

Revista de Filosofía

LAGUNA

Universidad de La Laguna

44

2019



Revista
LAGUNA

Revista LAGUNA

Revista de la Facultad de Filosofía

web: <http://publica.webs.ull.es/publicaciones/detalle/revista-laguna/laguna/>

e-mail: rlaguna@ull.es

DIRECCIÓN

Vicente Hernández Pedrero

COORDINADORES

Manuel Liz Gutiérrez, Roberto Rodríguez Guerra y Carlos Marzán Trujillo

CONSEJO DE REDACCIÓN

Antonio Pérez Quintana (ULL), Inmaculada Perdomo Reyes (ULL), Juan Claudio Acinas Vázquez (ULL), Amparo Gómez Rodríguez (ULL), Marcos Hernández Jorge (ULL), María José Guerra Palmero (ULL), José M. de Cózar Escalante (ULL), Chaxiraxi María Escuela Cruz (ULL), María del Rosario Hernández Borges (ULL), Karina P. Trilles Calvo (Facultad de Letras, Universidad de Castilla-La Mancha), Juan José Acero (Facultad de Letras, Universidad de Granada), Francisco J. Martínez (UNED), Javier Peña Echeverría (Universidad de Valladolid), Wenceslao J. González (Facultad de Humanidades, Universidad de La Coruña), María José Agra (Facultad de Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela), Bernat Riutort Serra (Universitat de les Illes Balears) y Hans Hemuth Gander (Albert Ludwig Universität, Freiburg i. Br.)

SECRETARIA

Chaxiraxi María Escuela Cruz

CONSEJO ASESOR

Pierre Aubenque (Univ. La Sorbona), Evando Agazzi (Universidad de Génova), Seyla Benhabib (Univ. de Harvard), Victoria Camps (Univ. Autónoma de Barcelona), Javier Echeverría (Instituto de Filosofía, CSIC), Emilio Lledó (UNED), Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC), Eulalia Pérez Sedeño (Instituto de Filosofía, CSIC), Fernando Quesada (Instituto de Filosofía, CSIC), Miguel Ángel Quintanilla (Univ. de Salamanca), John Searle (Univ. de Berkeley), Ernesto Sosa (Univ. de Brown), Carlos Thiebaut (Univ. Carlos III de Madrid), Luis Vega (UNED) y J. Francisco Álvarez (UNED)

EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna
Campus Central. 38200. La Laguna. Santa Cruz de Tenerife

☎ +34 922 31 91 98

DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera

Javier Torres / Luis C. Espinosa

PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2019.44>

ISSN: 1132-8177 (edición impresa) / ISSN: e-2530-8351 (edición digital)

Depósito Legal: TF 1263/92

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin permiso del editor.

Revista
LAGUNA
44

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2019

LAGUNA: Revista de Filosofía / Facultad de Filosofía. –N.º 1 (1992)–. –La Laguna: Universidad, Servicio de Publicaciones, 1992–.

Semestral. Hasta N.º 7: anual.

ISSN: 1132-8177.

I. Filosofía-publicaciones periódicas I. Universidad de La Laguna. Facultad de Filosofía. II. Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones, ed.

1(05)

JOURNAL INDEXED IN:

Philosopher's Index.

Répertoire bibliographique de la philosophie de Louvain.

CINDOC (Centro de Información y Documentación Científica).

LATINDEX

LAGUNA. Revista de Filosofía tiene como objetivo la reflexión teórica suscitada por las diferentes perspectivas abiertas ante la filosofía contemporánea: estudio crítico de los clásicos, epistemología, ontología, metafísica, hermenéutica, ética, filosofía política, filosofía del lenguaje, estética, etcétera. Se trata por tanto de una revista de carácter interdisciplinar y pluralista.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

LAGUNA. Revista de Filosofía se edita de forma semestral. La entrega de los originales (artículos o reseñas de libros) se podrá hacer a lo largo del curso académico a través del *e-mail* rlaguna@ull.es.

Las colaboraciones serán sometidas a doble evaluación anónima. Es un requisito para la aceptación de los trabajos que sean aportaciones originales al tema tratado. Además de este requisito se tendrá especialmente en cuenta la coherencia en el planteamiento, la correcta fundamentación de las hipótesis y los argumentos y la adecuación de la bibliografía utilizada. Los informes de evaluación se harán llegar a los/as autores/as en un plazo máximo de cuatro meses desde su recepción.

La extensión máxima de los artículos es de veinte páginas escritas a doble espacio. Los artículos incluirán un resumen escrito en español y en inglés (*abstract*) de un mínimo de cuatro líneas y un máximo de diez, así como cinco palabras clave. Tanto las palabras clave como el título se traducirán al inglés.

La extensión máxima de las reseñas de libros es de cinco páginas escritas a doble espacio, incluyendo un título para el texto alusivo al contenido del libro motivo de la reseña.

Para la elaboración de las referencias bibliográficas ha de tenerse en cuenta que se prescinde de índices bibliográficos al final de los textos y que las notas con referencias textuales o bibliográficas se sitúan a pie de página.

Laguna

Revista de Filosofía

E-mail: servicio.publicaciones@ull.edu.es

Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna.

Campus Central. 38071. Tenerife. España.

SUMARIO / CONTENTS

ARTÍCULOS / ARTICLES

- Las funciones del lenguaje en el paso de la naturaleza a la cultura / The functions of language in the passage from nature to culture
José María Chamorro Calzón..... 9
- El fetichismo de la realidad. Una interpretación de Agustín García Calvo a través de Marx y Nietzsche / Reality fetishism. An interpretation of Agustín García Calvo through Marx and Nietzsche
Javier Arkotxa Sarralde..... 37
- Feminismo del Antropoceno / Anthropocene feminism
José Manuel de Cózar Escalante..... 59
- Stardust Memories*: el yo que recuerda, experiencias de consumo y paternalismo libertario / *Stardust Memories*: the remembering self, consumption experiences and libertarian paternalism
Lluís Pla Vargas..... 71
- Realidad y ficción transhumanista / Reality and transhumanist fiction
Jesús Parra Sáez..... 93
- La música como filosofía en Nietzsche y Deleuze. Una operación de plegado / Music as philosophy in Nietzsche and Deleuze. A folding operation
Carlos Roldán López..... 113
- RESEÑAS / REVIEWS
- Sobre el futuro del proyecto marxista / On the future of the marxist project
J.M. Chamorro. *Capitalismo, Izquierda y Ciencia Social. Hacia una renovación del marxismo*. Gavagai, Sevilla, 2019
Sara Reyes Vera..... 125
- La época del Antropoceno / The Anthropocene period
J.M. de Cózar Escalante. *El Antropoceno. Tecnología, naturaleza y condición humana*. Catarata, Madrid, 2019, 254 pp.
Andrés Manuel Núñez Castro..... 128
- Discursos políticos del New Deal / Political discourse of New Deal
F.D. Roosevelt, *Discursos políticos del New Deal*, edición, traducción y estudio introductorio de José María Rosales. Tecnos, Madrid, 2019, 272 pp.
Pedro Merino Gallardo..... 131





E.L. Kirchner, 1912.

LAS FUNCIONES DEL LENGUAJE EN EL PASO DE LA NATURALEZA A LA CULTURA

José María Chamorro Calzón
Universidad de La Laguna

RESUMEN

En este artículo se intenta una reconstrucción de la influencia del lenguaje en la transformación de conocimientos y afectos primitivos, pervirtiendo en alguna forma el instinto natural; y del papel que el desarrollo del lenguaje viene jugando en dirección contraria, de la actual cultura depredadora a una futura cultura cooperativa.

PALABRAS CLAVE: naturaleza, cultura, lenguaje, barbarie, superstición, crueldad, Ilustración.

THE FUNCTIONS OF LANGUAGE IN THE PASSAGE FROM NATURE TO CULTURE

ABSTRACT

In this article we try to reconstruct the influence of language in the transformation of primitive knowledge and affects, perverting in some way the natural instinct; and the role that the development of language is playing in the opposite direction, from the current predatory culture to a future cooperative culture.

KEYWORDS: nature, culture, language, barbarism, superstition, cruelty, Illustration.



9

El psiquismo de los animales sociales no los determina a la permanente prelación dentro del grupo, a la guerra de todos contra todos, sino a la cooperación y auxilio mutuo bajo el dominio del fuerte, aceptado por los demás mientras dura. La competencia obliga a demostrar superioridad frente a los retos de los aspirantes al liderazgo sin que ello origine envidias que motiven a la venganza o al asesinato. Los animales que matan para alimentarse o defenderse desconocen el sadismo y la tortura. Pueden matar fuera del grupo, pero disponen de mecanismos para resolver las disputas internas y sólo excepcionalmente acaba en muerte una pelea por el dominio. Cuando uno de los competidores se da por vencido, el vencedor se da por satisfecho. La tendencia natural del más fuerte a ejercer su dominio no tiene efectos claramente disfuncionales ni conduce a resultados patológicos, más bien es útil a la especie (los más fuertes tienen más probabilidades de propagar sus genes). El componente límbico domina la conducta de estos animales, pero no induce a la extrema violencia y crueldad que caracteriza al humano¹. ¿En qué momento, y por qué, el desarrollo humano se apartó de estas pautas naturales?

1. EL RELATO ANTROPOLÓGICO

Los antropólogos han aportado ideas valiosas sobre este asunto a partir del estudio de culturas primitivas supervivientes. Refiriéndose a una primera fase en que la cultura incipiente aún no se ha despegado por completo de la naturaleza, Thorstein Veblen la caracteriza como cultura pacífica salvaje, en la que se lucha en grupo contra un medio no humano, la vida es sencilla y el grupo se alimenta de lo que recoge. En esta fase cuasi natural la buena voluntad y la equidad no son muy diferentes aún de su equivalente en otros animales sociales². Marvin Harris llega por su parte a la conclusión de que originariamente las poblaciones a nivel de banda o aldea, de 50 a 150 personas, se regían por el intercambio recíproco, una especie de régimen comunista. Lo que conseguía cada cual, cazando o recolectando, era de todos, pues todos sabían que ser generosos es la mejor manera de asegurarse contra el inevitable día adverso. Entre los !kung del Kalahari es ofensivo dar las gracias

¹ Jane Goodall ha presenciado escenas muy violentas de chimpancés atacando a miembros aislados de otro grupo. Sin embargo, esta violencia no se da dentro del grupo, entre sus miembros, salvo de forma excepcional, y en todo caso poco parecida a la humana.

² A juicio de Veblen son rasgos de esa fase el instinto de solidaridad racial —que incluye el sentido de fidelidad y equidad— y el instinto de trabajo eficaz en su expresión ingenua y no valorativa, o dicho de otra forma, el carácter pacífico, la buena voluntad, la honestidad y un interés no emulativo y no valorativo en los hombres y en las cosas. Los defectos de ese tipo de carácter serían la debilidad, la ineficacia, la falta de iniciativa y de ingenio y una amabilidad indolente que se inclina a ceder en todo frente a la fuerza o el fraude, junto a un sentido animista vívido, pero incongruente. Veblen cita como ejemplos las tribus de los andames y todas las de los Montes Nilguiri, los años de Yezo y tal vez algunos grupos bosquimanos y esquimales. No está seguro, sin embargo, de que estas comunidades sean casos de cultura primitiva y no casos de degeneración de una cultura más avanzada.



cuando se recibe algo. En estos grupos los cabecillas no son jefes con autoridad para dar órdenes, más bien están sometidos a obligaciones, y para imponer su criterio han de convencer y ser ellos los primeros en el sacrificio y el trabajo³.

El intercambio recíproco pasa más tarde a ser un intercambio conocido como redistribución. En las islas Trobriand del Pacífico Sur es costumbre regalar alimentos a los jefes hereditarios, que los guardan, exhiben y redistribuyen, y ocurre lo mismo a 20 000 kilómetros, entre los cherokees del sureste de los Estados Unidos, actuando los graneros de los jefes como un tesoro público al que se puede acudir en busca de auxilio. Es entonces cuando aparece un elemento nuevo: la aceptación de la jactancia como atributo del liderazgo. Los cabecillas encargados de la redistribución compiten entre sí, haciendo cada uno alardes en el intento de llegar a ser «gran hombre». Pero todavía en este estadio de desarrollo el gran hombre que ofrece los mejores banquetes se queda con las peores partes⁴.

Un paso más se dio, según Harris, a medida que las jefaturas expandían sus territorios, se hacían más populosas y crecían en igual proporción las reservas de alimentos y otros objetos de valor que pudieran ser redistribuidos. En estas condiciones los jefes pudieron empezar a construir el núcleo de una clase noble, respaldados por una fuerza de policía y un ejército permanente. Podían a su vez organizar prestaciones laborales a gran escala y de ahí los zigurat, túmulos, tumbas, megalitos o pirámides. Es este el momento en que los redistribuidores se compensan a sí mismos en primer lugar y en mayor medida, apropiándose de una parte desproporcionada de la riqueza social. Que unas jefaturas consiguieran llegar a constituirse como Estados y que otras se disolvieran en luchas internas dependió por una parte de que la población fuera numerosa (de 10 000 a 30 000 personas) y estuviera circunscrita, lo que quiere decir que, por estar rodeada de altas montañas, desiertos o selvas tropicales, no se pudiera huir más allá para evitar el poder del jefe. Dependió por otra parte de que el almacén central de redistribución estuviera lleno, pero no de tubérculos perecederos como ñames y batatas, sino de arroz, maíz, trigo y otros cereales que podían conservarse de una cosecha a otra.

Veblen considera que, además de medios de subsistencia suficientemente grandes para permitir que una parte de la comunidad quedara exenta de dedicarse al trabajo rutinario, el cambio gradual de la cultura pacífica (ese estado de cuasi naturaleza) a la denominada por él cultura bárbara exigió como condiciones hábitos de vida depredadores (guerra, caza mayor o ambas a la vez) que infligen daños por la fuerza o mediante estratagemas, lo que a su vez requiere un progreso en la capacidad de fabricar armas. Por este camino la tendencia natural a no matar en el grupo,

³ Harris cita a los esquimales, los !kung, los grupos indios brasileños mehinacus del Parque Nacional de Xingú o los semais de Malasia.

⁴ Entre los *siuais* de la isla Bougainville (una de las islas Salomon) la mayor aspiración de todo joven es convertirse en *mumi* o gran hombre. La actitud de quedarse con las peores partes del banquete ocurre entre los *Kaokas* de otro grupo de las islas Salomon, actitud que los *kwakiutl* de la isla de Vancouver llevan según Harris a un grado ingenuamente grotesco.



a no hacer más daño del imprescindible, pudo alterarse como consecuencia de la experiencia violenta de la caza mayor y de la lucha con otros grupos por conservar el territorio o por conquistarlo cuando no se tiene. Pues entonces se hace necesario el recurso a la hazaña violenta y, una vez que tal recurso es hábito, bien puede volverse contra el competidor dentro del grupo.

Resulta así razonable la hipótesis de que el poder para dar órdenes y ser obedecido se incubó, al igual que el poder de los hombres sobre las mujeres, en las guerras libradas por grandes hombres y jefes. Los *mumis*, los jefes *kwakiult*, los jefes *trobriandeses* y los jefes *cherokees* eran caudillos guerreros. Y las jefaturas avanzadas y los Estados incipientes documentados por la etnografía deben contarse entre las sociedades más violentas que jamás hayan existido. Las jefaturas avanzadas de la Europa céltica y prerromana, la Grecia homérica, la India védica, la China shang y la Polinesia están asociadas a destrucción de aldeas rebeldes, tortura y sacrificio de prisioneros. La *Ilíada*, la *Odisea* y la Biblia ofrecen un inventario impresionante de violencia y crueldad, cualidades que se aceptan sin escrúpulos como demostración de poder, al punto que en esos relatos se transfieren amplificadas a los dioses griegos o al dios del pueblo judío.

2. EL ELEMENTO AUSENTE EN ESA DESCRIPCIÓN

A explicaciones como las de Veblen y Harris les falta algo, en tanto no queda claro por qué experiencias parecidas a las que tienen otros animales sociales producen en el humano efectos tan distintos. Harris apela a la necesidad genética de amor, aprobación y apoyo emocional para explicar el deseo de ser gran hombre. A los cabecillas y *mumis* la sociedad no les paga con bienes materiales, sino con aprobación, admiración y respeto, esto es, con prestigio. Además de poseer talento para la organización, la oratoria y la retórica, los líderes igualitarios descuellan como personas con un enorme apetito de alabanzas. Pero podemos preguntarnos ¿por qué entre los restantes homínidos, que también tienen necesidad de amor, aprobación y apoyo emocional, no se da un proceso semejante al humano? ¿Por qué los chimpancés o gorilas que dominan en el grupo no buscan el prestigio a base de generosidad, sino que se apropian de lo que les apetece desplazando a los demás?

La violencia, la caza y la defensa a que alude Veblen se dan también en otros animales carnívoros sin que ello desate una violencia feroz entre miembros del mismo grupo, ni propicie que se aplique gran crueldad a los vencidos o a los sospechosos de conjura contra el jefe. Para Hobbes la competencia, la desconfianza y la gloria son las causas de que los hombres se ataquen unos a otros, sea para conseguir un beneficio, sea para lograr seguridad, sea para ganar reputación. Pero queda por saber de dónde surge el deseo de reputación y por qué el asesinato y la tortura llegan a ser medios para conseguir un beneficio o para lograr seguridad. Explicar nuestra especialidad respecto al mundo animal requiere añadir el efecto del lenguaje humano en la actitud elitista, que la arranca de la funcionalidad que tiene entre otros animales y la dota de nuevas propiedades afectivas.



La cultura empieza a despegar de la naturaleza cuando unos animales sociales en los que se habían dado ciertas transformaciones biológicas fueron desarrollando una forma de comunicación mediante signos fónicos articulados. No es difícil ir inventariando las distintas situaciones que pudieron ir favoreciendo de manera natural este proceso a partir de una nueva capacidad neurofisiológica. Sobre esto me remito a LMS⁵. Aunque un efecto de esta emergencia evolutiva fue el progreso indudable en la comunicación, y en la capacidad para fabricar armas y para producir más de lo que se consume, hubo efectos más profundos en el cuadro de los instintos animales. El principal, del que derivan los restantes, fue un cambio radical del sistema psíquico, debido a que las imágenes mentales de las palabras son nodos neuronales cuyas relaciones forman la estructura que sistematiza los restantes contenidos mentales (percepciones, imágenes, pautas afectivas y pautas motoras), ocurriendo así que, mientras el cerebro animal está organizado en módulos independientes, ligado cada uno con un tipo de situación estimuladora y un tipo de respuesta, las representaciones mentales de los signos hacen del cerebro humano una unidad funcional en la que cualquier elemento puede entrar en relación con cualquier otro. Esta transformación fue poniendo en juego capacidades como estas:

- Dar nombre genérico a los objetos relevantes, dar nombres propios a las personas, y nombrar las unidades de espacio y de tiempo y las relaciones entre objetos, en especial las relaciones causales.
- Verbalizar niveles de abstracción progresiva (puesto que la mente no sólo maneja percepciones para abstraer modelos, sino también modelos para abstraer modelos de modelos y así sucesivamente, y para formular razonamientos inductivos, deductivos y abductivos)⁶.

⁵ El estudio de cómo aprende a hablar un niño se sitúa dentro de la actividad científica (psicología evolutiva, psicolingüística, pedagogía, sociolingüística, etc.), pero cuando se trata de abordar la filogénesis del lenguaje (la forma en que fue surgiendo en grupos prehistóricos) parece que nos situamos en el espacio prohibido de las elucubraciones improbables. En ese espacio estaría situada la hipótesis marxista sobre la forma en que la especie humana ha ido evolucionando de la naturaleza a la cultura a través de los procesos de trabajo y lenguaje. Sin embargo, una reconstrucción lógica de los orígenes de la cultura no tiene por qué ser arbitraria. En ella juegan un papel importante conocimientos derivados del análisis de restos, del estudio de culturas primitivas, de la comparación con el comportamiento de animales sociales y de la reflexión sobre algunas condiciones lógicamente imprescindibles. Tal reconstrucción es cognitivamente fértil si nos permite ir mostrando que todo aquello de que se habla como irreductible a explicaciones científicas puede concebirse como surgiendo de una manera natural y como dotado de una estructura explicable en el lenguaje de la ciencia. Y puede llevar a conclusiones esclarecedoras acerca del carácter histórico (y por tanto mudable) de la llamada naturaleza humana, que es en realidad una multiplicidad de «naturalezas culturales humanas».

⁶ La abducción lleva a conclusiones a partir de un conocimiento difuso, heterogéneo y generalmente implícito. Ejemplo que se encuentra en Peirce: alguien que no dispone de conocimiento específico sobre gobernadores de colonias ve en una remota colonia que unos nativos llevan a un hombre blanco en una silla gestatoria y concluye que tal hombre blanco es el gobernador.



- Aprender por descripción, que permite adquirir conocimientos no ya sólo por familiaridad (por contacto directo con las cosas) sino además memorizando el relato que hacen otros. Y consiguientemente, la posibilidad de transmitir a las nuevas generaciones el acopio de conocimientos, valores y destrezas conseguidos por el grupo.
- Asimilar instrucciones que facilitan un aprendizaje instrumental rápido o de ensayo único y que pueden guiar una acción compleja nunca antes ensayada por el actor.
- Imaginar mundos posibles eludiendo el aquí-y-ahora, sea en la ficción, en el recuerdo, en los proyectos, sea en la consideración de alternativas hipotéticas cuando se planifica una acción. Y consiguientemente poner en marcha equivalentes imaginarios de condicionales contrafácticos: imaginar cómo sería el presente si «yo hubiera hecho x», lo que permite imaginar el futuro «si yo ahora hiciera x».
- Evaluar mediante términos que caracterizan a personas, cosas y situaciones como favorables o desfavorables, buenas o malas.
- Desarrollar un autoconcepto relacionado con las evaluaciones admitidas por el grupo.
- Experimentar nuevas formas respecto a los afectos básicos.

En conjunto estas facultades son adaptativas, y sin ellas los humanos no habríamos hecho a lo largo del tiempo nuestros progresos teóricos y prácticos. Por ejemplo, la capacidad de abstracción ligada al concepto de causa y a la creatividad verbal determina un proceso que, a través de etapas intermedias, desemboca en el conocimiento filosófico y más adelante en la ciencia, cuyo método nos permite indagar «cómo son las cosas» y decidir «cómo actuar» sobre ellas, progreso plasmado en la capacidad tecnológica actual. Y el autoconcepto ligado a elementos verbales valorativos da lugar a procesos de autocontrol que pueden contradecir las tendencias egoístas naturales y que acaban plasmados en códigos morales.

3. EFECTOS DISFUNCIONALES DEL LENGUAJE

Pero hay también efectos cognitivos y afectivos disfuncionales que vienen a responder a las preguntas antes formuladas. Entre los primeros la socialización y transmisión de los aprendizajes supersticiosos, la posibilidad de la mentira y el desarrollo de sistemas conceptuales sin conexión con la realidad, pero que se presentan como racionales y objetivos. Entre los segundos la transformación del deseo, la imaginación y la frustración en nuevos afectos (soberbia, rencor, resentimiento, envidia, ambición, necesidad de venganza, violencia cruel, sadismo) que no existen en estado de naturaleza. Hay otros efectos del desarrollo de la conciencia que pueden caer del lado de lo funcional o de lo disfuncional, como el aumento de la gama de sufrimientos que se sigue de que no sólo se experimenta el dolor directo, sino el añadido que se sigue de la conciencia de que se está sufriendo, de la expectativa de dolores futuros y, en definitiva, de la expectativa de la muerte.



Se da un aprendizaje supersticioso cuando el sujeto toma una sucesión ocasional como si fuera manifestación de una ley natural. En su forma más simple, tal aprendizaje es muy frecuente en la naturaleza y ha sido fácilmente provocado en laboratorio. Si sometemos a un mono a una descarga eléctrica que suprimimos tan pronto el mono pulsa un botón desconectado de la corriente, el mono creará erróneamente que pulsar el botón le evita la descarga eléctrica. Ocurre que mientras los animales carecen de lenguaje para transmitir sus aprendizajes supersticiosos, y por ello esos aprendizajes no pueden sobrepasar el ámbito subjetivo, en cambio el lenguaje humano vale para consolidar (objetivándolos y haciéndolos sociales y transmisibles) tanto los aprendizajes correctos, percepciones realistas, creencias verdaderas y descripciones adecuadas, como los aprendizajes supersticiosos, errores y fantasías. De esta forma las relaciones causales supersticiosas se hacen conocimiento social, se enseñan, se aprenden y se invocan.

El lenguaje permite además un tipo de superstición más elaborada, que consiste en fabricar entidades inexistentes y otorgarles poderes causales de los que cabe esperar bienes o males. Tal superstición pudo tener como origen el concepto de causa fabricado a partir de la conciencia de la propia actividad, que comprende una intención previa, una acción y unos efectos posteriores. El humano primitivo pudo generalizar este modelo llevado por una empatía extralimitada, esto es, imaginando por detrás de cada cambio inexplicable una voluntad semejante a la propia. La idea animista concibe montañas, ríos, cielo y tierra, plantas y animales como dotados de alma e intenciones. De ahí se pudo pasar a interpretar cataclismos naturales, enfermedades y muertes inesperadas, éxito y fracaso en la caza y otras cosas semejantes como decididas por seres no humanos que operaban a distancia e imperceptiblemente.

Hay que añadir el efecto de las percepciones ilusorias y los sueños. El vívido relato de quien ha visto una terrible figura en el bosque haría su efecto tanto si se debió a una percepción correcta o a una ilusoria. Y lo mismo el relato de quien habla en sueños con un difunto, refuerzo del mito, aún vigente, del alma que sobrevive al cuerpo y que puede venir a turbar a los vivos. Sujetos capaces de prever los continuos peligros, pero ignorantes de sus causas, fueron orientados por el miedo cuando lenguaje y aprendizaje supersticioso se fundieron, recibiendo así un fuerte impulso la imaginación de la que fue surgiendo una realidad, paralela a la empírica, poblada de seres fantásticos, fuerzas, espíritus, dioses.

EL MIEDO CONVERTIDO EN TERROR SACRO

Se discute si fue primero el ritual o la invención de los llamados Grandes Dioses moralizantes, esos dioses que dictan mandamientos, que todo lo ven, incluso las intenciones, y que premian y castigan en esta o en otra vida. Parece lógico que



fueran primero los rituales⁷. Es natural que, una vez que los grupos ancestrales acabaron por dar alguna forma a lo invisible, intentaran aplacarlo de manera parecida a como se aplaca a un humano poderoso, peligroso y enfurecido: con rituales de sometimiento y de obsequio que resultarían identificatorios y tranquilizantes para los miembros del grupo. Los rituales sacros de conjuro o aplacamiento producirían en cada individuo la sensación de estarse protegiendo y, como dice Durkheim, estarían rodeados de un aura que, a la vez, espantara y atrajera, aterrorizara y encandilara. Pues al espanto y terror se une la esperanza de propiciar a una fuerza oscura y terrible y el alivio de sentirse unido al grupo ante la amenaza.

Cada cultura ha inventado espíritus benéficos, a los que encomendarse, servir e invocar en la lucha y en las desgracias, y espíritus maléficos, a los que aplacar o de los que huir, estando encomendado por lo general el control de tal mitología a algún tipo de sacerdocio, y siendo educados los niños en sus creencias y prácticas con una intensidad que viene amplificada por el rechazo comunitario a quien no las comparte.

LA ESTABILIDAD DEL PENSAMIENTO SUPERSTICIOSO

La superstición ligada al miedo es poco propensa a decaer. Si la conducta aprendida es de consecución (el animal aprende que cuando pulsa la palanca cae el grano de comida), este aprendizaje decae si más tarde, reiteradamente, a la pulsación de la palanca no sigue comida. Pero si la conducta aprendida es de evitación, el aprendizaje supersticioso es muy estable. En un ejemplo anterior, para que el comportamiento supersticioso del mono decayera tendría este que dejar de presionar el botón (y si lo hiciera comprobaría que no es necesario presionarlo). Pero no se atreverá, porque cree que recibirá una descarga.

El humano que teme un castigo terrible difícilmente se atreverá a ver qué pasa si abandona su creencia. Si se atreviera, su propio miedo sería ya la primera fase del castigo y cualquier daño que pudiera ocurrirle después sería achacado a su acción impía y no a la verdadera causa⁸. El terror que hace casi invulnerable este tipo de

⁷ H. Whitehouse defiende que no fueron los dioses moralizantes, sino los rituales religiosos, los que ayudaron a crear una identidad colectiva y un sentimiento de pertenencia, al actuar como un pegamento social y ayudar a que la gente de estas sociedades complejas cooperase. «En casi cualquier región del mundo de la que tenemos datos –dice–, los dioses moralizantes tendieron a seguir, no a preceder, a los crecimientos de la complejidad social», lo que sugiere que las prácticas rituales fueron más importantes que el contenido particular de las creencias religiosas. Luego esos rituales facilitarían la estandarización de las tradiciones religiosas a través de grandes poblaciones.

⁸ Habermas postula un concepto de lo sacro previo al lenguaje, pero lo hace por necesidades de dualista, no por razones convincentes. Ni el aprendizaje supersticioso ni el terror por sí solos, sin lenguaje, pueden generar una idea de lo sacro. Afirmar que los rituales sacros fueron el origen del lenguaje sólo se le puede ocurrir a quien quiere encontrar una raíz prelingüística a la moral con la esperanza de que, por ser prelingüística y no encontrarse en otros animales sin lenguaje, sea una espe-



aprendizaje acompaña al hombre desde su origen hasta que va consiguiendo convertir el aspecto mágico de la causalidad primitiva en leyes de la naturaleza. Pero respecto a la mayoría de la población la alianza entre ignorancia y miedo persiste aún en nuestros días, haciendo que mil supersticiones (entre ellas las religiosas) sean tan inseparables de muchas personas como su misma piel y no haya argumento racional que las elimine.

LA CAPACIDAD DE MENTIR

Además de la socialización del aprendizaje supersticioso, otra de las consecuencias disfuncionales del lenguaje es la posibilidad de la mentira, junto con habilidades laterales que permiten el establecimiento de la mentira como verdad colectiva⁹. De cómo el disimulo y la simulación intencional funcionan en algunas especies animales es ejemplo el chimpancé que yendo en grupo ve unos plátanos junto a la senda y disimula para volver más tarde y evitarse el reparto con los otros. Pero el animal no pasa de ahí. De una forma muy natural el niño aprende estrategias de mentira, de fingimiento o de ocultación antes de aprender a hablar. El niño no sólo llora cuando algo le duele o necesita ayuda, sino que, en la medida en que su llanto es reforzado, aprende en seguida a controlar la conducta de los adultos mediante el llanto. De esta forma el llanto es a veces síntoma de desarreglos que requieren ayuda, pero es a veces un recurso de control. En estos casos implica un fingimiento. Una vez que sabe hablar, el niño aprende a negar su acción para eludir el castigo, y aprende que gana elogios si finge una hazaña.

La mentira, el fingimiento o la ocultación como recurso espontáneo para defenderse de una acusación, conseguir alguna ventaja, hacer daño a otro o atraer la atención ajena debieron surgir en las primeras generaciones de humanos tan espontáneamente como en el niño. Luego la facultad de mentir, acrecentada, se iría convirtiendo en una estrategia utilizada reflexivamente. Es entonces natural que la veracidad se estableciera como conducta obligada cuando resultaron insoportables la inquietud y desconfianza producidas por el uso impropio de la palabra. Pero, puesto que la mentira sólo es tratada como tal cuando se descubre, el campo quedó libre a los hábiles fingidores de la actitud con que se habla cuando no se está mintiendo, algo facilitado por los muchos crédulos, incapaces de descubrir la mentira allí donde se produce, incluso aunque sea obvia. Especialmente cuando la mentira se apoya en un aprendizaje supersticioso que nadie se atreve a someter a prueba. O cuando, en alguna medida, conviene a quien la cree. Quedó, pues, un amplio campo de acción

cie de alma insuflada por la divinidad. Lo sensato es pensar que primero fue el lenguaje y luego la fabricación supersticiosa de lo sacro.

⁹ La mentira es una característica tan exclusiva del lenguaje humano que ha sido definida como aquel medio de comunicación que sirve para mentir.



a los capaces de engañar con eficacia y también a los hábiles en presentar su mentira como remedio al miedo colectivo.

4. JEFATURA, PROPIEDAD Y LENGUAJE

Dejemos hasta más adelante estas disfunciones del lenguaje y pasemos a examinar el surgimiento de los conceptos de jefatura y propiedad, de los que el animal no dispone. En el mundo natural la superioridad demostrada por el macho dominante no va unida a la idea de preeminencia, ni en los dominados a la idea de inferioridad, y por ello no ocasiona envidias ni venganzas. El elitismo animal no está ligado a la idea «yo» y a las ideas derivadas «jefe» o «súbdito». El paso de macho dominante a jefe requiere desarrollo del lenguaje. Es necesario que antes se haya dado nombre, por rudimentario que sea, al valor y a la cobardía, a la fortaleza y a la debilidad, a la hazaña que se canta y a la habilidad verbal que se festeja. Sólo entonces se puede pensar en el «gran hombre» que reúne valor, fortaleza y retórica. Sólo entonces puede aparecer el deseo de ser «gran hombre».

Una vez que la dominación natural se institucionalizó como jefatura no se trató ya del poderío ocasional del más fuerte, que surge en momentos eventuales como un mero hecho, sino de la superioridad permanente, garantizada por los significados compartidos. A su vez, no hay algo que pueda interpretarse como fundamento biológico de la propiedad, ni siquiera en los animales territoriales, cuyo comportamiento se limita a la posesión. El animal dominante delimita y defiende su territorio, trata de impedir que otro cace donde caza él y defiende la comida que tiene entre garras o dientes, pero ajeno a cualquier idea o representación de que «él» sea propietario de esa comida o de ese territorio. El animal no puede distinguir entre posesión y propiedad, no puede pensarse a sí mismo como propietario de algo que no esté poseyendo o esté a su alcance en el acto. Y es que, mientras la posesión consiste en una conexión directa entre poseedor y cosa poseída, la propiedad va más allá, establece una conexión que funciona en ausencia y que por ello no es natural, sino semiótica. Los miembros del grupo deben respetar el derecho de un propietario ausente, cuya relación con el objeto sólo funciona en los significados culturales compartidos. La posesión implica uso y disfrute de la cosa, la propiedad no necesariamente. Alguien puede ser propietario de unos terrenos que nunca ha visto y que sólo le ocasionan costes.

Rousseau pensaba que la maldad y la corrupción de la humanidad civilizada habían comenzado cuando alguien valló un trozo de terreno y dijo «esto es mío», y tal idea encierra en su simplicidad mucha verdad, en el sentido de que casi todas las instituciones humanas (sociales, religiosas, políticas) giran en torno al derecho de propiedad, del que derivan casi todos los males sociales que percibimos. Pero es evidente que no bastaría con que cualquiera dijera «esto es mío». Fue además necesario que el grupo lo aceptara, y ello implica un proceso ideológico en el que el concepto de propiedad debió ir unido al de jefatura. No es cualquiera el que puede decir «esto es mío» seguro de que se va a respetar su voluntad. La posesión comunal de los bienes del grupo pasó a ser propiedad cuando se estableció como derecho del



jefe a acumular riqueza social en detrimento de la mayoría. Para que la propiedad y la preeminencia se hagan instituciones permanentes, garantizadas por los significados compartidos en la tribu, es necesaria una definición de títulos, derechos y obligaciones y una forma de percepción social (y de autopercepción). De manera que el paso de predominio *de facto* a predominio *de iure* debió tomar la forma lingüística de un reconocimiento (reconocimiento del poder del más fuerte en la lucha, convertido ahora en jefe, y reconocimiento de la propiedad del jefe, que hace suyos los excedentes) y de una norma («obedecerás al jefe y no robarás lo que es suyo»). Al dar nombre a estas cualidades, relaciones y normas no sólo se toma conciencia de ellas, además se las convierte en objetos relacionables con todas las cosas restantes que han recibido nombre.

En una situación en que la fuerza es el recurso básico, tanto para la caza como para la defensa, el hombre más fuerte domina a los hombres restantes y los hombres dominan a las mujeres. Para este dominio valen las manos y las armas. El fuerte puede sujetar, golpear y hacer tanto daño que su presa sólo puede salvarse aceptando el dominio. El hombre débil y la mujer estarán a salvo si son defendidos por el hombre fuerte, al que deben someterse a cambio de la seguridad frente a otros. Debió ser muy natural en esa situación que el más fuerte se creyera dueño de los bienes apetecibles, entre ellos las mujeres. Puesto que la propiedad es un asunto social, en muchos tramos de la historia las mujeres han sido propiedad de los hombres, los esclavos propiedad de sus dueños.

5. NUEVOS AFECTOS

Que entre animales sociales el dominante no sea asesinado podría explicarse porque con su dotación natural el menos fuerte no puede matar al más fuerte ni siquiera atacándolo por sorpresa. Pero un chimpancé podría coger una piedra y atacar con ella al dominante que duerme. Si no lo hace es porque no dispone de un lenguaje de agravios, causas y expectativas, ni de nombres propios, ni de términos generales y términos como «yo», «mismo que», etc. De manera que, cuando es dominado, no puede concebirse como «yo» agraviado, ni puede recordar al fuerte como un sujeto permanente que es causa de su dolor, ni puede siquiera concebir que el animal que aparece en dos situaciones radicalmente distintas, aquella en que le domina y aquella en que podría ser víctima de su venganza, sea «el mismo», ni puede imaginar ventajas derivables de la desaparición del otro. Sin un lenguaje como el humano, los estímulos dejan al organismo preso de la situación en que ocurren¹⁰. Y ni la vanidad ni la ambición ni la admiración ni la envidia son sentimientos determi-

¹⁰ Es impresionante la escena filmada en que una chimpancé y su hija arrebatan la cría a otra, la matan y la devoran. A continuación, la hembra adulta que ha matado a la cría abraza a la madre, que por su parte se deja tratar amistosamente, pese a que ha presenciado lo ocurrido. A falta de lenguaje no puede hacerse una idea discursiva y evaluativa de lo que ha presenciado.



nantes en la relación del dominante con los sometidos y de estos con aquel. Incluso cuando el fuerte acaba debilitándose y es desplazado por otro más fuerte, no tiene en su mente ideas sobre sí mismo que le dificulten aceptar su ocaso.

En cambio, el lenguaje debió determinar que el éxito social ajeno y el fracaso propio generaran resentimiento. Pues por diferencia con el animal, el aspirante a la jefatura tenía ya lenguaje para darse nombre a sí mismo (para saberse, por tanto, como sujeto) y para dar nombre al dominante y concebirlo como causa de su frustración. Es la capacidad del lenguaje para el razonamiento la que hizo surgir la envidia (lo que «yo» quiero y merezco lo tiene «él» y no lo tengo yo porque lo tiene él). Y la capacidad del lenguaje para crear situaciones virtuales hizo aparecer la ambición y la venganza. No es ya que alguien desee algo presente y sea desplazado por el más fuerte cuando intenta apresarlo, sino que puede imaginarse poseyendo más adelante lo que hoy no puede conseguir, y puede imaginar estrategias para conseguir más adelante lo que desea. El lenguaje que hace surgir la envidia y el deseo facilita la maquinación para realizarlo. Dada la estructura mental organizada por el lenguaje, fue inevitable que, tan pronto se sintiera impune, el ambicioso o el resentido acabara realizando la única acción efectiva, el asesinato. Pues para vengarse del poderoso y eliminarlo de la competencia no tiene el dominado otra opción que matarlo. Si simplemente lo agrede, no ha hecho otra cosa que enfurecerlo y exponerse a su castigo. De forma que cuando el aspirante pudo completar sus fuerzas con un arma (condición necesaria para matar sin lucha), mató por sorpresa al que frustraba su deseo. El asesinato por envidia o ambición es un episodio primigenio que aparece mencionado en los mitos que explican los orígenes en distintas culturas¹¹. Es razonable suponer que el sucesivo asesinato de los dominantes por los aspirantes tuvo que convertirse en obstáculo a la adaptación del grupo. Los mejores guerreros iban cayendo y el grupo se hacía vulnerable frente a grupos enemigos. El miedo ante la propia debilidad se transmitiría al hecho que la originaba y todos coincidirían en los gestos de horror cada vez que se consumaba un nuevo asesinato.

¹¹ Baste citar las aventuras mitológicas de Set y Osiris, y de Urano, Cronos y Zeus. En el relato bíblico podemos interpretar que el demonio interno (el lenguaje) sugirió a Adán matar al jefe para quedarse con el paraíso. Comer la manzana sería una metáfora de matar al jefe (en el relato bíblico a dios) para ocupar su puesto. Lo que Adán tenía prohibido era maniobrar para dejar de ser súbdito. Dios está concebido en ese relato como un jefe que tiene miedo a ser derrocado y que por eso es cruel en el castigo. Por su parte Caín mató a Abel porque Abel era grato a los ojos de dios (o a los ojos de su hermana), y Caín no lo conseguía por más que se esforzaba. La referencia a la complacencia divina o a la posesión de la hermana puede entenderse también como una metáfora. Caín representa al aspirante envidioso del éxito social que ha alcanzado otro y que puede ser suyo si el otro muere. Las luchas a muerte por la primogenitura están patentes en numerosas historias bíblicas (Esaú y Jacob, Ruben y José, etc.). El asesinato de reyes o aspirantes ha estado a la orden del día (la historia de Cleopatra es una de las muchas sagas de asesinatos en serie con el poder como motivo), lo mismo que las incontables masacres, torturas y genocidios por prevención o venganza.



