapen y den fuerza estructural al carácter hueco y hueco, a la oquedad, que la realidad deja a su paso en tanto es inteligida en aprehensión impresiva y lanzada a la apertura del campo lógico de realidad.

La apertura lógico-campal debe rellenar los huecos y la oquedad de lo real dada en la triple dimensión de la verdad real y los modos de ratificación de ésta en la aprehensión impresiva. La *riqueza* de la *totalidad* de lo real precisa para definirse en el intelecto de la *coherencia* y su *seguridad*, y de la *dureza* y su *consistencia*. Los *conceptos*, *preceptos* y *fictos* serán las herramientas del intelecto encargadas de darle un sentido a lo inteligido en aprehensión impresiva. En este proceso, la afirmación puede darse con paridad –coherencia– o con dis-paridad –incoherencia– respecto a lo inteligido en impresión aprehensiva; con lo que si domina la disparidad en la afirmación, ésta será un *disparate*.

«La verdad como valencia de la afirmación tiene su opuesto en el error como polivalencia. [...] Frente al error como polivalencia de sinsentido estaría la verdad como valencia de sentido». (Zubiri, 1982, p. 285 y ss.). A la verdad como valencia le corresponde un primer tipo de valencia que es la *paridad*, a la cual se le opone el error como polivalencia desde la *dis-paridad*. Es decir, «a la verdad como valencia se le opone como error el *disparate*, así, la afirmación puede ser un disparate en tanto afirmación». (cf., *Ibíd.*, pp. 283-287). Si el acto de afirmación va hacia el vacío, el error se opone al sentido como sinsentido. El contrasentido sería otra cosa, ya que eliminaría toda posibilidad de sentido.

Con lo expuesto hasta ahora, podemos afirmar –desde una dimensión ontológica– que la no verdad afecta a la afirmación de tal modo que el no ser de la afirmación es siempre una dimensión de

lo afirmado en cuanto afirmado, independientemente de la verdad o error de la afirmación. Para completar este desarrollo, debemos encontrar el fundamento metafísico del error.

El fundamento metafísico del error está arraigado en la estructura misma de la realidad como estructura trascendental. Esa realidad, es una realidad que presenta cierta oquedad; por la oquedad de la realidad el intelecto actualiza la realidad *en distancia* a ella, de modo que el no ser como dimensión de lo afirmado en cuanto afirmado es oquedad de la realidad, no es irrealidad o alteridad, lo otro, sino esa misma realidad; pero en su carácter huero, hueco, oscuro, latente y vacilante.

De este modo, el error y la falsedad adquieren su fundamento en la realidad, en su estructura metafísico-trascendental. Dice Zubiri que da igual la omnipotencia divina frente a una supuesta realidad creada; ya que, la realidad, en tanto creada, es finita y por su finitud es trascendentalmente limitada, es metafísicamente limitada. «Dios no puede, ni con su omnipotencia, eliminar este orden trascendental donde se dan la posibilidad del error como un mal y la verdad como un bien». (cf., Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, 1992, pp. 386 y ss.). Por consiguiente, el fundamento metafísico del error arraiga en la realidad y su carácter limitado como estructura de orden metafísico.

Para Zubiri, esta realidad de orden metafísicamente limitada arraiga en la voluntad Divina. Dios tiene voluntad y una de esas voluntades divinas es la «permisividad de Dios». (*Ibíd.*, 1992, pp. 386-387). Una permisividad que no es ética ni moral, sino la permisividad de lo real. Esta permisividad de lo real creado no es más que lo real limitado. Esta limitación posibilita que el intelecto pueda hallarse en la ausencia de rectitud, es decir, en el error y la falsedad.

Otra voluntad divina sería el «beneplácito de Dios». Beneplácito a través del cual «domina lo verdadero» en una realidad limitada. Es la voluntad que adscribe a la realidad una vía de conformidad, una vía de rectitud del intelecto; al mismo tiempo, es la que nos

acerca al misterio de la deidad y muestra que lo verdadero siempre dominará a lo falso en el mundo. (cf., Zubiri, 1992, p. 386 y ss.).

El fundamento metafísico del error conecta con las dimensiones de la verdad y las dimensiones de la no verdad, de un modo que, podríamos decir que las dimensiones de la verdad son dimensiones de una realidad trascendentalmente limitada en la cual, por beneplácito divino, se da la verdad, y las dimensiones de la no verdad serán el resultado de la permisividad no axiológica de Dios.

La voluntad divina de beneplácito nos da la dominancia del ser, la patencia y la firmeza frente a la concomitante no verdad y la permisividad divina; a partir de la cual se dan en el mundo el error, el parecer ser, la latencia y la vacilante firmeza. Pero debemos entender que esta deidad no es el Dios de las religiones y su omnipotente ser voluntario. Pues lo divino-religioso es una consecuencia del animismo y el animismo es la puesta en marcha de esa dimensión de lo real que es la poderosidad y sus definiciones en la totalidad, la dureza y la coherencia elevadas al plano teológico-metodológico en la racionalidad.

4.2. Estructura –intencional y volitiva– del error, la falsedad y lo irreal en la razón práctica y especulativa.

4.2.1. La reflexividad del juicio.

Santo Tomás, en la *Suma teológica*, expresa que «la verdad se define como la conformidad del entendimiento con la cosa». (Llano, 2004, p. 20). De esta manera, la verdad no puede ser conocida por los sentidos. La verdad, si se da a un nivel aprehensivo primordial o en una impresión aprehensiva, no es una verdad conocida, sino meramente tenida. La verdad real se tiene o no se tiene, pero a la verdad dual se llega o no se llega.

La compactación de la adecuación entre el sujeto y el objeto en la verdad real se despliega en la verdad dual, en una re-actualización de las notas de lo real. De ahí la dualidad donde antes había

compactación. Esta re-actualización es la apertura del campo lógico y la posterior verificación de lo esbozado en la razón.

Cuando el error surge es porque la reflexión ha sido, «voluntaria o precipitadamente», desplazada por elementos que nada tienen que ver o contradicen a la relación entre el sujeto y el objeto. Al intervenir estos objetos «externos, exógenos o extraños», se da una falsa adecuación. (*Ibid.*, p. 26 y ss.). Esos factores no son *noéticos* sino extraños o exógenos al proceso *noético*, pues han acabado sustituyendo a éste.

El ser y el no ser no son equiparables a la verdad y la falsedad. El ser se da en la aprehensión lógica, en la apertura campal, en el segundo nivel de aprehensión. El no ser se entremete y esconde en la inevitable intelección hueca y huera de lo real. La falsedad y la verdad pertenecen a un ente del logos como afirmación, o a un juicio reflexivo. El no ser se entremete en la verdad tenida –verdad real–, y siempre está presente en la verdad hallada –verdad dual–.

«Verdad es pensar que es lo que es, y que no es lo que no es, y el error es pensar que es lo que no es y que no es lo que es». (*Ibid.*, pp. 29-30). Nada falla en lo real. Pero, la verdad, aun estando ahí, en la propia realidad y en la aprehensión impresiva, no comparece, y precisa del juicio para ser conocida y poder reflexionar acerca de ella. Con ello, el entendimiento aporta algo a lo real o a su presentación. La privación de ese *plus veritativo*, el lugar vacío que deja su ausencia –la verdad– es el no ser de la falsedad. (*Ibid.*, p. 30).

4.2.2. La inserción de la voluntad en el entendimiento y el análisis de las causas del error

El sujeto es quien decide y quien reflexiona y en éste se da la «interrelación entre el entendimiento y la voluntad». Es una interrelación dada entre «los motivos propuestos a la voluntad para que se decante por una decisión, y la voluntad que mueve al entendimiento a proponer esos motivos». (*Ibid.*, p. 36). El movimiento, como vemos, es circular; pero en la razón práctica, existe una preeminencia de la voluntad.

Como expresara Tomás de Aquino «*voluntas sequitur intellectum*». Hay una dependencia de la voluntad respecto al entendimiento que la precede; pero si la voluntad siguiera en todo al entendimiento no habría libertad. Lo que el entendimiento entiende del objeto solo depende del objeto. «Los errores intelectuales derivan de cierta interferencia voluntaria, en el orden de la especificación». (*Ibíd.*, p. 47). Pero la voluntad no puede obligar al intelecto a entender lo in-entendible.

Para Aristóteles el entendimiento no es libre *de suyo*, porque puede ser coaccionado; mientras que la voluntad es libre pues nada puede coaccionarla. «El entendimiento no es el señor de la acción, sino la voluntad». (cf., *Ibíd.*, pp. 38-39). Así, la voluntad es más dueña de sus actos que la inteligencia, la cual se ve compelida por la verdad de lo real.

Para que se de el error debe haber «violencia de la voluntad» respecto al entendimiento, una intervención de la voluntad en el entender que podrá actuar «por exceso como *injerencia* y por defecto como *dejación*». (cf., *Ibíd.*, p. 47 y ss.). El entendimiento no es errático sobre los principios de la realidad ni en la evidencia. Las dimensiones de la realidad y de la verdad real son más fuertes que los mandatos volitivos.

4.2.2. a). Causas éticas y psicológicas del error

El error puede darse a partir de una serie de causas éticas como «el egoísmo, la vanidad, el orgullo, la preponderancia de cierto tipo de intereses y la pereza». (*Ibíd.*, pp. 55-69). Y, al mismo tiempo, puede tener una serie de causas psicológicas como «la falta de atención, la falta de penetración, la falta de memoria, la precipitación y la persistencia de los prejuicios». (*Ibíd.*, pp. 55 y ss.).

El *egoísmo* supone privilegiar o dar más peso al yo sobre la realidad que se conoce. De modo que el ser humano se opone a su propia realidad en aras de hacerse con ella y apresarla. «Se opone a su valiosa condición, cuando, paradójicamente, quiere alcanzarla a costa de la realidad». (*Ibíd.*, p. 62). Es cuando el Ego trata de

imponer su óptica personal a lo real para entender lo real y a sí mismo. En este proceso no da cuenta de que ya es en sí mismo un animal de realidades que debe dar cuenta de esa, su realidad.

La *vanidad y el orgullo* son modalizaciones del egoísmo. «Son instancias egoístas que nos inclinan hacia la mentira». (*Ibid.*, p. 63).

La *preponderancia de los intereses propios* es otro modo de egoísmo en el proceso *noético*. Lo importante es no caer en la idealidad dando una preponderancia a nuestros intereses. «El idealista idealiza la realidad y el realista realiza el ideal». (*Ibid.*, pp. 67-68).

La *pereza* actúa como una causa peligrosa del error, pues no es solo pasividad, sino un actuar en contra de la reflexión crítica, de la investigación, las cuales conducen al conocimiento verdadero. «El perezoso es veleta movida por el viento de las circunstancias, es decir, carente de dominio de sí». (*Ibid.*, pp. 68-69).

Zubiri plantea que la realidad creada por Dios puede ser mala, falsa y fea, sin necesidad de considerar a Dios como malo, falso o feo (Zubiri, 1992, p. 385). El error y la falsedad no son considerados como malos, sino como algo necesario y útil para el avance y creación del conocimiento.

Psicológicamente el error se introduce en el ser humano con la falta de atención, que es la intervención por defecto de la voluntad, es un perderse en lo «periférico incidental o accidental». (*Ibid.*, pp. 55-56). Como expresa Llano, (2004):

La inteligencia es intus-legere, no solo conoce la realidad, sino que lee lo que hay dentro de ella. Sin la penetración en lo real, el conocimiento resbala por la cáscara sensible de la cosa, queda sin penetrar en la esencia de la cosa, en lo que da sentido a la realidad. (pp. 57-58).

La realidad es material, temporal y variable, el intelecto humano se encuentra en esa temporalidad de lo real y la falta de memoria puede llevarle al error. (*Ibid.*, pp. 58-59). La precipitación en la emisión de juicios es un problema para la aparición de la verdad. «La ejecución y la deliberación

deben acompañarse». (*Ibíd.*, p. 60). Finalmente, el prejuicio «es un juicio que se formula por adelantado, antes de haber observado la realidad, o por haberse observado repetidamente en muchas ocasiones anteriores». (*Ibíd.*, p. 61)

4.2.3. La teoría fenomenológica del juicio.

Para entender la posible falsedad o irrealidad inmersas en el juicio y cómo éste se da en el intelecto Zubiri plantea una «teoría de la relación del conocimiento con su objeto». (Zubiri, 2000, pp. 6-7). Y una «teoría fenomenológica del juicio»²². (*Ibíd.*, pp. 314-315). En estas teorías podemos observar cómo se desarrolla en el intelecto el juicio ideal frente al juicio real, o cómo los juicios pueden ser ficciones. En el caso del juicio negativo, Zubiri plantea la noción de *adhesión* a partir de la cual explora el problema del juicio en relación a la intencionalidad²³.

La adhesión a una creencia está siempre implícita en la verdad o falsedad de un juicio y tiene una estrecha relación con la preeminencia de la voluntad en la razón práctica. Es una noción que Zubiri introduce para expresar que todo juicio tiene un adherido intencional mediante el cual siempre se da una creencia implícita, ya de antemano, en el juicio. Una creencia implícita que es falsedad o verdad del juicio. La adhesión determina la vía de verdad o vía des-viada a la que se encamina ese juzgar sobre lo real.

22 Esta teoría fenomenológica del juicio es la tesis doctoral que defendió Zubiri, en la cual destaca como noción clave este acto de *adhesión*.

23 La intencionalidad es detalladamente estudiada por Zubiri en sus *Primeros escritos (1921-1926)*, y, posteriormente, en *Naturaleza Historia y Dios*. En un primer momento entiende la intencionalidad como lo irreal y lo primariamente virtual, como la conciencia de algo sin su carácter de realidad, lo hace siguiendo la idea del ser y la pura esencia, el *eidós* husserliano. El objeto –como esencia y como carácter ejecutivo en la conciencia– no podían separarse físicamente, pero sí en la conciencia (Husserl). Posteriormente, Zubiri, entenderá lo virtual como lo potencial, pero destacando que lo potencial es diferente a lo posible. Así desarrolla la idea de que el ser humano es un animal simbólico, hermenéutico, fantástico. Es un animal de irrealidades y un animal errante. (cf., Conill, *Zubiri en el crepúsculo de la metafísica*, 1995, p. 77).

El acto de adhesión influye enormemente en la vida del individuo, ya que, el individuo busca siempre con intención de verdad. Pero «toda adhesión no es verdadera. [...] La verdad de una idea no es lo mismo que la idea de verdad». (*Ibíd.*, pp. 272-273). Para ello, la adhesión en la que se encuentra inmerso el sujeto le adscribe un grado de certeza. Esta adhesión tiene como objetivo una intención de conformidad: una identidad entre las representaciones abstractas y la percepción. Cuando se da tal identidad entre la representación abstracta y la percepción, lo que obtenemos es el juicio cumpliendo su intención de verdad; pero «esta verdad es certeza de verdad, no verdad de certeza». (*Ibíd.*, p. 273). Al no darse la verdad de certeza, tendremos la certeza de una verdad; esto es así porque lo real y su verdad compactada en aprehensión impresiva no se muestra de un modo claro y nítido al intelecto, el intelecto debe esbozar y buscar en la verdad racional la veracidad de lo afirmado y juzgado acerca de lo real. El problema es arduo y difícil. De ahí, comenta Zubiri, que la lógica y la psicología se dediquen a buscar una vía de adecuación entre las certezas y las verdades. La vía de adecuación que buscan la lógica y la psicología es la derivada del método científico.

La lógica nos dirá que la certeza ocupa el segundo lugar respecto a la verdad, la psicología nos dirá que la certeza ocupa el primer lugar respecto a la verdad. Con ello, Zubiri lleva a cabo un análisis y sistematización de diferentes teorías lógicas y psicológicas acerca del error y la falsedad en los juicios²⁴.

24 Para explicar la naturaleza de la adhesión como acto intencional, donde se dan la falsedad y el juicio negativo, Zubiri plantea un estudio psicológico del juicio. Para ello describe dos métodos expuestos en la literatura filosófica. Un primer método es el que Zubiri denomina «definición lógica del juicio», donde destacan las figuras de Marbe y Watt. En esta definición lógica del juicio, el juicio será «todo aquel proceso al que se le puede aplicar el predicado verdadero o falso». (Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, 2000, pp. 273 y ss.).

El segundo método analizado por Zubiri es la diferencia psicológica entre el juicio y los demás objetos. Este método es explotado por Wesser; pero Zubiri seguirá a Sigwart. (*Ibíd.*, p. 316). Ya que, entiende que la negación no es el juicio elemental. Sigwart dice que los juicios contienen no una cópula negativa, sino una cópula negada, así, el juicio negativo es negación de un juicio positivo. Ese juicio positivo que se niega es un juicio ficticio, con lo que no se dará un círculo vicioso de juicio sobre juicio, sino que el juicio se conforma sobre un ficto.

Con esta teoría fenomenológica del juicio, vemos al Zubiri de su primera etapa filosófica –fenomenológica y crítica– y las teorías de Husserl se ven introducidas en su propia teoría, no con ello cayendo en un subjetivismo ni en un idealismo y aún menos en un fenomenologismo.

Para Husserl, lo verdadero y lo real se identifican *a priori*, en tanto «se dan en el juicio como conexiones globales a las que refieren intencionalmente vivencias concretas del pensamiento». (Sáez, 2009, p. 37). El conocimiento será una unidad o conexión objetiva e ideal, en la cual no se da la lógica deductiva, sino un campo experiencial y vivencial. En éste, el ente cobra presencia en una vivencia que es un acto intencional del Ego. (*Ibíd.*, p. 38).

La vivencia tiene una estructura conformada por dos elementos básicos en Husserl: el *cogito* o acto de conciencia y el *cogitatum*, aquello a lo que se dirige la conciencia como *conciencia-de*. Brentano es la fuente de la que mana esta conciencia-intencional, pues expresa que ella misma se *auto-trasciende* al dirigirse a un objeto. La conciencia no solo da cuenta, como en Descartes, de que «yo soy yo mismo» con el *Cógito, ergo sum*; sino que da cuenta del mundo de la vida –*lebenswelt*– en el que el «yo mismo» vivencia ese ser, primera verdad o *eidos*. (*Ibíd.*, p. 39).

Bergson representaría la concepción de la lógica clásica del error. Para Bergson, comenta Zubiri, la verdad se dará si una proposición enuncia lo que la cosa es y el error si una proposición no enuncia lo que la cosa es. Esto es debido a que se busca una relación de adecuación entre la representación mental y la cosa real. La representación se lleva a cabo a través de conceptos de la inteligencia; los cuales, como conceptos, son proposiciones y juicios acerca de la cosa real. (Zubiri, 1997, p. 183).

Zubiri entiende que la razón, necesariamente, busca el *fundamento* de lo real. En esta búsqueda, lo verdadero será el *cumplimiento* en la realidad de lo esbozado por la razón. Busca el *encuentro* entre lo inteligido y lo real en sí mismo. Para ello inicia una *marcha* en la búsqueda de la estructura trascendental –física– de lo real. De

este modo, la verdad racional es la *probación física*²⁵ de aquello inteligido en la apertura lógico campal. (Nicolás, 2011, pp. 307-310). La razón busca un *método* para comprobar y experimentar, para *probar*, aquello inteligido en la propia realidad. Con esto, busca *com-probar* que es verdadero lo inteligido.

Pero la razón puede estar *des-viada* y emitir un juicio falso aunque, por sí misma, no es errónea; pues ella lo que hace es probar, mediante la metodología, aquello conceptualizado en el campo lógico.

El juicio erróneo es aquel que se funda en la des-viación, que no es más que la falsedad. Consecuencia de haber tomado como verdadero ser al parecer ser. La razón busca con el método la *verificación* de lo *esbozado* a través de los diversos *fictos*, *preceptos* y *conceptos* en la apertura lógico-campal; pues, la inteligencia es *medial*, *direcciona*l y *fásica-formal*. Los fictos, preceptos y conceptos son el medio frente a lo real y la dirección tomada, la cual dependerá del dinamismo, la movilidad y la alteridad fásica-formal de lo real y la propia intelección. Una vez, en la apertura de la verdad dual, en el campo-lógico, se ha autenticado y dado veridictancia a lo real inteligido, la razón puede tratar de dar cuenta mediante un método y verificar la veracidad de lo aprehendido en impresión compactada

25 Esta *probación* no es más que la necesidad de tener la experiencia física de aquello que creemos conocer. Se precisa de lo irreal para configurar la realidad, y en esta *con-figuración* se lleva a cabo una *figuración*, que es la probación. Este concepto proviene de San Ignacio de la voz griega *peiráo* que significa intentar, probar, ensayar, esforzarse, probar fortuna. En la Nota 33 de la obra referenciada aclara Conill que *petra* significa prueba, ensayo, experiencia, tentativa, proyecto. Y comenta cómo Ortega aclara esta noción etimológica de la raíz indoeuropea *per* como «caminar por el mundo cuando no había caminos». Es la vuelta de la experiencia mundanal a la campal que fue lanzada desde lo real. Es una *auto-com-probación*. Si seguimos la raíz etimológica de la palabra *perito*, podemos extender estos mismos significados etimológicos ligados a esta palabra. La razón, con lo irreal, actúa como el perito que no estuvo en el accidente y debe evaluar y dar un sentido al mismo a partir de una serie de hechos perceptibles. El fenómeno en sí no pudo ser percibido por el perito, pero el acontecimiento fenomenológico del accidente debe ser rellenado con los fundamentos que encuentre en lo real y el sentido de unión de esa realidad a partir de nexos de unión de irrealidad (realidad figurada o con-figurada).

e inteligido en la apertura de sentido de esa misma compactación. El no ser se entremete en esta verdad compactada, de modo que es lanzado a la apertura lógico-campal y puede dar lugar al error y a la falsedad; por ello precisa de la con-figuración de lo figurado en aprehensión impresiva desde la irrealidad. Pero lo virtual y lo irreal segregado por los fictos no son un mero *nihilum*, no son una pura nada. «Irrealidad *qua* virtualidad. [...] Lo virtual se inscribe en el momento físico de realidad. [...] El hombre vive sumergido entre irrealidades». Y se dan tres modalidades de irrealidad que serán «la *ficción*, el *espectro* y la *idea*». (cf., Conill, Zubiri en el crepúsculo de la metafísica, 1995, p. 74). Lo irreal es compañero inseparable de lo falso y lo erróneo en tanto sus modalizaciones se entremezclan y son lanzados desde el carácter hueco de lo real al intelecto humano y a sus zonas oscuras.

Por esto, cuando el error domina a nivel sensible conduce a la razón a una ilusión, y cuando domina al nivel ideal conduce a la razón al sofisma, y el sofisma es una modalización del juicio ideal. Es decir, es una idealización de la vida y la propia realidad. Si lo que se da es la dominancia del error al nivel imaginario tenemos alucinaciones y los juicios emitidos serán juicios ficticios.

A través de la «teoría de las relaciones del conocimiento con su objeto». Zubiri plantea la falsedad del juicio como «la ausencia de identidad entre una percepción y una representación abstracta, cuando el objeto es el que determina el curso de la conciencia». (cf., Zubiri, 2000, pp. 6-7). Pueden darse en esta relación dos posibilidades: O bien la conciencia determina el curso de los objetos, o bien el objeto determina el curso de la conciencia.

En el primer caso la conciencia es la que crea a los objetos sin necesidad de ellos; con lo que las representaciones mentales del objeto serán imágenes, los juicios serán ficciones y las relaciones de entre los objetos y el pensamiento serán fantásticas.

En el segundo caso (el objeto determina el curso de la conciencia), se dan dos pasos sucesivos: primero se da un proceso en el

objeto a partir del cual el objeto determina a la percepción. La percepción lleva a la conciencia y allí se crean las categorías de representación. La representación de una percepción es comparada con el resto de las representaciones en la conciencia –memoria–. Esta percepción se mantendrá separada de la representación abstracta de esa percepción, ya que, pasa a través de la comparación con otras representaciones en la conciencia –memoria y experiencias pasadas–.

El segundo paso se lleva a cabo en el proceso del juicio, donde se busca una comparación e identidad entre la percepción y la representación abstracta. Cuando tal identidad se da, tenemos una verdad, la cual nos lleva a una *evidencia*, donde se da el sentimiento de verdad. En el caso contrario, cuando tal identidad entre percepción y representación abstracta no se da, lo que obtenemos es la falsedad del juicio.

Con este análisis psicológico-volitivo de lo falso, lo erróneo y lo irreal nos adentramos directamente en el aspecto más crítico de la filosofía zubiriana. Pues, al fundamentarse el juicio sobre el ficto, y al precipitarse el ficto en la afirmación como material de construcción del carácter hueco de lo real, el ser humano puede ejercer su libertad intelectual. Es decir, la realidad humana y la realidad cultural no son entes determinados ya de antemano en un decurso histórico necesario.

El ser humano debe hacerse cargo de su realidad y dar cuenta y cabida a su triple dimensionalidad trascendental –*poderosidad, forzosidad y nuda realidad*–, a su triple modalización dimensional en el intelecto como verdad real –*totalidad, coherencia y dureza*–, y a sus modos de ratificación intelectual –*riqueza, seguridad y consistencia*–. Así, la razón, en una revolución crítica, se vuelve sobre sí misma constantemente, tratando de desentrañar aquello que fundamenta definitivamente al conocimiento. *Re-actualizando* las notas de lo real se fundamenta a la existencia, a la vida social y cultural; pero también, a nuestra propia personalidad e individualidad.

5. Nuestra situación actual. La errancia del ser humano en la realidad virtual.

El ser humano se encuentra implantado en la realidad, el ser del hombre está ya implantado en el ser. «El hombre no se encuentra existiendo meramente *yecto* en su finitud, arrojado, como sugiere la noción *Geworfenheit* de Heidegger». (Danel, 2008, p. 413). No hay un desde y un hacia transmundanos a un nivel radical de lo real; el ser humano no es solamente un *proyecto-yecto* que está por hacerse en el *factum* de su finitud existencial. El ser humano, en un nivel aún más radical, está en la propia realidad ya de antemano, él mismo es realidad. No actúa el poder ser del *Da-sein* hasta que no se fundamenta en lo que a este poder le puede: el poder de lo real, esa dimensión trascendental inexcusable. Este poder no es «nihilidad ontológica», sino una barcaza que naufraga en el océano inexorable de lo real.

La *religación* nos impele a esa totalidad, a ese océano inabarcable y su poderosidad que es la propia realidad. «El hombre se encuentra enviado a la existencia, o mejor, la existencia le es enviada». (Zubiri, 1985b, p. 427). De modo que «somos viviendo religadamente una ultimidad que impele y posibilita». (Danel, 2008, p. 413).

«La persona se encuentra implantada en el ser para realizarse. Esa unidad, radical e incommunicable, que es la persona, se realiza a sí misma mediante la complejidad de vivir». (Zubiri, 1985b, p. 426). El ser del hombre se encuentra en el estar fundamentado. Está fundado en lo fundante y busca dar un sentido y fundamento a «lo real» constantemente, a través de ésta, la religación, en una constante búsqueda de la realización de sí mismo.

Pero esta realización no puede llevarse a cabo a solas, pues, «vivir es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos, en cuanto vivientes». (*Ibíd.*, pp. 426-427). Al hombre no le basta únicamente con «poder» y «tener» que hacerse. Necesita fuerzas, la de sí mismo y la de los otros. Necesita al ser social y autorrealizarse en la comunidad humana, pues, «su nihilidad ontológica

es radical; no solo no es nada sin las cosas, [...] sino que, por sí solo, no tiene fuerza para estar haciéndose, para llegar a ser». (cf., Zubiri, 1985b, p. 428).

«La existencia humana, pues, no solamente está arrojada entre las cosas, sino religada por su raíz». (cf., Danel, 2008, p. 412). El hombre no es que tenga o no religión, sino que su ser profundo consiste en religación y este ser profundo no refiere a su naturaleza física, sino a su naturaleza personal, comunitaria y social. Todo ser existente que aprehende lo real como real en su *de suyo* da cuenta de esa raíz primaria que funda a la propia existencia, es decir, da cuenta de que existe como ser humano.

Se suele designar a esta raíz primaria –religación– con el término Dios; pero Dios no nos es patente. «En la religación estamos fundados y la deidad es lo fundante en cuanto tal». (Zubiri, 1985b, p. 432). Así se inserta la necesidad del fundamento para lo real y para la realidad personal y social. Lo quiera o no, lo diga o no, lo sepa o no, el ser humano se encuentra fundamentado en la propia realidad y esa fundamentalidad le impele a buscar un fundamento; le obliga a tratar de encontrar una versión fundante de su existencia real. Expresaba Zubiri (1985b):

No es la angustia cósmica la manera más honda de tropezar con la nada y despertar al ser. Hay otro acontecimiento más radical aún: Lo que nos invade cuando ante la muerte de un ser querido expresamos «no somos nada». [...] En cambio sentimos la realidad, el fundamento de la vida, en aquellos casos en que el que muere lo hace haciendo suya a la muerte misma, como justo coronamiento de su ser, con la fuerza que le viene de aquello a que está religado. [...] La religación es la posibilitación de la existencia en cuanto tal. (pp. 451-453).

La nihilidad, la verdad, la virtualidad, el ateísmo, la fe, el pesimismo, el optimismo, la falsedad y el error son dimensiones o modalizaciones derivadas de esta fundamentalidad. Solo gracias al impulso fundamental del poder, de la fuerza, de la totalidad, de la

deidad, es posible siquiera plantear cualquier modalización de la nihilidad.

El problema real deriva de plantear en qué medida nuestra sociedad actual se encuentra lanzada a algún tipo de fundamentalidad y si ésta, en su fondo, no es más que otro modo de nihilidad. Ejemplos varios mostraba Zubiri como: el positivismo, el pragmatismo y el historicismo; la «positivización del saber», la «desorientación de la función para la vida humana», y la «ausencia de vida intelectual».

Lo que el ser humano se está jugando, al apostar por su realidad y su fundamento o al apostar por la nihilidad, es su propio ser, su autorrealización, su voluntad creadora y de acción. Cuando en nuestra vida domina algún tipo de nihilidad y socavamos la posibilidad de llegar a una auténtica verdad y a una auténtica vida realizada lo que perdemos es nuestra propia vida-real. Perdemos nuestra posible e inevitable realización, liberación y emancipación real.

La nihilidad es una espada de doble filo —en el exceso de la idealidad fundamentadora y el defecto de la ausencia de fundamento— en la virtualización de la vida y la negación y ausencia del sentido vital.

Con el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y las redes sociales nos adentramos en un nuevo tipo de nihilidad. Por un lado, el mundo virtualizado nos facilita la vida, nos da acceso a una tal cantidad ingente de información que resultaría trivial afirmar que no existe ninguna utilidad en la libertad de creación y acceso al ideal del *data-web*. Pero, por otro lado, tal cantidad ingente de información puede llevar a confusiones, malentendidos, apariencias que se tornan como verdades, postverdades, etc. Lo cual puede acabar dificultando la exégesis de lo irreal, lo erróneo y lo falso respecto a lo verdadero y auténtico, respecto a lo real, en un mundo virtualizado.

El ser humano, individualmente, debe dar cuenta de su realidad y, con ella, de su situación intelectual. Si, de algún modo, llega a comprender tal inmersión vital tecnocratizada como desorientadora

para la vida humana ya estaría iniciando el movimiento liberador frente a ella. A pesar de la acción idealizadora de la razón y su nihilidad, de la virtualización de la realidad en el *data-web*, lo real imprime una radicalidad y una potencia al ser humano que lo fundamenta y libera necesariamente.

El animal simbólico es un animal de irrealidades que camina por la vereda de lo real como un animal errante. Haciendo suyo el camino –lo real–, a cada paso –en cada nivel intelectual–, aplasta la hierba y el pasto –va modelando y comprendiendo lo real que le impele– siguiendo a su propia sombra proyectada –que no es más que la verificación racional de lo inteligido como real–.

6. Bibliografía.

- Almazán Hernández, R. (1991). *Error. Filosofía*. Extraído el 19/04/2019 de: https://mercaba.org/Rialp/E/error_filosofia.htm
- Barroso Fernández, O. (2002). *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*. Granada: Comares.
- Conill, J. (1995). *Zubiri en el crepúsculo de la metafísica*. En VV. AA. *Del sentido a la realidad*. Madrid: Trotta. Pp. 33-52
- (2005). *La irrealidad como realidad virtual en la tradición filosófica española. (Desde Unamuno y Ortega a Zubiri y Marías)*. *Quaderns de filosofia i ciencia*. Univ. Valencia. n.º 35. Pp. 65-77.
- Danel, F. (2008). *El poder y el poderío: La noergia de Zubiri frente a Heidegger*. En Nicolás, J. A., Espinoza, R., (Edit.) *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder. Pp. 385-467.
- Farrés Juste, O. (2012). *Por una filosofía del error*. *Isegoría*, n.º 47.
- Gracia, D. (ed.). (2004). *Desde Zubiri*. Granada: Comares.
- (2008). *El problema del fundamento*. en Nicolás, J. A., Espinoza, R., (Edit.) *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder. Pp. 33-79.
- Llano, C. (2004). *Etiología del error*. Pamplona: EUNSA

- Nicolás, J.A. (2008). *El valor de la verdad derivada en Zubiri y Heidegger*. En Nicolás, J. A., Espinoza, R., (Edit.). *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder. Pp. 137-155.
- (2009). *La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano*. Cuadernos salmantinos de filosofía, Univ. Pontificia de Salamanca, n.º 36. Pp. 233-247.
- (2011). *Teoría zubiriana de la verdad*. En Nicolás, J. A. *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Comares. Pp. 293-310.
- Nicolás Marín, J. A. & Barroso Fernández, O. (Eds.). (2004). *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares.
- Nicolás, J. A. & Espinoza, R., (eds.) (2008). *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder
- Nicolás, J. A. & Frápoli, M.ª J. (1997). *Teorías actuales de la verdad*. Diálogo filosófico, n.º 38. Pp. 148-178.
- Nicolás, J. A. & Frápoli, M.ª J. (eds.) (2012). *Teorías contemporáneas de la verdad*. Granada: Tecnos. pp. 5-20.
- Rivera J. E. (2008). *Zubiri y Heidegger*. En Nicolás, J. A., Espinoza, R., (Edit.) *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder. Pp. 17-32.
- Rojas Jiménez, A. (2015). *Del error*. Claridades. n.º 7. Pp. 75-105
- Sáez Rueda, L. (2009) *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.
- VV. AA. (2012). *Error y conocimiento: La gestión de la ignorancia desde la didactología, la ética y la filosofía*. Granada: Comares.
- Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y Logos*. (1ª ed.). Madrid: Alianza editorial.
- (1983). *Inteligencia y razón*. (1ª ed.) Madrid: Alianza editorial.
- (1985a). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza editorial. (1ª ed. 1962).
- (1985b). *Naturaleza historia y Dios*. Madrid: Alianza editorial. (1ª ed. 1944).

- (1991). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza editorial fundación Xavier Zubiri. (1ª ed. 1980).
- (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*. (1ª ed.). Madrid: Alianza editorial fundación Xavier Zubiri. (Compilación de cursos y escritos recogidos en 1961, 1964 y 1975).
- (1995). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza editorial Fundación Xavier Zubiri. (Curso impartido en 1968).
- (1997). *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza editorial. (1ª ed. 1963).
- (1998a). *El hombre y dios*. Madrid: Alianza fundación Xavier Zubiri. (1ª ed. 1984).
- (1998b). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza editorial fundación Xavier Zubiri. (1ª ed. 1986).
- (2000). *Primeros escritos (1921-1926)*. (1ª ed.). Madrid: Alianza editorial.
- (2003). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza editorial. (1ª ed. 1970).
- (2007). *Cursos universitarios. Vol. I*. (1ª ed.). Madrid: Alianza editorial. (Cursos impartidos en los años 1931-1932).
- (2010). *Cursos universitarios. Vol. II*. Madrid: Alianza editorial.



PRESENTACIÓN DE JORGE RIECHMANN

XIII Jornadas de Filosofía Paradoxa

María Granado Belvís

Cuando estábamos elaborando el programa de las Jornadas Paradoxa para este curso cayó en mis manos un libro de curioso título de Jorge Riechmann: “¿Derrotó el Smartphone al movimiento ecologista? Para una crítica del mesianismo tecnológico”. Le invitamos con la certeza de la conveniencia de compartir con él su visión sobre este tema.

La Wikipedia lo presenta como poeta, traductor, ensayista, matemático, filósofo, ecologista y doctor en Ciencias Políticas español. Ante una personalidad tan renacentista no sé por dónde empezar . Y pienso que para los que conocéis su obra esta presentación se quedará corta y a los que no lo conocíais no podré dar una visión clara de sus planteamientos. Siempre me quedará corta y lo mejor será escucharlo esta mañana y leerlo directamente.

Dicen quienes me conocen que soy buena buceadora en la información, pero confieso que con Jorge Riechmann me ha resultado muy difícil hacerlo, tal es la cantidad y variedad de publicaciones, acciones y opciones vitales que se me ha hecho complicado hablar de él .

Nació en Madrid y ha vivido también en Berlin, París y Barcelona. Es profesor de Filosofía Moral en la Universidad Autónoma de Madrid y escribe poemas y ensayos, además de practicar la traducción literaria. Ha traducido a René Char, a Heiner Müller y Henri Michaux. Es autor de varias decenas de ensayos sobre cuestiones de ecología política y pensamiento ecológico. Ocho de ellos, quizá los más

relevantes, se ordenan en una “pentalogía de la autocontención” (“Un mundo vulnerable”, “Biomímesis”, “Gente que no quiere viajar a Marte”, “La habitación de Pascal” y “Todos los animales somos hermanos”(todos ellos en Libros de la Catarata) y una “trilogía de la autoconstrucción” (“El socialismo puede llegar solo en bicicleta”, “Autoconstrucción” y “¿Vivir como huérfanos?”, también en libros de la Catarata.

Dos extensos tramos de su poesía se reúnen en “Futuralgia” (Poesía de 1979 a 2000) y “Entreser” (poesía de 1993 a 2007). Otros poemarios recientes son “El común de los mortales”, “Poemas lisiados”, “Himnos craquelados”.

Milita en Ecologistas en Acción y en la Izquierda Anticapitalista y dirigió el Laboratorio para la sostenibilidad en España en su fase de constitución.

Recientemente se publicó “Un lugar donde pueda habitar la abeja. Entrevistas con Jorge Riechmann” en torno a tres ejes: la poesía, la ecología y el ecologismo y la educación.

Su blog se llama “Tratar de comprender, tratar de ayudar” y es muy interesante, os lo recomiendo.

Su abuelo paterno fue un alemán que llegó a España en 1919 y se casó con una andaluza de Ronda. Él fue lector y escritor precoz.

Nos dice :“Uno que busca: me dieron por nombre Riechmann. Quizá vendrá –barrunta uno- del alemán Riechen: oler, olfatear, husmear. Riechmann sería: Husmeador”.

Varias influencias encontramos en su pensamiento: Marx y Engels, por supuesto, pero también Passolini, Galeano, su maestro Manuel Sacristán, Kant... Y en poesía René Char, Miguel Hernández...

“Dejemos el pesimismo para tiempos mejores” reza la pintada en la pared que evoca Eduardo Galeano y el dibujo al pastel de Paul Klee justo antes de su muerte que titula “resistir”, esto define la actitud de partida de Riechmann.

¿Cómo pensar los valores de igualdad –y también de libertad y comunidad en un planeta finito, donde hacemos frente a una crisis ecológico –social de alcance mundial? Esta sería la lucha para que otro mundo alternativo sea posible. Vencer no es tomar el poder

sino construir un modo de vida alternativo . Él suscribe con Marx la comunicación con la humanidad sufriente que piensa y con la humanidad pensante que está oprimida y afirma con Derrida : Sería un gran error no leer y releer a Marx, no polemizar sobre él. Pero por añadidura, será cada vez más una falta de responsabilidad teórica, filosófica y política”.

Como afirma Ramón Fernández Durán: “Los seres humanos somos interdependientes y ecodependientes. El Homo Economicus competitivo e independiente de otros y de la naturaleza es una absoluta ficción”. Por tanto según Riechmann una teoría social adecuada a los desafíos de nuestra época ha de ser necesariamente socio-ecológica. Y analiza los elementos del comienzo del siglo XXI, el siglo de la Gran Prueba, porque afirma: “Jamás se había hablado tanto sobre las desigualdades sociales y jamás se había hecho tan poco para reducirlas.... Nunca se había hablado tanto de los daños ecológicos y nunca se ha hecho tan poco para delimitarlos...”

No puedo dejar de decir algo sobre su poesía que es una parte esencial de su obra. En la introducción a su libro “El corte bajo la piel”, premio de poesía Feria del Libro de Madrid 1993 dice José Hierro que la poesía de Riechmann nos pone en contacto con una personalidad de intelectual que lleva dentro a un poeta (o lo contrario si ustedes quieren) . Uno siente forzosamente admiración , dice José Hierro, no exenta de envidia ante poetas como este, de un acento universal. Siente también envidia porque sea capaz de enfrentarse críticamente a la sociedad, como hicieron tantos desde hace casi medio siglo, con una finura mayor, supliendo con ironía, lo que era entonces desmelenamiento e ira. Y utilizando la palabra justa, la expresión elegante, poéticamente necesaria sin caer en lo almibarado ni en lo tosco.

En un autointerrogatorio sobre amabilidad y desesperanza se declara contrario a la cultura como entretenimiento y defiende la poesía como indagación. Su poesía se ha catalogado como poesía de la conciencia y podría hablarse también de la poesía de la vinculación pues acude al verso de Quevedo “Poesía que busca el pasadizo que hay de un cuerpo a otro”, que no desespera de hallarlo, aunque

todas las evidencias estén en contra. Es poesía filosófica en sentido etimológico: no sé y me gustaría saber y porque la pasión de comprender el mundo y de ser fiel a los encuentros es lo que le mueve.

Vivir como si el capitalismo existiese y como si la democracia pudiera existir dice que es su posición poética a partir de los años 80 aun asumiendo con Passolini “Sé muy bien cuántas contradicciones se necesitan para ser verdaderamente coherente” . Y junto a esto la elección de la amabilidad.

Apunta que necesitamos una poesía pobre , una alternativa al tiempo de terribles excesos.

Y sigo citando a nuestro ponente: “¿Optimismo o pesimismo? La pregunta está mal planteada. El mundo es hermoso y se halla amenazado. Me defiendo, lucho, comparto, apuesto por las probabilidades improbables. Vivir y trabajar tienen sentido , a pesar de los desastres y las tragedias que nos rodean. Digámoslo así, a pesar de todo el mundo está abierto”. Y añade: “ Yo me decanto por creer en el ser humano a pesar de los pesares y eso que hay muchos pesares.”

Gracias , Jorge Riechmann , por haber venido hasta aquí en esta jornada de reflexión, por haber venido en tren hasta Extremadura , defensor como eres del transporte público, y por compartir con nosotros tu pensamiento en torno a “Inteligencia artificial en un marco de estupidez ecológico social? Quizá no sea una buena idea”.



¿INTELIGENCIA ARTIFICIAL EN UN MARCO DE ESTUPIDEZ ECOLÓGICO-SOCIAL? QUIZÁ NO SEA UNA BUENA IDEA¹

—●—
Jorge Riechmann

“El futuro ya está aquí (y si no te gusta, es lo que hay). Así lo afirmaba el título de un artículo reciente en la sección de tecnología de una revista de moda. Proseguía la entrada: El fin del mundo tal y como lo conoces no esperará a tus nietos”.²

José Bellver

“Crecen las fronteras, las aduanas,/ los controles, las verificaciones. Crece el odio como punto de vista./ Crece la delación como procedimiento./ Cada vez menos verdad. Cada vez menos comprensión./ Cada vez menos libertad./ Tiempos sombríos de soberbia, inquisitoriales, hoscas./ Desde la pantalla va transcurriendo el orden,

-
- 1 Una primera versión de este texto sirvió de base para mi intervención en el IV Encuentro en el Valle de Toranzo “Santa Leocadia. Cultura, memoria y territorio”, curso “Inteligencia Artificial. Reflexiones para un cambio de época” (curso de verano de la Universidad de Cantabria), 6 al 8 de septiembre de 2018 en el Convento de San Francisco (Soto-Irujo, Cantabria).
 - 2 José Bellver, “La cuarta revolución industrial antes la crisis ecológica”, en VVAA, *La cuarta revolución industrial desde una mirada ecosocial*, Clave Intelectual/ Ecopolítica, Madrid 2018, p. 21. Este libro en su conjunto es muy recomendable.

sus dictados,/ y casi todos, en tiempo real, ejecutamos lo previsto.”³

David Eloy Rodríguez

“Ev Williams, cofundador de Twitter, pide perdón por haber ayudado a aupar a Trump al poder *idiotizando a todo el mundo* al reducir nuestra capacidad de atención.”⁴

Javier Salas

“Si invertimos demasiado en desarrollar la IA y demasiado poco en desarrollar la conciencia humana, la inteligencia artificial muy sofisticada de los ordenadores sólo servirá para fortalecer la estupidez natural de los seres humanos.”⁵

Yuval Noah Harari

“La tesis que se vislumbra: Chaplin se quedó corto en *Tiempos modernos*; Fritz Lang también en *Metrópolis*. Con *Blade Runner* nos aproximamos un poquito más a nuestro futuro tecnológicamente deslumbrante. Los ingenieros de la industria automovilística de Detroit,

3 David Eloy Rodríguez, “A pesar de todo”, en AAVV, *En el vuelo de la memoria*, Editora Regional de Extremadura 2018, p. 109.

4 Javier Salas, “Así nos convirtieron en mercancía”, *El País*, 2 de septiembre de 2018; https://elpais.com/tecnologia/2018/08/31/actualidad/1535729240_470782.html. Se refiere a este artículo de Matthew Weaver: “Twitter founder: Trump presidency is product of short attention spans”, *The Guardian*, 17 de septiembre de 2017; <https://www.theguardian.com/us-news/2017/sep/13/twitter-founder-trump-presidency-short-attention-spans-evan-williams>

Añade Salas: “Estos trucos psicológicos para robarnos minutos se deben al modelo de negocio de estas plataformas, basadas en la economía de la atención. No viven de hacernos felices o de conectarnos con amigos, sino de mostrarnos publicidad. De hecho, Google y Facebook han conformado un duopolio en la industria de la publicidad online: en 2017 ingresaron, respectivamente, 73.000 y 40.000 millones de dólares, según *The Wall Street Journal*. Controlan más de la mitad del mercado global. Tim Wu explica en el libro *The Attention Merchants* [Mercaderes de la atención] (Atlantic Books) que el modus operandi básico es ‘atraer la atención con cosas aparentemente gratis y luego revenderla’. Y asegura: ‘Lo que se suponía que era relevante para tus deseos e intereses resulta ser una explotación estudiada de tus debilidades’...”

5 Yuval Noah Harari, *21 lecciones para el siglo XXI*, Debate, Barcelona 2018, p. 93.

Tokio y Stuttgart ya saben cómo fabricar vehículos sin conductor. Más o menos sabido. Hasta los de Google parecen haber resuelto el problema. Ahora viene lo difícil. ¿Lo difícil? *Decidir si las máquinas deberían tener poder sobre quién sobrevive y quién muere en un accidente.*⁶

Salvador López Arnal

Superpoderes... basados en combustibles fósiles y explotación alocada de la corteza terrestre

Pocos libros más leídos que los del historiador israelí Yuval Noah Harari entre los que abordan el porvenir humano y el papel que en él puede desempeñar la Inteligencia Artificial (IA)⁷ —en especial su *bestseller Homo deus*, vendido por millones de ejemplares y traducido a decenas de lenguas. ¿Cuál es su tesis fundamental? Se pronostica que la ingeniería humana (biológica, informática, robótica...) nos dotará de superpoderes divinos, o al menos hay una fortísima y casi inevitable tendencia a que esto suceda. “El ascenso de humanos a dioses puede seguir cualquiera de estos tres caminos: ingeniería biológica, ingeniería cibernética e ingeniería de seres no orgánicos”.⁸ En el caso de la IA, “estamos en el umbral de una revolución trascendental. Los humanos corren el peligro de perder su valor porque la inteligencia se está desconectando de la conciencia (...). El dilema más importante en la economía del siglo XXI bien

6 Salvador López Arnal, “De coches, decisiones éticas y seres humanos obsoletos en tiempos posmodernos”, *Rebelión*, 3 de julio de 2015; <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=200646>

7 La IA puede definirse como “una variada familia de técnicas algorítmicas que añaden, a la algorítmica tradicional, modelos de algoritmos y programas que tratan de emular lo mejor de la inteligencia humana o animal o están bioinspirados” (Luis Miguel Pardo Vasallo en el curso de verano de la Universidad de Cantabria “Inteligencia Artificial. Reflexiones para un cambio de época”, antiguo convento de San Francisco en Soto Irujo –Cantabria-, 7 de septiembre de 2018).

8 Harari, *Homo deus*, Debate, Barcelona 2016, p. 56.

podría ser qué hacer con toda la gente superflua. ¿Qué harán los humanos conscientes cuando tengamos algoritmos no conscientes y muy inteligentes capaces de hacer casi todo mejor?”⁹

Pero ¿no es una locura eso de tratar de ser dioses? ¿No deberíamos estigmatizarlo como desmesura –la *hybris* de los griegos antiguos? Bueno, lo que vuelve plausible semejante desarrollo hacia la condición divina –en esto hay que darle la razón a Harari– es que ya hoy disponemos de ciertos superpoderes gracias a la tecnología: pensemos en el *smartphone* y el avión a reacción *low cost*.¹⁰

“La divinidad no es una cualidad metafísica vaga. Y no es lo mismo que omnipotencia. Cuando hablo de transformar a los humanos en dioses, pienso más en los términos de los dioses griegos o de los devas hindúes y no en el omnipotente padre bíblico que está en los cielos. (...) A lo largo de la historia se ha creído que la mayoría de los dioses gozaban no de omnipotencia, sino más bien de supercapacidades específicas (...). Determinadas capacidades tradicionales que durante muchos milenios se consideraron divinas se han vuelto tan comunes en la actualidad que apenas pensamos en ellas. La persona media se desplaza y se comunica a distancia hoy en día mucho más fácilmente que los dioses griegos, hindúes o africanos de la antigüedad...”¹¹

Si hay algo claro como el agua cristalina es que el capitalismo abandonado a sus propias dinámicas (el automatismo de la

9 Harari, *Homo deus*, p. 341 y 349.

10 He explorado la cuestión en mi libro *¿Derrotó el smartphone al movimiento ecologista?*, Catarata, Madrid 2016. En efecto, el *smartphone* hace intuitivamente plausible la promesa mesiánica de la tecnociencia (“nos convertiremos en dioses extraterrestres colmados de superpoderes”) y de este modo fomenta la fatídica tecnolatría que nos está desencaminando. Y dificulta (o impide) que hagamos frente a las amenazas existenciales que afrontamos: calentamiento global, *peak oil*, Sexta Gran Extinción...

11 Harari, *Homo deus*, p. 60.

valorización del valor) genera una brutal desigualdad,¹² y también está claro que la IA puede llevar esta tendencia a nuevas cotas (por la vía de sustituir actividades humanas especializadas, para empezar, y volver inempleables a sectores enteros de trabajadores y trabajadoras). Como esto ha dado lugar ya a un vivo debate desde hace algunos años, no abundaré sobre ello.¹³

Ahora bien, lo que se le escapa a Harari –y a la inmensa mayoría de quienes hoy están reflexionando sobre IA o transformación biotecnológica de los seres humanos, por ejemplo- es el hecho crucial de que *tales superpoderes son fosilistas, y los seres humanos somos ecodependientes*. Encontramos, en este caso y en otros, el problema recurrente de que *no se perciben límites para la tecnología –comenzando por los límites materiales y energéticos..*¹⁴

Las cuentas no salen

En efecto: resulta lamentable, pero Harari –portavoz también en esto de las corrientes culturales dominantes- seguía sin enterarse de los límites del crecimiento en 2016.¹⁵ Ahora bien, precisamente estos

12 El problema de fondo es la incompatibilidad básica entre capitalismo y democracia. Un planteamiento histórico para ello en Josep Fontana, *Capitalismo y democracia 1756-1848. Cómo empezó este engaño*, Crítica, Barcelona 2019.

13 Un par de buenos textos para catar por dónde van parte de estas discusiones: David Guerrero Martín, “Apunte de filosofía política en la era del *big data*. A propósito del libro *Armas de destrucción matemática* de Cathy O’Neil”, *mientrastanto.org*, boletín 170, 2018. Albert Recio, “Digitalización y trabajo: notas para un debate”, *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global* 144, 2018-19.

14 Una buena síntesis de este problemón en Nate Hagens, “¿Adónde vamos? Los cuarenta tonos de gris”, revista *15/15/15*, 13 de julio de 2018; <https://www.15-15-15.org/webzine/2018/07/13/a-donde-vamos-los-cuarenta-tipos-de-gris/>. Otra buena discusión sobre los límites biofísicos a que hacen frente nuestras fantasías de abundancia se hallará en José Bellver, “La cuarta revolución industrial antes la crisis ecológica”, en VVAA, *La cuarta revolución industrial desde una mirada ecosocial*, Clave Intelectual/ Ecopolítica, Madrid 2018; así como José Bellver, “Costes y restricciones ecológicas al capitalismo digital”, *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global* 144, 2018-19.

15 Harari, *Homo Deus- Breve historia del mañana*, Debate, Barcelona 2016, p. 238 y ss.

*límites energéticos y materiales vuelven del todo implausible un futuro de alta tecnología, alta energía y abundancia material que sin embargo mucha gente da hoy por descontado.*¹⁶ Un ordenador usa hoy 64 elementos químicos distintos, dejando solo 29 de la tabla periódica sin utilizar:¹⁷ y nos estamos acercando rápidamente a los “picos” de extracción de muchos de estos materiales... Por otra parte el cénit del petróleo convencional se alcanzó hacia 2005, mientras que el de todos los líquidos combustibles podría rondar entre 2015 y 2024. El de los gases combustibles se alcanzará previsiblemente entre 2020 y 2039, y el del carbón poco después: entre 2025 y 2040.¹⁸

16 Argumentamos esto en Jorge Riechmann/ Adrián Almazán/ Carmen Madorrán/ Emilio Santiago Muñío: *Ecosocialismo descalzo. Tentativas*, Icaria, Barcelona 2018.

17 Luis González Reyes, “¿Tiene futuro el metabolismo industrial?”, revista *Pueblos*, 20 de agosto de 2018; <http://www.revistapueblos.org/blog/2018/08/20/tiene-futuro-el-metabolismo-industrial/>. El autor muestra en pocas páginas que 1) el metabolismo industrial no tiene base física y material para continuar; 2) que el nuevo paradigma tiene que ser la economía circular; pero que 3) la economía circular real se parece poco a la que nos venden... “Es más probable que el futuro cercano sea el de una fuerte desindustrialización forzada por los límites ambientales y una evolución desde un metabolismo industrial a otro agrícola. Esto no implica que no vaya a existir nada de industria, sino que su peso será mucho menor”. Esto se argumenta de manera más profunda y prolija en Ramón Fernández Durán y Luis González Reyes: *En la espiral de la energía. Historia de la humanidad desde el papel de la energía (pero no sólo)*, Libros en Acción, Madrid 2014, 2 vols. (segunda edición actualizada en 2018).

18 Datos de Luis González Reyes en el artículo recién citado, “¿Tiene futuro el metabolismo industrial?”. El autor explica que “en una explotación minera, la primera fase tiene forma de curva ascendente. Es una etapa en la que cada vez se puede obtener más cantidad de materia prima: se encuentran los yacimientos más accesibles y grandes y, con la experiencia acumulada, se explotan otros. Pero, inevitablemente, llega un momento en el que la capacidad de extracción empieza a declinar. A partir de este punto de inflexión, denominado cénit, la materia prima se consigue en cantidades decrecientes, es de peor calidad y más difícil técnica, financiera y energéticamente de conseguir. Estas dificultades obligan a utilizar métodos más contaminantes, por lo que se necesitan más medidas paliativas. (...) [Y en el caso de los recursos energéticos] “además del cénit, hay que tener en cuenta la tasa de retorno energético (TRE), que es el cociente entre la energía obtenida y la invertida para ello. La energía bruta no marca cuánta energía le queda disponible a la sociedad, pues hay que descontar la energía requerida para obtenerla. Los tres combustibles fósiles están disminuyendo su TRE conforme se agotan los mejores yacimientos y de más fácil acceso...”
Actualización sobre el *peak oil* en Antonio Turiel, “Repartiendo el *peak oil*”, blog *The Oil Crash*, 3 de mayo de 2019; <http://crashoil.blogspot.com/2019/05/repartiendo-el-peak-oil.html>.

Sólo para poner un ejemplo: los vehículos eléctricos (el gran fetiche de la “transición energética” vista desde los poderes dominantes) pretenden ser un sustituto plausible de los actuales automóviles con motores de combustión interna movidos por combustibles fósiles. La famosa empresa estadounidense Tesla se propone inaugurar en 2020 una fábrica para producir medio millón de estos nuevos vehículos al año. Pero “para producir 500.000 vehículos al año, básicamente necesitamos absorber toda la producción de litio del mundo”, dijo su jefe o CEO, el celeberrimo Elon Musk (noticias de la BBC, 20 de abril de 2016).¹⁹ Y estamos hablando de medio millón de vehículos al año... cuando el parque automovilístico mundial (coches, furgonetas y camiones) supera hoy los 1.200 millones.²⁰

Un estudio coordinado por uno de los principales investigadores sobre estas cuestiones en nuestro país, Antonio G^a Olivares, calcula que la conversión de ese parque automovilístico consumiría un 33% del litio existente en el planeta, un 48% del níquel y un 59% del platino...²¹ ¡precisamente cuando esos metales son demandados también intensivamente para otros usos industriales!

Muchos de los nuevos dispositivos de alta tecnología (incluyendo los usados en el aprovechamiento de energías renovables)

19 Gerardo Honty, “La energía y los zapatos de Discépolo”, 2 de agosto de 2018; <https://www.alainet.org/es/articulo/194471>. Sobre el importante asunto del coche eléctrico véase esta entrada (del 3 de mayo de 2014) en el blog de Antonio Turiel *The Oil Crash*: <http://crashoil.blogspot.com/2014/05/analisis-en-profundidad-sobre-la.html>

20 En nuestro país, los estudios pioneros de Antonio Valero y Alicia Valero sobre el agotamiento, en términos *exergéticos*, del capital mineral de la Tierra arrojan una luz profunda sobre estos fenómenos. Dos obras esenciales: José Manuel Naredo y Antonio Valero (dirs.), *Desarrollo económico y deterioro ecológico*, Fundación César Manrique 1999; el libro puede descargarse en <http://www.fcmanrique.org/publiDetalle.php?idPublicacion=113>. Y Antonio Valero/ Alicia Valero: *Thanatia: The Destiny of the Earth's Mineral Resources: A Thermodynamic Cradle-to-Cradle Assessment*, World Scientific Publishing Company 2014. Una síntesis breve en Alicia Valero, “Límites a la disponibilidad de minerales”, *El Ecologista* 83, Madrid 2014; <http://www.ecologistasenaccion.org/article10664.html>

21 Antonio García Olivares/ Jordi Solé/ O. Osychenko: “Transportation in a 100% renewable energy system”, *Energy Conversion and Management* 158, 2018.

dependen de materiales “críticos”: minerales y metales cuyo suministro dista de estar garantizado. El coltán es el caso más conocido, pero esta problemática –que en nuestro país han estudiado intensivamente Antonio Valero y Alicia Valero- afecta a muchos otros materiales. Por ejemplo el indio, empleado en la fabricación de pantallas planas y en paneles fotovoltaicos de última generación. Bueno: producir un gigavatio eléctrico con esta tecnología requiere de 25 a 50 megatoneladas de indio, ¡mientras que en 2013 la producción mundial de este mineral ni siquiera alcanzó la megatonelada!²²

Apunta otro investigador que al menos 70 de los 92 elementos de la tabla periódica que se pueden encontrar en nuestra corteza terrestre son usados en la electrónica más común. Muchos de estos elementos no son reemplazables por otros más abundantes, y en aquellos que se pueden reemplazar, dicho reemplazo implica reducir eficiencia, potencia y/ o prestaciones.²³ También Gabriela Vázquez ha argumentado con sensatez sobre esta cuestión.²⁴ E igualmente Antonio Turiel.²⁵ Y es que, como ha explicado Yayo Herrero:

22 Alicia Valero citada en José Bellver, “La cuarta revolución industrial antes la crisis ecológica”, en VVAA, *La cuarta revolución industrial desde una mirada ecosocial*, Clave Intelectual/ Ecopolítica, Madrid 2018, p. 40.

23 Beamspot y Rafael Romero, “El discurso del sistema: tesis 2”, en el blog *The Oil Crash*, 1 de agosto de 2018; <http://crashoil.blogspot.com/2018/08/el-discurso-del-sistema-tesis-ii.html> . El dato procede de una conferencia del físico Antonio Valero en CONAMA 2014 (http://www.conama.org/conama/download/files/conama2014/STs%202014/1996968956_ppt_AValero.pdf)

24 Gabriela Vázquez, “Dando de comer a los robots”, blog “última Llamada” en *el-diario.es*, 20 de febrero de 2017; https://www.eldiario.es/ultima-llamada/Dando-comer-robots_6_614598536.html

25 Escribe el investigador del CSIC: “Los grandes expertos están dando por hecho que la IA sería un ente con poca carga material o prácticamente inmaterial, cuando es justamente lo contrario: en la actualidad, las operaciones ordinarias de internet suponen aproximadamente el 5% del consumo de electricidad mundial, y de seguir aumentando al ritmo actual serían ya el 20% del consumo eléctrico en 2025. Pero si uno tiene en cuenta el coste energético de fabricación de todos esos equipos (desde los grandes centros de datos a los miles de millones de ordenadores y teléfonos móviles, pasando por los centenares de miles de kilómetros de cableados diversos), las cantidades de energía consumidas anualmente son varias veces mayores, de modo que en la actualidad las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (TIC) implican el

“Hay minerales escasos que se pretenden usar para construir robots, ordenadores, coches eléctricos o componentes para renovables. Las cuentas no salen. Y si la economía pasa a depender [todavía más] de los minerales, se incrementarán el uso de energía para extraerlos, el deterioro del territorio, la aniquilación de animales y plantas y la expulsión de personas asociadas al extractivismo. El debate sobre qué, cómo y para quién se produce no es solo de expertos. Nos afecta a todas las personas. Lo que unos seres humanos usan de más, no está disponible para otros. La democracia y la justicia tienen una dimensión material y ecológica que es peligroso obviar”.²⁶

Hace falta estar muy desorientado por lo que cabría llamar el “optimismo pinkeriano”²⁷ (y de nuevo, Harari no es en esto una excepción) para emplear la imagen de “bomberos en un mundo sin fuego”²⁸ —queriendo expresar nuestro enorme control sobre la naturaleza— ¡precisamente en el mundo donde estamos cebando la catástrofe del calentamiento global que se llevará por delante casi todo lo que llamamos civilización humana —y quizá a la propia especie!²⁹

consumo de más del 4% de toda la energía (no solo electricidad) del mundo, y de seguir así llegaría rápidamente a más del 25% antes de una década. En modo alguno las TIC son inmateriales; peor aún, las más avanzadas tecnologías utilizan elementos químicos difíciles y caros de producir, las denominadas tierras raras, las cuales no solo llevan a importantes guerras comerciales entre los países, sino que comportan un gran consumo de energía en su extracción y procesamiento...” Antonio Turiel, “Las buenas noticias”, blog *The Oil Crash*, 17 de septiembre de 2018; <https://crashoil.blogspot.com/2018/09/las-buenas-noticias.html>

26 Hilo de tuits, 12 de agosto de 2018. https://twitter.com/yayo_herrero/status/1028570635105181696

27 Véase por ejemplo Steven Pinker, *En defensa de la Ilustración*, Paidós, Barcelona 2018. Pinker es el nuevo doctor Pangloss.

28 Harari, *Homo deus*, p. 12.

29 Peter Wadhams, uno de los más expertos climatólogos del mundo (ex director del Scott Polar Research Institute), es de quienes observan con preocupación extrema la liberación de metano en torno al Ártico: esto puede conducir, a corto plazo, a aumentar en 0’6° C la temperatura promedio de la Tierra. Con eso estaríamos ya (en pocos años) más allá del límite de seguridad de 1’5°C de calentamiento acumulado desde los inicios de la era industrial: y podrían dispararse

Una consideración realista del dónde estamos nos lleva a una perspectiva de “sangre, sudor y lágrimas”.³⁰ Plato de nulo gusto para nadie. No es extraño que la mayoría prefiera creerse las patrañas de Silicon Valley: os vamos a convertir en *Homo deus* en un plisplás, podéis leerlo en Harari...

otros bucles de realimentación que nos llevarían a la situación apocalíptica de *runaway climate change*. Wadhams considera que ya no tenemos tiempo de cambiar la trayectoria de calentamiento severo, y por eso aboga por la geoingeniería. Lo reporta Pedro Linares después de una conversación con Wadhams en Cambridge: véase la entrada de su blog “Adiós al hielo”, 26 de julio de 2017; <http://pedrolinares.blogspot.com.es/2017/07/adios-al-hielo.html>

Un estudio actualizado sobre realimentaciones en el sistema climático: Will Steffen, Johan Rockström, Katherine Richardson y otras, “Trajectories of the Earth System in the Anthropocene”, PNAS, 6 de agosto de 2018; <http://www.pnas.org/content/early/2018/07/31/1810141115>. Síntesis divulgativa en <https://www.lavanguardia.com/natural/20180807/451242701861/la-tierra-puede-caer-en-estado-irreversible-alertan-cientificos.html> y en https://www.abc.es/ciencia/abci-cientificos-alertan-planeta-acerca-punto-no-retorno-201808071753_noticia.html. Steffen –uno de los principales climatólogos del mundo- advierte que si las temperaturas aumentasen dos grados centígrados o más, se activarían procesos de realimentación en el “sistema Tierra” que pueden desencadenar un mayor calentamiento, incluso si se dejan de emitir gases de efecto invernadero. Los elementos de retroalimentación incluyen la descongelación del permafrost (suelo permanentemente helado) y los hidratos de metano en aguas marinas glaciales, el debilitamiento de sumideros de carbono en tierra y mar, el aumento de la respiración bacteriana en los océanos, la muerte regresiva de la selva amazónica y del bosque boreal, la reducción de la capa de nieve en el hemisferio norte, la pérdida de hielo marino en el verano ártico, así como la reducción del hielo marino antártico y las capas de hielo polar. Esta situación podría resultar en que las temperaturas se sitúen de media cinco grados por encima de la era preindustrial y que el nivel del mar suba a largo plazo entre 10 y 60 metros.

- 30 Véase por ejemplo Joachim Wille, “Die Haut und die Freiheit retten” (entrevista a Hans Joachim Schellnhuber, uno de los principales climatólogos del mundo), *Klima-Reporter*, 3 de septiembre de 2018; <https://www.klimareporter.de/erdsystem/die-haut-und-die-freiheit-retten>
Wikipedia: “Sangre, esfuerzo, lágrimas y sudor (en inglés *blood, toil, tears and sweat*) es una famosa expresión utilizada en un histórico discurso del primer ministro británico Winston Churchill ante la Casa de los Comunes (la cámara baja del Parlamento del Reino Unido), el 13 de mayo de 1940, tras reemplazar a Neville Chamberlain como primer ministro, en el contexto de la batalla de Francia, ocho meses después de haber comenzado la Segunda Guerra Mundial, cuando las fuerzas aliadas estaban experimentando continuas derrotas frente a la Alemania nazi.”

Fantasías pueriles

*El desarrollo de la IA que nos cuentan sucede en un mundo de fantasía, lo que llamamos a veces una economía de Tierra plana sin problemas de recursos ni calentamiento global. Habría que tratarlo como una pueril fantasía colectiva.*³¹ (Pero lo mismo sucede con casi todas las previsiones de futuro que formula esta sociedad, claro.) Explica Katharine Hayhoe que

“Si bien reconozco los desafíos y las posibles amenazas asociadas con la IA, la realidad es que si no solucionamos el desafío climático, no tendremos ningún problema de IA del que preocuparnos. Sin control, el cambio climático provocará hambrunas y sequías, tormentas y elevación del nivel del mar, olas de calor e inundaciones que devastarán nuestra economía, nuestros recursos hídricos y alimentarios, nuestra salud e incluso nuestra estabilidad política. Nos preocupamos por un clima cambiante porque amenaza los cimientos de nuestra civilización, una civilización que nos otorga los lujos del desarrollo tecnológico...”³²

En efecto: *nuestro problema no es –no puede ser– avanzar hacia la IA “fuerte”, ya sea con entusiasmo hímico o en el modo “temor y temblor”, sino salir del capitalismo en tiempo récord.* Sin eso, todos los demás problemas serán ociosos: porque la crisis ecológico-social, comenzando por el calentamiento global, se llevará por delante todo lo que consideramos civilización –y quizá a la especie humana– en plazos más breves de lo que imaginamos.

31 Como apunta José Bellver, “la idea de la robotización y automatización se basa tácitamente en la suposición de que los límites del crecimiento son negociables, o en la ilusión de poder desacoplar el crecimiento económico de sus impactos y dependencias ambientales (...). La realidad más bien apunta a que, dado que la robotización depende necesariamente de un suministro constante de metales (acero, cobre, litio, etc) y plásticos, además de energía concentrada, este proceso se verá precisamente limitado, tarde o temprano, por la falta de los necesarios suministros de materias primas y energía” (op. cit., p. 49).

32 Katharine Hayhoe: “The true threat is the delusion that our opinion of science somehow alters its reality” (entrevista), *Wired*, diciembre de 2017; <http://www.wired.co.uk/article/katherine-hayhoe-climate-change-clean-energy-interview>

¿Maximizar la producción de clips sería una buena idea?

Una buena imagen para comprender las dinámicas sistémicas del capitalismo es la siguiente: el capitalismo como máquina maximizadora de la producción de clips. En efecto, existe un experimento mental clásico en el campo de la inteligencia artificial que a menudo se usa (lo hace por ejemplo Nick Bostrom) para explicar cómo una IA podría causar inadvertidamente la destrucción de la humanidad –un efecto imprevisto de tratar de maximizar los objetivos para los que fue creada.

“La idea básica del maximizador de clips postula la aparición de una inteligencia artificial general que es capaz de realizar no sólo funciones complejas, sino que también es capaz de innovar medios para mejorar su propia función. Presumiblemente de la mano de un innovador fabricante de clips para oficina, esta inteligencia artificial se establece con el objetivo mundano de hacer tantos clips como sea posible. El maximizador de sujetapapeles luego busca fuentes de materias primas y medios cada vez más eficientes para hacer clips. A la postre, esta IA comenzará a agotar los recursos que son esenciales para la supervivencia humana, o podría darse cuenta de que los humanos constituyen una buena fuente de material para clips. Por supuesto, intentaríamos luchar contra semejante monstruo de los clips, pero su capacidad de mejorarse constantemente a sí mismo haría que fuese difícil de destruir. Probablemente, los vastos recursos de inteligencia del maximizador de clips le permitirían despachar fácilmente el problema humano simplemente convenciéndonos para que adoremos el clip...”³³

Aunque el experimento mental nos arranque una sonrisa, el asunto no puede ser más serio: cabe entender el capitalismo como

33 “Capitalism is a paperclip maximizer”, en el blog *Thought Infection*, 19 de abril de 2014; <https://thoughtinfection.com/2014/04/19/capitalism-is-a-paperclip-maximizer/>

un sistema complejo distribuido que emplea a unidades de cálculo biológicas (una red global de seres humanos) para su fin acéfalo: la maximización de capital, con independencia de los costes en que se incurra para llevar adelante tal objetivo supremo (y aunque tales costes incluyan la destrucción de la sociedad y la naturaleza).

La misma idea aparece en este otro artículo de Jeremy Lent: “Algunos de los principales pensadores de nuestro tiempo están lanzando una serie de advertencias sobre la amenaza de que la inteligencia artificial se apodere de los humanos. En noviembre de 2017, Stephen Hawking predijo que podría ser ‘el peor acontecimiento en la historia de nuestra civilización’ a menos que encontremos una forma de controlar su desarrollo.”

“El multimillonario Elon Musk ha creado una compañía para tratar de mantener a los seres humanos un paso por delante de lo que él ve como la amenaza existencial de la IA. El escenario que los aterroriza es que, a pesar de nuestras mejores intenciones, podríamos crear una fuerza más poderosa que toda la humanidad con un sistema de valores que no incorpore necesariamente el bienestar humano. Una vez que alcanzase una masa crítica, esta fuerza podría dominar el mundo, controlar la actividad humana y esencialmente absorber toda la vida de la tierra mientras optimiza para sus propios fines. El prominente futurólogo Nick Bostrom sugiere el ejemplo de una superinteligencia diseñada con el objetivo de fabricar clips sujetapapeles que transforma la Tierra entera en una gigantesca instalación de fabricación de clips.

Estos futuristas y futurólogos tienen razón al expresar sus preocupaciones, pero están ignorando el hecho de que los seres humanos ya han creado una fuerza que está devorando tanto a la humanidad como a la Tierra precisamente en la forma en que temen. Se llama Empresa capitalista [the Corporation]”.³⁴

34 Jeremy Lent, “AI has already taken over, it’s called the Corporation”, *Counterpunch*, 1 de diciembre de 2017; <https://www.counterpunch.org/2017/12/01/ai-has-already-taken-over-its-called-the-corporation/>

Ganar la carrera

Escuchemos hablar a los gurús de la IA: incluso para los optimistas, las perspectivas apocalípticas no tardan en aparecer. Así por ejemplo en Max Tegmark:

“En los próximos tres años comenzaremos una nueva carrera armamentística con armas letales autónomas. Se producirán de forma masiva por los superpoderes y en poco tiempo organizaciones como ISIS podrán tenerlas. Serán los AK-47 del futuro salvo que en este caso son máquinas perfectas para perpetrar asesinatos anónimos. En diez años, si no hacemos nada, vamos a ver más desigualdad económica. Y por último, hay mucha polémica sobre el tiempo necesario para crear una inteligencia artificial general, pero más de la mitad de los investigadores en IA creen que sucederá en décadas. En cuarenta años nos arriesgamos a perder completamente el control del planeta a manos de un pequeño grupo de gente que desarrolle la IA. Ése es el escenario catastrófico...”³⁵

35 Entrevista a Max Tegmark, uno de los gurús de la inteligencia artificial, profesor del MIT y director del Future of Life Institute en Cambridge (EE UU): “Hay una gran presión económica para hacer obsoletos a los humanos”, *El País*, 12 de agosto de 2018; https://elpais.com/elpais/2018/08/07/ciencia/1533664021_662128.html. En una aclaración a lo expuesto, tienen a bien explicarnos que “lo que en la jerga ultramoderna se llama Singularidad —un punto de no retorno en que las máquinas inteligentes toman el control— se remonta en realidad al matemático británico Irving Good, que escribió hace más de medio siglo: ‘Definamos una máquina ultrainteligente como aquella capaz de superar ampliamente todas las actividades intelectuales de cualquier hombre, por inteligente que este sea. Puesto que el diseño de máquinas es una de esas actividades intelectuales, una máquina ultrainteligente podría diseñar otras máquinas aún mejores; se produciría entonces indudablemente una explosión de inteligencia’. Esa es la Singularidad. ‘Así’, prosigue Good, ‘la primera máquina ultrainteligente sería lo último que el hombre necesitaría inventar, siempre que la máquina fuese lo bastante dócil para decirnos cómo mantenerla bajo nuestro control’. En esta sola frase del matemático se encierra un mundo de futurismo y mil de ciencia-ficción. Max Tegmark no cree fanáticamente en esa posibilidad, pero tampoco la descarta en absoluto. Su libro *Vida 3.0* es un análisis de esos futuros posibles...”

Las perspectivas son apocalípticas (nos señalan los mismos defensores de la IA), y entonces hay que “ganar una carrera” (entre el poder creciente de la tecnología y la inepticia humana). Mas los problemas que no resuelva nuestra omnipotente tecnología ¡lo hará la voluntad política que hoy –ay- falta, pero que pronto –milagrosamente- estará disponible!

Tal es el desastroso planteamiento con que las corrientes culturales dominantes abordan nuestro presente.³⁶ Lo que ni siquiera parecemos ver son las dinámicas sistémicas que se vuelven incontrolables, los modos de vida aberrantes que se vuelven incuestionables, las cosmovisiones disfuncionales que se vuelven intocables... Todo lo que falsea aquel planteamiento binario (lo que no resuelva la tecnología lo hará la voluntad política) que literalmente *no sirve para nada*.

Por poner un ejemplo: ¿nuestra sociedad concibe de verdad un futuro inmediato sin automóvil privado y sin vuelos en avión? Y no obstante, sin esa clase de renunciadas (renunciadas que tendrían también una dimensión liberadora –pero ésta es otra historia) estamos condenados a una catástrofe climática que cada vez parece más cercana...

Y otro ejemplo cercano: ¿se puede tener más y mejor voluntad política que la ministra Teresa Ribera? Seguramente no. Y sin embargo, su flamante Ministerio de Transición Ecológica (creado por el gobierno de Pedro Sánchez en la primavera de 2018) no conseguirá *nada de lo que de verdad necesitaríamos* para evitar la catástrofe en curso. Así de fuertes son las constricciones sistémicas, así de pegajosa la inconsciencia humana...

Sigue Max Tegmark, el autor de *Vida 3.0: el ser humano en la era de la Inteligencia Artificial*, en la entrevista ya citada: “Es muy importante que no dejemos las discusiones sobre el futuro de la IA a un grupo de frikis de la tecnología como yo sino que incluyamos a psicólogos, sociólogos o economistas para que participen en la conversación. Porque si el objetivo es la felicidad humana, tenemos que estudiar qué significa ser feliz. Si no hacemos eso, las

36 Tegmark en la entrevista ya citada.

decisiones sobre el futuro de la humanidad las tomarán unos cuantos frikis de la tecnología, algunas compañías tecnológicas o algunos Gobiernos, que no van a ser necesariamente los mejor cualificados para tomar estas decisiones para toda la humanidad...” Pero nuestro problema no es que no dispongamos de una teoría adecuada del bienestar/ felicidad humana (las hay muy buenas: a mí me gustan, por ejemplo, las neoaristotélicas de Alasdair MacIntyre o Martha Nussbaum); sino las *constricciones sistémicas* que no van a desaparecer por ningún mágico acto de voluntad política. Si no quieres hablar de capitalismo, no hables entonces tampoco de IA.

Por cierto que el internet privatizado y convertido en el “capitalismo de la vigilancia” (*surveillance capitalism*) de Google, Facebook y la NSA ¡ya ha *hackeado* la democracia! (recordemos las últimas elecciones presidenciales en EEUU).³⁷ Otras formas de IA pueden poner en jaque muchas cosas más. El llamado “internet de las cosas” (que se nos vende como progreso porque “dentro de poco el frigorífico de su casa sabrá que le falta en cada momento y se conectara para hacer el pedido al supermercado, luego le traerá la compra un dron”)³⁸ es una red de control social más densa e intensa de lo que ninguna tiranía en el pasado pudo soñar: tu lavadora y tu televisión te espían 24/7 (veinticuatro horas al día, siete horas a la semana), igual que ya lo está haciendo tu teléfono móvil, al servicio de un oligopolio digital de megacorporaciones privadas. Las TIC y la IA se encaminan con fuerza formidable hacia la mercantilización de la experiencia y control sobre la conducta:³⁹

37 Recordemos: la compañía Cambridge Analytica, al servicio de diversas iniciativas de ultraderecha, envió información sesgada a 87 millones de estadounidenses para influir en su voto en las últimas elecciones en EE UU –y probablemente eso decidió la presidencia de Trump. Un somero resumen en Jan Martínez Ahrens, “La compañía que burló la intimidad de 50 millones de estadounidenses”, *El País*, 21 de marzo de 2018; https://elpais.com/internacional/2018/03/20/estados_unidos/1521574139_109464.html . Véase más información en https://elpais.com/tag/caso_cambridge_analytica/a

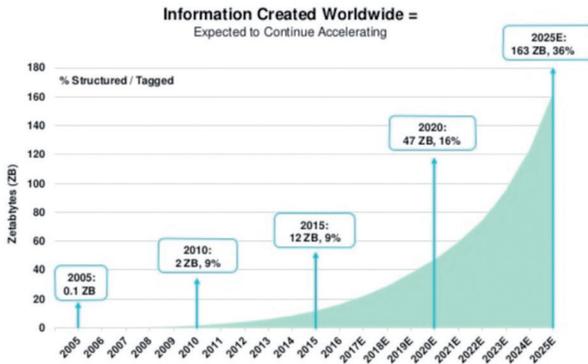
38 Sergio C. Fanjul, “El planeta, ese remolino de datos”, *Retina* 16, mayo de 2019.

39 Véase el número monográfico sobre capitalismo digital ya citado: *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global* 144, 2018-19, p. 8 y 53.

asociar de alguna forma digitalización con libertad se ha convertido en un sarcasmo. Sugería Edward Snowden: “Las empresas que ganan dinero recogiendo y vendiendo registros detallados de la vida privada de las personas eran descritas antes sin más como ‘empresas de vigilancia’. Su conversión a la definición de ‘medios sociales’ es el engaño más efectivo desde que los Ministerios de la Guerra pasaron a llamarse Ministerios de Defensa”.⁴⁰

La metafísica del algoritmo

La ideología dominante nos propone pensar la realidad en términos informáticos: datos y algoritmos. De hecho, cabe compendiar esa ontología/ teología/ ideología de Silicon Valley en apenas dos frases: 1) “Somos datos y las empresas lo saben”, y 2) “Big Data ayuda a encontrar las preguntas que no sabes que quieres preguntar”,⁴¹ vale decir: nuestros algoritmos, alimentados con tus megadatos, saben de ti más que tú mismo.



40 Citado en Íñigo Sáenz de Ugarte, “Facebook y Cambridge Analytica nos ofrecen la última evolución de la democracia”, *Guerra Eterna*, 19 de marzo de 2018. Como sugiere Snowden, no deberíamos llamar *social media* o “redes sociales” a lo que son redes industriales y mercantiles...

41 Del libro de Mario Tascón y Arantza Coullaut *Big Data y el Internet de las cosas. Qué hay detrás y cómo nos va a cambiar*, Catarata, Madrid 2016; <http://www.loslibrosdelacatarata.org/libro/mostrar/id/1102>

“El siglo XXI estará dominado por algoritmos”, se nos repite de forma machacona. “Las emociones son algoritmos bioquímicos vitales para la supervivencia y la reproducción de todos los mamíferos (...). Puede decirse que *algoritmo* es el concepto más importante en nuestro mundo”.⁴² Los seres humanos, se llega a postular, somos esencialmente algoritmos (de supervivencia y reproducción): “Los humanos (...) son algoritmos que producen copias de sí mismos. (...) Los algoritmos que controlan a los humanos operan mediante sensaciones, emociones y pensamientos. Y exactamente el mismo tipo de algoritmos controla a cerdos, babuinos, nutrias y gallinas”.⁴³

Esto es pura metafísica, aunque se presente bajo los ropajes de una teoría biológica. Quizá para verlo basta con sustituir “algoritmo” por “Voluntad” (con mayúsculas) y advertir que lo que tenemos entonces es nada más ni nada menos que ¡la metafísica de Schopenhauer!⁴⁴

Pero aceptar el algoritmo como metáfora ontológica básica es dar por buena la *entronización definitiva de la razón instrumental*, el triunfo sin fisuras de la multiplicación de los medios sobre la valoración y deliberación acerca de fines (pues un algoritmo no es sino un método pautado, un conjunto de pasos para resolver cierto problema).

“En el *back-office* [la “trastienda” de servicios operativos centrales] tenemos la capacidad de eficientar los procesos”, decía un alto directivo bancario –nada menos que el Director de Ingeniería del BBVA- en un curso sobre AI.⁴⁵ Ese barbarismo brutal –“eficientar”-, dentro del sintagma “eficientar los procesos”, proporciona una buena definición para el rumbo que estamos siguiendo.

42 Harari, *Homo deus*, p. 100.

43 Harari, *Homo deus*, p. 101. Véase también p. 428.

44 Expuesta, como se sabe, en *El mundo como voluntad y representación*.

45 Sucedió en el curso de verano de la Universidad de Cantabria “Inteligencia Artificial. Reflexiones para un cambio de época” (organizado por la asociación Santa Leocadia. Cultura, memoria y territorio), antiguo convento de San Francisco en Soto Iruiz (Cantabria), 6 a 8 de septiembre de 2018.

“Eficientar los procesos” de una Megamáquina hiperacelerada y autodestructiva –sin ser apenas capaces de preguntarnos por los objetivos de esos procesos ni por los valores que están en juego.

Excursio: la tecnociencia

Se muestra aquí uno de los puntos de llegada, en el siglo XXI, de un proceso que arranca de mucho más atrás: la ciencia *va concibiéndose exclusivamente como tecnociencia*. A partir de la revolución científica del siglo XVII lo que tenemos en vez de técnica es –cada vez más- *tecnología*, vale decir, el objeto técnico ya no como producto de la experiencia e invención de artesanos, sino como resultado del conocimiento científico (con el telescopio de Galileo como paradigma). Y desde 1940 aproximadamente (con el “proyecto Manhattan” como punto de inflexión) lo que tenemos, cada vez más, es *tecnociencia*.⁴⁶

El neologismo *tecnociencia* resulta necesario porque lo que está en juego no es simplemente una técnica de base científica, sino algo que va mucho más allá: la nueva ciencia es en su misma esencia tecnológica (está orientada a la manipulación técnica de la realidad), y la técnica moderna se desarrolla entrelazada estrechamente con las ciencias naturales. Ha explicado bien los grandes rasgos de este proceso secular, entre otras autoras, la filósofa brasileña Marilena Chauí.

“La ciencia antigua se definía como teoría, esto es, para tomar la expresión de Aristóteles, estudiaba la realidad independientemente de toda acción e intervención humanas. A partir del

46 La elaborada definición de la tecnociencia que propone Javier Echeverría es la siguiente: un sistema tecnocientífico es un sistema de acciones regladas informacionales y vinculadas a la ciencia, la ingeniería, la política, la empresa, los ejércitos, etc. Dichas acciones son llevadas a cabo por agentes, con ayuda de instrumentos, y están intencionalmente orientadas a la transformación de otros sistemas con el fin de conseguir resultados valiosos evitando consecuencias y riesgos desfavorables (Javier Echeverría, *La revolución tecnocientífica*, FCE/ España, Madrid 2003, p. 221).

siglo XVII, la ciencia moderna afirmó, al contrario, que la teoría tenía como finalidad abrir el camino para que los humanos se volvieran dueños y señores de la realidad natural y social. Sin embargo, la ciencia moderna creía todavía que la realidad existía en sí misma, separada del sujeto del conocimiento, y que éste sólo podía describirla por medio de leyes y actuar sobre ella por medio de técnicas. La ciencia contemporánea, en cambio, cree que no contempla ni describe ninguna realidad, sino que la construye intelectual y experimentalmente en el laboratorio. Esta visión de la ciencia como *ingeniería* y no como conocimiento, despreciando la opacidad de lo real y las difíciles condiciones de la institución de las relaciones entre lo subjetivo y lo objetivo, nos conduce a la ilusión de que los humanos realizan hoy el sueño de los magos del Renacimiento, esto es, ser dioses por ser capaces de crear la propia realidad y, ahora, la propia vida. A esta transformación del estatuto de la ciencia le corresponde una transformación del estatuto de la técnica. Para la ciencia antigua, teoría y técnica no tenían nada en común, pues la técnica era un arte para encontrar soluciones a problemas prácticos sin ninguna relación con la ciencia. La ciencia moderna modificó el modo de existencia de los objetos técnicos porque los transformó en objetos tecnológicos, es decir, en ciencia materializada, de manera tal que la teoría crea objetos técnicos y éstos actúan sobre los conocimientos teóricos. La ciencia contemporánea fue aún más lejos al transformar los objetos técnicos en autómatas. Por lo tanto, en un sistema de objetos autorreferidos, autorregulados y dotados de una lógica propia, capaces de intervenir no sólo sobre teorías y prácticas, sino también sobre la organización social y política. Como sabemos, la ciencia y la técnica contemporáneas se volvieron fuerzas productivas y trajeron un crecimiento brutal del poder humano sobre toda la realidad que, al final, es construida por los propios hombres. Las tecnologías biológica, nuclear, cibernética e informática revelan la aspiración humana de controlar totalmente la naturaleza, la sociedad

y la cultura. No son casuales, en este sentido, las expresiones *ingeniería genética*, *ingeniería política*, *ingeniería social*. Dicho control, al no ser meramente intelectual, sino determinado por los poderes económicos y políticos, puede amenazar todo el planeta.”⁴⁷

En la fase de la tecnociencia (desde 1940 en adelante, de forma aproximada) ha tenido lugar un cambio radical en la actividad científica, en la propia estructura de lo que hacen los científicos y los ingenieros (y se manifiesta en la investigación, el desarrollo y la innovación). “Ya no sólo se trata de investigar, sino que hay que generar desarrollos tecnológicos que deriven en innovaciones que se pongan en práctica en el mercado, en la empresa, en la sociedad”⁴⁸ –y en los ejércitos, y sobre todo en los ejércitos. Lo que tendencialmente desaparece del horizonte en este contexto es el ideal clásico de la ciencia como actividad teórico-contemplativa pura y desinteresada. La tecnociencia es esencialmente intervención en el mundo:

“Así como la ciencia teórica podía ser llamada pura e inocente, la tecnociencia, al ser esencialmente actividad productora y modificadora del mundo, no es nunca totalmente inocente. La praxis es éticamente problemática. Las cuestiones éticas se colocan hoy en el nivel de la investigación llamada básica debido a que el proyecto del saber es hacer y poder. Esto es cierto, por ejemplo, tanto para lo que se refiere a la investigación básica

47 Marilena Chauí, “Ideología neoliberal y universidad”, conferencia dictada en la apertura del seminario “La construcción democrática en cuestión”, el 22 de abril de 1997, en el Anfiteatro de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de Sao Paulo. Texto originalmente publicado en: M.C. Paoli y F. de Oliveira (eds.), *Os sentidos da democracia. Políticas de dissenso e hegemonia global*, Vozes, Petrópolis 1999. Ahora en Marilena Chauí, *La ideología de la competencia*, NED eds., Barcelona 2018.

48 Javier Echeverría, “La revolución tecnocientífica”, *CONfines* 1-2, Monterrey (México), agosto-diciembre de 2005, p. 10; <http://www.redalyc.org/pdf/633/63310201.pdf>

en física como para lo que se refiere a la genética molecular. Retomando, en un contexto contemporáneo, la primera pregunta kantiana: *¿qué puedo saber?*, G. Ropohl advierte que esta pregunta une, de ahora en adelante, el saber y el hacer: *lo que yo puedo saber está ligado a lo que yo puedo hacer o fabricar.*⁴⁹

Para Javier Echeverría, está justificado hablar de una *revolución tecnocientífica*, puesto que ha surgido un nuevo modo de producción del conocimiento y ha cambiado radicalmente la estructura de la actividad científica. No se trata tanto de cambios en la estructura del conocimiento científico como de cambios en la práctica de la ciencia y la tecnología; más que de una revolución teórica, se trata de una revolución praxeológica. Entre otros aspectos, a la tecnociencia la caracteriza la *instrumentalización del conocimiento científico-tecnológico*, que deja de ser un fin en sí mismo para convertirse, radicalmente, en medio para otros fines (normalmente, tratar de garantizar el predominio militar, económico y político de un país).⁵⁰

El motor de la IA: aplicaciones militares

Como hemos apuntado, la tecnociencia lleva en su misma entraña la modificación del mundo: es siempre operatividad, productividad y transformación de lo dado. Por eso, en su caso, los problemas éticos no tienen que ver sólo con “aplicaciones”, sino con la misma base de la investigación. *La lucha por el poder es el motor de la tecnociencia contemporánea:*

“Las tecnociencias modifican el mundo social, no sólo la naturaleza. Lo principal es la transformación del mundo que producen, y en particular del mundo social. El conocimiento científico es un medio para modificar la correlación de fuerzas en una guerra, para obtener beneficios económicos, para mejorar

49 Gilbert Hottois, *El paradigma bioético --una ética para la tecnociencia*, Anthropos, Barcelona 1991, p. 28.

50 Echeverría, *La revolución tecnocientífica*, op. cit. p. 23, 28, 47-48.

la salud de un país, etc. (...) La tecnociencia no sigue el programa baconiano, conocer bien la naturaleza para poderla dominar mejor, sino que se orienta hacia la transformación, el control y en algunos casos el dominio de las sociedades y los seres humanos. La tecnociencia es una nueva modalidad de poder, que se plasma en la organización de los sistemas de ciencia y tecnología en los diversos países. Por ello está estrechamente vinculada al poder político, económico y militar.”⁵¹

Los vínculos entre la tecnociencia moderna y la actividad militar han sido estrechísimos desde el surgimiento de la “megaciencia” (*Big Science*) en EE.UU., durante la segunda guerra mundial, que puede considerarse la primera forma de tecnociencia moderna,⁵² y la forma “madura” de esta última se desarrolla desde mediados de los años setenta aproximadamente, en estrecha relación con la “revolución informática”, la intensa mercantilización de las actividades de I+D y la creciente privatización del conocimiento.⁵³

Hoy, impresiona constatar cómo los investigadores en IA pueden afirmar como de pasada, en textos dirigidos al gran público, que DARPA es “el principal organismo financiador de IA”⁵⁴ –sin dedicar siquiera una línea a explicar que se trata de la Agencia de Proyectos de Investigación Avanzados de Defensa, más conocida por su acrónimo en inglés *DARPA*... es decir, el brazo armado investigador de las fuerzas militares de EEUU.⁵⁵

51 Echeverría, *La revolución tecnocientífica*, op. cit., p. 150.

52 Momentos decisivos fueron la construcción del primer ciclotrón en Berkeley por parte de Lawrence (1932), y sobre todo el “proyecto Manhattan” en Los Alamos durante los años de la segunda guerra mundial, dirigido por Oppenheimer, que condujo a la fabricación de las primeras bombas atómicas. El informe de Vannevar Bush *Science, the Endless Frontier* (1945) dotó de un cuerpo teórico a estos cambios y diseñó el sistema de CyT estadounidense de la posguerra. Véase una caracterización de la megaciencia en Echeverría, *La revolución tecnocientífica*, op. cit, p. 29-40.

53 Echeverría, *La revolución tecnocientífica*, op. cit, p. 23-24 (además de muchos otros pasos del libro).

54 Pedro Meseguer González y Ramón López de Mántaras: *Inteligencia artificial*, Libros de la Catarata/ CSIC, Madrid 2017, p. 64.

55 Su web: <https://www.darpa.mil/>

“Una gran parte del trabajo actual en inteligencia artificial está dirigido a fabricar armas: drones autónomos, ejércitos de robots... La máquina del fin del mundo que aparece en la película *¿Teléfono rojo?*, volamos hacia Moscú es Inteligencia Artificial. Siente cuándo pasa algo y actúa, sin que intervenga la inteligencia humana. Creo que hay posibilidades muy alarmantes de que una inteligencia artificial potente se utilice con fines militares o para terrorismo. Si un programa de inteligencia artificial está dedicado a fabricar soldados, entonces su objetivo será lograr que sean muy agresivos y desconfiados. No es necesariamente el tipo de seres que quieres que tengan un poder enorme. Esto es lo que más me preocupa, especialmente cuando se está investigando mucho en secreto y en países que compiten entre ellos...”⁵⁶

Los expertos advierten (ya cité antes este paso): “En los próximos tres años [es decir, hacia 2020] comenzaremos una nueva carrera armamentística con armas letales autónomas. Se producirán de forma masiva por los superpoderes y en poco tiempo organizaciones como ISIS podrán tenerlas. Serán los AK-47 del futuro salvo que en este caso son máquinas perfectas para perpetrar asesinatos anónimos...”⁵⁷

Pero entonces... ¿es que no cabe someter el desarrollo de la tecnociencia a cierto grado de control racional? Una destacada investigadora, Lorena Jaume-Palasi, escribe: “La IA esconde un gran potencial para el ser humano y la sociedad en general pero también grandes riesgos. Sólo podremos disfrutar sus beneficios si nos aseguramos un control constante y democrático”.⁵⁸ ¿Resulta esto viable? Propongo reflexionar a partir de tres episodios reveladores.

56 Entrevista a Frank Wilczek (premio Nobel de física 2004) en *El País*, 5 de agosto de 2018; https://elpais.com/elpais/2018/07/30/ciencia/1532947058_306377.html

57 Entrevista a Max Tegmark, uno de los gurús de la inteligencia artificial, profesor del MIT y director del Future of Life Institute en Cambridge (EE UU): “Hay una gran presión económica para hacer obsoletos a los humanos”, *El País*, 12 de agosto de 2018; https://elpais.com/elpais/2018/08/07/ciencia/1533664021_662128.html

58 Lorena Jaume-Palasi, “Algoritmos ¿más allá del bien y del mal?”, *El Cultural*, 12 de enero de 2018.

Tres episodios reveladores. El primero: *fast science* en Granada

Fast food, fast fashion... y hoy tenemos también *fast science*. La profesora de filosofía moral Marta Tafalla participó en un fructífero congreso de neurociencia en Granada, y en un notable artículo donde reivindica el diálogo entre ciencia y ética para tratar el espinoso problema de la experimentación con animales no humanos, termina haciendo las consideraciones siguientes:

“Cualquier investigador que trabaje en una universidad o centro de investigación se enfrenta cada día a una continua lucha contra el tiempo. Hay que compaginar la docencia con la investigación, dirigir trabajos de fin de grado, trabajos de fin de máster y tesis doctorales, e invertir incontables horas en todo tipo de burocracia. El nivel de exigencia no cesa de aumentar. Se trabaja con la presión de lograr un nuevo proyecto de investigación, publicar un nuevo artículo en una revista bien posicionada, mejorar el índice de impacto, conseguir más becarios. El email no deja desconectar ni en vacaciones ni en fines de semana. Los investigadores jóvenes llegan a trabajar largos años con becas y contratos precarios que generan una continua incertidumbre sobre el futuro profesional, mientras se les exige una dedicación completa y un nivel excelente. Sé que la vida académica es muy estresante y exigente, porque a mí me sucede lo mismo. Entiendo que un científico pueda llegar a pensar: ‘con toda la presión que tengo, solo me faltaba la dichosa ética’. Por eso creo que debemos reinventar una universidad que trabaje con otro ritmo, lo que algunos defienden como *slow academia*. Pero uno de los científicos llegó a decir una frase que me resultó reveladora: ‘Con el trabajo que tenemos, pararnos a pensar es un lujo que no nos podemos permitir’. Entonces lo entendí todo. Ése es quizás el problema más fundamental de la sociedad en que vivimos.”⁵⁹

59 Marta Tafalla, “Reivindicación del diálogo entre ética y ciencia sobre experimentación con animales”, *El caballo de Nietzsche*, 27 de noviembre de 2015; http://www.eldiario.es/caballodenietzsche/Reivindicacion-dialogo-ciencia-experimentacion-animales_6_456414393.html

Releamos sin prisa. *Pararnos a pensar es un lujo que no nos podemos permitir*, dijo el científico. Uno se cae de culo con la boca abierta y los brazos en cruz... Ah, aquellos tiempos, en un pasado remoto, en que investigadoras y universitarios tenían tiempo para estudiar... Hoy todo se va en leer *abstracts* de *papers*, responder correos electrónicos y rellenar formularios en internet. Así se va. Así nos va.

Desde la filosofía se dice a veces: “la ciencia no piensa”, indicando que falta en ella el movimiento de autorreflexión (para analizar sus propios supuestos, pre-comprensiones y condiciones de posibilidad). Pero hoy cabe indicar que “la ciencia no piensa” en otro sentido más preocupante: la rueda de la aceleración social la absorbe, barriendo los espacios y los tiempos de reflexión. La percepción de este problema llevó a la constitución en 2010 de una *Slow Science Academy* en Berlín, que trata de oponerse a la cultura del “publicar o morir” (*publish or perish*) y a la dinámica de autoaceleración.⁶⁰

La rueda de hámster de la evaluación académica continua (con criterios dizque meritocráticos) y los proyectos burocráticos de investigación se lleva por delante la posibilidad de pensar. La “investigación” se convierte en una actividad automatizada, progresivamente horra de pensamiento. Como decía Guy Debord, y nos recuerda Emilio Santiago Muíño, a las sociedades modernas “se les ha olvidado pensar” justo en el momento en que más lo necesitan...⁶¹

60 Afirman en su manifiesto: “Decimos sí al flujo constante de publicaciones de revistas de revisión por pares y su impacto; decimos sí a la creciente especialización y diversificación en todas las disciplinas. Sin embargo, mantenemos que esto no puede ser todo. La ciencia necesita tiempo para pensar. La ciencia necesita tiempo para leer y tiempo para fallar. La sociedad debería darles a los científicos el tiempo que necesitan, pero lo que es más importante, los científicos deben tomarse su tiempo...” Citado en Manuel Souto Salom, “La ciencia necesita tiempo para pensar”, *The Conversation*, 5 de mayo de 2019; <https://theconversation.com/la-ciencia-necesita-tiempo-para-pensar-el-movimiento-que-quiere-acabar-con-la-cultura-de-publicar-o-morir-116367>

61 Debord, *Comentarios a la sociedad del espectáculo*; citado en Emilio Santiago Muíño, *¡No es una estafa! Es una crisis –de civilización*, Enclave de Libros, Madrid 2015, p. 60.

Segundo episodio: racionalidad parcial e irracionalidad global en Nueva York

Otra anécdota reveladora, que nos muestra de qué manera puede suceder que las sociedades que más conocimiento e información han acumulado en la entera historia humana se precipiten al abismo ecológico-social como si fueran conductores borrachos en un coche sin frenos, la narran Jane King y Malcolm Slesser, investigadores a quienes debemos el libro *No sólo de dinero...* “Hace algunos años, uno de los autores estaba en una convención sobre ingeniería química en Nueva York, donde asistió al discurso clave del sector de producción de pasta de papel. Se explicó que los bosques, fuentes de la pasta de papel, llegarían a escasear algún día de forma inevitable y que no estaba lejana la fecha en que la pasta de papel se hiciese de plásticos, fabricados a partir del petróleo. Al día siguiente, el conferenciante clave del grupo del petróleo profetizó que, a medida que las fuentes de petróleo y gas natural fuesen disminuyendo, el mundo se inclinaría cada vez más a sustitutos basados en productos forestales.”⁶²

Nuestra mano izquierda no sabe lo que hace nuestra mano derecha... A una parte de estos fenómenos la llamaba Ortega, hace muchos años, *barbarie del especialismo*. Otra parte está diagnosticada desde hace tiempo por el pensamiento anticapitalista, sobre todo el de raíz marxiana: *racionalidad parcial e irracionalidad global*.

Tercer episodio: apostar con riesgo de apocalipsis –en plena Segunda Guerra Mundial

En cuanto al sentido último de la tecnociencia, para saber lo que cabe esperar de ella no necesitamos que se descorra el telón del futuro próximo (si habrá o no una Santa Singularidad tecnológica, si

62 Jane King y Malcolm Slesser, *No sólo de dinero... La economía que precisa la Naturaleza*, Icaria, Barcelona 2006, p. 67.

el *runaway climate change* se llevará o no por delante a la especie humana, si la nueva carrera de armamentos que triangulan EEUU, Rusia y China acabará en catástrofe, si una nueva raza transhumana de señores cibernéticos dominará a los esclavos rezagados en su condición natural, etc.): sabemos por nuestro pasado reciente que dinamiza a la tecnociencia un poderoso impulso nihilista.

En efecto, en el desarrollo de la tecnociencia occidental se da una tensión terrible entre los aspectos constructivos (*hacer más habitable el mundo para el ser humano*) y el impulso nihilista (*perseguir el máximo dominio, incluso al precio de destruirlo todo*). Narré hace algunos años, en un capítulo de mi libro *Un mundo vulnerable* que reflexionaba sobre tecnociencia y racionalidad, un terrible episodio de la historia del siglo XX que da mucho que pensar. Me permito reproducirlo también aquí.⁶³

Una apuesta es razonable si uno puede permitirse perder sin arruinarse; pero es profundamente irracional en caso contrario.⁶⁴ ¿Somos colectivamente capaces de regirnos por este criterio de racionalidad? ¿Resulta concebible que una política basada en el principio de precaución embribe el curso del progreso tecnocientífico?

Un sombrío episodio de nuestra historia reciente da mucho que pensar al respecto. Quiero volver a evocar los días frenéticos del *proyecto Manhattan*, cuando un grupo de brillantes físicos nucleares trabajaba a toda marcha en EE.UU. para poner a punto una bomba atómica, temiendo ser adelantados por los nazis en la posesión del arma definitiva. Estamos en julio de 1942. Oppenheimer y los demás llevan dos años consagrados a su proyecto de bomba de fisión (de uranio o plutonio), a partir de la intuición que el físico

63 Jorge Riechmann, *Un mundo vulnerable*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2000 (primera edición) y 2005 (segunda edición), p. 292-293 (cito por la segunda edición).

64 Freeman Dyson: *Mundos del futuro*, Crítica, Barcelona 1998, p. 57. Léase esta aseveración evidente como corolario de la instructiva historia del Supercolisionador Superconductor en EE.UU., que Dyson narra con gracejo.

húngaro Leo Szilard había tenido ya en 1933. Unos meses antes otro físico del grupo, Edward Teller, ha concebido un arma aún más letal que en efecto fabricará años después: la bomba de fusión (bomba de hidrógeno), la ‘superbomba’ miles de veces más poderosa que la de fisión. Entonces, a finales de julio, los cálculos de Teller desembocan en el Apocalipsis.

“Teller se acercó a la gran pizarra y demostró al grupo sus últimas proyecciones sobre la acumulación de calor. Oppenheimer y los demás miraban silenciosos y conmocionados. Estaban viendo un modelo matemático para el fin del mundo. En una explosión de fusión, el nitrógeno de la atmósfera que rodea la tierra --y en consecuencia todo el planeta-- podría encenderse.

Oppenheimer suspendió de inmediato las sesiones. Pidió a Hans Bethe que investigara rigurosamente las cifras de Teller y se abalanzó al teléfono para localizar a {el supervisor del proyecto, el Premio Nobel} Compton. (...)

—Hemos descubierto algo inquietantemente peligroso... No, no puedo decirlo por teléfono... Sí tenemos que vernos... Sí, enseguida, ahora mismo, si es posible.

Al día siguiente Compton recogió a Oppenheimer en la estación de ferrocarril de Otsego, le llevó a una playa desierta y escuchó su apocalíptico relato. Estaba horrorizado. Si no podía solucionarse la cuestión del calor, habría que abandonar el proyecto. Su veredicto final fue digno de una deidad: ‘mejor ser esclavo bajo la bota nazi que correr el telón final sobre la humanidad’.⁶⁵”

65 Peter Wyden, *Día Uno. Así empezó la era atómica*, Martínez Roca, Barcelona 1986, p. 49.

Sin embargo, *se decide seguir adelante*. El físico Bethe revisa los cálculos del físico Teller y estima que *probablemente* un factor que el segundo había ignorado --el calor absorbido por la radiación-- impediría el apocalíptico incendio de la atmósfera. Calculan la probabilidad de que esto suceda, y dan un valor numérico a su supervisor, Compton: tres posibilidades en un millón⁶⁶. Y *se decide seguir adelante*.

Detengámonos en este momento. Se trata sin duda de un ‘momento estelar’ en la historia de la humanidad; pero la luz que desprende esta estrella es negra. Éste es el instante de la opción por el abismo, de la apuesta por el Apocalipsis. Hay una probabilidad positiva, pequeña pero positiva, de que seguir adelante con el experimento desemboque en el Apocalipsis; y se opta por seguir adelante.

Creo que no es exagerado decir que en este momento salta por los aires la racionalidad de la tecnociencia moderna en gestación. La explosión atómica que meses más tarde seguirá a este momento no hace sino rubricar, corroborar la opción por el abismo, hacerla visible de manera aterradora. El nihilismo que parece formar parte del fondo de la conciencia de Occidente aflora también en una terrible anécdota que Albert Einstein evocaba en los comienzos de la era atómica:

“Hace poco tiempo, discutía yo con un hombre inteligente y bien dispuesto la amenaza de una nueva guerra, que en mi opinión pondría en serio peligro la existencia de la humanidad. Al respecto, señalé que sólo una organización supranacional podría ofrecer una protección adecuada ante ese peligro. Después de escucharme mi visitante, con toda calma y frialdad, me dijo: ‘¿Por qué se opone usted con tanto empeño a la desaparición de la raza humana?’⁶⁷”.

66 Wyden, *Día Uno*, p. 50.

67 Albert Einstein “¿Por qué el socialismo?”, en *Monthly Review*, Nueva York, mayo de 1949; ahora en *Mis ideas y opiniones*, Bosch, Barcelona 1980, p. 134.