6. EL REMEDIO PREFERIBLE (Y TODAVÍA IRREALIZABLE)

La salida de esta situación autodestructiva tiene teóricamente dos caminos. Uno, que es el que se ha seguido, consiste en mantener el elitismo y conservar la cohesión y la fortaleza frente al exterior, inicialmente fabricando una norma del tipo «no matarás dentro del grupo» (y menos, claro está, a tu jefe) que viene a complementar la norma previa «obedecerás al jefe y no robarás lo que es suyo». La deficiencia de esta solución viene de que la prohibición y el castigo de la violencia no eliminan su causa. En la medida en que esa prohibición tenga éxito, evita el efecto criminal del resentimiento o de la ambición, pero no el resentimiento o la ambición; y además no tiene éxito completo en muchos casos: puesto que esa prohibición sólo interesa realmente al que ejerce dominio, no al que lo padece, este sólo la aceptará por miedo a la represalia, pero en principio tenderá a eludirla en las situaciones en que calcule (a veces con acierto, a veces con error) que la transgresión puede resultar impune. Y en esa transgresión se arriesgará temerariamente, empujado por el deseo de preeminencia ante las hembras (e instrumentalmente de riqueza y poder).

Ello hizo que frente al resentimiento y ambición del dominado estallara la soberbia del dominante amenazado. Pues la soberbia es otro de los sentimientos que emergen de la unión de elitismo y lenguaje. En seguida la tortura surge al dictado de la ira inteligente. El lenguaje permite que el poderoso se pregunte qué es lo que puede infligir un dolor más grande a quien ha osado disputarle el poder o agredirle a traición, dolor que sirve de venganza y también de escarmiento en cabeza ajena. El lenguaje permite imaginar la tortura y convertirla en conducta instrumental, sea como prevención, como castigo o como forma de obtener confesiones. Y así, cuando los nuevos sentimientos egocéntricos se hacen dominantes, se llega a la ejecución de feroces represalias, incluso a la demostración de poder decretando torturas o muertes sin motivo.

Hay en pura lógica otra alternativa a la violencia dentro del grupo: suprimir su causa optando por un orden igualitario en el que poder y riqueza se repartan de manera que ninguna persona o grupo pueda lograr una posición privilegiada. Pues el grupo también sobreviviría, aunque con estructura diferente, si en vez de quedar prohibida la violencia provocada por el elitismo se estableciera un pacto de no ejercer dominio y de repartir equitativamente los bienes. Eliminado el elitismo, y por tanto la motivación básica para la violencia criminal, todo serían ventajas colectivas. El capaz de obtener ventajas elitistas estaría sacrificándolas, pero a cambio de otras superiores. En una sociedad igualitaria habrían desaparecido muchas causas evitables del miedo, el permanente cuidado a que obliga el ejercicio del poder, la desconfianza al otro y muchas de las barreras a los placeres de la interacción amistosa.

La opción entre los dos remedios posibles, el elitista y el igualitario, es la decisión política básica desde el punto de vista lógico, y es por ello interesante evaluar la estructura social por relación con esas dos formas, sin que en este punto importe si se han dado o no en la historia sociedades igualitarias más complejas que las de cazadores-recolectores. Se hayan dado o no, y se puedan dar en el futuro o no, es ciertamente un tipo de organización social posible y ha estado muchas veces en el deseo o aspiración de filósofos y reformadores sociales. Es por tanto relevante expli-



car por qué en el presente no se da una organización igualitaria, y cómo se justifica, frente a su posibilidad, la organización elitista.

Lo que parece cierto es que inicialmente la opción entre estos tipos de sociedad no ha estado disponible. Hobbes creyó que la causa de la guerra de todos contra todos se debió a la igualdad natural de los hombres, y que de esa guerra se salió mediante un pacto entre iguales que funda el Estado. Pero hay que contar, frente a Hobbes, con la situación de desigualdad originaria, con la diferencia de fuerza que se da inicialmente entre padres adultos e hijos pequeños, entre machos y hembras, y entre machos fuertes y débiles, precisamente cuando es la fuerza física el recurso que dirime las disputas y otorga el poder. Entonces, si nos remontamos a los orígenes, debemos hablar de competencia en situación de desigualdad (la desconfianza y la gloria de que habló Hobbes como causas de la discordia fueron sin duda efecto de la desigualdad).

Así que la primera gran decisión política nunca fue, como Hobbes supone, un arreglo entre iguales, sino entre fuertes y débiles, y no había suficiente conocimiento acumulado como para que los fuertes hicieran los complejos cálculos que pueden motivar al sacrificio de la apetencia primaria. Tal conocimiento ni siquiera ahora, según se percibe, está a disposición de la mayoría. Así que hubo de ocurrir necesariamente que, con una psicología poco trabajada, no cargaran los fuertes con la renuncia, sino que hicieran cargar a los débiles con la sumisión.

7. ESFUERZOS LEGITIMARIOS

Otro aspecto interesante de este proceso es que el lenguaje, que lleva inevitablemente a dar nombre a los distintos papeles y más tarde a institucionalizarlos, genera antes o después la obligación de aportar razones justificativas del reparto desigual de bienes y de poder. El elitismo animal no necesita justificación. El fuerte domina y no está en su mundo la pauta de dar razones, pero el humano dominante se ve obligado a explicar por qué los demás deben respetar que él se lleve la mejor parte siendo así que es verbalizable otro tipo de reparto, es decir, se ve obligado a explicar por qué los demás deben obedecer y renunciar a satisfacer las demandas de la envidia, la ambición y la venganza. Una vez que son imaginables, al hilo de las palabras, situaciones que contrastan con la real, es efecto de la racionalidad incipiente la necesidad de legitimación, que consiste en responder al «por qué esto y no aquello» con alguna fórmula convincente. De ahí que, una vez que la dominación natural y el disfrute desigual de bienes se institucionalizaron como jefatura y propiedad, el lenguaje tuvo que desarrollar un léxico de motivos y justificaciones, necesidad que llega al punto de que, si quisiéramos encontrar una ley histórica muy general, deberíamos centrar la atención en los numerosos efectos de la relación entre la persistencia del elitismo y la necesidad cultural de legitimarlo, cuya quiebra favorece insurrecciones y represiones.

El problema es que la justificación de la prerrogativa del dominante ha de tener carácter nietzscheano si es sincera: «Hago lo que quiero y tomo lo que quiero porque soy más fuerte. Nadie es capaz de impedírmelo y ¡ay de quien se atreva!».





Ahora bien, si se toma este camino veraz no se puede evitar que de la misma forma legitime su crimen quien asesina al jefe, el cual puede decir: «He matado al jefe porque he tenido fuerza para hacerlo». De ahí que las prerrogativas del dominante, y las normas derivadas, requieran ser legitimadas con algún tipo de argumento que no pueda hacer suyo el dominado. Hay un argumento pragmático que habla de la necesidad de un líder a salvo de peligros y acatado por todos, argumento condicional que viene a decir: «Si quieres que el grupo sobreviva, y por tanto tú mismo, debes acatar al jefe y no intentar nada contra él». Pero este argumento no vale frente al aspirante que lo acepta, pero creyendo sin embargo que el jefe debe ser él.

Además, tal norma tiene naturaleza instrumental (en la medida en que es condición para la supervivencia del grupo) y, por ello, aunque inicialmente estén motivados a seguir la norma cuantos acaban de vivir el hecho originario que puso al grupo en peligro (el asesinato de los sucesivos jefes a manos de los sucesivos aspirantes), tal norma perderá efectividad si se transmite a las generaciones siguientes con su carácter instrumental, y por tanto hipotético. Pues, como ha sido puesto de manifiesto por algunos teóricos¹², el interés individual que hace asumible esa norma es sólo indirecto, depende de la creencia de que la suerte futura del grupo está condicionada a la conducta prescrita. Pero el funcionamiento de esta norma es paradójico: su relación con el hecho catastrófico que la hizo nacer se irá oscureciendo en la medida en que sea cumplida (puesto que ese cumplimiento conseguirá, precisamente, que el hecho originario no se repita); de forma que si se transmite con su carácter de norma técnica, las nuevas generaciones, que no han vivido el hecho originario, tienen que cumplirla por una relación sólo indirecta con el beneficio individual, y esa relación será continuamente cuestionada por inexperiencia del hecho en que se funda. De ahí que la norma fundacional de la jefatura requiera ser legitimada como norma incondicional.

LA LEGITIMACIÓN SACRA

Así es como entra en escena la legitimación sacra en unas u otras formas.

Una elemental es la creencia polinesia de que el *mana* es una fuerza o poder vinculado a los altos jefes, cuyas propiedades y cuerpos son tabú y nadie puede tocarlos sin caer fulminado.

Otra más compleja, presente en las jefaturas avanzadas y los primeros Estados, es la creencia en entidades que superan al humano, desde las puramente impersonales a los dioses llamados moralizantes¹³.

¹² Por ejemplo, Berger y Luhmann, pioneros de la sociología del conocimiento.

¹³ El primer dios moralizante que se conoce es Ra, dios del sol, relacionado con el enterramiento ritual de las élites. Era representado con cuerpo de hombre y cabeza de halcón por los egipcios de la Segunda Dinastía y su manera de juzgar era según el código *maat*, que representaba «lo que es correcto», como proteger a los débiles y no robar. Algo después surge Shamash durante la dinas-

La historia nos ofrece un amplio muestrario: los dioses egipcios representados con cabeza animal (halcón, carnero, cocodrilo, chacal, leona, ibis, escarabajo o lebrel), los dioses de Mesopotamia, Grecia y Roma con figuras y pasiones humanas, pero inmortales y poderosos, los toltecas y aztecas que exigían sacrificios humanos, o el dios único de judíos, cristianos y musulmanes. Fabricados estos dioses, un tipo de legitimación sacra de las prerrogativas regias ha sido, como indica Harris, la reivindicación de descendencia divina: los jefes supremos de Hawái, los emperadores del antiguo Perú, de China y Japón y los faraones de Egipto se decían descendientes del sol. Una forma más elaborada es el mandato divino que da valor incondicional a la norma que preserva jefatura y propiedad. Pues una vez que el grupo ha inventado una rudimentaria teología o superstición ligada al terror con que se percibe el mal inexplicable, qué más natural que legitimar las normas básicas del elitismo (el respeto a la propiedad privada y a la vida de los propietarios) achacándolas a la voluntad de una entidad capaz de ayudar y de destruir.

Discuten los etnógrafos si la invención de los dioses moralizantes fue un prerrequisito de la evolución de la complejidad social, o si más bien fue un efecto de ella. La visión más aceptada es que las antiguas sociedades de cazadores-recolectores vivían en grupos tan reducidos que casi cualquier comportamiento inmoral era detectado en seguida por todos. En cambio, en las grandes sociedades el comportamiento inmoral puede pasar inadvertido con grave peligro para la estructura social, y de ahí la necesidad de los grandes dioses que lo ven todo y que castigan el pecado. El defecto de ambas posiciones es que consideran el tamaño y la complejidad de las sociedades, pero no enfatizan el dato básico¹⁴. Y es que la necesidad de legitimaciones sacras de jefes y normas provino no tanto del tamaño o la complejidad de la sociedad, ni del hecho de que en un vasto imperio tuvieran que colaborar personas de distintas lenguas que no se conocían, ni tampoco de que en una gran sociedad se pueda mantener en secreto la mala conducta, sino del hecho de que en esas grandes sociedades había élites y había masas explotadas. En una sociedad igualitaria, no importa cuán extensa y compleja, no resultará imprescindible un dios que prohibía matar y robar. Sin embargo, el robo y el homicidio son prohibiciones comunes a todas las religiones cuyo dios dicta normas de comportamiento.

tía Akkad en la actual Irán, también dios del sol, que todo lo ve y que castiga a los «injustos» (aquellos que mienten o roban).

¹⁴ Así, por ejemplo, la investigación dirigida por H. Whitehouse y publicada en *Nature*, que compara 414 sociedades de 30 regiones en un periodo de 10 000 años, desde la Antigüedad hasta la Revolución Industrial, clasificadas de acuerdo con 51 medidas de complejidad social: desde cuántas personas la conformaban y si el gobierno tenía un liderazgo jerárquico hasta qué sistemas de información existían. A su vez, han buscado determinar si cada sociedad creía en un dios o dioses moralizantes o en una fuerza sobrenatural vinculada a los valores de la lealtad y la honestidad, y con qué frecuencia y estandarización exhibían rituales religiosos.

El débil astuto comprendió en seguida que se hacía insustituible si podía poner la magia o la teología de la tribu al servicio del jefe. El incapaz de imponerse por la fortaleza física puede sobrevivir y prosperar poniendo en juego su habilidad con las palabras si es capaz de usarlas para crear y para convencer, y por eso la alianza del jefe con el hechicero (o de la fuerza con la astucia teológica, o del trono con el altar) es tan antigua como la necesidad de legitimación del elitismo. Y como es ventajoso para los beneficiarios que los mitos legitimatorios sean siempre afirmados por personas que gozan de suficiente credibilidad, y con los gestos, entonaciones y actitudes de la máxima dignidad (ritual, académica, moral), todo ha de establecerse para que quienes dicen las más grandes mentiras ideológicas pasen por personas serias y fiables y muchos que dicen la verdad no consigan crédito y sean perseguidos por sacrílegos. La credibilidad privada suele ser personal, ganada a lo largo de comportamientos veraces, pero la pública es institucional, ligada a cargos o profesiones y, por ello, paradójicamente, las personas que gozan de mayor credibilidad social son las encargadas de producir y expandir las mentiras más rentables, aquellas con que se fabrica la opinión de las masas sobre los derechos de la élite.

La alianza del trono y el altar se percibe en todas las sociedades conocidas, incluidas las más primitivas. En las islas Hawái, por ejemplo, el rey mantenía junto al séquito de guerreros un séquito de sacerdotes. Entre nosotros la alianza de una religión emergente con el poder civil tuvo lugar con el Edicto de Tesalónica del 380, por el que el emperador Teodosio convertía al cristianismo en religión oficial del imperio, y de esa alianza legitimadora son ejemplos paradigmáticos la coronación de Carlomagno por el papa León III, de Otón I por Juan XII, y de sus herederos en una serie sucesiva en que la intervención del papa era indispensable para otorgar la condición de emperador. Tal imperio se presentaba como vocación universal de gobernar y evangelizar a los pueblos. Incluso la propiedad sobre los territorios descubiertos y por descubrir fue repartida entre España y Portugal por una bula del papa Alejandro VI, quien, como intérprete de la voluntad divina, legitimaba tal propiedad. Ejemplos más recientes los vemos en el apoyo legitimario que la iglesia católica ha prestado a dictadores sangrientos que, a cambio, la beneficiaron. Franco se titulaba caudillo de España por la gracia de dios y la iglesia católica le concedió el honor de entrar bajo palio en las catedrales.

Es asunto interesante si el inventor de las mentiras puede llegar a creer en ellas. Es posible que sí, pero no es relevante en este relato. Los romanos, uno de los pocos pueblos que no tuvieron una profesión exclusivamente sacerdotal, tenían cargos religiosos ocupados por destacadas figuras de la vida pública. De esta forma, en palabras de Cicerón, los ciudadanos más distinguidos salvaguardaban la religión mediante la buena administración del Estado y salvaguardaban el Estado mediante el sabio control de la religión. El mismo Cicerón, que no creía en los augurios, estaba orgulloso de haber sido elegido augur. Y en general, el culto público a los dioses se mantenía por patricios escépticos que fingían de cara al pueblo. De manera que lo relevante es que poder político y poder religioso, no importa bajo qué formas cam-



biantes, han mantenido una continua alianza en beneficio mutuo, siendo efecto de tal alianza la legitimación de sistemas políticos explotadores¹⁵.

La legitimación sacra se ha acompañado de otras complementarias, especialmente la patriótica. Aprovechando el encariñamiento de cada cual con la tierra en que ha crecido, la minoría dominante ha solido identificar sus propios intereses con los de toda la población exaltando a la tribu o nación y su territorio, fingiendo que el grupo y su territorio son una entidad que acoge a todos sus miembros como hijos (la madre patria), a la que hay que servir y defender, para conseguir así que los perjudicados por los intereses de la minoría defiendan esos intereses arriesgando o entregando la propia vida. De esta forma se ofrece un «nosotros» en cuyo seno se disuelven ideológicamente los intereses encontrados de unos y otros, y los miembros de las masas se consideran hermanados con los miembros de la élite. Para esta transmutación han contado los poderosos con otros tipos de sacerdocio, reclutados en el campo de la literatura y la filosofía. Una parte del ritual legitimatorio, sea el que sea, consiste en el llamado por Veblen consumo conspicuo, centrado en objetos suntuarios (vestimenta, adornos, vivienda) que vienen a demostrar que el jefe no es una persona como las demás. Y en la magnificencia de los templos dedicados a honrar a los dioses.

8. DISTINTOS TIPOS DE SOCIEDAD ELITISTA

En este marco muy general es fácilmente integrable la teoría marxista sobre los distintos modos de producción entendidos como diferentes formas de sociedad elitista que van emergiendo conforme aquí o allí se produce un cambio en la forma de adaptación económica del hombre a su medio. En cualquiera de los sistemas elitistas históricos interactúan individuos pertenecientes a diferentes clases sociales, estableciéndose entre ellas, como fundamento causal de numerosas actividades e instituciones, relaciones de parasitismo. Los individuos y grupos de la élite (para los que los restantes miembros de la sociedad son simple entorno) imponen restricciones fundamentales y de ahí que numerosas metas de actores (individuales y colectivos) estén concertadas de tal forma que producen como resultado la persistencia de ese orden social.

¹⁵ La idea de la legitimidad del poder absoluto y arbitrario ha estado asimilada hasta tal punto por el pueblo que los relatos o cuentos de esa arbitrariedad cruel (por ejemplo, que un rey mande decapitar a sus adivinos porque no han sabido explicarle un sueño, o que un sultán se despose cada noche con una virgen y la mande ejecutar al día siguiente) han sido aceptados con naturalidad y como si no perjudicaran la imagen del poderoso, sino que lo hicieran más admirable. Scheherezade se casa con el sultán cuando este ya ha mandado ejecutar a 3000 precedentes y se entiende que el sultán y ella son felices y que ella ha tenido buena suerte al casarse con hombre tan poderoso.



Desde este punto de vista interesa destacar que, frente a lo que han afirmado G.H. Mead, T. Parsons o J. Habermas, el mecanismo de la socialización no consiste en que todos los miembros de la sociedad interiorizan los valores de la cultura compartida, sino más bien en que los miembros de cada clase interiorizan los conocimientos, valores y pautas de su correspondiente subcultura, pero en un ambiente en el que la clase dominante impone, claro está, las creencias legítimas, los valores aceptables y el sentido de la excelencia¹⁶.

Los aspectos culturales no forman, por tanto, un solo «mundo de la vida» compartido, sino tantas concepciones del mundo como clases relevantes respecto a la reproducción y el cambio del orden social. Y en este punto hay que consignar que no ocurre sólo que cada grupo se socializa en una subcultura, sociolecto o vernacular diferente, sino que la socialización de los grupos dominados es interferida por los procesos de adoctrinamiento que los grupos dominantes inducen a través del control de la comunicación prestigiosa, sea mediante el arte (pintura, escultura, arquitectura), los restantes signos del poder y los púlpitos, sea además, en su caso, mediante las escuelas y los medios de comunicación. La capacidad de convicción de la ideología legitimatoria llega al punto de que incluso el paria de India llega a creer que nació paria y que puede reencarnarse en mejor forma si acepta su condición de paria y se porta según ella. Sigue siendo algo muy natural admirar y envidiar la fortaleza y el poder con que alguien se impone a los demás (por ejemplo en las finanzas, en la guerra, en el deporte) y valen para ello los diferentes signos de su superioridad. En esta complejidad hay que buscar el sentido de las determinaciones estructurales actuando sobre determinaciones individuales. La capacidad de actuación y de relación social de cada individuo viene en gran medida predeterminada por la posición que ocupa en la estructura social, y lo mismo su influencia en los procesos que afectan a esa estructura (a su mantenimiento y cambio).

LA REPRESIÓN COMO COMPLEMENTO DE LA LEGITIMACIÓN

Con frecuencia el deseo de justicia y el conocimiento que desenmascara la impostura pueden más que el miedo a incumplir una ley deslegitimada, y por ello surgen con más o menos profusión personas y grupos rebeldes. De ahí que los mecanismos de adoctrinamiento hayan de completarse con los de control cada vez que el adoctrinamiento no consigue presentar como relaciones de cooperación y complementariedad las relaciones de dominio y parasitismo, o como natural la situación

¹⁶ Puesto que la teoría sociológica conservadora oculta la realidad de clases e ideologías bajo la ilusión de una cultura compartida o de un trasfondo común de significados, habría que considerar a las teorías weberiana, parsonsiana y habermasiana como formando parte no tanto de la ciencia social como del discurso más elevado de un complejo proceso de adoctrinamiento.



de inferioridad social. Es entonces preciso reprimir (excluyendo, demonizando, torturando, asesinando) el libre desarrollo de la disidencia y la rebeldía. Es patente que el único acuerdo posible dentro de las sociedades elitistas ha venido consistiendo en que los dominados acaten la norma y renuncien a la violencia, y que el dominante les ofrezca protección a cambio de sumisión, protección que muchas veces se ha limitado a mantener en suspenso la amenaza de represalias.

9. SEGUIMOS EN LA CULTURA BÁRBARA

Según lo hasta aquí expuesto, no son nuestros genes los que han dado lugar a rasgos psíquicos de gran malignidad, sino la mezcla del elitismo animal con el lenguaje, que es inicialmente patógena y que ha ido tiñendo de dolor y sangre innumerables episodios de la historia humana en la fase de cultura bárbara en la que aún persistimos. Puede parecer una *boutade* decir que los humanos actuales, incluyendo los occidentales blancos, aún no hemos salido de esa primera fase de cultura bárbara. Pero si la caracterizamos por la institucionalización del elitismo (la explotación de unos por otros, y la consiguiente división en clases y etnias dominantes y dominadas), por las nuevas emociones que de ello se derivan y que inspiran actividades tan características como el asesinato, la tortura y el genocidio, por la mentira con que hay que legitimar la explotación de la mayoría por la minoría y por el predominio de la ignorancia supersticiosa, que facilita la mentira y completa su función, entonces, pienso, tendremos que aceptar que todavía nos mantenemos de lleno en la barbarie.

A nuestro alrededor se hace evidente que las poblaciones están caracterizadas por la ignorancia, dominadas por supersticiones religiosas y otros mitos y magias, a cada paso amenazadas por la violencia, sosteniendo sistemas sociales de llamativas injusticias, y controladas por la mentira legitimatoria puesta en juego por una codicia cínica. De todo ello son prueba las espantosas muestras del siglo XX, y aunque parezca que se ha reducido la violencia homicida en el seno de ciertas sociedades, el interminable reguero de matanzas, asesinatos, torturas y guerras que desembocan en un mar de sangre persiste en nuestros días si consideramos el mundo en general. Y hay que aceptar que en muchos casos se trata de una violencia promovida en su propio beneficio por las sociedades llamadas democráticas, en cada momento silenciado, si no justificado o legitimado con diversos discursos. Si añadimos la violencia que aplican numerosos individuos contra otros, muchas veces los más próximos, y todas las formas de agresión que no consisten en violencia sobre los cuerpos, podemos llamar con propiedad oscura y terrible a esta primera etapa en que estamos, que no ha cambiado desde los orígenes en esos aspectos básicos. Simplemente, estamos habituados a sus rasgos. Y se insiste torpemente en que esos rasgos son propios de la naturaleza humana, para añadir en seguida que con todo estamos en el mejor de los mundos posibles.



10. LÍNEAS DE PROGRESO HACIA LA PLENA HUMANIDAD

A partir de esta situación hay una sugestiva manera de enfocar el curso conocido de la historia si lo reducimos a sus trazos más gruesos (y así podemos extraer unas conclusiones esclarecedoras acerca del «progreso» en el que los occidentales nos creemos instalados). Es esperanzadora la metáfora de que el lenguaje tiene tendencia a repararse a sí mismo (a ir eliminando sus efectos disfuncionales). Como consecuencia del desarrollo del argumento moral poco a poco se han ido estableciendo numerosos espacios en que es impensable que el que tiene más fuerza trate de imponerse empleando la violencia física. Y esto demuestra que los rasgos de la cultura bárbara pueden ser inhibidos si se insertan en un sistema semiótico que modifique sus causas. Contemplando el desarrollo histórico con alguna confianza en tiempos mejores podemos apreciar un camino de autodepuración que da espacio a progresos cognitivos, morales y políticos, y a razones contra los despropósitos y las graves patologías colectivas. La historia de este progreso se inició en tiempo remoto, cuando la razón filosófica se enfrentó a la superstición mediante la crítica a las creencias tradicionales sin fundamento, afirmando que el humano es un sistema material, que los humanos somos iguales por naturaleza unos a otros, y que la creencia en dioses y almas carece de fundamento.

Son muy antiguas las primeras manifestaciones conocidas de la concepción del humano como un sistema material perecedero, que se vienen sucediendo al menos desde fines del tercer milenio antes de Cristo en Egipto y Babilonia. En la India la doctrina lokayata tenía ya a mediados del primer milenio a. de C. una concepción de todo lo existente, el hombre incluido, como formado por organización de elementos y abocado a desorganizarse con la muerte en esos mismos elementos. Desde esta posición se criticó la teoría de la transmigración de las almas y a esto se añadió más tarde el postulado de que el movimiento, el espacio y el tiempo son propiedades de la materia. En China se encuentran doctrinas materialistas en Mo-tse y en el taoísmo, y también en algún confuciano como Xun Zi.

La corriente materialista está también presente en la escuela de Mileto, pero su formulación más interesante se debe a Demócrito, para quien el alma, como las restantes cosas, está formada por átomos y desaparece con el organismo tras la muerte. A partir de entonces la lista de filósofos occidentales materialistas es amplia (entre ellos B. Talesio, G. Bruno, Galileo, Bacon, Hobbes, Gassendi, Locke, Spinoza, La Mettrie, Helvecio, Holbach, Diderot, Feuerbach, Engels y Marx). En el terreno de la filosofía política sofistas como Alcídamente e Hipias de Elis expusieron que, de la misma manera que la naturaleza no ha hecho a nadie esclavo, tampoco ha hecho a nadie noble, y que por ello es injustificable la aristocracia de nacimiento. Estas personas reflexivas cayeron en la cuenta de que la desigualdad social no es otra cosa que la consecuencia de la fuerza violenta (tome luego la forma que tome, incluso la forma de ley, porque las leyes, dice Hipias, siempre oprimen a los débiles).

Por lo que se refiere a la religión, tanto la concepción materialista como la comparación de la diversidad de invenciones supersticiosas condujo en tiempos remotos con toda naturalidad al ateísmo. Eran ateas la doctrina lokayata y la doctrina de Xun Zi, y lo fueron algunos filósofos griegos, que, porque conocían las civilizacio-



nes de Persia, Babilonia y Egipto, y además pueblos en fases más primitivas, como los escitas y los tracios, y porque pertenecían a un pueblo sin sacerdocio encargado de inculcar la fe religiosa desde la niñez, pudieron acceder al fácil razonamiento de que todas las religiones son supersticiones equivalentes, que han surgido y se han propagado siguiendo pautas parecidas. Quienes al mismo tiempo supieron observar el papel social que juega la religión, llegaron a la conclusión que expone Critias de que es invento de un hombre astuto y prudente para someter a los hombres a las leyes por medio del temor.

LA ACTITUD REACCIONARIA

Una vez ocurridos estos momentos de lucidez, la defensa del elitismo no es ya meramente la legitimación del impulso natural del fuerte que los demás aceptan, como era en los inicios. Es ya una reacción contra el progreso cognitivo habido, es un discurso reaccionario. Y afirmar la existencia del alma y de los dioses, o de un único dios, no es ya una espontánea explicación supersticiosa de lo desconocido, sino una reacción a la idea conquistada de que no es necesario postular arbitrariamente entidades espirituales para explicar el mundo y el comportamiento humano, ni para defender los valores morales. Las creencias dualistas pueden seguir siendo inocentes entre gentes poco reflexivas, pero no su defensa teórica. Como pensamiento reaccionario, esa defensa carece ya de la espontánea ingenuidad de la creencia primitiva.

En este sentido cabe decir que no toda filosofía ha sido liberadora, pues muchos filósofos han trabajado para reconstruir una vez y otra el discurso legitimador, muy apreciado en su papel de acompañar o sustituir a la religión en la misión amparadora del elitismo.

PROGRESOS RELATIVOS

1. Los progresos de la razón y la justicia han adquirido las siguientes formas institucionalizadas:
 - a) El desarrollo científico que nos permite entender mejor los procesos naturales y que, en consecuencia, se enfrenta a la superstición y crea dificultades a la mentira pública. El método de la ciencia moderna garantiza que, por abstractos que sean los conceptos teóricos, no dejen en ningún momento de anclarse a la realidad, advirtiéndonos de cualquier desviación metafísica en tesis que pretenden ser empíricas.
 - b) La moral presente en doctrinas como las de Buda y Cristo, en las que se resume una línea de aprendizajes acerca del error de quien cree que conseguirá la felicidad por el camino de la ambición, la mentira, la violencia y la crueldad. Del egoísmo violento y sus resultados se ha extraído el aprendizaje moral de que los humanos deben tratarse unos



a otros benévolamente (incluso con la extensión de ese comportamiento a los animales o, al menos, a los que más se asemejan al humano). Los ideales de igualdad, libertad y fraternidad, proclamados en la Revolución Francesa, van en esta línea.

- c) Como derivada de las anteriores, la convicción de que la legitimación de la ley y de las instituciones debe adquirir naturaleza racional a partir de la convicción de que todas las personas tenemos los mismos derechos, de que no hay súbditos, sino ciudadanos. La consecuencia ha sido la transformación del Estado, desde el absolutismo teocrático a lo que se entiende por democracia contemporánea.

2. Hay sin embargo que situar estos progresos en una justa perspectiva:

- a) El desarrollo científico sólo ha ocupado el espacio de los objetos naturales, mientras en el espacio social la ciencia apenas comenzada está eficazmente estorbada por diferentes actitudes ideológicas. Supersticiones y mentiras siguen dominando el espacio de los objetos sociales (persona y sociedad), que es al fin y al cabo el espacio más importante en el contexto político. Muchos de nuestros coetáneos, incluso pertenecientes a las élites intelectuales, creen los dogmas religiosos y practican sus ritos, e incluso rinden algún tributo a conocimientos supersticiosos menos reputados (toman en serio los horóscopos, pagan para que les echen las cartas, consultan a videntes profesionales y se impresionan ante historias de poderes paranormales).

Por otra parte, el progreso científico conseguido no funciona en la población en general, sino que los distintos conocimientos pertenecen, a trozos, a distintas comunidades de especialistas, lo que no es obstáculo para que los resultados de la tecnología lleguen a todos (o al menos a los que pueden pagar). Cualquier ciudadano sabe pulsar el mando a distancia para encender su televisor, no importa que ni sepa ni tenga curiosidad por saber por qué se ven imágenes en la pantalla. Por ello el concepto de sabiduría tiene una referencia incierta. Si el título de sabio, que se suele otorgar al filólogo, al historiador o al científico natural, se lo negamos a quien conserva una idea tradicional de la persona por más que sea creativo en física teórica, y si consideramos que la sabiduría requiere conocimiento suficiente de todo el campo de la ciencia y, además, una estructura afectiva que permita incorporar ese conocimiento a la vida de manera armoniosa, entonces el uso del término «sabiduría» debería quedar en suspenso hasta que los sociólogos investiguen si hay sabios en la tierra, pues muchos de los llamados sabios son meramente brillantes expertos unidimensionales que sólo han desarrollado sus capacidades en un pequeño campo.

- b) En cuanto al progreso moral, no está tan claro dónde funcionan los valores proclamados, aunque parece evidente que no funcionan en muchos ciudadanos a la hora de orientar su comportamiento. Proclamar la





- igualdad y la fraternidad en un sistema elitista es, como mínimo, una contradicción. La idea de fraternidad universal no es universal y con frecuencia no es efectiva allí donde se adopta formalmente. Dicho de otra forma, de nuestra fábrica social salen demasiadas personas con la afectividad mal dispuesta y con poca capacidad cognitiva e imaginativa, cuya conducta no se guía por la fraternidad y la solidaridad con los restantes habitantes de la tierra, sino por el deseo de obtener ventajas personales. En los países más desarrollados son muchos los que verían con buenos ojos que se aplicara el viejo principio del «ojo por ojo» o la privación de los derechos de ciudadanía a quien comete un delito que concita la indignación general. La pena de muerte sigue siendo practicada en un país como Estados Unidos porque la mayoría de la población la defiende.
- c) Las democracias existentes reconocen derechos individuales y limitan o mitigan los abusos a que tiende el poder. En ese sentido se puede decir que son un progreso, porque preferimos que nos exploten y engatusen a que nos torturen y asesinen. Pero a continuación hay que añadir que este tipo de democracia no se ha extendido a todos los pueblos de la tierra, ni sus principios son aceptados por todos los habitantes de los pueblos que la practican. Persisten Estados teocráticos o dictatoriales y son numerosos los ciudadanos que dentro de los Estados llamados democráticos querrían que las iglesias fueran políticamente más influyentes, los que quieren que se interrumpan, incluso *manu militari*, procesos democráticos que toman un camino contrario a sus propias convicciones, o los que, lisa y llanamente, afirman que se vive mejor bajo una dictadura. Sólo por ello ha sido posible que en el mismo solar de nuestra cultura se hayan desarrollado fascismos de espantosos resultados. Esos fascismos siguen teniendo muchos partidarios y su número podría aumentar en circunstancias favorables.
- Por otra parte la democracia en sistemas elitistas es siempre plutocracia disfrazada. Por detrás de las apariencias, las élites políticas reciben la adecuada recompensa en la medida en que sirvan, ante las masas, de testaferrós y de elementos legitimadores de un poder más fuerte y oculto, el de las élites económicas, algo inevitable cuando no hay límite legal para la riqueza privada y el mercado va dando más a quienes más tienen y menos a quienes tienen menos.

11. ILUSTRACIÓN Y POSMODERNIDAD

Ha habido intentos de conseguir una sociedad que hiciera reales para todos sus miembros los ideales de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Revoluciones como la francesa del XVIII o la soviética del XX tenían esa pretensión, pero en seguida fueron neutralizadas por la tendencia elitista, a la que la mayoría de la población volvió en seguida. El resultado de las revueltas y revoluciones de los dominados ha tenido siempre la característica de que, incluso cuando ha supuesto pasos adelante

(de aproximación a una sociedad en la que sea mínimo el grado de dominación y explotación), no ha roto con el modelo de sociedad clasista y no ha encontrado por tanto la salida a un mundo racional y justo.

Entretanto algunos teóricos interpretan los ideales de la modernidad como el propósito de imponer los valores propios del varón blanco euronorteamericano al resto del mundo sin reconocer sus diferencias, más bien decretando su inferioridad, y llegan a pensar que los fundamentalismos son una forma no tanto de premodernismo como de posmodernismo. Así interpretado, el fundamentalismo islámico repudiaría la modernidad como un arma de la hegemonía euroestadounidense, y condenaría al modernismo clásico como una fuerza puramente occidentalizadora. Por este camino se puede llegar a la artificiosidad a que llega, por ejemplo, Homi Bhabha cuando critica la dialéctica identificándola con las divisiones binarias, y cree que las identidades esenciales y la totalización que reprime las diferencias es la forma en que actúan las fuerzas de opresión social. De lo que se sigue que el proyecto político poscolonial consistiría en afirmar la multiplicidad de las diferencias para poder subvertir el poder de las estructuras binarias dominantes.

Creo que es menos artificioso y más ajustado a los hechos concebir la modernidad que desemboca en la Ilustración como el deseo utópico de que sea la razón, aliada a la empatía fraternal, la que regule los asuntos humanos, siendo entonces el marxismo una de sus derivaciones, cuya aspiración de liberación se extiende a mujeres, no blancos y no euroestadounidenses. Esto es, la apelación ilustrada a la razón pretende que la humanidad entera salga de la edad bárbara en que se encuentra y ello requiere que la mayor parte de la población (incluida en ella la mayor parte de la población masculina, blanca y euroestadounidense, que bien lo necesita) se transforme en los espacios del conocimiento y del afecto. Si tal cosa se consiguiera algún día, habría una uniformidad consistente en que casi todas las diferencias culturales, debidas sobre todo, no lo olvidemos, a la diferencia de religiones y de afectividades (unas sanas, muchas más patógenas), habrían desaparecido. En las gentes se sustituirían las diferentes supersticiones religiosas por el mismo conocimiento científico y las malas por buenas disposiciones hacia los demás. Entonces, de la misma manera que habría desaparecido el yugo a las supersticiones islámicas, habrían desaparecido los yugos a las supersticiones judía y cristiana. No se trata por tanto de una perspectiva eurocéntrica o etnocéntrica. Si bien un efecto sería acabar con numerosas diferencias culturales y étnicas, ello no es de lamentar, pues se trata de persistencias desdichadas. No echaremos de menos que desaparezca la diferencia que consiste en la ablación de las niñas, como no echamos de menos que haya desaparecido la diferencia que consistió en ofrecer sacrificios humanos a un dios terrible. Tampoco lamentaremos que desaparezcan las desigualdades producidas por la racionalidad económica que se atribuye al mercado. Eliminadas las diferencias que separan e incomunican a los humanos, formaríamos todos una comunidad mundial que podría conservar la múltiple belleza acumulada en las distintas culturas históricas y que liberaría además nuevas fuerzas creativas.

En la mala interpretación de la Ilustración influye que de ordinario se identifica ciencia con racionalidad técnica y ello se contrapone a la subjetividad, al deseo, a la vitalidad como fenómeno psicológico autónomo. Se olvida entonces que, den-



tro de la ciencia, y por lo que concierne a un proyecto de liberación, el papel fundamental corresponde a la ciencia social, de la que hemos de esperar las herramientas para una adecuada fábrica del individuo, sin la cual ningún proyecto de liberación puede dar pasos definitivos al frente.

Teniendo esto en cuenta hay que reiterar que no hemos comenzado una nueva era por mucho que la tecnología haya avanzado hasta donde lo han hecho la informática actual, la investigación biogenética, la astrofísica o la nanotecnología, porque hay un profundo desajuste entre el conocimiento científico distribuido por diferentes comunidades de expertos y el conocimiento que maneja la población tomada individuo a individuo. Los autores que se han deslumbrado al contemplar los efectos de la Red de redes no parecen percibir que las cosas básicas siguen como siempre. Los procesos de socialización, de los que dependen los tipos de mentes que se conectan a la Red, siguen siendo dependientes de un orden social adverso y de viejas recetas pedagógicas ajenas al desarrollo científico. La modernidad sólo ha existido como un buen deseo, y desde luego sus virtudes no se han generalizado con la Red. Esa generalización es algo que está por venir y por lo que hay que seguir luchando.

A ella se opondrán con toda su fuerza las élites actuales, promotoras y defensoras de la forma presente de cultura bárbara, ayudadas de su formidable ejército de militares, teóricos, políticos y comunicadores, cuyo arsenal comprende políticas y represalias económicas, descalificaciones y acciones legales y bélicas que cegarán la vía de progreso moral mientras no haya una insurrección mundial y efectiva. Ello exige que aumenten las dosis de lucidez desparramadas por el mundo.

Recibido: abril de 2019. Aceptado: mayo de 2019



BIBLIOGRAFÍA

- BERGER, P.L. y LUCKMANN, T. (1966): *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- CHAMORRO, J.M.: *Lenguaje, mente y sociedad: hacia una teoría materialista del sujeto*. Servicio de Publicaciones de la ULL, 2007.
- CHAMORRO, J.M.: *Positivismo y Antipositivismo. La herencia del siglo XX*. Servicio de Publicaciones de la ULL, 2009.
- CHAMORRO, J.M.: *Capitalismo, izquierda y ciencia social. Hacia una renovación del marxismo*. Gava-gai, 2019.
- HARRIS, M. (1968): *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI, 1979.
- HARRIS, M. (1985): *Jefes, cabecillas, abusones*. Alianza Editorial, 1993.
- MEAD, G.H. (1934): *Espíritu, Persona y Sociedad*. Barcelona. Paidós, 1953.
- VEBLEN, Th. (1944): *Teoría de la clase ociosa*. FCE, 1998.
- VIGOTSKI, L.S. (1934): *Pensamiento y lenguaje*. Buenos Aires, la Pléyade, 1983.
- WHITEHOUSE, H. et al.: *Complex societies precede moralizing gods throughout world history*. Nature, 2019.



EL FETICHISMO DE LA REALIDAD. UNA INTERPRETACIÓN DE AGUSTÍN GARCÍA CALVO A TRAVÉS DE MARX Y NIETZSCHE

Javier Arkotxa Sarralde

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

javiarkotxa@gmail.com

RESUMEN

El objetivo de este artículo es tratar de comprender uno de los aspectos fundamentales de la obra de Agustín García Calvo, su crítica a la Realidad, a través del pensamiento de Marx y Nietzsche. El autor sostiene que la obra de García Calvo realiza un original aprovechamiento de las críticas de Marx y Nietzsche y puede servir como herramienta de interpretación del presente. Esto es, en definitiva, lo que este artículo trata de mostrar, afirmando que, tal como Marx teorizó sobre el fetichismo de la mercancía y Nietzsche utilizó también el término 'fetichismo' para referirse a los procesos lingüísticos, García Calvo expuso, en su ataque a la Realidad, algo que podríamos describir como fetichismo de la Realidad.