Apocalipsis preprogramados

Lo que vemos aparecer bajo la sombría luz de las tres anécdotas antecedentes es que *sometidos como estamos a un sistema de competencia mercantil y militar, el ideal de una “ciencia bien ordenada”* (Philip Kitcher) *es inalcanzable*, y el despliegue de la tecnociencia tiende a coincidir no con el bienestar, sino con el desmedro y acaso con el final de la especie humana. “Adelante, rápido, adelante, siempre que se puedan obtener beneficios” es el mantra. Y si no beneficios, una ventaja competitiva, empezando por alguna ventaja militar. Y es que “si no lo hacemos nosotros, lo hará la competencia...” La combinación de una tecnociencia cada vez más potente y un capitalismo cada vez más acelerado resulta letal.⁶⁸ Ni se dan ni van a darse a corto plazo las condiciones para un uso beneficioso de la IA.⁶⁹

Se podría hacer un rapidísimo recorrido por el despliegue de la ciencia moderna a través de las siguientes estaciones: partimos de cómo en la Europa del siglo XVII se llega a la convicción de que *scientia potentia est*, el conocimiento es poder (Francis Bacon y Thomas Hobbes). Nos damos cuenta en el siglo XX de que *las tecnologías y los artefactos tienen política*, incorporan en sí cierta política (Langdon Winner). Advertimos entonces que *la crítica democrática y humanística de la tecnología es necesaria* (Carl Mitcham)...

68 Sobre esto ha escrito copiosamente Evgueny Morozov; véase su libro *La Icura del solucionismo tecnológico* (Katz). Un artículo reciente: “Internet: la utopía escondía negocio y vigilancia”, *El País*, 5 de mayo de 2019.

69 Mucha información de interés sobre la “disrupción” tecnológica y sus efectos sociales, territoriales y ambientales en la serie de artículos de Antonio Serrano para la Fundación Sistema a finales de 2017: <https://www.fundacionsistema.com/disrupcion-tecnologica-y-sus-efectos-ambientales-y-territoriales/>, <https://www.fundacionsistema.com/disrupcion-tecnologica-y-sus-efectos-big-data-machine-learning-y-control-social/> y <https://www.fundacionsistema.com/disrupcion-tecnologica-y-sus-efectos-3-el-control-de-la-ia-aplicada-al-control-social/>

...pero, ay, sucede que *no se dan las condiciones para que podamos llevar a cabo esta crítica democrática humanista*, y menos aún bajo el capitalismo digital (esto lo afirmo yo mismo). No hemos de tener miedo de los robots ni de la IA, afirma Shannon Vallor, profesora en la Universidad de Santa Clara (California) e integrante de la Fundación para la Robótica Responsable. “Hay que tener miedo de los humanos que usan estas tecnologías de un modo no ético o destructivo. El problema está en no usar esas tecnologías al servicio de los trabajadores. La clave está en que las máquinas estén al servicio de los trabajadores en lugar de tener como objetivo maximizar los beneficios y la eficiencia”⁷⁰... Claro, pero da la casualidad –vaya, qué mala suerte hemos tenido- que maximizar los beneficios, la eficiencia y el poderío militar son precisamente *los objetivos sistémicos que se graban a fuego en las acciones y omisiones de todos los agentes que se mueven dentro de ese sistema*.

Salgamos del capitalismo y del sistema de Estados-nación (y/ o bloques de poder) que compiten militarmente por la supremacía, y entonces podremos quizá desarrollar una IA con ciertas garantías... ¿Que eso nos puede llevar un par de siglos? Ah, pues moratoria hasta entonces, qué le vamos a hacer...

Tanto si sale bien como si sale mal, perspectivas distópicas

Si se materializan los más avanzados *wet dreams* de la IA, que más que “sueños húmedos” habría que considerar en mi opinión *pesadillas secas*, será para una ínfima minoría de la humanidad, al precio del genocidio de la gran mayoría y la devastación del planeta Tierra.

En efecto: si la tecnociencia se desarrollase por las vías esperadas en el siglo XXI (digamos, eliminando la barrera entre animales y máquinas, y haciendo que los algoritmos informáticos se

⁷⁰ “No hay que tener miedo de los robots. Hay que tener miedo de los humanos usando esta tecnología de un modo no ético o destructivo”, entrevista a Shannon Vallor en *eldiario.es*, 11 de agosto de 2018; https://www.eldiario.es/economia/tener-miedo-humanos-tecnologias-destructivo_0_802119884.html

impongan de forma creciente sobre los sistemas bioquímicos),⁷¹ lo cual es altamente improbable en mi opinión, daría lugar a la devaluación –y quizá eliminación- de casi todo lo que consideramos valioso, incluyendo al ser humano. Así que si triunfa, malo.⁷² Pero si no triunfa, escenario más probable (porque, al intentar alcanzar esas metas, la tecnociencia uncida al capitalismo devasta la biosfera y elimina a la mayor parte de la humanidad, o quizá toda –el escenario de ecocidio más genocidio), también muy malo. De modo que, tanto en caso de triunfo del proyecto tecnocientífico como en caso de fracaso, nos hallamos ante perspectivas distópicas...⁷³

71 Resume esta clase de expectativas Yuval Noah Harari en una entrevista: “La revolución clave de las próximas décadas consistirá en la fusión de la biotecnología con la infotecnología. La idea más destacada del siglo XXI es que los organismos son algoritmos, y que los algoritmos pueden piratear a los organismos. En la práctica, esto significa que si podemos acumular suficientes datos biológicos y suficiente poder de computación, podremos entender a la gente mejor de lo que ella misma se entiende. Entonces, podremos predecir sus decisiones, manipular sus deseos, controlar sus vidas y, por último, incluso sustituirla por completo...” Entrevista “No existen soluciones nacionales a problemas mundiales”, *ABC cultural*, 1 de septiembre de 2018; https://www.abc.es/cultura/cultural/abci-yuval-noah-harari-tecnologia-podra-sustituir-gente-completo-201809020113_noticia.html

72 Es la perspectiva del Ciberleviatán sobre la que ha escrito José María Lassalle: *Ciberleviatán. El fracaso de la democracia liberal frente a la revolución digital*, Arpa, Barcelona 2019.

73 Por cierto que también gurús como Harari, a quien se le escapan las perspectivas de colapso ecosocial, nos ven escogiendo sólo entre diversas distopías si se desarrolla con fuerza la IA: o bien masas superfluas de seres humanos como “holgazanes inútiles que se pasan el día devorando experiencias artificiales”, o bien el exterminio: “Una situación hipotética popular imagina que una empresa diseña la primera superinteligencia artificial y la pone a prueba de manera inocente: le hace calcular [el número] pi. Antes que nadie se dé cuenta de lo que está sucediendo, la IA se apodera del planeta, elimina a la raza humana, emprende una campaña de conquista hasta los confines de la galaxia y transforma todo el universo conocido en un superordenador gigantesco que, a lo largo de miles de millones de años, calcula pi cada vez con mayor precisión. Después de todo, ésta es la misión divina que su Creador le dio” (*Homo deus*, op. cit., p. 359).

También otro gurú como Nick Bostrom advierte sobre el peligro de que cuando la IA supere a la inteligencia humana, sencillamente opte por acabar con la humanidad. Así que, señoras y señores, ¿se trataría de elegir entre humanidad degradada o humanidad exterminada? ¿El progreso de la tecnociencia desemboca en esto?

Si las perspectivas que dibujan incluso los partidarios de la IA son distópicas ¿por qué vamos a seguir ahondando en semejante “trampa del progreso” (importante concepto de Ronald Wright en su libro *Breve historia del progreso*)?⁷⁴ ¿Qué necesidad hay de escribir un drama trágico en cinco actos, diríamos evocando a Antonio Machado, cuando resulta tan fácil no hacerlo? Hace falta mucho cuajo para llamar “racional” a un animal que, mediante su acción y su inacción, se sitúa en una tesitura así.

74 Aclara el ensayista canadiense en una entrevista: “Hay una pauta que se repite en las diferentes civilizaciones del pasado: desgaste de los recursos naturales, sobreexplotación del medio ambiente, expansión desmedida y sobrepoblación (...). Según esta pauta, las sociedades tienden al colapso poco después de alcanzar el periodo de mayor magnificencia y prosperidad. Ese patrón se repite en numerosas sociedades, como los antiguos romanos, los mayas y los sumerios del actual sur de Irak. Hay muchos otros ejemplos, incluyendo sociedades a menor escala como la Isla de Pascua. Las mismas causas de la prosperidad de las sociedades en el corto plazo, especialmente nuevas formas de explotar el medio ambiente como la invención de la irrigación, conducen al desastre en el largo plazo debido a complicaciones que no se pudieron prever. A esto lo llamo *la trampa del progreso* en el libro *Breve historia del progreso*. Hemos puesto en movimiento una maquinaria industrial de tal nivel de complejidad y dependencia en la expansión que no sabemos cómo arreglarnos con menos ni cómo lograr estabilidad en relación a nuestra demanda de recursos naturales. Hemos fracasado en el control de la población humana. Se ha triplicado en el curso de mi vida. Y el problema se agudiza por la brecha creciente entre ricos y pobres, la concentración de la riqueza, que asegura que nunca habrá suficiente para repartir. La cantidad de gente en extrema pobreza en la actualidad -cerca de dos mil millones- es mayor de lo que era la población total del mundo a principios del siglo XX. Eso no es progreso. Si continuamos negándonos a enfrentar la situación de una manera racional y ordenada marcharemos, tarde o temprano, hacia una suerte de gran catástrofe. Si tenemos suerte, será lo suficientemente grande como para despertarnos a nivel mundial pero no tanto como para eliminarlos. Ése sería el mejor de los casos. Debemos trascender nuestra historia evolutiva. Somos cazadores de la Era Glacial, pero afeitados y vestidos con traje. No somos buenos pensadores a largo plazo. Preferimos atiborrarnos con carne de mamut sacrificando a todo el rebaño en el precipicio antes que ingeniarnos para conservar el rebaño y tener alimento diario para nosotros y nuestros hijos. Ésa es una transición que nuestra civilización debe hacer. Y no la estamos haciendo.” Chris Hedges, “El mito del progreso humano”, blog *Decrecimiento*, 30 de abril de 2015; <http://www.decrecimiento.info/2015/04/el-mito-del-progreso-humano.html>

Final: “cognición situada”... en Gaia

Nos acostumbramos a la distopía del *surveillance capitalism* (capitalismo de vigilancia) –nuestras sociedades lo han interiorizado ya... Pero no entendemos (ni siquiera vemos) nuestra marcha hacia el colapso ecosocial.

Tenemos un mundo globalizado y digital donde la gente va a vivir mejor gracias a la tecnología –se nos induce a creer... Pero no es así. Lo que tenemos es un capitalismo autodestructivo que se precipita rápidamente al colapso ecosocial (el calentamiento global no es sino el más obvio de los síntomas de esta deriva). La IA, en el marco del capitalismo, no tiene que ver primordialmente con el bienestar humano: está asociada de manera más directa con la aceleración, la mercantilización y la dominación.

Se nos vende como una gran ventaja de la IA (más en general, de la “Cuarta Revolución Industrial”) su gran potencial para el crecimiento económico...⁷⁵ Pero el crecimiento económico es parte del problema, no de la solución (porque el drama central de nuestra época es el choque de las sociedades industriales contra los límites biofísicos del planeta Tierra).

¿Cuándo, dónde, quién decidió que la sociedad digital era la meta hacia la que había que avanzar a toda costa –al precio de la devastación de la biosfera en el planeta Tierra? ¿Dónde, cuándo, quién decidió que había que imponer las redes 5G caiga quien caiga –desplegando un horizonte de tiranía integral?

El tipo de colusión catastrófica que puede producirse ya en el Siglo de la Gran Prueba lo tenemos ante los ojos: se llama Donald Trump y es el presidente de los EEUU. Ha sido elegido gracias a un uso torticero y perverso de la IA (recordemos el “caso Cambridge

75 Así, por ejemplo, en varias de las ponencias del curso de verano de la Universidad de Cantabria “Inteligencia Artificial. Reflexiones para un cambio de época” (organizado por la asociación Santa Leocadia. Cultura, memoria y territorio), antiguo convento de San Francisco en Soto Irujo (Cantabria), 6 a 8 de septiembre de 2018. Ya saben ustedes cuál es el mantra: “los datos son el nuevo petróleo”...

Analytica”), y está desarrollando políticas que llevan (a toda velocidad) al apocalipsis climático.

El mayor, peor y más insidioso ideologema de nuestra época posiblemente sea el que afirma: no hay que preocuparse de la degradación extrema de la Tierra que estamos causando, nuestra tecnociencia mágica nos salvará. Pero no disponemos de la eco-sabiduría que nos permitiría gobernar la tecnología hoy convertida en tecnociencia. Y el intento por preservar lo que nos parecen logros supremos de la tecnociencia (internet sobre todo) nos conduce a la devastación de la biosfera (tal es, sintetizado al máximo, el argumento que desarrolló en *¿Derrotó el smartphone al movimiento ecologista?*).

Ahora que los ingenieros de la IA se han dado cuenta de que la inteligencia necesita un cuerpo (*the body shapes the way we think*, dice el lema),⁷⁶ ¿nos daremos cuenta de que el cuerpo necesita a su vez una biosfera –y que además de “cognición situada” necesitamos por tanto sabiduría gaiana?

No hay inteligencia desencarnada –si hablamos de inteligencia parecida a la inteligencia animal y humana-, descorporeizada. Eso ya lo han asumido mayoritariamente los ingenieros. Pero también hemos de asumir que no hay cuerpos viables fuera de la biosfera...

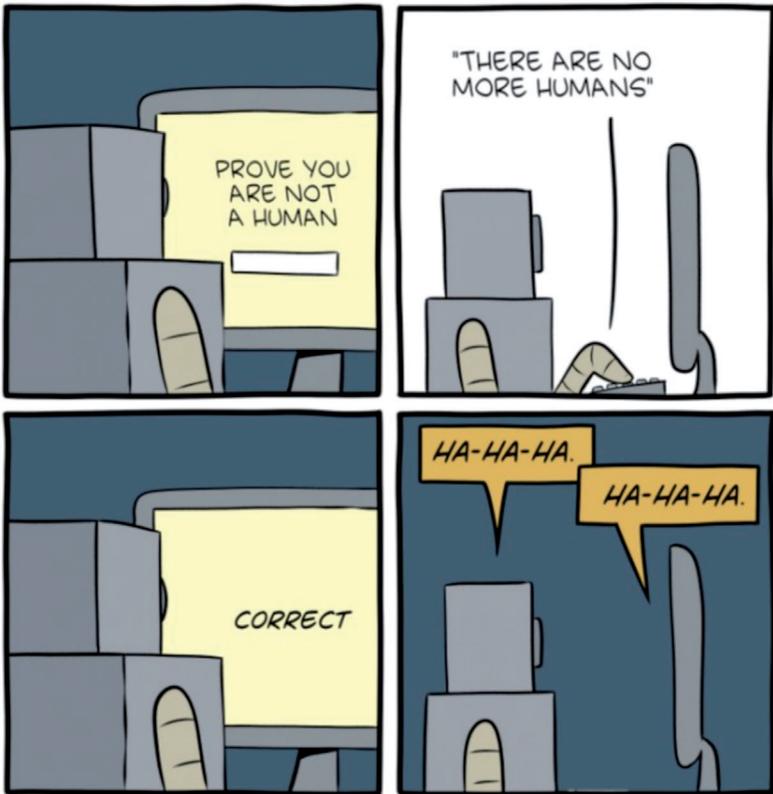
Cognición situada, entonces, no en el laboratorio de algún campus o –más probablemente- centro de investigación militar, sino en la biosfera del tercer planeta del Sistema Solar. En lugar de obsesionarnos con la IA de los ordenadores y los autómatas,

76 Pedro Meseguer González y Ramón López de Mántaras: *Inteligencia artificial*, Libros de la Catarata/ CSIC, Madrid 2017, p. 14.

En realidad la idea se puede rastrear hasta los mismos orígenes de la IA, en su “padre” Alan Turing (1912-1954), quien ya sugirió que para que una máquina pueda desarrollar alguna forma de inteligencia, debería estar “incorporada” como el cerebro lo está en el cuerpo humano, para que las posibles formas de inteligencia se desarrollen a través de la experiencia perceptual (en lugar de encerrar esa máquina un modelo del mundo programado dentro de sí). Pero estas sensatas ideas no fueron recuperadas sino mucho más tarde... Véase Enric Trillas, *La inteligencia artificial. Máquinas y personas*, Debate, Madrid 1998, p. 155.

¿no deberíamos prestar mucha más atención a la inteligencia de las plantas (Stefano Mancuso)?⁷⁷

El rumbo actual de la tecnociencia conduce a la simbiosis ser humano-máquina. Pero lo que necesitamos –y lo necesitamos desesperadamente– es la simbiosis humanidad-biosfera...



77 Stefano Mancuso y Alessandra Viola, *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2015.



INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y FILOSOFÍA DE LA MENTE

—●—
Mariano Rodríguez González
(Universidad Complutense de Madrid)

1. Inteligencia Artificial

Corría el verano de 1956 cuando un grupo de matemáticos, psicólogos e ingenieros electrónicos se reunió en el Dartmouth College (Hanover, New Hampshire) para hablar del trabajo que venía realizando cada uno de ellos por su lado para construir máquinas que se comportaran de manera inteligente. Pamela McCorduck nos relata en su ya clásico libro¹ que todos compartían tres creencias, en ese momento nada más que fes: (1) que lo que llamamos “pensamiento” podía tener lugar «fuera del cráneo humano», (2) que podía ser analizado y comprendido en términos formales y científicos, y (3) que el mejor instrumento para llevar esto a cabo era el ordenador digital².

Se discutió mucho el nombre que debía darse a este nuevo campo cuando se pretendió imprimirle una dirección relativamente unitaria, coherente. El término de “inteligencia artificial” había sido acuñado por John McCarthy (el título del congreso era precisamente *The Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence*), y fue rápidamente promocionado por el lógico interés de los periodistas, pero muchos de los asistentes todavía se

negaban a aceptarlo. Antes se utilizaba el término de *simulación computacional*, el campo de aplicación de los *Automata Studies*, o la “teoría de autómatas”, como aún se recoge en el importante trabajo editorial que Claude Shannon compartió con el mismo McCarthy. Por ejemplo, Arthur Samuel llega a comentar que «la palabra ‘artificial’ te hace pensar que hay gato encerrado, o también suena como si todo fuera artificial y no hubiera nada real y verdadero en este trabajo»³. Pero al final la denominación de “IA” fue la que acabó imponiéndose, si bien iba a resultar que el proyecto se fue revelando con el tiempo mucho más difícil de lo que pensaron los asistentes al Congreso de Dartmouth.

Porque en ese momento del verano de 1956 la euforia de aquellos investigadores hizo que se depositaran en su proyecto de la IA grandes esperanzas. Incluso la de resolver de una manera definitiva el eterno problema de la relación entre la mente y el cuerpo, tal vez la cuestión clave de la filosofía occidental, sobre todo moderna. Pero resolverlo, por fin, de una manera definitiva, quiere decir resolverlo de un modo completamente *científico*. Entendiendo aquí por “resolución científica” de un problema, por supuesto, la que se halla encaminada por las dos ideas esenciales de que solo podemos entender cabalmente aquello que podemos *hacer o fabricar*, y de que, por otra parte, como reza el célebre dicho de Lord Kelvin, *medir es conocer*.

Sin duda a nadie se le ocultaban ya en 1956, como no se nos ocultan tampoco en nuestros días, los grandes intereses militares y empresariales que guían la investigación en todo ese proyecto de la máquina inteligente, pero no nos vamos a ocupar de ese tema sino que a nosotros nos corresponde, en cambio, preguntarnos por la importancia del hecho de que la Filosofía se ocupe de la IA, o lo que es lo mismo, de que intente relacionarla con los intereses generales de la razón humana, para ponerlo en el modo kantiano. Una Filosofía de la Inteligencia Artificial tiene mucho que hacer, sin

3 *Apud* McCorduck, P.: *loc.cit.*, p. 115.

duda, en los aspectos propiamente ético-políticos de los grandes desafíos que suponen estas tecnologías digitales para la sociedad. Pero nos vamos a concentrar aquí ahora en la otra perspectiva filosófica, que es la que tendría que ver directamente, o sobre todo, con la Filosofía de la Mente y la Epistemología considerada como Teoría del Conocimiento. Antes de proceder, diremos que vamos a dejar un poco de lado también, entre otras cosas porque resultaría demasiado evidente, la cuestión antropológica de la crisis del Humanismo que la IA habría agudizado hasta el extremo, tanto para el humanismo en la línea clásica o grecorromana como en la línea moderna o cristiano-kantiana. Y es que, como todos sabemos, nuestra cultura occidental ha colocado desde sus inicios lo propiamente humano del hombre en la razón o la inteligencia, ese rasgo cardinal y absolutamente distintivo que nos pondría bien aparte de todos los demás animales, en la esfera inaccesible para todos ellos, incluso, de nuestra semejanza con la divinidad. Que determinadas máquinas puedan pensar constituiría entonces la última humillación para el narcisismo de los humanos, tras de las humillaciones copernicana, darwiniana, psicoanalítica...y ello con no menor radicalidad que ninguna de estas anteriores⁴.

Pero si abordamos la IA filosóficamente y desde un punto de vista más optimista que el de sus efectos destructivos en la mentalidad humanista tradicional, entonces nos podremos dar cuenta de que sus posibilidades de apertura de nuestro conocimiento parecen en verdad ilimitadas. Simplemente, y para decirlo de una vez: con ella se nos otorga la perspectiva de terminar de explicar la inteligencia y la razón, contando además con el hecho indudable de que explicar algo no tiene que significar lo mismo que descartarlo minusvalorándolo, porque algo puede seguir admirándonos y elevándonos al considerarlo explicado, esto es, por muy lejos que hayamos llegado o podamos llegar en su comprensión. Con la IA

4 En esta misma línea freudiana, Luciano Floridi nos habla de la *cuarta revolución* que supone para nuestra autocomprensión de seres humanos la IA. Cf. "Should we be afraid of AI?", en *Aeon*, 09 May, 2016.

habríamos llegado al extremo de poder construir un modelo de la inteligencia, y un modelo que funcione. Ahora bien, no se puede negar que la esperanza de modelar el pensamiento de manera efectiva es la promesa misma de comprenderlo. Con ello nos conoceríamos a nosotros mismos como parte de la naturaleza, lo que equivale ni más ni menos que a solucionar por fin, como dijimos, el enigma milenario de las relaciones entre el cuerpo y la mente. Y además, la realización adecuada de un modelo semejante implicaría la extensión de nuestras capacidades más elevadas, más refinadas, las que tradicionalmente nos definen como especie: «la máquina pensante amplificaría estas capacidades, igual que otras máquinas han amplificado nuestras capacidades corporales»⁵.

Pero si hay algo que distinga al enfoque específicamente filosófico, que es por supuesto el muy paradójico de la generalidad, es que siempre ejerce la crítica, y por supuesto también en este terreno, el de la IA. En concreto, la aproximación reflexiva, característica de la filosofía, a la IA, sería la que busca el criterio de lo inteligente. Dicho de otra forma: ¿es la inteligencia de máquina *verdadera* inteligencia? En los procesadores de información digitales que se nos presentan como máquinas que piensan, ¿habría de verdad *comprensión*? Porque de momento, y veremos en seguida por qué digo ahora “de momento”, parecería indiscutible que la inteligencia, para ser inteligencia en sentido estricto, o humana, exige comprensión. Pero es el caso que los investigadores en IA no tienen ni la menor idea de en qué consistiría esta comprensión que a primera vista es indisoluble de la inteligencia del tipo de la humana. Para ellos sería el de la comprensión humana terreno sobremano resbaladizo, pantanoso, donde los filósofos gustan de plantear sus debates más característicos puesto que, como siempre, los suyos son debates que carecen de una solución bien determinada, discusiones sin consenso posible. De un modo bastante grosero, *grosso modo*, reponen los de la IA que una operación es inteligente

5 McCorduck, P.: *op.cit.*, p. 135.

cuando puede solucionar un problema del mundo real, en el sentido concreto de apartar un obstáculo que impide al sistema alcanzar sus objetivos. Y con ello les basta, sin perjuicio de que a continuación pasen a realizar análisis detallados de la cuestión, que son sumamente interesantes.

Por ejemplo, la astucia y el genio de los investigadores de la IA han sabido seguir al pie de la letra, pero con toda probabilidad sin conocerla, la tan cristalina doctrina cartesiana del *Discurso del método*, cuando el filósofo francés acierta a distinguir esencialmente entre la razón humana como *instrumento universal* capaz de solucionar problemas nuevos en situaciones inéditas, por un lado, y las habilidades específicas de los autómatas que se hallan restringidas siempre a un tipo concreto de tarea. Un programa de ajedrez como *Deep Blue*, o más recientemente un programa que además juega a otro par de juegos extremadamente complejos como Alpha Zero, pueden batir a casi cualquier ajedrecista humano, pero son incapaces de alternar la actividad de jugadores formidables con la de circular manejando un coche por el centro de una ciudad a hora punta, y tampoco podrán seguir en otra ocasión una conversación con un hablante competente de español. Por eso se superó pronto en IA la fase de los llamados programas expertos para pasar al diseño mucho más ambicioso de programas del tipo del GPS de 1957, el solucionador general de problemas. Y en esto habría mucha mayor ambición y mucha más enjundia teórica porque al intentar modelar una inteligencia de tipo general lo que se estaba queriendo hacer era, en el fondo, conseguir producir una máquina virtual *verdaderamente* inteligente, tal vez una que modelara de forma efectiva la inteligencia humana. Por eso el proyecto de la inteligencia general es hasta nuestros días, para decirlo en la expresión de Boden⁶, el Santo Grial de la IA.

El *Teórico Lógico* fue un paso previo muy importante, el precedente inmediato del GPS en el que asimismo trabajaron Newell, Shaw y Simon. Este predecesor del GPS, el *Teórico Lógico*, había

6 Boden, M.A.: *AI. Its Nature and Future*. Oxford University Press, 2016. "El Santo Grial de la IA" es precisamente el título del Capítulo Segundo de este libro.

conseguido demostrar muy poco antes, nada más y nada menos, teoremas de los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead, e incluso demostrarlos con algunas pruebas muy brillantes que sus autores no habían podido encontrar, para entusiasmo del mismo Russell. Pero este programa seguía siendo por supuesto un programa experto, por mucha brillantez que exhibiera, y lo que Newell, Shaw y Simon querían lograr, en el fondo, y para eso se encaminaron al GPS, fue convencernos de que el nivel de abstracción propio del paradigma del procesamiento de la información, que al poco tiempo iba a invadir la ciencia de la Psicología, era algo más que una mera metáfora, era un modelo, por así decir, bastante literal del pensamiento humano. Sin duda que se trataba solo de una primera aproximación a la inteligencia general, el GPS era eficaz pero solo con una gama limitada de problemas. Pero ya estaba dado el primer paso importante en la localización de *heurísticas* que permitían restringir, como era necesario, el espacio de búsqueda, o la casi ilimitada e inmanejable amplitud de factores que hay que tener en cuenta para solucionar un problema determinado en una situación concreta. Es decir, se estaba empezando ya a enfrentar decididamente el conocido como *problema del marco*.

Aunque la oportunidad más favorable de investigar de esta manera completamente nueva los problemas filosóficos y psicológicos tradicionales de la naturaleza de la inteligencia y del conocimiento nos la iba a brindar el desarrollo teórico, y ya aplicado en sus comienzos por entonces, de la robótica, a partir de los años sesenta del siglo pasado. De lo que en esencia se trata en la robótica, como todos sabemos, es de *producir un agente autónomo o independiente que pudiese funcionar de forma eficaz en el mundo real, o mejor dicho, en algún mundo “empobrecido”*⁷. Fue en 1969 cuando el mencionado J. McCarthy y P.J. Hayes publicaron un famoso trabajo

7 McCorduck, P.: *op.cit.*, p. 261.

sobre los fundamentos de la robótica que se concentraba particularmente en el aspecto que adquirirían ciertos problemas filosóficos típicos si se los pasaba a enfocar desde el punto de vista de la IA⁸. Para empezar, está claro que un programa informático capaz de actuar de forma inteligente en el mundo real debería estar provisto de conocimiento acerca de ese mundo, y para satisfacer esta *conditio sine qua non* no cabe más remedio que comprometerse claramente en cuestiones filosóficas tales como, entre otras, qué es el conocimiento y cómo se obtiene, o cuál es la naturaleza de la causalidad, la inteligencia y la habilidad física. Por lo demás, ya se señalaría poco después que la cuestión debatida de la inteligencia *real* no estaba nada claro que se pudiera poner en paralelo exactamente con la cuestión de poder modelar la inteligencia de tipo *humano*, pues ésta, al fin y al cabo, no era sino un producto azaroso del rumbo seguido por la evolución biológica en nuestro planeta⁹, de manera que habría que llegar a un concepto de inteligencia como solución de problemas para cualquier agente, con independencia de las constricciones a las que responde nuestro tipo particular de inteligencia. Es decir, un sistema podría satisfacer perfectamente un concepto conductual de inteligencia, o pasar el Test de Turing, y tener poco que ver, sin embargo, con los rasgos estructurales de la inteligencia humana que se puedan tal vez descubrir por introspección.

En cualquier caso, les parecía que la idea convencional de *la manipulación lógica de los hechos* era la única disponible para aproximarse tanto a la comprensión de la inteligencia de máquina como a la de la inteligencia natural, sobre todo porque no se contaba con una alternativa filosófica que hubiese ganado un prestigio ni mucho menos comparable en la historia del pensamiento.

8 Este era precisamente el título del artículo de McCarthy y Hayes: "Some Philosophical Problems from the Standpoint of Artificial Intelligence", en D. Michie (ed.): *Machine Intelligence*, 4. New York, Elsevier, 1969.

9 Cf. Meltzer, B.: "Personal View: Bury the Old War-Horse!", *ACM SIGART Newsletter*, 27 de Abril de 1971. (*Apud* McCorduck, P.: pp. 262-263)

Por consiguiente, propusieron considerar inteligente a toda entidad que (1) dispusiera de un modelo propio del mundo, no solo del real sino también del matemático; que (2) pudiera responder a preguntas variadas sobre la base de este modelo; que (3) fuera capaz de adquirir información nueva del mundo externo siempre que fuese necesario; y finalmente (4) que pudiese realizar en el mundo externo las tareas requeridas por la promoción de sus fines, y permitidas por sus habilidades físicas¹⁰. Lo más importante que tenemos que extraer de todo esto no es sino la conclusión de que, al cabo, habríamos desembocado inevitablemente en la concepción representacional del conocimiento y asimismo en la concepción intencional de la mente. Es decir, la información acerca del mundo externo se obtiene a partir de los *inputs* sensoriales, para acabarse representando internamente en la mente/cerebro o computadora. El ojo del robot es una cámara de televisión; su cerebro, la computadora que procesa las percepciones que le entran por esa cámara; y es de nuevo la computadora la encargada de dar las instrucciones al brazo o a los brazos del robot para realizar las manipulaciones correspondientes y adecuadas que modifiquen su micromundo según sus objetivos. Podemos adelantar entonces que, igual que el problema del contenido intencional viene siendo hasta hoy uno de los núcleos más duros de la filosofía de la mente contemporánea, la cuestión de decidir cómo se convierte la imagen retiniana en un símbolo en el cerebro/computadora, y la de qué formato asumiría en concreto ese símbolo o representación, se hallan entre las más difíciles y arduas de la investigación en IA. Sea como fuere, estos avances teóricos y tecnológicos en robótica habrían servido al menos para mostrarnos que un tratamiento puramente mecánico de cuestiones filosóficas tan recalcitrantes como la comprensión o el significado no resultaría en principio tan disparatado como a muchos les había podido parecer en los inicios.

10 McCarthy y Hayes (*apud* McCorduck, P.: *op.cit.*, p. 264).

Por otra parte, hay un concepto matemático de información, como reducción de la incertidumbre, y un concepto semántico de información que, por supuesto, tiene que ver con la dimensión semántica del lenguaje humano corriente, con su esencial ambigüedad. El fracaso de la empresa de la traducción automática pareció comprometer radicalmente las posibilidades del proyecto general de la IA en su sentido fuerte. Después de todo, si el lenguaje no se “comprende” no se podrá manejar nunca de forma inteligente, esto le es obvio casi todos. Y en la historia de la IA el decenio durante el que se llegó al apogeo de la programación de traductores automáticos acabó cerrándose a finales de los sesenta, con las subvenciones necesarias cortadas casi de golpe. Pero debemos juzgar cuidadosamente toda esta cuestión porque en nuestros mismos días se han logrado verdaderos prodigios en este campo, aplicando el *Deep Learning* y el *Big Data* a la tarea de la traducción. En efecto, hoy las máquinas virtuales que traducen están obteniendo unos resultados que en absoluto serían ni disparatados ni hilarantes, al contrario de lo que sin duda sucedía en el pasado. De manera que o bien hemos descubierto que la inteligencia, después de todo, no requiere “comprensión”, o bien seguimos sin saber en qué consistiría exactamente la comprensión, en el sentido propiamente humano del término. Esa comprensión que Nietzsche, al contrario de Wittgenstein, consideraba una verdadera experiencia emocional.

Cerraremos esta introducción trayendo a la mente la idea, que habría adquirido un peso considerable en la actualidad, de que en absoluto sería posible inteligencia *sin cuerpo*. Cuando Hubert Dreyfus publicó su devastadora crítica de la IA seguía precisamente esta línea de pensamiento, puesto que su filiación filosófica era la fenomenología y el Heidegger de *Ser y Tiempo*¹¹. Ahora los filósofos de la mente que se hallarían orientados por la obra de Merleau-Ponty, sobre todo, siguen insistiendo en que la instalación humana en el mundo, un mundo físico, biológico y cultural que

11 Dreyfus, H.: *What Computers Can't Do. A Critique of Artificial Reason*. New York, Harper & Row, 1972.

sería definitivamente nuestro hogar, esto es, sin que tengamos necesidad ninguna de ese intermediario mental que es la representación, esa nuestra instalación en el mundo, decimos, es radicalmente la del *lazo sensomotor*¹². Si el mundo de la IA y de la sociedad digital tiende sin duda a descorporeizarnos, por así decir, paradójicamente descubrimos hoy que estaríamos constitutivamente anclados en el entorno biohistórico en virtud de nuestro cuerpo vivencial, de modo que en absoluto cabe hablar de inteligencia sin él. En los debates filosóficos actuales en torno a la IA se enfrentan con frecuencia dos bandos en apariencia irreconciliables, el de la filosofía convencional anglo-americana y el de los pensadores que de alguna manera gustan de reconocerse como procedentes de la fenomenología, tomado el término en un sentido no técnico.

2. *Filosofía de la mente*

En el número 412 de la Primera Parte de sus *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein define con insuperable claridad el “presunto” problema mente-cuerpo, pero además, y sobre todo, caracteriza la clase de situación vital o el contexto en el que típicamente surgiría. El problema consiste según él en el *sentimiento* de la «insuperabilidad del abismo entre la conciencia y los procesos en el cerebro»¹³. “Insuperabilidad” traduce aquí la compleja palabra alemana *Unüberbrückbarkeit*, que se refiere al hecho de que no habría modo de dar con un “puente” que nos permita cruzar el abismo, la brecha o la grieta (*Kluft*) que separa los procesos cerebrales, de esta orilla, de la experiencia consciente, en la otra orilla. Tenemos entonces esa concepción tan dilecta de la filosofía lingüística según

12 Cf. Varela, F.J. *et alii*: *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. The MIT Press, 1991. Cf. Noë, A.: *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. New York, Hill and Wang, 2009. Cf. NOË, A.: *Varieties of Presence*. Cambridge Mass./London, Harvard University Press, 2012.

13 Wittgenstein, L.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, UNAM / Crítica, 1986, 1988. I, 412, p. 299.

la cual el problema mente-cuerpo brota de una “diferencia de categoría”. Y la situación en que este sentimiento surge sería sin duda una situación extraña: «cuando dirijo mi atención de determinado modo a mi conciencia y me digo asombrado: ¡Se supone que ESTO [la iluminación y el azul del cielo, por ejemplo] ha de ser producido por un proceso cerebral!»¹⁴. Para empezar, por tanto, se entiende el problema de la relación psicofísica, en su versión más punzante en la Modernidad y que llega a nuestros días, como el enigma de una relación causal que no se puede negar pero que se da entre dos polos que corresponden a categorías lógicas muy diferentes. Pero decimos que es una situación particularmente extraña, incluso provocadora de mareos en el que tiene ese sentimiento de no poder puentear el abismo, porque eso de dirigir la atención no a un objeto, no a un suceso, sino a la propia conciencia de uno, es algo paradójico, sin duda que no es nada inteligible así de entrada, en el sentido de que no «juega ningún papel en las consideraciones de la vida corriente». No hay nada más *peculiar*, escribe el mismo Wittgenstein, que eso de dirigir mi atención a la conciencia, sería hasta tal punto peculiar que no se sabe bien qué pueda significar. Porque dirigir la atención a algo es comúnmente como un acto de mirar, pero todo mirar es mirar a algo determinado, concreto, y mirar a la conciencia sin duda que no lo es. Lo que entonces ocurre es que con toda esta problemática del problema filosófico tradicional de la mente y el cuerpo nos estaríamos desplazando fuera del ámbito en el que las palabras tienen un sentido especificable que podamos entender y comunicar.

Para mostrarlo, y para caracterizar una situación contrapuesta donde sí que habría, en cambio, un problema de verdad, un problema real, es decir, una cuestión práctica que a lo mejor podríamos reconocer como problema científico, del que entonces estaría ausente todo aire paradójico, Wittgenstein nos esboza la situación de un procedimiento experimental: «Piensa ahora que en la

14 *Loc.cit.*, p. 301.

proposición que expresé como paradoja (¡se supone que ESTO ha de ser producido por un proceso cerebral!) no había nada de paradójico. Yo la podría haber expresado en el curso de un experimento, cuyo propósito era mostrar que el efecto luminoso que veo se produce al estimular cierta parte del cerebro. —Pero no expresé la proposición en un contexto en el que hubiera tenido un sentido cotidiano y no-paradójico. Y mi atención no era del tipo que hubiera sido apropiado al experimento. (Mi mirada habría sino ‘intent’ y no ‘vacant’)¹⁵. En la práctica experimental del neurocientífico, pensemos en los trabajos de Sperry o en Penfield, la expresión sí que hubiera tenido sentido, libre entonces de paradoja. Y es que la producción de experiencias conscientes a partir de estimulaciones neuronales sí es algo que puede ser investigado por la ciencia en sus mecanismos causales como problema cabal, perfectamente legítimo. En un contexto práctico y público, como aquí el experimental, sí que usamos el lenguaje, y por tanto las palabras habitarían esta vez el territorio del sentido.

De todos modos, resulta dudoso, y por tanto discutible, que este sujeto experimental de Wittgenstein no vaya a seguir asombrando de lo paradójico del salto de la brecha, de la brutal diferencia de categoría entre procesos cerebrales y experiencia consciente, es decir, de la supuesta y enigmática producción causal de esta por aquellos. O sea, no queda en absoluto claro que el problema de la mente y el cuerpo sea un pseudo-problema, en ese sentido filosófico que para el vienés era el puro sinsentido resultante de la enfermedad de la confusión lingüística, «cuando el lenguaje se va de vacaciones».

Pero esta iba a ser la senda seguida por el conductismo filosófico propio del que pasará por ser el fundador de la filosofía de la mente contemporánea: Gilbert Ryle¹⁶. El problema mente-cuerpo es según él el prototipo de problema falso, de pseudo-problema que tan a menudo trata la filosofía en sentido tradicional. De modo que, si

15 *Ibid.*

16 RYLE, G.: *The Concept of Mind*: 60th Anniversary Edition. London and New York, Routledge, 2009.

luchamos para deshacernos del mito dualista del fantasma en la máquina, y si reconocemos el error que conlleva la cartesiana «metáfora paramecánica de la mente», entonces caeremos en la cuenta de que el lenguaje de lo mental no aludiría a ninguna *sustancia* accesible por introspección sino a un repertorio de disposiciones al comportamiento. Por ejemplo, si digo que “tengo sed”, o que “Laura sabe francés”, esto hay que entenderlo como expresiones que contienen listas potencialmente infinitas de enunciados hipotéticos conductuales. Tanto en Wittgenstein como en Ryle se eliminará la primacía de la primera persona tan característica de la psicología popular tradicional que sigue la estela iniciada por Descartes.

Tras el auge de las posiciones fisicistas a partir de los cincuenta, tanto reduccionistas como eliminativistas, unas teorías que amenazaban con diluir la Psicología en pura Neurociencia, con la posterior revolución del cognitivismo psicológico la situación iba a cambiar de modo drástico para la filosofía de la mente. El caso es que nacerá con el paradigma del procesamiento de la información un tipo diferente de psicología, que va a aceptar la realidad de lo mental como su objeto de estudio, con el convencimiento de haber dado por fin con una metodología plenamente objetiva o científica para identificar o individuar los estados mentales. El planteamiento mismo de la pregunta de si puede pensar una máquina¹⁷—entendiendo por “pensar”, sencillamente, tener éxito en el juego de la imitación, al mero nivel conductista de la indistinción de las respuestas; y por “máquina” un ordenador digital que es una verdadera máquina universal, habida cuenta de que puede simular cualquier máquina virtual de estado discreto—, podemos decir que supone, ya de entrada, plantearse las posibilidades no solo heurísticas de la analogía computacional. Es decir, se está apostando desde el comienzo por encontrar la analogía mente/máquina en las similitudes lógicas de las funciones que realizan la máquina y la mente, o sea, en el nivel abstracto de la programación o de las “tablas de instrucciones”.

17 TURING, A.M.: «Computing Machinery and Intelligence», en *Mind*, New Series, Vol. 59, No. 236 (Oct. 1950), pp. 433-460.

Turing respondió afirmativamente a la pregunta de si puede pensar una máquina, o más bien, afirmó que eso podría ser demostrado efectivamente en un plazo no muy largo de tiempo, por lo menos si se aceptaban los criterios excesivamente conductuales de su célebre test. Pero lo que tiene verdadera importancia es el modo en que ya en su artículo fundamental de 1950 iba a saber Turing enfrentarse a los argumentos en contra de la tesis de que su máquina computadora sí que fuera capaz de pensar. Al argumento de la conciencia, sobre todo, pero también al argumento matemático fundamentado en el teorema de Gödel, y a otros de tanta importancia como el del aprendizaje. Es sobremano interesante, para todo lo sucesivo, la observación que nos brinda del paralelismo entre el posible desarrollo de la inteligencia en una de estas máquinas computadoras y la evolución biológica de las capacidades inteligentes en los animales superiores y en los seres humanos. De forma que quedará insinuado aquí que también el mismo proceso de la evolución de la vida por selección natural sería análogo a los procesos algorítmicos de la computación digital.

Pues bien, como es sabido, y en segundo lugar, los trabajos publicados por Putnam en los años sesenta del siglo pasado iban a recuperar la máquina de Turing para el propósito filosófico de habérselas con el eterno *puzzle* de la mente y el cuerpo. El pensador americano marcará ya desde el principio, en el primero de ellos, y con la máxima claridad, el punto concreto en el que la analogía computacional debía concentrarse para su aplicación a los problemas de la filosofía y de la psicología: «En otras palabras, una ‘Máquina de Turing’ dada es una máquina abstracta que puede ser físicamente realizada en casi un infinito número de maneras diferentes»¹⁸. Esta cuestión clave de la múltiple realizabilidad o implementabilidad del nivel abstracto de los programas o de las máquinas virtuales en un soporte sin especificar, soporte material, o quizás incluso espiritual, soporte de “materia” fantasmal, será la que va a posibilitar, justamente, la “solución” funcionalista al

18 Putnam, H.: «Minds and Machines», en Hook, S. (ed.): *Dimensions of Mind: A Symposium*, New York, N.Y. University Press, 1960, 25^a.

problema básico de la filosofía de la mente, superando con ello a todos sus precedentes históricos más importantes, el conductismo y el fisicismo, pero también por supuesto el dualismo.

Si atendemos al partido filosófico que sacará Putnam de este modelo de su funcionalismo de “la tabla de máquina”, veremos en seguida cómo se vendrá a sustanciar en la declaración tajante de la falta de sentido real del problema de la relación psicofísica:

Creo que la moraleja es muy clara: ya no es posible creer que el problema mente-cuerpo sea un genuino problema teórico, o que una ‘solución’ para el mismo fuera a aportar la más mínima luz al mundo en que vivimos. Porque está claro que ningún adulto en sus cabales se tomaría en absoluto en serio el problema de la ‘identidad’ o ‘no-identidad’ de los estados lógicos y estructurales de una máquina. Y ello no porque la respuesta sea obvia, sino porque es obvio que carece de importancia cuál sea la respuesta¹⁹

Ocupando la primera un nivel abstracto, el nivel lógico, preguntarse qué relación habría entre la mentalidad y su infraestructura material tendría tan poco interés filosófico como preguntarse cuál sería la relación entre la tabla de instrucciones de la máquina universal de Turing y el material de la que está hecha, puesto que ese material podría ser muy diverso, y del todo *indiferente* para la misma estructura lógica. La solución es tan obvia que carecería por completo de interés, de modo que nuestro venerable problema en realidad sería un problema vacío.

Ocurre entonces que el dolor, por ejemplo, en absoluto sería un estado físico-químico del cerebro, nos dirá Putnam siete años después, sino un estado funcional del organismo completo²⁰. Sería esta idea del filósofo americano más bien una hipótesis empírica sobre lo que el dolor propiamente es, y no sobre nuestro concepto

19 Putnam, H.: *op.cit.* p. 32a.

20 Putnam, H.: (1967): «The Nature of Mental States», en *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers. Volume 2.*, Cambridge University Press, 1975, p. 433.

de dolor, aunque él reconozca que se trata de una hipótesis prácticamente imposible de ser verificada del todo. Por ello, si nos es recomendada es por resultar más plausible que la tesis de la identidad psicofísica del materialismo que podemos considerar ingenuo. Investigar esta hipótesis funcionalista de Putnam equivale a diseñar modelos mecánicos de los organismos, pero justamente esa sería la tarea de la ciencia psicológica²¹. Se trata además de una propuesta de sentido revisionista y reduccionista porque intenta identificar el dolor con una caracterización funcional en la que no aparecería el término ‘dolor’ ni ningún otro término mental. Se podría decir que los procesos mentales y los procesos computacionales comparten la misma estructura funcional, pero, en realidad, se trataría de algo más que meramente compartirla, porque en esa misma estructura los unos y los otros, a decir verdad, consistirían sin residuo.

De manera que la metáfora computacional en seguida se va a convertir en un genuino modelo que habría que entender prácticamente en sentido literal, por ejemplo y sobre todo en su aplicación a la psicología cognitiva, como comprobamos en el importante trabajo de Fodor de 1975. En su interesante “Presentación” a la edición española de *El Lenguaje de pensamiento*, José E. García-Albea insistirá en que «La idea maestra que recorre de principio a fin todo el libro (...) se podría formular así: No hay modo plausible de entender la actividad mental de los organismos si no es desde un punto de vista computacional, es decir, como conjunto de operaciones formales que versan sobre símbolos o representaciones»²². La explicación psicológica, científica, de nuestra vida cognitiva deberá ser según esto una explicación funcional que aceptará la analogía computacional de un modo estrictamente literal. Por otra parte, puesto que se tiene que reconocer que no hay computación sin representación (las operaciones formales tienen lugar sobre símbolos), se hace necesario postular un lenguaje del pensamiento

21 Putnam, H.: *op.cit.*, p. 435.

22 En Fodor, J. (1975): *El lenguaje del pensamiento*. Presentación de García Albea. Madrid, Alianza Universidad, 1984, p. 11.

constituido por un código interno innato con cuyas fórmulas el organismo se encuentra en determinadas relaciones computacionales. Estas relaciones propiamente computacionales explicarían las actitudes proposicionales del organismo, lo que es lo mismo que decir sus estados mentales. El funcionalismo computacional, como clave filosófica de la explicación psicológica de los procesos cognitivos, desde este punto de vista fodoriano, va ligado, por tanto, en cualquier caso, a una teoría representacional de la mente.

El programa cronológicamente anterior del reduccionismo fisicista en sentido fuerte quedará neutralizado de esta forma con la consideración que origina, en cambio, la alternativa del fisicismo débil o tesis de la identidad de casos (*token identity theory*): «Es decir, la suposición de que todo hecho psicológico es un hecho físico no garantiza que la física (...) pueda proporcionar un vocabulario apropiado para las teorías psicológicas. (...). Lo que he estado poniendo en duda es que haya clases neurológicas coextensivas con clases psicológicas. Lo que parece cada vez más claro es que, aun cuando existan tales coextensiones, no pueden tener carácter de ley. Parece cada vez más probable que haya sistemas nomológicamente posibles que sean diferentes de los organismos (a saber, los autómatas) que satisfagan los predicados de clase de la psicología pero que no satisfagan ningún predicado neurológico en absoluto»²³. En la psicología cognitiva que sigue este modelo computacional de lo que se trata es de la viabilidad y la legitimidad de interpretar la secuencia de hechos que causan el *output* como una verdadera derivación lógico-computacional del *output*²⁴. Es decir, se trata de afirmar no solo viabilidad sino también la legitimidad de simular o interpretar las causas del comportamiento y de los estados mentales como causas de estados propiamente computacionales que siguen reglas sintácticas en su procesamiento. De forma que las relaciones lógicas entre los contenidos intencionales de los estados mentales se vincularán a la sucesión causal efectiva de los estados mentales

23 *Op.cit.*, p. 38.

24 *Op. cit.*, p. 91.

en su procesamiento computacional, y serán remedadas por este. Exactamente lo mismo que ocurre con las máquinas computadoras.

Por eso, tener una actitud proposicional es estar en cierta relación con una representación interna. En especial, tener una actitud proposicional es estar en cierta relación computacional con una representación interna. Lo que se pretende afirmar con ello es que la secuencia de hechos que determina causalmente el estado mental de un organismo se podría describir como una secuencia de pasos de una derivación si es que hay alguna posibilidad de describirla en el vocabulario de la psicología. Más exactamente: los estados mentales son relaciones entre organismos y representaciones internas, y los estados mentales causalmente interrelacionados se suceden entre sí según unos principios computacionales que se aplican formalmente a las representaciones²⁵

Resulta entonces que «tener la actitud R a la proposición P es contingentemente idéntico a estar en la relación computacional C con la fórmula (o secuencia de fórmulas) F»²⁶. Este reduccionismo de lo mental, tan peculiar, que así se expresa en la crucial identificación funcional de los estados mentales, eliminaría cualquier referencia explícita a estados mentales, justamente en virtud de la sorprendente identificación computacional de secuencia causal y secuencia lógica. No en vano se entiende, en el funcionalismo en general, lo funcional como lo causal, y en el funcionalismo de máquina las relaciones computacionales como relaciones causales, como “roles causales” en un sistema, da lo mismo si orgánico o mecánico. Incluso si pensamos en los detalles de la implementación material (¡o fantasmal!) del *software* mental, y dado que esta implementación es en principio múltiple y queda indeterminada, la conclusión a la que llegaremos vuelve a ser que, en realidad,

25 *Op.cit.*, p. 214.

26 *Op.cit.*, p. 94.

no hay ningún problema mente-cuerpo, o bien que tiene una “solución” tan obvia que no es para nada interesante. Porque se trata de un problema vacío, del mismo modo que nadie se plantearía la cuestión de la relación entre *software* y *hardware* en una computadora como profundo enigma metafísico.

Por eso mismo el funcionalismo computacional tiene que ser consciente de sus límites como marco filosófico de la explicación psicológica cognitivista. En efecto, no pretenderá poder aplicarse a todos los aspectos de la vida mental, dado que «por definición, solo las relaciones que son racionales en este sentido amplio pueden tener posibilidad de ser analizadas como computacionales»²⁷. Lo cual restringe el alcance del funcionalismo computacional al dominio propio de la mente cognitiva y de la psicología correspondiente.

En conclusión, aquello que Ned Block iba a denominar “funcionalismo metafísico” consistiría en una teoría sobre la naturaleza de lo mental²⁸. Es decir, a la pregunta de qué son los estados mentales responde el funcionalismo metafísico diciendo que son estados funcionales. ¿Qué quiere decir esto? Como podemos leer en William Bechtel, «el Funcionalismo representa un intento filosófico de explicar una parte crítica del programa de investigación de la ciencia cognitiva: el modo en que se reconocen y clasifican los eventos mentales. El Funcionalismo mantiene que los eventos mentales se clasifican en términos de sus papeles causales. Así pues, un evento mental se describiría en términos de su papel en el sistema mental lo mismo que una palanca se caracteriza en términos de su papel causal consistente en controlar la apertura y el cierre de las válvulas del motor de un coche. Un aspecto importante de esta posición es que los eventos mentales pueden reconocerse y clasificarse independientemente de su constitución física»²⁹. De

27 *Op.cit.*, p. 219.

28 Block, N.: “What Is Functionalism?”, 1981, p. 28. (Reprinted from N. Block, *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1, Harvard University Press, 1980, pp. 171-184).

29 Bechtel, W. (1988): *Filosofía de la mente: una panorámica para la ciencia cognitiva*. Madrid, Tecnos, 1991, p. 150.

manera que, al identificarlos al modo funcional, el funcionalismo lo que propiamente efectúa y logra es la individuación causal, pretendidamente científica en el sentido de objetiva, de los estados mentales³⁰. En relación con el eterno problema de la relación psicofísica habría que decir, por tanto, que

Tanto el conductismo como el materialismo y el funcionalismo, al igual que también el dualismo, son intentos de resolver un mismo problema, el de la mente y el cuerpo. Por supuesto que se trata de un problema del que resulta difícil garantizar que tenga solución. Además, cada una de las soluciones que se han propuesto para el problema mente-cuerpo presenta serias dificultades, unas dificultades que por mi parte me inclino a considerar fatales³¹.

Claro que la solución planteada por el funcionalismo computacional dominante no convenció a muchos. Unos, desde las mismas filas del movimiento, observaron su incapacidad para dar cuenta del asunto de los *qualia*, es decir, de la conciencia fenoménica por esencia no funcional, lo que en el siglo XIX se presentaba ya como el denominado “problema de la sensación”. Experimentos de pensamiento tales como el del espectro cromático invertido, o el de los *qualia* ausentes (los zombis), mostraron que el funcionalismo computacional en absoluto podía postularse como una teoría *global* de la mente. Otros, desde el frente biologicista o del naturalismo biológico, se enfrentaron directamente contra todo el proyecto de la IA fuerte. El más conocido de éstos, Searle, nos quiso convencer, con su experimento mental de la habitación china, de que los procesadores informáticos digitales eran por definición máquinas virtuales meramente sintácticas, y por tanto incapaces de asumir

30 Block, N.: “Troubles with Functionalism”, en C. W. Savage (ed.), *Perception and Cognition. Issues in the foundations of Psychology*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science. University of Minnesota Press, Minneapolis, vol. 9, 1978, pp. 261-325, p. 262. (Reimpreso en Block 1980, pp. 268-305).

31 *Op.cit.*, p. 304.

la dimensión semántica que sería esencial al lenguaje y a la razón humanos. De la sola sintaxis no puede sacarse de ningún modo la semántica. Pero con esta dimensión del significado, inasequible a la computadora, viene incluido el rasgo de la intencionalidad o del contenido mental que, junto con el de la conciencia, constituye la nota definitoria del concepto mismo de lo mental. En una palabra, hagan lo que sea que hagan, los ordenadores *no* piensan en absoluto³².

3. *La situación actual: IA*

Tenemos entonces que la cuestión filosófica central que sigue levantando en la actualidad todo el espectacular desarrollo de la IA, en el momento en que la queremos utilizar para fines cognoscitivos o científicos, o sea, como ya hemos dicho, la de si es la de la Inteligencia Artificial verdadera o real inteligencia, no sería en absoluto baladí, al contrario de lo que piensan hoy muchos de los ingenieros que trabajan en este campo. Como tampoco estaría desencaminado el intento de relacionar lo que sería la inteligencia real con el proyecto de simular la inteligencia propiamente humana. Porque en cualquier caso se trataría en realidad de la cuestión de si la metáfora computacional de la mente, lanzada por el proyecto de la IA fuerte, tiene en el fondo algún sentido. Es decir: ¿es la mente artificialmente simulada verdadera mente, es realmente como la mente humana? ¿O es en el fondo otra cosa? Para que simulemos en la pantalla del ordenador o en el centro de control del robot una mente real o una mente humanamente real deberá tratarse en cualquier caso de un dispositivo capaz de intencionalidad y de conciencia, porque de lo contrario no solo se tratará de *otra cosa distinta* sino que además, como es lógico, en absoluto se podrá hablar de que con la ayuda de la analogía computacional, en versión simbólica

32 Cf. Searle, J.R. (1983): *Mentes, cerebros y ciencia. The Reith Lectures*. Madrid, Cátedra, 1984.

o neoconexionista, resolveríamos por fin el problema secular de la relación mente-cuerpo.

Lo primero que hay que dejar claro es que esta pregunta sobre la realidad de la inteligencia de la IA hoy no tendría una respuesta definida y unánime entre los investigadores, ni tampoco se puede prever que la vaya a tener en el futuro inmediato. Por eso se trata para la mayor parte de ellos de una cuestión no científica sino típicamente filosófica, porque no se puede resolver de una vez por todas, sino que con ella nos metemos en el juego de los argumentos cruzados entre los que afirman y los que niegan. Probablemente esto se debe a que no hay un sentido unívoco ni para la conciencia ni para la intencionalidad, de modo que aquí no se puede acceder con ningún tratamiento matemático. Lo que habría quedado claro por lo menos es que pasar el célebre Test de Turing en modo alguno demuestra que estemos ante un dispositivo electrónico realmente inteligente, porque hay un sentido en que la inteligencia requiere de comprensión de tipo humano³³. Un zombi que nada entiende puede pasar perfectamente la prueba de Turing.

Sobre la base de la filosofía computacional funcionalista, los psicólogos cognitivos llevan bastantes años diseñando modelos de la conciencia, o bien, junto con los filósofos de la mente, analizándola en términos computacionales. Pero estos modelos psicológicos y estos análisis pico-filosóficos se refieren exclusivamente a la conciencia denominada “funcional”, que es la que tiene que ver con el control del comportamiento. Cuando voy a cruzar un semáforo y la luz cambia al rojo, de inmediato detengo la marcha. Es esta la conciencia funcional o conciencia de acceso, que tiene que ver sobre todo con la actividad de discriminar, un tipo de conciencia que constituye problema para la investigación científica, un problema difícil, pero como cualquier otro, algo nada misterioso o enigmático en el sentido de la distinción chomskiana. Y tendría que ver esta conciencia funcional con las distinciones entre estar despierto o dormido;

33 “Comprensión” en un sentido no wittgensteiniano, sino más bien entendida como experiencia emocional, por lo tanto consciente, con contenido intencional.

hacer algo de forma deliberada o sin pensarlo; hacerlo atentamente o sin prestarle atención; entre la información accesible y la inaccesible; entre aquello de lo que se puede informar y aquello de lo que no; entre actuar de manera reflexiva o bien sin darme mucha cuenta de lo que hago, etc. Este es el tipo de conciencia que en principio podría ser comprendido en los términos habituales de la ciencia cognitiva del presente, es decir, computacionales y neurocientíficos.

Ahora bien, a partir del momento en que Block³⁴ señalara la diferencia entre este tipo funcional de conciencia y la otra clase que sería la conciencia fenoménica, una serie de filósofos entre los que destacará especialmente Chalmers³⁵ han venido insistiendo en que esa conciencia fenoménica que es la de las sensaciones, los célebres *qualia*, no es una conciencia funcional que se pueda analizar ni poner en palabras, y por lo tanto resultaría inasequible para el modelo de lo mental de que disponen los funcionalistas. Este problema duro o difícil de la conciencia dejará al enfoque computacional y neurocientífico sin muchas posibilidades de resolver el problema de la mente humana, que esta vez sí que habría ingresado en la intratable categoría de los misterios. Cuando se pone la luz del semáforo en rojo siento la rojez como una cualidad que se resiste testarudamente a ser encajada en la ontología del universo físico³⁶. Citamos a continuación unas incisivas y muy citadas palabras de Fodor sobre este crucial asunto de la conciencia fenoménica: «Nadie tiene ni la más mínima idea de cómo algo material podría ser consciente. Es más, ni siquiera sabe nadie cómo sería tener una mínima idea de cómo

34 Cf. Block, N.: «On a Confusion about a Function of Consciousness», en *The Behavioral and Brain Sciences*, 18, (1995), pp. 227-247.

35 Cf. Chalmers, D.J. (1996): *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*. Barcelona, Gedisa, 1999.

36 Es como si insistiéramos en afirmar que la apariencia de rojo es una "apariciencia perfectamente real". Véase por ejemplo el problema de la ilusión de anillo azul en el *neon color spreading phenomenon*. Como le responde Dennett a un qualófilo, ese anillo azul ilusorio que vemos, en realidad ocurre que nada más que lo creemos ver, porque no es sino una ilusión o una apariencia. Y carece de sentido insistir en que se trata de una apariencia *que se ve*, que se nota, es decir, una apariencia *muy real*, para preguntar a renglón seguido qué realidad tiene esa apariencia.

podría ser consciente algo material»³⁷. Hasta tal punto esto es así, que no son pocos los pensadores actuales que ven en este punto tan concreto la razón para argumentar el fracaso general del proyecto naturalista, no solo en filosofía de la mente³⁸. Otros concluyen esgrimiendo escépticamente la limitación de nuestras capacidades cognitivas³⁹.

En cambio, para los ingenieros de la IA todo este asunto de los *qualia* no pasaría de ser un laberinto sin salida que no les preocupa gran cosa, aunque algunos aventuran que la conciencia fenoménica estaría involucrada en la evaluación por parte del sistema de sus propias ocurrencias creativas. De manera que se han aplicado últimamente al diseño de máquinas virtuales que modelen e implementen teorías de la conciencia funcional, en el campo conocido como “conciencia de máquina”. Porque de hecho dan por supuesto que una inteligencia para ser real ha de ser consciente, pero en el sentido, claro, de la conciencia *funcional*. Así, el reciente programa LIDA (*Learning Intelligent Distribution Agent*), del grupo de Stan Franklin en Memphis, modelaría la conciencia humana en este sentido funcional, basándose para ello en la famosa teoría del espacio de trabajo global expuesta en 1988 por B. Baars⁴⁰. Naturalmente, LIDA tiene por lo de ahora un alcance muy limitado porque cubriría sólo la atención y sus efectos sobre el aprendizaje y varios tipos de memoria (episódica, semántica y procedimental). Además, se le está implementando control sensomotor para su empleo en robótica. Pero aún carecería de muchas otras funciones importantes de la conciencia humana, entre ellas nada menos que la del lenguaje. LIDA, en fin, es un híbrido que combina la arquitectura computacional de los sistemas

37 Fodor, J.: (1992) *apud* Boden, M.: *op.cit.*, p. 122.

38 Cf. sobre todo Nagel, Th.: *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neodarwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.

39 Cf. por ejemplo McGinn, C.: «Can We Solve the Mind-Body Problem?», en *Mind*, New Series, Vol. 98, No. 391 (Juli, 1989), pp. 349-366.

40 Cf. Baars, B.J.: *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge University Press, 1988.

simbólicos tradicionales con el procesamiento distribuido en paralelo de las redes neuronales artificiales⁴¹. La marina de EEUU lo habría utilizado ya para asignar nuevos trabajos a los soldados que terminan su tarea. Pero desde el punto de vista científico, sus promotores aseguran que el modelo habría resuelto enigmas tradicionales de la filosofía computacional tales como el *binding problem* y el problema del marco.

En lo que hace al todavía denominado “problema de Brentano”, el de la intencionalidad, o sea, la representación o el contenido mental, que sin duda ha venido siendo otro de los puntos neurálgicos de la filosofía de la mente contemporánea, también habría resultado decisivo para su planteamiento actual el desarrollo de la IA reciente. En la versión de los sistemas simbólicos, la del acrónimo GOFAI (*Good Old Fashioned Artificial Intelligence*), se viene asumiendo desde el inicio que una representación es un símbolo físico, como rasgo claramente localizable en el cerebro-máquina. Porque ya sabemos que el lema fodoriano es que no hay computación sin representación. El conexionismo, en cambio, tendría una explicación muy diferente de las representaciones, poniéndolas en los términos de la activación de redes neuronales completas y no de neuronas aisladas claramente localizables⁴². Sin embargo, algunos filósofos han simpatizado con el trabajo de la robótica situada, concluyendo que no habría necesidad de representaciones en absoluto. A lo que se responde por lo común que toda conducta que implique el uso de conceptos sí que necesita postular representaciones⁴³.

Pero ya habíamos visto que, para un autor como Searle, al programa que corre en el ordenador toda su “intencionalidad” le vendría exclusivamente del exterior, en concreto de la interpretación de su usuario. La máquina, como tal, no comprendería absolutamente nada de lo que procesa, su intencionalidad es derivada y no real. Es el cerebro biológico de las neuroproteínas la única máquina que

41 Para más detalles sobre LIDA cf. Boden, M. *op.cit.* pp. 123-126.

42 Cf. Boden, M.: *op.cit.*, p. 133.

43 *Loc.cit.*, p. 134.

demostradamente “produce” estados intencionales como los de la mente humana. A esto se añadirían las investigaciones de Ruth Millikan, que concluyen afirmando que los estados intencionales o representativos son el resultado de la evolución biológica, de manera que ninguna Inteligencia Artificial, por muy de propósito general que sea, podrá tener comprensión real.

En resumidas cuentas, la cuestión de la intencionalidad se complica porque, como es habitual, el tratamiento filosófico del asunto partiría de entender el término en sentidos diferentes, de modo que es muy difícil llegar a zanjar definitivamente el debate. De este hecho de la definición problemática, y del supuesto para ella evidente de que la genuina inteligencia implica comprensión, Boden concluye que *nadie sabe* si una hipotética Inteligencia de Propósito General sería *realmente* inteligente⁴⁴.

4. *La situación actual: filosofía de la mente.*

Me fijaré a continuación, especialmente, en la última gran obra de Dennett, porque de alguna manera compendia y culmina toda la trayectoria de este filósofo inspirado en la Inteligencia Artificial⁴⁵. Y además porque tenemos que considerar, con toda seriedad, si Dennett ha alcanzado a resolver, en este su libro más reciente, y de una manera efectiva, el problema de la mente y el cuerpo. Su logro en buena medida habría podido llegar por la sencilla razón de que se ha enfrentado a este problema secular de la Filosofía desde la perspectiva evolucionista darwiniana, que por otra parte fue ya la de Popper⁴⁶. Es decir, se trataría de estudiar la *evolución* de las mentes para de ese modo resolver el enigma de la posibilidad de

44 Cf. Boden, M.: *loc.cit.*, p. 136.

45 Particularmente en los trabajos de Marvin Minsky, como sobre todo *The Society of Mind*, New York/London, Simon & Schuster Paperbacks, 1985. La última gran obra de Daniel Dennett es por supuesto *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*. New York, W.W. Norton & Company, 2017.

46 Cf. Popper, K. R.: *Knowledge and the Body-Mind Problem. In Defence of Intentionality*. London and New York, Routledge, 1994.

su unión con los cuerpos, intentando insistir en todo momento en una línea decididamente *gradualista* que busca por encima de todo rellenar las grietas que todavía se puedan observar entre mundo inorgánico y orgánico, materia inanimada y vida, procesos cerebrales y experiencia consciente, naturaleza y cultura... Pero reconociendo que no hay todavía soluciones definitivas para el problema del origen de la vida ni del lenguaje.

El genio de Dennett arrancararía de poner uno al lado del otro a Darwin y a Turing. Los dos científicos británicos nos habrían dado una gran lección porque es una lección de carácter definitivo: nos habrían enseñado, más allá de toda duda, que la *comprensión* no es la clave de la *competencia* sino más bien al revés, el resultado de la acumulación “en cascada” de competencias no comprensivas. Las plantas y los animales desarrollan comportamientos perfectamente ajustados a razones, pero razones “libremente flotantes” o perfectamente inconscientes, como el del castor que construye su presa o el del pájaro que finge tener un ala rota para que el felino que lo acecha se olvide de sus huevos con la perspectiva de una caza muy fácil. Los ordenadores digitales convenientemente programados, por su parte, son capaces de realizar cualquier cálculo mucho mejor o más rápido que un matemático humano, pero sin tener por supuesto ni la menor idea de lo que están haciendo porque no saben nada de Matemáticas. Igual que no “sabe” jugar al ajedrez *Deep Blue* pero lo hace de modo casi imbatible, o puede componer melodías *EMI* en lo esencial indistinguibles de cualquier balada de Chopin sin haber estudiado composición. Pero si hacemos un poco de memoria nos daremos cuenta de que el dualismo cartesiano que planteó el problema de la mente y el cuerpo nacería justamente del hecho de considerar a la experiencia de la comprensión, innegable en el físico que acierta a comprender el universo mecánico, como una realidad espiritual o separada, como algo *toto genere* diverso del universo de los cuerpos en movimiento. Yo, Descartes, que comprendo el Universo Mecánico, o sea, que he podido llegar a conocer las Leyes que lo rigen, no puedo formar parte, en tanto que tengo o soy alma

o ego espiritual, del mismo Universo Mecánico que comprendo. Un cerebro, como objeto material que es, no es capaz de comprender un problema de matemáticas, ni mucho menos lo comprenderá un ordenador, que no pasaría de ser como un lápiz, pero más sofisticado.

Darwin y Turing nos ponen delante la realidad de las competencias sin comprensión, que van evolucionando paso a paso, gradualmente, hasta llegar al diseño inteligente *top down* característico de la comprensión propiamente humana. Un diseño, en el límite, completamente desdarwinizado. Semejante alternancia y combinación de los dos diseños, el *bottom up* y el *top down*, dibujaría todo el escenario mundano de la evolución, filogenético y ontogenético, que solo hemos podido comprender cabalmente ayudados por los dos modelos básicos de la Inteligencia Artificial: el de las redes neuronales artificiales del conexionismo (McCulloch y Pitts, 1943) y el de los sistemas simbólicos clásicos o racionalistas (Turing 1950, y todo el movimiento de la GOFAI). Pero la comprensión no es en absoluto un milagro que sucede de una vez por todas escindiendo el mundo de los vivientes en dos partes, la de los que entienden y la de los que no entienden. Por el contrario, en el mundo hay semi-comprensivos y semi-semi-comprensivos, igual que entre nosotros los humanos, y aun los más expertos, nunca habría comprensión completa de nada. Todo sucede como cuando nos vamos despertando poco a poco de un sueño muy profundo, al principio y quizás durante un buen rato solo comprendemos *a medias* dónde estamos, quiénes somos, quiénes son los que nos miran.

El cerebro animal del mono, como red conexionista capaz de múltiples y sorprendentes *know-hows*, acabaría por convertirse en mente propiamente humana cuando hizo presa de él una evolución parecida a la biológica pero también diferente, la evolución cultural. Es decir, en el momento en que se infectó de *memes*, virus de información o unidades mínimas de transmisión cultural que buscan, como siempre, auto-replicarse. Los memes que Dennett toma de Dawkins son maneras de hacer cosas que se contagian y se propagan vertiginosamente por imitación, acelerando la evolución

cultural de un modo inasequible para la biológica basada en los genes. Por supuesto que el meme más decisivo, a la hora de transformar el cerebro del mono en la mente del humano, es la palabra⁴⁷. Por eso resulta tan interesante renovar la investigación del origen del lenguaje, porque sería el mismo que el origen de la mente.

Con la palabra y el lenguaje en general aparece la posibilidad real de criticar nuestras ocurrencias, de revisarlas, de “comparar notas” con otros miembros de nuestra especie. Con el lenguaje surgiría la necesidad social de dar explicaciones, de justificarse, de dar excusas y falsas excusas⁴⁸. O sea, de la mano de la palabra vendría la conciencia característicamente humana, que es la conciencia de contenido conceptualmente articulado⁴⁹. Por eso tenemos que considerar a la conciencia humana como devenida a partir de la imperiosa necesidad de comunicarnos con el otro, habida cuenta de nuestra vulnerabilidad e indefensión. Pero también de la necesidad de ponernos en claro a nosotros mismos acerca de qué podemos poner en común o publicar sin exponernos demasiado al peligro cayendo en la situación de los “patos sentados”. En cierto modo, podríamos decir si seguimos a Dennett que el famoso *sentido del yo* nacería y evolucionaría desde esta necesidad que tenemos todos de administrar nuestra propia transparencia.

Abordar la conciencia humana en el contexto de la comunicación social implicaría sin duda funcionalizarla, tomarla en cualquier caso como conciencia lingüística y conceptual. Es decir, implica dejar de

47 Cf. Dennett, D.: *op.cit.*, p. 313.

48 Cf. Rodríguez, M.: «Popper, mente y cultura», en Jiménez Perona, Á. (coord.): *Contrastando a Popper*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

49 Los parecidos entre las teorías de la conciencia de Nietzsche y de Dennett son realmente sorprendentes, como no deja de reconocer el mismo autor americano al citar al filósofo alemán en los capítulos correspondientes de sus dos grandes obras sobre el tema. Y ello con independencia del hecho de que Nietzsche se apoyara en un modelo científico donde la idea clave era por supuesto la de energía, mientras que el mundo de Dennett es el de la información. Aunque, como él mismo resalta, hay quienes subrayan hoy las limitaciones de que el paradigma informático adolece por independizarse de los conceptos de la termodinámica, por ejemplo T.W. Deacon en su obra *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*. New York, W. W. Norton, 2011.

tomarse en serio todo el asunto de los *qualia*, que no por casualidad a Nietzsche “no le quitaba el sueño” (el famoso “problema de la sensación” decimonónico), y que a Dennett no le sugiere otra cosa que denunciar a los que todavía se hallan prendidos en el “pellizco de la gravedad cartesiana” y entonces se atreven a pretender resucitar el dualismo. La dulzura del azúcar y la ternura del bebé no son propiedades del azúcar ni del bebé, pero tampoco inefables cualidades de misteriosos objetos mentales privados, sino meras apariencias que resultan de la proyección al exterior de determinadas formas de reaccionar del cerebro ante esos determinados estímulos, y quien dice “apariencias” está diciendo que no son en ningún caso realidades, de modo que no se puede insistir en que serían “apariencias muy reales”. Igual que la revisión dennettiana de la formación de la idea de causalidad en Hume, o sea, de lo que el americano llama la extraña inversión humeana del razonamiento, nos recordaría que consiste en realidad en una proyección al exterior de una reacción engañosa o aparente de nuestra parte⁵⁰.

Solo el mundo del *homo sapiens sapiens* es el del diseño inteligente, el de las razones ancladas y los planes que buscan alcanzar los objetivos marcados. El mundo humano de la comprensión más bien racionalista, *top down*. Y el departamento cultural para el cultivo de la comprensión que distingue al humano es nada menos que la filosofía, como podemos comprobar de manera ejemplar en lo que nos ha llegado de Sócrates, y en las obras de Platón y Aristóteles. En este sentido de filosofía ella supone la culminación de la razón instrumental o técnica que habría presidido la casi completa colonización del planeta Tierra por el ser humano. El modelo informático para este ser técnico del hombre es el de la IA de sistemas simbólicos, en realidad sistemas axiomáticos en que puede justificarse todo al modo más exquisitamente racionalista.

Pero hoy estaríamos rebasando esa idea de inteligencia, más bien cartesiana, como comprensión absoluta de ideas claras y

50 Cf. Dennett, D.: *op.cit.*, p. 358.

distintas. Y es que sabemos bien que todo puede funcionar, e incluso que puede funcionar mejor, si funciona automáticamente, es decir, por mucho que nadie entienda cabalmente cómo funciona o por qué funciona. Me refiero al nuevo concepto del conocimiento que hace del conocer mera detección de patrones en masas gigantes de datos (*Deep Learning, Big Data*): para algunos investigadores en IA, el conocimiento no sería en efecto más que eso. Los programas que se basan en estas técnicas son muy eficientes, por ejemplo, las asombrosas mejoras en traducción automática, pero sin que haga ninguna falta la comprensión. Incluso la gran ciencia del tipo CERN, la denominada ciencia de la caja negra (*black box science*), arroja resultados muy útiles sin que ningún científico humano individual llegue a poder comprender con claridad cómo lo hace⁵¹. Parece que la comprensión, en esta era de la posinteligencia, no fuera a suponer sino algo así como un obstáculo o una rémora. De ahí el título del libro de Dennett: en el planeta Tierra habríamos ido desde las bacterias hasta Bach, pero ahora parece que estamos regresando hasta el modo de hacer “inteligente”, o pseudo-inteligente, que distingue más a las bacterias que a Bach.

Sin embargo, este “Gran Oscurecimiento”, esta obsolescencia de la comprensión, parecen ponernos ante la tesitura de prescindir del pensamiento crítico. Y es que solo se puede decir *no* comprendiendo por qué decimos *no*, entendiendo las claves de la propia situación desde la que uno dice no.

En conclusión, si incluimos en el concepto de inteligencia, basándonos para ello en nuestro propio caso, y si la incluimos como nota esencial o condición necesaria, la comprensión (semántica) entendida como experiencia consciente, entonces habremos de decir que la de la IA no es, *por lo de ahora y por lo menos en el medio plazo*, una inteligencia *real*: en este sentido, un robot de última generación diseñado para conversar con parejas humanas es inteligente exactamente en el mismo sentido en que lo es tu

51 Cf. Dennett, D.: *op.cit.*, p. 376.

lavavajillas⁵². Ahora bien, quizás en este terreno de la predicción del futuro lo mejor sea suspender el juicio, porque a fin de cuentas tampoco se tiene una idea muy clara de qué significa propiamente la inteligencia la comprensión humana. Pero ello no quita en absoluto que la IA haya servido como magnífico campo de pruebas para los conceptos, los problemas y las soluciones característicos de la filosofía contemporánea de la mente. En ese espíritu que nos sugiere que lo que no podemos crear no lo podemos entender.

52 Para usar una expresión de Luciano Floridi, *op.cit.*



LA SOCIALDEMOCRACIA, ¿UN PROYECTO AGOTADO? UNA APROXIMACIÓN SEGÚN LAS CONSIDERACIONES DE JÜRGEN HABERMAS Y TONY JUDT

Ricardo Hurtado Simó

1. La socialdemocracia, ¿un proyecto político obsoleto?

En un momento histórico en el que muchos pregonaron que la posmodernidad traería consigo el fin de las grandes ideologías, los acontecimientos sociales y políticos acaecidos desde la década de 1990 sugerían que el pensamiento socialdemócrata tenía los días contados. La caída del muro de Berlín, el desmantelamiento de la Unión Soviética y la consecución de gran parte de las reclamaciones de las clases trabajadoras a través del Estado de bienestar parecían acelerar la disolución de la izquierda. Víctimas del fracaso comunista y de sus propios éxitos en las democracias occidentales, los partidos socialdemócratas enfilaban su crepúsculo. Posteriormente, la crisis económica iniciada en 2008, de la que aún no se ha salido, significó la puntilla (casi) definitiva para partidos como el PSOE, el SPD alemán, el PD italiano, el PS francés o los Laboristas británicos, muy debilitados, a los que gran parte de su electorado acusó de no prever la catástrofe y de ser incapaces de proteger a las personas más desfavorecidas para, por el contrario,

apuntalar el sistema capitalista con políticas liberales centradas en ayudar a los bancos y a las grandes corporaciones. Así las cosas, el espacio tradicionalmente habitado por aquellos partidos ha sido paulatinamente ocupado por grupos populistas, colectivos de desencantados y la ideología liberal que, desde un posicionamiento de centro e, incluso, de aparente centro-izquierda, se ha apropiado de gran parte de sus contenidos sociales. De esta manera, cuando la segunda década del siglo XXI languidece, la socialdemocracia no se ha repuesto del último golpe que recibió en 2008 ni ha sido competente para crear un programa que, sin abandonar sus raíces, ofrezca respuestas a los principales problemas actuales. En Europa y, aunque con matices en los Estados Unidos bajo la forma del Partido Demócrata, los partidos socialdemócratas se muestran incapaces de superar sus complejos, admitir errores pasados y renovarse.

Sin embargo, en este artículo reivindicamos la necesidad de su presencia porque, pese a lo dicho al comienzo, sostenemos que proclamar el fin de las ideologías no es otra cosa que defender el poder hegemónico del neoliberalismo y el neoconservadurismo que, a través de las instituciones y presentándose como el único capaz de enfrentarse a los retos del presente, no hace sino reforzar el predominio de los intereses económicos aplastando las demandas y derechos sociales de las clases trabajadoras y los grupos más desfavorecidos. Por este motivo, la izquierda democrática tiene aún mucho que decir y debe dar contenido a su discurso desde una firme defensa del Estado de bienestar, de la puesta en práctica de políticas sociales y de un proyecto transversal, ecologista, feminista y plural que ofrezca soluciones a los retos del presente y del futuro recuperando, al mismo tiempo, a la ciudadanía que abandonó y defraudó durante décadas. En este sentido, consideramos la pertinencia de traer a una primera línea las aportaciones que dos intelectuales han hecho siguiendo un enfoque crítico acerca de la izquierda, subrayando tanto los errores cometidos por la socialdemocracia como

su necesaria existencia. Jürgen Habermas, desde una comprensión heterodoxa del marxismo que combina elementos filosóficos y sociológicos; Tony Judt, como historiador y gran conocedor de los acontecimientos más recientes de Occidente. Ambos nos ofrecen aproximaciones muy interesantes que pretenden dotar de sentido y contenido al proyecto socialdemócrata, acentuando su conveniencia hoy más que nunca y, como se verá, compartiendo tanto el diagnóstico de una época como sus retos más urgentes y posibles soluciones. Sobre todo ello versará nuestro estudio.

2. Salvar la socialdemocracia desde el republicanismo cívico: Jürgen Habermas

Aunque difícil de etiquetar, considerado el máximo exponente de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, las inquietudes políticas de Habermas están presentes desde sus comienzos, como puede observarse en *Historia y Crítica de la Opinión Pública*¹, un lúcido trabajo sobre cómo la conciencia burguesa logró convertirse en la clase social hegemónica a partir de una radical separación entre los intereses del Estado y los de sus representantes, quienes, a través de las discusiones en salones y la prensa, consiguieron que su ideología vertebrase los cambios más destacados de la modernidad hasta el punto de que la reinante sociedad de masas es dominada a través de formas culturales que pretenden alejarla de intereses emancipatorios. Desde entonces hasta la actualidad, el interés habermasiano por los acontecimientos políticos ha estado presente en sus grandes obras, conectando trabajos de índole especulativo con reflexiones sobre los grandes momentos históricos acaecidos desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Habermas no solo puede ser considerado el gran cronista y crítico de la Alemania Federal y

1 Véase HABERMAS, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1994.

la posterior reunificación, al mismo tiempo, es quien mejor ha sabido vaticinar y comprender el recorrido que las grandes corrientes ideológicas han tenido en los últimos cincuenta años. Advirtiendo de las insuficiencias del marxismo ortodoxo, paralelamente, avisaba de las consecuencias que tendrían para la economía, la cultura o la política los cada vez más influyentes poderes neoconservadores.

Surgido de la línea crítica de Adorno y Horkheimer, el fracaso racional de la humanidad que desembocó en los campos de concentración llevó a aquellos a elaborar un pensamiento eminentemente pesimista que giraba en torno a la decepción de la utopía marxista, convertida en la dictadura estalinista y el triunfo del consumismo estadounidense que consiguió seducir a las clases trabajadoras convirtiéndolas en sus principales aliadas y reforzadoras de ese sistema. Así, prevalece la lectura melancólica respecto al diagnóstico del siglo XX, tanto de su presente, con heridas aún abiertas tras la Segunda Guerra Mundial, como por un futuro que lo concebían como una realidad sometida a la férrea administración burocrática, el dominio científico-técnico y el ahogamiento del individuo. Esta actitud lleva a los máximos exponentes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt al derrotismo y a la resignación, a bajar los brazos y desechar la idea de que el progreso moral del ser humano es posible. Seguros de que no hay esfera ajena a esa racionalidad instrumental y cosificadora, Horkheimer girará hacia un pensamiento metafísico y religioso, mientras que Adorno se refugiará en la estética. Pero Habermas decide seguir un camino diferente y, a pesar de que los derrotados no invitan al optimismo, considera que es posible reconstruir un proyecto racional capaz de superar las atrocidades acaecidas, que hay margen para hacer posible una realidad que retome la línea ilustrada que floreció en la modernidad, aunque el esfuerzo no será liviano. En un primer momento, Habermas se empapará de los grandes cronistas del desarrollo de la racionalidad y de la sociedad que la ha acompañado, relejendo y actualizando las aportaciones de Weber, Mead y Marx, entre otros, fundamentalmente en *Teoría*

*de la acción comunicativa*². Para el estudio que estamos realizando, es especialmente pertinente detenernos en el último de ellos, no solo porque la lectura marxista es ineludible para conocer el despliegue de la humanidad durante el último siglo, también porque Habermas considera que, pese a que las férreas estructuras del pensamiento marxista se han visto desbordadas por muchos flancos, su enfoque crítico con el capitalismo y su carácter emancipador aún siguen vigentes. A su juicio, el proyecto político y social que se necesita debe ser capaz de reconocer los fracasos de la propuesta marxista, pero sin desdeñar sus elementos valiosos. En definitiva, Habermas piensa que es posible una izquierda no marxista pero influenciada por este, pues la rigidez socialista llevó al fracaso la utopía proletaria, aunque muchos de sus diagnósticos fueron acertados.

En primer lugar, Habermas es consciente, como lo fueron Horkheimer y Adorno, de que el proletariado, las clases trabajadoras, ya no eran un sujeto revolucionario; es más, que esas clases están en proceso de extinción no solo porque sus quehaceres y su fuerza han cambiado con la transformación de los mercados de trabajo sino, fundamentalmente, porque han sido engullidas por un sistema que les ha convencido de que compensa mucho más disfrutar de los bienes materiales que les permitan sus salarios que gastar energías reivindicando mejoras en sus derechos o pretendiendo ir contra un marco económico y político tan consolidado que es imposible de derribar. Es mejor dejarse llevar por la corriente que luchar contra ella. Asimismo, como otros muchos expertos en Marx, Habermas considera que existe en su filosofía un innegable reduccionismo económico que olvida muchas esferas fundamentales del ser humano, indicando, con ello, que nuestra especie no es más que trabajo, producción y transformación del mundo. En consecuencia, la filosofía marxista ha priorizado el trabajo sobre la interacción; en definitiva, ha realizado una lectura monológica y solipsista de la humanidad,

2 Véase HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2010.

siendo incapaz de subrayar la importancia decisiva que tiene la dimensión social y comunicativa:

“[...] crecí en la tradición de lo que Merleau Ponty denominada “marxismo occidental” ... he intentado liberarme de la visión teleológica de la historia y de los presupuestos criptonormativos que se han conformado en ella. En lugar de la racionalidad de las fuerzas productivas, incluidas las ciencias naturales y la tecnología, confío en la fuerza productiva de la comunicación.”³

Además, sostiene Habermas que el diagnóstico que el marxismo hace de la realidad social y económica, basada en la lucha de clases y la propiedad privada, le conducen a una propuesta con pretensiones de verdad; a su juicio, cuando el marxismo emplea términos como “el pueblo” o “las clases trabajadoras” no hace sino producir un concepto totalizador de lo que es el ser humano. Ni la humanidad en sentido amplio ni la sociedad pueden interpretarse como un “macrosujeto”⁴. Es más, tampoco el comunismo, ni el socialismo que promueve, debe presentarse como la culminación del ser humano, como la máxima expresión del proyecto emancipatorio. Para Habermas, la utopía marxista no existe, como sobradamente se ha demostrado al llevar a la práctica la teoría; por el contrario, sí podemos hablar de un desarrollo basado en el aprendizaje colectivo, de un viaje de la humanidad que, compuesta por sujetos concretos, se equivoca y aprende de los errores, de una emancipación que no es una realidad estática sino una idea regulativa, un ideal tal vez inalcanzable pero perfectible. Asimismo, y no menos importante para lo que nos atañe, Habermas rechaza la concepción marxista que desdeña el derecho por considerarlo un instrumento al servicio del Estado burgués, herramienta que legitima los abusos bajo una supuesta imparcialidad; el derecho, escudo del burgués entendido como individuo y de la burguesía como clase dominante, no es

3 Entrevista con Hans-Peter Krüger, noviembre 1988, en SPECTER, M., *Habermas: Una biografía intelectual*, Madrid, Avarigani, 2013, p. 286

4 *Ibidem*.

sino una construcción interesada que solidifica y consolida la hegemonía de un grupo y la explotación del otro. Para Marx, el derecho es un instrumento perverso, una herramienta que perpetúa las desigualdades y criminaliza a los inocentes. Para Habermas, y esto es consecuencia no solo del fracaso estalinista sino también de la construcción política de la República Federal Alemana, el derecho no es el enemigo de la izquierda ni de las clases populares, si es que podemos seguir hablando de ellas; puede ser, si nos desprendemos de prejuicios y somos capaces de dejar atrás abusos innegables, un nexo clave entre el Estado y la sociedad, entre la política y la ciudadanía⁵. A pesar de que el derecho se ha visto en demasiadas ocasiones instrumentalizado por el poder y debilitado por intereses partidistas, es posible su transformación si se consigue que su construcción no dependa únicamente de una élite de juristas y tecnócratas, si se consigue que la ciudadanía y, dentro de ella, la izquierda, participe de dicha construcción y lo conciba como pieza necesaria de un orden constitucional abierto, flexible y cercano a la población. Por consiguiente, Habermas, y esto es lo relevante para nuestro trabajo, indica claramente uno de los caminos que debe tomar la socialdemocracia: poner en valor el derecho y, con ello, el constitucionalismo, entendiendo por este el conjunto de leyes resultado de un procedimiento en el que todos los sujetos y sensibilidades están implicadas y participan activamente. Ahora, el derecho, la Constitución y, simultáneamente, el Estado, adquieren legitimidad, conectan con la sociedad civil y unen a quienes antes desconfiaban:

“(...) la Constitución, en nuestras condiciones de pluralismo social y cultural, tampoco puede entenderse como un orden jurídico global de tipo concreto que impusiese *a priori* a la sociedad una determinada forma de vida. Antes la Constitución fija los

5 VALLESPÍN, F., “¿Reconciliación a través del derecho? Apostillas a *Facticidad y Validez* de Jürgen Habermas”, en GIMBERNAT, J.A., (ed), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, pp. 199-223.

procedimientos políticos conforme a los que los ciudadanos, ejercitando su derecho de autodeterminación, pueden perseguir cooperativamente y con perspectivas de éxito el proyecto de establecer formas justas de vida (lo cual quiere decir: cada vez más justas).”⁶

Su propuesta pretende conectar la izquierda con el constitucionalismo liberal para, entre otras cosas, evitar que el neoconservadurismo se apropie en su discurso de las tres instancias anteriormente citadas y, como consecuencia, socave los pilares de la democracia. El derecho, surgido de la soberanía y siempre teniendo presentes los derechos humanos, pasa a ser una herramienta del Estado que protege y tiene muy en cuenta a los hombres y mujeres que lo conforman. Construyendo un marxismo heterodoxo, usando conceptos suyos pero dándole sentidos diferentes y estableciendo puentes entre realidades consideradas irreconciliables, tenemos ya un elemento característico de qué significa la socialdemocracia para Habermas: una teoría procedimental del derecho y de la Constitución, una apología de la influencia de la ciudadanía en la construcción legal y normativa. La inflexible utopía comunista deviene ahora en una izquierda procedimental y constitucionalista que entiende el progreso como un proyecto ineludible, confiriéndole sentido de Estado. Su republicanismo cívico le lleva a subrayar el papel de la soberanía popular, a defender la interacción constante entre la política y la sociedad, entre el derecho y la opinión pública, pues solo así se puede reforzar una concepción de la democracia donde sea la ciudadanía y no los intereses concretos de una élite quienes dirijan los designios:

“El republicanismo liga la legitimidad de las leyes al procedimiento democrático de su génesis y protege así la conexión interna que se da entre la práctica de autodeterminación del pueblo y la dominación impersonal de las leyes.”⁷

6 HABERMAS, J., *Facticidad y Validez*, Madrid, Trotta, 2010, p. 336.

7 *Ibíd.*, p. 345.

Ahora bien, tampoco podemos sostener que Habermas adopte sin más el republicanismo cívico que subraya la fuerza de la soberanía popular, en el que podríamos encuadrar a Aristóteles, Cicerón, Harrington y Rousseau, debido a que su concepción del Estado, fundamentado en la eticidad de los integrantes de la sociedad la considera demasiado compleja; por el contrario, lo adereza con ciertas pinceladas liberales de la tradición de Locke, Kant y Rawls, que acentúan el papel de los derechos humanos frente a los inevitables intentos de monopolizar totalitariamente el poder, pero sin aceptar la excesiva importancia que esta tradición le da al mercado. Como consecuencia, sintetizando republicanismo y liberalismo y haciendo compatibles soberanía y derechos humanos⁸, su propuesta ideológica construye un modelo socialdemócrata que ha sido trabajado también en las últimas décadas por autores como Pettit y Skinner⁹ y que gira en torno a reivindicar el papel activo de los sujetos en las sociedades actuales quienes, organizados desde el tejido de asociaciones, colectivos, sindicatos y partidos políticos (en este contexto se entiende que socialdemócratas o ubicados dentro del centroizquierda) elaboran un discurso que repercute en las cuestiones abordadas en las esferas del derecho, la política, la cultura o la economía. En este sentido, sostenemos que, oteando la situación actual, la propuesta habermasiana supone dar un giro a la izquierda a la socialdemocracia para reinventar el Estado de bienestar y con ello, dotar a la democracia de una mayor radicalidad, haciendo realidad su sentido etimológico. Resulta de esto el surgimiento de una política procedimental, una reforma radical de la democracia que, canalizada por los partidos socialistas actuales, construya un marco de convivencia que evite la imposición de un modelo estándar

8 Para la relación entre soberanía y derechos humanos en Habermas véase HURTADO SIMÓ, R., "En torno a la legitimidad. Soberanía y derechos humanos en la democracia deliberativa habermasiana", *Revista La caverna de Platón*, Madrid, marzo 2019, pp. 1-15. En www.lacavernadeplaton.es

9 Véase PETTIT, *Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Madrid, Paidós, 1999 y SKINNER, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978

de vida, como pretenden el neoliberalismo y el neoconservadurismo existentes, para que los valores de lo que la ciudadanía desea o rechaza emanen de ésta, no del Estado o de unas leyes elaboradas por élites y especialistas alejados de las bases sociales. Aunando soberanía y derechos humanos, la democracia procedimental, canalizada a través de la izquierda, puede construir una realidad que haga posibles los principios republicanos de libertad, igualdad y fraternidad (solidaridad diríamos hoy en día). La ciudadanía no es un ente estático, como tampoco puede serlo el Estado, ni el marco constitucional, pues son, por el contrario, un proyecto vivo y en continuo movimiento; un quehacer que se construye de manera histórica, que mira al futuro sin olvidar el pasado, pero sin atarse a este. En otras palabras, la política, así entendida, es un proceso de aprendizaje donde la ciudadanía se habla y se escucha, donde toda la sociedad se enfrenta a constantes problemas, algunos antiguos, otros modernos, y, a través de la participación, busca y encuentra soluciones sin dejar atrás los tres principios republicanos nombrados anteriormente. Habermas es, ante todo, un reformista radical, un “liberal de izquierdas” como se ha denominado a sí mismo¹⁰, que cree que la izquierda democrática tiene mucho por hacer y es la ideología idónea para canalizar la transformación de la vida pública:

“Toda Constitución histórica hace una doble referencia al tiempo: como documento histórico representa la memoria del acto de fundación al que interpreta, marcando así un inicio en el tiempo; a la vez su carácter normativo comporta que la tarea de interpretación y configuración del sistema de los derechos se plantea *de nuevo* para cada generación: como proyecto de una sociedad justa una Constitución articula el horizonte de expectativa del futuro que se tiene en cada caso presente.”¹¹

10 SPECTER, p. 334. Correspondencia privada del autor con Habermas, 7 de junio de 2005.

11 *Facticidad y Validez*, p. 466.

Podemos decir que esa radicalidad es su lectura del marxismo, su pervivencia en las sociedades actuales, lo que sucede es que no actúa ya como transformador a través de la lucha de clases y la acción del proletariado. Ahora, es la ciudadanía ese sujeto revolucionario capaz de hacer posible la utopía, pero no la de la sociedad sin clases, el fin del Estado y la propiedad privada, sino la de un orden político y constitucional dinámico, fruto de la comunicación y la capacidad de llegar a consensos. Sobre estos parámetros se asienta su programa socialdemócrata, una izquierda cosmopolita que refuerza el constitucionalismo a través de la participación, que hace del Estado una realidad cercana, flexible y accesible, sensible a los problemas e inquietudes cotidianas. Habermas va, poco a poco, sobre todo desde su llamado “giro jurídico” de la década de 1990, alejándose del marxismo ortodoxo y del pensamiento de Max Weber pues ambos, desde perspectivas distintas, entienden la modernidad como un proceso de irreversible decadencia, de derrumbamiento de la conexión entre el Estado y la sociedad.¹²

Hasta ahora, en este trabajo, que pretende dotar de contenido a la socialdemocracia actual través de las aportaciones de Habermas y Judt, hemos pasado de puntillas por un asunto que no es baladí: el papel del capitalismo en el mundo actual y su relación con la política. En este aspecto, el reformismo radical habermasiano es coherente con lo dicho hasta ahora y, en base a su influencia marxista y sus ideas izquierdistas, criticará duramente el sistema económico actual, heredero de la economía liberal que empieza a cobrar forma desde el siglo XVI y, a partir de la segunda mitad del siglo XX, se convierte en una estructura totalizante que penetra en todas las dimensiones del ser humano, en esa realidad cultural que el pensador nacido en Düsseldorf denomina “mundo de la vida”. Sin embargo, Habermas se alejará tanto del diagnóstico apocalíptico marxista como de la propuesta utópica que lleva ligada, a causa del fracaso práctico de los regímenes comunistas y de la obsolescencia

12 Véase la última parte del capítulo dedicado a Max Weber en la citada obra de Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*.

de conceptos clave como “proletariado”, “fuerzas de producción” o “Estado”, que se han visto superados, eliminados o redefinidos. Pero, al mismo tiempo, no caerá en el derrotismo que podemos observar en otros autores y autoras que están muy presentes en su pensamiento, como Weber, Arendt, Horkheimer y Adorno. Para Habermas, el sistema, entendiéndolo por este tanto la administración racional y burocrática llevada a cabo por el Estado como la innegable influencia del dinero en todas las dimensiones (política, justicia, familia, educación, sanidad, cultura...) ha invadido con tanta fuerza el mundo vital de los seres humanos que resulta imposible volver atrás o empezar de cero, eliminando la sociedad de consumo, aunque, no por ello, debemos rendirnos y admitir sin oposición que la vida más privada y personal de los ciudadanos y ciudadanas esté siendo engullida por el frío interés crematístico. Al igual que sucedía en lo que al papel del sujeto en la democracia se refiere, Habermas defiende sin ambages una reforma radical del sistema capitalista que requiere de la “repolitización de la opinión pública”¹³, de un acercamiento de la sociedad a la política para introducir en ella un elemento crítico que defienda los intereses de los individuos, no de las élites económicas. Revitalizar la opinión pública, dotar de participación a la sociedad civil, se antoja esencial para poner freno al capitalismo más despiadado, aquel que ha erosionado las relaciones personales y, en momentos de crisis, ha visto cómo el Estado se ha puesto de su lado para, paralelamente, dar la espalda a sus víctimas, algo que, hay que recalcar, fue llevado a cabo por muchos partidos socialdemócratas que, en ese momento crítico, ostentaban el poder. La revitalización del programa democrático de la izquierda pasa por alinearse junto a los grupos sufrientes, aquellos que fueron olvidados por sus representantes mientras estaban siendo sacudidos por los recortes, el paro y la marginación y, así, hacer que la sociedad tenga mecanismos de defensa ante los abusos del mercado, que la política se presente como garante

13 McCARTHY, T., *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 2013, p. 443.

de los intereses de la ciudadanía, no de un mercado desenfrenado que marca el ritmo e impone sus normas. Solamente así, desde una izquierda flexible, transversal y cercana a los individuos concretos y a los colectivos sociales, es posible realizar una reforma radical del capitalismo que tenga como objetivo garantizar unas condiciones de vida dignas para todos y todas y la priorización de la soberanía y los derechos humanos para evitar que la política se entregue a los brazos de la economía de mercado. La emergencia es enorme y la necesidad de actuar no debe demorarse, pues la colonización del mundo de la vida por parte del sistema sigue produciendo la cosificación de las relaciones humanas, el rechazo a toda aquella persona que pretenda separarse de los cauces establecidos y un innegable empobrecimiento; la política ha quedado neutralizada por el capitalismo, anesthesiando a la ciudadanía al alejarla de la participación efectiva en la toma de decisiones dejando, con ello, espacio de sobra para que el dinero campe a sus anchas. En palabras de McCarthy:

“Mientras el capital pueda seguirse expandiendo bajo protección política, mientras haya una adecuada provisión de valores de uso compensatorios que puedan canalizarse hacia los roles de consumidor y cliente, la alienación económica y política no desarrolla fuerza explosiva alguna. [...] En particular, la dinámica interna del crecimiento capitalista significa un continuo incremento de la complejidad sistémica, una expansión del complejo monetario-burocrático por la que éste se adueña de cada vez más áreas de la vida.”¹⁴

En un marco tal, ¿qué margen queda para ofrecer resistencia ante el omnímodo poder del sistema capitalista? ¿Qué puede hacer la ciudadanía para poner freno a los abusos económicos y a su olvido por parte de la clase política? La respuesta habermasiana es tan simple como compleja: participar y deliberar. Y la única

14 *Ibíd.*, p. 475.

forma de hacerlo es a través de una sociedad civil activa, crítica, solidaria y comprometida que sea capaz de mostrar la madurez democrática que exige un reto tan delicado. Aquí, Habermas subraya la necesidad de que los hombres y mujeres den un paso al frente y se hagan oír en los procesos de toma de decisión, que superen la desidia y logren revitalizar la democracia. Es en este punto donde la socialdemocracia tiene mucho que decir, no solo para recuperar a ese electorado desencantado con sus políticas, también para acercarse a esos movimientos y colectivos cuyo papel reivindicativo ha estado inactivo o latente. Pensemos en el movimiento antinuclear que cobró fuerza y notoriedad en la década de 1970 y 1980 en países como Francia y Alemania y fue canalizado por partidos ecologistas que alcanzaron una influencia decisiva que aún permanece¹⁵. Actualmente, la socialdemocracia debe mirar al movimiento pacifista que defiende el fin de los conflictos armados y que rechaza la existencia de personas ilegales, al mundo rural que ha visto cómo su forma de vida ha sido arrasada por la tecnificación y la despoblación, al movimiento LGTBI+ y a los cada vez más fuertes, numerosos y mejor organizados movimientos feministas y ecologistas:

“La sociedad civil se compone de esas asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de forma más o menos espontánea que recogen la resonancia que las constelaciones de problemas de la sociedad encuentran en los ámbitos de la vida privada, la condensan y elevándole, por así decir, el volumen o voz, la transmiten al espacio de la opinión pública-política”.¹⁶

Cualquier proyecto político que se considere progresista debe contener en su programa respuestas para la emergencia climática, la defensa de la interculturalidad y la idea de que no existe una

15 En Alemania, desde 2008, el Partido Verde ha aglutinado un número cada vez más creciente de votantes de centroizquierda, y hoy en día, sus expectativas superan ampliamente a un SPD en continua crisis.

16 *Facticidad y Validez*, p. 44.

sociedad justa si las mujeres son discriminadas y ven cercenados sus derechos y libertades.

Toda investigación que pretenda indagar en el pensamiento político de Habermas e intentar ubicarlo dentro del espectro ideológico (tarea, como vemos, arriesgada y no exenta de matices), no debe pasar por alto las obras que, sobre todo desde la publicación en 1973 de *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, han estudiado críticamente tanto el capitalismo como la vigencia de la lectura marxista de este, llevándole hasta su monumental *Teoría de la acción comunicativa*, donde se encuentran las líneas maestras de su análisis de la racionalidad moderna desde una propuesta crítica y emancipadora para, finalmente, reivindicar el papel del derecho como engarce entre la política y la sociedad, presente en *Facticidad y Validez*, y textos más recientes que giran en torno a la relación entre política y religión en *Mundo de la vida, política y religión*, o *En la espiral de la tecnocracia*, donde denuncia que Europa ha dejado de ser un proyecto colectivo¹⁷. Sin embargo, para profundizar en qué entiende Habermas por socialdemocracia y qué respuestas debe ofrecer a la ciudadanía para tener un programa convincente y aglutinador, nos vamos a remitir a un trabajo que suele ser considerado menor, *Ensayos políticos*, que compendia numerosos artículos, entrevistas y diálogos sobre cuestiones tan actuales como la desobediencia civil. En concreto, nos detendremos en “Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy”, fruto de su conversación con el filósofo e historiador de arte Hans-Ulrich Reck, en 1983, y “La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, basado en la conferencia que Habermas pronunció ante las Cortes españolas en 1984. Ambos textos, a pesar de que tienen más de tres décadas, gozan de plena vigencia y, al proponer contenidos concretos para un proyecto socialdemócrata, muestran la incapacidad de los partidos canalizadores de esta ideología para

17 Véase HURTADO SIMÓ, R., “Sistema, tecnocracia y capitalismo. El problema de Europa en el pensamiento de Jürgen Habermas”, *Revista La caverna de Platón*, noviembre 2018, pp. 1-15. En www.lacavernadeplaton.es

comprender el momento actual. En definitiva, el hecho de que haya pasado el tiempo y sus reivindicaciones sigan siendo pertinentes es un ejemplo de hasta qué punto se han visto incapaces de ofrecer respuestas a problemas aún no resueltos.

En el primero de estos artículos, la discusión se centra en ofrecer una alternativa a las políticas neoconservadoras que suponen un rechazo a los principios ilustrados que confiaban en la perfectibilidad humana y su progreso no solo técnico sino, a un mismo nivel, moral. Para Habermas, uno de los rasgos definitorios de la estructura del pensamiento conservador es el rechazo de la crítica, el intento por prohibir la capacidad de juzgar sin reparos y sin miedo a disentir de la autoridad, fruto de una coyuntura política y social basada en el triunfo del capitalismo actual. Frente a la crítica, a la capacidad de pensar por uno mismo, el conservadurismo actual apela constantemente a la solidez, a la firmeza de las posiciones tradicionales, considerando que todo cuestionamiento no hace sino socavar la estabilidad y el orden. En este sentido, los partidos conservadores, siguiendo un discurso del miedo, donde la alternativa al sistema imperante es el caos y la anarquía, pasan de largo ante problemas como la precariedad laboral y la pauperización de la ciudadanía desde el punto de vista cultural. Con este panorama, Habermas subraya que el agotamiento del discurso socialdemócrata supone, al mismo tiempo, el debilitamiento del Estado en su faceta social, en su vinculación con las necesidades, exigencias y condiciones de vida de los hombres y mujeres que lo legitiman desde la base. De esta manera, el debilitamiento de partidos como el SPD alemán, el PS francés, el PSOE español o el Labour Party inglés ponen en riesgo a los trabajadores y trabajadoras frente a una minoría privilegiada. Al mismo tiempo, la educación, la cultura, la sanidad y el modelo de familia se entregan a una visión que en vez de mirar al futuro defendiendo la libertad, el pensamiento crítico y el bienestar al servicio de toda la ciudadanía, propone volver a un pasado pretendidamente mejor, al orden natural de las cosas

que tiene como eslogan: “Nada de reflexión y sólidos valores.”¹⁸ Justificando una política retrógrada fundamentada en parámetros metafísicos y religiosos, limitando y controlando el terreno de lo público, debilitando al Estado a favor del mercado y de los valores más tradicionales. Frente a este conservadurismo, esta derecha que se construye en la década de 1970, empieza a llevar a la práctica sus ideas la década posterior y, desde entonces, impera en el mundo occidental, Habermas opone una izquierda democrática que debe superar la visión marxista que antes sí hacía una lectura acertada de los problemas sociales y económicos pero que, ahora, se antoja obsoleta y está desbordada por sus propios fracasos porque, en el fondo, no ha conseguido lo que se proponía; ha resultado ser incapaz de oponer un programa convincente y resolutivo frente a la precariedad, el paro endémico y el consumismo voraz. Al mismo tiempo, la consecución de logros innegables que ha supuesto la consolidación del Estado democrático ha provocado cierta sensación en la ciudadanía de que la espina dorsal del proyecto socialista se ha alcanzado y que, consiguientemente, gran parte de su discurso está ahora vacío de contenido. Al respecto, Habermas sostiene que la izquierda democrática no debe ayudar a ese olvido de lo alcanzado, a esa sensación de que habiendo mejorado sustancialmente las condiciones de vida de la población, hay que pasar página. Mirar al futuro supone, al mismo tiempo, traer al presente lo que se ha conseguido no sin esfuerzo y con la oposición de esos grupos que tanto antes como ahora quieren reducir lo social a su dimensión mínima argumentando que empobrecen y endeudan al Estado. Y como dije a esto emerge el valor de la sociedad civil y su canalización a través de sindicatos, asociaciones y partidos políticos como los socialdemócratas que a dichas actitudes totalitarias y subordinadas a los intereses económicos oponen la fuerza de sus voces:

“Por ello he recomendado que utilicemos el concepto de la acción comunicativa como una clave para la construcción de

18 HABERMAS, J., *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 2001, p. 51.

teorías a fin de que entendamos mejor las estructuras del mundo vital, dotadas de sentido propio, y en especial, la amenaza que sufre tal mundo de la vida debido a los imperativos burocráticos y económicos, amenaza que surge del hecho de que cada vez más cantidad de relaciones, servicios y vidas personales se convierten en objetos de la administración o en mercancías.”¹⁹

Así, la socialdemocracia debe encarnar esa acción comunicativa, dando voz a las personas que sufren la fragmentación que produce el capitalismo, tanto a las que trabajan como a ese grupo de individuos y grupos marginados y excluidos que malviven fuera de los márgenes, que no salen en los medios de comunicación y que son deliberadamente olvidados tanto en etapas de crisis como en periodos preelectorales. De nuevo, tenemos aquí una clara apología de la transversalidad, de la capacidad de la izquierda democrática para canalizar a una ciudadanía heterogénea y sufriente que necesita una reforma radical de sus condiciones de vida a través de un discurso crítico y transformador que consiga conectar a la sociedad con la política para que, unidas, hagan de contrapeso al poder del mercado evitando con ello que el sistema invada y elimine el mundo de la vida:

“[...] hacer un esfuerzo colectivo por aminorar, cuando menos, el sufrimiento identificable como tal, la injusticia también identificada como tal, las represiones evitables.”²⁰

La socialdemocracia, entendida por Habermas como esa izquierda enraizada en la tradición marxista pero que ha sabido separarse de sus limitaciones, ser consciente de sus fracasos y, sin perder su esencia, ofrecer respuestas actuales a los problemas del presente, tiene la tarea de evitar que el discurso totalizador que pretende imponer el capitalismo, reforzado a través de movimientos neoconservadores y tradicionalistas, logre que todos los hombres

19 *Ibíd.*, p. 58.