PALABRAS CLAVE: García Calvo, Nietzsche, Marx, fetichismo, cosificación.

REALITY FETISHISM. AN INTERPRETATION OF AGUSTÍN GARCÍA CALVO THROUGH MARX AND NIETZSCHE

ABSTRACT

The aim of this article is to try to understand one of the fundamental aspects of the work of Agustín García Calvo, his criticism of Reality, through the thought of Marx and Nietzsche. The author asserts that the work of García Calvo makes an original use of the criticisms of Marx and Nietzsche and can be used as a tool of interpretation of the present. This is, in short, what this article tries to show, claiming that, as Marx theorized about the commodity fetishism and Nietzsche used also the term 'fetishism' to refer to linguistic processes, García Calvo stated, in his attack to Reality, something that we can describe as Reality fetishism.

KEYWORDS: García Calvo, Nietzsche, Marx, fetishism, reification.



1. INTRODUCCIÓN

Seis años han pasado ya desde que nos dejó Agustín García Calvo, uno de los pensadores más prolíficos e interesantes que nos ha dejado el panorama filosófico español del siglo xx. Parece, por tanto, el momento idóneo para hacer frente al reto que se nos presenta a los amantes y estudiosos de la filosofía familiarizados con su obra: interpretar, comprender, poner en discusión y hacer balance de su aportación y potencialidad. No es otro, en verdad, el objetivo de este artículo.

No obstante, parece evidente que la obra de García Calvo presenta ciertas dificultades a la hora de definir con exactitud su propuesta y de ser situada dentro de una corriente filosófica concreta, la cual ha sido definida como nietzscheana y no-filosófica¹, como descripcionismo gnoseológico², anarquismo lingüístico³, ha sido comparada con el postestructuralismo francés⁴, etc. Una dificultad añadida supone el singular estilo y vocabulario utilizado por el zamorano, quien, reivindicando la razón y el lenguaje comunes, se negó a utilizar todo tipo de jergas académicas o filosóficas, lo que conlleva que, por querer ser fieles a su propuesta y a su –por otra parte– magistral estilo, muchos intérpretes nos hayamos limitado a exponer su pensamiento en sus mismos términos, siendo esta interpretación nada más que una simple repetición –y no, por tanto, interpretación real y discusión crítica– de las ideas que ya se encuentran en las obras de García Calvo.

Dicho esto, el objetivo de este artículo es tratar de comprender uno de los aspectos fundamentales de la obra de García Calvo, su crítica a la Realidad, a través del pensamiento de Marx y Nietzsche. Considero, pues, que leer a García Calvo a través de dos autores clásicos de la filosofía puede servir para situar a este en necesaria discusión con otros pensadores y a arrojar luz sobre su obra, no solo, precisamente, para estudiarlo como «objeto» filosófico y para integrarlo dentro de la Historia y del contexto de la Realidad –como él, acaso, diría–, sino porque su análisis bifacético de la Realidad –como lenguaje y como Dinero– realiza un original aprovechamiento de las críticas que Marx y Nietzsche llevan a cabo y puede servir como herramienta de interpretación del presente. Esto es, en definitiva, lo que este artículo tratará de mostrar, afirmando que, tal como Marx teorizó sobre el fetichismo de la mercancía y Nietzsche utilizó también el término ‘fetichismo’ para referirse



¹ BUENO, G. 1978–*Gustavo Bueno es entrevistado por Sanchez Dragó– La Filosofía en España TVE junio 1978*, 2013 (1978). Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=UhZX3wgJ9d4>.

² BONILLA, J. «El concepto de pueblo en la obra de Agustín García Calvo», *Cuadernos hispanoamericanos*. Madrid, núm. 789, marzo 2016, pp. 86-105.

³ CARRETERO AJO, A.J. «El anarquismo lingüístico y sin fin de Agustín», *Periódico Cnt*, núm. 395, diciembre 2012, p. 16. Recuperado de <http://www.cnt.es/periodico/peri%C3%B3dico-cnt-n%C2%BA-395>, diciembre-2012.

⁴ GARCÍA MACIÁ, G. *De la desfuncionalización ontológica al anonimato: el postestructuralismo hispano a través de Agustín García Calvo* (tesis doctoral). Universidad de Granada, Granada, 2015.

a los procesos lingüísticos⁵, García Calvo expuso, en su ataque a la Realidad, algo que podríamos describir como fetichismo de la Realidad.

2. BREVE APUNTE SOBRE EL FETICHISMO EN MARX Y NIETZSCHE

Antes de empezar a analizar directamente la obra de García Calvo, valga este breve capítulo como aclaración de lo que se entiende por fetichismo en las obras de Marx y Nietzsche⁶.

Brevemente, tanto Marx como Nietzsche, siguiendo a la crítica a la religión de Feuerbach que ambos conocieron –quien rebaja «la teología al estado de antropología»⁷–, tratan también de mostrar el carácter social oculto que tanto la mercancía como la verdad tienen, respectivamente. Con respecto a Marx, este fenómeno «inseparable de la producción mercantil»⁸ genera que la mercancía y el mundo mercantil se le aparezcan al ser humano como algo *ajeno* a su praxis, *natural* y *objetivo*, que, asimismo, se le impone irremediamente como algo *exterior*. Este fenómeno, y la dominación abstracta que esto supone, se derivarían de las relaciones básicas del capitalismo constituidas por el trabajo abstracto⁹. Siendo conciso, es el hecho de que la producción esté destinada al intercambio lo que genera que sean las mercancías, al relacionarse «socialmente» en el mercado, las que terminen dirigiendo la economía sin el menor control de los seres humanos y apareciéndoseles «como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores»¹⁰.

De manera similar, Nietzsche critica también que el ser humano olvida el carácter social, histórico y lingüístico que las verdades tienen, pues estas son convenciones creadas por el ser humano al querer vivir en sociedad¹¹. En este proceso, el ser humano se vale del lenguaje para *abstraer* las diferencias individuales entre los estímulos que recibe y crear los conceptos. Así pues, la verdad es presentada por

⁵ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza, Madrid, 2017 (1888), «La “razón” en la filosofía», §5, p. 67.

⁶ Si bien Nietzsche no elabora una teoría del fetichismo como tal, el uso literal que hace del término (véase nota anterior) y las similitudes con la teoría marxiana sugieren que se puede hablar de un fetichismo del lenguaje y la verdad en la obra nietzscheana. Estas similitudes las he desarrollado en un artículo titulado «Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del lenguaje y la verdad. Un diálogo entre Marx y Nietzsche», en CHILLÓN, J.M. MARTÍNEZ, Á. y FRONTELA, P. (eds.), *Hombre y logos: antropología y comunicación*. Editorial Fragua, Madrid, 2019, pp. 237-248.

⁷ FEUERBACH, L. *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2003 (1841), p. 43.

⁸ MARX, K. *El Capital: crítica de la economía política*. Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2010 (1873), libro primero, vol. I, p. 89.

⁹ Véase para una explicación más detallada POSTONE, M. *Time, labor and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge University Press, New York, 2003 (1993), pp. 158-159.

¹⁰ MARX, K. *op. cit.*, libro primero, vol. I, p. 88.

¹¹ NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 1996 (1873), pp. 20-22.



Nietzsche como fruto del lenguaje y no siendo más que «una suma de relaciones humanas»¹² que se ha olvidado que lo son. Especial hincapié pone también Nietzsche en revelar el carácter histórico de los valores morales y las verdades en su obra *La genealogía de la moral*, en la cual pretende relativizar esos valores mostrando su origen –esto es, su historia–, y mostrando, así, el presente –al igual que hace Marx– como resultado de un proceso histórico no necesario.

Sintetizando, tres son los elementos comunes entre las críticas de Marx y Nietzsche a tener en cuenta: por una parte, ambos autores señalan la situación de *cosificación* en la que el ser humano se encuentra y tratan de revelar el carácter social oculto de aquello que se presenta a este como *naturalizado* y ajeno a su praxis; en relación con esto, ambos insisten en la situación de dominación que este fenómeno supone, pues el ser humano vive sometido y manejado por sus propios productos sociales; por último, el tercer elemento que comparten es la importancia que otorgan a la abstracción en esos procesos fetichistas y de cosificación que describen.

3. LA REALIDAD COMO LENGUAJE

Tal como Nietzsche reivindica el carácter lingüístico y humano de las «verdades», análogamente García Calvo insiste a lo largo de todos sus textos en la «esencia» lingüística, social y humana que la Realidad tiene. Dando, como Nietzsche, especial importancia al lenguaje y al funcionamiento de este, García Calvo afirma que a través del lenguaje es como el ser humano crea la Realidad. Esto es, según García Calvo, la Realidad está formada por las palabras con significado –o vocabulario semántico– de nuestras lenguas, vocabulario que nos permite hablar de *cosas* y que constituye nuestra visión del mundo: «El vocabulario semántico de una lengua no es otra cosa que la Realidad, la multitud o sistema de las cosas que se habla, la Realidad, evidentemente, para la tribu correspondiente a dicha lengua, su *Weltanschauung* o visión del mundo»¹³. La cuestión es que esta Realidad –lingüística, humana, cultural, histórica– quiere confundirse cada vez más con eso que por debajo del lenguaje hay y sobre lo que el lenguaje se asienta, pues, paradójicamente, el mismo significado de Realidad –tal como lo usamos y entendemos– parece querer referirse a algo extralingüístico, a lo que *realmente* existe fuera de condicionamientos arbitrarios o humanos.

De esta manera, García Calvo parece estar oponiéndose –como precisamente hacen Marx y Nietzsche– al carácter objetivo, incuestionable y *más allá de toda duda* que las cosas o la Realidad –como suma de todas las cosas– adquieren en nuestro mundo. La Realidad, creada por el ser humano a través del lenguaje, de alguna manera se cristaliza, se cosifica, se enajena del ser humano y adquiere un carácter objetivo y natural. He ahí por lo cual García Calvo emprende su tarea crí-

¹² *Ibidem*, p. 25.

¹³ GARCÍA CALVO, A. *De Dios*. Lucina, Zamora, 1996, p. 233.



tica contra la Realidad y por lo que me he atrevido a hablar de un «fetichismo de la Realidad».

Así las cosas, ¿qué es lo que García Calvo hace para desfundamentar el valor que otorgamos la Realidad? Poner en entredicho la incuestionabilidad de la Realidad mostrando su origen verdadero, esto es, mostrando que, lejos de ser algo externo al ser humano, esta es más bien hija del lenguaje. Dicho esto, ¿cómo se crea, entonces, la Realidad?

En primer lugar, García Calvo vuelve a poner en juego un concepto que está ya en boca tanto de Marx como de Nietzsche: la abstracción¹⁴. Es a través de esta abstracción o de la «ley de la abstracción» —como también la llama— como «las funciones o relaciones de las cosas se solidifican, por así decir, o se materializan, convirtiéndose en cosa completa»¹⁵. Esto es, a través de la abstracción se olvidan, como dice Nietzsche, las diferencias individuales, el mundo procesual y relacional, y se crean las ideas y conceptos que vienen a crear las *cosas reales* y el mundo ordenado y estructurado que llamamos ‘realidad’. Este es el truco que el lenguaje ofrece y que García Calvo expone de esta manera:

La maravilla de la abstracción: a saber, que cosas que se producen diferentes son la misma cosa: que las maneras infinitamente variantes con que se pronuncia *pato* son todas pronunciaciones de la misma palabra (ideal) ‘pato’, gracias a lo cual, por diversos que los patos sean que uno se encuentre nadando en el estanque o cruzando en bandada por el cielo, todos son sin embargo ‘pato’, o sea que todos son lo mismo¹⁶.

Con el lenguaje, tal como Nietzsche explicaba, transformamos esa naturaleza en devenir en un mundo lleno de clasificaciones, orden, unidad y conceptos. A través de la abstracción olvidamos las diferencias individuales entre los objetos, pero, además, transformamos ese mundo en constante cambio y realización en un mundo estanco de conceptos e ideas. Y es que para poder referirnos a algo, tiene que saberse sin lugar a dudas qué es aquello a lo que nos estamos refiriendo. Es decir, al hablar y nombrar la palabra ‘pato’, no puede haber duda de qué es un pato y de su definición. Así quedan los patos encerrados dentro de una definición fija, inmutable, y queda aquello que por debajo del lenguaje hay convertido en un concepto al que, en verdad, nada puede pasarle ni puede este cambiar de ninguna manera. La

¹⁴ En la teoría marxiana es a través de la abstracción como se igualan las mercancías y, a su vez, los trabajos humanos. Respecto a la abstracción de los trabajos, así se expresa Marx en *El Capital*: «La igualdad de trabajos *toto celo* [totalmente] solo puede consistir en una abstracción de su desigualdad real, en la reducción al carácter común que poseen en cuanto *gasto de fuerza humana de trabajo, trabajo abstractamente humano*». MARX, K. *op. cit.*, libro primero, vol. I, p. 90. En Nietzsche, análogamente, es la abstracción la que permite olvidar las diferencias individuales, crear los conceptos e igualar las diferentes cosas y experiencias humanas, pues «todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales». NIETZSCHE, F. *op. cit.*, 1996, p. 23.

¹⁵ GARCÍA CALVO, A. *Lalia. Ensayos de estudio lingüístico de la Sociedad*. Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1973, p. 243.

¹⁶ GARCÍA CALVO, A. *Avisos para el derrumbe*. Lucina, Zamora, 1998, p. 44.



cuestión está en que esa existencia tiene un «precio», es decir, que las cosas no siguen siendo iguales al convertirse en reales, que de alguna manera cambian cuando nos referimos a ellas a través del lenguaje.

En el fondo, la misma crítica al pensamiento metafísico y a su concepción del mundo como algo cosificado, objetivo, terminado, fijo, estable y estructurado es la que recorre toda la obra de Agustín García Calvo. Tal como Nietzsche¹⁷ ataca a todo lo que cierra la experiencia al mundo en devenir, en proceso, en relación y cambiante, así denuncia también García Calvo el olvido al que nos vemos sometidos al tomar la Realidad (estructurada, total, fija, creada con cosas y conceptos inmutables) como lo único que hay. Cuestión que nos acerca al corazón del pensamiento del zamorano, el cual establece una distinción y oposición entre dos mundos enfrentados que constituye la base filosófica sobre la que va a desarrollar sus trabajos –lingüísticos como políticos, etc.–. Esta distinción central en todo su pensamiento, por cierto, García Calvo parece recogerla de un «pensador prefilosófico»¹⁸: Heráclito.

Es el propio García Calvo, a este respecto, el que traduce los fragmentos de Heráclito que aquí voy a citar, dejándonos una consistente traducción, ordenación y edición crítica de los fragmentos del libro heraclitano. Hecho que, por cierto, evidencia que García Calvo es gran estudioso y heredero, en algunos aspectos, del pensamiento de Heráclito. Como ejemplo se podría poner el fragmento más famoso que del libro del presocrático nos ha llegado: «En unos mismos ríos entramos y no entramos, estamos y no estamos»¹⁹. Si bien este fragmento ha sido muchas veces citado para exponer la doctrina de Heráclito de la constante fluidez (*pánta rheí*) de la *phýsis*²⁰, esta idea no nos estaría más que presentando la mitad de lo que el fragmento nos quiere expresar, que no es otra cosa que la contradicción en la que se asienta la

¹⁷ Existen ciertos elementos en común que permiten hablar de una similar crítica al pensamiento metafísico en Marx y Nietzsche, de lo que se puede deducir que García Calvo confluye con ambos en este aspecto de su análisis, y no solamente con Nietzsche. Como breve ejemplo –pues desarrollar este aspecto excede la extensión de este artículo–, Nietzsche, después de comparar «la filosofía metafísica» con «la filosofía histórica», escribe que «el pecado original de todos los filósofos es su falta de sentido histórico». A lo que añade: «Todo ha devenido, no hay *datos eternos*, lo mismo que no hay verdades absolutas. Por eso de ahora en adelante es necesario el filosofar histórico». NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Akal, Madrid, 2001 (1878), vol. 1, §1-2, pp. 43-44. Con respecto al pensamiento marxista, dando igualmente importancia a la historización de los elementos cosificados, Engels escribe que, en contra de la filosofía metafísica que «se ocupaba de los *objetos* como algo hecho y fijo» y que «enfocaba los objetos como cosas fijas e inmutables», «la filosofía dialéctica acaba con todas las ideas de una verdad absoluta y definitiva y de un estado absoluto de la humanidad, congruente con aquélla. Ante esta filosofía, no existe nada definitivo, absoluto, consagrado; en todo pone de relieve lo que tiene de perecedero, y no deja en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer». MARX, K. y ENGELS, F. *Obras escogidas*. 2, Akal, Madrid, 1975, pp. 410, 382.

¹⁸ GARCÍA CALVO, A. *Razón común*. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito. Lucina, Zamora, 2006 (1985), p. 187.

¹⁹ *Ibidem*, p. 186.

²⁰ Véase a este respecto la comparación que hace García Calvo entre las diferentes maneras en que es citado este fragmento por autores clásicos, así como la justificación de la elección de la cita que él recoge de Heráclito Homérico descartando las demás. *Ibidem*, pp. 186-189.

physis o –cometiendo un anacronismo– la Realidad. Y es que la clave se encuentra en la antítesis del fragmento: «Entramos y no entramos, estamos y no estamos».

Brevemente, este fragmento –siguiendo la interpretación de García Calvo– viene a expresar que, por un lado, entramos en unos mismos ríos. Y es que si ayer me bañé en el río Ebro y hoy vuelvo a hacerlo, está claro que me he bañado en el mismo río: el Ebro. La idea –como abstracción e idealización que es– no cambia, permanece invariable y dentro de su definición. Pero, por el otro lado, el fragmento también nos muestra cómo en ese río se han estado produciendo cambios y nos damos cuenta, por ejemplo, de que no es la misma agua la que hoy me moja y la que me mojé ayer. El río Ebro o los ríos a los que Heráclito se refiere están en constante cambio y esa manera de ser es totalmente inasible e indefinible a través de ideas o palabras. Lo realmente importante está en el hecho de que esos dos mundos totalmente opuestos conviven en la Realidad. La Realidad, pues, es totalmente contradictoria²¹.

Pues bien, García Calvo recoge esta oposición entre dos mundos que Heráclito presenta para denunciar la cosificación²² y el «fetichismo» que el propio funcionamiento del lenguaje conlleva, así como, derivada de esto, la anulación y olvido que acontece de la dimensión en devenir, procesual, relacional, perecedera, cambiante e inasible que hay por debajo de las idealizaciones y abstracciones del lenguaje. Dos mundos conviven en total oposición, por un lado el mundo cosificado, terminado y dado que el pensamiento metafísico supone (y que tanto Marx como Nietzsche también critican; véase nota 17) y por el otro un mundo indefinido y desconocido, cambiante y percedero que, por cierto, nos abre a la experiencia de la falsedad de la Realidad y a infinitas –por ser incontables– posibilidades de ser y vivir²³. Pues mientras la Realidad se presenta como la conjunción *total* en que *todas* las cosas e ideas *reales* o que *existen* se resumen en una sola cosa o idea²⁴, por debajo de esta García Calvo distingue otra dimensión en devenir sobre la cual vienen las ideas a establecerse.

Pues lo interesante de todo esto que llamamos [...] realidad al modo contemporáneo consiste en su condición de ser una componenda (imposible en verdad, pero así real) de dos componentes incompatibles: uno la idea de la cosa, que es por su propia definición intemporal, eterna [...], esto es, idéntica consigo misma, y otro aquello que se supone por debajo de las ideas de las cosas, incapaz por tanto de ideación²⁵.

²¹ *Ibidem*, p. 188.

²² García Calvo utiliza explícitamente el término «cosificación» para referirse al proceso de abstracción que se lleva a cabo a través del lenguaje (y del dinero) en varias de sus obras, tal como en el libro *Lalia*, concretamente en su ensayo *Cosas y palabras, palabras y cosas*: «Y así podemos llegar a distinguir grados sucesivos de realidad abstractiva, definidos en general por el hecho de que los elementos de cada grado resultan de la cosificación de funciones o relaciones que rigen entre elementos del grado anterior». GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1973, pp. 243, 245.

²³ GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1996, p. 180.

²⁴ *Ibidem*, p. 56.

²⁵ GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 2006, p. 188.



De esta manera, parece que García Calvo recupera de algún modo la intuición nietzscheana de que lo verdadero es algo inaccesible a través del lenguaje, algo que se corrompe y olvida al establecer las «verdades» y realidad humanas con los mecanismos del lenguaje. Sin embargo, aunque se olvide la existencia de ese mundo en devenir, García Calvo insiste en la necesidad de que haya algo tal. Ese *algo* no es otra cosa que el campo pregramatical o mundo en que se habla –por contraposición al mundo de que se habla– y al que los índices deícticos²⁶ se refieren²⁷. Pues debe haber *algo* –como él dice, usando un cuantificador *indefinido*²⁸– sobre lo que las palabras e ideas se asientan. La contradicción entre este mundo pregramatical y el mundo ideal y lingüístico es expuesta en las obras dedicadas a la lingüística (como en su obra *Del lenguaje*, por ejemplo) como oposición entre mundo en que se habla y mundo de que se habla: «En suma, uno es el mundo en el que se habla y el otro el mundo de que se habla; y el uno no puede ser el otro»²⁹. La cuestión que aquí nos interesa es que el concepto e idea de Realidad viene a crearse para intentar referirse (de manera, paradójicamente, lingüística) a ese mundo no-ideal y «exterior a la operación lingüística»³⁰ y, de alguna manera, para intentar unir esos dos mundos antagónicos.

Creo que debo darnos a entender, primero, que con algún lugar o mundo hay que contar como campo pregramatical, sobre el cual actúe y se monte el sistema de la gramática; y segundo, que no puede valer para el caso la hipótesis de un mundo en general, sino que se impone la de dos distintos, a salvo de que luego lo que suelen llamar mundo real o realidad resulte ser una componenda o confusión entre los dos, como que pretende por un lado constar de cosas denominadas y por el otro estar aquí. Pero que, en suma y por lo pronto, lo que debería quedarnos claro es que una cosa es el mundo de la mostración, al que los índices deícticos, apuntando desde la producción lingüística, se refieren, y otra cosa el mundo de la significación, al que pretenden referirse, por su significado, las palabras que lo tengan³¹.

La Realidad, así, no solo se enajena del ser humano y aparece como algo independiente de este y de su lenguaje, sino que además se cosifica de tal manera que aparece como idea objetiva, eterna, natural y ahistórica y se separa del mundo –y del tiempo, que no es otro que *ahora*, este momento en el que aprieto esta tecla del teclado– en el cual vive y habla el ser humano –el mundo en que se habla–, pre-

²⁶ Los índices deícticos son palabras (como ‘yo’, ‘ahora’ o ‘allí’) que señalan a la situación comunicativa y que solo son entendibles en relación con el contexto del hablante. Por tanto, si interesan a García Calvo es porque estos índices deícticos no son palabras con significado que se refieran al mundo de la significación, sino que apuntan al mundo extralingüístico donde se lleva a cabo el acto comunicativo –esto es, al mundo en que se habla–.

²⁷ GARCÍA CALVO, A. *Del lenguaje*. Lucina, Zamora, 1979, p. 340.

²⁸ *Ibidem*, pp. 345-346.

²⁹ *Ibidem*, p. 342. Según Bonilla, García Calvo parece estar siguiendo aquí, al diferenciar entre los dos niveles del lenguaje, la teoría del lenguaje de Karl Bühler. BONILLA, J. *op. cit.*, p. 90.

³⁰ *Ibidem*, p. 341.

³¹ *Idem*.





sentándose como una construcción ideal y atemporal³² sobre la que se puede hablar y se puede también estudiar, investigar científicamente, descubrir sus leyes y *esencia* natural, etc. Pues al establecerse un concepto ideal como es el de Realidad sobre el mundo cambiante y en devenir no puede esto más que contribuir a convertir cada vez más ese mundo indefinido en ideal y lingüístico. Esto es, contribuir a que el mundo en que se habla se convierta en el mundo de que se habla, que el mundo en devenir se convierta, simplemente, en las ideas y en las palabras a través de las cuales nos referimos a él, que el mundo en que se habla se convierta en *cosas* de la Realidad³³. «Cuando» verdaderamente, como dice Nietzsche, «no hay ninguna “cosa”»³⁴.

De este modo, García Calvo explica a través de la exposición de un proceso histórico cómo sobre este mundo en que se habla se han ido creando nociones tan aparentemente *reales* como la de ‘agente’, ‘tiempo’, ‘espacio’, ‘cosa’, y cómo se ha ido creando esa Realidad a través del uso del lenguaje que se ha venido haciendo³⁵. Podríamos decir que tal como Nietzsche relativiza nociones como las de ‘sujeto’ y ‘cosa’, asimismo García Calvo las relativiza y las sitúa en un proceso histórico dirigido –por decirlo de alguna manera– por el propio funcionamiento y uso que se ha venido haciendo del lenguaje. A este respecto sí cabría decir que García Calvo da una explicación meramente lingüística e histórica a un proceso que Nietzsche sitúa en el ámbito, además de histórico, biológico-evolutivo. Esto es, en García Calvo es el propio desarrollo que han tenido la sociedad y el lenguaje el que ha creado las nociones de ‘cosa’, ‘agente’, ‘tiempo’, ‘espacio’, ‘realidad’ y demás, no necesariamente –deduzco– presentes biológica y evolutivamente en el ser humano. Aun así, el rasgo común que une a estos dos autores –y que también los une con Marx, por cierto– es el hecho de dar una explicación histórica del mundo en el que vivimos, nos relacionamos, hablamos, así como el dar importancia –frente a las ideas y categorías metafísicas, aparentemente naturales y eternas, como las postuladas por Kant³⁶–

³² García Calvo explica en su obra *Contra el Tiempo* que «lo real, una cosa, para ser la que sea y ocupar el lugar que ocupe, tiene que, en un momento dado, anular el tiempo verdadero, renunciar a la continuidad o infinitud». GARCÍA CALVO, A. *Contra el Tiempo*. Lucina, Zamora, 2001 (1993), pp. 18-19. Esto es, para que *algo* se cosifique y pase a convertirse en *cosa* de la Realidad tiene que convertirse en una construcción ideal y verdaderamente atemporal. Digo verdaderamente atemporal porque García Calvo distingue entre lo que era de verdad el tiempo, esto es, algo inasible e infinito que sentimos que pasa, y el Tiempo ideado y espacializado que se puede medir, contar y en el que suponemos diferentes puntos (ayer, hoy, el presente, pasado mañana, etc.). Así, una construcción ideal, como una idealización geométrica, tiene que anular el tiempo verdadero y su carácter de devenir, pues su definición conlleva la necesidad de tener que ser vista o concebida toda de una vez.

³³ GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1973, p. 169.

³⁴ NIETZSCHE, F. *op. cit.*, 2001, vol. I, § 19, p. 54.

³⁵ Desarrollar el proceso histórico-lingüístico que García Calvo expone sería demasiado largo para este artículo. Aun así, puede consultarse esto en la obra *Del lenguaje*, especialmente en el último capítulo. GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1979, pp. 393-436.

³⁶ García Calvo parece compartir con Nietzsche el propósito de historizar las categorías –como las kantianas– supuestamente ontológicas. Nietzsche, en este sentido, denuncia que el ser humano convierte en categorías ontológicas aquellas categorías, como el sujeto, que no eran más que meras categorías gramaticales. Así, si de alguna manera parece que existen agentes y sujetos, esto se

a los procesos históricos que han dado lugar al presente. Dicho esto, no me gustaría terminar este capítulo sin hacer mención a un ensayo titulado *Sobre la realidad, o de las dificultades de ser ateo*, incluido en la obra *Lalia* y en el cual, como si de la genealogía nietzscheana se tratase, García Calvo hace una reconstrucción histórica y etimológica del origen y desarrollo del término ‘realidad’. Lo que parece indicarnos, por cierto, que García Calvo parece haberse dado cuenta de la importancia que tiene el relativizar históricamente lo que aparece como eterno y cosificado, tarea que los tres autores tratados en este artículo llevan a cabo.

Pues bien, brevemente, García Calvo expone en el ensayo mencionado que el término ‘realidad’ y su significado están lejos de ser algo eterno, objetivo y externo al ser humano –tal como se los supone–. Y es que, por mucho que la Realidad parezca ser algo muy presente en nuestros días, algo muy en boca de todo el mundo, García Calvo advierte:

Al mismo tiempo comprobamos que la Realidad es relativamente reciente y moderna, por así decir; pues no encontramos más que algunas trazas y gérmenes suyos en el mundo antiguo (bien apurado se vería el que tratara de traducir al griego antiguo la palabra *realidad*), y es imposible, a lo que creo, encontrar nada que sea equivalente en otras lenguas y culturas extrañas a nuestro mundo³⁷.

Así, después de definir la Realidad como un producto exclusivo de nuestro tiempo y cultura (quitándole así toda pretensión de universalidad y objetividad), pasa el zamorano a exponer el origen etimológico de la Realidad, reparando en un primer momento en una antítesis del griego antiguo que va a resultar ser fundamental para el estudio etimológico: la antítesis $\lambda\acute{o}\gamma\omega/\xi\rho\gamma\omega$. Pues esta antítesis contraponé lo que es solo de palabra o en apariencia ($\lambda\acute{o}\gamma\omega$) a lo que es de veras y está por debajo de las palabras y las razones ($\xi\rho\gamma\omega$). La cuestión está, tal como denuncia García Calvo, en que «se desconoce desgraciadamente que el segundo miembro no por contraponerse al primero deja de ser palabras y razones también él mismo»³⁸; esto es, que el que dice que algo es de veras no por ello deja de hablar o de emitir

debe «a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y mal entiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un “sujeto”». NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2011 (1887), «Tratado primero», §13, p. 67. Resulta interesante que Marx, por su parte, trata asimismo de historizar las categorías de la economía burguesa. MARX, K. *op. cit.*, libro primero, vol. 1, p. 93. No obstante, ciertos autores, como el economista marxista Alfred Sohn Rethel, han tratado de llevar esa crítica también a las categorías del pensamiento, tratando de derivar el sujeto trascendental kantiano de la forma del valor y buscando el origen histórico de estas categorías supuestamente ontológicas. JAPPE, A. *Las aventuras de la mercancía*, Pepitas de calabaza ed., Logroño, 2016, nota 108, p. 273. Asimismo afirma Jappe, usando como referencia la crítica marxiana, que «el valor [...] es una forma “a priori” en el sentido kantiano». *Ibidem*, p. 144. Esta historización de las categorías sería, así, otro hilo conductor a través del cual unir a los tres autores tratados en este artículo, tema que deberá ser desarrollado en otro escrito por extensión.

³⁷ GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1973, p. 159.

³⁸ *Ibidem*, p. 160.

un discurso. De este modo, una frase dicha para declarar –digamos– que alguien denuncia una injusticia solo de palabra, mientras que de hecho no hace nada ni trabaja para evitarla, no por ello deja de ser una expresión lingüística ella misma; no hace, así, nada ni trabaja tampoco el hablante que manifiesta esa situación, si no es solo de palabra (λόγῳ). Así, García Calvo afirma que esta antítesis estructura todo nuestro mundo y que el término ‘realidad’ se creó para traducir el segundo miembro de esta:

Pues me parece ver que el Ablativo latino *rē* de la palabra *rēs*, a veces reforzado con el adjetivo *uērā*, en la forma *rēuērā* (algo como ‘en el hecho de veras’, ‘verdaderamente de hecho’), no fue otra cosa sino la traducción del elemento *ἐργῶ* del segundo miembro de la antítesis³⁹.

Así las cosas, García Calvo parece tomar relevo a Nietzsche en la tarea de buscar el origen etimológico de conceptos tomados como *naturales* en nuestros días para desfundamentarlos y quitarles su apariencia *objetiva*. Y es que, tal como Nietzsche encuentra el origen de algunos de nuestros valores morales en ámbitos más bien económicos o materiales⁴⁰, así también García Calvo encuentra que el significado de ‘*rēs*’ como el de ‘*ἐργῶ*’ parecían en un primer momento referirse a instituciones como el Trabajo, el Comercio o la Justicia, y que solo secundariamente se han venido a aplicar sobre las cosas llamadas naturales. Por lo cual se puede deducir que la Realidad ha tenido un origen bien humano, industrial y comercial⁴¹.

Por lo demás, lo que García Calvo encuentra es que el realismo ha pasado a ser la ideología actual, así como el adjetivo ‘realista’ se ha convertido en una especie de sinónimo de ‘bueno’⁴². Pues muchas veces vemos cómo se exaltan las cualidades de alguien o algo atribuyéndole el adjetivo de ‘realista’, ‘práctico’ o ‘pragmático’, que vienen a querer referirse a que, lejos de idealismos o ideologías, lleva a cabo las medidas «adecuadas», en el caso de un político, o realiza las gestiones «adecuadas», en el caso de un hombre de negocios⁴³. Lo curioso del tema es precisamente que el realismo, siendo una ideología o doctrina que pretende decir cosas sobre el mundo,

³⁹ *Ibidem*, p. 162

⁴⁰ Véase, por ejemplo, el origen del término ‘culpa’ (Schuld, en alemán), surgido del concepto ‘tener deudas’ (Schulden), que Nietzsche menciona. NIETZSCHE, F. *op. cit.*, 2011, «Tratado segundo», §4, p. 91.

⁴¹ GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1973, pp. 163-164.

⁴² *Ibidem*, p. 166.

⁴³ Valga como ejemplo la necesidad que encontraba el presidente del BBVA de llevar a cabo, para reducir el paro, «políticas realistas». EUROPA PRESS, «González (BBVA) ve posible un paro menor al 10% con “políticas realistas”», *Europa Press*, 2016, 11 de marzo. Recuperado de <https://www.europapress.es/economia/finanzas-00340/noticia-gonzalez-bbva-ve-posible-paro-menor-10-2020-politicas-realistas-20160311122335.html>. Resulta interesante fijarse en cómo este aplica el adjetivo ‘realista’ con connotaciones positivas a las propias medidas políticas. En el fondo está la idea de que la política debe estudiar la Realidad y ajustarse a sus leyes –externas estas, por supuesto, al ser humano en forma de Realidad fetichizada–.



intenta negar el carácter ideológico que tiene al querer mostrarse como lo que es de veras (ἔργον), más allá de todo idealismo⁴⁴.

Ese realismo y esa Realidad del discurso político –aparentemente despolitizado– pretenden apoyarse sobre la objetividad de las *leyes naturales* o *leyes físicas*, las cuales les sirven de alguna manera de sustento –pues la Realidad histórica, social y moral parece apoyarse y justificarse sobre la Realidad física y, más aún, ser el reflejo de esta⁴⁵–. No obstante, García Calvo afirma que, históricamente, en primer lugar se crean las instituciones y las leyes, y que solo sobre estas se crean las especulaciones científicas y las *leyes naturales*. Hecho que está en relación con el origen de las *cosas* que antes mencionábamos y que venía a decir que «las cosas son primero asuntos, haciendas o negocios, antes de ser inocentemente cosas»⁴⁶. A lo que el zamorano se pregunta:

¿Qué podrá, desde este momento, devolvernos la confianza en la verdad e independencia de las cosas naturales? ¿Quién va a quitarnos la sospecha de que sean estas cosas naturales, engendradas de algún modo por la praxis histórica y humana, servidoras suyas y factores sociales igualmente?⁴⁷.

En definitiva, sintetizando, se podría decir que García Calvo intenta exponer el origen y desarrollo histórico de la Realidad para mostrar que esta tiene un nacimiento totalmente humano y ligado a la actividad humana. Esta Realidad se crea a través de un proceso lingüístico –tal como se explica en la obra *Del lenguaje*–, social e histórico y, por tanto, está lejos de ser algo *objetivo, natural* o incuestionable, siendo más bien un producto –como diría Marx en relación con la mercancía– fruto de unas relaciones sociales históricamente determinadas.

Esto, por cierto, deslegitima toda apelación a la *ciega necesidad* de la Realidad y convierte al realismo en un discurso meramente ideológico –tomando el sentido marxista de ideología– que sirve como justificación y legitimación de un mundo que es en verdad histórico, social e ideal. Esta crítica a la Realidad permite también defenderse frente a todo discurso político que –tratando de negar su carácter político– quiere basarse en la Realidad de las leyes económicas que se imponen al ser humano como algo externo a él. Hemos visto cómo la Realidad no es más que lingüística –creada por las palabras semánticas de nuestras lenguas– y cómo esta se crea intentando anular el mundo en devenir, relacional y procesual que hay por debajo de las idealizaciones y abstracciones del lenguaje. Además, el propio término de Realidad no es más que un resultado de un proceso histórico bien humano.

Las consecuencias políticas que se pueden sacar de las investigaciones sobre la Realidad que García Calvo efectúa, por cierto, nos llevan a sospechar de todo discurso que se base en apelaciones a la naturaleza o a sus leyes para llevar a cabo

⁴⁴ GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1973, p. 168.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 177.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 178.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 178-179.

medidas bien políticas e ideológicas. La Realidad está formada por palabras e ideas y, por tanto, no cabe pensar en una Realidad no-ideológica y *natural* o en una situación de «fin de las ideologías». Por lo demás, la crítica de García Calvo también nos protege frente a apelaciones a la *objetividad* de la lógica mercantil y económica que se le aparece al ser humano como si de algo externo a él se tratase (algo que Marx analiza en profundidad), así como, relacionado con esto, nos hace ver la falsedad de una situación en la que la Política va dejando aparentemente espacio a la Economía, la Técnica y a la simple gestión de la Realidad mercantil –siguiendo, claro, a las leyes «objetivas» del Mercado–. Y es que esa Realidad económica o natural, por mucho que se le aparezca al ser humano de manera fetichizada –esto es, siendo algo exterior a la praxis humana, algo con una lógica propia que se impone con *ciega necesidad*–, García Calvo recuerda que no es más que un producto de un proceso humano, lingüístico, social e histórico.

Cuando algunos de los ejecutivos de Dios más descarados proclamaban ya hace unos años «el final de las ideologías», y que ya no hay en realidad Política ni Partidos, sino solo Técnica y Economía, confesaban por un lado algo de la verdad, pero más insistían en la mentira por el otro, al creer y hacer creer que eso de la Economía (con Tecnología y su Padre que los parió a todos) no es, en cambio, cosa de ideas, sino algo así, vamos, como la Realidad.

Pero esta Realidad está hecha de ideas; esa Economía es en verdad Política: es la Política del Dominio que nos toca⁴⁸.

En fin, si bien la Realidad se le aparece al ser humano como siendo algo *objetivo, natural, eterno, cosificado*, algo que se impone con *exterioridad*, y si bien vemos que la aceptación por la sociedad de esa Realidad y el realismo se impone casi como una necesidad natural a los seres humanos, lo que García Calvo se pregunta es lo siguiente: «¿No tenemos más bien todas las razones para pensar que se ha tratado de un proceso histórico, lingüístico y humano?»⁴⁹.

4. LA REALIDAD COMO DINERO

Hemos visto hasta ahora, de la mano de García Calvo, cómo la Realidad está creada por el vocabulario semántico –esto es, por las palabras con significado de nuestras lenguas, tales como ‘pato’, ‘casa’ o ‘verde’–, cómo la Realidad es una producción lingüística y de qué modo juegan los mecanismos del lenguaje –como la abstracción– en la creación de esta. Pues bien, además de esta naturaleza lingüística, García Calvo analiza otra faceta de la Realidad que lo acerca al pensamiento de Marx. Y es que la Realidad, además de estar constituida por el vocabulario semántico de nuestras lenguas y ser, en fin, lingüística, está también formada

⁴⁸ GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1998, pp. 19-20.

⁴⁹ GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1973, p. 177.



por el Dinero. Esto es, que las cosas son más reales cuanto más se habla de ellas⁵⁰, pero que, al mismo tiempo, el curso de la historia ha hecho que las cosas sean también más reales cuanto más se cambian estas por Dinero⁵¹.

Según García Calvo, después de que el ser humano, a través de la abstracción, hubiera igualado y homogeneizado la naturaleza, una nueva abstracción se da cuando se introduce el Dinero. La cuestión ya no es que sean iguales los patos que uno se encuentra nadando en el río y los que volando cruzan el cielo al ser todos, no obstante, 'pato', sino que con el Dinero los patos son asimismo abstraídos y convertidos en números y en cálculos para el intercambio, convertidos en mercancías e igualados al resto de cosas de la realidad –todas ya mercancía, todas ya número y Dinero–. Así, un pato es igual a dos gallinas e igual a 10 kilos de trigo. En una operación de abstracción e idealidad más alta que con el lenguaje, las cosas van dejando de ser lo que eran, van desapareciendo para convertirse en una excusa para el intercambio. Todas las cosas son ahora homogeneizadas y traducidas a unidad monetaria sin poder evitar, sin embargo, y tal como con el lenguaje pasaba, que las cosas dejen de ser lo que eran. Se convierte así el Dinero en el nominador común y en el nombre común de todo objeto. Van las cosas desapareciendo para convertirse en simple Dinero, el ser más real de todos en el que el resto de cosas se deshacen, el nuevo Dios al que nuestra sociedad rinde culto⁵².

⁵⁰ García Calvo no solo afirma que las cosas son reales porque se habla de ellas, sino que, además, insiste en que «en esto de la realidad hay grados» y que, así, las cosas son más reales cuanto más se habla de ellas. GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1996, pp. 49-50. Esta afirmación de los grados de la Realidad, que bien puede extrañar al que se acerca por primera vez al pensamiento de García Calvo, es coherente con la concepción que el autor tiene de esta. Pues si por Realidad entendemos que se refiere a la visión del mundo correspondiente a cada comunidad lingüística, de esto se deduce que lo real está lejos de ser algo *objetivo* y totalmente antagonico a lo no-real (tal como el pensamiento metafísico supone), sino que es el resultado de un proceso abierto en el cual las palabras del vocabulario semántico –o palabras con significado– de nuestras lenguas van sucediéndose, apareciendo unas y desapareciendo otras, definiéndose o desdibujándose en cada acto de habla. Este carácter procesual y abierto de la lengua aparece expuesto en *De la construcción (Del lenguaje II)*, donde García Calvo escribe que «el sector del léxico semántico está abierto y no finito» y que «ahí está el sitio por donde el estado de la lengua se muestra imperfecto como estado, ya que cada acto de habla, aparte de la función directa que con su sentido ejerza sobre el ambiente, ejerce de rebote una acción sobre el sistema, por la que resulta alterado un tanto su sector semántico, si no es con la creación de una palabra, con la alteración de los límites y mutua ordenación de las palabras de tal sector»; GARCÍA CALVO, A. *De la construcción (Del lenguaje II)*, Lucina, Zamora, 1983, pp. 400-401. En definitiva, el sector de las palabras con significado de nuestras lenguas (que constituye su Realidad) es infinito y cambia en cada acto de habla, por lo que la Realidad aparece como algo cambiante y en ella diferentes conceptos o ideas van adquiriendo o perdiendo Realidad. Así, que las cosas sean más reales cuanto más se habla de ellas se debe a que esas cosas muy mencionadas están muy presentes en la visión del mundo de la comunidad lingüística correspondiente, ya que «el mucho uso contribuye a redondear y definir, nunca del todo, la palabra» y, por tanto, la Realidad de la cosa definida a través de esa palabra. GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1996, p. 55.

⁵¹ GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1996, p. 52.

⁵² GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1998, pp. 44-46.



Como vemos, lo que García Calvo afirma es que, de alguna manera, «el proceso económico no ha hecho más que copiar el proceso lingüístico»⁵³ y que

una vez que desde el comienzo está establecida esta intercambiabilidad entre la idea y las cosas, de tal forma que la idea puede valer por las cosas infinitas, y las cosas infinitas, a su vez, convertirse en ideales, en meros representantes de la idea, está ya en marcha de alguna manera, al menos en potencia, el proceso económico donde el dinero ocupa el lugar del significado, de la idea⁵⁴.

Así, parece que la clave para entender la intercambiabilidad entre las cosas y la reducción de las cosas a Dinero está en la abstracción de sus diferencias que se lleva a cabo; abstracción, por cierto, que Marx también analiza⁵⁵. Y es que, tal como el análisis de Marx descubre, tanto los trabajos humanos como los objetos aparecen igualados y homogeneizados entre ellos al convertirse en mercancías⁵⁶. Es el hecho de que se producen mercancías (esto es, productos dirigidos desde el primer momento a ser intercambiados) lo que genera que los productos adquieran valor y que estos puedan intercambiarse entre ellos. Así también, es requisito indispensable para que las mercancías puedan tener su expresión dineraria que tengan en común el hecho de tener valor. Expresión dineraria que elimina las diferencias entre los valores de uso –o utilidad real– de sus productos y sus orígenes⁵⁷.

Pues bien, según García Calvo, en este grado de idealidad que se da después de haberse dado el del lenguaje, dejan de importar las diferencias individuales entre las cosas, pero, además –introduciendo la terminología marxista en la interpretación de García Calvo–, deja incluso de importar el valor de uso que las cosas tienen desde que el trabajo abstracto, que busca el simple intercambio de objetos, toma relevancia en el capitalismo. La utilidad que los objetos puedan tener (e incluso el placer que puede uno encontrar en su uso o disfrute) pasa a un segundo plano al importar solo el valor. El diagnóstico que hace García Calvo es análogo en ciertos aspectos al efectuado por Marx, pues aquel ve también que las cosas se producen «para venderlas» y que el proceso de compraventa sustituye de algún modo a los antiguos usos y disfrutes que los objetos tenían⁵⁸. Sí es cierto, cabe mencionar, que García Calvo no introduce términos como los de trabajo abstracto o valor de uso y valor –intro-

⁵³ GARCÍA CALVO, A. «Qué comprar, qué vender», *Política y Sociedad*, 1994, núm. 16, p. 14.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ El propio García Calvo repara en este aspecto del pensamiento de Marx en una obra –publicada de manera anónima– que nos revela que el zamorano leyó y estudió la obra marxiana: «El análisis de Marx mostraba eximientemente en el Dinero la reducción a abstracción de todas las realidades». ANÓNIMO, *Apotegmas sobre el marxismo*, La banda de Moebius, Madrid, 1979 (1977), p. 19.

⁵⁶ Tal como dice Marx en *El Capital*, los seres humanos, «al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano». MARX, K. *op. cit.*, libro primero, vol. I, p. 90.

⁵⁷ «El dinero es precisamente la forma en la cual está extinguida la diferencia de las mercancías en cuanto valores de uso, y por ende también la diferencia de los capitales industriales consistentes en estas mercancías y en sus condiciones de producción». *Ibidem*, libro tercero, volumen VII, 502.

⁵⁸ GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1994, p. 14.



ducidos aquí por mí para interpretar su obra a través de Marx—. En lo que García Calvo insiste explícitamente es en que la necesidad, el uso, la utilidad y el disfrute que los objetos podían satisfacer han quedado casi completamente fuera del proceso de producción y de compraventa⁵⁹, además de en que «cualesquiera productos son producidos ya como mercancías» y en que «se produce para vender y comprar, y [...] ahí se agota el fin del proceso de producción»⁶⁰. Sin hacer un análisis tan exhaustivo como hace Marx respecto al trabajo abstracto y sus características (como la sociabilidad indirecta, por dar el ejemplo más claro), sí parece que García Calvo repara en la característica principal que el trabajo humano adquiere en el capitalismo como mero productor de mercancías destinadas al intercambio.

Así pues, de esta mercantilización del mundo en que vivimos y de esta conversión de las cosas en Dinero se desprende que lo importante en este contexto, así, no es el placer o utilidad que podamos sacar de los objetos que producimos, sino el intercambio y la reproducción —este término lo introduzco yo— del proceso mismo de producción y compraventa, esto es, «la cosificación y el reemplazamiento de las cosas por el proceso»⁶¹. Poco importa ya que los coches que se producen sirvan de veras al ser humano para desplazarse de manera eficiente y racional (o que hubiera maneras más racionales y éticas de transporte), o que estén los cepillos de dientes con música (que existen y se pueden comprar en conocidas tiendas *online*) satisfaciendo una necesidad real de la sociedad, sino que lo verdaderamente esencial es seguir produciendo y vendiendo productos, seguir produciendo, comprando y vendiendo —aunque aparentemente cosas—, en el fondo, Dinero. Pues si el Dinero se había creado en un principio como medio para adquirir cosas, una vez que las cosas se han convertido en Dinero, poca esperanza hay de que esa reconversión del Dinero en cosa se efectúe⁶². Más bien parece que el Dinero es lo que se convierte en cosa, adquiere aparentemente materialidad y se transforma en la realidad palpable de nuestras vidas⁶³.

El objetivo de nuestras vidas se centra, pues, en la adquisición de Dinero y en la reproducción del proceso productivo y de compraventa. Este proceso «viene a ocupar un lugar como cosa» y de alguna manera viene a sustituir a la vida, pues pasa la vida a centrarse en la repetición de ese proceso⁶⁴. El proceso se convierte en nuestra vida, en nuestra Realidad. No hay más Realidad que esta que la Economía (no esta economía histórico-socialmente determinada, no, sino la Economía aparentemente «objetiva» y fetichizada) impone, no hay cosa más real que el Dinero, ni actitud más *realista* que adaptarse a las reglas de juego del Mercado, que someterse al Trabajo (así, sin determinaciones histórico-sociales de nuevo) y adquirir Dinero.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 9.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 14.

⁶¹ *Ibidem*, p. 15.

⁶² *Ibidem*, p. 11.

⁶³ *Ibidem*, p. 12.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 14.

Aunque con aspectos enfrentados y expresado en términos diferentes, parece que García Calvo coincide con la interpretación que hace Marx de que en el capitalismo, como Moishe Postone afirma claramente, se trata de producir por producir⁶⁵ y de que lo que importa, en verdad, lejos de la utilidad de los productos, es la reproducción del proceso productivo y la extracción de plusvalor –en García Calvo la adquisición de Dinero–. Si bien, en el análisis marxiano, son las propias condiciones de producción (en el fondo relaciones sociales) constituidas por el trabajo abstracto las que imponen el proceso de producción e intercambio de mercancías⁶⁶, es cierto que no puede hallarse un análisis tan exhaustivo de las relaciones básicas del capitalismo en la obra de García Calvo, quien se centra en analizar las consecuencias del propio proceso, las similitudes entre el proceso económico y el lingüístico y en atacar a la fe que el sistema necesita para reproducirse: fe en el dinero y en que este tiene poder de compra real, fe en el crédito, fe en el Crecimiento, fe en el Futuro, fe, en fin, en los ideales del Poder.

Así y todo, una crítica fundamental que une a ambos autores es la reivindicación del carácter social oculto que ese Dinero tiene. Y es que la conversión de los objetos en Dinero es obra humana, así como el valor que las cosas tienen. No tienen los objetos valor en sí, sino que, en términos de García Calvo, esto solo se sostiene a través de la fe o, tal como él lo expresa, el Dinero –en su fase actual más abstracta en forma de crédito– solo se sostiene a través de la fe⁶⁷. ¿Qué sería un billete sin la fe que la sociedad le otorga? Un simple papel. ¿Qué sería una moneda si no creyera la gente en que esta tiene realmente un valor? Un pedazo de metal. Así, como todos los ideales que sostienen la Realidad y el sistema en el que vivimos, necesita tam-

⁶⁵ POSTONE, M. *op. cit.*, p. 281.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 158-159.

⁶⁷ GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1996, p. 63. Esta afirmación de la necesidad de la fe para el sistema podría sugerirnos que García Calvo culpa a un fenómeno ideológico –que como ideología estaría impuesta, es de suponer, por el Poder o la clase dominante– del fetichismo y de la conversión de las cosas en dinero, mientras que el Marx maduro pretendería explicar el fetichismo al mismo tiempo no solo apelando a la conciencia de los sujetos, sino a unas determinadas condiciones de producción (en el fondo relaciones sociales) que se imponen a los sujetos con *ciega necesidad* y que generan ese tipo de conciencia. KOHAN, N. *Nuestro Marx*, 2011, p. 355. Recuperado de <http://www.rebelion.org/docs/98548.pdf>. No obstante, es posible encontrar en las obras de García Calvo fragmentos en los cuales comparte con la teoría del fetichismo de Marx la afirmación de que este fenómeno no es algo impuesto por la clase dominante, sino fruto del proceso de cosificación y personificación que se da en el capitalismo –lo que no quita, siguiendo también a Marx, que este proceso no se acompañe de una adhesión subjetiva de sus partícipes, el cual se les presenta como ley *natural y objetiva*–, lo que acerca –con sus particularidades– aún más a los dos autores. En palabras de García Calvo «el verdadero dinero viene a ser el «sujeto». GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1994, p. 16. «Se necesita lo que el dinero quiere que se necesite». COMUNA ANTINACIONALISTA ZAMORANA, *Comunicado urgente contra el despilfarro*, Pepitas de calabaza ed., Logroño, 2016 (1972), p. 61. «Era el hombre, bajo forma de obrero capitalista, el que venía a ocupar la función de cosa y mercancía para el Hombre del Capital, Hombre que era en realidad el propio Dinero, definitivamente personificado». *Ibidem*, p. 70.



bién el Dinero de la fe de las poblaciones del mundo⁶⁸. Fe que no puede ser más que social (solo el hecho de que todos creamos convierte a eso en Realidad), pero que se nos aparece como si fuera natural, como si las cosas realmente tuvieran el valor que se les otorga o como si el Dinero tuviera poder de compra.

Así, lo interesante para este artículo es que se puede decir, siguiendo a García Calvo, que el proceso económico que en este artículo se analiza guiados por las investigaciones de Marx es, de alguna manera, una continuación del proceso lingüístico que Nietzsche –y el propio García Calvo– describen. De lo que se puede concluir que el fetichismo de la mercancía es, en algunos aspectos, análogo al fetichismo del lenguaje. Aventurándonos en esta suposición, parece que lo que uniría, sintetizando, ambos procesos sería la abstracción de las diferencias que se llevan a cabo, así como la aparente *objetividad* y *necesidad* con que los «productos» histórico-sociales –verdades, valores, mercancías, dinero– se imponen a los sujetos. «Objetividad» y dominación que son, por cierto, resultado de la propia praxis histórica de los seres humanos, del desarrollo histórico del lenguaje, así como del desarrollo –histórico, igualmente– de las relaciones sociales que moldean el sistema capitalista. Podríamos, incluso –uniendo las críticas de Marx y Nietzsche–, afirmar que lo que García Calvo denuncia es una situación en la cual el ser humano pierde su carácter real de sujeto y en la cual lo abstracto domina lo concreto⁶⁹, resumiendo en un solo término esa abstracción como Realidad. Es por ello, precisamente, por lo que afirmo que se puede, leyendo a García Calvo a través de Marx y Nietzsche, interpretar que el zamorano analiza un fenómeno social que se puede definir como fetichismo de la Realidad, y bajo el cual recoge aspectos tanto del fetichismo del lenguaje y la verdad de Nietzsche como del fetichismo de la mercancía de Marx. Esta es una de las grandes aportaciones, ciertamente, que nos deja el pensamiento de García Calvo, y la cual he querido destacar en este artículo. No es, sin embargo, la única, pues nos ha dejado amplios y originales estudios lingüísticos y filológicos, interesantes de leer por sí mismos y –en relación con el tema de este artículo– de los que podemos concluir, entre otras cosas, los procesos de cosificación mencionados y, asimismo, las posibilidades que el propio lenguaje ofrece para escapar de esa Realidad con pretensión totalizadora. He aquí, como cierre del artículo, algunas ideas al respecto.

⁶⁸ GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1996, pp. 62-63. Esta necesidad de la fe para el Dinero se hace aún más patente desde la pérdida del patrón oro y la implantación del dinero fiduciario, respecto al cual abiertamente se expresa que se basa en la fe o confianza de sus usuarios, ya que «el crédito no es otra cosa que una anticipación de las ganancias futuras previstas». JAPPE, A. *Crédito a muerte*, Pepitas de calabaza ed., Logroño, 2011, p. 113.

⁶⁹ Esta sería una de las características, por cierto, que Anselm Jappe, leyendo a Marx, destaca de la sociedad capitalista: «Uno de los rasgos distintivos de la sociedad capitalista fetichista es tener una naturaleza “conceptual”: la abstracción, encarnada en el dinero, no deriva de lo concreto, sino que lo domina». JAPPE, A. *op. cit.*, 2016, p. 149.



5. ¿ES LA REALIDAD TODO LO QUE HAY?

Dice Marx que, por el fetichismo, los objetos terminan mandando sobre las personas. Esto es, al no estar la producción planificada de acuerdo a las necesidades reales de la sociedad, sino de acuerdo a intereses de mercado, la propia lógica del mercado arrastra a los capitalistas a situaciones irracionales y de crisis. El Mercado, las mercancías, aparecen personificados, aparecen rigiendo el valor de las cosas y la situación del mundo y de la economía. Desde esta visión fetichista, es el Mercado o los Mercados los que marcan el precio del pan, la subida del precio del pescado o la prima de riesgo de los países. Y nos creemos esto sin darnos cuenta de que ese Mercado, de que esas mercancías, de que ese valor de las cosas es fruto de la actividad humana, fruto de unas condiciones de producción y consumo concretas.

Asimismo, podríamos decir que la Realidad que García Calvo analiza aparece también dominando a las personas de manera irracional. Esa Realidad creada lingüísticamente y sustentada por la fe en ciertos ideales acaba por imponerse y por dominar a las poblaciones del mundo. Terminamos por creer que ciertamente la Realidad es así, que no hay más Realidad que esta que vivimos, que no podrían ser las cosas de otra manera. Esas palabras de nuestro vocabulario, esos ideales y ese Dinero acaban por convertirse en cosas reales y por imponernos un estado de cosas que aparece como ajeno a nosotros mismos. Acaban las cosas y el Dinero teniendo un valor en sí mismo realmente, termina la naturaleza teniendo esas leyes físicas que nosotros hemos introducido ahí y termina la Economía rigiéndose «objetivamente» según esas leyes que fueron creadas por el ser humano. Leyes, fe y Realidad, por cierto, que cabría dudar si son manejadas desde lo alto por una clase dominante o si, tal como Marx expresa, la clase social dominante no caería también bajo el fetichismo y bajo las mismas contradicciones⁷⁰. Y es que García Calvo ya advierte que el dominio de la Realidad y de la fe alcanza hoy en día a toda la sociedad, que la fe en la Realidad y en los ideales dominantes es más fuerte incluso cuanto más alto se sube en la pirámide del Poder. Y que así, también los mandatarios aparecen sometidos a esa fe en la Realidad y a ese fetichismo que les hace pensar que la Realidad existe realmente como algo ajeno al ser humano, que efectivamente no hay Política, sino solo Técnica y Economía, y que la Economía no es cosa de ideas. Sin darse cuenta de que esa Realidad que nos venden es en verdad ideológica y que la Economía es en verdad Política⁷¹.

Es, por tanto, importante descubrir la esencia ideológica y fetichista que la Realidad tiene, revelarla como la ideología actual que sirve para el mantenimiento del orden establecido. Descubrir el fetichismo de la Realidad que existe en nuestra sociedad actual y darse cuenta de que, al ser la Realidad ideológica y social, las

⁷⁰ Valga como ejemplo la reciente crisis económica del 2008, durante la cual «se tuvo más que nunca la impresión de que las “clases dominantes” no dominaban gran cosa, de que, bien al contrario, ellas mismas estaban dominadas por el “*sujeto automático*” (Marx) del capital». JAPPE, A. *op. cit.*, 2011, p. 111.

⁷¹ GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1998, p. 20.



cosas podrían ser de otra manera o, como suele repetir el propio García Calvo, que la Realidad no es todo lo que hay. Pero, a este respecto, uno se puede preguntar ¿cómo superar este fetichismo de la Realidad que García Calvo denuncia? y, también, ¿qué utilización del lenguaje es la que genera el fetichismo?

Pues bien, según García Calvo, parece que todo lenguaje tiende a convertirse en Realidad y a «encerrar» las infinitas cosas, el mundo en devenir, abierto y procesual en definiciones cerradas e inmutables. Y es que hacerse una idea de algo (función fundamental en nuestro lenguaje) implica la abstracción y la conversión en *cosa real* de eso que por «debajo» del lenguaje *hay* –es decir, del mundo en devenir, indefinido, cambiante y extralingüístico o mundo en que se habla–. Aun así, García Calvo reivindica también el carácter emancipador que el lenguaje tiene, estando la clave en la infinitud del sector semántico⁷². Y es que, aunque la Realidad se le aparezca al ser humano como algo *objetivo y terminado* y el Poder reivindique la absolutidad y necesidad de esa Realidad, todo acto de habla influye en el sector semántico de la lengua y así, en la Realidad definida a través de ese sector semántico. Cada vez que hablamos estamos contribuyendo a definir, redefinir o desdibujar el significado de las palabras que utilizamos y, de rebote, el resto de las palabras cuya definición está relacionada y es dependiente de las primeras. Pues tampoco el lenguaje –con García Calvo– puede pensarse como algo estático y con definiciones aisladas, sino que cada palabra que enunciamos viene a influir en la definición de esta y el resto de las palabras de nuestro vocabulario. De lo que se deriva que cada vez que hablamos estamos influyendo de alguna manera sobre el vocabulario semántico de nuestra lengua y sobre la Realidad que se crea a través de este vocabulario⁷³.

Así pues, la clave está también en que, según García Calvo, no existe nada como un vocabulario semántico común a todas las lenguas que pudiera pensarse como la Realidad en sí, sino que lo que tienen en común las lenguas es «que todas tienen que tener un lugar reservado para ese vocabulario, para poder con él hablar de realidades, pero que ese lugar, en cuanto común, está vacío»⁷⁴. Esto significa que cada lengua dispone de un «espacio» reservado para albergar sus palabras con significado y su propia Realidad, pero que no hay un vocabulario común que se exprese en todas las lenguas. Cada comunidad lingüística crea su propia Realidad basada en las palabras con significado de su lengua. Así, en fin, esta indeterminación del vocabulario semántico y su infinitud hacen que la Realidad esté siempre abierta al cambio y que hablando pueda esta cambiarse. Pues el lenguaje, por debajo de toda ideación de sí mismo que viene a convertirlo en Realidad, está también abierto al mundo cambiante y procesual que Nietzsche y Heráclito nos recuerdan. Sintetizando, ¿qué impide esa transformación de la Realidad? Por una parte, la confusión

⁷² El sector semántico o sector del vocabulario semántico hace referencia a la «parte» de una lengua donde se hallan las palabras con significado y que está en relación con los significados, sentido e interpretación de estas palabras y de los enunciados. Este es el único sector de la lengua que, según García Calvo, es infinito y no cerrado. GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1983, p. 400.

⁷³ *Ibidem*, pp. 400-401.

⁷⁴ GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1996, pp. 233-234.

del mundo en que se habla con el mundo de que se habla y la anulación del tiempo verdadero –y, por tanto, del devenir y del cambio– que eso conlleva y, relacionado con esto, la «escritura, es decir, fijación del tiempo del habla en un espacio, por escrito»⁷⁵; y, por otra parte, el manejo que las instituciones o los individuos pueden hacer del lenguaje y la hegemonía ideológica –sea efectuada conscientemente o no– que estos imponen.

Frente a esta Realidad *total* e inmutable está lo que *hay* y que no *existe*⁷⁶ y que viene a deshacer el *todo* de la Realidad en lo *sin fin*⁷⁷. En este sentido encuentra García Calvo que el lenguaje, en cuanto que razona, está de alguna manera fuera de la Realidad. Y es que, mientras las ideas no pueden más que ser atemporales y «estar quietas», el hablar o el razonar es algo sucesivo y temporal, contrario, por tanto, a las ideas⁷⁸ y no dinerario por darse –el lenguaje común y popular– a todos gratuitamente⁷⁹. La razón, así –si es capaz de razonar verdaderamente, y no limitarse a repetir las ideas e ideales impuestos–, puede descubrir la falsedad de la Realidad, puede ayudar a desvelar el carácter lingüístico, histórico, social y humano que esta tiene al hacernos ver que, efectivamente, las cosas podrían y pueden ser de otra manera y que la Realidad, en fin, como solía García Calvo repetir, no es todo lo que hay.

Recibido: noviembre de 2018. Aceptado: abril de 2019

⁷⁵ GARCÍA CALVO, A. *Contra la Realidad (estudios de lenguas y de cosas)*, Lucina, Zamora, 2002, p. 208.

⁷⁶ GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1996, p. 251. García Calvo utiliza el verbo ‘haber’ para referirse a ese *algo* indefinido que *hay* sobre el que las ideas se asientan, mientras que el verbo ‘existir’ –creado en las escuelas filosóficas– lo reserva para las cosas *reales*. La justificación puede consultarse en el capítulo «De la contradicción en que se fundan ‘existir’ y ‘realidad’» de la obra *De Dios*.

⁷⁷ Según García Calvo, mientras que la Realidad crea un *todo*, esto es, un conjunto «debidamente definido», lo *sin fin* es aquello que escapa a la definición: «‘Todo’ corresponderá al mundo de los significados, a la Realidad, mientras que ‘sin fin’ será de este mundo en que tú y yo estamos razonando acerca de lo que no sabemos, y por eso lo razonamos». *Ibidem*, p. 230.

⁷⁸ GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1998, pp. 264-265.

⁷⁹ GARCÍA CALVO, A. *op. cit.*, 1996, p. 20.



FEMINISMO DEL ANTROPOCENO*

José Manuel de Cózar Escalante

Universidad de La Laguna

jcozar@ull.edu.es

RESUMEN

Este artículo pretende ser una aproximación inicial a lo que representaría un feminismo del Antropoceno, concebido como el proyecto de ofrecer respuesta a dos interrogantes: ¿qué es lo que el conjunto de movimientos y reflexiones que se agrupan bajo el rótulo «feminismo» tiene que decir sobre el Antropoceno? y ¿cómo repercutiría el concepto de Antropoceno en las nuevas formulaciones del feminismo? Las posibles respuestas a estas cuestiones están comenzando a ser exploradas en toda su complejidad.

PALABRAS CLAVE: feminismo, Antropoceno, nuevos materialismos, posthumanismo, naturaleza.

ANTHROPOCENE FEMINISM

ABSTRACT

This paper intends to be an initial approach to what an Anthropocene feminism would represent, conceived as the project to offer an answer to two questions: What does the set of movements and reflections grouped under the heading “feminism” has to say about the Anthropocene? and how would the concept of Anthropocene affect the new formulations of feminism? The possible answers to these questions are beginning to be explored in all their complexity.

KEYWORDS: feminism, Anthropocene, new materialisms, posthumanism, nature.



¿Qué supone la existencia de un feminismo del Antropoceno? El feminismo, en el Antropoceno, constituiría una manifestación cultural humana (¡o posthumana!) que continúa desplegándose en esta nueva época. Además, el pensamiento feminista, en todas sus variedades teóricas y prácticas, podría tener mucho que decir, y de mucho peso, sobre el Antropoceno.

Al menos desde la Ilustración, el pensamiento occidental se ha sustentado sobre una serie de dualismos, de los cuales uno de los más destacados lo ha constituido sin duda el binomio cultura-naturaleza. Aplicando una lógica de liberación y sometimiento, la razón del ser humano se convertiría en el factor clave que permitiría ir emancipándonos gradualmente del yugo de la naturaleza; incluso para revertir la situación y hacer de ella nuestra sierva. Al mismo tiempo que las distintas parcelas de la realidad natural iban (o al menos así se creía) siendo paulatinamente sometidas a los deseos humanos, se recurrió al supuesto dictamen, a la pretendida autoridad de la Naturaleza (con mayúsculas), hablando por boca de la ciencia y el derecho, para intentar justificar situaciones de extrema injusticia: la esclavización de seres humanos de otras «razas», la explotación de los miembros de la sociedad considerados inferiores, la condena de opciones sexuales no heterosexuales o la subordinación de las mujeres a la voluntad masculina. Como es sabido, contra la peor cara de esta cosmovisión humanista moderna ha ido rebelándose con fuerza el pensamiento feminista desde hace ya bastantes décadas. Al respecto, no es necesario recordar que la obra de Simone de Beauvoir es un referente «clásico».

Si nos trasladamos a un pasado más cercano, un destacable ejemplo es el trabajo de la filósofa ecofeminista australiana Val Plumwood. Ya en 1993 advertía que el pensamiento occidental continuaba manteniendo en una posición de inferioridad a la naturaleza con respecto a la cultura y la razón, de manera similar a como marginalizaba o excluía a colectivos humanos por su género, raza o clase (también por su especie, para el caso de los no humanos). La naturaleza o «lo natural» conectaba, según Plumwood, todas esas diferentes opresiones, concretadas en caracterizaciones de pasividad, de falta de agencia y de limitarse a ser un entorno («environment») presentado como trasfondo pasivo de los logros culturales típicamente obtenidos por hombres blancos, occidentales, expertos o emprendedores¹.

* Los resultados aquí recogidos provienen de una investigación financiada mediante el proyecto de investigación «Praxeología de la cultura científica: concepto y dimensiones» (FFI2017-82217-C2-1-P), del Plan Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, Ministerio de Economía, Industria y Competitividad.

¹ PLUMWOOD, V. *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge, Londres, 1993.



II

En fechas recientes estas cuestiones han comenzado a ser replanteadas al hilo de la creciente popularidad del concepto de Antropoceno. A la espera de confirmación oficial por parte de la Comisión Internacional de Estratigrafía, el Antropoceno se propone como una nueva época en la que los seres humanos se han convertido en un agente de cambio geológico a escala planetaria. Ello se manifiesta en el cambio climático antropogénico, la extinción masiva de especies, la subida del nivel del mar, la alteración global de la superficie terrestre, la contaminación del agua, el crecimiento de los flujos migratorios y un largo etcétera de efectos socioambientales negativos².

Aunque se había empleado con anterioridad (junto con otros términos afines), el término *Antropoceno* fue popularizado a partir de 2000 por obra de Paul Crutzen, nobel de química y experto en el clima reconocido internacionalmente. Se han propuesto varias fechas de inicio para el Antropoceno: el primer periodo (entre 10 000 y 12 000 años) corresponde a la revolución neolítica. Durante la misma se inició la cultura sedentaria, con el desarrollo de la agricultura y la ganadería. La segunda fecha (1610) hace referencia a los registros del hielo antártico, donde quedó recogida una fuerte caída del CO₂ en la atmósfera por la extensión de los bosques y de todo tipo de vegetación en América. Esta reforestación fue principalmente espontánea, resultado de la despoblación que sufrió el Nuevo Mundo. La conquista y colonización de América por parte de los europeos provocó una enorme mortandad entre la población indígena debido, entre otras causas, a las epidemias de enfermedades contra las que se encontraba indefensa, como la viruela. En solo unas décadas del siglo XVI murieron alrededor de 50 millones de personas. La tercera fecha (entre 1750 y 1800) marca el inicio de la primera revolución industrial. Entre otros muchos fenómenos, se emitieron cantidades masivas de hollín a la atmósfera, aumentó de manera alarmante la contaminación del agua, el suelo y el aire, crecieron aceleradamente las ciudades, a la par que se destruían numerosos hábitats. Tales procesos no solo continuaron, sino que se intensificaron tremendamente con las siguientes revoluciones industriales en los siglos XIX y XX. La fecha más reciente que se propone para el Antropoceno (1950) corresponde al momento en el que los isótopos radioactivos dispersados por el planeta debido a las pruebas nucleares comenzaron a depositarse en la superficie terrestre en cantidades significativas. De todas las fechas propuestas, muchos geólogos parecen mirar con más simpatías esta última, pero todavía no se ha llegado a ningún acuerdo oficial al respecto. En todo caso, la extensión del empleo del término *Antropoceno* supera con mucho a la comunidad de expertos en geología, ya que afecta a muchas otras disciplinas científicas y se está popularizando cada vez más entre el público a través de los medios de comunica-

² DE CÓZAR, J.M. *El Antropoceno. Tecnología, naturaleza y condición humana*. Libros de la Catarata, Madrid, 2019.



ción. A continuación, se presentan sucintamente las principales ideas que vienen de la mano del concepto de Antropoceno³.

La irreversibilidad de la huella humana en la totalidad del planeta es un hecho. Ahora bien, cada ser humano tiene distinto grado de responsabilidad tanto a la hora de producir esos impactos como en su capacidad de actuación sobre ellos. Se da una paradoja: tomamos conciencia de la influencia del ser humano en el planeta para darnos cuenta simultáneamente de que carecemos del control absoluto del mismo, de que unos procesos naturales desestabilizados «se nos vienen encima». Estamos a vueltas con la idea del «fin de la naturaleza». La naturaleza como entidad completamente independiente de nosotros se encuentra en entredicho, al igual que la supuesta autonomía de nuestra especie. La alternativa es constatar un despliegue de las agencias humana y no humana, ser conscientes de las complejas y variadas dinámicas de interdependencia. La historia humana y la natural, durante mucho tiempo separadas por la geología, se entremezclan de nuevo. La naturaleza ya no es el trasfondo en el que se representan nuestros dramas, sino que cobra un papel protagonista. ¿Entramos en la «geohistoria»? La globalización es un concepto básicamente espacial (el globo, el planeta en su extensión), mientras que el Antropoceno nos sitúa de lleno en la dimensión temporal. El Antropoceno significa una crisis ecosocial, global y duradera. Hay un encendido debate y una verdadera guerra de datos sobre las cosas que están mejorando y las que están empeorando, e igual de importante: sobre lo que podemos (y debemos) hacer al respecto. Ante el advenimiento del Antropoceno, se enfrentan dos posturas muy polarizadas. Los «antropocenistas» o partidarios del «Antropoceno bueno» («o buen Antropoceno») confían en la inteligencia y capacidades humanas para controlar los problemas de esta nueva época. Los «misantropocénicos» tienen una visión pesimista o incluso catastrofista («apocalíptica»). Sin embargo, es posible mantener una posición más equilibrada: no ceder a una visión catastrofista que puede llegar a ser paralizante, pero tampoco mostrarnos demasiado autocomplacientes con las capacidades humanas para encarar esta nueva época. Hay que ir paso por paso, construyendo esas relaciones sobre bases duraderas de colaboración. A tal fin, necesitamos nuevos relatos, historias o narrativas que den cuenta del Antropoceno. A medida que podamos comprenderlo, otorgarle significado, será más viable reflexionar sobre los cursos de acción que hay que establecer. En este punto, las cosmovisiones humanistas, posthumanistas y transhumanistas entran en conflicto. Cada una de ellas posee elementos valiosos que aportar, pero también sus puntos débiles y hasta serios peligros.



³ DE CÓZAR, J.M. *Ibidem*, cap. 1.

III

Se está debatiendo desde distintos ángulos el sentido de un «feminismo del Antropoceno» (*Anthropocene feminism* en inglés), así como de un «Antropoceno feminista». Lo primero que hay que destacar, aunque pueda ser obvio, es que ello no equivaldría sin más a la existencia del feminismo en el Antropoceno. Es evidente que, si realmente nos encontramos en esta nueva época y el feminismo continúa siendo una realidad cultural pujante, como de hecho lo es, por fuerza tiene que darse un feminismo en el Antropoceno. La cuestión de interés es qué sucede cuando se conectan ambos términos, feminismo y Antropoceno: ¿qué aportarían el pensamiento y la práctica feministas a esta nueva época de «embrollos» entre la agencia humana y la no humana? A su vez, ¿qué podría aportar la realidad antropocénica a la comprensión y objetivos del movimiento feminista?

El feminismo del Antropoceno se ha propuesto en parte como una provocación, en parte como una estrategia de experimentación y de exploración del nuevo escenario planteado⁴. Hallamos en dicho feminismo una actitud crítica frente a un discurso basado en la autoridad masculina de la tecnociencia, pero también cierto margen para la reivindicación de una genealogía feminista que habría ido adelantándose a la manera antropocénica de concebir las relaciones entre humanos y no humanos, entre tecnología y naturaleza. Se cita en este punto el archiconocido «Manifiesto *ciborg*» de Donna Haraway, a partir del cual esta autora ha ido elaborando su denuncia de las tentaciones esencialistas y de los dualismos modernos, reivindicando las variadas y heterogéneas hibridaciones entre los seres humanos, las innovaciones tecnológicas y el mundo de los seres vivos. Por cierto que Haraway es de las figuras que con mayores reticencias ha encarado el término *Antropoceno*, proponiendo diversas alternativas al mismo⁵. Quizás resulte algo exagerado reivindicar la prioridad de un feminismo antropocénico *avant la lettre*. No obstante, es innegable que el ecofeminismo se las ha visto desde hace tiempo con muchos de los temas que ahora se discuten bajo el término paraguas *Antropoceno*.

Tenemos, entre muchos otros, el ejemplo representado por la sobradamente conocida trayectoria intelectual y como activista de Vandana Shiva, figura de relevancia internacional. Con gran energía, esta autora siempre ha tornado manifiestos los lazos establecidos entre la opresión a las mujeres y el desarrollo tecnocapitalista. En la explotación del suelo agrario, en la destrucción ambiental, en la crisis agroalimentaria global, sería más que injusto adscribir la misma responsabilidad a los hombres y a las mujeres. Estas, de acuerdo con Shiva, son una promesa y una

⁴ Véase al respecto la obra colectiva GRUSIN, R. (ed.) *Anthropocene feminism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2017.

⁵ HARAWAY, D. «Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco». *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, año III, vol. 1, junio 2016 (ed. orig. 2015), pp. 15-26; HARAWAY, D. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press, Durham, 2016.



realidad para el asentamiento de una agroecología que supere el paradigma agrícola industrial y las vinculaciones del sistema agrícola mundial con el patriarcado⁶.

IV

Como un primer acercamiento, inevitablemente esquemático, al espacio en el que se interseca la reflexión procedente del feminismo con las indagaciones sobre el Antropoceno podemos asumir provisionalmente la clasificación sugerida por Lynne Huffer⁷. De acuerdo con Huffer encontramos en el feminismo dos procesos opuestos: uno de «renaturalización» y otro de «desnaturalización», que en su ensayo vendrían representados por las posturas de Elisabeth Grosz y Judith Butler, respectivamente. A partir de los trabajos de Grosz⁸, junto con los de Rosi Braidotti⁹, Karen Barad¹⁰ y Stacy Alaimo¹¹, entre otras pensadoras, los nuevos materialismos de orientación feminista habrían operado una cierta renaturalización del género y de la sexualidad, en oposición a las estrategias de desnaturalización predominantes hacia el final del siglo xx. Sin embargo, según Huffer, ambas aproximaciones dependerían de una cierta teoría de la vida o «vitalismo», sobre todo a la hora de buscar un anclaje para sus afirmaciones de carácter ético. Ahora bien, es esa «vida en sí misma», situada en una realidad antropocénica, la que se encuentra en entredicho.

En el caso de Huffer, las reticencias provienen de una visión foucaultiana de la epistemología: no podemos dar por supuesto que el paradigma biológico darwiniano describa una realidad incuestionable, como al parecer harían algunas de las pensadoras mencionadas. Habríamos de ser conscientes de los orígenes históricos y de los condicionantes contextuales de cada una de las «epistemes» que han pretendido proclamarse como la verdad de la naturaleza. Hecha esta advertencia, a mi entender lo más problemático del Antropoceno no es tanto el dar por supuesta la objetividad de una explicación científica del mundo natural, como que parezca implicar una constatación rayana en la aporía: estamos reconociendo el poder de la agencia natural en toda su extensión precisamente cuando hablamos del «fin de la naturaleza» debido a la agencia humana. Al mismo tiempo, hablamos del *anthropos* como si de una fuerza geológica se tratara cuando la idea de un *Homo sapiens*

⁶ Véase, entre otras obras, MIES, M. y SHIVA, V. *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. Icaria, Barcelona, 1997 (ed. orig. 1993).

⁷ HUFFER, L. «Foucault's Fossils: Life Itself and the Return to Nature in Feminist Philosophy», en GRUSIN, R. (ed.) *Anthropocene feminism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2017, pp. 65-88.

⁸ GROSZ, E. *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics and Art*, Duke University Press, Durham, 2011.

⁹ BRAIDOTTI, R. *Lo posthumano*, Gedisa, Barcelona, 2015.

¹⁰ BARAD, K. *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*, Duke university Press, Durham, 2007.

¹¹ ALAIMO, S. *Bodily natures: Science, environment, and the material self*, Indiana University Press, Bloomington, 2010.



que actúa como una unidad sobre el planeta es puesta en entredicho. Hay numerosas argumentaciones que «dividen», por decirlo así, ese *anthropos*, esa especie, en innumerables colectividades (ya sea por género, capacidad técnica y económica para modificar el entorno, forma tradicional de relacionarse con la naturaleza, etc.). El feminismo tiene mucho que aportar a la resolución de ambos problemas, tanto en el ámbito teórico como en el de la práctica.

Pero continuemos por un momento con Huffer cuando recorre el posicionamiento intelectual de las pensadoras posthumanistas y defensoras del nuevo materialismo en su rechazo al (supuesto) exceso de discurso, constructivismo social y antropocentrismo que dichas pensadoras encuentran en figuras tan distinguidas como la de Judith Butler¹². En esta lectura, el feminismo del Antropoceno favorecería que la epistemología, con ser sin duda importante, fuera dejando más margen a la ontología y hasta a la metafísica. El «giro ontológico», y en concreto hacia lo material, vendría ocasionado por el descontento con los abusos del giro lingüístico y de un constructivismo social que no parecen lo suficientemente bien pertrechados para encarar las realidades materiales del Antropoceno por lo que se refiere tanto a la agencia humana como a la no humana. En resumen, las objeciones de las nuevas figuras del feminismo apuntan a un feminismo previo de corte constructivista, «discursivo», posmoderno y performativo, que disuelve o en todo caso desvaloriza lo material. Dicho de otro modo: desean eliminar las comillas cuando se habla de la materia, que no sea caracterizada solo como un objeto epistémico resultado de una suerte de normalización lingüística. No obstante, para ser justos con Butler, continúa Huffer, hay que tener presente que, a finales de los noventa, comienza a elaborar una concepción de la vida que excedería lo puramente discursivo, como una fuerza que no puede ser completamente contenida dentro de los marcos de significado que se van elaborando.