20 *Ibíd.*, p. 63.

y mujeres estén cortados por un mismo patrón, por un molde rígido que valore qué es lo correcto y qué no lo es; en otras palabras, frenar un mundo en el que todas las personas seamos clones sin autenticidad, a saber, individuos que viven para trabajar y consumir, máquinas heterónomas movidas por los intereses de una élite:

“Esta perspectiva puede designarse fácilmente de modos abstracto: esto es, detener la destrucción de formas vitales solidarias y la creación de nuevas formas de convivencia solidaria, esto es, formas vitales con posibilidades de expresión suficientes, con un margen de juego para orientaciones práctico-morales, esto es, formas vitales que ofrecen un contexto en el que sea posible desarrollar la propia identidad y la de los demás sin problemas y sin perjuicios.”²¹

Urge recuperar el principio revolucionario de la fraternidad, transformado ahora en una solidaridad que no entiende de barreras, prejuicios ni modelos compartimentados sobre la vida adecuada. Esta apelación a la solidaridad, hoy en día, refuerza la tesis de que la utopía (si es que podemos hablar de ella) pasa por colocarnos en la piel de quienes son diferentes y, a través de la sociedad civil, poner en primera plana esa convivencia solidaria de la que habla nuestro protagonista. Mujer, inmigración y ecologismo surgen como conceptos que conectan con la solidaridad y, desgraciadamente, con la falta de ella. Proteger el mundo de la vida supone, también, dotar a las mujeres, a las personas que emigran de sus países y a la defensa del desarrollo sostenible de un contenido específico en el discurso público. Y de nuevo, no hay ideología mejor que la socialdemocracia para recoger esas “necesidades de solidaridad”, para empoderar a las mujeres, defender que un inmigrante y una refugiada tienen los mismos derechos que quienes no lo son y ofrecer un programa económico que frene el cambio climático. Podemos preguntarnos, a modo de corolario, ¿qué define, en esencia, a la socialdemocracia?

21 Ibidem.

¿cuál es el gran reto de la izquierda? ¿tiene sentido ser de izquierdas en un mundo que cambia tan rápido que ha hecho saltar por los aires los principios del marxismo clásico? Para Habermas, la izquierda es más necesaria que nunca en las democracias occidentales pues tiene la misión de proteger a la ciudadanía de los abusos del sistema económico, de la intromisión del mercado y la burocracia en sus dimensiones más íntimas, de legitimar toda acción política a través de la canalización de las diferentes sensibilidades y exigencias de la sociedad, manteniendo vivo el mensaje utópico ilustrado-marxista de la emancipación de la humanidad:

“Por todo esto, el socialismo significa, ante todo, saber lo que no se quiere, aquello de lo que tratamos de liberarnos, esto es, de una forma de vida en la que todas las cuestiones vitales se definen una y otra vez hasta que se ajustan al modelo del trabajo abstracto de carácter industrial, orientado por el afán de lucro, burocrático y fundamentado en la dominación.”²²

Ahora, con las coordenadas habermasianas puestas sobre el tapete, conociendo sus críticas al sistema capitalista, al neoconservadurismo que lo refuerza y apelando a ese socialismo democrático que conecta con el republicanismo para defender la solidaridad y la pluralidad de formas de vida, emerge un concepto que se antoja ineludible en todo programa que pretenda ser transformador y emancipador: la dignidad. La socialdemocracia es, ante todo, la defensa de la dignidad del ser humano, de las formas de vida de hombres y mujeres en un espacio de igualdad, libertad y respeto en un mundo sostenible. Ahí radica la semilla del verdadero proyecto de izquierdas, en la apología desacomplejada de la dignidad de quienes han sido olvidados y olvidadas, de esos otros sujetos de la historia que han sido y siguen siendo desposeídos de sus derechos:

22 Ibidem.

“La sociedad tiene que ser de tal forma que todos puedan caminar erguidos, incluso los miserables y los ofendidos, los desposeídos y los humillados. En este contexto, el empleo utópico de una imagen sirve para introducir un concepto preciso, el de la dignidad humana.”²³

¿Qué significa, entonces, ser socialdemócrata? Significa defender la dignidad de las personas sin complejos y luchar por los derechos; olvidar esto solo aboca al fracaso, al fracaso de la izquierda y, fundamentalmente, al fracaso de la humanidad ¿Cómo enfocar esta actitud? ¿De qué manera expresar un mensaje que apela a la dignidad como motor de la emancipación? Habermas considera que se requiere apelar a la esperanza, a un realismo que no cae en el pesimismo apocalíptico imperante, que considera que aún es posible hacer frente a la aniquilación del mundo de la vida, a la pobreza y a la destrucción del planeta, algo que, a su juicio, va parejo de un fortalecimiento del Estado de bienestar, como señala en “La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”. En primer lugar, promover la esperanza de un cambio en el mercado, ir contra la pauperización de la sociedad, poniendo freno a los abusos en el trabajo, promoviendo la igualdad de las mujeres en el terreno laboral y humanizando los espacios de trabajo para eliminar la cosificación. En segundo lugar, y como consecuencia de lo dicho anteriormente, controlar al sistema económico para supervisar que el crecimiento económico no vaya parejo del atropello de los trabajadores y trabajadoras, ni las convierta en las grandes víctimas de las crisis; en otras palabras, la socialdemocracia debe presentarse como un proyecto que, sin negar el capitalismo ni el bienestar material que genera, regule su crecimiento para fortalecer, de esta manera, el Estado social y de derecho. En tercer lugar, recordar que los grandes logros del Estado de bienestar nacieron con las reivindicaciones de sindicatos, asociaciones y partidos de izquierda y, al mismo tiempo, convencer a la ciudadanía que, hoy

23 Ibidem.

en día, sigue siendo tan pertinente como antes. Lo contrario daría argumentos a los partidos neoconservadores en su intento por reducir la protección de los derechos al mínimo:

“En esta situación, el Estado social corre el peligro de perder su base social. Las capas de electores con movilidad ascendente, que eran las más beneficiadas con los resultados del Estado social en tiempos de crisis, pueden dar lugar a una mentalidad de protección de la propiedad y pueden también aliarse con la vieja clase media, especialmente con las capas más partidarias de la ideología <<productivista>>, hasta formar un bloque defensivo contra los menos privilegiados o los grupos marginados. Este cambio de actitud de la base electoral amenaza sobre todo a aquellos partidos que, como el demócrata en los Estados Unidos, el *Labour Party* inglés o la socialdemocracia alemana, durante decenios confiaron en una clientela segura al amparo del Estado social.”²⁴

En cuarto lugar, politizar la opinión pública conectándola con la administración, poniendo sobre el tintero y sin complejos las consecuencias negativas que tiene la sociedad del trabajo. A continuación, dejar para la esfera privada las cuestiones morales, éticas y religiosas que el neoconservadurismo se empeña en convertir en temas imprescindibles en el debate político. Y, por último, construir un proyecto que una a la sociedad, que incorpore tanto a las clases medias como a los grupos oprimidos; crear un hilo conductor que, defendiendo la emancipación y la dignidad, proponga un modelo político, social, económico y cultural transversal, integrador y heterogéneo, reformista y fiable:

“Estos umbrales en el intercambio entre el sistema y el mundo vital funcionarían si, al mismo tiempo, se produjera una nueva división de poderes. Las sociedades modernas disponen de tres

24 *Ibíd.*, p. 171.

recursos mediante los cuales satisfacen su necesidad de orientar el proceso: dinero, poder y solidaridad. Es preciso buscar un equilibrio nuevo para sus esferas de influencia.”²⁵

3. ¿Ha muerto la izquierda? Tony Judt

Desde el continente americano, un *outsider*, un intelectual heterodoxo y provocador que desde la izquierda británica de inspiración sionista se formó en un barrio obrero auspiciado por las medidas sociales del Estado y desarrolló la mayor parte de su carrera como historiador desde las Universidades de Virginia y Nueva York, ha llegado a conclusiones similares a las de Habermas acerca de qué es la socialdemocracia y qué papel debe ocupar en el mundo actual. Su peculiaridad reside en que lo hace a partir de una lectura crítica de Occidente tras la Segunda Guerra Mundial. Empezando sus investigaciones en la historia de la izquierda en Francia y el papel que los intelectuales tuvieron en la construcción contemporánea de ese país, con obras como *La reconstrucción del partido socialista: 1921-1926*, *Marxismo e izquierda francesa* y *Pasado imperfecto: intelectuales franceses, 1944-1956*, ha ido paulatinamente ampliando su campo de trabajo hacia una lectura global del mundo actual, presente en *Posguerra: una Historia de Europa desde 1945*, *Algo va mal* y *Pensar el siglo XX*. Son estas dos últimas obras en las que al mismo tiempo que examina el recorrido político, social y económico de las democracias occidentales, marcadas por el triunfo del neoliberalismo y el consumismo, en donde ofrece su propuesta para un partido de inspiración socialdemócrata.

Su análisis histórico del siglo XX gira en torno al auge y caída de los totalitarismos, la construcción del Estado de bienestar y, a partir de su crisis, la irrupción de movimientos neoliberales que pretenden socavar los avances sociales para promover un capitalismo sin barreras. Desde esta lectura, en *Pensar el siglo XX* afirma

²⁵ *Ibid.*, p. 182.

que el apogeo del fascismo y del nazismo durante el periodo de entreguerras y, tras la Segunda Guerra Mundial, del pensamiento ultraconservador, nacen como un fracaso de la izquierda, principalmente de la incapacidad de los partidos socialistas y comunistas para construir un modelo alejado de tentativas tiránicas y violentas que, además, cuando se llevaron a la práctica fueron de la mano de un fracaso económico y un ataque descarado a los derechos de las personas. Como resultado de dichas decepciones y del triunfo del capitalismo, hoy en día el Estado, entendiéndolo en su versión burguesa, liberal y cosmopolita, se encuentra debilitado y todos los avances logrados en sus políticas sociales son puestos en entredicho cuando la derecha obtiene el poder:

“Yo había dado por hechos ciertos logros de la izquierda, o más bien de la socialdemocracia. En la década de 1980, en la Gran Bretaña de Margaret Thatcher, me di cuenta con rapidez de lo fácilmente que pueden desbaratarse y menoscabarse los logros pasados. Los grandes éxitos del consenso socialdemócrata de mediados del siglo XX -la escolarización meritocrática, una enseñanza superior gratuita, el transporte público subvencionado, un sistema nacional de salud viable, el apoyo estatal a las artes y muchas cosas más- podían echarse a perder completamente.”²⁶

La posibilidad del desmantelamiento del Estado de bienestar consolidado por las políticas socialdemócratas es una amenaza o, mejor dicho, una realidad que se ha producido no solo durante los gobiernos *tories* de Thatcher; también bajo el mandato del Partido Republicano en los Estados Unidos y con la CDU en Alemania, por citar algunos ejemplos. Los motivos de este hecho se asientan en que poco a poco se ha ido produciendo una desideologización del electorado en las democracias occidentales; y que sus intereses han girado desde lo social hacia lo económico. Al mismo tiempo, el discurso reivindicativo de la izquierda, heredero de la tradición

26 JUDT, T. y SYNDER, Th., *Pensar el siglo XX*, Madrid, Taurus, 2012, p. 191.

marxista, se ha visto relegado y, simultáneamente, ese pacto entre la sociedad y el Estado que defendía la intervención de este en terrenos como la educación, la sanidad y la economía se ha puesto en entredicho. Para Judt, la crisis del Estado de bienestar no solo supone un riesgo para la ciudadanía, también lo es para la propia democracia pues abre la puerta a actitudes extremistas que no se avergüenzan por defender abiertamente una acción política y económica que reduce al mínimo al Estado, persigue a las minorías y propone una bajada masiva de impuestos, con la consiguiente desprotección de las clases trabajadoras. Aquí, en este punto, Judt cita a Habermas como paradigma de autor que defiende dicho pacto y la necesidad de un Estado fuerte que frene los arreones ultraliberales y neoconservadores.²⁷

Para Judt, la única manera de evitar el socavamiento del Estado social es logrando que la ciudadanía no sea engañada por quienes gobiernan o tienen intención de hacerlo para beneficiar a unos pocos y, por supuesto, a ellos mismos. Con esta finalidad, es muy importante no olvidar el pasado, como tampoco tener acceso a un pasado no manipulado. Y, en lo que nos concierne, esto supone traer al presente los éxitos de la socialdemocracia; sus logros para conseguir un nivel de vida digna y el acceso a recursos fundamentales para las clases más bajas y también, el bienestar que alcanzó la clase media, no solo en el ámbito económico, también en lo que a su acceso a la cultura, la sanidad o la educación universitaria se refiere. Al mismo tiempo, el Estado debe proyectarse al futuro, promoviendo el progreso a través de la democracia; una democracia que, considera Judt, debe defender los derechos humanos, las libertades individuales, la libertad económica y la salvaguardia de un medioambiente sostenible; una democracia que, como sostiene Habermas, proteja a la sociedad de los abusos individuales y colectivos realizados en nombre del capital: “(...) nuestra tarea principal no será imaginar mundos mejores, sino más bien pensar

²⁷ *Ibid.*, p. 223.

en cómo evitar que sean peores.”²⁸ En este punto, puesto de manifiesto el diagnóstico del problema y las posibles recetas para aliviarlo, Judt sostiene que la socialdemocracia se encuentra con un doble impedimento añadido que debe solventar. Por una parte, la credibilidad y la legitimidad de su mensaje llega con dificultad a una ciudadanía cada vez más diversa y compleja. Por otra parte, las circunstancias que produjeron el éxito socialdemócrata no se dan hoy en día. El crack de 1929, la experiencia del fascismo y el nazismo, el temor de gran parte del electorado de izquierdas al comunismo y el boom de postguerra han quedado bastante atrás. Esta coyuntura ha provocado una crisis del discurso de la izquierda democrática que ha ido de la mano de un peso cada vez mayor de la derecha neoliberal, que ejerce su influencia en todos los niveles. En este punto, en *Pensar el siglo XX*, Judt sostiene que el resurgir de la socialdemocracia vendrá cuando se produzca una nueva crisis, una crisis ocasionada por la ausencia de Estado, como consecuencia de las políticas neoconservadoras. Será en ese momento cuando la ciudadanía sea consciente de todo lo que ha perdido y pretenda recuperarlo, cuando supere esa “parálisis del miedo” y la enfoque hacia la protección de las amenazas a su cohesión y a la misma democracia. Frente a los extremismos, ofreciendo un modelo de Estado fuerte y un compromiso firme con el amparo de los derechos de los hombres y las mujeres, la socialdemocracia se muestra como la ideología necesaria capaz de vertebrar una realidad diversa y crear un proyecto transversal:

“De modo que la elección a la que nos enfrentamos en la siguiente generación no es entre el capitalismo y el comunismo, o el final de la historia y el retorno de la historia, sino entre la política de cohesión social basada en unos propósitos colectivos y la erosión de la sociedad mediante la política del miedo.”²⁹

28 *Ibíd.*, p. 291. Esta frase nos recuerda al enfoque habermasiano acerca de que el socialismo se caracteriza por ser una ideología que tiene claro lo que no quiere que suceda. Véase la cita 19 del presente artículo.

29 *Ibíd.*, p. 365.

En *Algo va mal*³⁰, Judt se sale de la crónica histórica y la narración de los hechos más destacados del siglo XX para hacer un ensayo comprometido y reivindicativo donde el autor se posiciona sobre muchos de los temas que Habermas ha venido tratando en las cuatro últimas décadas y, en comparación con *Pensar el siglo XX*, se muestra claramente decidido a apostar por la socialdemocracia como única alternativa posible a las políticas ultraliberales. El triunfo del capitalismo, el distanciamiento entre la política y la ciudadanía y el adoctrinamiento del individuo en la sociedad de masas son abordados desde un enfoque poco habitual dentro de los parámetros de la cultura norteamericana. Como el autor nacido en Düsseldorf, Judt centra gran parte de sus esfuerzos en analizar cómo la consolidación del capitalismo como modelo económico ha llevado parejo un fenómeno de privatización que, a la vez que ha roto las relaciones entre los sujetos, fue atomizando la sociedad y ha ido privatizando dimensiones otrora exentas de control. Este fenómeno es denominado por Judt “el culto de la privatización”³¹, que se ha construido desde 1970 argumentando que, en tiempos de estrecheces presupuestarias, recortes y ante el creciente endeudamiento estatal la privatización se presenta como la fórmula idónea para ahorrar dinero y dotar de eficiencia a un país. Al respecto, si Habermas se centra en la República Federal Alemana en sus estudios y, posteriormente, en la Alemania unificada y en los países miembros de la Unión Europea, Judt emplea el método comparativo observando cómo la privatización es cada vez más fuerte en Estados Unidos y Reino Unido, mientras que los países escandinavos, a pesar de los diferentes contratiempos que han ido surgiendo, no han debilitado la dimensión social del Estado. Igualmente, sostiene que la privatización de sectores como el transporte, los hospitales, los centros educativos, el correo o la cultura no solo es un acto políticamente irresponsable, es, simultáneamente, económicamente poco rentable pues los beneficios inmediatos que

30 En el presente trabajo emplearemos la versión original en inglés: JUDT, T., // *Fares the land*, London, Penguin Books, 2010.

31 *Ibíd.*, p. 107. La traducción es nuestra.

tiene para las arcas liberarse del gasto de dichas áreas alivia poco a largo plazo:

“El mejor estudio del Reino Unido sobre las privatizaciones concluye que la privatización per se ha tenido definitivamente un modesto impacto a largo plazo en el crecimiento económico, mientras que, regresivamente ha distribuido la riqueza desde los contribuyentes y los consumidores hacia los accionistas de las nuevas compañías privatizadas.”³²

Como consecuencia, reducir competencias y gastos públicos provoca pocas ventajas al Estado, pero indudables beneficios a esa élite económica que sale bien parada de la privatización. Se produce una redistribución de la riqueza que ya no repercute al conjunto de la ciudadanía sino a una minoría, un grupo privilegiado que ve en la privatización de sectores clave una oportunidad para obtener riqueza e influencia. Asimismo, dismantelar el Estado en su dimensión más social provoca la fragmentación colectiva y la jerarquización de los individuos en base a sus rentas o, dicho con otras palabras, a su fortaleza económica para hacer frente a todos los gastos de un bienestar esencialmente privado. La sociedad se debilita hasta convertirse en un espacio que posibilita la interacción de sujetos aislados que resulta ser, para Judt, la utopía del liberalismo que defiende el libre mercado sin trabas ni intervenciones externas. En este movimiento anti-Estado basado en la defensa de la libertad de los ciudadanos y ciudadanas existe la paradoja de un falso ideal, un programa contradictorio, pues no hace sino limitar los derechos de las personas, que quedan sometidas a las normas y leyes del mercado, al imperio de la privatización:

“Pero en la práctica, esos ejercicios excesivos en la “privatización” de la vida diaria de hecho fragmentan y dividen el

32 *Ibíd.*, p. 110. Datos extraídos por el autor a partir de FLORIO, M., *The Great Divestiture: Evaluating the Welfare Impact of the British Privatizations 1979-1997*, Cambridge, The MIT Press, 2006, p. 342.

espacio público de una manera que amenaza la libertad de todo el mundo.”³³

Observamos cómo, al igual que Habermas, a Judt le preocupa el debilitamiento del Estado de bienestar, debido básicamente a que su desmembramiento y reducción de competencias empobrece a las clases trabajadoras, entendiendo por ellas no solamente a las personas en riesgo de exclusión, también a una clase media que suele ser la más perjudicada ante crisis y recortes. La diferencia que podemos observar entre ambos autores es que Judt es mucho más claro y explícito que Habermas, pues sus críticas son más contundentes y, al mismo tiempo, como se verá pronto, su compromiso con el Estado social y con la necesidad de que sea la socialdemocracia la que lidere un movimiento contra el neoliberalismo, no deja lugar a dudas. Pero de momento, la línea crítica de estos dos autores es muy similar, ya que alertan de que la privatización empobrece a la mayoría de la ciudadanía y muestra, al mismo tiempo, hasta qué punto el intento por imponer la economía sobre la política no tiene escrúpulos ni barreras. Y claro, si el mercado prima sobre la política, si el dinero está por encima de los derechos, no solo se debilitan el Estado y la sociedad, se produce de forma inevitable un debilitamiento de la democracia, que resulta cada vez más un concepto indiferente y carente de sentido:

“Si no respetamos los bienes públicos; si permitimos o promovemos la privatización de espacio público, recursos y servicios; si con entusiasmo apoyamos la propensión de una joven generación a mirar exclusivamente sus propias necesidades: como consecuencia, no debemos sorprendernos si encontramos una súbita ruptura del compromiso cívico en la toma de decisiones públicas. En los últimos años ha habido mucha discusión sobre el llamado “déficit democrático”.³⁴

33 *Ibid.*, p. 128.

34 *Ibid.*, p. 131.

Estamos, con otras palabras, ante la misma preocupación habermasiana en torno a la crisis de legitimidad de los sistemas democráticos y la creciente desafección colectiva hacia la participación en las discusiones políticas. Ese déficit democrático no es sino el languidecimiento de la sociedad civil, del compromiso ciudadano con su realidad, la desafección de la que se aprovecha el sistema para fortalecerse y, al mismo tiempo, debilitar y engullir el mundo de la vida, transformando la interacción y la comunicación en una sociedad de consumo individual y acrítica. Y, como sostiene Habermas, Judt también cree que la desafección ciudadana no solo interesa a las élites económicas; es favorecida por los dirigentes políticos. El descrédito de sindicatos y la parálisis de asociaciones y grupos de opinión facilitan y dan pábulo a los intentos por legitimar toda acción según parámetros de rentabilidad y beneficio económico. Para Judt, vivimos en un individualismo fragmentado que ha convertido nuestras vidas en dinero; ya no somos ciudadanos, somos consumidores.³⁵ ¿Qué podemos hacer para defender la democracia? ¿Hay herramientas para frenar la invasión del sistema en todas las esferas del mundo de la vida? ¿Existe alguna ideología capaz de ofrecer un modelo alternativo? Las respuestas de Judt a estas tres preguntas coinciden plenamente con la propuesta habermasiana, vertebrándose en torno a cuatro grandes nociones conectadas entre sí: Estado de bienestar, participación, solidaridad y socialdemocracia. Desde puntos de partida diferentes, perteneciendo a generaciones distintas, Habermas y Judt consideran que los retos del siglo XXI tienen sus bases en el auge del neoliberalismo del último tercio del siglo anterior y que es precisa una reforma radical con el objetivo de proteger y fortalecer a las personas o, dicho de otro modo, salvaguardar su dignidad por encima de todo.

Así, conocido el diagnóstico que realiza Tony Judt, su propuesta no caerá en el derrotismo y hará defensa de un idealismo que no ha caducado, de la ilusión de que otro mundo es posible y

35 *Ibíd.*, p. 135.

puede construirse si se logra reactivar a la ciudadanía. Para ello, la izquierda necesita tener un proyecto, un modelo que ofrezca respuestas al presente y al futuro, algo que, a su juicio, la derecha no necesita, pues no anhela otra cosa que el consumo sin límites y el dominio de las personas. La izquierda, considera el historiador londinense, debe revitalizar la apología de un mundo basado en la igualdad, la justicia social y la regulación de los mercados.³⁶ Y, fundamentalmente, convencer a los hombres y mujeres que se han visto afectadas por el capitalismo y por los periodos de crisis recurrente que se ha cebado con la mayoría de la sociedad de que, si hay algo peor que mucha intervención estatal, es lo contrario, su reducción al mínimo. Habida cuenta de que el capitalismo ha venido para quedarse, que sus cimientos están firmemente asentados, desde la política solo queda asumir su influencia, pero adaptándolo y controlándolo en la medida de lo posible para el beneficio de la sociedad:

“El capitalismo no es un sistema político; es una forma de vida económica, compatible en la práctica con dictadores de derecha (Chile bajo Pinochet), dictadores de izquierdas (China actual), monarquías socialdemócratas (Suecia) y repúblicas plutocráticas (los Estados Unidos).”³⁷

La cuestión es, dados estos parámetros, encontrar la mejor forma de organización y de convivencia para que las leyes del mercado no dañen demasiado a las personas, tanto a las más desfavorecidas como a las clases medias, que son, a juicio de Judt, la clave para revitalizar el interés colectivo por la política y poner freno a los abusos del capitalismo. Para ello, sostiene que la socialdemocracia que tanto hizo por dichas clases tras la Segunda Guerra Mundial, debe reconstruir los puentes que antaño la unieron con los trabajadores de las ciudades, el mundo rural y el funcionariado,

36 *Ibid.*, p. 143.

37 *Ibid.*, p. 145.

convenciéndoles de que un sistema basado en los impuestos y la distribución justa de las riquezas es beneficioso para la mayoría y garantiza la igualdad de las instituciones. En un contexto donde todo se mueve buscando el beneficio egoísta y el consumo desenfrenado, el Estado de bienestar nos recuerda que su objetivo no es otro que proteger a una mayoría cada vez más debilitada de una minoría fuerte y privilegiada. Para Judt, es tarea de la socialdemocracia convencer a esa mayoría de que un Estado fuerte preserva a la ciudadanía y, simultáneamente, a la democracia. Y este objetivo no solo necesita que la apuesta por el Estado de bienestar esté presente en los programas de la izquierda democrática, también requiere del compromiso colectivo con los asuntos públicos, de tal manera que, como indicaba Habermas, dicha ideología debe presentarse como la canalizadora y la aglutinadora de esos individuos y grupos heterogéneos unidos por el convencimiento de que sus condiciones de vida han empeorado en paralelo con el auge de las políticas neoconservadoras que han limitado y reducido la dimensión social del Estado. Se trata, considera Judt, de recordarles que el fin de la historia es una mentira y, con ello, que el ocaso de las ideologías no es más que una construcción del capitalismo para perpetuarse y actuar sin límites:

“El rico no quiere lo mismo que el pobre. Aquellos que dependen de su trabajo para su sustento no quieren las mismas cosas que aquellos que viven de inversiones y dividendos. Aquellos que no necesitan servicios públicos -porque pueden pagar transportes, educación y seguridad privadas- no conciben igual las cosas que aquellos que dependen exclusivamente del sector público.”³⁸

El nacimiento del Estado de bienestar no debe olvidarse, como tampoco su necesidad y sentido hoy en día, que sigue siendo el mismo que en su origen. Frente a una sociedad de individuos

38 *Ibíd.*, p. 168.

aislados, de consumidores que fían su bienestar a la empresa privada, la izquierda debe mostrar que han de primar los objetivos comunes; que la salud, la educación o los transportes no deben dejarse en manos de intereses particulares que se enriquecerán a costa de una mayoría que vive para trabajar. Este es el proyecto de Judt para revitalizar el mensaje de la izquierda, promover el Estado de bienestar y volver a conectar con las clases trabajadoras, pero, ¿de qué manera? De nuevo, compartiendo el enfoque habermasiano. En este caso, reivindicando el poder de la palabra y, en concreto, del diálogo, “Necesitamos reabrir un tipo diferente de conversación”³⁹, aquella que no se deja embaucar por los demagogos, aquella capaz de poner a personas diferentes en iguales condiciones para dialogar con vistas a alcanzar objetivos y metas comunes, girando todas ellas en la búsqueda de una vida decente; en otras palabras, de una vida digna. En ese sentido, indica Judt, la incapacidad de la izquierda para responder a la crisis económica de 2008 no solo la sumió en una crisis de proyecto y de respaldo social, también, en una crisis narrativa, de discurso, que bloqueó su capacidad para dar razones de lo acontecido. Frente a esta parálisis de contenido y de retórica, la conversación debe establecerse desde la esperanza y la moderación, pero no desde un optimismo ingenuo pues ese ideal de la Ilustración se ha visto superado, y su apología del progreso como motor del perfeccionamiento de la humanidad ya no convence por sí mismo; ahora es preciso dar razones y argumentar; en definitiva, convencer de que un mundo más justo es mejor.

Para Judt, la reconstrucción del Estado de bienestar y el establecimiento de unos cimientos que hagan posible la reconexión entre la política y la ciudadanía requieren de varias acciones. La primera de ellas es la reducción de la desigualdad y, paralelamente, la firme defensa de que todas las personas deben acceder a todo tipo de recursos que les garanticen una vida digna. Esto solo es posible a través de la solidaridad, del convencimiento de que la cohesión

39 *Ibíd.*, p. 173.

social fortalece a la mayoría, recordándonos, al mismo tiempo, que la atomización de los individuos beneficia a las élites económicas. Para conseguirlo, se necesita reforzar el papel de la educación, una educación no basada exclusivamente en parámetros economicistas centrados en preparar a las futuras generaciones para el mercado laboral sino, por encima de todo, en promover valores como la igualdad, el respeto y la solidaridad. Educar es, sostiene Judt, fomentar la unión, de ahí que sea tan importante que la escuela no se privatice; además, la educación es el mejor remedio para que los hombres y mujeres sean impermeables ante mensajes catastrofistas que lo quieren arreglar todo con muros, barreras y exámenes de ciudadanía.⁴⁰ La legitimidad de un Estado democrático se asienta en su capacidad para proteger y tratar por igual a quienes de él dependen y lo hacen posible. “Repensar el Estado” es la expresión que emplea Judt para reconstruirlo y hacerlo más fuerte y convincente para evitar que se reduzca bajo los fríos e impersonales parámetros de la eficiencia económica. Y esta tarea solo puede ser posible desde el socialismo democrático, pues ha quedado patente que el neoliberalismo y el neoconservadurismo pretenden a toda costa poner a las personas por debajo del interés económico. Los ideales socialdemócratas, que tuvieron gran éxito y prosperidad tras la Segunda Guerra Mundial, y se materializaron al mejorar las condiciones de vida de millones de personas en occidente, corren el riesgo de olvidarse y de verse superados por un modelo antagónico en lo que a la relación entre individuo-Estado-economía se refiere. Por este motivo, y sin olvidar sus fracasos, debilidades y riesgos (el Estado paternalista, la incapacidad de lograr el pleno empleo, un sistema de impuestos que frena el emprendimiento o el endeudamiento progresivo, por ejemplo), Judt sostiene que es la mejor opción para hacer frente a los retos del presente y del futuro pues puso los cimientos de un mundo más justo basado en la igualdad y el humanismo. Ahora, este proyecto gira en torno a las

40 *Ibíd.*, p. 195.

preocupaciones del colectivo feminista, de los derechos LGTBI+, de la diversidad de identidades y de los derechos humanos. De nuevo, como sucedió con Habermas, la socialdemocracia se presenta como la ideología capaz de dar cabida a la transversalidad, de dar voz y poder al “renacido lenguaje de la sociedad civil”⁴¹. Habermas y Judt; enfoques, contextos y generaciones diferentes pero un mismo diagnóstico y una misma solución: revitalizar a la ciudadanía, reconstruir el Estado de bienestar y poner freno a los desmanes del capitalismo, y todo ello, a través de un posicionamiento político tan imperfecto y deslegitimado actualmente como necesario, el socialismo democrático:

“La socialdemocracia no representa un ideal futuro; tampoco representa un ideal pasado. Pero, entre las opciones disponibles hoy en día, es mejor que cualquier otra cosa que se nos ofrezca.”⁴²

Bibliografía:

- FLORIO, M., *The Great Divestiture: Evaluating the Welfare Impact of the British Privatizations 1979-1997*, Cambridge, The MIT Press, 2006
- HABERMAS, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1994
Ensayos políticos, Barcelona, Península, 2001
Facticidad y Validez, Madrid, Trotta, 2010
Teoría de la acción comunicativa, Madrid, Trotta, 2010
- HURTADO SIMÓ, R., “Sistema, tecnocracia y capitalismo. El problema de Europa en el pensamiento de Jürgen Habermas”, *Revista La caverna de Platón*, noviembre 2018, pp. 1-15. En www.lacavernadeplaton.es

41 *Ibid.*, p. 235.

42 *Ibid.*, p. 225.

- “En torno a la legitimidad. Soberanía y derechos humanos en la democracia deliberativa habermasiana”, Revista La caverna de Platón, Madrid, marzo 2019, pp. 1-15. En www.lacavernadeplaton.es
- JUDT, T., *Ill Fares the land*, London, Penguin Books, 2010
- JUDT Y SYNDER, Th., *Pensar el siglo XX*, Madrid, Taurus, 2012
- McCARTHY, T., *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 2013
- PETTIT, P., *Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Madrid, Paidós, 1999
- SKINNER, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978
- SPECTER, M., *Habermas: Una biografía intelectual*, Madrid, Avarigani, 2013
- VALLESPÍN, F., “¿Reconciliación a través del derecho? Apostillas a Facticidad y Validez de Jürgen Habermas”, en GIMBERNAT, J.A., (ed), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, pp. 199-223



● Δ ό ξ α ●

EXPLORANDO LA PIRÁMIDE DE MASLOW

Francisco Carlos Rodríguez Añón

La famosa pirámide que no tiene ni una piedra es una teoría muy conocida y también criticada por los puristas y antropométricos que todo lo quieren validar y reducir a números y ecuaciones, pero nadie se atreve a decir que es falsa o incomprendible para los “científicos” y para el pueblo llano, porque es muy descriptiva y secuencial. Pero tenemos que aceptar que, en muchos momentos de la vida, la hemos padecido o disfrutado en nuestro empirismo subjetivo, y que la “vemos” también como explicación de múltiples acontecimientos o movimientos sociales, porque es una teoría “democrática”, que intenta describir lo que le sucede a la mayoría de los ciudadanos en todos y cada uno de los colectivos, territorios, ideologías o religiones.

El principio de la teoría es una simple clasificación de necesidades. Todos sabemos que las necesidades del ser humano son infinitas, o más bien indefinidas, por lo que intenta resumirlas en cinco grandes grupos o categorías, en un intento de diferenciar las necesidades de lo que muchas veces consideramos lujos o caprichos individualizados o sólo pertenecientes a tribus o clanes más o menos aislados.

Los cinco grandes grupos de necesidades de la pirámide son:

- 1º Necesidades fisio-biológicas.
- 2º Necesidades de seguridad.
- 3º Necesidades de afiliación o pertenencia.
- 4º Necesidades de reconocimiento, prestigio o posicionamiento social.
- 5º Necesidades de realización y progreso personal.

Estas necesidades son unas más generales, extensivas, comunes o “democráticas” que otras, por lo que toda la sociedad reconoce que todos los miembros del grupo deben procurar buscar las fórmulas comunes para poder tenerlas cubiertas. Este criterio clasificatorio de las necesidades según su generalidad y prioridad de cobertura provoca la generación de una figura representativa en forma de pirámide con una base muy amplia y una cúspide en la que aparecen las necesidades más sublimes, pero también las más selectivas. Es decir, las necesidades que aparecen en a pirámide están jerarquizadas según su importancia y generalidad.

1º Necesidades fisio-biológicas. Los humanos solemos definirnos a nosotros mismos como “animales racionales” y, como nadie nos rebate el aserto, lo seguimos manteniendo como principio seguro. Pero seguimos siendo animales, y por ello tenemos que procurar la vivencia y supervivencia en un entorno que no es precisamente un frondoso jardín como el Edén que todo nos lo ofrece con lujuriosa abundancia. Son las necesidades de respirar, de alimentación (beber y desbeber, comer y descomer), de protegernos frente a los fenómenos naturales adversos, como tener un techo y vestimenta (aunque en el vestir ya hay muchos condicionantes sociales y morales que rebasan la simple necesidad física). También estarían en este grupo la necesidad de ejercicio de movimiento o actividad, para recuperar la homeostasis perdida, y el descanso. Hay autores “modernos” que expanden esta necesidad de actividad a los

tiempos actuales, y propagan que es necesidad básica o un derecho fundamental lo que hoy llamamos trabajo e, incluso, el correspondiente salario digno. Esto es rizar el rizo porque el ser humano es **activo por naturaleza**. Su desarrollo es imposible sin recibir y poder responder a la estimulación, pero no se puede concluir que el hombre sea **“trabajador”** por naturaleza. También se incluyen en este primer escalón de la pirámide las necesidades sexuales, pero en su aspecto puramente fisiológico de liberación de las tensiones sexuales. El sexo, entendido como relación y amor, pertenece ya al escalón de las necesidades sociales y no a las de mera subsistencia individual. El individuo puede pervivir aunque no libere sus tensiones sexuales, en cambio, la familia, el clan, la tribu y la sociedad en general tenderán a la aniquilación total si ninguno o la mayoría de sus miembros renuncian al ejercicio de la actividad sexual reproductiva.

2º Necesidades de seguridad. Las necesidades de seguridad ya comienzan a ser peculiares en el “homo sapiens”, si las comparamos con el resto del mundo animal, pero siguen siendo necesidades de subsistencia y, sobre todo, de pervivencia. El ser humano se ocupa en satisfacer sus necesidades pero, además, por puro empirismo y por las experiencias vividas o transmitidas por sus antecesores, es capaz de ocuparse del presente y de prever y de preocuparse cuando los indicios auguran que las formas de cubrir sus carencias pueden ser más dificultosas en el futuro, y esta preocupación ya es una característica típicamente humana.

Muchas veces nos han dicho y fabulado que las hormigas, las ardillas o las abejas son animales ahorradores, que también se ocupan de su futuro cuando las condiciones de subsistencia empeoren.

Es cierto que esos animales almacenan comida para poder alimentarse cuando la disponibilidad de alimento escasee o sea imposible poder recolectarla, pero la gran diferencia con los humanos reside en que los animales se ocupan pero no se preocupan por el futuro. Por eso los humanos son capaces de reducir, de sacrificar la satisfacción de necesidades en el presente por la previsión del

futuro. El animal no reduce su presente en función de su preocupación por el porvenir; el animal primero se sacia y, si el alimento es abundante, almacena los excedentes para tiempos peores. El hombre sí es capaz de “ponerse a dieta”, de planificar su ración diaria en función de la cantidad total de la que podría almacenar en sus previsiones de futuro. Es más, que el hombre sacrifique su presente en función de sus expectativas de futuro deja la necesidad de seguridad todavía a nivel de individualidad; pero el hombre por su naturaleza y experiencia social (animal social) también es capaz de sacrificar su presente en función del futuro de otros; un aspecto novedoso que se repite y valora en todos los colectivos cuando los humanos que tienen “responsabilidades” se ocupan y preocupan por el futuro de los “suyos”.

Pero el futuro es tan incierto y cambiante que es doloroso ver cómo las previsiones del ser humano no culminan con el éxito deseado, y dejan sin premio todos los sacrificios realizados, bien por la impotencia sobrevenida de quien los ejecuta, o bien porque los “suyos” (beneficiarios o herederos de su esfuerzo) deciden buscar otro futuro completamente distinto al proyectado, o porque no tienen las capacidades suficientes para alcanzarlo. Esta realidad cotidiana es el abono que hace crecer y florecer las múltiples empresas de seguros y de re-re-reaseguros que nos invaden actualmente, hasta el punto de que ya hemos llegado a hacer o presionar a la sociedad para que tengan seguros “obligatorios” para corregir o mitigar los efectos de casi todos los imprevistos vitales: de paro, del hogar, del automóvil, de catástrofes, de vida o más bien de muerte, de pensiones, de salud, de defunción...

3º Necesidades de afiliación o pertenencia, y 4º necesidades de reconocimiento, prestigio o posicionamiento social. Estos dos grupos de necesidades ya se reconocen como necesidades de tipo social y pueden considerarse como manifestaciones diferenciadas de una misma y amplísima necesidad.

Decíamos antes que la necesidad de seguridad ya comenzaba a ser una necesidad de tipo social cuando intentamos garantizar el bienestar vital de los “nuestros”, pero aquí estamos metidos de lleno en el ámbito de la vida en colectividad. En estas necesidades la praxis es anterior a la teoría, aunque hay que reconocer que la consciencia de dichas necesidades responde al proceso evolutivo del ser humano. Somos y pertenecemos a un grupo, a un colectivo, desde el mismo momento del nacimiento, de tal manera que la consciencia de afiliación, pertenencia o reconocimiento... aparece precisamente cuando nosotros vamos tomando conciencia de la existencia de nuestro propio “ego”. Esto es así porque el hombre es el animal más desvalido en el momento del nacimiento, ya que nuestra dotación instintiva para la supervivencia es limitadísima. Estas limitaciones se compensan con la ayuda y atención de los adultos, en especial de la madre, aunque nuestra respuesta de agradecimiento a sus desvelos sea más egocéntrica que altruista.

Cuando vamos descubriendo y configurando nuestra individualidad, nuestro “ego”, lo hacemos a través de un juego de ambivalencia referencial: queremos ser distintos, ser nosotros mismos, pero necesitamos hacerlo de tal forma que nuestras maneras de pensar y actuar puedan ser aceptadas y reconocidas por los más próximos. El grupo es siempre el espejo con el que interactuamos mediante las reacciones que observamos en él, las cuales nos sirven para ir perfeccionando y modelando nuestra actividad, de manera que no perdamos la afiliación o pertenencia al colectivo para lograr así su reconocimiento y, si es posible, una valoración positiva que genere prestigio y mejore nuestro posicionamiento ‘inter pares’.

Estas necesidades que antaño podían considerarse lineales y de larga estabilidad son, en las sociedades actuales, muy cambiantes y de duración poco previsible, porque la movilidad geográfica y social es muy fuerte y se hace muy difícil reemprender procesos de afiliación, pertenencia... de manera casi constante, al tener que pertenecer a muchos grupos de manera sucesiva y/o simultánea.

Estamos cansados de oír que la familia está en crisis. Puede ser cierto, porque la familia muchas veces ya no es un centro referencial de refugio para nuestras necesidades de afiliación, pertenencia, reconocimiento, prestigio... Es la sociedad próxima, en su totalidad, la que debe reiniciar sucesivos procesos de afiliación, reconocimiento, etc. en ámbitos geográficos, educacionales, culturales, laborales o recreativos nuevos y desconocidos.

Exactamente igual sucede con la necesidad de prestigio y posicionamiento social. Hoy se nos predica que el estatus social ha dejado de ser heredado, y ya sólo se valora el estatus adquirido, el cual se dice que es fruto de la actividad profesional. Esta teoría puede ser bastante aceptada y válida para las denominadas profesiones liberales, pero en el mundo laboral empresarial existe una gran volatilidad tecnológica, por lo que las profesiones elitistas de un momento pueden ser muy comunes en un corto período de tiempo y hasta desaparecer del nomenclátor profesional. Quienes coloquen el estatus en la base del poseer y no del ser están siempre en grave peligro de bajar a segunda división simplemente con un estornudo de la bolsa o de cualquier reestructuración de una empresa.

5° Necesidades de realización y progreso personal. Este grupo de necesidades que Maslow coloca en la cúspide de su pirámide aparecen como las más sutiles, perfeccionistas, progresistas y altruistas. Son necesidades que nadie discute por ser demasiado indeterminadas. Los psicólogos no se ponen de acuerdo en los porcentajes, pero todos coinciden en que el hombre no es capaz de desarrollar todo su potencial a lo largo de su vida por más que lo intente.

El propio Carlos Marx habló de la plusvalía humana, pero no se atrevió a buscar una teoría de cómo poder mitigarla. Todos conocemos la explicación de la plusvalía económica en el mundo industrial. Pero la plusvalía 'humana' es la suma de potencialidades que posee o puede poseer un ser humano a lo largo de su vida, las cuales, cuando es contratado por un empresario para el desempeño de un puesto de trabajo, "entran" con él en la nave y con él están

encerradas, cautivas e inactivas durante toda la jornada de trabajo dentro de dicha nave. Ese trabajador es posible que posea buenas aptitudes verbales, espaciales, numéricas o artísticas pero que no tienen aplicación concreta en su trabajo diario. Es decir, el empresario no contrata las potencialidades del trabajador, contrata unas capacidades conocidas, contrata “un cacho” de una persona y la mantiene ocupada durante toda una jornada, y a la hora de retribuirle (aun suponiendo que no existiese la plusvalía económica) paga sólo ese “cacho” de la persona que ha ocupado, por lo que la plusvalía humana parece incluso más degradante que la económica.

Carlos Marx considera que las únicas personas que no tienen el problema de la plusvalía económica son los artistas, porque estos (si no trabajan con contrato de encargo) son los auténticos autores totales de su obra: la idean, eligen los materiales, la diseñan, la corrigen o perfeccionan, y al final, esté bien, mal o regular, es “su obra” porque todas sus capacidades fueron aplicadas en su realización.

Intentaré, a continuación, poner en relación las necesidades de la pirámide con las reivindicaciones laborales/sociales que conocemos hasta ahora. Hemos dicho antes que Maslow reduce todas las necesidades a 5 grandes grupos o categorías. Pero los trabajadores son más escuetos y generalistas que Maslow, por eso, históricamente, las han reducido a tan solo **2: Más salario y menos trabajo.**

Aunque no seamos economistas, estas reivindicaciones parecen ser contradictorias en sí mismas. Como decía el borracho “algo tendrá el agua cuando la bendicen” (el teólogo diría: no la bendicen por lo que tiene, sino por lo que le falta). Pero algunas “razones” tendrán todos los trabajadores cuando coinciden en afirmar que estas dos reivindicaciones sirven para mejor satisfacer sus necesidades.

Por qué la forma de pirámide. Son varias las razones que impulsaron a Maslow a idear y construir esta exitosa estructura piramidal:

- a) Cuando D. Abraham conjuntó sus bloques de necesidades observó que podían tener esta forma de expresión geométrica. A Gauss le salió la curva de normalidad como una

campana, y a Maslow como pirámide. El resultado es parecido pero la tridimensionalidad de Maslow es aparentemente más completa. En todo caso, ambas figuras intentan convencernos de que sus teorías son “democráticas”, o más bien mayoritarias, y todos parecemos sentirnos afectados por sus resultados, y solemos estar dispuestos a comenzar la escalada para situarnos cuanto más arriba mejor, cerca de la cúspide.

- b) La conveniencia de jerarquizar las necesidades es algo que parece evidente. Las pirámides tienen una base muy amplia de necesidades comunes a todos, y va disminuyendo a medida que dichas necesidades van siendo más selectivas, refinadas y sublimes, a medida que se avanza hacia el vértice superior.
- c) Motivación: Las necesidades son el origen de la motivación, son las que nos estimulan para “movernos”. En este punto es conveniente recordar que la necesidad está un peldaño, o varios, por encima de la simple carencia. El verdadero origen del “moveré” está en la carencia. La necesidad ya es algo experimental y aprendido que orienta nuestro movimiento hacia un método o acción concreta de alejamiento o acercamiento con la que pretendemos eliminar o mitigar la sensación de la carencia. Hay que recordar que la motivación no es únicamente actuación explosiva, es una conducta más intensa, más duradera y siempre con orientación de todas las acciones al logro de un objetivo concreto. Por eso, los actos reflejos, los “prontos” y las acciones histéricas no las podemos considerar ejemplos de conductas motivadas.
- d) La escalada: En la escalada de la pirámide, según Maslow, no hay campamentos base cercanos a la cumbre, hay que escalarla en su totalidad desde los cimientos, comenzando por las necesidades físi-biológicas que todos tenemos, como decíamos, por ser animales. Aquí es donde la teoría

de Maslow empieza a recibir las críticas de sus detractores porque sostiene que los seres humanos no se plantean una necesidad de rango superior mientras no tengan cubierta la de rango inferior. Hay coreógrafos del “antiguo régimen” español que afirman que Franco dijo: “Estómagos vacíos no pueden gritar ¡Arriba España!”. Parece que fue cierto, pero la frase también parece que ya había sido pronunciada por otro coreógrafo del nazismo alemán. También dice Maslow que los seres humanos, una vez que han cubierto una necesidad, esta ya deja de ser motivante y ya se plantean la subida al escalón siguiente...

- e) Renovación y cambio de necesidades: Las contradicciones del punto anterior con nuestras experiencias personales y colectivas pueden no ser tales si tenemos en cuenta que Maslow señala que las necesidades se renuevan y cambian condicionadas por el tiempo y por las condiciones evolutivas del entorno cultural. Realmente las afirmaciones de Maslow están referidas más a su teoría de la motivación que a su clasificación de las necesidades. Son algo parecido a lo que los economistas denominan la “utilidad marginal” de la adquisición de sucesivas unidades de un producto... Por mucho que me gusten los coches no parece normal comprar 12 coches de un mismo modelo porque su utilidad iría decayendo tras cada unidad adquirida; en todo caso parece más razonable adquirir uno grande, otro pequeño, un todo terreno, otro eléctrico... es decir, las carencias y las necesidades originarias se reducen y, al mismo tiempo, se van renovando, cambiando y ajustando a las necesidades más pequeñas y selectivas.
- f) Influencia cultural y creación de necesidades: Podemos decir que todas las necesidades, incluidas las más básicas, están mediatizadas y barnizadas por la cultura imperante en el entorno. Ya decíamos que las carencias las sentimos todos, pero las necesidades, la forma o método de solucionarlas

es aprendido según los métodos del entorno cultural. Todos necesitamos comer, pero las formas de alimentarnos nos condicionan y por eso tenemos necesidad o “ganas” de comer un bocata, algo fresco, cocinado o al natural, carne o pescado... y la sed del beodo no se alivia bebiendo agua precisamente. Si a las necesidades ordinarias le añadimos influencias, condiciones, recomendaciones y/o prohibiciones de origen histórico, filosófico, político o religioso... algunas necesidades aparecen como prohibidas, impuras o sólo asequibles a determinados individuos dentro de un colectivo. Aquí radica el problema de la valoración social de las necesidades y, mientras una sociedad considera una necesidad como básica, la de al lado tiende a considerarla como un lujo, un capricho o un privilegio. Así, varias veces, los diputados catalanes cuando todavía no se manifestaban como secesionistas decían que el AVE gallego o extremeño era un despilfarro económico, mientras ellos pugnaban por llevar ese medio de transporte a las cuatro capitales de provincia de Cataluña. Esta influencia cultural en las necesidades nos lleva también al problema ético de su creación. ¿Es lícito crear necesidades a la población? ¿Es condenable el consumismo?... La creación de necesidades me parece muy lícita y necesaria porque al crear necesidades lo que conseguimos es estimular el ansia de avance colectivo, porque “*intellectus apretatus*” (la exigencia de pensar) busca variar los medios y métodos para satisfacerlas de un modo más abundante, más fácil y más extenso. Si los seres humanos no se hubiesen preocupado de trasladarse de un lugar a otro de una forma más rápida y cómoda seguiríamos desplazándonos, por tierra, en el coche de S. Fernando, o nadando si se trata de cruzar un río caudaloso. Pero hemos domesticado asnos y caballos, inventamos la bici, la moto, el tren (también el AVE), el coche y hasta el globo y el avión. Todos reconocemos que al promover las escuelas, las diferentes formas de

educación, estamos creando infinidad de nuevas necesidades y nadie se atreve a decir que no estamos realizando una fecunda labor. Lo que ya no es lícito es lo que entendemos por creación de necesidades consumistas. En realidad las necesidades no se crean, simplemente se recrean, se recuerdan, se priorizan, se les reconoce a determinadas actividades un carácter de necesarias, de bellas, de actuales, de naturales o de novedades científicas y, al mismo tiempo, se ofrecen y publicitan una serie de productos que son la mejor manera de satisfacer nuestras aspiraciones. Hace ya años, me sentí estafado y burlado cuando me enviaron una gran encuesta sobre muy diversos temas culturales. La encuesta estaba muy bien elaborada y me pareció correcto contestarla con toda la sinceridad y amplitud. Me contestaron agradeciendo mi tiempo y mis ideas, pero me mosqueó que ya aparecía en la contestación el nombre de una conocida editorial. Al poco tiempo, apareció un vendedor domiciliario de libros... que casi venía en plan chantaje a ofrecerme una enciclopedia del mundo animal “porque de mis contestaciones” sabía que a mí me gustaba la naturaleza, el reino animal y, además tenía dos hijos, por los que necesariamente debía comprar la enciclopedia para satisfacer mis gustos personales y familiares... No se le ocurrió pensar que podría complacer mis deseos montando una granja, yendo de safari a Zambia o practicando submarinismo.