Con independencia de lo pertinente o no de las acusaciones de un «exceso discursivo» frente a lo material formuladas contra Butler, lo cierto es que el contraste entre un feminismo «desnaturalizador» y otro «renaturalizador» resulta de cierta utilidad a la hora de comprender las aportaciones del feminismo a la comprensión del Antropoceno, y viceversa. Por un lado, hay que subrayar la centralidad del actual combate entre las diversas «narrativas» o relatos sobre el Antropoceno. Gran parte de la batalla a la hora de otorgar sentido a la época se libra en el plano terminológico y discursivo; es una lucha por hacerse con el significado. Por otro lado, el Antropoceno nos aboca al reconocimiento, sin excusas, de la colosal dimensión material de la crisis ecosocial global que padecemos. Y lo hace por lo que respecta tanto a la agencia humana (hemos alterado el planeta al completo y de manera perdurable) como a la no humana (Gaia está reaccionando con su propia dinámica, no necesariamente beneficiosa para los seres humanos).

Ahora bien, y esta es una aportación crucial del feminismo posthumanista, el reconocimiento de una interacción continua entre la agencia humana y la no

¹² HUFFER, L. *Op.cit.*, p. 73 y ss.



humana no debe establecerse en los persistentes términos modernos de sumisión y emancipación, esclavitud y liberación, dominación y sometimiento. En el relato humanista moderno, las relaciones de los seres humanos con las realidades naturales (quiere decirse aquí las no humanas) han sido simplificadas de manera que se excluyera cualquier tipo de «colaboración» en pie de igualdad, con consecuencias que estamos comprendiendo que son en muchos casos desastrosas. El posthumanismo en su conjunto (y el feminista en particular, que conoce muy bien las relaciones jerárquicas injustas) puede ayudar a replantear las interacciones en términos de interdependencias extendidas, de «cooperación» entre la agencia natural y la humana. Lo cual no quiere decir que esos procesos de revinculación no presenten tensiones, peligros y hasta enfrentamientos que deberán ser abordados caso por caso. Además, el reconocimiento de las agencias natural y humana no debe conducirnos a mantenernos en el plano de una abstracción casi siempre perniciosa. No podemos hablar de seres humanos (*Homo sapiens*, con su ciencia y tecnología) por un lado y Naturaleza (con mayúscula) por el otro. A la par que se elaboran nuevas ontologías relacionales, hemos de hilar más fino, constatar la creación de heterogéneas redes de elementos humanos, artificiales y naturales, seguir los pasos de los nuevos híbridos que proliferan por doquier.

Puede mencionarse en este punto el trabajo desarrollado por Rosi Braidotti, sensible a la temática antropocénica desde una perspectiva en la que se entremezclan elementos feministas neomaterialistas, neovitalistas y posthumanistas. Braidotti argumenta con decisión que el feminismo no es un humanismo. Pero el Antropoceno no solo supone el descentramiento del *anthropos*, ni la denuncia del especismo (la supremacía de nuestra especie), sino que pone en cuestión el «hombre» que sería el definitorio de la nueva época. En otras palabras, cuestiona la misma denominación de «época del hombre»¹³. Según Braidotti, las implicaciones políticas de este cuestionamiento comienzan a ser significativas. Hasta ahora, la revisión del humanismo por parte de las críticas feministas, *queer*, antirracista, ecológica y postcolonial abogaba por el empoderamiento del «otro», pero el otro seguía siendo humano. El Antropoceno amplía esa categoría para abarcar a todos los otros no humanos: animales, insectos, plantas, células, bacterias, el planeta y hasta el cosmos entero.

Además, la reflexión interdisciplinar sobre el Antropoceno puede ser de ayuda para el feminismo y, más en concreto, para el ecofeminismo en la medida en que aporta conocimientos cada vez mayores y análisis más finos y detallados sobre las interacciones simbólicas y materiales que contribuyen a la persistencia del patriarcado y de todo tipo de desigualdades. Lo hace inscribiendo las situaciones de desigualdad dentro del marco, más amplio y extraordinariamente complejo, constituido por las interacciones entre las estructuras familiares y políticas, las actividades agrarias tradicionales e industriales, las dinámicas económicas tecnocapitalistas, las iniciativas alternativas a los modelos dominantes, y los entornos y ecosistemas

¹³ BRAIDOTTI, R. «Four Theses of Posthuman Feminism», en GRUSIN, R. (ed.) *Anthropocene feminism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2017 (pp. 21-48), p. 26.



naturales y antropizados. En otras palabras, no es tanto que el pensamiento y las investigaciones sobre el Antropoceno aporten algo completamente nuevo en relación con la dilatada historia del feminismo y del ecofeminismo, sino que, probablemente, expandirán el análisis y lo complejizarán a medida que vayan profundizando en las enrevesadas dinámicas antropocénicas. El Antropoceno ofrece así al ecofeminismo un rico entramado de cuestiones, iniciativas, ideas, análisis y datos dentro del que puede continuar con sus investigaciones y propuestas.

Por lo demás, la crisis ecosocial global debe ser combatida en numerosos frentes y a todas las escalas. El feminismo en general, y el ecofeminismo en particular, nos ha enseñado –y de hecho nos muestra cada vez con más intensidad– el poder de la movilización para transformar situaciones injustas, muchas de ellas sobradamente conocidas, pero ante las cuales poco o nada se había hecho previamente. Ese impulso para la movilización reivindicativa tiene que constituir un ejemplo para personas y colectivos, como también constituir por sí mismo un recurso clave a la hora de enfrentar la sombría realidad antropocénica.

V

A mi juicio el feminismo antropocénico tiene por delante una tarea tan indispensable como apremiante: la de continuar demoliendo los peores aspectos del humanismo de la Modernidad, cuya persistencia no hace sino empeorar el estado de cosas, ofreciendo coartadas para comportamientos inasumibles. Entre esos aspectos destacan la oposición entre cultura y naturaleza, el antropocentrismo y el excepcionalismo humano. En esta línea se situaría la contundente crítica que ya se viene realizando al «hombre» del Antropoceno. Se denuncian tanto el pretendido *anthropos* colectivo implícito en la denominación de la nueva época como las extremadamente asimétricas responsabilidades que exhibe el sistema geopolítico y económico dominante¹⁴. El feminismo del momento presente encuentra todavía un enorme espacio para profundizar en la elaboración de las posturas posthumanistas, en los nuevos materialismos¹⁵, para lo cual la reflexión sobre el Antropoceno desde diversas perspectivas le puede resultar de gran ayuda. Y, por supuesto, hay que aprovechar el enorme impulso reivindicativo del ecofeminismo cuando del enfrentamiento con la crisis antropocénica se trata.

Mediante estas breves páginas se ha pretendido ofrecer una aproximación preliminar a lo que podría significar un feminismo del Antropoceno, entendido como tentativa de respuesta a dos interrogantes de partida: ¿qué es lo que el conjunto de movimientos y reflexiones que se agrupan bajo el rótulo «feminismo» tiene

¹⁴ La bibliografía crítica sobre el Antropoceno crece incesantemente. Una buena compilación es HAMILTON, C., BONNEUIL, C. y GEMENNE, F. *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*, Routledge, Oxon, 2015.

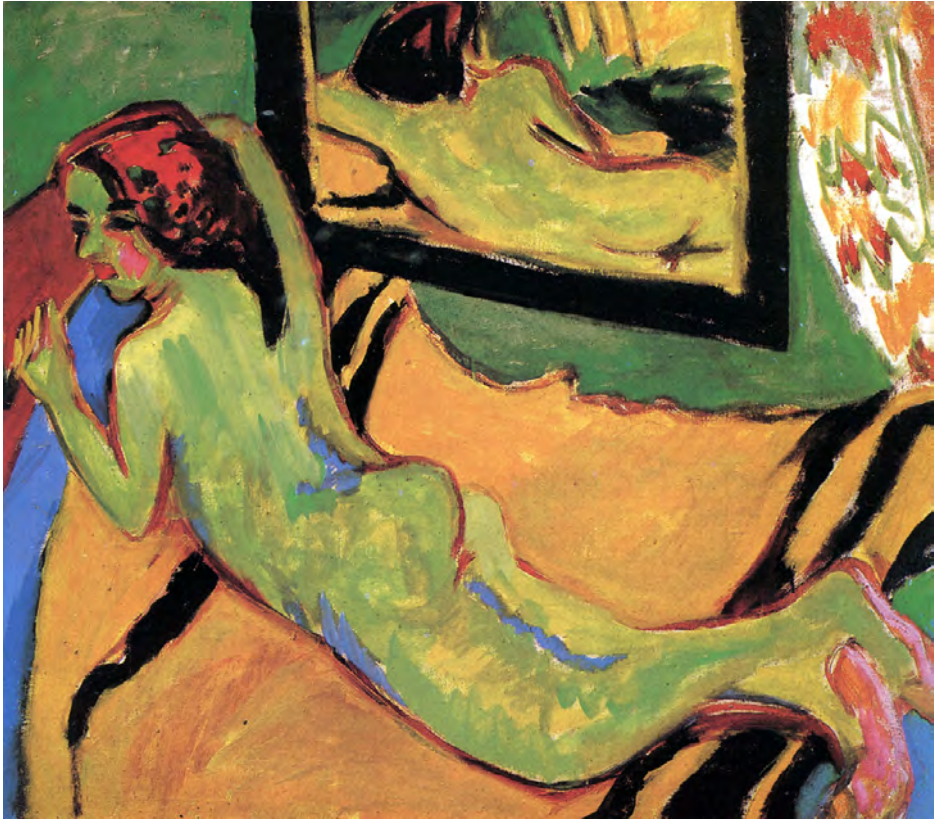
¹⁵ BENNETT, J. et al. *New materialisms: Ontology, agency, and politics*. Duke University Press, Durham, 2010.



que decir sobre el Antropoceno? y ¿cómo repercutiría el concepto de Antropoceno en las nuevas formulaciones del feminismo? Las posibles respuestas a estas preguntas están comenzando ahora a ser exploradas en toda su complejidad. Lo que resulta indudable es que el Antropoceno ha de ser feminista.

Recibido: abril de 2019. Aceptado: mayo de 2019





E.L. Kirchner, 1910.

STARDUST MEMORIES: EL YO QUE RECUERDA, EXPERIENCIAS DE CONSUMO Y PATERNALISMO LIBERTARIO

Lluís Pla Vargas

SFPUB (Seminario de Filosofía Política de la Universitat de Barcelona)

lluisplavargas@gmail.com

RESUMEN

Este artículo revisa algunos de los hallazgos de la economía conductual con la finalidad de observar su aplicación a los ámbitos del consumo y la política. Por un lado, partiendo de la distinción entre un yo que experimenta las situaciones y un yo que las recuerda, se abre la posibilidad de explicar mejor el comportamiento cotidiano de los consumidores. Por otro lado, el refuerzo del yo que recuerda aparece como una estrategia básica de la política del paternalismo libertario, la cual pretende promover el bienestar de las personas tal como éstas lo querrían. No obstante, aunque se reconocen sus virtudes, este trabajo concluye presentando un argumento crítico contra un posible gobierno paternalista libertario.

PALABRAS CLAVE: economía conductual, consumo, paternalismo, paternalismo libertario.

STARDUST MEMORIES: THE REMEMBERING SELF, CONSUMPTION
EXPERIENCES AND LIBERTARIAN PATERNALISM

ABSTRACT

This paper reviews some findings of Behavioural Economics in order to observe its application on the fields of consumption and politics. On one hand, starting from the difference between a self that experiences situations and a self that remembers them, it is an open possibility for explaining better consumer ordinary behaviour. On the other hand, the reinforcement of remembering self appears as a basic strategy of libertarian paternalism politics, which is intended to promote people's welfare as they would want to get it. However, even if admitting its virtues, this work concludes with a critical argument against a hypothetical libertarian paternalism government.

KEYWORDS: behavioural economics, consumption, paternalism, libertarian paternalism.



71

REVISTA LAGUNA, 44; 2019, PP. 71-91

1. INTRODUCCIÓN

En buena medida, los hallazgos de lo que se ha venido a denominar economía conductual –*Behavioural Economics*¹– han contribuido de manera decisiva a transformar la imagen de la acción y el pensamiento humanos construida sobre el modelo del agente económico racional. Estos descubrimientos han iluminado la existencia de «mapas de racionalidad limitada» y han fijado la existencia de sesgos sistemáticos que afectan a los razonamientos y las decisiones de los seres humanos con independencia de su grado de inteligencia. Una de sus tesis principales, defendida en particular por el psicólogo Daniel Kahneman, es que existe una discrepancia entre dos yo, el yo que experimenta y el yo que recuerda, los cuales no solamente operan de forma distinta, sino también contrapuesta. A pesar de que no resulta intuitivo, Kahneman ha defendido a partir de una base experimental que el responsable de las elecciones y la toma de decisiones es el yo que recuerda, pero ha añadido que éste obedece a un patrón que genera sesgos y elecciones erróneas. Según Kahneman, tres rasgos principales caracterizan este patrón: 1) su sensibilidad a la retrospección, 2) el olvido de la duración y 3) el énfasis en la regla del pico final.

Teniendo presente este esquema conceptual, este trabajo pretende exponer, en una primera sección, algunos de los descubrimientos de la economía conductual vinculados a la arquitectura de los denominados Sistema 1 y Sistema 2, respectivamente el sistema intuitivo y el reflexivo de los seres humanos, así como el patrón psicológico al que se atiene el yo que recuerda. A continuación, en una segunda sección, se revela la posibilidad de aplicar este patrón a una estructura de explicación de la acción de los consumidores mediante tres pasos: en primer lugar, se señala la conveniencia de desdoblarse la experiencia del consumo entre aquélla que se lleva a cabo efectivamente y aquélla que se recuerda; en segundo lugar, se constata que los rasgos del patrón que sigue el yo que recuerda se aplican a las elecciones concretas de los consumidores; y, en tercer lugar, se propone la idea de que las decisiones del consumidor no se basan en la experiencia directa de los bienes y servicios que han de ser adquiridos, sino en el recuerdo, sometido a sesgos, de experiencias anteriores de consumo de bienes y servicios. Después, en una tercera sección, se presenta la conexión de todo este esquema conceptual con la propuesta del paternalismo libertario², que ha sido considerada como la teoría política más acorde con las enseñanzas de la economía conductual, con objeto de mostrar precisamente algunas de sus implicaciones ético-políticas. En una cuarta sección, se evalúa el concepto de paternalismo libertario en términos de un prometedor intento de corrección del comportamiento sesgado de los ciudadanos y/o consumidores erigido sobre el refuerzo del yo que recuerda. Por último, se abre a la discusión un argumento que persigue

¹ Véanse, por ejemplo, dos excelentes compendios en KAHNEMAN, D. *Pensar rápido, pensar despacio*, Penguin Random House, Barcelona, 2012 y CAMERER, C., LOEWENSTEIN, G. y RABIN, M. (eds.) *Advances in Behavioral Economics*, Sage, Princeton, 2004.

² THALER, R. y SUNSTEIN, C. *Nudge. Un pequeño empujón*, Taurus, Madrid, 2009; SUNSTEIN, C. *Paternalismo libertario. ¿Por qué un empujoncito?*, Herder, Barcelona, 2017.

examinar las limitaciones del paternalismo libertario como mecanismo de legitimación del poder.

2. EL YO QUE RECUERDA

En la película *Stardust Memories*, el cineasta Woody Allen interpreta a Sandy Bates, un famoso director de cine muy conocido por sus comedias que está sufriendo una profunda crisis existencial. Allen da vida a un personaje doblemente frustrado: por un lado, su vida personal se ciñe a relaciones superficiales e insatisfactorias y, por otro, se siente incomprendido como artista. No obstante, Bates acude a un lujoso hotel donde se le hace un cálido homenaje. En un momento de su caótica estancia, imagina o sueña que el homenaje prometido se le hace una vez que ha muerto. Al recibir un premio a la trayectoria de toda su vida artística, y verse en la obligación de dar un discurso frente a un auditorio entusiasta, Bates argumenta que, ante la perspectiva definitiva e irrevocable de la muerte, uno necesita desesperadamente agarrarse a algo. Y entonces rememora una sencilla escena doméstica. Es un domingo de primavera en Nueva York, siente cómo se aproxima el verano, suena *Stardust* de Louis Armstrong en el tocadiscos y, mientras se está comiendo un yogur, a unos pasos, su antigua novia, Dorrie, ojea el periódico tumbada en el suelo y le lanza una sonrisa. Bates —o Allen— dice entonces que la perfección de aquel instante le conmovió de una manera muy profunda, le hizo sentirse feliz, casi indestructible.

Podemos compartir perfectamente los rasgos de esta experiencia. Si echamos la vista atrás, todos y cada uno de nosotros también podemos identificar momentos de esta clase: aparentemente intrascendentes, cotidianos, pero cargados de un enorme significado para nuestras vidas. ¿Cuáles son las razones de esta clase de experiencias y de su profunda carga evaluativa? La psicología contemporánea ha demostrado que la relevancia que atribuimos a nuestros recuerdos no depende necesariamente de la experiencia realmente vivida, sino de la retrospectión específica de esa experiencia que, en un momento concreto, lleva a cabo la memoria en el marco de nuestra trayectoria vital global. Pero al contenido de esta trayectoria vital global, obviamente, también accedemos mediante la memoria. De manera que, en cierto modo, la decantación de nuestros recuerdos otorga o sustrae sentido a nuestras vidas tal como nos las explicamos. Quizás la experiencia de Bates no fuese en realidad tan memorable —él no la evaluó así en aquel momento—, pero la memoria la situó posteriormente en un mosaico de recuerdos en el cual destacó por razones idiosincrásicas, esa clase de razones que solo el sujeto implicado que rememora podría finalmente comprender. En consecuencia, parece que el yo que recuerda las situaciones atiende a motivos distintos del yo que las experimenta.

Desde mediados de la década de 1970 hasta la actualidad, los hallazgos de la denominada economía conductual³ han contribuido a transformar la imagen de

³ KAHNEMAN, D. y TVERSKY, A. «El juicio bajo incertidumbre: heurísticas y sesgos», 1974, *Apéndice A*, en KAHNEMAN, D. *Pensar rápido, pensar despacio*, *op. cit.*; KAHNEMAN, D. y TVERSKY, A.



la acción humana erigida sobre el modelo estándar del agente económico racional. Como ha sido ampliamente reconocido, tales descubrimientos han revelado la existencia de una serie de «mapas de racionalidad limitada»⁴ y han especificado una serie de sesgos sistemáticos que afectan a los razonamientos y las decisiones de los seres humanos al margen de su nivel de inteligencia. La versión más tradicional y grosera del modelo estándar del agente económico racional, a menudo reconocida bajo la expresión *homo economicus*, se aplicó no solo al estudio de la acción humana en el ámbito de la producción económica, sino también a su ejercicio en el del consumo. De una manera social y psicológicamente poco realista, esta versión supone que los agentes económicos no únicamente son resueltamente racionales y completamente egoístas, sino que además pueden captar y resolver los más difíciles problemas de optimización que se les puedan plantear⁵. Por consiguiente, el esquema, en su versión más burda, no contempla el impacto de las emociones sobre la cognición, la posibilidad de comportamientos altruistas ni tampoco la existencia de defectos o limitaciones en la comprensión de las situaciones por parte de los agentes económicos. Y, con todo, esta versión estándar se reveló como un esquema conceptual influyente, ya que fue usado de manera amplia y exhaustiva como trasfondo explicativo último en otras ciencias sociales, como la sociología y la ciencia política. De hecho, una de sus versiones refinadas ha llegado a alcanzar el estatus de una teoría independiente de la elección racional que, a pesar de contar con valedores potentes, como Kenneth Arrow, Frederick Schick o Jon Elster, fue asumiendo progresivamente algunas de las críticas recibidas y tornándose más sofisticada con el paso del tiempo⁶.

El primer trabajo importante conjunto de Kahneman y Tversky giró sobre las heurísticas y los sesgos que operan en los juicios realizados en condiciones de incertidumbre. Los autores mostraron que los individuos estiman la probabilidad de un evento incierto a partir de un número limitado de principios heurísticos —representatividad, disponibilidad y anclaje—, los cuales reducen la mucho más compleja y lenta tarea de estimación de probabilidades. Las heurísticas o atajos mentales suelen ser de utilidad para pensar rápido, pero el precio que se suele pagar por ello es la

«Elecciones, valores y marcos», 1983, *Apéndice B*, en KAHNEMAN, D. *Pensar rápido, pensar despacio*, *op. cit.*; CAMERER, C. y LOEWENSTEIN, G. «Behavioral economics: Past, present, future», en CAMERER, C., LOEWENSTEIN, G. y RABIN, M. (eds.) *Advances in Behavioral Economics*, *op. cit.*, pp. 3-51; THALER, R. «Toward A Positive Theory of Consumer Choice», *Journal of Economic Behavior and Organization*, 1980, pp. 39-60; THALER, R. *Quasi-Rational Economics*, Russell Sage Foundation, Nueva York, 1991; LEVITT, S. y LIST, J. «Homo Economicus Evolves», en *Science*, 319, 2008, pp. 909-910.

⁴ KAHNEMAN, D. «Mapas de racionalidad limitada: psicología para una economía conductual», en *Revista Asturiana de Economía*, 28, 2003, pp. 181-225.

⁵ Cf. LEVITT, S. y LIST, J. «Homo Economicus Evolves», *op. cit.*, p. 909.

⁶ El objetivo principal de este trabajo no es examinar la teoría de la elección racional —*Rational Choice Theory*— y sus limitaciones, sino las aportaciones potenciales de la economía conductual en los ámbitos del consumo y la política. Una revisión sucinta y útil de la teoría de la elección racional puede encontrarse en ABITOL, P. y BOTERO, F. «Teoría de elección racional: estructura conceptual y evolución reciente», *Colombia Internacional*, 62, 2005, pp. 132-145.



recaída en apreciaciones erróneas sistemáticas⁷. En su segundo gran estudio inicial, la investigación giró sobre valores y marcos en las elecciones que se toman en contextos de riesgo. Sostuvieron entonces que los mismos problemas de toma de decisiones pueden ser descritos o enmarcados de múltiples maneras dando lugar a preferencias distintas, lo cual vulnera el criterio de invariancia de la elección racional. Por lo demás, demostraron la existencia de una «psicofísica del valor» según la cual los seres humanos sienten aversión al riesgo en un contexto de ganancias mientras buscan activamente el riesgo en un contexto de pérdidas⁸.

En esta temprana etapa de su programa de investigación, Kahneman y Tversky no sospechaban que, en realidad, lo que estaban examinando dentro de la teoría del juicio y de la decisión eran las consecuencias de una arquitectura cognitiva y emocional concreta. Más tarde, comprendieron que esta arquitectura cognitiva y emocional se constituye sobre la existencia de dos sistemas contrapuestos, pero estrechamente vinculados, a los cuales nos podríamos referir, sencillamente, como los sistemas de la intuición y el razonamiento complejo. Se trata, en suma, de dos funcionalidades de la misma mente a las cuales denominaron más tarde, siguiendo la terminología que habían empleado inicialmente los psicólogos Stanovich y West, Sistema 1 y Sistema 2⁹. Expondremos brevemente a continuación sus rasgos principales y su modo de funcionamiento.

El Sistema 1 opera de forma rápida y automática, con poco o ningún esfuerzo y sin que haya sensación de control voluntario por parte del agente. Se trata de la ventana intuitiva de la mente, a través de la cual circulan las impresiones y las sensaciones más inmediatas. El Sistema 1 está anclado en las operaciones de la memoria asociativa, la cual nos permite, en principio, conectar todo con todo¹⁰. El Sistema 1 nos permite llevar a cabo muchas y diversas acciones. Por ejemplo, nos permite conducir tranquilamente por un barrio conocido mientras mantenemos una conversación con nuestro acompañante en el coche, orientarnos hacia la fuente de un ruido, responder a la cuestión « $2+2 = ?$ », poner cara de desagrado al ver una cucaracha, detectar hostilidad en una voz o una expresión, percibir que un objeto está más lejos que otro, completar expresiones como «Donde las dan...» o «Pan y...», etc.

El Sistema 2, en cambio, concentra la atención en determinadas actividades mentales como los cálculos complejos o el razonamiento verbal. El Sistema 2

⁷ KAHNEMAN, D. y TVERSKY, A. «El juicio bajo incertidumbre: heurísticas y sesgos», 1974, *Apéndice A* en KAHNEMAN, D. *Pensar rápido, pensar despacio*, op. cit.

⁸ KAHNEMAN, D. y TVERSKY, A. «Elecciones, valores y marcos», 1983, *Apéndice B*, en KAHNEMAN, D. *Pensar rápido, pensar despacio*, op. cit.

⁹ Cf. STANOVICH, K. y WEST, R. «Individual Differences in Reasoning: Implications for the Rationality Debate», *Behavioral and Brain Sciences*, 23, 2000, pp. 664-665.

¹⁰ No deja de ser curioso que la especificación de tal capacidad se aproxime a la descripción que ofreció el filósofo estadounidense Wilfrid Sellars de la actividad filosófica. El pasaje de Sellars reza: «The aim of philosophy, abstractly formulated, is to understand how things in the broadest sense of the term hang together in the broadest possible sense of the term». SELLARS, W. «Philosophy and the Scientific Image of Man», *Empiricism and the Philosophy of Man*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1963, pp. 1-40.



se activa en circunstancias en las cuales es imperativo concentrarse, actuar reflexivamente, y, a diferencia del Sistema 1, sigue reglas. El Sistema 2 también nos permite hacer muchas y diversas acciones, pero su sello característico es la lentitud, el progreso punto por punto, la minuciosidad. Por ejemplo, el Sistema 2 nos permite escuchar la voz de una persona conocida en un recinto atestado y ruidoso, observar un comportamiento adecuado en una reunión social, contar las veces que aparece la letra *a* en la página de un texto, estacionar en una plaza de parking especialmente estrecha, comparar dos modelos de móvil y decidir finalmente cuál comprar, realizar un examen de oposición a notarías, comprobar la validez de un argumento lógico complejo, etc.

Cuando pensamos en nosotros mismos, solemos identificarnos de manera aporosa con el Sistema 2, con el yo supuestamente consciente, racional, que tiene creencias fundamentadas y toma decisiones en coherencia con ellas. Solemos, pues, identificarnos con la funcionalidad lenta de la mente, que, aparentemente, es la que se encarga de tomar las decisiones. Sin embargo, el Sistema 2 no está en el lugar donde se desarrolla la acción dramática de la vida. Allí se encuentra, en cambio, el Sistema 1, que, en conexión con la memoria asociativa, genera continuamente impresiones y sentimientos. Kahneman señala que tales impresiones y sentimientos «son las fuentes principales de las creencias explícitas y las elecciones deliberadas del Sistema 2»¹¹. De modo que, normalmente, nos encontramos en primer lugar con un flujo de intenciones, sensaciones y emociones emitido por el Sistema 1. Si el Sistema 2 les da su aprobación, entonces estas sensaciones y emociones se tornan en creencias y las intenciones en acciones voluntarias. Siempre que no haya acontecimientos que rompan este flujo y obliguen a pensarlo, o a repensarlo, el Sistema 2 acepta de buen grado todo lo que el Sistema 1 le presenta. Eso quiere decir que, generalmente, «damos crédito a nuestras impresiones y cumplimos nuestros deseos»¹². Si surge un problema, entonces el Sistema 1 reclama la actuación del Sistema 2. Con otras palabras: «El Sistema 2 es activado cuando asistimos a un acontecimiento que altera el modelo del mundo que el Sistema 1 mantiene»¹³.

Otra de las tesis fundamentales de la economía conductual, defendida en particular por Kahneman, es la existencia de una profunda discrepancia entre dos yo, el yo que experimenta (*experiencing self*) y el yo que recuerda (*remembering self*), los cuales no solo operan de forma distinta, sino también contrapuesta. Para ilustrar la idea, imaginemos, en primer lugar, a un paciente expuesto a un tratamiento médico doloroso y, en segundo lugar, a ese mismo paciente evaluando su experiencia de ese tratamiento *a posteriori*. Podríamos ahora plantear si la intensidad del dolor experimentado por el paciente en el primer momento es idéntica a la intensidad del dolor recordado en el segundo momento. Alguien podría sugerir que las intensidades deben ser idénticas y que, si no se lo parece al paciente, no es porque sean dis-

¹¹ KAHNEMAN, D. *Pensar rápido, pensar despacio*, op. cit., p. 35.

¹² *Ibidem*, p. 40.

¹³ *Ibidem*.



tintas, sino porque éste no recuerda bien la intensidad del dolor experimentado. No obstante, éste no parece un planteamiento muy prometedor, ya que la pregunta que se hace el paciente cuando está sometido al tratamiento no es la misma que cuando lo está recordando. Como reflexiona Kahneman: «El yo *que experimenta* responde a esta pregunta: ‘¿Duele?’. El yo *que recuerda* responde a esta otra pregunta: ‘¿Cómo ha sido todo?’»¹⁴. A partir de una base experimental, el experimento conocido como «de la mano fría», Kahneman defiende que el responsable de las elecciones es el yo que recuerda y añade que éste obedece a un patrón que suele generar sesgos y elecciones erróneas. Este patrón se caracteriza por tres rasgos principales: a) su sensibilidad a la retrospección, b) el olvido de la duración y c) el énfasis en la regla del pico final¹⁵. A continuación, vamos a examinar brevemente tales rasgos.

La memoria, con su capacidad retrospectiva, es una herramienta imprescindible para la adaptación al entorno y constituye uno de los factores fundamentales del aprendizaje no solo a nivel individual, sino también social. El conocimiento memorizado, especialmente si va unido a una impronta emocional, proporciona a los individuos un eficaz repertorio de depósitos de sentido. Tales depósitos también pueden ser identificados a nivel social bajo la forma de costumbres, normas o instituciones. Por consiguiente, puede afirmarse que la actividad de los seres humanos, tanto en su dimensión individual como social, se nutre del conocimiento acumulado en estos depósitos de sentido. En suma, la retrospección de experiencias anteriores llevada a cabo por la memoria ofrece el conjunto general de hechos y criterios mediante cuyo examen se toman decisiones con objeto de minimizar errores de apreciación y conductas poco adaptativas.

El tiempo es uno de los factores fundamentales que se suele tener en cuenta a la hora de evaluar una experiencia dolorosa o placentera. Se suele dar por sentado que es preferible una experiencia placentera larga a una corta, así como resulta preferible una experiencia dolorosa corta a una larga. No obstante, el registro de experiencias dolorosas diversas recogido por médicos y psicólogos –por ejemplo, la de una colonoscopia sin anestesia– señala que los pacientes acusan de olvido de la duración, esto es, la duración del procedimiento doloroso no es un factor decisivo en las estimaciones posteriores del dolor total. Así pues, en consecuencia, las estimaciones de la experiencia dolorosa por parte de los pacientes no tienen tanto en cuenta el tiempo total –que es lo que, probablemente, tendría presente un observador externo en actitud objetivante–, sino otros factores subjetivamente relevantes; en particular, cómo se ha desarrollado generalmente ésta y cómo se ha vivido su momento final.

Son estas dos estimaciones las que constituyen la denominada regla del pico final. Ya sea que estemos hablando de situaciones dolorosas o placenteras, la cláusula «el modo en que se ha desarrollado la experiencia» suele tener como referencia ambas apreciaciones subjetivas: de un lado, el valor medio del nivel de dolor o de placer experimentado respectivamente en el peor o el mejor momento del proceso

¹⁴ *Ibidem*, p. 496.

¹⁵ *Cf. ibidem*, pp. 491-507.



y, del otro, el valor medio del nivel de dolor o placer experimentado en el último momento del proceso. Por ejemplo, si el proceso doloroso tiene un nivel medio alto y un final abrupto y doloroso, se lo recordará como mucho peor a pesar de haber sido corto; en cambio, si el proceso doloroso tiene un nivel medio moderado y un final progresivamente menos doloroso, entonces se lo recordará mejor a pesar de haber sido largo.

Ahora bien, el yo que recuerda, que es en definitiva el yo que realiza las estimaciones, está sometido a sesgos. Si recordamos una experiencia que concluyó con un final desagradable, y si padecemos el olvido de su duración, entonces es muy probable que su estimación posterior la considere como globalmente negativa a pesar de que, tal vez, la experiencia fue en cambio positiva durante la mayor parte del tiempo. La experiencia de una tensa separación matrimonial puede arruinar toda posibilidad de salvar para el recuerdo los momentos en que la pareja fue feliz¹⁶. Algo parecido puede suceder con una semana de vacaciones que se arruina los dos últimos días debido al mal tiempo. En tales ejemplos se produce, por tanto, una divergencia clara entre el testimonio del yo que experimenta la situación presente y la evaluación de ésta por parte del yo que recuerda. Así pues, en conclusión, el yo *experiencial* está absorbido por la experiencia y, como sugiere Kahneman, carece de voz; pero, por otra parte, el yo *mnémico* puede equivocarse en sus evaluaciones *a posteriori*, si bien «es el único que registra y ordena lo que aprendemos de la vida, y el único que también toma decisiones»¹⁷.

3. EXPERIENCIAS DE CONSUMO

Ya se ha hecho referencia a la idea de que los trabajos de la economía conductual, con su visión psicológicamente más realista de los seres humanos, han tenido aplicación fuera del ámbito de su disciplina académica originaria. Pero más allá de la psicología, la economía, la sociología, la ciencia política, la estrategia militar y la filosofía, sus descubrimientos se han trasladado también al estudio del consumo con objeto de lograr que los consumidores tomen mejores decisiones, las políticas gubernamentales de protección al consumidor sean más eficaces y, también, algunas de las peores consecuencias de deterioro medioambiental acarreadas por el consumo desmedido e irracional puedan ser evitadas o minimizadas¹⁸. En gene-

¹⁶ Un conocido chiste reconoce este hecho. La esposa le dice al esposo: «¿Recuerdas lo felices que éramos hace 25 años?» Y el esposo, rascándose la cabeza, responde: «¿Hace 25 años? Pero si entonces no nos conocíamos». A lo que la mujer replica: «Por eso éramos felices».

¹⁷ KAHNEMAN, D. *Pensar rápido, pensar despacio*, op. cit., p. 496.

¹⁸ Por mencionar solamente algunos trabajos de la literatura de economía conductual sobre los aspectos mencionados, cuyo volumen, por lo demás, está creciendo de manera exponencial, véanse FOXALL, G. «Foundations of consumer behaviour analysis», *Marketing Theory*, vol. 1(2), 2001, pp. 165-199; DICLEMENTE, D. y HANTULA, D. «Applied behavioral economics and consumer choice», *Journal of Economic Psychology*, 24, 2003, pp. 589-602; CAMERER, C. y LOEWENSTEIN, G. «Behavioral



ral, estos ambiciosos objetivos se han perseguido empleando, fundamentalmente, a) la distinción de los Sistemas 1 y 2, b) un análisis de cómo se generan en la actividad del consumo los sesgos y principios heurísticos que fueron abordados por Kahneman, Tversky y Thaler en las primeras etapas de sus investigaciones –esto es, el sesgo del *statu quo*, el efecto dotación, la falacia del coste irrecuperable, la heurística de la disponibilidad, los efectos de enmarcado, la heurística del anclaje, etc.– y c) un examen del particular marco de elección en el cual se desarrolla la actividad de búsqueda, compra y uso de bienes y servicios.

No obstante, en esta profusa literatura, la distinción de Kahneman entre el yo que experimenta (*experiencing self*) y el yo que recuerda (*remembering self*) no ha encontrado acomodo explícito como estructura explicativa de la conducta del consumidor, sino solamente como presupuesto a tener en cuenta con vistas a la implementación de las políticas del denominado paternalismo libertario¹⁹. A continuación, procederemos a argumentar que es posible implementar esta distinción como una estructura básica para el estudio de las experiencias cotidianas de consumo de bienes y servicios. Tal implementación asume ciertos presupuestos. En primer lugar, la propuesta admite considerar la experiencia subjetiva del consumidor como un objeto central del análisis de modo análogo a como se tenía en cuenta la experiencia y su evaluación subjetivas en el caso de los individuos sometidos al experimento de la mano fría. En segundo lugar, la propuesta entraña que tal experiencia no puede reducirse a la mera actividad adquisitiva de compra y disfrute de bienes o servicios, que ha sido la caracterización frecuente que ha recibido desde el punto de vista de la economía tradicional, sino que, por el contrario, el consumo de bienes y servicios debe ser comprendido como «una actividad social cuantitativamente y cualitativamente central en nuestro actual contexto histórico»²⁰, una actividad, en definitiva, que desarrolla un papel central en el sistema informativo en expansión de esta sociedad en la cual bienes y servicios resultan «necesarios para hacer visibles y estables las categorías de una cultura»²¹. Y, en tercer lugar, la propuesta reconoce que la experiencia social del consumo es una experiencia activa, no pasiva, en la cual se incluyen necesariamente elementos derivados de la clase social y de su gusto cultural prototípico, una experiencia que se constituye como una tarea de apropiación o, más bien, como sostiene Bourdieu, una tarea «en que el consumidor contribuye a *producir el producto que consume* al precio de un trabajo de localización y desciframiento»²².

economics: Past, present, future», CAMERER, C., LOEWENSTEIN, G. y RABIN, M. (eds.) *Advances in Behavioral Economics*, op. cit., pp. 3-51; MARTEAU, T. «Towards environmentally, sustainable human behaviour: targeting non-conscious and conscious processes for effective and acceptable policies», *Philosophical Transactions of Royal Society*, 2017, A 375; REISCH, L. y ZHAO, M. «Behavioural Economics, Consumer Behaviour and Consumer Policy: State of The Art», *Behavioural Public Policy*, vol. 1, 2, 2017, 190-206; SUNSTEIN, C. *Paternalismo libertario. ¿Por qué un empujoncito?*, op. cit.

¹⁹ En particular, SUNSTEIN, C. *Paternalismo libertario. ¿Por qué un empujoncito?*, op. cit.

²⁰ ALONSO, L.E. *La era del consumo*, Alianza, Madrid, 2005, p. 30.

²¹ DOUGLAS, M. e ISHERWOOD, B. *El mundo de los bienes*, Grijalbo, México D.F., 1990, p. 74.

²² BOURDIEU, P. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 2006, p. 98.





La referencia al carácter cotidiano de las actividades de consumo es relevante. La gran mayoría de las experiencias de consumo son actividades de gasto bajo o moderado que se repiten en contextos muy similares. La compra semanal en el supermercado del barrio sería el ejemplo paradigmático. En tales casos, si no se presentan factores como un bajo nivel de ingresos o una aguda conciencia ideológica que empuja a adquirir lo que se considera estrictamente necesario –lo que obliga a una preparación, revisión y ajuste rigurosos de la lista de la compra–, el nivel de atención medio de los consumidores es bajo, a la altura del carácter rutinario de la experiencia, la cual, normalmente, se desea rematar cuanto antes. Pero también se producen experiencias de consumo extraordinarias, que involucran gastos muy elevados y marcos de elección novedosos, aunque éstas suelen vivirse pocas veces en la vida. La compra de una casa, quizás la de un coche, o la contratación de un largo viaje transoceánico podrían ser ejemplos de esta índole. En tales casos, el nivel de atención medio de los consumidores suele ser más alto, éstos suelen estudiar las opciones con más detenimiento y, en general, toman sus decisiones después de una deliberación a menudo compartida con las personas que consideran importantes en sus vidas; todo ello, sin embargo, no elimina la existencia de errores de apreciación y decisiones equivocadas. En un perspicaz enfoque antropológico sobre el consumo, Mary Douglas y Baron Isherwood establecieron cómo esta distinción entre actividades de alta y baja frecuencia marca con claridad una distinción social entre actividades de alto y bajo estatus y, al tiempo, una distinción cultural en relación con el valor de los objetos involucrados en ellas²³. La propuesta que aquí avanzamos tiene como ámbito de aplicación único las actividades de consumo de alta frecuencia y bajo estatus que implican bienes y servicios corrientes. Quedaría por investigar la posibilidad de extenderla a las actividades de consumo de baja frecuencia y alto estatus, como, por ejemplo, la compra de una casa, el pago por la organización de un banquete de boda o la adquisición de joyas.

La distinción de Kahneman entre el yo experiencial (*experiencing self*) y el yo que recuerda (*remembering self*) permite, en primer lugar, desdoblar la experiencia del consumo en dos momentos distintos: en el momento 1, la experiencia incorpora la incitación, la búsqueda, la adquisición y el uso del bien o servicio; en el momento 2, el consumidor recuerda el momento 1 en todas sus fases y hace una estimación de su valor como una experiencia globalmente positiva o negativa. Si la estimación es globalmente positiva, entonces el consumidor podría desear reproducirla no únicamente teniendo presente el bien adquirido o el servicio empleado, sino también el contexto espacial o temporal en que se realizó la adquisición o los caminos a través de los cuales se descubrió que se trataba de un bien o un servicio apreciables. Si la estimación es globalmente negativa, entonces es altamente probable que el consumidor no desee reproducir la experiencia e incluso se muestre precavido en los contextos espacial y temporal en los que tuvo lugar.

²³ DOUGLAS, M. e ISHERWOOD, B. *El mundo de los bienes*, op. cit.

No obstante, tales estimaciones, como se ha indicado, acusan la acción de los sesgos. Por ejemplo, todo el mundo entiende que haya gente que frecuente a menudo los mismos restaurantes, pese a su comida y servicio regulares, y también que haya gente que no regrese nunca al restaurante donde, cierto día, les ofrecieron un servicio y una comida regulares. En todo caso, parece claro que lo que decide la reproducción de la experiencia de consumo con respecto a los mismos bienes o servicios y a los mismos contextos en que tuvo lugar es la estimación del yo que recuerda, no la experiencia directa del yo cuando está consumiendo. De hecho, la importancia del recuerdo, de un buen recuerdo, está también presente en los esfuerzos más o menos conscientes que llevan a cabo los propietarios de los negocios y los expertos en *marketing* para lograr que el consumidor se marche a casa con un buen sabor de boca. Un buen recuerdo es, en cierto modo, un regalo –de ahí la analogía entre ambos términos–; se trata, en primera instancia, de un regalo para el consumidor, pero es también, en segunda instancia, un regalo para el vendedor, que está interesado en que el primero regrese.

Podría objetarse que esta distinción entre los dos momentos de la experiencia del consumo se difumina en el caso del consumo de servicios, pues, a diferencia de lo que sucede con el de los bienes, adquisición y uso se producen simultáneamente. Así pues, la objeción plantearía que no hay razón para distinguir entre un momento de experiencia y otro de evaluación en el caso de los servicios porque podemos estimar si el servicio es bueno o malo durante los mismos momentos en que lo estamos recibiendo. Como en el caso de los bienes, evaluar un servicio implica usarlo, pero la única diferencia con respecto a la estimación del consumo de bienes consiste en la reducción del lapso temporal entre el momento del uso y el momento de su evaluación, no en su eliminación. Por lo demás, y en cualquier caso, el yo que recuerda seguirá teniendo la última palabra cuando el consumidor se plantee reproducir el consumo de un servicio concreto, ya sea tomar un taxi en lugar del autobús, cenar en un restaurante un poco más caro en lugar de hacerlo en uno más económico o escoger un paquete cerrado de viaje de vacaciones en el cual las visitas y las comidas están programadas en lugar de uno más abierto y flexible que permite una mayor libertad a los viajeros.

Establecida esta distinción entre el yo que consume y el yo que recuerda su consumo –es decir, la distinción entre un yo que, al consumir, no puede explicar su experiencia de consumo, y un yo que, sin consumir, orienta las decisiones de consumo posteriores–, y habiendo dejado claro que el yo que recuerda es el que determina, mediante su evaluación retrospectiva, el carácter de la experiencia de consumo y, por tanto, la probabilidad de su repetición, deben ahora considerarse los rasgos característicos de esa evaluación retrospectiva: por un lado, el olvido de la duración y, por el otro, la regla del pico final. Antes de entrar en ello, empero, cabría hacer una advertencia. Las evaluaciones retrospectivas no pueden ser reducidas a meras estimaciones llevadas a cabo en actitud objetivante y distanciada. Tal sería, de hecho, el formato de las estimaciones que podrían deducirse del modelo del *homo economicus*, pero no de la versión modificada, psicológica y sociológicamente densa, que se puede deducir de las investigaciones de la economía conductual. Para comprender el carácter real de las estimaciones que llevan a cabo las personas de sus expe-



riencias pasadas, hay que incluir necesariamente elementos personales y contextuales: el influjo del temperamento, el grado de sensibilidad y la influencia del contexto desde el cual se realiza la propia evaluación retrospectiva.

Experiencias placenteras o dolorosas de la misma duración e intensidad pueden ser evaluadas de modo distinto por personas diferentes en función de su temperamento y su grado de sensibilidad. Una espera prolongada en un restaurante puede resultar más o menos tolerable no solo en función del hambre acumulada, sino también del temperamento, el estado de ánimo y de si la espera tiene lugar en una época de trabajo o de vacaciones. Por otra parte, el contexto social y personal desde el cual se realiza la estimación también resulta muy relevante, puesto que puede decantar la valoración en un sentido u otro. Por ejemplo, una persona que ha ascendido socialmente y lleva una vida desahogada puede que recuerde como una aventura simpática la época en que le resultaba complicado llegar a fin de mes y, en cambio, si no hubiera disfrutado de tal ascenso social, cabría considerar probable una valoración no tan positiva. O, por otra parte, una persona jubilada podría valorar como placentera y positiva una época anterior de su vida en que llevaba a cabo muchas actividades a lo largo del día sin que a su valoración se sume el recuerdo de la gran carga de trabajo que tenía entonces y que, probablemente, le agobiaba²⁴.

Así pues, la estimación del valor de una experiencia de consumo suele tener un carácter global e impresionista y en ella entran en juego los elementos de la personalidad mencionados –temperamento, sensibilidad– y el contexto social y personal desde el cual se hace la estimación. Pero es la particular combinación de estos elementos con los dos rasgos objetivables que se deducen del experimento de la mano fría, esto es, el olvido de la duración y la regla del pico final, lo que genera en cada caso la evaluación de la experiencia de consumo. Tomemos el ejemplo cotidiano y paradigmático: la visita al supermercado para hacer la compra semanal. Si el recuerdo de esa visita obtiene una valoración global positiva por parte del consumidor en todo aquello que le resulta subjetivamente relevante –proximidad, precios, comodidad, atención– y si el recuerdo queda fijado por un buen final de la visita –un descuento, un obsequio, un abono de 2 por 1, la sonrisa de la cajera o el mero aroma de la sección de panadería situada a la entrada del supermercado–, entonces es probable que el consumidor no tenga en cuenta en su recuerdo el largo rato que se ha demorado haciendo la compra y que, en caso de necesitarlo, vuelva a hacer la compra semanal en ese mismo lugar. Podemos tomar otro caso relacionado con el consumo de ocio. Aunque a algunas personas les pueda resultar incomprensible, no es extraño que haya mucha gente dispuesta a hacer tres cuartos de hora de cola para poder disfrutar de un trayecto en una montaña rusa que dura aproximadamente dos minutos; el hecho de que deseen repetirla indica que el valor medio que otorgan a la experiencia y el valor del nivel de su pico final les resultaron suficientemente satisfactorios como para olvidar los 45 minutos de cola previos.

²⁴ Este aspecto ya fue captado por Cicerón: «Dulce es el recuerdo de los trabajos pretéritos». CICERÓN, T. *Ética para cada día*, Península, Barcelona, 2000, p. 56.



4. UNA POLÍTICA PARA LA ECONOMÍA CONDUCTUAL

El paternalismo libertario puede ser descrito como la teoría política que pretende responder a los progresos de la economía conductual promoviendo el bienestar de agentes a los cuales considera no enteramente soberanos sobre su cuerpo y mente, pero respetando sus fines en último término²⁵. A pesar de que esta descripción pueda connotar que la teoría tiene un carácter novedoso, lo cierto es que ésta se ha articulado a partir de un viejo interés en el marco de la tradición liberal por el concepto de paternalismo²⁶. En términos generales, las discusiones contemporáneas sobre el paternalismo suelen partir del conocido pasaje de John Stuart Mill, expuesto en *Sobre la libertad*, según el cual el poder público, sea el de la sociedad, sea el del gobierno, actúa legítimamente cuando coarta la libertad del individuo para evitar que dañe al prójimo, pero actúa ilegítimamente si interfiere en la libertad del individuo cuando el único afectado por las acciones de éste sea él mismo. Mill entendió que éste es el único y sencillo principio que debería guiar siempre la acción de los poderes públicos. El texto en cuestión es el siguiente:

... la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente [...]. La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano²⁷.

Cuando Gerald Dworkin examina este pasaje, señala que, a diferencia de lo sostenido por Mill, en realidad, aquí no nos encontramos con un principio, sino con dos: un principio que afirma que la evitación del daño al prójimo es una justificación suficiente para la actuación legítima del poder contra la voluntad del individuo, y otro principio, de carácter distinto, que sostiene que el propio bien del individuo –su preservación, su promoción– nunca es una justificación suficiente para la actuación coercitiva del poder contra su voluntad²⁸. Desdoblados de este modo, podría decirse que el primer principio justifica la actuación del poder público sobre el individuo a partir de consideraciones utilitaristas, ya que procura reducir el daño potencial que el individuo podría causar a los demás, mientras que el segundo principio prohíbe la actuación del gobierno a partir de un criterio distinto, no utilitarista, que estipula que la elección libre del individuo en asuntos que le atañen sola-

²⁵ THALER, R. y SUNSTEIN, C. *Nudge. Un pequeño empujón*, op. cit.; SUNSTEIN, C. *Paternalismo libertario. ¿Por qué un empujoncito?*, op. cit.

²⁶ MILL, J.S. *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 2001; DWORKIN, G. «Paternalism», en SARTORIUS, R. *Paternalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983, pp. 19-34; RAWLS, J. *Una teoría de la justicia*, FCE, México, D.F., 1995, pp. 234-235.

²⁷ MILL, J.S. *Sobre la libertad*, op. cit., p. 68.

²⁸ DWORKIN, G. «Paternalism», en SARTORIUS, R. *Paternalism*, op. cit., p. 19.



mente a él tiene un valor absoluto, un valor que es independiente de las consecuencias que ello le pueda generar. Es claro que la objeción más potente de Mill contra el paternalismo se apoya precisamente en este segundo principio, que descansa, como arguye Dworkin, «no en los bienes a los cuales conduce la libre elección, sino en el valor absoluto de la elección misma»²⁹. Desde el punto de vista de Mill, el paternalismo resulta inaceptable porque se propone interferir en la libertad y las decisiones de individuos maduros y soberanos, individuos capaces y legitimados para actuar como les plazca y en el sentido que les plazca en relación con sus cuerpos y sus mentes. Para Mill, en definitiva, el paternalismo es inadmisibles porque vulnera el carácter autónomo y soberano del ser humano.

Tradicionalmente, el paternalismo ha sido entendido como la actitud que propone o sugiere un conjunto de medidas dirigidas a preservar o promover el bienestar de las personas tal como éstas lo querrían en aquellos casos en que están incapacitadas temporal o permanentemente para hacerlo por sí mismas. John Rawls, por ejemplo, se refiere al paternalismo como la necesidad de «escoger por otros teniendo una razón para creer que así escogerían ellos mismos si tuviesen uso de razón y pudiesen decidir de manera racional»³⁰. Aunque la actuación paternalista reposa sobre la presuposición de una carencia de racionalidad temporal o permanente en aquellos sobre los cuales se va a ejercer, lo cierto es que puede haber casos en los cuales resulta plausible que alguien decida racionalmente ser tratado de manera paternalista. Existen ciertas situaciones en las cuales puede ser racional que «un individuo acuerde con otros que le fueren a actuar de una manera que, en el momento de la acción, puede no ver como deseable»³¹. Un ejemplo clásico lo proporciona la *Odissea* de Homero. Se trata de un pasaje en el cual el protagonista de la historia, Odiseo, hace a sus marineros la petición de que, ante la perspectiva de encontrarse con las sirenas, cuyos cantos enloquecen a los hombres, lo aten al mástil de la nave y que, cuando los cantos de las sirenas los alcancen, no lo desaten por mucho que lo exija y los amenace con castigos severos en caso de no obedecerle. Podemos llamar a este tipo de medidas estrategias de precompromiso. Un documento de voluntades anticipadas es también una estrategia de precompromiso; en este caso, una persona capaz de tomar una decisión de manera libre y con la información suficiente comunica qué criterios y medidas se le deberían aplicar en caso de que por motivos físicos o psicológicos no pudiera expresar su voluntad en el momento de recibir un tratamiento médico concreto.

En el marco de la tradición liberal, la idea de que el gobierno pueda imponer medidas paternalistas a los ciudadanos ha sido justificada de dos maneras diferentes: una que avala la imposición de costes materiales sobre las elecciones de las personas con objeto de promover su bienestar —paternalismo *duro*— y otra que pretende incrementar el bienestar de las personas a través de una serie de estrategias que

²⁹ *Ibidem*, p. 28.

³⁰ RAWLS, J. *Una teoría de la justicia*, *op. cit.*, p. 199.

³¹ DWORKIN, G. «Paternalism», en SARTORIUS, R. *Paternalism*, *op. cit.*, p. 29.



no implique cargar sus elecciones con costes materiales —paternalismo *suave*³²—. Por consiguiente, el paternalismo *suave* busca influir en las creencias y la conducta de la gente con objeto de evitar que su bienestar a largo plazo se vea seriamente perjudicado y, para ello, emplea medidas de divulgación y recordatorio de informaciones relevantes, así como reglas por defecto. Ejemplos de recordatorios son las advertencias acerca del riesgo de muerte debido al consumo de tabaco incorporadas en los paquetes de cigarrillos o las pirámides de alimentación saludable que se suelen ver en las paredes de hospitales, centros cívicos y otros espacios públicos. Un ejemplo de regla por defecto sería la legislación ya impulsada en países como Francia, Chile, País de Gales u Holanda sobre la donación de órganos según la cual todo el mundo es donante de órganos si en vida no ha hecho constar lo contrario.

En el ámbito particular del derecho del consumo, se sostiene que si un artículo ostenta un precio concreto, entonces es una regla por defecto que el consumidor no deba hacer pagos adicionales al margen del precio ya indicado. En este mismo ámbito, la legislación contempla un periodo de garantía de dos años a contar desde el momento de la entrega del producto. En este plazo, pero principalmente en los seis primeros meses del mismo, existe una presunción a favor del consumidor y éste tiene derecho a la reparación, sustitución, rebaja en el precio o devolución si el producto presenta defectos o falta de adecuación. Como regla por defecto, se considera que cualquier contrato de compraventa que vulnere estas cláusulas se considera nulo, a pesar de que pueda haber sido establecido mediante consentimiento libre y expreso de las partes, ya fuese porque el consumidor pretendía obtener el producto más barato, ya porque el vendedor necesitaba deshacerse rápidamente de un *stock*.

El paternalismo *suave* usa habitualmente las advertencias, los recordatorios y las reglas por defecto y, en ese sentido, incluye lo que Cass Sunstein y Richard Thaler han denominado «empujoncitos» (*nudges*). Los «empujoncitos» no pretenden vulnerar en ningún caso las preferencias últimas de la gente, sino que intentan únicamente recordarles que puede haber mejores modos de promoverlas a largo plazo. Por este motivo, el paternalismo *suave* puede ser comprendido como un paternalismo libertario. Así pues, como ya se ha sugerido, la justificación del paternalismo libertario se apoya en su pretensión de promover el bienestar de las personas tal como ellas lo querrían a largo plazo, sin imponer costes materiales a sus elecciones y respetando, por tanto, su libertad de decisión en última instancia.

La reflexión de Sunstein a favor del paternalismo libertario también comienza con una discusión del pasaje de Mill. De entrada, Sunstein indica que la potente presuposición que hace Mill, esto es, que los individuos son quienes mejor conocen sus propios fines y que, por lo tanto, son los mejores jueces para saber qué medios hace falta implementar para alcanzarlos, no puede ser abordada como una cuestión filosófica, sino empírica. En general, puede afirmarse que la persona suele conocerse mejor a sí misma de lo que lo podrían hacer los demás, pero, aun así, no siempre elige bien. Si hay personas que emprenden cursos de acción o eligen cosas que menosca-

³² Cf. SUNSTEIN, C. *Paternalismo libertario*. ¿Por qué un empujoncito?, *op. cit.*, p. 82.

ban su bienestar a largo plazo, acciones o cosas que en ningún caso a la larga querrían, entonces es claro que la presuposición que subyace al principio de Mill no puede mantenerse en todos los casos. De hecho, con mucha frecuencia observamos que las personas son impulsivas, priorizan el corto plazo, no atienden a un rasgo relevante de la situación o del producto que le ofrecen, no leen la letra pequeña, no hacen el cálculo demorado de las opciones que tienen y privilegian en cambio una heurística de la afectividad, o tienen expectativas excesivamente optimistas acerca de las situaciones en las que se encuentran o los objetos que adquieren. Constatados estos hechos, Sunstein se ve obligado a rechazar el argumento epistémico presupuesto por Mill, no porque en todos los casos sea erróneo, sino porque no siempre es correcto, y a validar una apuesta regulatoria razonable que pretenda o bien evitar las peores consecuencias de las decisiones erróneas o bien minimizar su impacto en el bienestar a largo plazo de la gente. De ahí que sostenga: «Mi afirmación central es simple: los fallos conductuales del mercado son un complemento importante a la explicación de los fallos del mercado y, en principio, justifican las respuestas (ideales) incluso si estas respuestas son paternalistas»³³.

Pero, más allá de los fallos conductuales de los sujetos, el paternalismo libertario focaliza también la atención sobre algo más, algo quizás decisivo: la arquitectura de la elección. Esta arquitectura es un factor clave para analizar cómo se toman decisiones y para evaluar si éstas serán provechosas o perjudiciales a largo plazo para el bienestar de las personas tal como ellas mismas lo querrían. Por arquitectura de elección cabe entender el inevitable contexto material, social y cultural en el cual los individuos se ven obligados a tomar sus decisiones, un contexto que puede ser simple y beneficioso o bien complejo y gravoso. En este sentido, tan importante es reconocer las limitaciones cognitivas de los seres humanos a la hora de tomar decisiones como reconocer las limitaciones y potencialidades que establece la arquitectura de la elección en cada caso. Por ejemplo, la pretensión de reducir la emisión de gases de efecto invernadero y contribuir a no colapsar el tránsito en los desplazamientos dentro de la ciudad usando el transporte público en lugar de un vehículo particular debe contar con la existencia de una red de transporte público que sea realmente efectiva. Si esta red no existe, o existe en unas condiciones precarias, entonces la decisión a favor de un uso más racional y menos contaminante del espacio público queda fuertemente condicionada. Otro ejemplo sugerido por Gerald Dworkin —la prohibición de los duelos— ilustra la potencia de la arquitectura de la elección³⁴. La institución de los duelos marcó durante siglos la manera en que un hombre debía demostrar su coraje si su honorabilidad era puesta en duda. Su ilegalización contribuyó a que la práctica se fuera extinguiendo poco a poco, si bien con dificultades, pero logrando en último término que muchos hombres no se vieran forzados a poner la vida en juego para demostrar su coraje e integridad.

³³ *Ibidem*, p. 40.

³⁴ DWORKIN, G. «Paternalism», en SARTORIUS, R. *Paternalism, op. cit.*, p. 31.





Las posibilidades de aplicación del paternalismo libertario y sus herramientas de economía conductual al ámbito del consumo son claras. Es posible mejorar las elecciones de los consumidores en muchos sentidos, mediante una buena divulgación, recordatorios pertinentes, estrategias de enfriamiento, incentivación de una compra reflexiva, etc. No obstante, es poco probable que sean las empresas comerciales en su conjunto las que estén potencialmente interesadas en ello³⁵, entre otras razones porque un consumo reflexivo podría significar probablemente un consumo menor. En cambio, los poderes públicos pueden hacerlo y, normalmente, lo hacen promoviendo regulaciones del ámbito comercial para evitar prácticas engañosas o abusivas, su supervisión y sanción en los casos que sean necesarios, así como la creación de agencias de atención y protección del consumidor. Por poner un ejemplo concreto, la agencia catalana de consumo de la *Generalitat de Catalunya* difunde una definición de consumo responsable como aquella práctica adquisitiva que es racional, solidaria, sostenible, de proximidad y comprometida en la equidad de género. En su página web, se define la compra reflexiva como aquella en la cual «el comprador prevé con anterioridad qué producto quiere adquirir y, en la mayoría de los casos, qué característica debe tener, como la marca, la cantidad o el precio». En este mismo contexto, se añaden unas advertencias de sentido común que constituyen un recordatorio en la línea de reforzar el Sistema 2: «Hay que controlar los gastos y evitar 'sobreendeudarse'. Planificar cómo se gasta y se ahorra el dinero permite saber adónde van a parar los ingresos y si se es capaz de reducir los gastos muy elevados o de disponer de un ahorro determinado para hacer frente a imprevistos»³⁶.

Por otra parte, las asociaciones de defensa de los consumidores y los medios de comunicación también pueden llevar a cabo una labor importante mediante la divulgación de recordatorios y advertencias con objeto de que la adquisición de bienes y servicios se haga en las condiciones adecuadas y no acabe siendo frustrante o mostrando casos en que se han cometido fraudes explotando la ingenuidad de los consumidores. En este sentido, la mala publicidad puede generar correcciones importantes: «Un único y bien publicitado caso de un cliente insatisfecho, un producto de baja calidad peligroso o un desastre ambiental pueden hacer mucho por deshacer el duro trabajo de años para desarrollar un producto y construir una imagen»³⁷.

Desde luego, una difusión de este tipo de malas prácticas podría servir para que las empresas mejorasen sus estándares de atención, servicio y atención al cliente, si bien es cierto que, a menudo, como lamentan las organizaciones de defensa de los consumidores, éstos se contentan muy fácilmente con las disculpas y las bellas racionalizaciones publicitarias que se ofrecen desde los equipos de relaciones públicas de las empresas cuestionadas. La monitorización y la divulgación de las malas prácticas comerciales de las empresas y los gobiernos llevadas a cabo por las orga-

³⁵ Cf. GABRIEL, Y. y LANG, T. *The Unmanageable Consumer*, Sage, Londres, 2006, pp. 112-133.

³⁶ *Agència Catalana de Consum*, <http://www.consum.gencat.cat> [consultado el 7 de septiembre de 2018].

³⁷ GABRIEL, Y. y LANG, T. *The Unmanageable Consumer*, op. cit., p. 132.

nizaciones de defensa de los consumidores y los medios de comunicación no pueden en ningún caso detenerse. Hay mucha gente interesada en que esa labor no sea eficaz, se empantane o no tenga la suficiente visibilidad. En definitiva, hay mucha gente que gana dinero intentando lograr que no prestemos demasiada atención cuando gastamos el nuestro.

5. UN ARGUMENTO CONTRA EL PATERNALISMO LIBERTARIO

Pese a sus inequívocas virtudes, el paternalismo libertario topa con tres fuentes de problemas potenciales. En primer lugar, está la cuestión de la transparencia de las medidas paternalistas; en segundo lugar, el riesgo de que los ciudadanos sobre los que se aplica una legislación inspirada en el paternalismo libertario sean manipulados; y, en tercer lugar, la cuestión de reconocer las exigencias legítimas del Sistema 1³⁸. Con la pretensión de dejar para la parte final de este trabajo la discusión del argumento mencionado, que tiene que ver específicamente con el asunto de la transparencia, procederemos a analizar estas problemáticas en orden inverso al de su presentación.

Es posible creer que lo que hace que la vida valga la pena tenga que ver con atender a las demandas legítimas del Sistema 1 en lugar de recelar de ellas. Para expresarlo en términos coloquiales: a pesar de que puede ponernos en riesgo, el dicharachero Sistema 1 nos alegra el día, mientras que el antipático Sistema 2 nos aguarda por la noche para sermonearnos y censurarnos. En cualquier caso, los deseos y los impulsos irreflexivos que emergen del Sistema 1 alimentan la motivación de la gente. Y algunas veces, no siempre, desde luego, la motivación, sin ningún cálculo de probabilidades, conduce a las personas a hacer cosas extraordinariamente buenas. En eso consiste el coraje, por ejemplo. El escritor alemán Johann Wolfgang von Goethe definió el coraje como el compromiso de empezar algo sin disponer de ninguna garantía de éxito. No parece que el valor del coraje tenga nada que ver con el tipo de comportamiento que recomienda el Sistema 2 y no por ello se cuestiona el carácter de su excelencia. Con respecto a las demandas legítimas del Sistema 1, Sunstein reflexiona que el paternalismo libertario no tiene la intención de amargarle la vida a nadie, sino que, más bien, trata de hacer reflexionar a la gente acerca de los peligros de la falta de autocontrol, la presencia indetectable de los sesgos y la atención concentrada en el corto plazo. En este sentido, sostiene que

el problema efectivo yace no en alguna cuestión de grandes principios, sino en identificar qué quiere o quisiera la gente y en decidir si los arquitectos de la elección pueden ser fiables. Tal vez los arquitectos de la elección no saben qué desearía la gente si estuviera correctamente informada y quizás sus propias ideas no sean puras³⁹.

³⁸ Cf. SUNSTEIN, C. *Paternalismo libertario*. ¿Por qué un empujoncito?, *op. cit.*, p. 169.

³⁹ *Ibidem*, p. 183.



Según Sunstein, la política del paternalismo libertario no puede impedir completamente la posibilidad de la manipulación o los abusos de poder, si bien es cierto que está un poco mejor pertrechada para evitarlos. Por un lado, parece claro que los empujoncitos y las estrategias a favor de reforzar la reflexión pueden incentivar la deliberación y una actitud activa de las personas en relación con las medidas que se les apliquen. Por otro lado, como el paternalismo libertario no impone gravosos costes materiales sobre las elecciones de las personas, su implementación se atiene a un esquema de estricta reversibilidad sencilla⁴⁰. A diferencia de legislaciones más invasivas, las medidas del paternalismo suave o libertario son fácilmente reversibles. No obstante, el hecho de que sean reversibles no elimina la posibilidad de manipulación. El caso de la gestión del pago de impuestos podría ser un ejemplo. En muchos países europeos, se ha ido facilitando cada vez más la gestión del pago de impuestos mediante una presentación telemática e individualizada de la renta anual. El proceso se ha automatizado de tal modo que la administración ya envía un borrador de la declaración de renta que el contribuyente tiene la opción de confirmar o no. A pesar de que se ofrecen advertencias de que se revise el borrador exhaustivamente y se indiquen cambios en la situación fiscal antes de confirmarlo, la facilidad con la cual se puede solventar la tarea y la perspectiva de una devolución rápida logran que mucha gente opte por la vía menos engorrosa y le dé el visto bueno al borrador sin demorarse. Ahora bien, el borrador no siempre es correcto porque a veces no contiene todos los datos relevantes que solo conocen los contribuyentes y, a menudo, éstos ignoran la existencia de deducciones específicas –como las derivadas de pagar cuotas sindicales o de los gastos de movilidad generados por aceptar una ocupación lejana a la zona de residencia habitual– que les podrían reportar una devolución mayor. En este caso, la arquitectura de la elección diseñada por los poderes públicos incorpora las advertencias necesarias, facilita mucho la gestión global –evita desplazamientos, acumulaciones de papeles, aglomeraciones en las oficinas de gestión tributaria– y preserva la libertad de elección en última instancia, pero la misma sencillez y velocidad del proceso coadyuva a la inercia irreflexiva de los contribuyentes y, en consecuencia, no facilita suficientemente una elección consciente y soberana. Finalmente, está la cuestión de la transparencia de las medidas paternalistas. Sunstein defiende inequívocamente que las medidas paternalistas de un gobierno, sean éstas duras o suaves, ya se trate de mandatos y prohibiciones como de empujoncitos, deben ser transparentes.

El paternalismo suave, los empujoncitos y cualquier otro enfoque informado de modo conductual, no menos que el paternalismo duro, debe ser visible, escudriñado y monitoreado. En la medida de lo posible, las prácticas que encarnan el paternalismo suave deben estar sujetas, con anterioridad, al escrutinio público, a menudo a través de la normativa de aviso y comentario⁴¹.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 177-179.

⁴¹ *Ibidem*, p. 173.





Pero la transparencia tal vez no sea una virtud, sino un defecto. Algunos críticos del enfoque político de la economía conductual mencionan que la transparencia de las medidas del paternalismo suave, precisamente debido a su suavidad, puede convertirlos en casi invisibles, no susceptibles de atención por parte de aquéllos sobre quienes se aplican, lo cual podría abrir la puerta a una manipulación de los ciudadanos por parte de los funcionarios del gobierno. Edward Glaeser, por ejemplo, sugiere que mientras el perfil nítido del paternalismo duro, con sus mandatos y prohibiciones, lo convierte en un objeto más fácil de controlar y supervisar, eso no resulta tan sencillo con el paternalismo suave debido a su carácter mucho más sutil⁴². En cualquier caso, la transparencia es exigible a los funcionarios porque forma parte de su responsabilidad pública. Lo que cabe tener presente en este punto es que el problema de la elección pública es, en realidad, un problema doble: por una parte, existe la posibilidad de que los políticos elegidos puedan verse influidos por grupos de presión privados cuyo objetivo es orientar la acción gubernamental en una línea que sea conforme a sus intereses; pero, por otra parte, no hay que olvidar que los legisladores y los políticos que diseñan e implementan las medidas paternalistas también son seres humanos cuyo razonamiento, como el de los ciudadanos comunes, está igualmente sometido a sesgos sistemáticos.

Pero, en relación con la elección pública, emerge otra dificultad adicional que Sunstein parece no haber tenido explícitamente en cuenta. El examen de esta dificultad permite generar un argumento contra el paternalismo libertario. La dificultad es la siguiente: un cuerpo de funcionarios electos puede promover medidas asociadas con el paternalismo suave con el objetivo último de legitimarse y perpetuarse en el poder. En este caso existe un incentivo racional para que ese cuerpo de funcionarios dedique esfuerzos de carácter paternalista al bienestar de los ciudadanos durante el periodo en que se mantiene en el cargo e incluso para intensificarlos a la vista de la celebración de unas próximas elecciones. Podemos imaginar que, en el caso abstracto así formulado, no se está produciendo ni la influencia de un grupo privado externo al gobierno con intención de condicionarlo a su favor ni tampoco el influjo de sesgos no conscientes en la toma de decisiones por parte de los funcionarios, si bien es cierto que, en el mundo social y político real, ambas cosas suceden todo el tiempo. Pero lo más relevante es que tampoco existe una motivación ilícita por parte de los funcionarios. Lo que el caso presenta es una actuación deliberada de la institución, ocupada por un partido o una coalición de partidos, que persigue su interés legítimo de continuar ejerciendo el poder y que, de manera subsidiaria, aunque no explícita, tiene en cuenta el bienestar de los ciudadanos.

Naturalmente, la racionalidad y la legitimidad asociadas a esta clase de actuaciones no pueden evitar que, a veces, se produzcan usos instrumentales o cínicos en los cuales el fin se convierte en medio: la promoción y la garantía del bienestar de los ciudadanos, que debería ser el fin de los funcionarios gubernamenta-

⁴² GLAESER, E. «Paternalism and Psychology», en *University of Chicago Law Review*, 73(1), 2006, pp. 133-156.

les, acaba siendo en cambio un medio para su justificación y mantenimiento en el poder. Sunstein había argumentado que el escrutinio público de las medidas que un gobierno se dispone a aplicar, por muy paternalista libertario que sea, debería bastar para impedir el riesgo de las manipulaciones. No obstante, como es bien sabido, las administraciones estatales y regionales de las zonas ricas del mundo, como sucede en el caso de la Unión Europea, exhiben una gran capacidad de medios y recursos humanos para presentar sus propuestas de manera adecuada y persuasiva. En este sentido, se han destacado en las llamadas políticas del «globo sonda». A menudo, han lanzado propuestas legislativas al espacio público solo con el objeto de calibrar el efecto que generan a través de sus herramientas demoscópicas. Una vez evaluada la reacción de las poblaciones, tales administraciones pueden permitirse seguir adelante, ya sea corrigiendo, matizando o incluso descartando la propuesta inicial en favor de otra que sí parece que puede contar con el asentimiento del público y, por tanto, con la legitimación de su trabajo. En suma, si el objetivo real y verificable de un gobierno paternalista libertario no es en primer término el bienestar de los ciudadanos tal como éstos lo querrían, sino su propia conservación, entonces la propuesta de un gobierno paternalista que genera medidas bienintencionadas y respeta la libertad de elección queda cuestionada.

6. CONCLUSIÓN

Este trabajo ha realizado un breve examen de algunos de los hallazgos de la economía conductual para observar sus aplicaciones a los ámbitos del consumo y la política. Se ha verificado que la distinción entre un yo que experimenta y un yo que recuerda, junto con las aportaciones de la sociología y la antropología del consumo, puede ser empleada como una estructura básica para la explicación del comportamiento de los consumidores en sus prácticas de consumo cotidianas. Por otro lado, se ha comprobado que el refuerzo institucional al yo que recuerda constituye una estrategia básica de las políticas del paternalismo suave, las cuales han sido evaluadas como una contribución al debate no solo sobre el concepto de paternalismo, sino también sobre la justificación de un gobierno que se acredite como paternalista libertario. Por último, se ha presentado un argumento crítico contra el paternalismo libertario según el cual un gobierno podría aplicar medidas paternalistas libertarias con objeto de promover el bienestar de los ciudadanos, aunque no dejaría de ser racional su actuación si ocultara que, tras ellas, su finalidad prioritaria es la conservación del poder.

Recibido: octubre de 2018. Aceptado: febrero de 2019



REALIDAD Y FICCIÓN TRANSHUMANISTA

Jesús Parra Sáez
Universidad de Murcia
jesus.parra@um.es

RESUMEN

La ideología transhumanista ha sido, desde su emergencia hace miles de años, una constante en la historia de la humanidad. Sin embargo, su materialización, que no había parecido posible hasta ahora, se vislumbra como un objetivo alcanzable en un futuro cercano gracias a las nuevas tecnologías biomédicas, robóticas, informativas e incluso militares. En este ambiente de progreso científico y humano, este artículo pretende recoger las ideas y pretensiones esenciales del movimiento transhumanista y, al mismo tiempo, dilucidar si éstas pueden ser una realidad alcanzable a corto y medio plazo o, si más bien, son una utopía propia de la literatura y el cine de ficción.

PALABRAS CLAVE: transhumanismo, perfeccionamiento humano, inteligencia artificial, cibernética, biotecnología, distopía transhumanista.

REALITY AND TRANSHUMANIST FICTION

ABSTRACT

The transhumanist ideology has been, since its emergence thousands of years ago, a constant in the history of humanity. However, its materialization, which had not seemed possible until now, is seen as an achievable goal in the near future thanks to new biomedical, robotic, informative and even military technologies. In this landscape of scientific and human progress, this article aims to collect the essential ideas and goals of the transhumanist movement and, at the same time, to clarify whether these can be a reality that can be achieved in the short and medium term or, on the contrary, they are a literature and fiction films utopia.

KEYWORDS: transhumanism, human enhancement, artificial intelligence, cybernetics, biotechnology, transhumanist dystopia.



1. INTRODUCCIÓN

A pesar de ser una idea milenaria, la problemática del transhumanismo y el sueño de construir una sociedad humana «perfecta» en la que el ser humano haya logrado dejar atrás su perecedera naturaleza biológica (fin del envejecimiento y de la enfermedad) y haya sido perfeccionado física, cognitiva y moralmente ha sido una constante desde el último tercio del siglo xx con motivo del desarrollo de tecnologías biomédicas como la ingeniería genética o los diagnósticos genéticos prenatal y preimplantatorio, y de la creación de mano de obra robótica e inteligencia artificial (máquinas laborales, domésticas y militares). En el último lustro y con mucha más fuerza, el pensamiento transhumanista ha agudizado sus expectativas debido a la emergencia y perfeccionamiento de la nanotecnología, la cibernética y las posibilidades que ofrece la tecnología de impresión en tres dimensiones. Con estas herramientas, los pensadores adheridos a aquél entienden que el viejo sueño de la sociedad tecnológica y la humanidad perfectas está cerca de ser logrado.

En este punto ha emergido un amplio debate interdisciplinar entre aquellos quienes ven en las pretensiones del transhumanismo una realidad susceptible de ser materializada y los que, por el contrario, ven en ellas una serie de ideales utópicos imposibles de alcanzar. De este modo, ¿son estas expectativas tecnológicas pura ideología banal o son objetivos realmente alcanzables por el ser humano? En este artículo se analizará el movimiento transhumanista, tanto desde el punto de vista de sus componentes (desde empresarios como el magnate Dmitry Itskov hasta gerontólogos como Aubrey De Grey o filósofos como Nick Bostrom) como desde el prisma de la ficción cinéfilo-literaria y del pensamiento ético-filosófico (novelas como *Brave new world* de Aldous Huxley, films como *Gattaca* o reticencias éticas de filósofos como Jürgen Habermas o Nicholas Agar), con el objetivo de dilucidar hasta qué punto la ideología transhumanista contemporánea es una ficción o una realidad.

2. EL TRASHUMANISMO SEGÚN SUS COMPONENTES Y EXPERTOS EN LA MATERIA

De forma general, el transhumanismo es conocido como «el intento de transformar sustancialmente a los seres humanos mediante la aplicación directa de la tecnología»¹ aunque, más allá de la modificación de nuestra biología, también alude a la transformación de las sociedades humanas. Los principales componentes del movimiento transhumanista –Anders Sandberg, Nick Bostrom, Max More y Natasha Vita More, entre otros– hicieron las siguientes afirmaciones a través de

¹ DIÉGUEZ, A. *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder, Barcelona, 2017, p. 40.





la denominada *Transhumanist Declaration*²: 1) en el futuro la condición humana cambiará radicalmente con motivo del desarrollo tecnológico, logrando, entre otras cosas, el fin del envejecimiento humano, la naturaleza terrenal de nuestra especie y sus limitaciones físicas y cognitivas, 2) la investigación científica debe enfocarse al estudio de este cambio, 3) la humanidad obtendrá más beneficios de las nuevas tecnologías si son aceptadas (y utilizadas a nuestro provecho) y no rechazadas o prohibidas, 4) los seres humanos tienen el derecho a utilizar dichas tecnologías para superar la condición humana, tanto en sentido físico como en sentido cognitivo o moral, 5) hay que tener en cuenta y aceptar la posibilidad de cambios radicales en nuestra especie y en nuestras sociedades, por lo que no tiene que cundir el «pánico tecnológico», 6) es necesario crear un foro público en torno a las posibilidades que la tecnología ofrece y las decisiones que se han de tomar al respecto, y 7) el transhumanismo defiende el bienestar de toda conciencia, ya sea humana, de animales no humanos, de inteligencias artificiales e incluso de seres extraterrestres. Ésta es la fundamentación del movimiento transhumanista contemporáneo³ y, de forma general, la fusión final entre humanidad y tecnología desprendida de este manifiesto es conocida como «singularidad».

De este modo, la principal pretensión del movimiento transhumanista es, sin duda, la del perfeccionamiento biotecnológico humano⁴, esto es, la mejora de todas las cualidades humanas naturales (tanto en sentido terapéutico como perfeccionador) a través de medios tecnológicos como la ingeniería genética o la nanotecnología (transcender la mera biología humana), aunque también alude a la creación e inserción de entidades artificiales (desde robots desprovistos de inteligencia hasta máquinas superinteligentes) en el desarrollo de la vida humana y su conquista de toda naturaleza (tanto terráquea como extraterráquea).

La principal forma de perfeccionamiento humano señalada por los expertos alude, en gran parte de los casos, al uso de la ingeniería genética y a la modificación del genoma humano en sus líneas somática y germinal. En sentido terapéutico, esta técnica podría permitir eliminar caracteres genético-hereditarios negativos y sustituir genes defectuosos por «copias» funcionales con el objetivo de acabar con enfermedades de una considerable gravedad (terapia génica). En sentido perfeccionador, esta técnica pretende ser utilizada para potenciar genéticamente aquellos caracteres que no están estrictamente relacionados con la protección de la salud, como la potencia

² Disponible en <https://transhumanismo.org/manifiesto-transhumanista/>.

³ Hay que tener en cuenta que el movimiento transhumanista o, más bien, la ideología transhumanista puede rastrearse miles de años en el tiempo. Más allá de las milenarias historias sumerias en torno a la inmortalidad, el proyecto educacional espartano de la *agogé* y la propuesta eugenésica de Platón en *La República* sirven también de ejemplo de la búsqueda de la perfección humana (individual y colectiva) tan ansiada a día de hoy. Asimismo, el humanismo, el movimiento ilustrado, la revolución científica en el siglo XIX y el movimiento eugenésico en el siglo XX prosiguieron estos deseos. En la actualidad, el ser humano cuenta con una serie de herramientas biotecnológicas que trascienden los métodos tradicionales de mejora humana (culturización, educación, sustancias químico-farmacológicas).

⁴ Véase BOSTROM, N. y SAVULESCU, J. *Mejoramiento humano*, TEELL, 2017.

física, la inteligencia o el comportamiento. A este respecto, pensadores como Julian Savulescu⁵ han proclamado que tenemos la obligación moral de utilizar el denominado diagnóstico «genético preimplantatorio» para llevar a cabo una selección embrionario-eugenésica en base a la información genética que éste ofrece (sondeo genético), y escoger a los mejores niños posibles, esto es, los que tienen unas mejores características genéticas. La idea es que, si podemos elegir entre diversos embriones, debemos escoger aquél que tenga *a priori* una mayor probabilidad de tener una vida mejor e implantarlo a la hora de realizar una fecundación *in vitro* (FIV).

Más allá de la manipulación genética, pensadores como Ray Kurzweil proponen la nanotecnología como herramienta para lograr, en primera instancia, un perfeccionamiento humano terapéutico radical (nanomedicina, optimización de los tratamientos médicos, eliminación de patologías coronarias graves) y, en última instancia, una mejora humana de radical carácter perfeccionador (optimización radical de nuestras características físicas, cognitivas y vitales):

El beneficio de superar graves enfermedades y discapacidades permitirá desarrollar esta tecnología, pero las aplicaciones médicas sólo suponen la primera fase. Cuando se establezcan estas tecnologías no existirán barreras para ampliar el potencial humano⁶.

De este modo, su idea es inocular robots en miniatura dentro de la anatomía humana para rediseñar nuestro sistema digestivo –para que únicamente adquiera los nutrientes precisos y elimine todo lo innecesario–, mejorar la detección de patógenos y la administración de fármacos a través del torrente sanguíneo, y focalizar tratamientos médicos exclusivamente a la zona afectada por un tumor. Sin embargo, la idea es expandir las posibilidades tecnológicas de la nanotecnología hacia un objetivo no terapéutico: potenciar nuestra resistencia muscular, incrementar nuestra capacidad pulmonar, expandir nuestras mentes o capacidades cognitivas y, en último término, sustituir órganos como el corazón o los pulmones por análogos artificiales (nanorrobots que nos proporcionarían la función que los órganos hacen de modo natural) hasta lograr la inmortalidad. Según él, esta tecnología debería estar disponible hacia la década de los años 20 de este siglo, es decir, entre los años 2020 y 2029.