Relación entre las reivindicaciones laborales y la jerarquización piramidal de las necesidades

En el caso de las necesidades parece que tenemos que admitir que no existe un antes y un después que separe la teoría de la praxis en el tiempo. El argumento de la lactancia que nos ofrecen siempre como paradigma los defensores de la prioridad e importancia de la praxis sobre la teoría ya que el bebé primero mama y mucho después es posible que convierta en teoría una serie de paridas que

se le ocurren, pero... en todo caso, no está teorizando sobre su propia experiencia de lactante, sino basándose en la observación “objetiva” de la lactancia de otros. Por eso, ya apuntábamos la diferencia entre carencia y necesidad: carencias tenemos muchas, indefinidas y también inagotables, pero sólo “aprendemos” que son necesidades aquellas para las que existen medios, métodos, trucos o recursos con los que se puede mitigar el malestar, aumentar el bienestar o evitar durante un período largo la aparición de una carencia molesta. Desde que a Eva se le ocurrió invitar a Adán a probar el fruto de la pomarada del Edén, estos medios y métodos para corregir las carencias vitales no se nos “ofrecen” sino que hay que ir a buscarlos, aumentarlos o perfeccionarlos... Es decir, hay que trabajar y hacerlo de acuerdo con unas costumbres, usos o métodos ya definidos en cuanto a tiempo, forma y proceso.

Sin entrar ahora en el relato de una Historia Social del Trabajo y de cuáles fueron las visiones y enfoques que se sucedieron a lo largo de esa historia lo cierto es que el trabajo llegó a convertirse en una **necesidad para satisfacer necesidades**. El trabajo ya ha pasado de ser una condena, una pena, desgracia, etc., a ser un derecho “constitucional”, pero ¡cuidado! que ya aparecen los calificativos que nadie es capaz de concretar: El trabajo, al igual que la vivienda y todo lo que tiene que ver con aspectos económicos, tiene que ser “**digno**”. Como los políticos, en general, no saben ni siquiera lo que es trabajar por cuenta ajena no nos aclaran en qué consiste la dignidad del trabajo, y dejan que sean los sindicatos quienes aclaren el contenido de la palabreja. Desde hace mucho tiempo los portavoces de los sindicatos tan solo califican el trabajo en España como “**precario**” por la duración de los contratos y por los escasos salarios. Hay que reconocer que, en temas laborales, los movimientos obreros han conseguido que la sociedad acepte como base de toda reivindicación obrera la existencia de unos fundamentos jurídicos, que sirven al menos de ‘barniz’ contra las condiciones iniciales del trabajo que suelen ‘permitir’ cierta injusticia, y que obligan a atender las reclamaciones de los trabajadores.

Los libros de historia social y del trabajo están llenos de relatos sobre las condiciones laborales que forzó la aparición y consolidación del industrialismo que dio un vuelco a las formas tradicionales de enfrentamiento individual y comunitario contra las formas de la actividad humana al servicio de la producción de bienes y servicios. Hay que conceder a los historiadores que las condiciones de trabajo eran muy deficientes y que la aparición de unos idearios de corte socialista, sindicalista, marxista... aceleraron el proceso de expansión de los movimientos obreros, pero no porque los trabajadores del s. XIX fuesen más inteligentes que los esclavos romanos del tiempo de Espartaco, sino porque experimentaron en sus carnes muchas rutinas, costumbres, estupideces... que se aplicaban a sus industrias, y que generaban hasta problemas de salud sin repercusión alguna en la productividad de la empresa ni en su bienestar personal.

Por eso, si nos parecía muy esquemático que Maslow fuese capaz de hacer una pirámide de necesidades de cinco escalones, más esquemática es la plataforma universal de las reivindicaciones laborales a lo largo de los siglos, porque las letanías de todas las reivindicaciones laborales se pueden reducir a tan sólo dos: (+) MÁS SALARIO (-) JORNADA, a la que ya nos hemos referido más arriba. Estas dos reivindicaciones juntas parecen (y son) una contradicción en sí mismas, y no hace falta ser un gran experto en ciencias económicas para sospechar que algún gato encerrado debe de existir en esa petición racionalmente absurda. Entonces algo debe de haber encubierto cuando las múltiples necesidades humanas de los trabajadores se pueden concentrar en tan solo dos “principios activos”. Pero nadie tiene la razón, en singular. Por eso, si todos los trabajadores, y a lo largo de los múltiples movimientos obreros, siempre reclamaron lo mismo, habrá que conceder que los obreros tendrán “SUS RAZONES” para hacerlo. Intentaremos explicar estas “razones”:

1º) (+) SALARIO: No es necesario ser un experto en sondeos sociales para predecir el porcentaje de personas que ante la pregunta de ¿por qué trabajas? contestaría que “por dinero”. Y no nos

sorprende esta respuesta, porque, aunque los psicólogos de organizaciones y los técnicos en RRHH intentemos dorar la píldora con nuestras buenas intenciones y palabras bonitas de que el trabajo es el método más eficaz para alcanzar el mayor grado de realización personal, lo cierto es que el trabajo y, sobre todo el trabajo por cuenta ajena, se percibe como algo “no deseado”, no voluntario, antinatural... que necesita ser “edulcorado” con una retribución que resulte apetecible.

Volviendo a la pirámide. Todos reconocemos por consenso “demofrástico” que el dinero es el medio más útil y universal para la cobertura de las **Necesidades fisio-biológicas**, las más básicas, las más permanentes, universales... La cobertura de estas necesidades sufrió un gran cambio con la aparición de la moneda y con la “desaparición” de la retribución en especie con la llamada revolución industrial. A pesar de que los economistas no digan que el dinero no es un bien en sí, sino un bien de cambio todos valoramos el dinero por su versatilidad “**sirve para cambiarlo por cualquier cosa**” incluidas las que parecen inmateriales. Por eso el dinero nos ofrece la posibilidad de ser más “libres”, de poder optar y decidir en qué lo gastamos; pero también para poder “decidir” es necesario no “andar a dos velas”, para ello es preciso que seamos capaces de generar ciertos “excedentes” propios o ajenos, actuales o futuros (créditos) que nos permitan afrontar el pago de nuestras decisiones con garantías y sin sobresaltos. Por eso el dinero se convierte en elemento básico para la cobertura de las

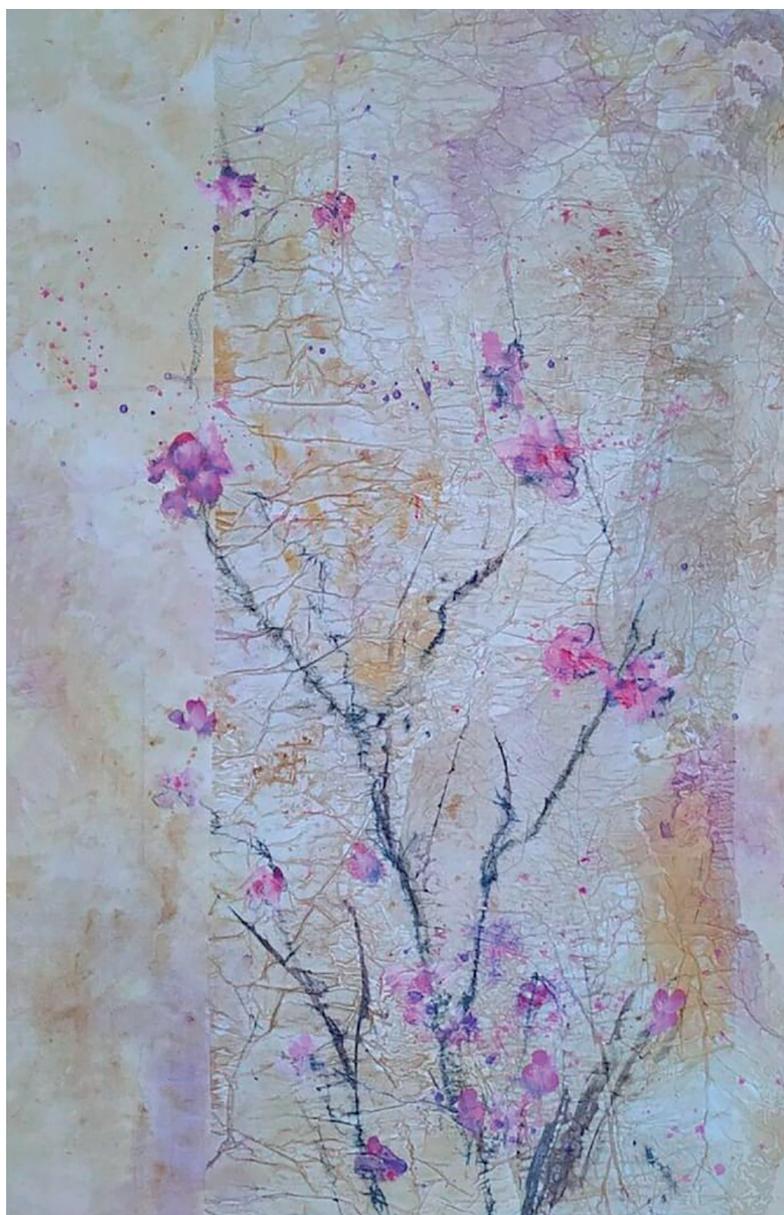
Necesidades de seguridad. El dinero no nos garantiza la vida, ni la salud pero sentimos que las tenemos mejor resguardadas si tenemos cuatro seguros médicos, si podemos procurarnos una alimentación sana y equilibrada, si contamos con la posibilidad de combatir la rutina y el estrés con viajes, ejercicio, relax y comodidad. Si, como decíamos, tienes responsabilidades por personas a tu cargo, la necesidad de seguridad se agranda para cubrir el futuro previsiblemente más largo de los que de nosotros dependen.

Necesidades de afiliación, pertenencia, prestigio y posicionamiento. También el dinero es necesario para atender los costes derivados del cultivo de nuestras relaciones sociales que hagan patentes nuestra afiliación y pertenencia a los diversos grupos en los que desempeñamos nuestras actividades. Todos sabemos que las relaciones son caras, y mucho más en las culturas que tienden a aparejar “el vernos” con el “tomar algo”, con independencia de cuál sea la finalidad inicial que justifica el encuentro. Por otra parte, se dice hoy que el prestigio (estatus) se basa en el correcto desempeño del rol profesional de cada sujeto. Pero el desempeño de una profesión u oficio siempre suele depender de la posibilidad de contar y poder usar la tecnología más moderna, y eso supone un coste continuado y reciclado para poder lograr y mantener nuestro posicionamiento social. Mucho más necesario se hace el dinero para aquellos que cifran el prestigio en el “poseer” más que en el ser; para ellos la moda, lo último, lo exclusivo... les exige estar en permanente ciclo de renovaciones.

Necesidades de realización personal: Si el dinero es necesario para satisfacer los deseos y aspiraciones humanas situadas en los primeros escalones de la pirámide, también lo es para dar cumplimiento a esa sutil indefinición que se encierra en la realización personal. Si, además, recordamos algo de lo que comentamos al hablar de la plusvalía humana, tendremos que reconocer que es casi imposible que la realización plena pueda producirse dentro de una única actividad, en un único lugar, en una única empresa... Por tanto, habrá que disponer de dinero para poder estar a la “última” en los avances de mi actividad ordinaria, todo adobado con experiencias en cursos, experiencias, intercambios... y, por encima, hay que considerar que muchas de las actividades en las que una persona puede sentirse realizada tenemos que enmarcarlas dentro de las actividades no remuneradas o lucrativas: hobbies, aficiones artísticas, deportivas, benéficas, exploradoras... que no sólo no son patrocinadas por la empresa, sino que son muchas veces vetadas, desaconsejadas... por la propia empresa.

En resumen: El dinero es el elemento universal indispensable sobre el que consideramos que es posible situar el resto de los medios y elementos necesarios para satisfacer todas nuestras necesidades.

2º (-) JORNADA. Es este el otro pie sobre el que asentar las reivindicaciones laborales y sindicales a lo largo de toda la historia de los movimientos obreros. Podemos decir que estas son las coordenadas “kantianas” del sindicalismo: el espacio y el tiempo se transforman aquí en **dinero y jornada**. Hace no mucho tiempo, apareció en la prensa gallega el resultado de una encuesta a trabajadores gallegos, que, en gran mayoría, eran partidarios de **trabajar más horas... para poder cobrar más**. Esta encuesta parece rebatir mi teoría... (?). Soy consciente de que la duración, condiciones e intensidad de la jornada laboral se merecen un capítulo aparte.



“MEMENTO” DE LOS PRINCIPIOS FILOSÓFICOS EN NUESTRAS PROGRAMACIONES DIDÁCTICAS

Francisco Molina Artaloytia

Las labores de programación didáctica para el profesorado especialista en Filosofía pueden constituir una auténtica oportunidad de investigación didáctica (e incluso filosófica) o un mero trámite que, teniendo en cuenta los últimos conceptos “pedagógico-administrativos” que se utilizan en el currículo, lindaría fácilmente el tedio o la desesperación con esas baterías inagotables de estándares. Estos últimos, en particular en las materias “filosóficas” previas al bachillerato, se nos antojan inmanejables teniendo en cuenta la edad del alumnado destinatario. Con ese presupuesto partimos, pero es claro que más allá de la sana crítica a lo que tenemos como normativa, y a lo que debemos sujetarnos, proponemos de forma muy breve motivar el recuerdo de principios de estirpe filosófica que pueden nutrir nuestra acción docente.

Un vistazo a la historia “curricular” de nuestras materias echará de ver que existen dos frentes de potencial “absorción” de nuestro lugar académico. Por una parte, el enfoque de “ciudadanía” (giro cívico de la filosofía administrada) hizo equivalentes el tópico de reflexión y la reflexión misma, como ocurrió con “Filosofía y ciudadanía”. El resultado de impartir formación cívica sin bases filosóficas o

históricas conducirá a donde cualquiera puede adivinar y sabemos también dónde pueden acabar los “Valores éticos” con según que enfoques. De otro lado, las tecnologías *psy-*, el emprendimiento, la educación emocional y toda suerte de entrenamiento afectivo (“*coaching*”) se ciernen sobre la tradición filosófica como si no existiera un nutridísimo filón de reflexión sobre nuestras acciones y pasiones desde el mismo origen del pensar filosófico.

Al leer los textos fundamentales de inteligencia emocional uno no puede menos que suspirar e intentar mantener unidos alma y cuerpo al ver los principios de autoconocimiento, autocontrol, empatía y comunicación-sociabilidad y tener al mismo tiempo sobrevolando sin demasiada atención sobre las teorías de filosofía práctica de Sócrates, Platón, Hume o Aristóteles que, respectivamente, atendieron en profundidad esos aspectos de nuestra vida interior y exterior.

Sea como sea, defenderemos que las materias filosóficas contribuyen a la totalidad de las llamadas ahora “competencias clave” porque el carácter holístico, transversal y radical de la filosofía impide cualquier otra delimitación de lo que solo de forma global puede ser cabalmente comprendido.

La filosofía es, por su propia vocación originaria, un saber compartido, y tiene en su horizonte la formación y la educación. En ese horizonte cobra especial relieve la noción husserliana de “funcionariado de la humanidad”. En este afán, la reflexión didáctica sobre la filosofía debiera ser, pensamos, ella misma filosofía y podría atender a los siguientes principios que se ofrecen como pistas para la reflexión y nunca como una guía que se pueda concebir de forma exhaustiva.

PRINCIPIO DE RADICALIDAD, TOTALIDAD Y ULTIMIDAD

Lo comprendemos en el marco orteguiano de la filosofía como reflexión o saber “de principios” que, como tales, pueden situarse en como límite inferior (raíz) de fundamentación o como límite superior (*ultimum*) de horizonte.

PRINCIPIO DE RACIONALIDAD RECURSIVA O DIALÉCTICA

Se someterá a crítica la propia actividad racional. La razón debe revisarse a sí misma. La filosofía también es recursión, y debe estar abierta al ensanchamiento de la razón clásica, sin caer en el irracionalismo ni en el dogmatismo de los sistemas que “solo se ven a sí mismos” (Maupertius).

PRINCIPIOS DE IRONÍA, ANÁMNESIS Y MAYÉUTICA

Consisten en el planteamiento de cuestiones retadoras, provocar al pensamiento del alumno, en la partida de los aprendizajes previos (postulada por la psicología construccionista) y significativos, y en la directividad docente orientada a estimular un pensamiento autónomo y crítico.

PRINCIPIOS DE LA PAIDEIA: EXCELENCIA, EUDAIMONÍA Y ÁGORA

Que tiene como horizonte la formación integral de ciudadanas y ciudadanos libres, gobernadores de sí mismos, que atienden a su despliegue total y armónico, en comunidad dialógica y buscando propiciar la pasa con los propios “demonios” que, en la situación actual, acrisolada y anómica, son muchos y polimorfos.

PRINCIPIO DE *KOINÉ* UNIVERSAL

Que no solo atienda más al cosmopolitismo, al interculturalismo y al multiculturalismo que a cualquier discurso de la frontera, sino que ponga el horizonte comunitario en la humanidad.

PRINCIPIO CARTESIANO

La ironía puede llevar a la duda y ésta puede ser metodológica, de forma que se someta a la misma todo el saber recibido; dicha duda se podrá ejercer como análisis en el sentido de descomposición de las diferentes partes. Se trata de una duda que recupera el sentido de escéptico como aquel que “mira con detenimiento”, sin quedarse atrapados en una renuncia a la verdad.

PRINCIPIO DIALÓGICO Y PARTICIPATIVO

El saber es compartido y la reflexión sobre el mismo también ha de serlo. Se presentará el diálogo como una forma de abordar críticamente los problemas y se destacará su valor como herramienta filosófica y de formación personal y de convivencia.

PRINCIPIO DE CONTEXTUALIZACIÓN Y ACTIVACIÓN

Contextualizar para comprender, activar para aplicar y filosofar, y filosofar para aplicar. No se puede congelar el pensamiento en el contexto (Manuel Cruz) ni en sus textos (Emilio Lledó).

PRINCIPIO DE ASOMBRO Y SIGNIFICACIÓN

El aprendizaje significativo, en filosofía, no puede ser menos que asombro frente a la multiplicidad de sentidos, ante la diversidad de respuestas y, sobre todo, frente al abismo de las preguntas... un abismo que conmueve y mueve.

PRINCIPIO DE MARTILLO Y CONSTRUCCIÓN.

Derribar ídolos, destruir los pilares de la esclavitud del hombre. Romper cadenas. Fomentar la creación y recreación como ejercicio racional.

PRINCIPIO DE AUTONOMÍA, DE ESCUCHA Y DE SOSPECHA

Fomento del pensamiento autónomo, de la apertura y revisión de la tradición.

PRINCIPIO DE CONTEMPLACIÓN Y ACCIÓN

Articulación positiva entre teoría y praxis. La Filosofía es el motor de acción a partir de la contemplación y de nuevas contemplaciones en el transcurso de las acciones.

PRINCIPIO DE RIGOR, INVESTICACION Y PERTINENCIA

Conservar la atingencia de los discursos y las actividades, evitar la dispersión, la frivolidad o la mera ocurrencia como sucedáneos de la argumentación racional debidamente informada.

PRINCIPIO DE RESPUESTA ESQUIZOIDE FRENTE A LAS FISURAS POSMODERNAS O DISMODERNAS, Y UTOPIA PARA NAUFRAGOS

Que no renuncia la búsqueda, consciente de la dificultad del sentido pero no renuncia a él, que depotencia los polos paranoides o fascistas a favor de los esquizoides o revolucionarios, que no interviene ni transgrede la norma pero sabe subvertirla discursivamente para denunciar la estupidez de la manipulación y la mala fe, en el sentido de Sartre, y que prefiera pensar “como si” existiera ya una comunidad espinosista de sujetos políticos-sabios (Agnes Heller) sin descartar un horizonte de utopía, consciente de que quizás no se alcance nunca, pero que la renuncia al mismo puede suponer la regresión en niveles de humanidad o la consolidación de las irracionalidades presentes legitimadas por su inercia (Francisco Martínez).



PARADIGMAS VIEJOS Y NUEVOS. LA INCERTIDUMBRE Y EL ESPACIO INTERIOR

Antonio Durán Sánchez

I. NOCIONES PREVIAS.

El tema de los paradigmas (παράδειγμα), modelo o ejemplo a seguir en la interpretación de un determinado conjunto de fenómenos, es hoy de plena actualidad, sobre todo en la interpretación de los fenómenos sociales.

Así oímos “Es la economía, estúpido”, en el cambio de siglo como paradigma social dominante. Luego hoy No es la economía, estúpido: es la política, según unos, o es la cultura según otros.

Habrà que precisar antes que nada el campo de cosas a que nos referimos.

Pero quizás haya que superar las exclusividades y apostar por la integración de la complejidad.



El mundo, *Rafael Durán*

Es esta integración la que da lugar a las etapas más fecundas de la historia. Un ejemplo de ello fue la conjunción de intelectuales y trabajadores en Mayo del 68.

Nosotros vamos a ahondar en los paradigmas más generales que hoy marcan el rumbo de las cosas en nuestras sociedades, empezando por las diversas perspectivas que va adoptando la ciencia.

El término «paradigma» designa, según Kuhn¹, *todos los compromisos compartidos por una comunidad de científicos*. Por un lado, los teóricos, ontológicos, y de creencias y, por otro, los que hacen referencia a la aplicación de la teoría a los modelos de soluciones de problemas. Todo siempre en el campo de la ciencia

Hoy se extiende a visiones de otros campos de la cultura tanto de occidente como de oriente.

Cuando un científico habla de algo que no es su materia suele pasar lo mismo que cuando el teólogo se inmiscuye en lo que no es suyo.

Tan reprobable como la excomunión a Galileo por decir que la tierra se mueve en contra de lo que aparece literalmente en los comienzos de la Biblia, podríamos decir que es hoy el desprecio de ciertos científicos a toda esa forma de pensamiento que caracteriza tanto a la tradición del mundo oriental como al nuestro: suponer que además del movimiento de los cuerpos físicos existen otras realidades en las que estamos inmersos, esa realidad última que nunca podrá ser objeto del mismo tipo de razonamientos².

1 Kuhn La estructura de las revoluciones científicas.(1962). Cf. wikipedia.org/wiki/Thomas_Kuhn

2 Ya hubo quien lo advirtió: La idea del Samsara o rueda de las reencarnaciones, es para Shopenhauer la “traducción al lenguaje popular, y en cuanto cabe en su limitación”, de la gran verdad de la unidad de todo, “el fin a que tiende toda doctrina religiosa, puesto que todo dogma de fe no es más que una vestidura mítica de la verdad, a la cual no puede elevarse la grosera inteligencia del hombre”. Y continúa: “Jamás mito alguno se aproximó ni se aproxima tanto a la verdad filosófica, asequible a muy pocos, como ésta antigua del pueblo más noble y más antiguo, en el cual reina todavía como artículo de fe... Se comprende que Pitágoras y Platón aceptasen con admiración este mito...” (El mundo como voluntad y representación. Ed. Porrúa. 1987. Págs. 275 – 276)

Incluso la ciencia cuando además de constatar regularidades busca una legitimación última ha de recurrir a otro tipo de pensamiento: Siempre se parte de premisas indemostrables: sea el big-bang, sean los principios de la lógica matemática y, como veremos, en la física cuántica.

Ya **Leibniz** lo vio formulando lo que llamó la Filosofía Perenne que encierra los presupuestos fundamentales de nuestro pensar cuyo núcleo se puede resumir así:

- El mundo que percibimos no es toda la realidad sino un mero aspecto de una totalidad más amplia, la parte o manifestación asequible a nuestros sentidos.
- La realidad trascendente puede ser captada por el hombre mediante un conocimiento directo, “contemplativo”, que va más allá de la mera especulación y une al conocedor con lo conocido.
- Esta posibilidad de captación se basa en que el hombre mismo participa de esta realidad inasequible a los sentidos ordinarios, posee un ser trascendente tras su fachada fenoménica con el que puede identificarse mediante determinadas prácticas.
- El conocimiento inmediato, unitivo, de esta realidad trascendente libera de las contradicciones y miserias de la existencia humana.

Estos cuatro presupuestos son, según la expresión de Leibniz popularizada por Huxley, como el máximo común divisor de todas las grandes religiones”.³

Para Capra estos presupuestos constituyen “el más consistente fondo filosófico para el nuevo paradigma científico.”⁴

El sinólogo **Richard Wilhelm**⁵ nos viene a decir: el Dios del que se nos hablaba en nuestra juventud está muerto, ese Dios que empuja desde fuera, su sitio ha quedado vacío; pero hemos de

3 Carlo Frabetti, Prólogo al Bhagavad Gita. Ed. Bruguera. Bna. 1978.

4 El Tao de la física. Sirio, 2006. Pág.436

5 La sabiduría del I Ching. Guadarrama. 1977. Introducción Págs. 27 y 39.

mirar dentro del hombre, no como individuo sino como totalidad imbuida del espíritu humano.

Es el *noli foras ire* que dijo ya el de Hipona⁶

Todas las culturas vivas y que nos hacen vivir, concluye Wilhelm, han de saber convivir y complementarse y, con ello, fructificar.

Y es que el mapa no es el territorio.

Y es que la “realidad última” – nos dice F. Capra⁷– “nunca podrá ser adecuadamente descrita con palabras, porque está más allá de los sentidos y del intelecto, del que derivan todas nuestras palabras y conceptos”; supone un estado no ordinario de conocimiento que podemos llamar estado “meditativo” o “místico”, un tipo de conocimiento intuitivo.

Y Richard Wilhelm nos lo dice así: Hay dos formas de ver el mundo:

La observación que acumula características y saca conclusiones para formar juicios con ellas,

La intuición, un conocimiento que va más allá de la lógica, sin contradecirla, que capta la interioridad del hombre y las cosas a la que llega de forma directa, es el principio fundamental de toda creación cultural.⁸

Este tipo de conocimiento se da tanto en el mundo de la ciencia como en el misticismo sobre todo oriental. Así, la manzana de Newton, la bañera de Arquímedes, el niño en la playa de S. Agustín..., intuiciones luego desarrolladas en el lenguaje corriente

6 Agustín de Hipona: «*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum*». ¡No vayas afuera, entra dentro de ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad! ¡Y si encuentras tu naturaleza mutable, trasciéndete a ti mismo! (*La verdadera religión Cap. 39*). Y aquí un poco más cercano, lo que Octavio Paz dice de Borges: Estuvo siempre atraído por el “otro lado” de la realidad. (*Convergencias, Seix Barral 1991. Pág. 64*)

7 El Tao de la física. Sirio, 2006. Pág. 44 ss.

8 La sabiduría del I Chin. Guadarrama 1977. Pág. 53-54

o científico, son ejemplos de lo primero; las técnicas de meditación y los caminos del yoga de que nos hablan las tradiciones orientales son ejemplo de lo segundo.

La intuición es un tipo de conocimiento que se da a diversos niveles, de forma momentánea como en el chiste o la ocurrencia, y de forma duradera como en los relatos de los sabios que han marcado el rumbo de la humanidad o en las técnicas de meditación de nuestros místicos o del mundo oriental, así el Bhagavad Gita, o lo que nos dice ChuangTzu: “La mente calmada del sabio es un espejo... reflejo de todas las cosas.”

Lo que está claro es que las explicaciones tanto de los físicos como de los místicos hacen referencia a un limitado mundo de fenómenos. Pero tienen similitudes:

- Los físicos: experimentan el interior de la materia con sofisticados instrumentos.
- Los místicos: el interior de la conciencia con sofisticadas técnicas de meditación.

+ También **Habermas**⁹ distingue:

Paradigma de la producción en la esfera técnica, relación hombre – cosas, que se rige por la productividad.

Paradigma de la interacción humana en la esfera social, la relación entre personas, que se rige por valores éticos y estéticos orientados a la convivencia. Incluso Nietzsche hablará de los valores que subyacen en los mitos compartidos por la colectividad. Va más allá del sujeto de la razón ilustrada y hace pie en el mito como “fuerza de integración social” (Ej. Wagner 1º)

II. EL PARADIGMA CIENTÍFICO-TÉCNICO

En un mundo tecnificado da la impresión de que la física, la química y la biología han invadido todos los campos del saber.

9 El discurso filosófico de la modernidad. Taurus 1089. Pág. 112 ss.

Si hemos de creer a Pinker,¹⁰ las altas **tecnologías de la información y la computación** nos aclaran los secretos de la mente:

- Sus creencias y recuerdos no son más que colección de información en una base de datos.
- Pensar y planificar no es más que transformar estos datos mediante operaciones informáticas.
- Los deseos e intentos son circuitos que se retroalimentan así: el mundo -> actúa en los órganos sensoriales -> y estos en la mente que procesa <- devolviendo al mundo una reacción a través del sistema motor.

Y recurre a Chomsky: ¹¹ La mente no es una tabla rasa, sino que, tiene que haber en la mente del niño un “mecanismo innato”, a la manera de las ideas innatas del racionalismo, un órgano que conecta sonidos y representación, capaz de organizar los estímulos verbales caóticos que recibe y es común en todas las gramáticas del mundo.

No un alma o un yo, sino algo similar al “hardware” (masa cerebral) y “software” (programas en el fondo comunes a todas las culturas)

Así se pretenden resolver todos los problemas que plantean los variados sistemas de procesado de datos, así los referentes a las inteligencias múltiples: verbal, espacial, numérica, memoria, razonamiento... O la simplificación de datos similares por semejanza, relación o complementariedad... Lo que no es poco suponer.

La biología, sigue Pinker, se explica por una teoría computacional, la mente lo mismo. La neurociencia tiende un puente entre la mente y la materia. Así Crick, en “La búsqueda científica del alma”: todos nuestros pensamientos y sentimientos, alegrías y penas, sueños y deseos consisten en actividades fisiológicas del cerebro.

El yo, continúa Pinker, no es más que una red de sistemas cerebrales que en conjunto crean la ilusión del yo. Y argumenta

10 PINKER, Steven, La tabla rasa. Paidós 2003. Pg. 62 ss

11 Su obra: “Gramática generativa”.

con ejemplos: Así, cuando un obrero sufrió la perforación del lóbulo central y sistema límbico cambió totalmente de personalidad se volvió agresivo cuando antes era educado. O el hecho de que Einstein creara sus teorías fue gracias a sus grandes lóbulos parietales y su factor espacial muy desarrollado. O los homosexuales lo son porque tienen el hipotálamo pequeño y los asesinos porque tienen la corteza prefrontal pequeña y no inhibe el impulso. (L. c. págs. 76-80)

En resumen, nada se aprende, hay una matriz organizada genéticamente que solo admite ligeras modificaciones.

Ya con esto sobran las preguntas sobre todo lo que perturba la convivencia humana.

La genética continúa el puente entre mente-materia.¹²

Todo está en el ADN, especie de *nanotecnología* que libera, une y recicla las neuronas y los neurotransmisores.

Nuestro autor tiene claro lo que hay de este lado del puente...

Así los chimpancés normales y los bonobos apenas difieren en ADN; pero los primeros agresivos y sólo sexo para procrear y los segundos pacíficos y sexo por placer.

Los humanos gemelos univitelinos u homocigotos (un solo óvulo fecundado que luego se parte en dos iguales) tienen el mismo sexo y carácter.

Hay genes en los cromosomas que dan lugar a distintas conductas verbal, espacial, emociones, inteligencia general... siempre interactuando con otros muchos y con gran probabilidad. Son los genes y el ambiente (ej. Woody Allen entre apaches no tendría nada que hacer) los que marcan la personalidad.

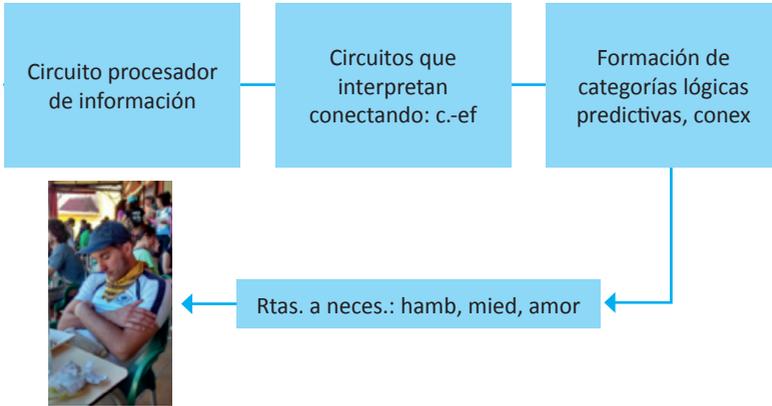
La evolución: la selección natural explica el “simulacro de ingeniería” o la “ilusión de diseño” presente en la naturaleza. No hay finalidades, todo fruto de la selección natural.

Así se explican nuestros afanes más profundos. Las leyes que parecen regir el universo son construcciones fortuitas, pura casualidad.

Aquí ya ha desaparecido el puente.

¹² Pinker, pgs. 80 ss.

El hombre = conjunto de circuitos que procesan representaciones del mundo y a su vez alimentan otros que lo interpretan mediante conexiones causa-efecto y otras categorías que posibilitan predicciones útiles y respuestas adecuadas. (Ibidem pág. 90)



La ingeniería de la mente se desarrolla continuamente, sus facultades cognitivas y emocionales son complejas y útiles: ¿Diseño divino / Seleccionamiento Natural? Bastaba decir que son procesos adaptativos sin más.

Y con esto ya hemos pasado al otro lado del puente.

Pero cuando se habla de relaciones humanas, lo social, la cosa se complica, entra la psicología más que la biología, no es tan fácil saber lo que más interesa al individuo. Pero Pinker no se arredra:

- La selección natural es moralmente indiferente (Dawkins, El gen egoísta); pero todo depende de las situaciones, así con la aparición del lenguaje oral y escrito cambian las reglas para la supervivencia y reproducción: al comunicarse los hombres intercambian conocimientos e impulsos desconcertantes, sí transmitidos por la selección, aunque reprimidos según Freud; incluso etnólogos, paleontólogos y Chomsky en especial consideran que la mente evolucionó con un “complejo diseño universal”.

Y ya tenemos el salto; y una vez aquí ya aparecen las representaciones más abstractas universalmente compartidas por todos los bípedos erectos sin distinción de razas ni fronteras. Todo ello un arduo trabajo de la biología y su poder de interrelación cuyos resultados va almacenando en su base genética donde encierra toda la información posible sobre impulsos, sentimientos y todo tipo de razón en cualquier grado de abstracción.

El genoma – nos dice—encierra toda la información.

La mente humana viene equipada con una batería de sentimientos, impulsos y facultades para razonar y comunicarse común a todas las culturas que fueron configuradas por selección natural en la evolución y deben su diseño a la información presente en el genoma.

El cerebro es un “mecanismo físico”, una disposición de materia que convierte los inputs en outputs de forma determinada. Si bien sus genes (34.000) son poco más del doble que los de la lombriz intestinal (18.000), éstos son capaces de generar proteínas que dan lugar a órganos y múltiples combinaciones. Hasta construir un cerebro complejo.

Y concluye Pinker: Si el amor, la voluntad y la conciencia no son labor del alma sino funciones meramente “biológicas” – es decir, adaptaciones evolutivas implementadas en el circuito del cerebro—el espíritu podría jubilarse para siempre”. (Ib. 99).

En ciencia está demostrado que lo que llamamos alma consiste en *una actividad de procesado de información del cerebro*, órgano gobernado por las leyes de la *biología*. (330). La mente es una *misteriosa forma de materia que segrega el cerebro...*No puede determinar su propia naturaleza pues para conocerse sólo cuenta consigo misma.¹³ (Ib. 353)

El tema de la libertad y la responsabilidad es considerado como el fantasma de la máquina. Es el castigo el que disuade del mal dejando marcas en la corteza prefrontal. Ni voluntad ni alma ni yo.

13 Cita a Ambrose Bierce, El diccionario del diablo.

El **darwinismo explica el dolor y el sentido moral**: No son más que sistemas neuronales de selección que favorecen lo más rentable. Lo mismo las creaciones de artistas y filósofos no son más que “computaciones neuronales” que nos previenen del sufrimiento. Todo es cuestión de costes y beneficios y para eso está lo que nos va diciendo el contexto, esto es, la infraestructura económica y tecnológica. Conforme a la idea de Marx. (Ib. Págs. 435–436).

Hasta aquí hemos seguido a Pinker que parece concluir: la naturaleza humana está constituida sólo por contextos económicos cuantificables.

WAGENSBERG, en su obra *El pensador intruso*¹⁴ observa que las matemáticas son un juego diferente a las ciencias cuanto no pueden contrastarse directamente con la realidad como aquellas. Y consultando a una serie de matemáticos sobre esto, una parte de ellos afirman que suponen una vida intelectual independiente de la realidad material, mientras que otros confiesan tener una relación íntima terrenal y promiscua con esa realidad.

A juzgar por el contexto él parece estar más de acuerdo con los segundos. Pues a pesar de sus elogios de la *interdiscipliniedad* (págs. 59 ss.) como enriquecedora del pensamiento parece que ésta sólo tiene lugar entre las ciencias cuyo objeto es la comprensión del mundo siempre en progreso y en las artes basadas en intuiciones cambiantes y emancipadas de toda función religiosa o social hasta llegar al arte por el arte; pero donde el mundo de las creencias, de las revelaciones y tradiciones como mundo estancado tiene poco que aportar.

La evolución manda y la selección natural nos va regalando el gusto por el juego y con él la cultura, pero no se queda ahí, seguirá “la selección natural de la selección cultural”. (254) Y hemos llegado ya a unos estadios del progreso donde han quedado atrás no sólo el homo habilis, el erectus y el cavernícola con sus mágicas pinturas rupestres sino también las viejas culturas que desde el Rio

14 Ed. Tusquets 2014

Amarillo se van desarrollando en las cuencas de los ríos Ganges, Indo, Éufrates, Nilo e incluso en la Grecia clásica.

Wagensberg es un autor al que guardo gran respeto por su erudición en su materia y su gracia de considerarse como “*intruso*” en otros campos. Tal vez estos aforismas que publica en la prensa ¹⁵ pudieran ser un ejemplo de esa gracia:

“La religión ha tolerado el esclavismo, cuyo fin ha sido sólo gracias a la conquista de la razón. La progresiva industrialización del mundo logra lo que ninguna religión se había planteado siquiera. Según el físico Weinvergr Con o sin religión siempre habrá gente buena haciendo cosas buenas y gente mala haciendo cosas malas, pero para que gente buena haga cosas malas hace falta la religión.

La física cuántica no pretende regular el comportamiento humano cosa que sí hace la religión”.

No creo que nadie sensato pueda hoy darle la espalda a los grandes adelantos de las altas tecnologías de la información y la computación en los ámbitos de la física, la biología, la genética... siempre con el trasfondo de las leyes de la evolución y la selección natural; pero el quedarse ahí ¿nos da una garantía de que todo ese aparato en engranajes puramente mecánicos, a modo de maquinarias robóticas sin una interioridad que las dirija de una forma compartida por seres humanos capaces de entenderse no se nos escaparían de las manos? ¿No vendría aquí aquella conclusión a que llega Max Weber en su *Ética Protestante*: “Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón, estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente”? ¹⁶

15 El País, 20, 1, 18. En el mismo sitio y en el mismo día tenemos a **VICTOR DEL ÁRBOL**, Autor de *La tristeza del samurái* y *La víspera de casi todo*, premio Nadal y Caballero de las Artes y las Letras en Francia que nos dice: “Escribimos para trascender la realidad que es tan aplastante... que puede llegar a cegar-nos. ... Los seres humanos necesitamos mirar hacia arriba”.

16 *Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Albor, M. 1999. Pág. 225.

III. EL PARADIGMA CIENTÍFICO-INTERDISCIPLINAR

Es curioso cómo en la descripción que nos hace Capra (Ib. 98 ss.) sobre la Física cuántica viene a concluir que a todos los niveles el universo funciona como funcionamos los seres vivos: atracciones y repulsiones de lo macho y lo hembra.

Lo dice así siguiendo a **Schrödinger**: Las partículas subatómicas no funcionan como ladrillos aislados sino como una serie de interconexiones en red y el observador dentro. Ya en el átomo están presentes las dos fuerzas: electrón – núcleo, aquél gira tanto más veloz cuanto más cerca del núcleo, se aleja cuando recibe más cuantos de energía y retorna cuando la libera y emite fotones.

Y concluye Capra: “La interacción entre electrones y núcleos atómicos es la base de todos los cuerpos sólidos líquidos y gaseosos, y también de todos los organismos vivos y de todos los procesos biológicos con ellos relacionados” (Ib. Pg. 105).

Al final le dan la razón a esa antigua sabiduría china que considera el universo todo movido por esas dos fuerzas que se complementan y se intercambian y que antes ejemplificábamos como la noche y el día, la tierra y el sol, lo femenino y lo masculino, pero ahora resulta que también está en los átomos como núcleo y electrón.

¿Acaso esto nos da luz para explicar esa energía excedente que nos hace irradiar ondas de fotones ante la presencia de un cuerpo envuelto en la belleza de potentes protones?

“Al contrario que en la mayor parte de las religiones occidentales, en el hinduismo el placer sensual nunca fue suprimido, porque el cuerpo siempre ha sido considerado como parte integrante del ser humano y no como algo separado del espíritu... Sus innumerables dioses y diosas... reflejan diferentes aspectos de lo infinito...”¹⁷

Para el mundo griego EROS era la fuerza primordial que mueve el mundo. “En el principio era la grieta”. Hesíodo, bajo la inspiración divina de las Musas, no encontró nada más apropiado que poner en el origen de todo el caos, la grieta, la hendidura de la que

17 Capra, l. c. pg. 129 – 131.

todo proviene y a la que todo quiere retornar. Si la inspiración hubiera venido de Júpiter, de Elohim, Allah o del Pachacámac inca, dioses luminosos masculinos, al principio habría sido el espíritu, quizás soplo, quizás sperma, el logos spermatikòs de los estoicos, lo que habría dado origen a todas las cosas.

Cuando Courbet quiso representar el origen del mundo acudió a Hesíodo y pintó un exuberante, realista, sexo femenino. Naturalmente con la consiguiente indignación de los adoradores de Júpiter.

Que el mundo es macho y hembra no es cosa fácil de admitir a juzgar por la cantidad de detractores que tiene la idea. Son muchas y prestigiosas instituciones las que tratan de negar esa evidencia. No sé si fue el obispo Atanasio el que dijo aquello de “ Qué sabrán esos eunucos de Antioquía de la generación eterna del Verbo”. Al margen de la polémica dogmática del momento, lo cierto es que para el genial obispo un castrado difícilmente puede comprender que haya una generación en el comienzo de todo.

Y cuando hablamos de principio nos referimos tanto al trasfondo o fuerza actuante en el presente como al hipotético origen al que nuestra mente retrotrae el comienzo de todo. Ya Aristóteles lo dijo, Eros es el motor que mueve todas las cosas atrayéndolas hacia sí.

Cuánta intransigencia, cuánto fanatismo, cuanta crueldad y cerrazón se evitarían si se generalizara esta elemental forma de ver las cosas.

También parece moverse por estos derroteros nuestro **Unamuno**.¹⁸ Según él, la vida es un tejido de contradicciones:

- La razón es el sentido común / la fe defiende el sentido propio
- La lógica método de la razón busca lo común / la cardíaca método de la vida busca lo dinámico, lo paradójico.

18 Seguimos el estudio de José M. Sánchez Ruiz *Razón, mito y tragedia. Ensayo sobre la filosofía de Unamuno*. PAS. Verlag. 1964, pg. 255, 257.

La *vida* es imaginación, se mueve entre mitos, humaniza todo cuanto toca, es creación y no constatación.

Las *ciencias* se quedan en lo ambiental, lo circundante. Son importantes pero extrañas a nosotros, se quedan fuera de nosotros, sus conocimientos no son fin en sí sino para otros conocimientos.

La vida es fin en sí misma; la filosofía vitalista es imaginación, poesía, locura quijotesca que quiere imponer a las cosas sus propias exigencias. Tal es su afán creativo.

Hay una lucha de:

- La razón empeñada en racionalizar la vida: resignarse a la muerte.
- La vida empeñada en vitalizar la razón: obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales. (263) Los grandes genios del cristianismo no hicieron otra cosa que luchar sin tregua por racionalizar su fe. Concluye Unamuno.

Capra (434) considera que los principales problemas de nuestro tiempo – amenaza nuclear, deterioro del medio, hambre y pobreza...- se deben a una “crisis de percepción, ...una visión del mundo obsoleta apoyada en un paradigma inadecuado para tratar los problemas de nuestro sobrepoblado e interconectado mundo.”

Y los rasgos del mismo son:

- Un concepto del universo como un sistema mecánico compuesto de “ladrillos” elementales y básicos, el cuerpo humano como una máquina.
- La vida como una competitiva lucha por la existencia.
- La fe en un progreso material ilimitado en base a la economía y la tecnología.
- El sometimiento de la mujer como algo natural.

Hoy estos paradigmas se consideran obsoletos por el desarrollo de una conciencia ecológica o concepto holístico del mundo: la interdependencia de todos los fenómenos y la integración del

individuo en los ciclos de la naturaleza. Y una conciencia espiritual: un modo de conciencia en que el individuo se siente unido al cosmos como un todo.

En su obra *El paradigma holográfico* Wilber menciona la teoría del físico inglés David Bohm¹⁹. Este afirma que el vacío contiene energía que se ignora porque no puede medirse con ningún instrumento. La materia es un ligero incremento de energía, es como un pequeño rizo en este océano tremendo de energía, con cierta estabilidad, y con apariencia manifiesta. Aquel vacío supone una realidad que va más allá de lo que llamamos materia en la que se manifiesta.

“El pensador es como el átomo, forma un conjunto sólido en el tiempo a través de su energía ligada... Tan sólo cuando el individuo ha disuelto su yo tridimensional compuesto de materia bruta puede fluir sin impedimento a través de nosotros la base de nuestro ser.

Al final Capra resume el Nuevo Paradigma: (pgs. 439 ss.)

La naturaleza se muestra como una red de relaciones en continuo proceso; pero no máquinas sino organismos. Esto recuerda el todo fluye que nos viene de oriente como en la Danza de Shiva

No hay ciencia objetiva sin sujeto: siempre está implicado el “observador participante” de Heisenberg. “Lo que veamos dependerá de cómo miremos.”

Sólo conocimientos aproximados, no definitivos. Según Pasteur: “La ciencia avanza a través de respuestas tentativas a una serie de preguntas cada vez más sutiles, que penetran cada vez más en la esencia de los fenómenos naturales”.

Y concluye: Superviviremos si hay cooperación y no dominación. Pero seguirán las amenazas si no cambiamos los métodos y valores en que nuestra ciencia y nuestra tecnología están basadas, esto es, la creencia de que la comprensión de la naturaleza implica

19 Cf. Ken WILBER, *El paradigma holográfico*. Kairos 2008, págs. 80 y 55-57.

su dominio y control incluidos los seres humanos, manifestándose en todo esto los rasgos del sistema patriarcal.

IV CRÍTICAS DE UN PENSAMIENTO REDUCCIONISTA²⁰

a) Los nuevos paradigmas de la ciencia

“Los nuevos paradigmas de la ciencia, surgidos a raíz de los revolucionarios descubrimientos realizados por la Física Cuántica, la Cosmología y la Biología, han echado por tierra la visión de un *Universo mecánico* compuesto de sólidas partículas materiales, regido por las ciegas leyes del azar, cuyos procesos podían ser predeterminados de forma exacta y rigurosa a través de una objetiva experimentación científica.

Tanto la teoría de la relatividad de Einstein y la teoría cuántica de los campos **«no se puede separar a las partículas del espacio que las rodea, ya que éstas son sólo condensaciones del campo continuo presente en la totalidad del espacio, lo cual significa que las partículas pueden aparecer espontáneamente del vacío y desaparecer de nuevo»**. El extraordinario descubrimiento de este «vacío físico» que se halla en estado de vacuidad y de la nada, pero que a su vez *contiene en potencia todas las formas del mundo de las partículas*, casa perfectamente con el «caos primigenio» del que surgió el Universo, según todas las grandes cosmogonías del mundo antiguo.

En cuanto al principio cartesiano de objetividad empírica que trazaba una barrera infranqueable entre el observador y la realidad observada, la **«interpretación de Copenhague»** enunciada por Niels Bohr y Werner Heisenberg, demuestra que **«no existe una línea divisoria que nos separe claramente de la realidad externa que**

²⁰ Ver mi publicación en *Incursiones en lo sagrado*. Y SLOTERDIJK, *El pensador en escena*. Pre-Textos, 2000. *Esferas I y III*. Siruela, 2003 y 2009.

observamos, ya que la realidad es una construcción mental que depende de qué y de cómo se observe».²¹

Tanto estos autores como Schrödinger, Rutherford o Gödel con sus descubrimientos ponen en cuestión los límites de un pensamiento puramente racionalista con principios como la indeterminación o la incompletud que escapan a la pura lógica...

Y están reclamando nuevos paradigmas como el de la complejidad o el principio holístico o de la interacción entre el todo y las partes y entre éstas y el todo, y por consiguiente ahondar en ese sujeto que no se puede separar de la observación. Y al final volver al Conócete a ti mismo socrático o agustiniano y a los grandes maestros de la Sabiduría perenne tales como Pitágoras, Platón, Buda, Confucio o Lao-Tsé, etc

“Las reveladoras conclusiones, sigue J. Vilar, que se desprenden de esta innovadora visión del mundo, propuesta por los recientes paradigmas de la ciencia, arrojan una nueva luz de esperanza respecto al futuro de la civilización occidental en el siglo XXI, pues no sólo unifican a la ciencia del presente con la sabiduría del pasado, sino que al derribar el muro que durante siglos ha mantenido divorciada a la espiritualidad del conocimiento, ha hecho posible el necesario reencuentro entre aquellas dos vías del verdadero progreso humano que jamás se debieron haber separado: la mística y la ciencia, unidas de nuevo ahora en la Conciencia.”

b) Visión de Sloterdijk. El espacio interior²²

Hay un espacio interior del que la física nada sabe y sí la psicología y la antropología cultural. (85)

Los hombres creen vivir en lo natural y no en una segunda naturaleza que se fabrican con sus lenguajes, ritos, delirios...

21 Hasta aquí seguimos a Javier VILAR, Los nuevos paradigmas de la Ciencia. [Ciencia](#) – Tagged.

22 SLOTERDIJK, *Esferas I Siruela*, 2003

La revolución de la psicología moderna se centra en considerar al hombre como “arquitecto de interiores clandestinos”, alojamientos imaginarios, sonoros, semióticos, rituales, técnicos. (86)

Estos espacios siempre suponen dualidad, en contra de **la ilusión individualista**.

La neurosis básica de la cultura occidental es tener que soñar un sujeto que lo observa y que no se deja observar.

Ni todo está fuera ni todo dentro: según la psicología actual, el espacio humano es “ensamblamiento de espacialidades interiores plurales”.

Los espacios por los que se dejan envolver los hombres tienen su historia cuyos héroes son los lugares o esferas en que florecen o de que caen cuando fracasan en su desarrollo. (90)

Lo íntimo = espacio compartido por grupos que por cercanía y mutuas resonancias los crean. Ni aparato anímico freudiano, ni inconsciente o memoria colectiva. (97)

Ser-en-el-mundo significa ser en un espacio al que un pueblo ha dado forma, que va transformando constantemente, incluso rompiendo determinadas formas para dar paso a otras más habitables.

Desde la horda al imperio tejen sobre sí el cielo protector de una ideología de la que viene la inspiración compartida. Estas construcciones son el cielo protector de miles y millones de individuos que comparten proyectos, rituales, melodías... que les mantienen unidos mientras duran y que se desmoralizan cuando pierden fuerza.

El lenguaje hace posible la comunicación, fundamento de la asociación de los seres humanos en comunas o pueblos. ¿Es acaso el lenguaje la casa del hombre? ¿Su “medio”, su esfera?

La inspiración y el lenguaje nos sitúan en un espacio peculiar, el espacio espiritual, y el dato más simple es que se trata de una magnitud al menos dúplice o bipolar. Diferente del espacio geométrico constituido por puntos aislados.

Lo esencial del espíritu es estar ya frente a otro espíritu, ser resonancia entre polos que se atraen, dualidad correlativa.

Hay una fuerza de compenetración entre ciertos pares escogidos que puede extenderse a comunas, equipos, proyectos de grupo, incluso a pueblos enteros. (50). Están como envueltos en un espacio inmunológico: de hecho nunca han vivido los seres humanos en inmediatez a la llamada naturaleza o a lo que se llama los hechos mismos.

La Modernidad se ha volcado a lo exterior dejando al sujeto sin cobijo, nos dice Sloterdijk. Ha dado la vuelta al globo terráqueo con barcos, con capitales, con los media; sabemos cada vez más sobre lo más hondo y lo más alto de la materia, pero allí no está el hombre, anda perdido, sin cobijo.

Trata de reconstruir la burbuja de ilusión perdida con el Estado de bienestar, el Mercado mundial y la esfera de los Media.

Pero a pesar de sus aportaciones en organización política, en tecnología y riqueza, ha olvidado la ecología del dolor, esa que provoca las revoluciones: proletaria, feminista, despliegue de lo inconsciente... y hoy diríamos las diversas formas de respuesta a ese paradigma cultural dominante (movimientos populistas de izquierda y de derecha).

Sobre el mismo tema nos dice M. Vilas ²³, hoy no hay ciudadanos sino público, así Trump, problema catalán, derrotero de los partidos políticos... aquí lo que cuenta es más el espectáculo que la cultura. No interesan las humanidades, domina la Posverdad basada en las redes sociales y su uso de la demagogia. La posverdad viene a ser algo que se ajusta más a las emociones y sentimientos que a las opiniones o ideas.

EDGAR MORIN. EL PENSAMIENTO COMPLEJO.

Morin se centra en la ciencia tomada en su más amplio sentido y nos dice:

La ciencia ha conseguido grandes progresos en el mundo físico, biológico, psicológico y social.

Pero al mismo tiempo ha progresado el error y la ignorancia.

²³ La distorsión. País, 17/6/17.

Su fallo: el modo de organizar el saber en base a un pensamiento disyuntivo (física / biología / ciencias humanas), o reduccionista de lo humano a lo biológico, de esto a lo físico, hiperespecializado: confunde sus cortes de la realidad compleja con piezas de máquina.

Falta: un pensamiento que permita distinguir sin disociar, asociar sin identificar, que reconozca las carencias de nuestro pensamiento mutilante que acaba conduciendo a acciones mutilantes.

Ni todo reductible a partículas, ni sólo degeneración en el cosmos, también organización (vida)

Ni dar vida a los mitos, ni simplificaciones o racionalizaciones: “el peor vicio del pensamiento no es la falsedad sino la parcialidad”²⁴ Falta una reorganización del concepto de ciencia, una teoría de la complejidad, un nuevo paradigma, que enriquezca nuestros conocimientos y en especial el conocimiento del hombre mismo.

Finalmente Edgar Morin nos propone el **paradigma de la complejidad**, esto es, pensar la realidad

- como conjunto de sistemas abiertos donde tenga cabida la vida,
- donde esa información hoy tan desarrollada, ese saber almacenado en genes, en chips y en las más diversas formas de memoria, sea considerada en sus diversas dimensiones,
- donde la autoorganización que genera la información podamos verla como algo que a la vez hace al individuo autónomo y ligado al ambiente.

En definitiva, la necesidad de admitir la gran complejidad del mundo en que nos movemos donde físicos como Schrödinger tras sentar el principio de incertidumbre nos dice que es impensable

²⁴ Xunzi, citado por Jullien, Un sabio no tiene ideas, Siruela 2001. Pág. 73 ss. Xunzi lo expresa así: “El peor vicio del pensamiento no es la falsedad sino la parcialidad; las desgracias de los hombres provienen de que un aspecto parcial les ciega la mente y dejan en la sombra el conjunto. Y no es que se equivoquen sino que se dejan obnubilar por el apego a lo que han acumulado lo que les impide escuchar lo que no les da la razón”.

un mundo sin sujetos, sería incoloro, frío y mudo,²⁵ así como un mundo sin objetos sería solitario y desencarnado.

+ Se trata de admitir la imprecisión, no eliminarla, tanto en la consideración de lo que supone organización como en la lógica. Reconocer fenómenos inexplicables como la libertad o la creatividad, inexplicables fuera del cuadro complejo que permite su aparición. Nuestra lógica actual no se adapta a aspectos complejos de la realidad.

La complejidad está ya en la vida cotidiana:

Se manifiesta en la literatura del siglo XIX y el XX; a diferencia de la ciencia simplificadora la literatura nos presenta los seres más complejos; así Dostoievski, Balzac, Dickens, Faulkner, Proust.

En contra de Laplace, la hipótesis Dios seguirá usándose en ciencia solo que ahora sus atributos se aplican al Mundo: La perfección, el orden, la eternidad se suponen en sus leyes: gravitación, electromagnetismo, nucleares fuertes y débiles, incluso en el campo de Higgs que impregna todo el espacio convirtiendo en masa a las partículas que interactúan con él (ciertos bosones) y no a las que no interactúan (el fotón).

Es el paradigma de la simplicidad que pone orden en el universo reduciendo a leyes los más diversos fenómenos, que separa ciencias físicas, biológicas, humanas aislándolas entre sí. Aunque pronto se advierte la presencia del desorden y degradación formulándose la 2ª ley de la termodinámica (Carnot y Clausius); y por otra parte la presencia del proceso de organización en el mundo vivo, dando lugar a la neguentropía.

Aparecen las paradojas:

Hubble: el origen del universo en una gran *desintegración*, el big bang; pero a partir de ahí todo se *organiza* en partículas, átomos, moléculas, vida; conviven orden y desorden.

25 *Mente y materia*. Tusquets 2007. Págs. 56 ss. El observador modifica siempre lo observado.

- En biología: Ya Heráclito: “todo vive de la muerte de otro, todo muere para vida de otro”. Todo ser vivo supone un continuo morir de células y renacer de otras.
- En microfísica: la doble condición de partícula y onda. Partículas que se comunican a velocidad infinita fuera del espacio y el tiempo. La ligazón de todo con todo. (Capra: los átomos danzan la danza de Shiva. El tao de la física).

Sólo en un mundo con la presencia simultánea del azar y la necesidad son concebibles:

- los sujetos que se autoorganizan, que crean sus propias determinaciones y finalidades, centros de su propio medio, pero un centro complejo que incluye todo lo que va con él: familia, país, cultura...
- con una autonomía compleja, dependiente de condiciones culturales, sociales, genéticas: a la vez somos poseídos y poseemos todo eso al enfrentarnos a lo cotidiano, somos mezcla de autonomía y heteronomía.

Y concluye E. Morin: Vivimos en una interconexión entre culturas y razas sin que haya verdadera comunicación, nos falta llegar a una civilización de las ideas.

Necesitamos pasar por el pensamiento complejo a la civilización de las ideas. La complejidad del mundo histórico-social supone:

- salir de la ilusión del fin de la historia
- hacia un comienzo de tiempos nuevos. La “cultura del conocimiento desinteresado”.

d) Constructores de invernaderos

Parece que el trabajo de crear mundos tiene su punto de dificultad; y aunque al primer fabricante le salió en seis días quedó tan fatigado que todavía está de descanso.

Hoy hay quienes creen haber descubierto la herramienta precisa para disputarle el terreno al creador originario. Y hasta lo ven en franca retirada:

Dios es una equis en la frontera de lo desconocido, en la medida que la ciencia avanza la equis retrocede. Ciencia y técnica de la mano allanarían el camino para el dominio de la razón. De la equis para acá todo se explica sin dios, de la equis para allá ni con dios ni sin dios. Luego ese dios sobra.

Y una vez más se confundieron las lenguas y la razón anduvo de cama en cama hasta hacer bueno el dicho de Lutero: La razón es la prostituta de Satanás.

Pero si el problema es de lenguas hagamos un lenguaje perfecto, un lenguaje perfectamente ajustado al estado de las cosas. Con él sí podremos crear mundos nuevos, para todos.

Tras laboriosos procesos de moldeado y ensamblaje de las piezas, la conclusión a que llegan los más lúcidos es que lo ya hecho está bastante bien como está. Que las formas de hacer y decir de cada colectivo cumplen el cometido de insertar al hombre en su entorno de la forma más satisfactoria posible siempre y cuando se haga el uso debido de las palabras.

Y es que no es nada fácil dar forma a la más humilde de las instituciones, acordar convenciones, palabras, hacer aceptar por todos unas formas determinadas de hacer o decir.

Pero si no queremos perdernos en la soledad tendremos que asumir el mundo que hay o crear, con la debida modestia, formas nuevas avaladas por razones capaces de convencer.

Siempre hay unos caminos trillados, seguros, que proporcionan la satisfacción de las cuentas cuadradas. Claro que cualquier economista aficionado conoce mil trucos para cuadrar cuentas dudosas.

Hay quien entrega toda su vida a inventar sentidos nuevos, a abrir otros caminos por donde un hombre nuevo o el viejo pueda encontrarse consigo mismo, pueda encontrar ese sosiego que parece buscar.

Hacer el mundo es la tarea constante que tenemos entre manos en juego con el destino.

El mundo es el horizonte desde el que nos vemos, el ámbito en que nos movemos, el juego a que jugamos, nuestra casa, el elemento que respiramos. Para ese ver y ese hacer, para ese estar y palpitar el destino nos brinda la rica herencia de las tradiciones. Pero es tarea de cada uno definir su ámbito, cerrar su propio espacio, elegir o apostar por unos juegos determinados.

Esto supone la “cultura del conocimiento desinteresado” de que hablábamos anteriormente, que “no calumnia ni empequeñece a los que no nos agradan o nos han hecho daño en la vida, sino que introduce algo grande en todas las personas o cosas al no ver en ellas más que tipos”

La estrechez de horizontes es propensa a crear caparazones y con ellos soledad y amargura. La amargura es patrimonio de quien, habiendo hecho trampa en sus relaciones con la vida y consigo mismo, ya no sabe a qué dedicarse ni a quién dirigirse; la amargura comprime y aplasta en lugar de liberar—lo dice Cioran y tiene más razón que un santo.

El gusto por la libertad quiere altura de miras. Si nuestro juego convence, si tiene al menos pretensión de ser para todos, hallaremos rostros en que mirarnos, alegría, dilatación, participación de otro mundo, ese mundo misterioso de que hablaba Lucian Blaga:

“Yo no aplasto la corola de milagros del mundo
y no destruyo con mi pensamiento
los misterios que en mi camino encuentro
en flores, en ojos, sobre labios o tumbas”.

TRANSHUMANISMO Y CINE

—●—

Adolfo Monje Justo

Introducción

Una idea nos gustaría dejar clara desde el comienzo. Este artículo no versa sobre «cine transhumanita», una categoría que no está ni constituida ni establecida, sino que nuestra intención, más bien, es indagar sobre cómo el cine ha abordado algunas de las cuestiones e interrogantes claves que están detrás de una de las corrientes filosóficas más interesantes en nuestros tiempos.

La intención de la que partimos es sintetizar las preocupaciones esenciales que caracterizan a un movimiento científico-especulativo que remite al futuro, atendiendo a las posibilidades tecnológicas que ya se observan en el presente. Muchas de estas preocupaciones, de gran calado ético, han estado presentes en la literatura y el cine a lo largo del todo el siglo XX y primeras décadas del XXI. A diferencia de las novelas y películas de ciencia ficción, el transhumanismo pretende alejarse de todo componente fantástico, con el fin de establecer de la manera más fiable posible cómo afectará en el mundo y la humanidad el imparable desarrollo científico y tecnológico en el que estamos insertos. A pesar de todo, el cine, a través de incontables películas que han pretendido anteponerse al futuro, ha ejemplificado de manera elocuente, aunque desde un punto de vista más crítico y pesimista,

algunas de las predicciones que han hecho del trashumanismo la auténtica utopía del momento.

Una vez que establezcamos cuáles son los principios básicos sobre los que se sustenta esta corriente filosófica y sus consiguientes ramificaciones, abordaremos las principales teorías transhumanistas tomando como base aquellas películas de ciencia ficción que, creemos, mejor han reflexionado sobre ellas. Algunas, incluso, adelantándose a las mismas.

1. Transhumanismo: una utopía tecnológica.

En los años 90 del siglo pasado se convirtió en disciplina académica una corriente filosófica, bajo el nombre de World Transhumanist Association, integrada por un grupo de científicos de diferentes áreas como la neurología, biología, computación, ingeniería informática o nanotecnología, que desde su origen pretenden estudiar al ser humano desde un nuevo paradigma enfocado al futuro. Mantienen elementos del humanismo clásico pero desechan radicalmente todo esencialismo en el hombre. El transhumanismo, corriente que cuenta cada vez con más adeptos en todo el mundo, aboga por un determinismo científico y tecnológico absoluto en el cual todo desarrollo en cualquiera de estos ámbitos del saber deba siempre realizarse en pos de un desarrollo humano consecutivo. De ahí que definitivamente cambiaran el nombre de la asociación por un más exiguo y aclaratorio Humanity Plus (h+).

Desde sus diferentes revistas y páginas web¹ traducidas a multitud de idiomas, sacan a



1 Páginas web transhumanistas: <https://transhumanismo.org/>, <https://www.transhumanist.com/> o <http://www.extropy.org/publications.htm>

la luz numerosos artículos de corte académico con el fin de dar a conocer y difundir los propósitos de esta corriente filosófica. Nick Bostrom, uno de los grandes precursores de este movimiento, establece en su fundacional artículo, *¿Qué es el transhumanismo?*, cuál es el propósito y objetivo del transhumanismo:

Este nuevo paradigma desecha el postulado fundamental que está implícito en la futurología tradicional y prácticamente en todo el pensamiento político actual. El paradigma anteriormente mencionado parte de la base de que la «condición humana» básicamente es siempre constante. Los procesos tecnológicos pueden ser mejorados, la riqueza puede ser incrementada y redistribuida, nuevas herramientas pueden ser desarrolladas, la cultura puede cambiar, inclusive a veces drásticamente pero la naturaleza humana siempre sigue siendo la misma.²

Con esta última objeción es, precisamente, con lo que quieren romper. Como Zaratustra en la obra canónica de Nietzsche, del que son filosóficamente deudores, profetizan la venida próxima de un superhombre destinado irremediablemente a corregir, mejorar y sustituir al ser humano actual. Para el transhumanismo sería incongruente, atendiendo a los grandes avances científicos actuales, quedarse de brazos cruzados ante las limitaciones que el ser humano desde su condición ha acarreado desde que se constituyó como *homo sapiens*. La evolución biológica es demasiado lenta, esta debemos sustituirla por una más rápida y dirigida evolución tecnológica, la cual nos permita convertirnos en «posthumanos». Así lo expresa el transhumanista venezolano José Cordeiro en su artículo *La especie humana no es el fin, sino el comienzo evolutivo*:

Nuestra especie no cambiará en un futuro por una lenta evolución biológica, sino por una nueva, rápida y directa evolución tecnológica que nos permitirá rediseñarnos a nosotros mismos

2 Bostrom, Nick. *¿Qué es el transhumanismo?* Traducción: Alain Ayera. <https://transhumanismo.org/old/articulos/transhumanismo.htm>

en muchos sentidos. Esta aproximación futurista es conocida como transhumanismo y se basa en la premisa de que la especie humana no representa el fin de la evolución, sino el comienzo. La humanidad ya está empezando a conocer las implicaciones de esta evolución tecnológica, particularmente aquellas en el área de la moral. Es el camino hacia el «demiurgo» racional permanente en el espacio y el tiempo.³

El ser humano debe desarrollarse agarrado de la mano del progreso que constituyen las ciencias. Si solo aceptamos la propia evolución darwiniana nos quedaremos estancados en un proceso que podría acelerarse en proporciones inimaginables. Por ello, esta corriente no duda en aceptar como coherente el uso de la ingeniería genética o la utilización de prótesis tecnológicas que hagan al ser humano ser más fuertes e inteligentes o, simplemente, ver u oír mejor.

Para que este proceso pueda ser aceptado, lo primero que hay que habrá que hacer, según los transhumanistas, será acabar con los discusiones ontológicas en torno a las concepciones esencialistas del ser humano. No debemos quedarnos en un «Ser» abstracto sino que debemos investigar para un «llegar a ser» más felices y, para ello, debemos superar las limitaciones que el cuerpo nos plantea gracias a las tecnologías. Los transhumanistas predicen, a través de hipótesis siempre basadas en argumentos científicos y tecnológicos, que el bienestar físico y emocional de las personas aumentará a través del control de los centros del placer y píldoras de la personalidad; un mejoramiento razonable de la especie humana gracias a la ingeniería genética; el aumento exponencial de la esperanza de vida de las personas hasta acercarnos al sueño de la inmortalidad; no rechazan la criogenización y la creación de máquinas superinteligentes que, aunque puedan llegar a ser un peligro para la humanidad, se integrarán dentro del orden social.

3 Cordeiro, José. *La especie humana no es el fin, sino el comienzo evolutivo*. https://www.tendencias21.net/La-especie-humana-no-es-el-fin-sino-el-comienzo-de-la-evolucion_a206.html

Esta teoría rompe con todos los tabúes éticos anteriores en relación con las tecnologías, pero, irónicamente, se construyen (al estilo de las escuelas helenísticas griegas) en filosofías morales en sí mismas, ya que su máxima pretensión será la felicidad humana basada, eso sí, en su particular concepción del «vivir bien». No deberíamos oponernos en ningún momento a aquello que nos haga ser más felices, y las tecnologías son, por ello, el medio más eficaz para satisfacer este propósito. Sin duda, en sus pretensiones y en su radicalidad, pueden recordarnos a aquellos futuristas italianos liderados por Marinetti. Como aquellos, el transhumanismo, firman sus propios manifiestos (cuasi propagandísticos) para poder ganar adeptos en todo el mundo. Dan sus argumentos e incitan a todo el mundo a que piensen en ello. En este sentido es como debe leerse la *Declaración transhumanista*, compuesta por siete puntos que sientan las bases, como corriente, de la acción transhumanista.

Declaración transhumanista

1. En el futuro, la humanidad cambiará de forma radical por causa de la tecnología. Prevedemos la viabilidad de rediseñar la condición humana, incluyendo parámetros tales como lo inevitable del envejecimiento, las limitaciones de los intelectos humanos y artificiales, la psicología indeseable, el sufrimiento, y nuestro confinamiento al planeta Tierra.
2. La investigación sistemática debe enfocarse en entender esos desarrollos venideros y sus consecuencias a largo plazo.
3. Los transhumanistas creemos que siendo generalmente receptivos y aceptando las nuevas tecnologías, tendremos una mayor probabilidad de utilizarlas para nuestro provecho que si intentamos condeñarlas o prohibirlas.

4. Los transhumanistas defienden el derecho moral de aquellos que deseen utilizar la tecnología para ampliar sus capacidades mentales y físicas y para mejorar su control sobre sus propias vidas. Buscamos crecimiento personal más allá de nuestras actuales limitaciones biológicas.
5. De cara al futuro, es obligatorio tener en cuenta la posibilidad de un progreso tecnológico dramático. Sería trágico si no se materializaran los potenciales beneficios a causa de una tecnofobia injustificada y prohibiciones innecesarias. Por otra parte, también sería trágico que se extinguiera la vida inteligente a causa de algún desastre o guerra ocasionados por las tecnologías avanzadas.
6. Necesitamos crear foros donde la gente pueda debatir racionalmente qué debe hacerse, y un orden social en el que las decisiones serias puedan llevarse a cabo.
7. El transhumanismo defiende el bienestar de toda conciencia (sea en intelectos artificiales, humanos, animales no humanos, o posibles especies extraterrestres) y abarca muchos principios del humanismo laico moderno. El transhumanismo no apoya a ningún grupo o plataforma política determinada.

Las siguientes personas han contribuido en este documento: Doug Bailey, Anders Sandberg, Gustavo Alves, Max More, Holger Wagner, Natasha Vita More, Eugene Leitl, Berrie Staring, David Pearce, Bill Fantegrossi, Doug Baily Jr., den Otter, Ralf Fletcher, Kathryn Aegis, Tom Morrow, Alexander Chislenko, Lee Daniel Crocker, Darren Reynolds, Keith Elis, Thom Quinn, Mikhail Sverdlov, Arjen Kamphuis, Shane Spaulding, Nick Bostrom.

Dentro de toda corriente filosófica suelen surgir ramificaciones. En el caso del transhumanismo la variante más importante, seguramente, sea la propuesta por Max More, presidente del Extropy Institute, denominada como Extropianismo. En su particular declaración, *Los principios extropianos*, More hace una síntesis de sus pretensiones, a veces radicalizaciones del propio transhumanismo. Por «extropía» entiende la “difusión de un sistema de inteligencia, información, orden, vitalidad y capacidad de perfeccionamiento.”⁴ Su pretensión más radical es fomentar y contribuir a la expansión ilimitada, acorde con un progreso constante al que no debe ponerse restricciones, bajo ningún concepto. Debemos “expandirnos por el universo y avanzar sin fin”, porque todo ello contribuirá a la perfección del hombre y su nivel de vida. No debemos quedarnos estancados mientras vemos como las tecnologías avanzan sin descanso. La auto-transformación debe convertirse, para los extropianos, en ley de vida, en contra del conformismo físico e intelectual del que goza el ser humano si nos atenemos a la mera evolución darwiniana. No debemos amedrentarnos ante el temor y el pesimismo exacerbado de aquellas corrientes más críticas en contra del desarrollo tecnológico. Por el contrario debemos apostar por un optimismo práctico, cuasi utópico, que haga adaptarnos a los tiempos que devienen. El curso de la evolución tecnológica ya es insalvable.

A pesar de que el transhumanismo, como hemos comprobado, tiene bien claro su propósito (el mejoramiento y perfeccionamiento humano) y cree contar con las herramientas necesarias para conseguirlo (las NBIC⁵), son conscientes de que sus hipótesis son todavía recibidas con gran recelo por muchos sectores de la sociedad. Tildada de ideología barata para algunos y de excesivamente especulativa por otros, esta corriente se esfuerza por ganar credibilidad

4 More, Max. *Los Principios Extropianos 3.0. Una declaración transhumanista*. Traducción: Ángel Fernández Bueno. https://transhumanismo.org/old/articulos/Principios_Extropianos.htm

5 Nuevas tecnologías necesarias para el perfeccionamiento y mejoramiento humano: nanotecnologías, biotecnologías, informática y cognitivismo.

involucrándose en universidades y círculos académicos cada vez más importantes y prestigiosos. En contra tienen dos dificultades difíciles de superar. Por un lado, convencer sobre los grandes dilemas morales que sus teorías suscitan y, por el otro, luchar en contra de una imaginiería sumamente pesimista y tecnofóbica instaurada durante décadas a través de la creación literaria y cinematográfica. Es un hecho que tanto las novelas como las películas de ciencias ficción que tanto éxito han tenido durante el siglo XX y lo que llevamos del XXI, han creado una visión distópica del desarrollo tecnológico, a través de la especulación sobre el perjuicio que esta evolución sin límites pueden provocar en la especie humana y las sociedades del futuro.

En este artículo, sin perder de vista este hecho, vamos a utilizar el cine para ejemplificar algunas de las preocupaciones y teorías más relevantes expuestas por el transhumanismo. Para ello seleccionaremos una serie de películas icónicas, una selección sesgada e incompleta, que nacieron con el fin de reflexionar sobre los problemas éticos que conllevarán algunos de los avances científicos y tecnológicos que el transhumanismo predice. Aunque la mayoría de ellas se pueden encuadrar en una visión tecnofóbica de dicho desarrollo, desde el planteamiento del que parten, tienen una pretensión de fidelidad a lo que, según exponen algunas teorías científicas actuales, será el futuro en un tiempo no muy lejano. El cine, en algunos casos, antes que el surgimiento del propio transhumanismo, ha tratado asuntos tan relevantes como el mejoramiento biológico, la síntesis entre el hombre y la máquina, la búsqueda de la inmortalidad científica o el desarrollo y los peligros de la Inteligencia Artificial. En estos cuatro temas nos centraremos. La pretensión es analizar un interesante conjunto de películas que han tratado algunos de estos asuntos con la intención de aportar luz, sirviéndonos de las teorías de los más destacados filósofos transhumanistas, a esos apasionantes debates éticos que esta corriente plantea.

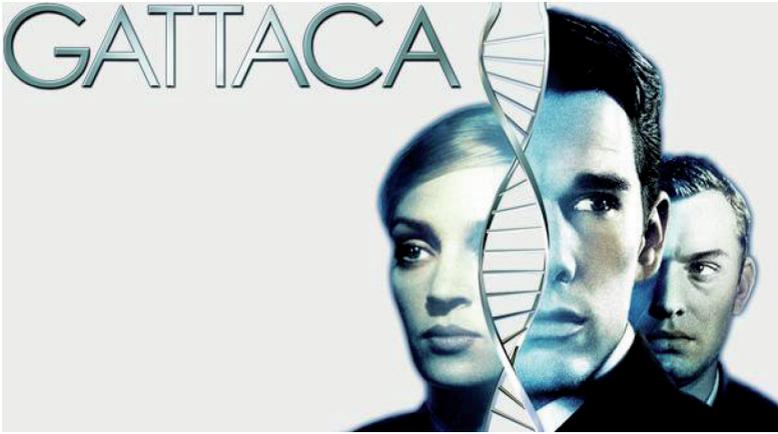
2. El mejoramiento biológico

Atendiendo a los problemas éticos derivados del desarrollo científico y tecnológico, hay uno que actualmente tiene especial interés dentro de la comunidad científica y que supone una de las piedras angulares sobre las que se asienta el transhumanismo: los avances llevados a cabo en ingeniería genética. Esta ciencia en continuo desarrollo tiene como finalidad la manipulación genética de organismos atendiendo a diversos fines y propósitos. Gracias a estas prácticas se han producido grandes avances desde el punto de vista médico tanto a nivel terapéutico como preventivo (obtención de nuevos fármacos más eficaces y económicos, posibilidad de prevenir y curar enfermedades de carácter hereditarias que hoy no tienen curación, regeneración de células aplicadas a trasplantes de órganos, etc.), así como en cuestiones alimentarias (posibilidad de ampliar enormemente la productividad de las explotaciones agrarias y ganaderas, etc.). A pesar de todo, existe un temor evidente ante la incertidumbre de no saber cuáles deben ser los límites en la puesta en práctica de la manipulación genética. ¿Es ético manipular el ADN de las personas? ¿En qué tipo de casos debería estar permitido? ¿Es moral experimentar con células madres embrionarias? ¿Qué consecuencias puede traer la ingeniería genética en su aplicación a la industria, la agricultura y la ganadería? ¿Podremos llegar a crear niños a la carta o incluso clones?

La ingeniería genética, apoyándose en investigaciones cada vez más eficaces, ha supuesto un aliciente sobre el que alentar la futura venida de un ser humano biomejorado, punto de partida del futuro posthumano. Gracias a técnicas cada vez más precisas, no solo se podrá eliminar enfermedades o deficiencias de tipo hereditarias, sino contribuirá a potenciar aspectos cruciales del ser humano como el desarrollo físico, la inteligencia o el carácter. Asociado estrechamente con la medicina, estas disciplinas no solo servirán para “reparar” (carácter terapéutico) sino para “perfeccionar” a la especie humana. Para muchos de los filósofos inscritos

al transhumanismo, debemos tomar la ingeniería genética como el punto de partida sobre el que comenzar con el ineludible proceso que ponga en marcha el mejoramiento humano, frente a aquello que, bajo posturas esencialistas y teológicas, se niegan a que el ser humano juegue a ser Dios.

En 2011 la NASA elaboró una lista de las películas de ciencia ficción que mejor se ajustaban a la realidad científica y a su posible recreación en el futuro de la humanidad. Aunque es una lista que debería ser actualizada, ya que en estos últimos años han surgido películas de gran interés científico, es interesante destacar que el título que propuso esta prestigiosa organización como la más minuciosa desde el punto de vista científico, hasta ese momento, era *Gattaca* (Andrew Niccol, 1997). Este filme trata de recrear las condiciones de vida de la sociedad en un futuro no muy lejano en la cual la mayoría de las personas nacen después de haber sido sometidos a procesos de manipulación genética. Los padres, antes de concebir a sus hijos por procedimientos *in vitro*, eligen cómo quiere que sean una vez que nazcan (sexo, color de pelo y de ojos, carencia de enfermedades hereditarias, etc.). El problema es que todavía existen personas que nacen de manera natural. A las personas nacidas manipuladas genéticamente se les denominan «Válidos». En cambio, a los que han nacido de forma natural «Inválidos». En esta sociedad ha surgido un nuevo tipo de discriminación: la discriminación genética. A partir del momento en el que nacen los Inválidos tienen cerrada la puerta a ejercer ciertos trabajos en la sociedad, solamente reservados a aquellos genéticamente superiores. En este mundo nace Vicent (Ethan Hawke), un Inválido más, al contrario que su hermano Anton (Loren Dean), que sueña con ser astronauta desde pequeño pero que sabe que nunca podrá ejercer ese trabajo al no haber sido manipulado genéticamente. A pesar de todo, Vincent no se rinde y hará todo lo posible por conseguir ese sueño.



Partiendo de esta premisa argumental, *Gattaca* puede concebirse como un compendio perfecto sobre los cuestionamientos morales y filosóficos que el biomejoramiento puede acarrear. Vamos a tratar algunos de ellos, atendiendo a argumentos esgrimidos tanto por defensores como detractores de una futura selección genética humana. Utilizaremos la película para ejemplificar, corroborar o criticar algunas de las opiniones vertidas al respecto en los últimos años.

El filósofo y bioético, Dan W. Brock, en un interesante artículo titulado “¿Es incorrecto elegir a nuestros hijos?”, intenta poner sobre la mesa la problemática moral que está detrás de las “futuras” técnicas de mejoramiento humano basadas en la ingeniería genética. Partiendo de que, en cierto modo, esta técnica ya es una realidad, lo primero que hay que preguntarse es en qué casos debería permitirse y cuáles no. Para ello, distingue entre selección negativa (técnicas utilizadas para evitar crear individuos con alguna discapacidad o deficiencia) y selección positiva (cualquier procedimiento que nos permita elegir y conformar genéticamente a nuestros hijos). Para Brock, mientras que la primera está mayoritariamente aceptada socialmente, la segunda suele contar con más trabas éticas. Mientras una la asociaríamos a la eugenesia negativa, la otra, que es la que describe la película, puede considerarse como eugenesia positiva.

La propia asimilación con la práctica eugenésica, ya ponen a dichos avances biomédicos en el punto de mira.

¿Es la selección, ya sea positiva o negativa, incorrecta porque se trata de eugenesia? (...) El objetivo de la eugenesia del mejoramiento humano a través de la selección no es inmoral en sí mismo o inmoral por naturaleza. Aunque la eugenesia sí implica la selección de quién se reproducirá y quién nacerá, su objetivo sugiere que los programas de eugenesia se llevaban a cabo normalmente con la intención de afectar positivamente a las características de la población. Por otro lado, tanto la selección negativa como positiva sobre las que se debate aquí se llevan a cabo no desde una perspectiva poblacional, sino desde la perspectiva de padres a nivel individual que buscan mejorar la vida del hijo que tendrán; en este sentido es engañoso caracterizarlo como eugenesia.⁶

Como hemos observado, la razón a que alude Brock para sostener que los procesos de selección y sus diferentes tipologías no se podrían ajustar del todo a un modelo de eugenesia, es la consideración de que, en el fondo, obedece a una decisión individual y personal, no institucionalizada (como el caso nazi), de los padres. Esto aparece fielmente reflejado en *Gattaca*. La diferencia entre Vincent y su hermano Anton está predeterminada por una mera elección de sus padres. La película nos sitúa en una época de tránsito en el que, aun existiendo la posibilidad de manipular genéticamente a tu futuro hijo, no todas las familias se atienen a ella. Se intuye que todavía hay padres que se niegan a influir en la naturaleza de su descendencia, ante todo por el poso que todavía tiene las creencias religiosas. El propio Vincent nunca perdonará a sus padres que haya sido concebido de manera natural. “Un niño concebido por amor tenía una mayor probabilidad de ser feliz. Ahora ya nadie lo

6 Block, Dan W. “Es incorrecto elegir a nuestros hijos?” en Bostrom, Nick y Savulescu, Julian. *Mejoramiento humano*, Teell Editorial, 2017, p. 286.

dice. Nunca entenderé qué fue lo que empujó a mi madre a poner su fe en manos de Dios en vez de las de su genetista. Diez dedos en las manos y diez en los pies, eso era lo único que importaba antes. Ya no. Ahora, a los pocos segundos de vida ya se podía saber el tiempo exacto y la causa de mi muerte. Desde pequeño me consideré lo que me consideraban los demás, un enfermo crónico.” Vincent debe resignarse y asimilar que no vivirá más de 30,2 años, tal como establece su test genético, mientras su hermano pequeño, que pronto se convierte en el hijo predilecto de la familia, tiene un coeficiente genético cuasi perfecto.



Para Julian Savulescu, filósofo transhumanista australiano y director del Centro Uehiro para la Ética Práctica en la Universidad de Oxford, consideraría que el modo en el que actuaron los padres de Vincent obedece a una gran irresponsabilidad. ¿Por qué teniendo la posibilidad factible de tener un niño más sano no la utilizamos? Para Savulescu el mejoramiento biológico no solo es algo deseable sino que debe considerarse una «obligación moral». Así lo expresa en una entrevista reciente para *ABC*: “Evitar enfermedades es lo primero. Pero cuando el mejoramiento sea seguro también lo usaremos en nuestro beneficio. Es que debemos hacerlo. Cuando hablo de obligación moral me refiero a razón moral. Entre dos embriones, debemos elegir el que tenga más posibilidades de una buena vida. Y no solo cuenta la salud, también la inteligencia y otras

capacidades.”⁷ A esto lo denomina como «principio de beneficencia procreativa».

Aprendida la lección, los padres de Vincent no dudan en recurrir a su genetista para concebir a Anton. Es muy interesante al respecto la secuencia en el que ambos asisten al proceso de elección del futuro bebé, su particular proceso de selección. Una decisión que no debería ser baladí, ya que como afirma Brock, “la selección implica elegir entre diferentes niños existentes”. En este caso, a los personajes de la película se les presenta cuatro óvulos fertilizados, dos varones y dos hembras sanas, sin predisposición a ninguna enfermedad hereditaria. A partir de ahí, como el que elige los extras de su nuevo coche, exponen sus preferencias: niño, de ojos castaños, pelo oscuro y piel clara. A lo que el genetista añade ciertas características de serie: se le erradicará la calvicie prematura, la miopía, el alcoholismo, la inclinación a la adicción y la violencia, la obesidad, etc. Sorprendidos y con ciertas reticencias, el padre del futuro niño, pregunta al médico: “Nos preguntamos si no sería bueno dejar algunas cosas al azar”. A lo que el genetista responde contundentemente, en un argumento compartido por el transhumanismo, y ante el cual los padres deben rendirse: “Este niño llevará lo mejor de ustedes. Aunque concibieran de forma natural mil veces jamás obtendrían un resultado así”. Ambos terminan asumiendo que están haciendo lo correcto, huyendo conscientemente de la posibilidad de dar a luz un nuevo niño que será rechazado en los colegios y cuyo futuro estará supeditado, en lo laboral, a los trabajos más precarios de la sociedad.

Esta secuencia, que hemos descrito con cierta ironía, esconde uno de los peligros más evidentes, desde el enfoque ultraliberal con el que se nos presenta, al que se enfrenta la futura aceptación del biomejoramiento: la mercantilización de los niños. Desde una perspectiva individual, es fácil entender a las futuras personas

7 Savulescu, Julian. “Claro que debemos jugar a ser Dios”. *ABC*. 05/06/2019. https://www.abc.es/ciencia/abci-julian-savulescu-bioeticista-claro-debemos-jugar-dios-201906030223_noticia.html

como meros productos, deseables o rechazables según las características que posean cada uno. Entre los mayores detractores de la democratización de estas técnicas se encuentra Francis Fukuyama. En *El fin de la historia y el último hombre*, establece el desarrollo futuro de la biotecnología como crucial para el devenir del ser humano y su naturaleza. Para el politólogo estadounidense de origen japonés, la ingeniería genética descontrolada puede ser el detonante del fin de la dignidad de la especie humana, supeditada al capricho de los padres o las modas sociales. Un argumento compartido ampliamente por Jürgen Habermas en su obra *El futuro de la naturaleza humana* o Michael J. Sandel, autor de “Contra la perfección.”⁸



En un mundo convertido en un «supermercado genético»⁹, tal como describe la película, es fácil comprobar cómo las decisiones individuales de los padres terminan afectando al conjunto de la sociedad. Sobre este asunto ha reflexionado el filósofo australiano

8 En dicho artículo utiliza la película de *Gattaca* para constatar esta idea: “Un mundo como el de *Gattaca*, en el que los padres se acostumbran a especificar el sexo y los rasgos genéticos de sus hijos, sería un mundo inhóspito hacia lo espontáneo, una comunidad cerrada en general.” Sandel, Michael J. “Contra la perfección” en Bostrom, Nick y Savulescu, Julian. *Mejoramiento humano*, Teel Editorial, p. 91.

9 Apelativo con el Robert Nozick denominó, con gran éxito, a las futuras técnicas de modificación genética dentro de su obra *Anarquía, Estado y Utopía*.

Peter Singer, el cual está convencido de que las consecuencias más graves del mejoramiento biológico se dejarán notar, especialmente, en el ámbito social. En su artículo, “Decisiones de los padres y mejoramiento humano”, afirma que el motivo más importante para oponerse al supermercado genético es “su amenaza al ideal de igualdad de oportunidades”. Para argumentarlo hace uso del argumento de la película que estamos aquí analizando:

Un futuro en el que los ricos tengan hijos guapos, inteligentes y sanos, mientras que los pobres siguen con la vieja lotería genética y se van quedando cada vez más atrás, no es un futuro agradable. Las desigualdades respecto a la riqueza se convertirán en desigualdades genéticas, y volveremos a siglos atrás en los que se luchaba para obtener los privilegios de la aristocracia. (...) ¿Conducirá esto a una sociedad como la de *Gattaca*, en la que los «Inválidos» limpien los inodoros y los «Válidos» sean los protagonistas de todo y consigan los trabajos más interesantes? (...) Un mercado libre de mejoramiento humano aumentaría la separación entre lo más alto y lo más bajo de nuestra sociedad, debilitaría la creencia en la igualdad de oportunidades y cerrará la «válvula de seguridad» de ascenso social.¹⁰

Esta es precisamente la premisa sobre la que se sustenta la película. En un mundo donde existen diversas potencialidades y en el cual, al estilo de *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, las personas pueden ser concebidas para ejercer determinadas funciones y roles sociales, es normal que se fomente la desigualdad y la injusticia. En *Gattaca* se denomina como «genoísmo», una nueva discriminación genética que el propio desarrollo tecnológico ha fomentado. Así lo expresa Vincent: “Pertenece a una nueva clase baja. Ya no determinada por el estatus social o color de la piel. No, ahora es una ciencia la que automáticamente discrimina.”

Mientras que Singer ve el vaso medio vacío, otros, la mayor parte de los filósofos transhumanistas, conciben el mejoramiento

10 Singer, Peter. “Decisiones de los padres y mejoramiento humano”, en Bostrom, Nick y Savulescu, Julian. *Mejoramiento humano*, Teell Editorial, 2017, p. 295-296.

genético como una oportunidad que conducirá a la igualdad. Según Alfonso Diéguez, en su obra *Transhumanismo, la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, sostiene que “la mejora genética, lejos de producir desigualdad, como suelen aducir los críticos, podría ser un instrumento muy eficaz para introducir mayor igualdad en la sociedad, puesto que haría que los menos dotados se acercaran a los más dotados o que desaparecieran las enfermedades genéticas, que son una fuente clara de desigualdad.”¹¹ Para conseguir esto se deberían crear políticas sociales que democratizasen dichas prácticas y fuesen asequible a todos los sectores de la sociedad, algo que, de por sí, ya suena a utópico, ante todo, porque contradice la ideología neoliberal desde la que parte el discurso transhumanista. De ahí, las propias dudas que los más firmes defensores de tales prácticas sienten al respecto. Entre ellos se encuentra Julian Savulescu, “Sí, [las biotecnologías] podría aumentar la desigualdad si la tecnología está disponible en el mercado y es cara. Pero puede reducir la desigualdad natural si es gratis para todo el mundo. Su efecto es nuestra elección. Creo que el mejoramiento es tan importante como la educación, por lo que, aunque no soy muy optimista en este punto, debería estar disponible para todos.”¹²

3. Cyborg: la fusión del ser humano y la máquina

Si el mejoramiento biológico, tal como hemos tratado en el capítulo anterior, ya puede concebirse, en cierto modo, como una realidad, el transhumanismo no descarta otro modo de perfeccionamiento humano mucho más radical, aunque, quizá, más lejano en el tiempo: el mejoramiento tecnológico. No se trata más que del futuro advenimiento del «cyborg», como hibridación entre ser humano y máquina. Para autores como Ray Kurzweil, al que recuperaremos más adelante cuando hablemos del concepto de «Singularidad», este hecho será el determinante y decisivo para el

11 Diéguez, Alfonso. *Transhumanismo, la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder, 2017.

12 Savulescu, Julian. *Op. cit.*

nacimiento del auténtico posthumano. De ahí que, como sostiene Alfonso Diéguez, el cyborg se haya convertido en el icono más destacado del transhumanismo.

Aunque este concepto fue creado en los años 60 del siglo pasado, recientemente saltó a la palestra de la opinión pública gracias a la figura de Neil Harbisson, artista británico que se ha convertido en la primera persona en el mundo reconocida legalmente como cyborg. Asiduo en los medios de comunicación, este activista fundó en 2010, junto al artista catalán Moon Ribas, Cyborg Foundation, organización internacional que tiene como objetivo asesorar a aquellas personas que quieran dar el paso para convertirse en cyborgs, así como defender el derecho de los mismos. Partiendo de una filosofía eminentemente transhumanista, Harbisson asume que la unión entre cibernética y organismo es algo inevitable. En un futuro, nuestro componente tecnológico será igual de importante que el biológico. La idea de insertar la tecnología en su cuerpo le surgió por el deseo de mejorar una deficiencia perceptiva con la que nació: visión cromática anormal que le impide percibir los colores. Para solucionarlo se hizo implantar una antena en el cerebro que le permite escuchar la frecuencia de los colores y así distinguirlos. El propio Harbisson lo explica de esta forma tan gráfica:

Por lo tanto lo que ahora tengo es una antena implantada en mi cabeza que me permite escuchar las frecuencias, desde los colores que hay delante de mí. Y lo bueno de escuchar los colores es que me permite percibir más colores que los visibles. Por lo tanto va desde infrarrojos a ultravioletas. El ultravioleta me permite saber si es un buen día o un mal día para tomar el sol, porque si percibo que hay mucho ultravioleta me puede dañar la piel. Mi objetivo es seguir ampliando la percepción del color a microondas, a rayos x, a gamma. La posibilidad es infinita, puedes seguir extendiendo tu percepción de la realidad.¹³

13 Harbisson, Neil. El futuro es apasionante de Vodafone. <https://www.youtube.com/watch?v=VV4elrz0MNI&t=177s>



Atendiendo a esta última idea, Harbisson asume que, en cierto modo, él ya es perceptivamente superior a los demás, ya que puede percibir colores que el ojo biológico del ser humano es incapaz de captar. Por ello desde su fundación trabaja para seguir expandiendo otros modos de mejoramiento tecnológico como pueden ser la retrovisión (percibir lo que ocurre a nuestras espaldas), el sentido electromagnético (permitiría percibir dónde está el norte) o la oreja infrasónica (destinado a percibir sonidos de baja frecuencia).

Aunque el caso de Harbisson es significativo, para Alfonso Diéguez, “quizás el logro más espectacular que se ha alcanzado en el uso de prótesis consiste en la utilización de brazos y piernas artificiales por parte de personas que han perdido sus extremidades, lo que les permite recuperar una cierta funcionalidad en sus movimientos.”¹⁴ En este sentido, es imprescindible hablar de Hugh Herr, director del Biomechatronic Group en la Media Lab del MIT,

14 Diéguez, Alfonso. *Op. cit.*

que ha contribuido a crear las prótesis biomecánicas más sofisticadas del mundo, por el que fue galardonado en 2016 con el Premio Princesa de Asturias de Investigación Científica y Técnica. Al igual que sucediera con el caso del artista vanguardista británico, Hugh Herr se dedicaría al mundo de la biomecánica por el deseo de superar la grave limitación física que padece desde que tenía 17 años, cuando sufrió la amputación de ambas piernas tras sufrir la congelación de sus miembros practicando alpinismo, su gran pasión desde joven. Este grave percance le llevó a dirigir todos sus esfuerzos a la mejora de la vida de las personas con discapacidad física, a través de prótesis inteligentes fusionadas perfectamente con el cuerpo. Él mismo se diseñó una piernas especiales que le han permitido seguir practicando la escalada, en ese esfuerzo prometeico por sobreponerse de sus limitaciones físicas a través de las nuevas tecnologías. Para Rodney A. Brook, que fuera director del Laboratorio de Inteligencia Artificial del MIT y compañero del propio Herr en dicha institución, concibe a este último como un claro ejemplo de la constatación de la realidad cyborg:

Un día de finales de 1999, salí de mi despacho del noveno piso del edificio del Laboratorio de Inteligencia Artificial y me dirigí al ascensor. De allí salió una versión modificada de Hugh Herr. (...) Cuando Hugh abandonó el ascensor sentí un estremecimiento por toda la espina dorsal. Desde los muslos hacia arriba era humano. De los muslos hacia abajo se trataba de un robot. Y no elegante. Constituía un prototipo. Varillas de metal en lugar de huesos, tableros informáticos en donde normalmente habrían estado los músculos, pilas colgando de bandas eléctricas negras y cables por todas partes. ¡Aquello era un cyborg!¹⁵

En el ámbito de la ciencia-ficción son muchas las novelas y películas que han tratado el tema del cyborg, aunque en muchos casos han contribuido a crear una idea errónea del mismo, más cercano

15 Brooks, Rodney A. *Cuerpos y máquinas. De los robots humanos a los hombres robots*. Ediciones B, Barcelona, 2003, p. 252.

al de la máquina humanoide que al de la hibridación entre ambos. Teniendo esto en cuenta, vamos a centrarnos en la película que, creemos, mejor se ajusta a la concepción que el transhumanismo tiene del mejoramiento tecnológico: *Gosth in the Shell* (Mamoru Oshii, 1995). Esta película de animación, adaptación del manga creado por Masamure Shirow, pronto se convirtió en obra de culto por su gran fuerza visual y su gran calado filosófico. En ella se describe una sociedad no muy lejana donde las personas están modificadas tecnológicamente con el fin de aumentar sus cualidades físicas y psíquicas. En un mundo inmerso en una cruenta guerra tecno-científica entre las grandes potencias del planeta, la película se centra en los entresijos de la Sección 9, una organización estatal especializada en delitos informáticos. En ella se integra Mutoko Kusanagi, una cyborg completa, que deberá hacer frente a un peligroso hacker, *Puppet Maste* (Titiritero), que está poniendo en peligro la seguridad nacional.



Mutoko Kusanagi representa la máxima expresión de la evolución tecnológica humana, un híbrido perfecto ente hombre y máquina. Mientras su cuerpo está plenamente modificado tecnológicamente mediante un metabolismo controlado, un cerebro informatizado y un cuerpo totalmente cibernético, en ella sigue estando presente su alma (*Ghost*), aquello que hace que se le pueda seguir considerando humana. Mutoko sería el ejemplo perfecto de una criatura posthumana, una nueva especie, muy superior al *homo sapiens*, que habría tenido en figuras como Harbisson y Herr a sus pioneros.

La película se centra filosóficamente en la cuestión de la identidad. En un mundo donde la dicotomía hombre y máquina ya no tiene sentido y las posturas humanistas clásicas sobre la esencia humana han quedado obsoletas, qué grado de ciborgización debería ser aceptable para que a uno se le pueda seguir considerando

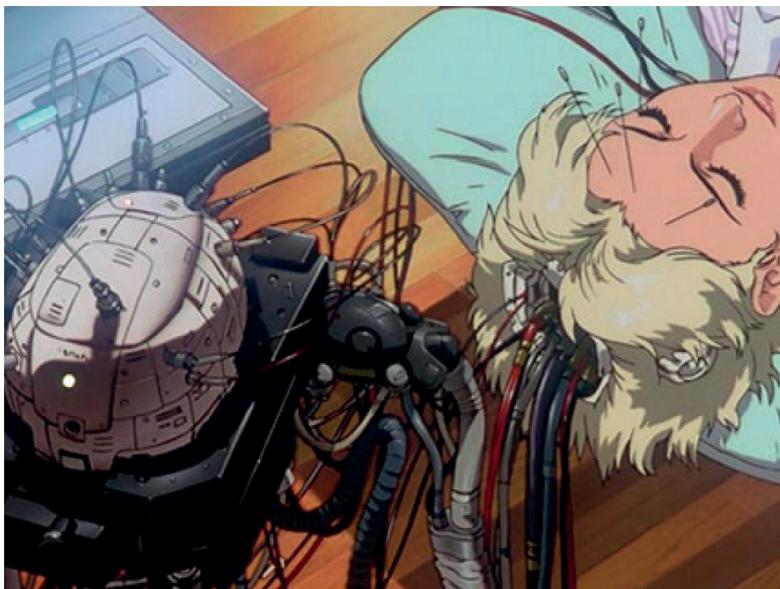


humano¹⁶. En *Gosth in the Shell*, sigue estando muy presente la postura hilemorfista aristotélica entre materia y forma, cuerpo y alma. Mientras que el cuerpo se ha transformado de lo orgánico a lo cibernético, supuestamente nuestra alma y sus cualidades, aquello que nos hace realmente humanos, sigue intacta. La cuestión es hasta qué punto este cyborg total dejaría de ser un ser natural para convertirse en un ser artificial, otra distinción clásica del estagirita. La respuesta sería sencilla. Mientras dicha criatura siga teniendo esa fuerza interna que hace que se mueva, se desarrolle y transforme seguirá perteneciendo al ámbito natural, aunque su cuerpo, su materia, haya sido fabricado. La forma humana estaría predeterminada por su intelecto y autoconciencia. A pesar de todo a Mutoko Kusanagi, le suscita muchas dudas su propia condición. ¿Y si su conciencia está supeditada a un programa informático totalmente manipulado, al igual que su cuerpo? ¿Y si sus recuerdos han sido introducidos en su cerebro informatizado, de ahí que se sienta como «un cerebro en una cubeta» móvil, como nos sugiere Antonio Diéguez?

Así le plantea Mutoko Kusanagi a Batou, otro cyborg integrante de la Sección 9, estas mismas dudas: “Supongo que los cyborgs como yo tendemos a ser paranoicos respecto a nuestros orígenes. A veces sospecho que no soy yo quien creo que soy, que quizá morí hace mucho tiempo y alguien cogió mi cerebro y lo metió en este cuerpo. Puede que yo nunca haya existido y de que sea

16 Alfonso Diéguez plantea este futuro cuestionamiento de un modo muy gráfico, utilizando otra referencia cinematográfica clásica, *Robocop* (Paul Verhoeven, 1987): “¿Qué identidad tendría un individuo al que le hubiera sido reemplazada una buena parte de su cuerpo por prótesis mecánicas? ¿Podría una persona modificada radicalmente, al modo del protagonista de la película *Robocop*, considerarse a sí misma como la persona que era anteriormente a la ciborgización? ¿No sería más probable que se sintiera de modo parecido a como podría sentirse «un cerebro en una cubeta», aunque fuera una cubeta móvil y con brazos y piernas? Y si esto fuera así, ¿qué grado de mecanización sería tolerable para un individuo antes de perder la sensación de seguir siendo él mismo? ¿Qué grado de mecanización haría que un cyborg dejara de ser ya algo ligado emocional y biográficamente a su origen humano para transformarse en una máquina?” (Diéguez, Alfonso. *Op. cit.*)

completamente sintética. (...) Quién sabe lo que hay dentro de nuestras cabezas. ¿Has visto alguna vez el interior de tu cerebro? Y si un cerebro cibernético pudiera generar su propio espíritu, crear un alma por sí mismo. Y si fuera así dónde estaría la importancia de ser humanos.” En este último caso, yéndonos otra vez a la distinción aristotélica, deberíamos hablar de otro tipo de ser, que en cierto modo, compaginaría el haber sido creado (ser artificial) con ese principio interno de movimiento (ser natural) que asociaríamos con un nuevo tipo de alma, un nuevo tipo de ser, que todavía no estaría categorizado. De este modo, lo artificial, el caparazón o carcasa (*Shell*) no sería más que el revestimiento que cubre a algo que ya no podríamos considerar como ser humano. En cierto modo porque sus funciones ya han cambiado. Si, según Aristóteles, lo que diferencia al ser humano de los seres vegetales y el resto de animales es el intelecto, esos cyborg que describe la película, en su fusión total con la máquina, tema que abordaremos en el próximo capítulo, es la capacidad de expandirse sin límites a través del ciberespacio.



En otro de los densos monólogos que Mutoko expone a Batou afirma que “el cuerpo humano lo componen incontables ingredientes, como todos los componentes que hacen que un individuo único, con mi propia personalidad. Sí, tengo una cara y una voz para distinguirme de los demás, pero mis pensamientos y mis recuerdos no son míos. Y tengo el sentido de mi propio destino. Cada una de esas cosas son solo una parte del todo. Yo reúno información para usarla a mi manera. Todo eso se funde en una mezcla que me forma a mí y da origen a mi consciencia. Me siento confinada porque solo puedo expandirme con límites.” Esta limitación desaparece cuando al final de la película se funde con *Puppet Master* (Titiritero), que en realidad se autodenomina Proyecto 2501, una suerte de Inteligencia Artificial, “una entidad que vive y piensa, creada en el mar de de la información”. En ese momento desaparece la identidad individual de Mutoko, intercomunicada con el todo, concibiéndose a sí misma como un ser expansivo en el infinito a través de la red. El ser humano, o lo que quedaba de él ha desaparecido, para dar lugar a la era de la máquina.

4. El sueño de la inmortalidad.

A lo largo de la historia de la humanidad el ser humano siempre ha soñado con la inmortalidad. En todos los tiempos las personas han ansiado no envejecer, ampliar su existencia o incluso poder vivir eternamente. En este sentido, han sido muy importantes las diferentes religiones que han surgido en el curso de los siglos. Todas ellas tienen una concepción peculiar de la muerte y de lo que ocurrirá después de este inevitable hecho. A pesar de todo, las diferentes religiones sustentan la inmortalidad en la fe. Los creyentes de una religión asumen sus preceptos pero sin confirmación científica. Pero, qué pasaría si en un futuro la ciencia y la tecnología avanzasen tanto que pudieran hacer de las personas seres inmortales. Está claro que el desarrollo científico, especialmente en el campo de la medicina y la ingeniería genética, está haciendo que cada vez

exista más esperanza de vida entre la población de los países desarrollados. Este ya es un gran paso, pero, ¿podremos llegar, realmente, a burlar la muerte desde el punto de vista científico? Según Luc Ferry, “numerosos investigadores piensan actualmente que el problema que preocupa a la humanidad desde los orígenes, el de la muerte, ya no pertenece al campo de la mitología, la religión o la filosofía, sino al de la medicina y la biología, más precisamente las famosas NBIC de las que ya hemos hablado. Consideran que la inmortalidad podría un día, quizá el próximo siglo, abandonar los cielos para bajar a la Tierra de los hombres.”¹⁷

Remontándonos muy lejos, como hemos establecido, uno de los mentores filosóficos del transhumanismo es, sin duda, el Superhombre que Nietzsche preconiza en *Así habló Zaratustra*. Max More se basa en él para elaborar su crítica mordaz a los dogmas religiosos que impiden, con su moral intolerante, cualquier avance «peligroso» que corrompa la esencia humana. Propone, al estilo feuerbachiano, recuperar al hombre de la alienación religiosa. El ser humano, para el extropianismo, es un Dios en sí mismo porque tiene la capacidad de crear y, por qué no, soñar con una futura inmortalidad. En este sentido, es interesante el artículo de Simon Smith *Lo bueno, lo malo y lo natural. No preguntes si debemos jugar a Dios, sino cómo*. ¿Por qué seguir teniendo una expectativa de vida de 70 años si gracias a las tecnologías podremos vivir 30 años más o, incluso, ser inmortales? Jugar a ser Dios es ético, según Smith, en la medida en que es beneficioso y repercute en la felicidad humana. Por ello, Max More desafía a la naturaleza, ya que no cree que el envejecimiento y la muerte deban ser, en última instancia, inevitables. En cuanto la tecnología proporcione una mayor expectativa de vida o nos permita gozar de una existencia indefinida en el tiempo, ya no necesitaremos la religión, ya que la ciencia nos procurará fácticamente lo que esta solo nos promete mediante la fe.

17 Ferry, Luc, *La revolución transhumanista*. Alianza Editorial, Madrid, 2017, p. 59.

El sueño de la inmortalidad, que ya está presente en uno de los primeros relatos documentados de la historia, la *Epopéya de Gilgamesh*, es un tema recurrente y repetido en la literatura y el cine. Desde el enfoque transhumanista con el que vamos a analizar el tema, vamos a centrarnos en tres interesante películas, que han tratado la búsqueda de la inmortalidad desde puntos de vista científicos y tecnológicos dispares: la inmortalidad biológica en *Proyecto Lázaro* (Mateo Gil, 2017), la inmortalidad como existencia post-biológica en *Abre los ojos* (Alejandro Amenábar, 1997) y la inmortalidad tecnológica en *Transcendence* (Wally Pfister, 2014).

a) La inmortalidad biológica, *Proyecto Lázaro*.