Precisamente y al hilo de esto último, otra de las principales pretensiones del transhumanismo es la inmortalidad humana. A este respecto, el conocido gerontólogo británico Aubrey de Grey⁷ –que tiene la eliminación del envejecimiento como

⁵ Véase SAVULESCU, J. «Procreative beneficence: why we should select the best children», *Bioethics*, 15 (5/6), 2001, pp. 413-426; y SAVULESCU, J. «In defense of procreative beneficence», *Journal of Medical Ethics*, 33 (5), 2007, pp. 284-888.

⁶ KURZWEIL, R. «Cuerpo humano versión 2.0», *La conquista científica de la muerte: ensayos sobre expectativas de vida infinita*, Editorial LibrosEnRed, 2008, p. 65.

⁷ Véase DE GREY, A. «La guerra contra el envejecimiento», *La conquista científica de la muerte: ensayos sobre expectativas de vida infinita*, Editorial LibrosEnRed, 2008, pp. 21-34; ZEALLEY, B. y DE GREY, A. «Strategies for Engineered Negligible Senescence», *Gerontology*, 59 (2), 2013, pp. 183-



primera causa de muerte humana como objetivo principal, y la consecución de la inmortalidad humana⁸ como último objetivo— afirma haber encontrado la clave para la prolongación radical de la vida humana a través de la denominada «medicina regenerativa» sobre el daño celular y molecular, esto es, la aplicación de las denominadas *Strategies for Engineered Negligible Senescence* (SENS). En primer lugar, define el envejecimiento como un proceso que tiene tres etapas: 1) los procesos metabólicos esenciales para el correcto funcionamiento de nuestra vida biológica producen toxinas, 2) los sistemas endógenos de reparación del cuerpo no son capaces de reparar una pequeña parte del daño provocado por éstas y se acumula progresivamente, y 3) la acumulación de daños provoca patologías relativas a la edad o envejecimiento biológico. Teniendo esto en mente, la propuesta que hace De Grey se fundamenta en la lucha biotecnológica frente a los siete factores esenciales del envejecimiento, a saber: 1) pérdida celular, 2) resistencia a la muerte celular, 3) exceso de proliferación celular, 4) desperdicio intracelular, 5) desperdicio extracelular, 6) rigidez de los tejidos, y 7) defectos mitocondriales. Para impedir la pérdida celular (relacionadas con patologías como la enfermedad de Parkinson o la diabetes autoinmune) sugiere la aplicación de células madre, mientras que para evitar su acumulación (se da en casos como el de la obesidad), propone el uso de fármacos citotóxicos o virus que aseguren su destrucción. Para evitar el exceso de proliferación celular, esto es, mutaciones genéticas relacionadas con el cáncer, sugiere el borrado de telomerasa y el alargamiento alternativo de los telómeros en todo el cuerpo para evitar la reproducción de aquél. Para perfeccionar la eliminación de desperdicio intracelular propone la introducción de nuevas enzimas en el lisosoma, mientras que para acabar con el desperdicio extracelular propone crear vacunas que apoyen y fortalezcan al sistema inmunológico en sus funciones. Por último, frente a la rigidez de tejidos propone desarrollar fármacos que restauren su elasticidad original, mientras que de cara a los defectos mitocondriales en el ADN propone utilizar una técnica denominada «expresión alotópica», esto es, la relocalización funcional de los genes. En última instancia, De Grey habla de «conquista científica de la muerte»⁹.

Sin embargo, hay quien sí pretende lograr una inmortalidad total mediante la denominada «transferencia mental», también conocida como «Uploading» —en referencia a la «subida» o «carga» de nuestras mentes en forma de datos a plataformas virtuales en internet— por el entorno anglosajón. Vislumbrada por Hans Mora-

189; y DE GREY, A. «Revertir el envejecimiento mediante la reparación de daños moleculares y celulares», *El próximo paso. La vida exponencial*, Colección BBVA OpenMind, Madrid, 2016, pp. 8-26.

⁸ Técnicamente, no se trata de alcanzar la inmortalidad *per se*, sino más bien la inmortalidad biológica, esto es, eliminar el envejecimiento como causa de muerte (muerte involuntaria), aunque evidentemente se podría morir a causa de un accidente, un asesinato o una enfermedad no asociada a la edad. Por esta razón, tal vez sería más correcto hablar de «eterna juventud» y no de «inmortalidad».

⁹ Éste era el lema principal de la institución *Immortality Institute*, conocida desde 2011 como *Longevity City*, y de la organización sin ánimo de lucro denominada *SENS Research Foundation*, centrada en las estrategias contra el envejecimiento comentadas.



vec en su obra *Mind children* (1989) y desarrollada en *Robot* (1999), esta idea se fundamenta sobre la pretensión de traducir la mente humana en información (datos informáticos) para que pueda ser transferida a un habitáculo no perecedero, esto es, un cuerpo artificial (ya sea un robot o un ordenador). Uno de los mayores valedores de esta idea es Kurzweil, quien en su obra *La era de las máquinas espirituales* (1999) habla sobre el proceso mediante el cual podríamos conocer cómo funciona el cerebro humano y cómo podremos utilizar tal conocimiento para desarrollar nuevas formas de inteligencia artificial, aunque otros pensadores como Bostrom y Sandberg¹⁰ han seguido de cerca su desarrollo de una forma, a nuestro juicio, más interesante. Éstos han propuesto realizar tal empresa a través del escaneo (no destructivo) de la estructura molecular y atómica del cerebro humano. La idea es usar los datos obtenidos del escaneo cerebral para llevar a cabo una simulación o emulación informático-virtual del funcionamiento de cerebro y mente humana. En última instancia estos datos serían transferidos a un cuerpo imperecedero, acabando así con los límites biológicos humanos. La idea de *uploading* en sentido fuerte (la imaginada por Moravec y Kurzweil) fundamenta la propuesta principal de la denominada *Global Future 2045 Initiative*, fundada por el multimillonario ruso Dmitry Itskov, esto es, la consecución de la inmortalidad humana para el año 2045 en 4 pasos: 1) utilización de «avatares» (cuerpos artificiales) controlados por la mente humana, 2) transferencia del cerebro humano a un habitáculo artificial, 3) recreación o simulación virtual de la mente humana en cuerpos artificiales, y 4) transferencia mental e inmortalidad humana. Para pensadores como el afamado filósofo de la mente David Chalmers¹¹, sólo hay cuatro posibilidades para la humanidad en el futuro transhumano, a saber: extinción (el ser humano tal y como lo conocemos dejará de existir), aislamiento (segregación entre los humanos convencionales, los alterados biotecnológicamente y las superinteligencias artificiales) inferioridad (humanidad como especie inferior susceptible de esclavización o eliminación), e integración (fusión humanidad-tecnología). A este respecto, la transferencia mental sería el primer paso para la supervivencia e integración de la humanidad o al menos de la mente humana (en términos de consciencia e identidad) en la época de la singularidad¹².

De forma ajena a estas ideas de «inmortalidad», aunque aferrándose a la idea de rejuvenecimiento biológico y orgánico, se ha propuesto desde el ámbito científico-filosófico la utilización de células troncales —especialmente embrionarias, aun-

¹⁰ Véase SANDBERG, A. y BOSTROM, N. *Whole Brain Emulation: a Roadmap*, Future of Humanity Institute, Oxford University, 2008.

¹¹ Véase CHALMERS, D. «The Singularity: A Philosophical Analysis», *Journal of Consciousness Studies*, 17, 2010, pp. 7-65.

¹² Savulescu y Persson han propuesto utilizar este tipo de tecnología para llevar a cabo una especie de conciencia colectiva denominada «Máquina de Dios», en la que todas las mentes humanas estarían conectadas y que, en última instancia, imposibilitaría los pensamientos y acciones inmorales humanas más graves (asesinato, violación, etc.). Véase SAVULESCU, J. y PERSSON, I. «Moral Enhancement, Freedom and the God Machine», *Monist*, 95 (3), 2012, pp. 399-421; HARRIS, J. «Moral Blindness—The Gift of the God Machine», *Neuroethics*, 9 (3), 2016, pp. 269-273.

que también las obtenidas de adultos— para desarrollar tejidos, como por ejemplo órganos, con el objetivo último de eliminar enfermedades degenerativas como el párkinson, la diabetes o el alzhéimer, y para acabar con la asoladora realidad de las listas de espera de trasplantes y los pacientes que mueren a causa de la ineficiencia de éstas. Esto es posible gracias a la capacidad «pluripotencial» de estas células para desarrollarse en casi cualquier tipo de tejido (cardiaco, neuronal, sanguíneo, hepático, etc.). No obstante, ha tenido lugar un amplio debate científico, ético, social y cultural en torno al uso de células troncales embrionarias debido al estatuto ontológico-moral de los embriones de los que se obtienen las células, pues éstos son destruidos durante el proceso de extracción¹³. Como forma alternativa de lograr —en cierto sentido— el objetivo de las también denominadas *embryonic stem cells* o «células madre», otros como Häggström o Zhang¹⁴ han hablado sobre la tecnología de bioimpresión 3D (fabricación por capas basado en modelos virtuales) como forma de desarrollar tejidos, órganos y miembros que sirvan de recambio para los seres humanos. La idea es utilizar células del propio paciente para elaborar (imprimir) dichos tejidos y así evitar el rechazo propio de los trasplantes de órganos convencionales. Ésta es una técnica novedosa y prometedora, y por ello atrae el interés de importantes inversores aun cuando está en sus primeras etapas de desarrollo:

Aunque su aplicación terapéutica está en una fase muy temprana, la perspectiva de un suministro casi ilimitado de órganos altamente similares, ideal para conducir ensayos clínicos en condiciones de seguridad, está atrayendo sustanciales inversiones preclínicas¹⁵.

A este respecto y como desarrollaremos más profundamente en la última sección, la tecnología cíborg (organismo cibernético) ha permitido que numerosas personas con deficiencias concretas, como puede ser la falta de audición, falta de visión o pérdida de autonomía asociada a la falta de uno o varios miembros, hayan logrado recuperar en parte o completamente dicha capacidad gracias a unos implantes en diferentes zonas de sus cuerpos. Esto ha sido logrado, en parte, a través de las denominadas «tecnologías de interfaz cerebral» (BMI)¹⁶, esto es, la comunicación directa entre el cerebro humano y un ordenador u objeto artificial a través de estímulos eléctricos (conexión humano-máquina mediante electrodos)¹⁷, que permite,

¹³ Véase LARA SÁNCHEZ, F. «Inconsistencias del debate ético sobre células troncales embrionarias», *Perspectivas en la investigación con células troncales. Aspectos científicos, éticos, sociales y legales*, Editorial Comares, Madrid, 2010, pp. 93-118; LUNA, F. y SALLES, A. «Investigación con células madre: el debate ético», *Perspectivas bioéticas*, 19 (35/36), 2014, pp. 47-52.

¹⁴ Véase ZHANG, X. y ZHANG, Y. «Tissue engineering applications of three-dimensional bioprinting», *Cell Biochemical Biophysics*, 72(3), 2015, pp. 777-782; y HÄGGSTRÖM, O. *Aquí hay dragones. Ciencia, tecnología y el futuro de la humanidad*, TEELL, 2016.

¹⁵ DE GREY, A. *op. cit.*, 2016, p. 25.

¹⁶ Brain Machine Interface.

¹⁷ Véase JEBARI, K. «Brain Machine Interface and Human Enhancement—An ethical review», *Neuroethics*, 6 (3), 2013, pp. 617-625; JEBARI, K. y HANSSON, S.O. «European Public Deliberation





entre otras cosas, el control de prótesis y sistemas computacionales con nuestra actividad cerebral. Ya no se trata de instalar una prótesis artificial, sino de recuperar e incluso mejorar el funcionamiento de la capacidad perdida. Del mismo modo, compañías multinacionales como Google han dejado entrever que en su agenda se encuentra la creación de implantes neuronales que conecten nuestros cerebros y mentes a la red, de modo que podamos navegar y encontrar la información que deseemos con sólo pensarlo¹⁸.

Simultáneamente al perfeccionamiento humano biotecnológico, otros como González Casado¹⁹ y Rossiter²⁰ hablan de «revolución robótica», esto es, la introducción de robots o agentes artificiales en el desarrollo de nuestras vidas, tanto en nuestros cuerpos (implantes cibernéticos, nanorrobots) como en nuestras sociedades (mano de obra robótica, robots domésticos, robots militares), como formas en que el transhumanismo se estaría abriendo paso en la actualidad. En definitiva, prevén que la interrelación e interacción entre ser humano y máquina será fundamental a corto y medio plazo. Más allá de sus aplicaciones en el sector industrial (por ejemplo, máquinas en cadenas de montaje), el desarrollo de la robótica en campos tan dispares como el del hogar o el de la astronomía ha tenido un impacto gigantesco sobre las comunidades humanas. Un buen ejemplo es el mundialmente conocido y comercializado robot limpiador Roomba, que, pese a la presunta simplicidad de su función u objetivo esencial (limpiar), representa el desarrollo de robots con sensores de recepción externa, esto es, máquinas con la capacidad de obtener información de su entorno y adaptarse a él. Las aplicaciones de este tipo de tecnología robótica en el futuro podrían ser varias:

La asistencia domiciliaria para personas con discapacidades, la administración de protocolos para la rehabilitación física o neurológica, la restauración de las funciones motoras comprometidas por enfermedades o traumas, la cooperación con personal humano en entornos no estructurales y la mejora de las funciones motoras humanas²¹.

Al mismo tiempo, buenos ejemplos de la revolución robótica en el ámbito astronómico son, por supuesto, las sondas espaciales que nos envían información sobre diversas instancias del universo (planetas, asteroides, fenómenos atmosféricos) –como la famosa sonda *Kepler*, que ha sido desconectada a finales de 2018 des-

on Brain Machine Interface Technology: five convergence seminars», *Science and Engineering Ethics*, 19 (3), 2013, pp. 1071-1086.

¹⁸ Véase COENEN, Ch. «Trashumanism in emerging technoscience as a challenge for the humanities and technology assessment», *Teorija in Praksa*, 51 (5), 2014, pp. 754-771.

¹⁹ GONZÁLEZ CASADO, F. «La ética de los robots», *El mejoramiento humano: avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas*, Comares, Madrid, 2015, pp. 704-718.

²⁰ ROSSITER, J. «La robótica, los materiales inteligentes y su impacto para la humanidad», *El próximo paso. La vida exponencial*, Colección BBVA OpenMind, Madrid, 2016, pp. 27-44.

²¹ GHILARDI, G. y ACCOTO, D. «Post-human and scientific research: how engineering carried out the project», *Cuadernos de bioética*, 25 (85), 2014, pp. 380-381.



pués de haber descubierto más de 2500 planetas–, o robots de exploración –como los denominados *Rover Curiosity* y *Rover Opportunity*, que están siendo utilizados en Marte–, que nos proporcionan información detallada sobre la geología de un planeta concreto. Esta tecnología es el paso previo, o al menos pretende serlo, hacia la colonización humana en otros planetas y, por ende, de la pretendida conquista espacial anunciada por el movimiento transhumanista. Asimismo, la idea de robots o inteligencias artificiales (IA) y desarrollo armamentístico ha sido una constante en los entornos científico, ético y político en los últimos diez años. Una de las mayores preocupaciones son los denominados *Lethal Autonomous Robots*²², esto es, el desarrollo de robots autónomos (fuera del control o intervención humana en la toma de decisiones) con capacidad letal para acabar con la vida humana. Dichos robots tendrían la capacidad de escoger y atacar objetivos libremente. En el entorno ético-filosófico se alude a la «brecha de responsabilidad» generada por los sistemas de armas autónomas (no se puede hacer responsable a un robot de una acción inmoral si el agente no tiene capacidad moral) y la incapacidad de éstas de actuar siguiendo un razonamiento moral (hacer lo correcto y evitar lo incorrecto) como problemas insalvables de su desarrollo²³. Tal y como se pregunta Monasterio, «¿es permisible delegar la decisión de disparar a sistemas automatizados?»²⁴, ¿qué hay de la ética robótica²⁵ y la ética militar²⁶? La posibilidad de que sean los propios robots quienes tomen la decisión sobre acabar o no con la vida de un ser humano²⁷ es lo suficientemente grave como para que se vislumbre la necesidad de una estricta regulación. Precisamente, el objetivo principal del denominado «Comité internacional para el control de armas robóticas» (ICRAC) desde su formación en 2009 ha sido manifestar tal necesidad a la comunidad internacional²⁸.

²² Véase SPARROW, R. «Robots and respect: assessing the case against autonomous weapon systems», *Ethics & International Affairs*, 30 (1), 2016, pp. 93-116.

²³ Véase ROBILLARD, M. «No such thing as killer robots», *Journal of Applied Philosophy*, 35 (4), 2018, pp. 705-717.

²⁴ MONASTERIO ASTOBIZA, A. «Ética militar y robótica: Drones, robots militares, sistemas de armas autónomas letales y la transformación de la naturaleza de la guerra en el siglo XXI», *Actas II Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, 2, 2017, p. 71.

²⁵ Estudio de las implicaciones éticas de la robótica en su intrusión y relación con la comunidad humana y con los entornos naturales.

²⁶ Estudio de las implicaciones éticas en el quehacer de la profesión militar.

²⁷ Como muestra Monasterio, la posibilidad es triple: 1) que el ser humano controle la entidad robótica y su capacidad letal (*human-in-the-loop*), 2) que el ser humano supervise la entidad robótica y tenga cierto margen de control (*human-on-the-loop*), y 3) que el ser humano esté fuera de la toma de decisiones del robot y no tenga ningún tipo de control sobre éste (*human-out-the-loop*). Es ésta última la que desprende una mayor preocupación por parte del entorno ético-político mundial.

²⁸ De hecho, llegan a sugerir la completa prohibición del uso de robots autónomos no tripulados (drones con capacidad armamentística). Véase CERNEA, M.-V. «The Ethical Troubles of Future Warfare. On the Prohibition of Autonomous Weapon Systems», *Annals of the University of Bucharest: Philosophy Series*, 66 (2), 2017, pp. 67-89.

3. EL TRANSHUMANISMO SEGÚN LA FICCIÓN, LA ÉTICA Y LA FILOSOFÍA

Los ámbitos de la ficción –tanto literaria como cinéfila– y la filosofía han sido un fiel reflejo del debate contemporáneo en torno a las posibilidades y consecuencias de la materialización de los ideales transhumanistas. En la mayoría de ocasiones, las obras de ficción y los ensayos ético-filosóficos muestran magníficos logros en el campo de la medicina, aunque casi siempre a costa de la libertad, dignidad e igualdad entre seres humanos. Así, dichas obras revelan –a diferencia de los escritos de los componentes del movimiento– la cara negativa de las aspiraciones transhumanistas. Veamos algunos de los ejemplos más representativos.

El film eugenésico de culto *Gattaca* (Andrew Niccol, 1997) muestra un futuro cercano en el que la sociedad se encuentra dividida en función de las características genéticas de los sujetos, a saber, «válidos» (los que han sido perfeccionados genéticamente o, quizás mejor, escogidos a través de selección embrionaria) y «no válidos» (los que han nacido de forma natural, sin alteración o selección genética). Así, se establece una discriminación genético-social que, si bien es planteada como ilegal por parte del ámbito jurídico-político, es aceptada tácitamente por los sujetos como algo habitual y justo. De forma similar, la distopía de Aldoux Huxley *Brave new world* (1932) muestra cómo unos pocos controlan a toda la humanidad a modo de rebaño a través de sustancias químicas (un control de castas similar al de *Gattaca*), y cómo –al igual que en el film– la natalidad se ha convertido en una empresa artificial. Ésta es, también, una de las mayores preocupaciones en el entorno ético-filosófico más conservador respecto a la aplicación biotecnológica sobre el ser humano. Por ejemplo, se habla de «discriminación biológico-social» entre los sujetos que han sido perfeccionados (o seleccionados) genéticamente y los que no han sido mejorados. La idea es que en una sociedad en que ambos tipos de humano (o humanos y posthumanos) convivan, los no mejorados carecerán de igualdad de oportunidades²⁹. Asimismo, se establece una cosificación y violación de la dignidad de los futuros nacidos con motivo del uso de técnicas como el diagnóstico genético preimplantatorio y la selección embrionaria³⁰. Esta cosificación se fundamenta sobre la idea de que los futuros nacidos tendrán una serie de características físico-cognitivas escogidas por sus padres (o tal vez incluso por un gobierno), sin que hayan tenido en cuenta la opinión o deseo de los niños en cuestión. De alguna forma, se socava tanto la libertad de elección de los futuros nacidos (escoger ser alterados o perfec-

²⁹ Véase SANDEL, M. *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, Marbot ediciones, Barcelona, 2015; LEMA, C. «Intervenciones biomédicas de mejora, mejoras objetivas y mejoras discriminatorias: ¿de la eugenesia al Darwinismo Social?», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 49, (2015), pp. 367-393; PÉREZ TRIVIÑO, J.L. «Equality of access to enhancement technology in a posthuman society», *Dilemata*, 7 (19), 2015, pp. 53-63.

³⁰ Véase KASS, L. *Life, liberty and the defense of dignity: the challenge for bioethics*, Encounter Books, New York, 2004.



cionados genéticamente) como la libertad de éstos a un futuro abierto³¹ (no estar genéticamente inducidos a llevar un plan de vida determinado).

Asimismo, en el film *Elysium* (Neil Blomkamp, 2013) se muestra cómo en el año 2154 los avances tecnológicos y en especial el desarrollo de técnicas biomédicas de alta gama –algunas con capacidad de curar enfermedades de gravedad como el cáncer en cuestión de segundos– han dado paso a una escisión en las sociedades humanas entre la clase socioeconómicamente superior (unos pocos que tienen acceso a dichas tecnologías, no enferman, no envejecen y viven en una especie de estación espacial denominada *Elysium* que recrea el planeta perfecto ideado por los transhumanistas) y la clase socioeconómicamente inferior (el resto de la humanidad, la cual se dedica a fabricar las tecnologías que disfrutaban los más pudientes y vive en un planeta Tierra corrupto y plagado de hambre y enfermedad). Al igual que en el film, la novela de culto de George Orwell *1984* (1948) narra la vigilancia y control extremo de la humanidad por parte de quienes la controlan, que habitualmente suele corresponder a las altas esferas económicas, políticas y sociales. No son pocos los pensadores que han desarrollado la idea de un control social, corporal y vital de los sujetos por parte del Estado o de los gobernantes (quienes ejercen el poder), aunque probablemente Michel Foucault sea uno de los más conocidos. El pensador francés dedicó gran parte de su obra *Vigilar y castigar* (1975) a relatar cómo han funcionado en los últimos siglos las relaciones de poder y control social, mientras que en *Historia de la sexualidad I* (1976) estableció la idea de «poder sobre la vida»³². En este sentido, las nuevas tecnologías biomédicas servirían aquí como herramienta para dicho control biológico y social por parte de los pocos que ejerzan el poder.

Por otro lado, y en lo que respecta a otro tipo de situaciones transhumanas, el film *El sexto día* (Roger Spottiswoode, 2000) muestra un futuro cercano en el que la clonación de mascotas o la creación de órganos humanos (tal y como prometen las *Stem Cells*) es ya una realidad. Sin embargo, y a pesar de que la clonación humana está prohibida, la misma corporación que se encarga de crear órganos clona seres humanos de forma clandestina y sustituye a los originales cuando estos mueren, sin que nadie advierta el cambio (los clones guardan los mismos recuerdos y personalidad de los originales gracias a la implantación de unos discos de almacenamiento informático que contienen dicha información). De forma similar, el film *Desafío Total* (Paul Verhoeven, 1990) introduce la problemática de los implantes neuronales y la inserción de recuerdos falsos. La idea es que los sujetos puedan vivir o, quizás mejor, experimentar las vidas que les hubiera gustado tener como si de hecho las hubieran vivido. Sin embargo, la élite política usa este procedimiento

³¹ Véase DAVIS, D. «The parental investment factor and the child's right to an open future», *The Hastings Center Report*, 39 (2), 2009, pp. 24-27; SPARROW, R. «A Child's Right to a Decent Future? Regulating Human Genetic Enhancement in Multicultural Societies», *Asian Bioethics Review*, 4 (4), 2012, pp. 355-373.

³² Véase CAMPILLO, A. «Biopolítica, totalitarismo y globalización», *Sociología Histórica: Revista de investigación acerca de la dimensión histórica de los fenómenos sociales*, 5, 2015, pp. 7-41.



para eliminar los recuerdos de aquellos sujetos que puedan resultar peligrosos o amenazantes para su continuidad en el poder e inserta otros nuevos.

Por su parte, el film *Proyecto Lázaro* (Mateo Gil, 2017) vislumbra cómo dentro de un siglo –y después de innumerables fracasos– se ha logrado perfeccionar los procesos de criogenización y reanimación. Sin embargo, el primer ser humano que ha sido «despertado» satisfactoriamente de su sueño eterno tiene graves problemas físicos y psicológicos para adaptarse a su nueva realidad (el mundo transhumano). Asimismo, en la adaptación cinematográfica del manga japonés *Ghost in the Shell* (Rupert Sanders, 2017), en el film *Los sustitutos* (Jonathan Mostow, 2009), en *Transcendence* (Wally Pfister, 2014) y en la aclamada historia de James Cameron *Avatar* (2009), se muestra la realidad de la transferencia mental a cubículos artificiales –ya sean cuerpos robóticos o como datos en la red– y los problemas que surgen para aquéllos que la han sufrido (distorsión de la realidad, abandono y desprecio por la vida biológica, ansia de poder y dominación a través del control de las redes de comunicaciones, etc.). Pese a que estos films no hablan del mismo tipo de tecnología (clonación, implantes neuronales, criogenización y transferencia mental), todos señalan un problema común que es ampliamente recogido por el ámbito ético-filosófico: la pérdida de identidad. Ésta estaría directamente relacionada con la pérdida de recuerdos o conexiones psicológicas, esto es, una brecha insalvable en la denominada por el filósofo neozelandés Nicholas Agar «memoria autobiográfica»³³ o, por otro lado, con la pérdida de relación con el cuerpo o experiencia corporal como consecuencia de una intervención biotecnológica en sentido transhumanista. La idea es, por un lado, que los recuerdos que no se corresponden con las cualidades y desarrollo del sujeto (recuerdos falsos implantados, diferencias considerables entre las cualidades pre- y post- mejora humana) y, por otro, la prolongación vital radical proporcionada por la transferencia mental provocarán graves problemas de identidad para aquéllos quienes las sufran. El filósofo bioconservador por antonomasia, Jürgen Habermas, entiende que las intervenciones ideadas por los pensadores transhumanistas modificarán tanto la comprensión del sujeto hacia sí mismo como su comprensión hacia los demás. En suma, para el pensador alemán este tipo de intervención «afecta a cuestiones de identidad de la especie, y a la auto-comprensión del ser humano como perteneciente a una especie»³⁴. En última instancia, tales cambios radicales también podrían ocasionar problemas relativos al sentimiento autobiográfico y de responsabilidad de los sujetos hacia sus propias acciones o logros³⁵.

Por otro lado, y en lo que al desarrollo de inteligencia artificial (IA) se refiere, en el film *Ex-machina* (Alex Garland, 2015) se muestra un presente en el que un

³³ Véase AGAR, N. *Truly human enhancement: a philosophical defense of limits*, MIT Press, Cambridge, 2014.

³⁴ HABERMAS, J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Editorial Paidós, Barcelona, 2010, p. 37.

³⁵ Véase NAGEL, S. «Too much of a good thing?», *Neuroethics*, 3 (2), 2010, pp. 109-119; SANDEL, M. *op. cit.*; y KADLAC, A. «The challenge of authenticity: enhancement and accurate self-presentation», *Journal of Applied Philosophy*, 35 (4), 2018, pp. 790-808.





investigador logra crear una inteligencia artificial autoconsciente que es capaz de desarrollar sentimientos y emociones, y que es indistinguible de un ser humano en términos de inteligencia y respuesta al entorno. El objetivo del investigador, como él mismo afirma, es la singularidad. Sin embargo, la IA acaba rebelándose frente a su creador. Esta idea no es nueva, pues desde la antigüedad se han relatado historias en torno a los denominados «autómatas», esto es, seres artificiales que imitaban las funciones humanas y que eran controlados por los seres humanos cuales esclavos. Un buen ejemplo es el *Golem* de la mitología judía o los seres autómatas incluidos en diferentes relatos de la tradición china, vietnamita, griega y egipcia. Al mismo tiempo, la obra literaria de Isaac Asimov *Yo robot* (1950) –del mismo modo que el film de 2004 basado en el mundo creado por éste– vislumbra cómo el desarrollo de los robots y la inteligencia artificial se acaba volviendo en contra de sus creadores, los seres humanos, llevándolos a un destino de esclavitud. Además, evidencia cómo la impresión de «leyes morales» –denominadas «las tres leyes de la robótica»– en los robots no impide que éstos acaben rebelándose. De forma similar, el film de culto *Blade Runner* (Ridley Scott, 1982) presenta la creación por parte de los humanos de inteligencias artificiales conocidas como «replicantes» (seres artificiales creados a imagen y semejanza de los seres humanos aunque ciertamente superiores en algunos aspectos) que, más allá de servir a la humanidad –tal y como está planteada la robótica desde su emergencia–, la lleva a una situación de decadencia en el seno de una civilización corrompida radicalmente opuesta a la sociedad perfecta ideada por los pensadores transhumanistas. Finalmente, y como principal muestra de las consecuencias negativas del desarrollo de la inteligencia artificial, el afamado film *Terminator* (James Cameron, 1984) –o más bien el conjunto de historias que componen su universo– relata cómo las IA pasan de ser creaciones artificiales enfocadas a la facilitación de la vida humana a terminar por controlar por completo nuestro planeta y colocar a la humanidad a un paso de la extinción.

Asimismo, y en lo que al desarrollo de tecnología en miniatura se refiere (nanotecnología), se ha mostrado bastante preocupación en toda una diversidad de ámbitos en torno a la posibilidad de que no podamos controlar la autorreplicación de los nanorrobots, esto es, nuestra incapacidad para controlar la capacidad de éstos para crear más y más nanorrobots, desarrollándose la denominada «plaga gris»³⁶ que acabaría con nuestra existencia y la del resto de seres que habitan nuestro planeta³⁷. Esta imagen postapocalíptica es reflejada en las dos versiones del film *Ultimátum a la Tierra* (Robert Wise, 1951; Scott Derrickson, 2008), en las que una inteligencia extraterrestre utiliza dicha plaga de nanorrobots para acabar con el ser humano y toda la materia artificial que éste ha creado y que está agotando los recursos ener-

³⁶ De forma general, con el término «plaga gris» (*grey goo*) se alude a una situación hipotética en la que la descontrolada autorreplicación de nanorrobots acaba por consumir toda la materia orgánica e inorgánica de nuestro planeta.

³⁷ Véase KURZWEIL, R. *La singularidad está cerca. Cuando los humanos transcendamos la biología*, Lola Books, Berlín, 2012; BOSTROM, N. «Existential risk prevention as global priority», *Global Policy*, 4 (1), 2013, pp. 15-31; Häggstrom, *op. cit.*

gético-naturales del planeta. Como respuesta a esta preocupación y como medida preventiva, el conocido como *Foresight Institute* ha emitido algunas directrices³⁸ en lo relativo al desarrollo de nanorrobots con capacidad de replicarse a sí mismos, entre las que destacan las siguientes: 1) los materiales necesarios para la replicación no deben poder ser obtenidos en el entorno natural, sino que deben ser proporcionados por los seres humanos; 2) la actividad o capacidad de replicarse debe estar encriptada por seres humanos y sólo ellos deben conocer los códigos de acceso; y 3) los nanorrobots pueden tener la capacidad de crear productos finales, esto es, otros dispositivos tecnológicos en miniatura no iguales a ellos y que no tendrán la capacidad de autorreplicarse.

De forma similar, aunque en el ámbito de la cibernética, el mundialmente conocido film *Robocop* (Paul Verhoeven, 1987) vislumbra una realidad cercana en el tiempo en la que, debido al fracaso para crear robots o inteligencias artificiales funcionales y seguras, se utiliza el cuerpo de un policía que ha sido asesinado brutalmente para crear el denominado «hombre-máquina» o «ciborg» por excelencia (fusión entre biología humana e implantes cibernético-robóticos). En este caso, el film refleja –más allá del evidente problema con la autonomía y libertad de elección del policía– graves problemas relativos a la pérdida de identidad del sujeto (asociada a la pérdida de memoria) y su cosificación como mero objeto³⁹. Asimismo, pensadores como Wamberg y Rosendahl entienden que este tipo de hibridación entre ser humano y tecnología daría como resultado un ser que «no sería reconocible como humano»⁴⁰, es decir, que la tecnología ciborg sería una forma de deshumanización.

4. TRANSHUMANISMO: ¿REALIDAD O FICCIÓN?

Hemos visto cómo la ideología y pretensión transhumanista se fundamenta sobre los enormes beneficios que tiene y tendrá el avance biotecnológico tanto para el ser humano como ser individual (sujetos perfectos) como para el ser humano en sentido social y cultural (sociedades perfectas). Sus expectativas son lograr tales objetivos a medio plazo, en el peor de los casos, y a corto plazo en el mejor de ellos. Sin embargo, desde ámbitos tan dispares como la literatura, el cine y la filosofía se ha hecho llegar una fuerte crítica de aquellos ideales con motivo de las catastróficas consecuencias de la introducción indiscriminada de la tecnología en general, y de la biotecnología en particular, sobre el desarrollo de nuestras vidas y sociedades. Con base en esta idea, estas corrientes de pensamiento más conservadoras dan por hecha no sólo la necesidad de su control, sino su prohibición político-jurídica, por

³⁸ Lista disponible en <https://foresight.org/about-nanotechnology/foresight-guidelines/>.

³⁹ Independientemente de la tecnología a tratar, el problema de la instrumentalización o cosificación humana es una constante en la ficción transhumanista del mismo modo que la violación a la dignidad humana lo es en la literatura ético-filosófica.

⁴⁰ WAMBERG, J. y ROSENDAHL, M. «The posthuman in the Anthropocene», *European Review*, 25 (1), 2016, p. 153.



lo que creen que la «realidad transhumanista» es una mera utopía. Tal y como nos recuerda Coenen:

El transhumanismo une estrechamente las esperanzas de satisfacer los deseos utópicos en la Tierra con esquemas de gran alcance de colonización espacial, inmortalidad individual y otras visiones tecno-escatológicas. Desarrolla una especie de tecno-antropología cibernética y astronauta. La biología humana, excepto la actividad cerebral humana, es vista como un obstáculo para el destino humano, la misión cósmica de la especie⁴¹.

Entonces, ¿el transhumanismo es realidad o ficción? Es cierto que, independientemente de si es gracias a la aplicación de nuevas tecnologías o a la mejora de las condiciones de vida, el ser humano ha ido perfeccionándose de forma gradual con el paso del tiempo. Es cada vez más habitual que se batan récords atléticos (como el cosechado por el atleta keniano Eliud Kipchoge en el maratón de Berlín a finales de 2018), mentales (como el récord de cálculo logrado por el profesor cubano-estadounidense Yusnier Viera a principios del mismo año) o vitales (como la francesa Jeanne Calment, quien falleció en 1997 a los 122 años). Al mismo tiempo, las nuevas herramientas biomédicas han sido controladas y limitadas por el derecho internacional para evitar los males comentados. Un buen ejemplo es la prohibición internacional del uso de ingeniería genética sobre la línea germinal y la protección del genoma humano como patrimonio de la humanidad, que tuvo lugar en el seno de la *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos*⁴².

Sin embargo, y a pesar de las diferentes instancias jurídico-políticas que en unas ocasiones limitan y en otras prohíben el uso de ciertas técnicas biomédicas sobre el ser humano, la mayor muestra de que la ideología transhumanista está teniendo lugar a día de hoy es la de los espectros cibernético e IA. Como bien advertía Kurzweil hace más de una década, «nos estamos convirtiendo en cibernéticos»⁴³. En la actualidad existen numerosos organismos cibernéticos que guardan, al mismo tiempo, una amplia diferencia entre sí con motivo de la diversidad de implantes desarrollados y la función que éstos cumplen. Uno de los primeros ejemplos de cibernético fue el profesor Kevin Warwick, quien en 2002 se sometió a una intervención quirúrgica para implantar en las fibras nerviosas de su brazo izquierdo un conjunto de cien electrodos. A través de éste, consiguió controlar a distancia (desde Europa hasta Estados Unidos) una silla de ruedas eléctrica y un brazo robótico. Lo más sorprendente del proceso fue la afirmación de Warwick en torno a la «unión sensible» compartida por él y por el brazo robótico, a saber, que él podía sentir con sus propios dedos

⁴¹ COENEN, Ch. «Transhumanism in emerging technoscience as a challenge for the humanities and technology assessment», *Teorija in Praksa*, 51 (5), 2014, pp. 764-765.

⁴² Disponible en http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13177&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.

⁴³ KURZWEIL, R. *op. cit.*, 2008, p. 63.





«la forma de los objetos manipulados por el robot»⁴⁴. De forma similar, Jesse Sullivan –quien perdió ambos brazos en un accidente laboral– utiliza de forma funcional dos prótesis robóticas que controla a través de unos electrodos conectados entre el brazo artificial y los músculos de su pecho. Rob Spence, por su parte, ha reemplazado uno de sus ojos –que perdió en un accidente durante su infancia– por una cámara de vídeo en miniatura (con forma ocular) que es capaz de grabar, reproducir y retransmitir en tiempo real lo que está viendo. No obstante, quizás el ejemplo más representativo de la intromisión cibernética es el del artista británico Neil Harbisson, quien gracias a su implante coclear –al que denomina *eyeborg*– es capaz de traducir las frecuencias de los colores en frecuencias sonoras, de modo que ha desarrollado un sentido del que el resto de seres humanos carece: la capacidad de escuchar los colores (incluso tonos y gamas imperceptibles por el ojo humano). Asimismo, la importancia de su caso reside en el hecho de que ha sido reconocido de forma oficial como el primer cibernético, al ser legitimado a incluir su implante cibernético (la antena *eyeborg*) como parte de su propio cuerpo en su pasaporte. De forma similar, Moon Ribas –que tiene implantado en el codo un sensor sísmico conectado con la red global de sismógrafos– ha desarrollado la capacidad de percibir cuándo está teniendo lugar un terremoto de cierta envergadura en cualquier lugar del planeta e incluso de la superficie lunar. La propia Ribas ha denominado esta capacidad como «sentido sísmico». Ambos (Harbisson y Ribas) crearon conjuntamente en 2010 la denominada *Fundación cyborg*⁴⁵, cuyo objetivo fundamental es ayudar a los seres humanos a dar un paso hacia la cibernética y convertirse en organismos cibernéticos. Asimismo, a finales de 2017 cofundaron la asociación denominada *Sociedad trans-especie*⁴⁶ cuyo fin es la defensa de los derechos de los cibernéticos, de la legitimidad de autocrear nuevos sentidos, así como la defensa de las «identidades no humanas». Tal y como afirma Diéguez, «el proceso de ciborgización ha comenzado»⁴⁷, y con él se están dando los primeros pasos hacia el transhumanismo.

Además de este tipo de implantes cibernéticos, existen otro tipo de implantes (RFID)⁴⁸ que muestran la tácita intromisión de los ideales transhumanistas en las sociedades contemporáneas. Estos implantes consisten en pequeños chips subcutáneos de radiofrecuencia que guardan información relativa a los sujetos que los llevan implantados; por ejemplo, su número nacional de identidad (DNI), su pasaporte o datos médicos relevantes (si el sujeto es diabético, si se está sometiendo a algún tipo de tratamiento, si es alérgico a algún medicamento, etc.). Este tipo de chips está siendo utilizado de forma natural desde hace algunos años por empleados de empresas europeas y estadounidenses como *Epicenter*, *NewFusion*, y *Three Square Market* como forma de acceder a sus instalaciones (abrir puertas, encender luces),

⁴⁴ PROUST, J. «Cognitive enhancement, human evolution and bioethics», *Journal International de bioéthique*, 23 (3-4), 2011, p. 154.

⁴⁵ Website de la fundación disponible en <https://www.cyborgarts.com/>.

⁴⁶ Website de la asociación disponible en <https://www.transpeciessociety.com/quien-somos>.

⁴⁷ DIÉGUEZ, A. «Los profetas ambiguos», *Claves de razón práctica*, 257, 2018, p. 23.

⁴⁸ Siglas en inglés de «Radio Frequency Identification».

utilizar sus recursos informáticos (ordenadores, impresoras) y agilizar su metodología de trabajo con respecto a la de la competencia. Al mismo tiempo, esta tecnología ha sido utilizada en ciertos locales nocturnos «exclusivos» (*Baja Beach Club* de Barcelona y Rotterdam) para legitimar o no la entrada de ciertos clientes (método de seguridad), aunque la idea es que también sean utilizados como «tarjeta de crédito» y así agilizar el proceso de compra sin necesidad de cargar con dinero en efectivo o con tarjetas bancarias⁴⁹. No obstante, también han saltado las alarmas en torno a problemas éticos derivados de estos implantes, como, por ejemplo, la recopilación y el tráfico de datos personales y profesionales, la geolocalización 24 horas de los sujetos y la pérdida de privacidad.