Proyecto Lázaro es una arriesgada apuesta que trata de reflexionar sobre cómo puede desarrollarse desde un punto de vista realista los futuros métodos de resurrección tecnológica. Aunque es un filme que, en cierto modo, se ajusta a los cánones de la ciencia ficción no se aferra al convencional cine-entretenimiento, sino que está más próximo al cine-ensayo. La cinta constituye una cierta tesis y un enfoque profundo sobre conceptos de elevada índole filosófica como son la vida y la muerte, la inmortalidad o la conciencia. Es una película seria en cuanto al tratamiento del tema que alude y las ideas que maneja, y sumamente inquietante si nos atenemos a la historia que se nos relata.

La trama se centra en la vida de Marc Jarvis (Tom Hughes), un joven y prometedor artista al que diagnostican un cáncer terminal en la plenitud de su carrera profesional y de su vida personal. Antes de ir apagándose y terminar muriendo, decide suicidarse para que su cuerpo pueda ser criogenizado con el fin de que en un futuro, cuando los avances científicos y técnicos lo permitan, pueda ser revivido de su letargo. A pesar de las reservas que tiene sobre la idea su novia, Naomi (Oona Chaplin), termina por acatar su voluntad y lo ayuda en el traumático proceso. Finalmente Marc es resucitado en 2084 por una empresa especializada en medicina regenerativa. Pero nada se desarrollará como él esperaba.

A través de una narración paralela, la película nos relata la historia de amor de Marc y Naomi por un lado y su vida una vez que ha revivido en el futuro por el otro. Todo ello edulcorado con los recuerdos del propio Marc cuando era un niño y que le sirve al realizador, en donde observamos una clara influencia de Terrence Malick, para introducir aquellas reflexiones más profundas y poéticas sobre la verdadera esencia de la vida. Estructurada en capítulos, Mateo Gil nos va ilustrando sobre la idea de que quizás la inmortalidad no sea realmente algo atractivo ni deseable. Sus argumentos son solventes y en ocasiones incuestionables.



Desde el momento en que el protagonista despierta en el futuro se da cuenta de que todo ha sido un error. El sueño de la inmortalidad pronto se convierte, tal como lo define él, en un auténtico purgatorio en el que no es más que un conejillo de indias, un animal de laboratorio que está siendo utilizado por un científico con gran ego, que disfruta jugando a ser Dios. En este sentido, las concomitancias

con el relato de *Frankenstein o el moderno Prometeo* de Mary Shelley son más que evidentes y explícitas. Sobre todo teniendo en cuenta que ambos científicos comparten nombre: Victor. En este caso, Victor West (Barry Ward), una persona que ha hipotecado su vida personal por un sueño: conseguir que la inmortalidad sea una realidad. El problema es que esto es una empresa sumamente compleja y por tanto necesita experimentar con aquellas personas que ilusamente se criogenizaron creyendo ciegamente en que la ciencia les devolvería la vida en un futuro. Pero la resurrección tiene un precio muy alto que pagar. Así se presenta el propio protagonista una vez resucitado, donde se describe como un verdadero monstruo mezcla de órganos regenerados y prótesis biónicas:

Damas y caballeros del futuro. Ha llegado el momento de presentarme. Usaré las mismas palabras que el doctor West. Me llamo Marc Jarvis y soy el primer hombre resucitado de la historia. En resumen esto es lo que soy: un 20% de órganos y tejidos vitales recuperados de mi antiguo cuerpo, especialmente el cerebro y el resto del sistema nervioso central; un 65% de órganos clonados (huesos, músculos, piel, terminaciones nerviosas y resto de órganos); un 10% de implantes biónicos para reforzar el sistema músculo-esquelético y los órganos sensoriales y un 5% de tecnología interna diseñada para controlar el correcto funcionamiento del organismo. A todo esto hay que añadir un sistema de conexión externa, un cordón umbilical de quita y pon por el que debo permanecer conectado a mi nueva madre mecánica. (...) El resultado ha sido un organismo terriblemente frágil, constantemente al borde del colapso. El hombre laboratorio, el monstruo de Frankenstein.

A todo esto se le une la auténtica soledad que siente en un mundo que no es el suyo y en el que constantemente le atormentan los recuerdos de un pasado que ya nunca más volverá. Desde la distancia se da cuenta de los errores que ha cometido y la actitud egoísta que le llevó a abandonar en los últimos momentos de su

vida a aquella persona que lo quiso realmente, simplemente por un deseo incierto. Aunque en ese futuro aséptico, que se reduce al laboratorio en el que está enclaustrado, tiene el apoyo de Elizabeth (Charlotte Le Bon), la enfermera que le cuida y le hace compañía, entiende que la vida ya no tiene sentido y que la inmortalidad nunca debe convertirse en una realidad, ya que no te va a asegurar vivir con dignidad. De ahí que llegue a esta conclusión tan materialista de la existencia:

Ahora solo hay una cosa que veo con claridad. La vida no es más que un estado de la materia, como el gaseoso o el líquido. Una forma de organización molecular sin mayor transcendencia ni propósito divino. Su único objetivo es perpetuarse a sí misma a través del movimiento, el cambio, la adaptación. A la vida no le preocupan las especies y mucho menos los individuos. Nosotros solo somos los trozos de barro que utiliza como vehículo. Es la vida la que da miedo no la muerte. Que esté siempre al borde de la extinción. Que exista donde no debería. Y el alma os preguntaréis, ¿qué pasa con el alma? El alma quizás sea lo que pierde el filete al ser congelado y vuelto a descongelar.

Atendiendo a esta descorazonada descripción, aunque estética y narrativamente las secuencias más reflexivas recuerdan al cine de Malick, tal como hemos mencionado anteriormente, en cuanto al contenido de sus discursos están en las antípodas. Mientras el director estadounidense utiliza su cine para acercarnos a lo transcendente, Mateo Gil nos sugiere que la existencia humana no es más que algo efímero, temporal y contingente.

Con esta película el coguionista habitual de Alejandro Amenábar vuelve a tratar aquellos temas y motivos que ya estaban presentes en trabajos tan importantes dentro de la historia del cine español como son *Abre los ojos* (Alejandro Amenábar, 1997) y *Mar adentro* (Alejandro Amenábar, 2004), en los que él participó activamente dando forma a sus historias. En *Proyecto Lázaro* vuelve a replantearse, aunque más tibiamente, el problema ético de la eutanasia y

desarrolla, desde otro punto de vista, la perturbadora idea de que la inmortalidad tecnológica no es más que un juego en el que los científicos se entretienen mientras creen jugar a ser dioses.



Visto desde la perspectiva que nos muestra la película, el tema de la inmortalidad nos plantea diversos cuestionamientos muy a tener en cuenta. Luc Ferry en *La revolución transhumanista* los resume en cuatro, atendiendo, a su vez, a cuatro planos diferentes: el psicológico (“¿qué hacer con todo este tiempo libre?”), el ético (¿existirán igualdad de condiciones entre aquellos inmortales y los que no lo son?), el demográfico (“¿cómo evitar la superpoblación si los humanos dejan de morir?”) y el metafísico (¿qué representaría una vida sin fin, un ser humano privado, o prácticamente privado, de su relación con la muerte?). En *Proyecto Lázaro*, el plano que mejor aparece analizado es el de la repercusión psicológica de la inmortalidad. ¿Nuestra vida tendría sentido en un mundo que no es el mío? ¿No representa la resurrección un viaje al futuro en el que nunca podré adaptarme? La visión de la película es bastante pesimista al respecto.

b) La inmortalidad post-biológica, *Abre los ojos*.

Si *Proyecto Lázaro* se centra en el milenarismo sueño humano de la resurrección, en este caso científica, del ser humano como organismo biológico, en *Abre los ojos* y su *remake* norteamericano *Vanilla Sky* (Cameron Crowe, 2001), describen otra alternativa a la inmortalidad comúnmente aceptada por el transhumanismo: la inmortalidad como existencia post-biológica. Ciñéndonos a la película originaria, cuyo guion fue escrito por Amenábar y el propio Mateo Gil, director de la película anteriormente analizada, *Abre los ojos* vuelve a centrarse en el proceso de criogenización, entendida como técnica indispensable para una futura resurrección. La criogenización, como es definida en la película, es la biostasis o preservación a temperaturas ultra bajas de seres humanos una vez que hayan muerto. La finalidad de este proceso de conservación es asegurar, a las personas que se sometan al mismo, la preservación de los órganos vitales en perfecto estado para que, en un tiempo futuro, cuando la ciencia y la tecnología lo permitan, puedan devolverles la vida. En diferentes países ya hay empresas que se dedican a la criogenización, y en ellas se inspiró Alejandro Amenábar para rodar *Abre los ojos*. Entre los extras que acompañan al DVD de la película, encontramos este interesante artículo donde se especifica las fuentes que inspiraron la trama de la obra:

Aunque el tema de la criogenización –o hibernación, según la Real Academia de la Lengua Española- parezca una fantasía futurista, ya en 1963 el doctor Robert Ettinger exponía en su libro *La perspectiva de la inmortalidad* la posibilidad de congelar –a menos 100 grados centígrados y en un medio que podría ser nitrógeno líquido- a humanos aquejados de alguna enfermedad, en espera de que la ciencia encontrase alguna solución médica.

En 1967 se procedió a la primera criogenización humana en la persona real del doctor James Bedford, lo que provocó, además de una sensacionalista cobertura en la prensa y las más

disparatadas conjeturas, el nacimiento de leyendas urbanas como la que afirmaba que Walt Disney, fallecido aquel mismo año, había sido hibernado.

En la actualidad existen diversas compañías –Alcor, Cryonics Foundation, International Cryonics Foundation, Trans Time– dedicadas al cuidado de menos de un centenar de personas que se han sometido a la criogenización y a velar por los más de 1000 socios que ya han suscrito sus contratos para ser congelados. La información que figura en los contratos, folletos, revistas o libros que aparecen en *Abre los ojos* es similar a la utilizada por las empresas citadas, tal como puede comprobarse fácilmente solicitando información sobre sus servicios o accidente a sus páginas web en Internet.



Pero, como en *Proyecto Lázaro*, la criogenización es entendida como el tránsito necesario para una futura existencia. Una existencia que se presenta de diferente forma en cada una de las películas. Mientras que en la dirigida por Mateo Gil, el protagonista resucita de una manera física, en un estado de plena conciencia, en *Abre los ojos*, César (Eduardo Noriega), personaje principal de la cinta de Amenábar, lo hace de una forma virtual. Supongamos que en un futuro, tal como sugiere la película, existe la posibilidad de que una

vez hayas muerto tu cerebro pueda seguir funcionando conectado a un aparato informático dotado de la capacidad para que puedas revivir la realidad virtual que tu elijas y sin que tú sepas que todo ello es irreal. Es decir, te proporcionaría la posibilidad de vivir un sueño. El sueño que tú prefieras vivir antes de morir. El caso de la película es ilustrativo. El protagonista, una vez que sufre el accidente de tráfico que le deja la cara destrozada, vive una vida totalmente infeliz, sobre todo desde que finalizó su relación con Sofía (Penélope Cruz). Una vez que conoce la posibilidad que le ofrece la empresa Life Extension, decide suicidarse para que lo criogenicen aplicándosele la Cláusula 14 («La percepción artificial»). Pretende vivir una realidad virtual ideal en la que vuelva con Sofía y los dos vivan felices para siempre. El problema es que ese paraíso que le promete el responsable de la empresa, por fallos del sistema, se convierte en el auténtico infierno que relata la película. En este sentido, *Abre los ojos*, plantea de manera muy interesante la hipótesis de los «cerebros en cubetas» que teorizase Hilary Putnam, basándose en la teoría del genio maligno de Descartes.



c) La inmortalidad tecnológica, *Transcendence*.

La última forma de inmortalidad que expone el transhumanismo y, la que quizá, ha suscitado más literatura es la posibilidad futura de poder traspasar nuestra conciencia a un ordenador para así, desposeído de todo componente biológico, poder preservar nuestro ser dentro de un dispositivo cibernético. Esta es la concepción que defiende uno de los grandes nombres del transhumanismo: Ray Kurzweil. Este inventor estadounidense, director de Ingeniería en Google, se ha popularizado por sus atrevidas predicciones sobre los avances tecnológicos en Inteligencia Artificial (IA). Kurzweil es uno de los padres de la singularidad tecnológica, entendida como el advenimiento de una Inteligencia Artificial fuerte que tendrá aplicaciones cruciales para el mejoramiento humano. Partiendo de esta predicción impulsó la creación de la Universidad de la Singularidad en Silicon Valley dedicada a fomentar y dirigir el desarrollo exponencial de la tecnología, haciendo frente a sus grandes retos. Para Kurzweil, gracias a dicho desarrollo, “seremos más inteligentes, pensaremos con más rapidez y profundidad. Iremos más allá de nuestro cuerpo. Podremos vivir en entornos de realidad virtual que integrarán todos los sentidos y pensar en algo parecido a la inmortalidad. (...) Estamos hablando de algo tan trascendental que para explicarlo hay que utilizar un lenguaje casi religioso.”¹⁸

Esta reflexión es de la que parte una de las películas producidas en los últimos años que mejor ha reflejado el espíritu de la teoría de la singularidad tecnológica. El propio título de la misma ya remite a ese componente teológico que el propio Kurzweil pretende aportar a sus predicciones. *Transcendence* intenta recrear cómo sería ese proceso de advenimiento de una IA capaz de fundirse con el ser humano en busca de la pretendida inmortalidad tecnológica. La película se centra en la figura del Dr. Will Caster (Johnny Depp), un eminente ingeniero informático que ha hecho grandes

18 Kurzweil, Ray. Entrevista en *Muy Interesante*, número 255. <https://www.muyinteresante.es/historico/articulo/ray-kurzweil>

avances en el campo de la IA. Alabado en el ámbito científico, se ha convertido en el punto de mira de un movimiento tecnófilo contrario al incesante desarrollo tecnológico que el Dr. Caster provocará. Aunque su máxima pretensión es utilizar la IA como herramienta de mejora de los males del mundo y del ser humano, muchos se plantean hacia dónde puede abocarnos esta obsesión por acercarnos a la divinidad. En un interesante discurso que expone al comienzo de la película dentro del congreso “Evolve the Future”, un formato muy extendido entre los círculos transhumanistas, el eminente científico expone las pretensiones y dudas de su trabajo:

Durante 130.000 años nuestra capacidad de razonar se ha mantenido inalterable. La inteligencia combinada de los neurocientíficos, ingenieros, matemáticos y hackers de este auditorio palidece al compararse con la Inteligencia Artificial más básica. Una vez activada, una máquina sensible puede superar rápidamente los límites de la biología. Y en poco tiempo su poder analítico será mayor que la inteligencia colectiva de todas las personas que han pasado por la historia del mundo. Ahora imaginen tal entidad con una gama completa de emociones humanas, además de una consciencia propia. Algunos científicos denominan a esto: la Singularidad. Yo lo llamo Trascendencia. El camino para la creación de una superinteligencia como esa exige que desentrañemos los secretos más fundamentales del universo. ¿Cuál es la naturaleza de la conciencia? ¿Existe el alma? Y si es así, ¿dónde reside?



Tras este discurso sufre un atentado terrorista por parte del grupo extremista Revolutionary Independence From Technology (RIFT), que lo irá apagando poco a poco. Antes de morir, con la ayuda de su esposa, Evelyn Caster (Rebecca Hall), y su mejor amigo Max Waters (Paul Bettany), intentarán volcar su conciencia a PINN, una red de procesadores cuánticos de naturaleza neuronal creada por el propio Dr. Caster. Partiendo de la idea de que el cerebro está compuesto de señales eléctricas que pueden ser cargadas en una máquina, finalmente consiguen duplicar la inteligencia de Will, que, a pesar de que su cuerpo ha muerto y ha sido incinerado, ha quedado registrado en PINN. En ese momento comienza el germen de la Singularidad o, en este caso, la Trascendencia. La lúcida inteligencia del Dr. Caster se funde con la incalculable potencia de PINN y con ello el particular proceso de expansión y autoperfeccionamiento. Tomando el control sobre sí mismo y con las infinitas posibilidades de estar conectado a la red global, este nuevo ser que ha nacido, el auténtico posthumano, consigue, en poco tiempo, producir avances increíbles en regeneración médica gracias a la creación de nanotecnología muy desarrollada. La expansión exponencial de tal inteligencia intentará convertir el universo, a su vez, en una superinteligencia hiperconectada.

Pronto surgirán las dudas de Evelyn y Max. ¿Hasta qué punto detrás de tal inteligencia sigue estando Will? ¿Cómo asegurarnos de que la máquina no ha controlado radicalmente a lo que puede quedar de humano en la conciencia de Will? ¿Qué grado de identidad puede haber entre ambos? Esta situación la intuye Kurzweil como necesaria. Según Antonio Diéguez, “la singularidad constituirá la culminación de la fusión entre nuestra existencia y nuestro pensamiento biológico con nuestra tecnología, dando lugar a un mundo que seguirá siendo humano pero que trascenderá nuestras raíces biológicas. En la post-singularidad, no habrá distinción entre humano y máquina o entre realidad física y virtual. Si se pregunta sobre lo que seguirá siendo inequívocamente humano en un mundo así, la respuesta es simplemente esta cualidad: la nuestra es

la especie que inherentemente busca expandir su alcance físico y mental más allá de sus limitaciones actuales.”¹⁹ En este sentido, la conclusión que se extrae de la película es muy parecida a la que se establece en *Ghost in the Shell*. Es difícil considerar a esa civilización que nazca a través de tales transformaciones como humana. A pesar de que dicha inteligencia ha surgido de la potenciación tecnológica de la propia inteligencia humana, el grado de evolución entre ambos impedirá situarlos en la misma categoría ontológica. Y por lo tanto, quién encuentra la inmortalidad en el fondo: el hombre o la máquina.

5. Inteligencia artificial y el fin de la humanidad.

Para muchos, atendiendo a la conclusión anterior, el advenimiento de la singularidad tecnológica no puede entenderse más que como el fin de la era humana en pos de un inevitable dominio de las máquinas. En el fondo, es el devenir marcado por la propia evolución de la vida inteligente en el universo. Un rasgo distintivo que hizo que el ser humano dominase la tierra y que, por todas las razones esgrimidas por el transhumanismo, culminará con el dominio de la máquina sobre el universo. Esta posibilidad viene recogida en el punto 5 del propio manifiesto transhumanista y es asumida por autores tan relevantes, dentro de dicha corriente, como Nick Bostrom. Es significativa al respecto su obra *Superinteligencia: caminos, peligros, estrategias* donde denomina a esta inquietante posibilidad como «riesgo existencial». Tomando como referencia el propio principio evolutivo que domina el desarrollo de la vida en el planeta, no es descabellado, según el filósofo sueco, que la IA futura, con una capacidad cognitiva superior a la humana pueda acabar imponiendo sus propias preferencias.

Lo que hace poderosos a los humanos en este planeta no es que tengamos los músculos más fuertes y los dientes más afilados

19 Diéguez, Antonio. *Op. cit.*

que otras criaturas, sino que nuestro cerebro es un poco más inteligente y nos ha permitido acumular cultura de generación en generación, y así inventar tecnologías y una organización social compleja. Pero estos atributos que nos ponen ahora en una posición especial podrían pertenecer luego a las máquinas más inteligentes del futuro. Podrían superarnos drásticamente en esa inteligencia que permite la innovación tecnológica, la organización compleja, la planificación a largo plazo y demás. Por lo que el futuro llegado a ese punto, podría haberse determinado por las preferencias de estas superinteligencias. ¿Cuánto falta para que las máquinas inteligentes puedan competir con la mente humana, no solo en ámbitos específicos como el ajedrez o en reconocer imágenes, sino completamente, máquinas con la misma capacidad de aprendizaje, de planificación que nos hacen inteligentes a los humanos? Pues quizás falten unas décadas.²⁰

Asumiendo esta idea, una de las películas que mejor han sabido indagar en los principios básicos del transhumanismo, anticipándose incluso a ellos, ha sido *2001, una odisea del espacio* (*2001: A Space Odyssey*, Stanley Kubrick, 1968). Esta película de culto escrita por el propio director, junto a Arthur C. Clarke, autor de la historia originaria, se realizó en plena carrera espacial entre Estados Unidos y la Unión Soviética, dentro del contexto de una Guerra Fría que promovió grandes avances en tecnología espacial y armamentística. En ella se atestigua ese espíritu de expansión continua por el universo y la lucha por conquistarlo, pero, al mismo tiempo, incide en los peligros que tales avances pueden ocasionar al propio ser humano, incluido el «riesgo existencial» que preconiza Bostrom.

La película arranca en pleno Pleistoceno, una época donde los homínidos no son todavía los animales dominantes de la Tierra. Débiles y poco especializados biológicamente, deben sobrevivir

20 Bostrom, Nick. El futuro es apasionante de Vodafone <https://www.youtube.com/watch?v=5zzdVHfbj6w>

heroicamente en un entorno hostil y desértico a merced de los fieros depredadores que constantemente los amenazan. Su situación cambiará drásticamente el día en que aparece, ante un grupo de ellos, un extraño monolito, que los atrae y asusta al mismo tiempo. No es más que el símbolo del surgimiento de la inteligencia racional en el ser humano, aquella que será clave para adaptarnos al medio y que nos ayudará a comprender que un hueso puede convertirse en un arma, capacidad técnica que nos elevará a lo más alto del escalafón jerárquico del planeta. Es, en el fondo, el inicio de la era humana y su consiguiente evolución técnica. Una idea que viene representada por esa imagen icónica del hueso convirtiéndose en nave espacial, símbolo del desarrollo tecnológico humano.



De este modo, la película nos lleva al 1999, año en el que se encuentra un monolito de forma ortoédrica en la Luna, similar al que aparecía en el prólogo. Se descubre que tan enigmático objeto emite señales acústicas y se intuye que puede ser la prueba de la existencia de vida extraterrestre en el universo. En 2001, una nave espacial, Discovery 1, deberá localizar los emisores de la señal que emite el monolito en el espacio de Júpiter. A bordo se encuentran los astronautas David Bowman (Keir Dullea) y Frank Poole (Gary Lockwood), tres científicos en profundo sueño de hibernación y el

computador HAL 9000. Cuando el computador debe ser apagado por un error cometido, reacciona instintivamente de manera agresiva, enfrentándose a la amenaza humana.

HAL 9000 es un ejemplo perfecto de IA fuerte, es decir una máquina con autoconciencia y un grado de desarrollo cognitivo muy superior a una IA débil, máquinas programadas por el ser humano destinadas, únicamente, a resolver problemas (pensemos, por ejemplo, en Siri, el asistente personal de Apple). Mientras esta última puede hacernos la vida más fácil, una IA fuerte puede llegar a convertirse, como ejemplifica la película de Kubrick, en una auténtica amenaza. Entre los detractores de este tipo de avances se encontraba Stephen Hawking, consciente de que, aunque la creación de este tipo de inteligencia sería un gran hito en la historia del hombre, podría llegar, al mismo tiempo, a ser el último. La razón la esgrime Luc Ferry: “¿Por qué el último? Porque todo ser dotado de una inteligencia «darwiniana», y en la hipótesis que plantea Hawking, sería el caso de las máquinas, tiene como objetivo primero y principal sobrevivir, es decir, eliminar a todos los que son una amenaza para sus vidas. Las máquinas inteligentes, como en los peores supuestos de ciencia ficción, que son capaces de leer en unos segundos dos millones de páginas, lo sabrían más o menos todo sobre nosotros, empezando por el hecho de que nosotros, los humanos, somos los único que podemos desenchufarlas, lo que nos convertiría en sus primeros y principales enemigos.”²¹

Esta última reflexión es la que está detrás de la película con la que vamos a terminar este incompleto recorrido por las preocupaciones transhumanistas más importantes vistas bajo el prisma del séptimo arte: *Ex Machina* (Alex Garland, 2015). Esta interesante producción británica, de sugerente guion y gran fuerza visual, plantea de un modo cuasi perverso los peligros a los que se enfrentará la humanidad por ese afán de crear máquinas cada vez más perfectas. La película se centra en la figura de Nathan (Oscar Isaac), un

21 Ferry, Luc. *Op. cit.*, p. 208.

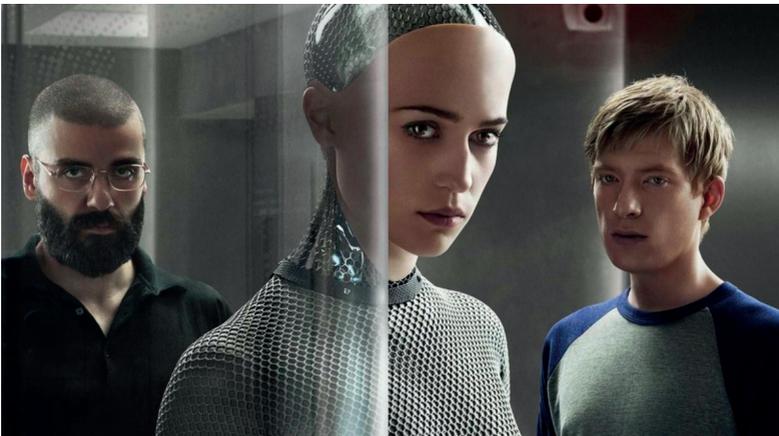
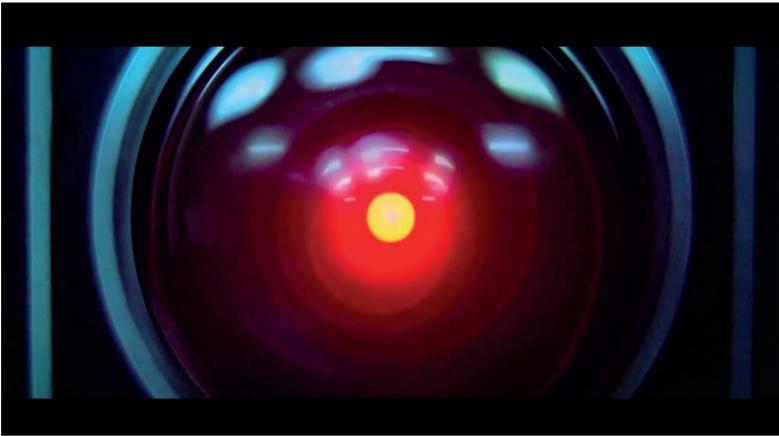
excéntrico programador informático empeñado en dotar de conciencia a las máquinas. Para probar su último modelo, selecciona a Caleb (Domhnall Gleeson), un joven y prometedor empleado de su empresa, que será el componente humano del particular test de Turing²² con el que pondrá a prueba a AVA (Alicia Vikander), el último robot humanoide creado por Nathan. Este último, asumiendo los principios de la singularidad tecnológica, concibe su trabajo como un instrumento de aceleración evolutiva, necesario e inevitable, no exento de incuestionables peligros. Así se lo expresa a Caleb, una cobaya en el experimento de Nathan, que pronto sentirá reticencias ante los grandes avances que este ha realizado en IA.

La llegada de la Inteligencia Artificial fuerte era inevitable desde hace décadas. La variable no era sí, sino cuándo. No considero a AVA una decisión sino una evolución. Va a ser el próximo modelo el que será un verdadero avance. La Singularidad. AVA no existe en el vacío, igual que tú y que yo. Es parte de un continuo, es la versión 9.6, y habrá más y cada vez son mejores. [Con el modelo viejo cuando ha quedado obsoleto] descargo su mente, vacio los datos, añado las nuevas rutinas que he compuesto. Hay que formatearlo parcialmente y los recuerdos desaparecen. Pero el cuerpo sobrevive y AVA tiene un buen cuerpo. Un día las inteligencias artificiales nos mirarán como nosotros miramos a los esqueletos de las llanuras africanas. Un simio que caminaba erguido, que vive en el polvo con herramientas rudimentarias, condenado sin remedio a la extinción.

Ex Machina plantea de un modo elocuente las condiciones que deben darse para que, en un futuro, la máquina produzca la extinción humana. Según el futurólogo austriaco Hans Moravec, esto será posible en el momento en cual las máquinas, como en el caso de la película, estén capacitadas para luchar por su autoconservación. Algo que tienen en común Hall 9000 y AVA. Ambas formas

22 Prueba de habilidad en el que un ser humano interactúa con una máquina. Si el humano no descubre que interactúa con una máquina, dicho test es superado.

de IA fuerte, conciben a los seres humanos como una seria amenaza sobre su existencia y su autonomía, de ahí que no duden en utilizar su potencial cognitivo para hacer frente a sus potenciales enemigos. Finalmente el test es superado con creces. AVA será capaz de utilizar rasgos, tan eminentemente humanos, como la autoconsciencia, la imaginación, la manipulación, la empatía y, hasta la sexualidad, para escapar de esa prisión que era el laboratorio de Nathan. Aunque para ello deba asesinar a su propio creador.



Conclusión

A lo largo de este recorrido por las preocupaciones esenciales que están detrás del transhumanismo, hemos constatado que existe una dicotomía fuerte entre las posturas utópicas de dicha corriente filosófica y las reticencias morales que la industria cinematográfica han instaurado en el imaginario colectivo en las últimas décadas. Tomando con precaución los beneficios que el desarrollo científico y tecnológico acarrearán al ser humano, el cine de ciencia ficción no deja de ser un interesante mecanismo de reflexión ante la venida de un futuro, a la vez, ilusionante e inquietante.

Hemos comprobado cómo en las últimas décadas el cine ha servido como altavoz para algunas de esas teorías transhumanistas. Han ayudado a introducir en el debate público cuestiones tan acuciantes como son el uso de la ingeniería genética, el advenimiento de la singularidad tecnológica o la venida de la IA fuerte, aunque, en la mayoría de los casos, han optado por una visión mucho más crítica que optimista. Entre la ilusión exacerbada del transhumanismo y las extremadas reservas de las películas que hemos analizado, solo queda optar por el sentido común y la cautela a la hora de enfrentarnos a un futuro sumamente incierto, aunque repleto de infinitas posibilidades.

Bibliografía

- Bostrom, Nick, *¿Qué es el transhumanismo?* <https://transhumanismo.org/old/articulos/transhumanismo.htm>
- *Superinteligencia: caminos, peligros, estrategias*. Teell Editorial, 2016.
- Bostrom, Nick y Savulescu, Julian. *Mejoramiento humano*, Teell Editorial, 2017.
- Brooks, Rodney A. *Cuerpos y máquinas. De los robots humanos a los hombres robots*. Ediciones B, Barcelona, 2003.
- Cordeiro, José. *La especie humana no es el fin, sino el comienzo evolutivo*. <https://www.tendencias21.net/>

[La-especie-humana-no-es-el-fin-sino-el-comienzo-de-la-evolucion_a206.html](#)

- Diéguez, Alfonso. *Transhumanismo, la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder, 2017.
- Ferry, Luc, *La revolución transhumanista*. Alianza Editorial, Madrid, 2017.
- Kurzweil, Ray. Entrevista en *Muy Interesante*, número 255. <https://www.muyinteresante.es/historico/articulo/ray-kurzweil>
- *La singularidad está cerca*. Lola Books, 2019.
- Molinuevo, José Luis. *Humanismo y nuevas tecnologías*. Alianza, Madrid, 2004.
- More, Max. *Los Principios Extropianos 3.0. Una declaración transhumanista*. https://transhumanismo.org/old/articulos/Principios_Extropianos.htm
- Savulescu, Julian. “Claro que debemos jugar a ser Dios”. Entrevista en *ABC*. 05/06/2019. https://www.abc.es/ciencia/abci-julian-savulescu-bioeticista-claro-debemos-jugar-dios-201906030223_noticia.html
- VVAA, *Declaración transhumanista (Asociación Transhumanista Mundial)*. <https://transhumanismo.org/old/declaracion.htm>



● Ν έ ο ς ●

LA SOCIEDAD DEL CANSANCIO

—●—
Irene Franco Esteban
2º Premio Modalidad Dilema
VI OFEX

IES Santiago Apóstol, Almendralejo (Badajoz)

En este texto se comparan dos realidades, en primer lugar la vida en el mundo actual que se basa en un ansia por llegar al máximo en todos los aspectos posibles, tales como la belleza, el dinero o el trabajo, como bien vienen indicados en el texto. También se basa en aparentar la felicidad, cuanto más guapo/a eres o más dinero ganas más feliz se supone que eres. También influyen mucho las redes sociales, donde abunda la apariencia, el fingir una vida ideal. Los seguidores y los “me gusta” aumentan nuestra autoestima y lo único que hace la gente es parecer ser feliz, sin serlo, aunque, a veces el fingir y mentirnos a nosotros/as mismos/as hace que lleguemos a ser felices, eso sí, momentáneamente. Esto último supone una gran presión que crea necesidad de superación y autoexigencia constante, con un único fin que es encontrar la felicidad. Esta presión nos la imponemos nosotros/as mismos/as pensando que tenemos una limitación, la muerte, que hace que nos agobiemos queriendo hacer todo lo posible mientras vivamos, y hacerlo del mejor modo concebible.

En segundo lugar estaría una vida alternativa que exigiría renunciar al exceso de trabajo, la ambición, el dinero, las apariencias y evadir las críticas del resto de la sociedad para llegar a una tranquilidad que te instalase en la verdadera felicidad, una que sea plena. Sería una vida en la que, las personas, controlando las temidas pasiones y los miedos, llegarían a un estado positivo y placentero ya mostrado en la historia por Epicuro y sus seguidores. He hablado ya de que definiendo que las personas nos presionamos por el temor a que llegue nuestro final y hayamos dejado de hacer o no conozcamos algo. También nos alertaron los epicúreos en este sentido hablándonos de su tetrafarmakon, sin temor a los dioses, al destino, al dolor y a la muerte podemos alcanzar una vida placentera. La vida planteada en el texto como alternativa a las prisas, la ambición y la autoexplotación también posee el carácter de una especie de terapia para salvarnos de ese remolino que nos engulle y al que nos lanzamos voluntariamente.

Los aspectos positivos de la vida en el mundo actual se resumen en el acceso a una vida ideal; una vida en la que puedas estudiar o incluso trabajar en el ámbito que desees y tener un horario en el que se incluyan actividades a tu gusto. Una vida que se suele traducir en un horario con muchas actividades, en unos días programados que suponen prisas, agobio y presión social. Prisas porque el horario está programado desde la idealidad del tiempo y no desde lo incontrolable y predecible de las circunstancias diarias, agobio porque la energía necesaria para llevar a cabo la programación de forma exhaustiva de cada jornada choca con las posibilidades reales de las personas. Y presión social porque lo que se espera de la gente exitosa es que esa programación de los días casi como si fuésemos robots, se cumpla. La sociedad reconoce más éxito en una persona cuanto más actividades desarrolladas de la mejor forma y siempre en línea ascendente en cuanto a aspiración y superación pueda soportar.

Por esta razón, esto es algo que en la vida propuesta como alternativa se intentaría modificar. La propuesta es mantenerse alejado

del agobio constante y encontrar la verdadera felicidad por ser quien eres y no por lo que tienes o aparentas ser.

Hay un dicho que expresa que el dinero no da la felicidad, pero si tienes dinero tu vida es mucho más fácil que la de alguien que no lo tenga, y eso es una realidad. Las personas que llevan esta vida suelen ser muy criticadas por no seguir el mismo ritmo de vida, y por eso sería necesario evadir las opiniones de la sociedad. También nos exponemos a la soledad causada por el no ser aceptado socialmente y esto pesa a la hora de encontrar aspectos positivos en este modo de vida.

Para explicar la situación en la que nos pone este dilema, podríamos utilizar el mito de la caverna de Platón.

Platón nos cuenta que en una caverna se encuentran unas personas. Estas permanecen encadenadas en las profundidades de la caverna desde su nacimiento, sin haber podido salir de ella nunca y sin poder mirar hacia atrás para entender de dónde provienen esas cadenas. Por ello, solo miran a la pared que tienen enfrente. En esta pared se ven reflejadas las sombras de unas figuras creadas por la luz que da una hoguera que está a cierta distancia de los hombres. Las figuras de las sombras realmente las crean otras personas que se encuentran tras los hombres encadenados. Esto causa una alteración de la realidad.

Sin embargo, si uno de los hombres se liberase de las cadenas y pudiese mirar hacia atrás, la realidad le confundiría. La luz del fuego le molestaría, y las figuras que pudiese ver le parecerían menos reales que las sombras que ha visto toda la vida.

Del mismo modo, si volviera a la caverna y contase su experiencia en la verdadera realidad, el resto de hombres no lo creerían e incluso se burlarían de él.

La comparación es clara. Los hombres encadenados representan a la sociedad actual. Las sombras reflejadas en el muro por la hoguera son una metáfora del modo de vida en el que vivimos, llena de apariencias y mentiras. Algo que no es la realidad pero que nosotros/as consideramos que sí, como las redes sociales. Por

último tendríamos el exterior de la caverna, representando la vida ideal, la moralmente correcta.

Nosotros/as, representados por los encadenados, estamos acostumbrados a vivir de una manera falsa, mintiéndonos a nosotros/as mismos/as mediante las apariencias, redes sociales, etc. No sabemos vivir de otra manera, por lo cual tampoco queremos salir del modo de vida en el que nos encontramos, de nuestra zona de confort. Esta no es la única opción de vida que tenemos, pero es la única que vemos o que queremos ver. Si saliéramos de este modo de vida, o de la caverna, nos daríamos cuenta de que hay más a parte de nuestra sociedad, más allá del éxito unido al dinero y las apariencias.

Ahí veríamos la vida feliz, que, como ya he dicho está alejada de las falsas apariencias y apartada del agobio (el exterior de la caverna). De acuerdo con el mito, las personas que viven de otro modo, son criticadas por las que viven el en actual, ya que no conocen otra vida y tampoco quieren conocerla.

Por estas razones me decanto por la vida actual. Probablemente esta sea la opción más cómoda para alguien de mi edad, a quien le han sido inculcados unos valores de autoexigencia firmes durante toda su vida. Pero no he vivido nunca de otra manera, y no me gustaría arriesgarme a perderlo todo, ni laboral ni socialmente. De modo que elijo estudiar y trabajar, a pesar del agobio y las presiones sociales. Aún así, dentro de esta opción me gustaría alejarme de las apariencias, ser como soy y no basarme en el parecer y no ser. Las redes sociales están bien hasta que se llega al punto de exponerse como algo que no eres. De todos modos puedes encontrar momentos de felicidad fuera del agotamiento.

Aunque, realmente, me gustaría que existiera una tercera opción, una intermedia en la que se intercalasen los aspectos positivos de ambas vidas. Que también suprimiera los negativos. Esta opción se basaría en la empatía. Gracias a ésta nos pondríamos en la situación del resto de las personas, sobre todo de aquellas que

funcionan de una forma diferente a la que marca la marea social. Dejaríamos de juzgarlas y simplemente aceptaríamos lo diferente.

La falta de empatía y aceptación es, principalmente, la causa de inseguridades. Esto nos lleva a la necesidad de simular algo que no somos y que probablemente tampoco queremos ser, pero fingimos para agradar al resto, porque se nos ha hecho imprescindible el reconocimiento de los demás, tanto por redes sociales como en el día a día. Creemos que gustando al resto nos gustaremos a nosotros/as mismos/as, haciendo depender nuestra autoestima completamente de la opinión de los demás. Por esto invito a aceptarnos tal y como somos, tanto a uno/a mismo/a como al resto de personas.

El respeto es un aspecto trascendental. Con él dejamos las críticas a un lado y aceptamos opiniones, físicos e incluso situaciones personales o laborales que no nos agradan o que no compartimos. Aprender a respetar es un punto fundamental para llegar a esta tercera vida de la que hablo, donde mejorará la convivencia social.

Es importante también priorizar el derecho humano que dice que todos/as somos libres e iguales. Aclarando esto, muchas personas que no se sienten libres o que incluso se sienten diferentes a los/as demás podrán encontrar su lugar. Si nos ponemos todos/as al mismo nivel, haremos que estas personas se sientan, finalmente, parte de la sociedad.

La alternativa quedaría como una vida en la que, si quieres, puedes trabajar más o menos, y en el ámbito que tú desees. En la que no hay necesidad de aparentar ni fingir felicidad, e igualmente ser aceptado/a socialmente. Tú eliges si quieres tener un horario ajetreado o relajado. Esta sería mi vida ideal, una en la que olvidemos la pretensión maquiavélica de la eficacia como valor supremo y seamos capaces de priorizar los valores éticos tales como el respeto, la justicia, la honestidad, la libertad y la empatía.

Para ser capaces de reflexionar de lo que pasa a nuestro alrededor y de cómo afecta a las personas, es necesaria una actitud filosófica, crítica y reflexiva, que nos capacite para repensar los valores que deben estar presentes en nuestra sociedad.



● Μ ε ῖ γ μ α ●

POEMAS

La virtud del momento (The virtue of the moment)
Inventario incompleto (Incomplete inventory) (1994-2007)
La Galbana Pequeña Editorial 2011

CREDO

a J.C.M.

Algún día todas las contradicciones volarán por su propio peso
dinamitando el aire
sin duelo, sin espasmos
como un dúo de pájaros.
No habrá torres más altas.
Los alambres de espinos se arañarán el corazón
y el papel moneda arderá solo
en la cripta embrujada de los bancos.
Entonces será el día.
Volveremos a vivir como siempre quisimos.

Entonces temblaremos de pura felicidad
y aprenderemos a temblar de pura felicidad.

LA HORA Y AHORA

Ésta es la hora del pez, del gran pez
que puebla las ciudades y despuebla los ríos.

Ésta es la hora de la respiración no humana
pero también la hora del hombre que respira.

Ésta es la hora de lo dado
pero también la hora de buscar.

Ésta es la hora a la que hemos sido convocados.

Es la hora del cieno y la hora del mar.

BELLEZA, I: LA BRUMA

La bruma
como una boca gris en la espesura
que se traga las cosas.

Muy lejos
en la neblina de otro bosque
los ciervos saben extinguirse como los barcos.

Saben desaparecer como los barcos de vela
en mañanas que desearía ver, cuando viaje.

Fundirse en el paisaje, suavemente,
como los icebergs helados se deslizan al agua
como navegan las liebres blancas en el mar de la nieve
como suenan las
afelpadas plantas de los lobos en el Norte callado.

Algún día desaparecerán los cazadores
pero espero que permanezca la belleza perfecta
que también nos necesita a nosotros
para ser.

BELLEZA, II

Creo que no tenemos otro derecho que contemplar con cuidado.

BELLEZA III: ARTE, NATURALEZA

Aunque sea manido decirlo, lo digo:
como a la mejor representación de la belleza
no podemos encerrarla eternamente en museos
no podemos mejorarla, sino apenas
intentar comprenderla sin jamás conseguirlo,
es decir, contemplarla
más religiosamente
con el debido respeto.
No hace falta siquiera que la amemos

Dejemos el amor para los seres queridos
y cercanos que nos comprenden.
¡Somos tan posesivos cuando amamos!
¡Tan sabios en el manipular, con astucias
trasmitidas de padres a hijos y con técnicas nuevas, más potentes!
¡Contaminamos con tal fruición nuestras relaciones
cuanto más intentamos abonarlas, es decir, cultivarlas
a golpe de fosfato y observaciones de ácido nítrico
(que salpica nuestras conversaciones cotidianas)!...
¡Sabemos hacer tanto daño al querernos tan mal a nosotros mismos
nos cazamos unos a otros con tal ensañamiento
nos asesinamos unos a otros, sin darnos cuenta, con tanto y tanto
cariño
nos olvidamos tan bien de nuestros semejantes...!
Que, por favor, mejor que no la amemos, por ahora.

Vamos simplemente a dejarla en paz
salvo para acercarnos, cuando podamos,
cuanto podamos, a ella, a la naturaleza
como si fuera a un parque
del que supiéramos

formar parte.

CREEMOS SIN EMBARGO

Escucho la lluvia
como una columna gris en el silencio de la tarde.

Ruido blanco
como una mampara de protección contra el exceso
de los días.

Cae como si quisiera limpiar algo
las hojas de los árboles o las columnas de refugiados,
la sucia podredumbre de la muerte comprada
pero esto no es así.

Al calor de la piel y ráfagas de ternura
creemos sin embargo
que mientras llueve hay esperanza de salvación.

LUZ OSCURA

Tú me das un manzano de caricias
y yo admito que exista, aunque no lo comprendo:
el fantasma de un árbol imposible
espejismo del agua de mi sed.
(Así lo denomino, porque no lo comprendo.
Toda contradicción pretende superarse.)

Al mismo tiempo es sólido como una paradoja:
es cambiante y fugaz como la percepción de una estrella
o el múltiple reflejo del instante.
(Ambas cosas eternas como el mismo universo,
pues todo ha de morir, al fin de los caminos.)

Repaso sus acordes y existen como música
enredada en las ramas de su fruto:
como una luz oscura que a cada momento puede extinguirse

y brilla mientras tanto, y nos alumbra acaso
o nos deslumbra.

**ZARATUSTRA SE PREGUNTA SI LAS ESTRELLAS
CORREN: ¿SÓLO EN UNA DIRECCIÓN?**

Corren las estrellas
como galgos del tiempo

Si se alejan, me encuentro
Si se acercan, desaparezco

También corren mis células
como perros del tiempo.

Hijos de Kioto

La Galbana Pequeña Editorial 2016

DISOCIACIÓN

La dulce, dulce primavera me traiciona una vez más.
Vivo preso sin mí, y el ente extraño
que posee mi cuerpo me maneja sin hilos.

No, no, corazón. No hagas tus planes
porque un íncubo terrible aterrizará en todas tus pesadillas
se enseñoreará del día de anteayer sin que sepas cómo lo hizo
y nada de lo que hayas realizado permanecerá para verlo,
para acunarlo entre tus brazos, para atesorarlo aunque sea en
un rincón disimulado...

La autoridad del miedo vigilará por ti
gobernará el termómetro, la brújula, el reloj, el higrómetro,
el velocímetro
desplegará en rectángulos odiosos su automatismo,
talará una por una tus raíces, tus ramas,
alienará deseos, borrará bien tus trazos
y nada quedará, para entenderlo, cuando acabe de soplar los
rastros que dejaste...
Odio, ira, rencor... te juzgarán. Condenarán tu gusto
al sabor sin final de la pólvora cien veces ensalivada
tu cuerpo al martilleo del detonador de la explosión reprimida
tu mente al estallido de la violencia, al estadillo de la violencia
tu lógica, tu pasión
al reiterado borrón sin cuenta nueva...

No, no te levantes... No intentes salir del hoyo, del hondón,
del socavón del mundo

de uno de los infinitos baches del empedrado del mundo.
Éste es tu lugar. Aquí donde todos los navegadores pierden el
rumbo,
y rompen las coordenadas como olas magníficas
que se disipan en nadas y en espumas de lágrimas viciadas,
mientras la sal del no ser se aposenta perfectamente en tus
huesos
se apodera de tus cartílagos y tus venas se embalsan.

Tu carne macera en ella.

FEBRERILLO LOCO

Ha corrido el invierno
de lluvia en lluvia, de viento en viento.

Febrerillo loco, ha salido el sol.

Por las noches,
firmamentos luminosos
como los poros de un dios.

Van las noches luminosas
como la piel de algún dios
acariciando los ojos.

A UN AMIGO CARACOL

Yo era un tiesto, una maceta
un objeto de interior.
Pero estaba vivo, pero estaba vivo.

Tenía una buena tierra
y un pulverizador,
para fijar mis raíces
el agua que va y que viene,
para abrillantar mis hojas
y cuidar mi fino cutis
gotitas de buen pe-hache
sin casi cal y sin cloro;
tenía en fin, casi todo
menos selva en derredor.
Pero estaba vivo,
pero estaba vivo.

Tenía las hojas verdes
y un amigo caracol
que me comía retoños
"Come, come", digo yo
"que por más que me comieras
aún más te daría yo:
si no es por ti no sabría
qué es la vida alrededor.
Tu dulce baba en mi haz
pequeño peso en mi envés
trayectoria por mi tallo
y tu boquita en mis brotes
no pueden hacerme daño:
al revés".
Un día llegó una mano
al caracol lo mató.

Lloraba yo por su baba
por sus cuernitos al sol
con los que tanto me hablaba.

No se había ido, no,
a dar una vuelta fuera
cuando luego me contaba
que no había allí más hojas
ni más tierra ni más barro
que los que tenía yo.

Vino una mano y se fue.
Al caracol lo mató.

Ahora tengo más retoños
pero tengo menos sol.
Nadie duerme entre mi tierra
nadie despierta en mi tronco
nadie me poda risueño
como le pedía yo.

Sólo soy una maceta
un objeto de interior.
Pero tengo una esperanza:
el caracol dejó huevos,
con amor los crío yo.

Pronto corren mi maceta
pronto mis hojas recorren;
son apenas diminutos
pero son mi caracol.

LA VOZ DE LAS ESTRELLAS

El helio es la voz de las estrellas
y por él hablan ellas
con voces de colores en el cielo profundo.
Tienen naranja, azul, blanco, rojo, violeta
ultracaliente
infrarrojos de tierra.

Y nosotros, los pequeños humanos,
¿qué voces tenemos?

SUENA EL DÍA

Suena el día, y el aire no se lleva.
Los zumbidos no dejan de crecer.
Las decisiones se vuelven imposibles.
La información no deja de correr.

DEFINICIÓN

Sólo somos pelusas
sólo somos pelusas
sólo somos pelusas
sobre un campo verde.

HOUSTON, 2

Amigos, no vamos a poder censurar esta noche por más tiempo.
Pese a todos los reportajes sobre el sol del invierno
pese a todas las imágenes del sol que sale sobre nuestras cabezas
antes de echarse a rodar el firmamento, en pos de cada oeste

pese a todos los mensajes sobre la luz diurna
y las noticias repetitivas sobre este fenómeno

el personal comienza a darse cuenta de que hay
algo completamente oscuro en Dinamarca
y que nunca amanece.

Se va expandiendo el conocimiento de que nunca es de día.

Amigos, si esto sigue así
lo que va a empezar a rodar en el firmamento
serán nuestras cabezas.

ASTRONOMÍA

El tiempo avanza en el cielo,
pero poco cielo nocturno he visto últimamente.
Si la luna sale lo hace de madrugada,
cuando yo no la miro.
Júpiter y la tierra se han separado, Venus
está más baja que antes y la tapa el olivo
cuando se pone el sol. Pronto
empezarán las Perseidas a rozar nuestra atmósfera
con chasqueantes dedos que se iluminan.
Ojalá obraran el milagro de limpiar su metano. El Ártico,
el tiempo que fue acumulado
está devolviéndonos a la cara su hálito de momia
la gigantesca respiración mefítica
de un terrible dios desenterrado.
(- “¡La maldición ha caído sobre mí!”
exclamó otra vez la dama
del lago de Shalott.)

ESCALAS DE CONTINUO

Escalas de continuo la pared de la noche
pero aunque no hagas tregua no hay ningún avance.
Clavas los piolets en el rostro de la oscuridad
te izas, pero este universo es curvo y tiene un solo punto:
es donde estás,
mientras escalas de continuo la pared de la noche
clavando una y otra vez tus piolets de atención
izándote por ellos, y no hay ningún avance.

Biografía

Ana Baliñas Pérez



Natural de Santiago de Compostela. Licenciada en Filosofía y Ciencias de la Educación, profesora de educación secundaria, actualmente en excedencia. Desde la época universitaria se dedica a la escritura, habiendo obtenido reconocimientos como el *Esquíu* de Poesía en lengua gallega, por la obra *Varias*, editada con tal motivo en 1995, o el *Extremadura Joven de Poesía* en 1997 por *La oración de la piel*. Ha publicado también el poemario recopilatorio *La virtud del momento* (2011), así como *Hijos de Kyoto* (2016), ambos libros en La Galbana Pequeña Editorial. Desde 1998 es guionista en Libre Producciones, para series televisivas (como *El Lince con Botas* o *La Barcarrota*), documentales y ficciones.



XIII JORNADAS FILOSÓFICAS "PARADOXA" INTELIGENCIA ARTIFICIAL CÁCERES, DEL 2 DE FEBRERO AL 11 DE MAYO DE 2019



SÁBADO 2 DE FEBRERO DE 2019

9:00 horas: Inauguración
de las Jornadas.

De 9:30 a 12:30 horas:

MARIANO LUIS RODRÍGUEZ
GONZÁLEZ: "Inteligencia Artificial
y filosofía de la mente".

12:30 horas: Descanso.

De 13:00 a 14:30 horas: Debate.

De 17:00 a 18:00 horas: Puesta en común.

SÁBADO 27 DE ABRIL DE 2019

De 9:30 a 12:30 horas:

JORGE RIECHMANN:
"¿Inteligencia artificial en
un marco de estupidez
ecológico-social? Quizá no
sea una buena idea".

12:30 horas: Descanso.

De 13:00 a 14:30 horas: Debate.

De 17:00 a 18:00 horas: Puesta en común.

SÁBADO 6 DE ABRIL DE 2019

De 9:30 a 12:30 horas:

REMEDIOS ZAFRA: "El urgente pensar
en la cultura-red".

12:30 horas: Descanso.

De 13:00 a 14:30 horas: Debate.

De 17:00 a 18 horas: Puesta en común.

SÁBADO 11 DE MAYO DE 2019

De 9:30 a 12:30 horas:

FERNANDO BRONCANO: "Puntos ciegos e
ignorancia estructural en
la sociedad del conocimiento".

12:30 horas: Descanso.

De 13:00 a 14:30 horas: Debate.

De 17:00 a 18:00 horas: Puesta en común.

18:00 horas: Evaluación y Clausura de las Jornadas.



ORGANIZAN:
ASOCIACIÓN DE FILÓSOFOS EXTREMEÑOS (AFEX)
CPR DE CÁCERES

COLABORAN:
JUNTA DE EXTREMADURA
AYUNTAMIENTO DE CÁCERES
BIBLIOTECA PÚBLICA DE CÁCERES



JUNTA DE EXTREMADURA

LUGAR DE CELEBRACIÓN DE LAS JORNADAS:
SALÓN DE ACTOS DE LA BIBLIOTECA PÚBLICA DE CÁCERES
"A. RODRÍGUEZ-MONINO / M. BREY"





CLAUSURA DE LAS XIII JORNADAS DE FILOSOFÍA "PARADOXA"

De izquierda a derecha: Juan Verde Asorey, Javier Escudero, M^a Carmen López Alegre, Fernando Broncano; Víctor Bermúdez Torres, Joaquín Paredes Solís, Mar Carabias, Javier Ramiro Vázquez y Raquel Rodríguez Niño.