Más allá de estas dos técnicas, el desarrollo de la ingeniería genética en base al método «CRISPR-Cas9» promete lograr a corto y medio plazo avances sin precedentes en el ámbito de la genómica, algo que se ha visto reflejado a nivel político (legitimización de la investigación)⁵⁰, ético-social (consideración de consejos de bioética como una técnica moral) y económico: «El interés económico sobre el sistema CRISPR-Cas9 es enorme y algunos análisis apuntan que el mercado estimado superará los 46 000 millones de dólares»⁵¹. A nivel terapéutico, la técnica CRISPR-Cas9 «ya ha sido utilizada con éxito en un embrión humano [...] para eliminar una mutación genética causante de una cardiopatía relativamente común»⁵², y tras su futura aprobación para este tipo de objetivos, el siguiente paso será su uso para metas no exclusivamente terapéuticas. De hecho, el denominado *Nuffield Council on Bioethics* (Consejo Nuffield sobre bioética) declaró en julio de 2018 que la intervención en la línea germinal –abiertamente prohibida por el derecho internacional– es éticamente aceptable en casos extremos para el bienestar de una persona gravemente enferma como consecuencia de una intervención genética (reparar errores cometidos en intervenciones genéticas) y teniendo en cuenta la solidaridad y la justicia⁵³.

Lo propio puede decirse en el caso de la inteligencia artificial y la robótica. Parece aún reciente cuando comenzaron a comercializarse los primeros robots domésticos que aparecían en la prensa como muestra del desarrollo tecnológico y del ingenio humano como ente creador, y en la actualidad ya se habla de inteligencias artificiales que están alcanzado e incluso superando las capacidades humanas (especialmente las matemático-computacionales y de procesamiento de información) y que, en un futuro próximo, serán capaces de sentir empatía, frustración en incluso de comportarse de forma no ética. Precisamente, algunos ejemplos actuales son la IA desarrollada en China a finales de 2018 para servir como presentador de noti-

⁴⁹ Véase WARWICK, K. «The Cyborg Revolution», *Nanoethics*, 8 (3), 2014, pp. 263-273.

⁵⁰ Véase SCOTT, R. y WILKINSON, S. «Germline genetic modification and identity: the mitochondrial and nuclear genomes», *Oxford Journal of Legal Studies*, 37 (4), 2017, pp. 886-915.

⁵¹ BERNARDO, M.Á. «La revolución de CRISPR-Cas9: una aproximación a la edición genómica desde la bioética y los derechos humanos», *Revista Iberoamericana de Bioética*, 3, 2017, p. 6.

⁵² DIÉGUEZ, A. *op. cit.*, p. 24.

⁵³ Declaración disponible en <http://nuffieldbioethics.org/news/2018/heritable-genome-editing-action-needed-secure-responsible>.





cias las 24 horas; la IA desarrollada por Microsoft en 2016 que, tras establecer una serie de conversaciones mediante las cuales teóricamente evolucionaría, comenzó a mostrar actitudes racistas y homófobas en las redes sociales (odio al pueblo judío, exaltación de los ideales nazis); o las IA desarrolladas en los últimos años por distintas compañías como Amazon o Apple cuyo objetivo es dirigir y asistir al usuario en sus actividades diarias (compras, agenda profesional, citas personales, consultas específicas), esto es, los denominados asistentes virtuales. Finalmente, y ante las posibles consecuencias negativas de la cada vez más habitual intromisión de este tipo de inteligencias en las sociedades humanas, diversas instancias como el *Oxford Future of Humanity Institute* están desarrollando protocolos e informes en torno a su desarrollo y aplicación beneficiosa y responsable⁵⁴. El último de estos informes, denominado «The malicious use of artificial intelligence: forecasting, prevention, and mitigation» (2018), aboga por un férreo control de la IA o, más bien, de los modos en que ésta puede ser utilizada de forma peligrosa ante la irremediable realidad de la hibridación entre tecnología y humanidad que está teniendo lugar ya a día de hoy. Finalmente, y en lo a que armas autónomas con capacidad letal se refiere, la preocupación por su desarrollo y consecuencias a nivel social, moral y militar es tal que a finales del 2018 existe un amplio debate en el seno de la Parlamento Europeo en torno a la prohibición del desarrollo de este tipo de tecnología en los Estados miembros, tanto como para que se aprobara una resolución al respecto el 12 de septiembre de este mismo año que indica, entre otras cosas, la necesidad de que el ser humano ejerza un rol importante en la toma de decisiones y quehaceres en los que se encuentren implicados robots autónomos armamentísticos letales, y la sugerencia de prohibir el desarrollo de este tipo de robots⁵⁵.

5. CONCLUSIÓN

La ideología y pretensión transhumanista de perfeccionamiento biotecnológico de la especie y sociedades humanas propias de la ficción y de los pensadores más radicales parece aún lejos de ser materializada. Muy distante se intuye el uso habitual de técnicas como la crioconservación a -196 grados de sujetos humanos adultos (criogenización), la creación de una especie absolutamente superior a la humana en todos los aspectos ingeniería genética (posthumana), la eliminación de la muerte involuntaria con la reparación de tejidos y células a través de nanotecnología o tratamientos con células madre (inmortalidad biológica), o la transferencia mental humana completa a hábitáculos robóticos o informáticos (inmortalidad de la consciencia).

⁵⁴ Véase BOSTROM, N. «Strategic implications of openness in AI development», *Global Policy*, 8 (2), 2017, pp. 135-148.

⁵⁵ Resolución disponible en <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P8-TA-2018-0341+0+DOC+XML+V0//ES>.

Sin embargo, la realidad nos muestra que dicha ideología –en los términos establecidos por los componentes del movimiento en la *Declaración*– se está llevando a cabo en las sociedades contemporáneas de forma gradual de mano de los más recientes avances biotecnológicos: parece plausible que a corto plazo se dé el uso de diagnósticos genéticos para llevar a cabo una selección embrionaria (ya se hace en sentido terapéutico), la conquista del espacio parece sólo cuestión de tiempo (tras las tareas y misiones de reconocimiento vendrán las de colonización), ya es posible la corrección de defectos genético-hereditarios y fisiológicos mediante ingeniería genética o terapias con células troncales, ya existen sujetos que igualan las capacidades humanas e incluso las superan o adquieren otras nuevas mediante implantes artificiales (entidades cibernéticas), ya se están desarrollando robots autónomos militares con capacidad letal e inteligencias artificiales que cada vez se acercan más a la inteligencia y autoconsciencia humana⁵⁶, y técnicas como la bioimpresión 3D o las técnicas de interfaz cerebral (BMI) están siendo perfeccionadas.

Una vez que ha quedado claro que el transhumanismo se está abriendo paso en las sociedades contemporáneas, parece más interesante dejar de debatir en torno a la posibilidad o no de que se den las pretensiones transhumanistas, y centrarnos en desarrollar las mejores metodologías y legislación para que éstas no afecten a aspectos fundamentales del ser humano, como su privacidad, su identidad, su dignidad, su autonomía, su libertad y, por supuesto, su supervivencia.

Recibido: noviembre de 2018. Aceptado: enero de 2019



⁵⁶ Incluso se ha iniciado la denominada *OpenAI Initiative*, con la que se pretende que los distintos equipos y proyectos de investigación en torno al desarrollo y perfeccionamiento de inteligencia artificial compartan información con el objetivo de acelerar el proceso.

LA MÚSICA COMO FILOSOFÍA EN NIETZSCHE Y DELEUZE. UNA OPERACIÓN DE PLEGADO

Carlos Roldán López

Universidad Rey Juan Carlos

parresias77@hotmail.com

RESUMEN

Hay en Nietzsche una fusión entre arte y filosofía, al punto en que llega a afirmar que *no hay más filósofo que el artista*. La filosofía misma se entiende como arte dentro de un esquema general de estetización que el filósofo alemán acomete en la parte final de su pensamiento. Este trabajo presenta un *continuum* entre el lugar de la música dentro del pensamiento de Nietzsche y el uso que a su vez Gilles Deleuze realiza de la disciplina musical en tanto que creadora de conceptos. En ambos casos no hay una filosofía de la música sino un uso filosófico de la música en la tarea de creación de nuevos conceptos que permiten «componer» filosofía «como si fuera música».

PALABRAS CLAVE: música, filosofía, creación, estetización, plegado.

MUSIC AS PHILOSOPHY IN NIETZSCHE AND DELEUZE. A FOLDING OPERATION

ABSTRACT

We already know that in Nietzsche there is a fusion between art and philosophy, in which philosophy itself is understood as art within a general scheme of aestheticization that the German philosopher undertakes in the final part of his thought. This work presents a continuum between the place of music within Nietzsche's thought and the use that Gilles Deleuze in turn makes of the musical discipline as a creator of concepts. In both cases there is no philosophy of music but a philosophical use of music in the task of creating new concepts that allow "composing" philosophy "as if it were music".

KEYWORDS: music, philosophy, creation, estetization. folding.



Sin duda, una de las artes que más directamente se relacionan con la filosofía nietzscheana, y con su concepción estética del mundo y la noción de *cultivo de sí* como obra de arte, es la música. Las reflexiones e indagaciones en torno a lo musical acompañan toda la obra del autor, desde sus primeras aproximaciones relacionadas con el elogio a Wagner hasta sus últimos escritos. Es por eso por lo que consideramos necesario recorrer el lugar que la música ha tenido en su producción, partiendo de sus inicios. En la perspectiva del primer Nietzsche, el consuelo metafísico del arte a través de la apariencia se inscribe en una metafísica de artista que intenta desentrañar el origen doble de la tragedia griega para reinstalarla como el espejo musical en el cual debe mirarse su Alemania contemporánea.

En efecto, *El nacimiento de la tragedia* se propone indagar el origen y los efectos de la cópula divina de Apolo y Dionisos. La tragedia ática, resultado de esta unión estética divina, representa el modelo estético por excelencia, una estética de cuño romántico que se pronuncia a favor de la superioridad de la forma intuitiva por sobre la del lenguaje. En efecto, se opera aquí una reinterpretación original de Apolo y Dionisos como siendo los instintos artísticos de la naturaleza al igual que en la tragedia: estos expresan, del lado dionisiaco, el dolor primordial de la individuación y, al mismo tiempo, una experiencia transfiguradora apolínea que restituye la calma original a partir de la bella apariencia.

Mucho habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo al discernimiento lógico, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo continuado del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco: de forma similar a como la generación depende de la dualidad de sexos, en lucha permanente y en reconciliación que sólo se produce periódicamente¹.

El devenir conflictivo y contradictorio de esta alianza fatal constituye las condiciones de posibilidad para que el hombre viva en carne viva los movimientos de la voluntad y que de esa manera se comprenda a sí mismo. La música es el lenguaje de esta manifestación potente de la naturaleza que constituye el coro y el mito trágico. Es básicamente en este aspecto que la música se coloca como expresión suprema del mundo intuitivo, su capacidad expresiva inmediata y aconceptual nos hace conocer en forma directa la esencia del mundo:

La música expresa, más que cualquier otro arte, la realidad de la voluntad de poder, ella es aun trágica y melancólica, el fondo de toda vida, pero también un «estimulante de la vida», incitación seductora a la vida. Se comprende así por qué *El nacimiento de la tragedia* está subtitulada «A partir del espíritu de la música»².

¹ NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2001, p. 40 (en adelante GT).

² BLONDEL, E. «Nietzsche y la música», *Magazine Littéraire*, 383 (2000), pp. 44-45.



En efecto, como vemos en la lectura de Nietzsche que hace Blondel lo que el arte consuela es esa herida del individuo cuya imperfección no le permite expresar, ese eterno desconocer lo esencial, esa desintegración de la vida civilizada:

El efecto más inmediato de la tragedia dionisiaca es que el Estado y la sociedad y, en general, los abismos que separan a un hombre de otro dejan paso a un prepotente sentimiento de unidad, que retrotrae todas las cosas al corazón de la naturaleza. El consuelo metafísico –que, como yo insinúo ya aquí deja en nosotros toda verdadera tragedia– de que en el fondo de las cosas, y pese a toda la mudanza de las apariencias, la vida es indestructiblemente poderosa y placentera, ese consuelo aparece con corpórea evidencia como coro de sátiros, como coro de seres naturales que viven inextinguiblemente por detrás de toda civilización y que, a pesar de todo el cambio de las generaciones y de la historia de los pueblos, permanecen eternamente los mismos³.

Gilles Deleuze, que también se ocupó de la lectura musical en Nietzsche como paso previo a su propio uso filosófico de la música, afirma que esta íntima relación que Nietzsche plantea entre la música y la vida debe comprenderse como una revalorización de la experiencia intuitiva, de un elogio a la actividad de sentir como afectividad melódico-rítmica que explica la vida y la comprende. Cuando dice que la música de Bizet es mejor que la de Wagner, quiere decir que en la música de Bizet hay algo que despunta y que será muy bien retomado por Ravel enseguida, y ese algo es la liberación de velocidades y lentitudes musicales, es decir, lo que se ha llamado, siguiendo a Boulez, un tiempo no pulsado, en oposición al tiempo pulsado del desarrollo de la forma y la formación del sujeto. No soy una persona, no me trato como una persona, no soy un sujeto, no intento formarme –es lo que le dice a Wagner–, que es la música para Bismarck. No quiere la educación sentimental, lo que le interesa son las excepciones y las composiciones de intensidades de placer y dolor, se vive como un conjunto de excepciones⁴.

Esta mezcla de placer-dolor que la música provoca es también el sustrato de la concepción musical nietzscheana; en efecto, la tragedia ática, el modelo más excelso de creación artística, también supone el efecto de la doble influencia apolíneo-dionisiaca, los dos instintos artísticos de la naturaleza. Apolo, el sueño y la agradable apariencia, nos redime y nos cura de los salvajes influjos de la furia embriagante de Dionisos, que hace del dolor primordial, de lo horroroso y lo terrible de la existencia, su razón de ser. En efecto, la apariencia, en tanto reflejo de la contradicción eterna, madre de todas las cosas, aporta la protección y la medida para que la individualidad pueda seguir viviendo. Sin embargo, la desmesura salvaje de Dionisos, en su contacto con el dolor universal, también nos proporciona un placer glorioso; la gratuidad del devenir impersonal. En la contemplación dionisiaca el devenir impersonal barre las fronteras de la individualidad y nos lleva sin

³ GT § 7, p. 77.

⁴ DELEUZE, G. *Nietzsche, la música y lo intenso*. *Revista Entelequia* 8(3), p. 243.



mediaciones al sótano inconsciente y oscuro de la vida. Pero si este placer durara mucho nos llevaría al suicidio, simplemente porque consta en el conocimiento de esa voluntad contradictoria que está en el origen de todo el conocimiento de la verdadera tragedia de vivir.

Así, para que esta música fatal no nos liquide, el influjo medido y protector de la luz apolínea nos redime en una transfiguración profunda que abre paso a la belleza. Se trata de una transformación mágica. Es por eso por lo que la música es sobre todo un consuelo metafísico. Creemos que la tesis del *El nacimiento de la tragedia* es que el arte, y especialmente la música, nos hace intuir la unidad de todo lo existente al mismo tiempo que nos da la consideración de la individuación. En este trasfondo pesimista el arte es la alegre esperanza de que pueda romperse el hechizo de la individuación y, de esa manera, nos da el presentimiento de una unidad restablecida.

Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los humanos: también la naturaleza alienada, hostil o subyugada celebra de nuevo su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre⁵.

Sin embargo, a partir de la presencia de Dionisio, Nietzsche se plantea los problemas de una estética negativa, es decir, de una estética que rescate lo feo, lo disarmónico, como criterios válidos de evaluación del arte. En tanto que la vida comporta un significado trágico no pueden estar ausentes de ella las imágenes de lo desagradable o lo tenebroso. En efecto, el mito trágico nos muestra que lo disarmónico y lo feo son también juegos de la voluntad que juega siempre en la eterna plenitud de su placer. Así, en el final de *El nacimiento de la tragedia*, lo que está en juego es justificar una estética negativa pero que finalmente aporte un sentido positivo a la contemplación de fenómenos considerados con rechazo. En estos párrafos se hace hincapié en la irremediable contradicción cómplice de Apolo y Dionisios, se trata de una contradicción inherente al mito trágico. Por eso asistimos, en estas líneas finales, a la exaltación de las pasiones tortuosas, esta representación de lo terrible queda encarnada en la disonancia musical:

El placer que el mito trágico produce tiene idéntica patria que la sensación placentera de la disonancia en la música. Lo dionisiaco con su placer primordial percibido incluso en el dolor, es la matriz común de la música y del mito trágico⁶.

La disonancia interpela a un oír más allá de lo que se está oyendo, es, dice Nietzsche, un aspirar al infinito de un aletazo. Y luego se pregunta: «Si pudiéramos imaginarnos una encarnación de la disonancia –¿y qué otra cosa es el ser humano?– esta disonancia necesitaría para poder vivir, una ilusión magnífica que extendiera

⁵ GT § 7, p. 78

⁶ GT § 24, pp. 185-189.



un velo de belleza sobre su esencia propia»⁷. Así, cuando Nietzsche piensa al hombre como encarnación de la disonancia, lo hace con Schopenhauer y en contra de él. En efecto, se critica la función moral del arte. No hay moralidad, sólo como fenómeno estético está justificada la vida. La redención apolínea nunca va a conjurar lo horroroso: lo desagradable se incorpora a la vida como un aspecto más de ella, no como algo a conjurar.

El desafío es articular la noción de disonancia con la de metafísica del arte: si esa articulación se logra, entonces la disonancia musical adquiere un significado milagroso, es la demostración más precisa de la justificación del mundo como fenómeno estético. A su manera, lo que en este texto creemos que se expresa con mayor claridad es que la música puede funcionar como un nuevo modo de encarar la relación con el mundo, aplicable a todos los fenómenos humanos, incluida la reflexión filosófica. En efecto, si la música es un medio privilegiado de comprensión del mundo, leer es ya escuchar porque escuchar es ya pensar. Incluso podría pensarse en una anterioridad del oído musical respecto de los otros sentidos y/o facultades. En efecto, uno resuena antes de razonar. En este sentido, la música no sería solamente una puesta entre paréntesis del tormento de vivir, sino una comprensión más aguda del mismo. El pensamiento encuentra en la música una nueva modalidad de expresión. Naturalmente, no se trata de abandonar la filosofía o su historia, sino de dar fin a una manera metafísica de pensar, aquella que ha sostenido toda la tradición filosófica imperante. Si la palabra pesa y entonces detiene el devenir del mundo, si cristaliza lo existente en valoraciones estáticas, la música es conjugación en presente y, por ello, imposible de infección moral.

Es en este punto de la filosofía nietzscheana donde puede comprenderse de manera cabal la importancia de Wagner en la producción de este filósofo. En palabras de Varela:

Música, eso es lo que Nietzsche quiere escuchar cuando escribe filosofía, palabras que se articulen melódicamente y no en dirección a una verdad. En este registro, sólo Wagner es la música: ninguna partitura lo acerca tanto a su filosofía como las obras de su maestro. Nietzsche es su traducción literaria, su fundamento y también su continuación. Lo que le brinda la cosmología wagneriana no es un contenido, contra el que descarga su dinamita una y otra vez, sino un lenguaje posible para la construcción de su pensamiento⁸.

Siguiendo a Mónica Cragolini⁹, es posible sostener que la obra de Nietzsche se inicia como monumento a Wagner, se forja como crítica a los postulados presentes en la metafísica wagneriana, y termina como repulsa decidida y cabal a

⁷ GT § 25, pp. 190-191.

⁸ VARELA, G. *La filosofía y su doble. Nietzsche y la música*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2008, p. 78.

⁹ CRAGOLINI, M. «Música y filosofía en el pensamiento nietzscheano: sobre entrecruzamientos y tensiones», en AA. VV. *Nietzsche actual e inactual. Proyecciones en el pensamiento contemporáneo*, Universidad de Buenos Aires, 1994.



su antiguo maestro. De acuerdo con esta interpretación, Wagner es el símbolo de muchas cosas que van más allá de la música: constituye también la encarnación de toda la metafísica logocéntrica y representativa. Por este motivo, la crítica nietzscheana a Wagner puede ser entendida como una crítica al modelo representacionista en la filosofía, y el desprecio de esta música es también el rechazo de los sistemas que, intentando expresar grandes totalidades, retuercen y fuerzan al lenguaje en busca de la expresión perdida:

Wagner es cada vez más lo que hay que aborrecer, el punto sobre el que se desata la tormenta; su pensamiento es la bajeza que Nietzsche quiere abandonar, la que obliga al espíritu a disolverse fuera de sí; es la experiencia de la debilidad, del sometimiento¹⁰.

No obstante, más allá de la gradual separación y la feroz crítica que coronará la relación entre Nietzsche y Wagner (que había sido iniciada a partir de la más profunda adoración), de todos modos es imposible negar la influencia del músico en la producción nietzscheana. La música wagneriana abre por primera vez en Nietzsche la exploración de nuevos modos de expresión que trasciendan los límites del lenguaje de la filosofía tradicional, acotado a la búsqueda de la verdad en términos estáticos, carentes de vida:

La relación con Wagner le permite a Nietzsche tomar dimensión de su propia carencia y de la necesidad de tener que forzar a la filosofía a tomar otra dirección. La palabra está acabada, ni siquiera la metáfora puede conducir por fuera de la necesidad de verdad a la que ella misma direcciona. El lenguaje angosto, cierra todo sensualismo, genera ilusiones de verdad en cabezas sin relieve. La música, en cambio, abre, exige un espíritu noble, aristocrático, lejos del intelectualismo que hace del pensamiento una roca pesada¹¹.

Así, siguiendo a Varela, es posible decir que si bien en los primeros años de su filosofía Nietzsche está empapado de una metafísica del artista de corte netamente romántico, posteriormente la matriz de la voluntad como fundamento estético va a ser el sustento, en toda su obra, de un aparato crítico demoledor¹². A partir de este aparato crítico, la voluntad de verdad es considerada como uno de los posibles efectos de una naturaleza irracional, y entonces la verdad pierde su carácter necesario y se vuelve relativa a una fuerza externa a su propia condición. De este modo, Nietzsche acentúa, por un lado, el carácter moral de esa verdad y su pretensión de disciplinamiento sobre los hombres y, por otro, su origen en un impulso estético. Es decir, Nietzsche define a toda verdad, sea la de la ciencia o de la religión, como

¹⁰ VARELA, G. *La filosofía y su doble. Nietzsche y la música, op. cit.*, p. 52.

¹¹ *Ibidem*, p. 79.

¹² *Ibidem*, p. 107.



creación artística. Esto es lo que ha sido negado por la tradición filosófica, y que la música permite desnudar de manera excepcional:

Y es la música el arte que, como prisma de análisis, permite no sólo apreciar la pobreza del pensamiento moderno, sino también leer a la historia de la filosofía como el desenvolvimiento de una palabra que petrifica. Para Nietzsche, la música es lo obstruido por una forma de pensar, es decir, un principio de liberación que queda sepultado por una filosofía del deber, del cálculo y de una espiritualidad programada¹³.

De este modo, es posible reencontrar en la música un nuevo modelo para el pensamiento, que pueda mantenerlo en movimiento evitando la petrificación propia del mundo conceptual como ha sido concebido por la tradición filosófica imperante:

Así, la música habla, no con conceptos, sino con sonidos. Esto no quiere decir que carezca de significaciones sino que estas son dichas en otro lenguaje, uno que no es el de la razón [...]. La música es la misma voluntad, una fuerza irracional que se hace armonía, melodía y ritmo¹⁴.

La apropiación de la música como un modelo posible para el pensar filosófico deriva en una concepción de la filosofía muy diferente a la que tradicionalmente ha sido aceptada y defendida. En efecto, con esta reapropiación del lenguaje musical Nietzsche abre las puertas para que muchos autores posmodernos puedan luego replantearse los modos de expresión y la definición misma de la filosofía. La concepción de la filosofía como pensamiento musical no es entonces simplemente una bella fórmula poética. Remite, de manera clara, al carácter inmanente que Nietzsche busca otorgarle al pensar filosófico, y hace referencia a aquellos elementos de su filosofía que serán retomados posteriormente por numerosos filósofos contemporáneos.

¿Cómo es posible que la filosofía sea música? En principio, abandonando la idea de una verdad trascendente, es decir, ya no suponer que el pensamiento filosófico es reproductivo de una realidad en sí, sea esta la del mundo, la del Ser, o la de Dios. Esto hace que los enunciados de un pensar estén desprendidos de la obligación de referirse por fuera de sí mismos. [...]. El fundamento de todo pensar es estético ya que remite a una disposición creadora del hombre, en tanto compone, crea, produce acordes conceptuales que se ordenan a través de una escritura¹⁵.

No es el objetivo de este trabajo colaborar en modo alguno con una filosofía de la música, ni gestionar las relaciones y tensiones que esta dirección del pensamiento implican, sino más bien profundizar en las consecuencias de un modo de pensar y comprender la filosofía entendida desde una perspectiva musical y ello

¹³ *Ibidem*, p. 112.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 119.



puede reencontrarse, de manera bastante clara, en el pensamiento de Gilles Deleuze, que es uno de los tantos filósofos contemporáneos que han retomado la teoría nietzscheana y su definición del pensamiento filosófico desde una concepción artística de la creación conceptual.

En su libro *¿Qué es la filosofía?* Deleuze define a la filosofía como el arte de crear conceptos. Ahora bien, todo concepto tiene componentes y se define por ellos. Se trata de una multiplicidad, y no de una unidad. El concepto es una cuestión de articulación, de repartición, de intersección. Forma un todo, porque totaliza sus componentes, pero un todo fragmentario. Y además, todo concepto tiene un movimiento, un devenir que atañe a los conceptos que se encuentran en su mismo plano. El concepto es efectivamente, en este sentido, un acto de pensamiento, puesto que el pensamiento opera a velocidad infinita¹⁶. Como puede verse, esta definición contemporánea de filosofía coincide en muchos puntos con la concepción nietzscheana del pensamiento filosófico definido a partir de la música:

Es la palabra musical del recitado, donde la relación entre los conceptos es sonora, depende de su colocación, de su altura, como en una línea melódica. Por ello el sentido de un concepto no está definido de antemano sino en relación con los otros conceptos con los que opera. Una cadena de conceptos conforma un pensamiento, pero la potencia de este está dada en cuanto sonido, en cuanto pensamiento cantado¹⁷.

Partiendo de forma declarada de los posicionamientos de Nietzsche sobre la música, Deleuze invierte la dirección del discurso siendo la música la que pasa a ser una indagación filosófica, la música es una filosofía en tanto que música, y esto lo podemos ver a través de su concepto de *ritornelo*.

El propio ritornelo es el contenido de la música [...]. Nosotros no decimos en modo alguno que el ritornelo sea el origen de la música, o que la música comience con él. El ritornelo sería más bien un medio de impedir, de conjurar la música o prescindir de ella. Pero la música existe porque también existe el ritornelo, porque la música toma, se apodera del ritornelo como contenido en una forma de expresión, porque forma un bloque con él para llevarlo a otro sitio [...]. La música es la operación activa, creadora, que consiste en desterritorializar el ritornelo. Mientras que el ritornelo es esencialmente territorial, territorializante o reterritorializante, la música lo convierte en un contenido desterritorializado para una forma de expresión desterritorializante¹⁸.

Para Deleuze, la desterritorialización del Ritornelo está asociada bellamente al uso de la música que hacen los pájaros. Y a partir de aquí Deleuze construye el discurso de uso filosófico de la música. En efecto, los pájaros ubican su territorio a

¹⁶ Cfr. DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.

¹⁷ VARELA, G. *La filosofía y su doble. Nietzsche y la música, op. cit.*, p. 118.

¹⁸ DELEUZE, G. *Mil mesetas*, Barcelona, Anagrama.



través del canto. Su movimiento está basado en el canto como discurso, su canto repetitivo construye su mundo, los pájaros son *artistas* en el sentido de que utilizan el concepto de arte en el que insisten tanto Nietzsche como Deleuze, el arte de construcción de posibles: «El arte no es un privilegio del hombre. Messiaen tiene razón cuando dice que muchos pájaros no sólo son virtuosos, sino artistas»¹⁹. Es claro que Deleuze no está *humanizando* a los pájaros, sino *deshumanizando al hombre*. Al igual que Nietzsche, Deleuze coge modelos de la naturaleza y pretende su asunción por parte del hombre. En este caso, siguiendo la estela nietzscheana de adoptar comportamientos *extrahumanos*, Deleuze entiende la filosofía que nos ofrece la música como una operación de desterritorialización del hombre que debe aprender a cantar para volar.

En este punto, es necesario traer aquí las continuas referencias que hace Deleuze en sus escritos al *niño que muere*, que muere porque a través del canto *deviene música*, la desaparición transmutada en pieza musical ya operada cuando el infante opera la desterritorialización del chillido en voz:

El canto se anuda en el tiempo suspendido de la vida, en la fragilidad del aún-no embrionario y la fuga sobre una línea de abolición que nos lleva a la muerte: «El Canto es la repetición idéntica pero distinta, de la vida, repetición que la ordena y la «salva». Sin el Canto que la constriñe, la vida no puede expandirse y se extingue. Así retorna el cisne que convocamos al inicio de este escrito, que canta mejor cuando está por morir, cuando emprende finalmente el camino que lo lleva más allá de su mundo, quizás a su espacio exterior.

Es a partir de aquí cuando podemos entender el sentido que Deleuze atribuye a la música dentro del esquema más general de la actividad liberadora del pensamiento. Dice Deleuze:

No se trata de someter la filosofía a la música ni tampoco de lo contrario. Se trata, una vez más, de una operación de plegado: «pli selon pli», como hace Boulez con Mallarme. Movimiento de plegado análogo con Boulez y Cage. Se trata pues de colocarse en la línea de fuga musical, en el espacio liso, que es el espacio de las mutaciones²⁰.

Es a partir de esta operación de plegado cuando podemos entender la función que la música opera en el pensamiento y en la vida, puesto que no es concebida sino como una tarea de composición de bloques sonoros que «condensan intensidad, vibración y resonancia del pensamiento; hace del pensamiento una Máquina de Guerra»²¹. Entendemos que Deleuze realiza el *destapado de oídos* que Nietzsche reclama y que sitúa a la música *más allá del bien y del mal* conectándola directamente con la

¹⁹ Cfr. SAUVAGNARGUES, A. *Deleuze. Del animal al arte*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

²⁰ RANGEL, S. *Ideas musicales, preludio para una filosofía de la música*, Instituto de Estudios Críticos.

²¹ *Ibidem*.



operación de acabar con una forma metafísica de pensar y es que, obviamente, no nos referimos ya a la música que Platón describía en parte como educación sentimental, rechazada por Deleuze como hemos visto al principio de este trabajo. Los bloques sonoros son efectivamente irreductibles a la infección moral y remiten a la idea de lo sonoro como habla, como lenguaje sonoro entendido como fuerza irracional comprometido con la tarea desterritorializante. Como vemos, lo que para Nietzsche era una identificación y una reapropiación del lenguaje musical para afectar al pensamiento, *nietzscheanamente*, Deleuze lo lleva hacia la operación de plegado en el que la música construye mundos, construye posibles.

Recibido: noviembre de 2018. Aceptado: enero de 2019





E.L. Kirchner, 1912.

SOBRE EL FUTURO DEL PROYECTO MARXISTA / ON THE FUTURE OF THE MARXIST PROJECT

J.M. Chamorro. *Capitalismo, Izquierda y Ciencia Social. Hacia una renovación del marxismo*. Gavagai, Sevilla, 2019.

José María Chamorro completa con esta obra la trilogía que inició con su primer título, *Positivismos y antipositivismos. La herencia del siglo XX*, en el que abre la pregunta sobre el alcance del conocimiento: entre la ciencia y la hermenéutica filosófica, ¿cuál se aproxima con mayor certeza al concepto de persona y sociedad? En el segundo, *Lenguaje, mente y sociedad. Hacia una teoría materialista del sujeto*, nuestro autor estudia la génesis del sujeto desde el punto de vista de una teoría materialista y su despegue en el siglo pasado. Con este tercero busca redimensionar el proyecto que Marx elaboró para una sociedad mejor, guiado por un lenguaje materialista que se expresa sobre el ser humano como parte de la naturaleza.

Las tres divisiones que componen el desarrollo de esta obra van desde el reconocimiento de lo que se afirma como acierto en la teoría de Marx, hasta el «qué hacer» como reto actual de la izquierda anticapitalista, pasando por una crítica al neoliberalismo y la socialdemocracia desde dicha perspectiva marxista. Redactado con el propósito de facilitar su lectura sin que sea obligada una formación académica específica, la comprensión consigue ser efectiva y doble: junto a un lenguaje accesible se mantiene el aparato crítico pertinente para quienes conocen la discusión teórica previa, ampliando dicha discusión tanto en los apéndices, doce clarificadores textos críticos, como en los dos anexos finales, 'La teoría marxista y el fracaso de la revolución soviética' y 'La utopía como punto de referencia'.

En el primer bloque se exponen las ventajas que conserva el marxismo destacando su trasfondo científico. La concepción materialista, para dar cuenta de los procesos sociales, explica con acierto el trasfondo de la relación entre proceso productivo y vínculo entre individuos. El acierto radica en las fórmulas propuestas por la unidad del método. El carácter sistémico y funcional de dichas fórmulas propone una teoría general de la sociedad preferible a las teorías de corte atomista.

Marx modifica los viejos significados en torno a una naturaleza humana inmodificable. Estamos determinados por causas materiales. Ese determinismo no elude la responsabilidad, sólo afecta a la idea de libre albedrío y no a la libertad empírica. Hay una ventaja para la libertad desde el conocimiento, es decir, se puede ser cognitivamente libre.

La adaptación de los conceptos marxistas a la teoría de sistemas y la cibernética ofrece una forma de aumentar la fertilidad de la teoría. Esta adaptación avala los aciertos de una teoría viva, progresista, con la que Marx no cometió errores básicos en su crítica al capitalismo como un modo de explotación. En cualquier caso los fallos surgen de un espacio en blanco: *la ausencia de una teoría del sujeto en el núcleo de la teoría general de la sociedad*. Como consecuencia de esta falta, la explicación causal entre la estructura económica y la superestructura ideológica no puede ser explicada con la teoría marxista. Así pues, para que las virtudes teóricas del marxismo sigan teniendo fuerza y sirvan desde el punto de vista materialista al concepto de persona nueva, «qué hacer» debe recoger el desarrollo que se ha venido produciendo en los campos de la psicología, lingüística y la sociología, sin excluir la transversalidad con otros campos del saber. La imagen científica de la persona a través de los conceptos





psicológicos da información acerca de la mente en cuanto a la capacidad de aprender comportamientos, valores y metavalores.

Se nos brinda una serie de precisiones sobre el comportamiento psíquico que nos acercan a la maquinaria causal, objeto de estudio científico aunque quede por debajo de la conciencia. La formación del sistema mental legitima o no a una serie de conceptos ligados a la dominación y la sumisión. El efecto de dicha formación genera la estructura moral del sujeto y recae a su vez sobre la libertad empírica de cada cual, por cierto mejor que la libertad metafísica ofrecida por el dualismo. Una sociedad igualitaria cuida la educación y las diferencias por sexo; sin embargo, Marx olvidó la división afectiva que cruza las demás divisiones. La formación de una escuela nueva de la que resulte el sujeto preferible y la liberación de la mujer en los mismos términos que los hombres pueden subsanar ese olvido marxista. En el caso de la mujer, «un feminismo anticapitalista puede apropiarse con toda justicia de aquello que dijo Marx refiriéndose al proletariado y que debería haber dicho refiriéndose a las mujeres del proletariado: que por constituir esas mujeres la clase social que sufre las dos grandes dominaciones y explotaciones del presente, al liberarse a sí mismas liberan también a la humanidad entera».

En la segunda parte y a través del análisis económico, social, cultural y lingüístico, se trata de averiguar los distintos aspectos de la desigualdad en una sociedad elitista. La capacidad predictiva de las leyes de la historia no obtuvo la eficacia esperada y favoreció el rechazo de quienes iban contra el marxismo. Tomando como ejemplo el fracaso de la revolución soviética, del que se da cuenta en el anexo 1, se puede concluir que de un caso particular se postuló una ley general de la historia que pretende dar por concluida la historia. No se puede dar por válido ese rechazo mientras se suceden crisis económicas tan profundas como la última que nos azota. Frente a esos ciclos de la lógica capitalista son defendibles con el marxismo «verdades elementales de nuestra sociedad». Los efectos irracionales de la economía de mercado sacralizan la dominación, de forma que ninguna de las leyes capitalistas evita la desproporción en el reparto de la riqueza. Al

contrario. Sea de manera consentida o violenta, la ley capitalista desactiva a quienes saben o a quienes creen estar bajo la dominación. Nuestro autor desgrana argumento sobre argumento las formas de consentir y las formas de resistir. Apunta que la legitimación ideológica capitalista vence «la batalla ideológica que presenta al mercado como creador natural de un equilibrio económico que beneficia a toda la población», mediante políticas socialdemócratas que apelan a unas «arcanas leyes económicas que castigarán cualquier veleidad populista».

Sutiles o no, los entramados de la dominación usan efectivamente la educación, los imprescindibles medios de comunicación y hasta el respaldo de DUDH. Esto se basa en la «mentira sistémica» que favorece al sistema capitalista y descalifica sus alternativas. Se paga bien a quien las diga como si fueran verdades sagradas. Lo que queda en la sombra, oculto, son las relaciones y los conceptos clave tales como propiedad o riqueza-pobreza. El modelo de la oferta y la demanda necesita dar por bueno el egoísmo como sentimiento regulador del bienestar colectivo. Tan brillante como necia, la idea funciona para bienestar de la élite. Establecer un límite a los ingresos más altos o a la riqueza privada no es posible si la motivación es el beneficio del egoísmo, «disfraz de la real plutocracia» que condensa en su esencia una crítica directa al núcleo de la socialdemocracia. Lo que se propone como modelo de conducta se representa como modelo de felicidad. La trivialización del sufrimiento, la funcionalidad del desastre tanto como la promesa de llegar arriba en la escala social desembocan en una mala educación sentimental a la vez que cercenan la capacidad crítica. Nada de eso hace posible una buena escuela pública, salvando que se puedan alcanzar unos mínimos que eliminen los rasgos más negativos si se llegara a un consenso.

Esa socialización, sin duda deficiente, encuentra apoyo en la idea de trascendencia. Si el sentido de la vida no se fija en el concepto realista de uno mismo, ni en la cooperación amistosa, las necesidades se satisfacen en sucedáneos: religión, amor-salvación, el nacionalismo y el forofismo. También están presentes los aldaños de la trascendencia, mostrándonos el pai-



saje del individualismo posesivo que representa el lugar de la «cultura bárbara»; el de la superstición y la mentira, con grados variables de violencia legitimados por una mayoría en situación de ignorancia. Todo a pesar del aparente desarrollo de algunas sociedades. En la democracia como la forma política de una economía de mercado la libertad del votante es tanta como la libertad del consumidor. El punto neurálgico es «que cada votante disponga de conocimiento de las repercusiones políticas de su voto». Por lo expuesto anteriormente se concluye que el orden social del capitalismo y democracia son incompatibles. La población que fabrica ese orden origina los males que ella misma sufre. El capitalismo salvaje, sin ningún control estatal en políticas fiscales o laborales, aumenta ese sufrimiento regenerado en las grandes recesiones con efectos sociales concretos: dar una «vuelta de tuerca a las políticas neoliberales» y «justificar los recortes en el gasto social».

Cabe esperar una contestación a las políticas neoliberales a nivel global, con esa idea la tercera parte del libro habla del «qué hacer». El punto de arranque implica aclarar qué contiene el significado de «izquierda», se necesita un criterio compartido que no funcione por comparación con la derecha. Da sentido a la propia organización tomar como punto de referencia una meta final. Las estrategias a corto o largo plazo definen dos metas diferentes compatibles o no con el capitalismo. A corto plazo una socialdemocracia que resista al neoliberalismo puede ser válida en lo inmediato pero con el tiempo el coste es la resignación a vivir dentro de la economía de mercado y sus efectos lesivos. Más lejos llega el objetivo marxista que pretende la meta de la Ilustración y promueve las condiciones para su realización futura. De la misma forma las metas intermedias deben guardar esas reservas de realización. La transformación de afectos y mentalidades capaces de desarmar la mentira sistemática es, en efecto, la acción de distinguir que lleva hacia la meta ilustrada.

Para señalar el declive de la izquierda en Europa, nuestro autor sigue de cerca la historia desde la rendición de la socialdemocracia hasta el deterioro de la izquierda anticapitalista. Argu-

mentos y datos que explican también el proceso de caída del eurocomunismo o la llegada de la rebelión de los indignados. La indignación es fuente de la que puede emanar la mundialización de la resistencia. Una vía para encontrar respuestas a través del internacionalismo progresista al acoso de los modos de dominación, o salir en defensa de legislaciones internacionales sobre medio ambiente, el acceso al agua y la comida, intervenciones que eviten guerras locales, eliminación de paraísos fiscales, regulaciones de capital, etc. Lo importante para J.M. Chamorro es «reflexionar sobre la necesidad y las posibilidades de una izquierda anticapitalista a la que, de acuerdo con la concepción del marxismo reformulado [...], se pueda describir como sigue: organización de individuos que, a partir de una preferencia igualitaria, se adhieren a la creencia de que el sistema capitalista, incluso el moderado por medidas socialdemócratas, es un mal social evitable, e intentan, o están dispuestos a favorecer el cambio a una sociedad igualitaria poniendo para ello en juego el conocimiento científico disponible».

Cada vez son más las voces que proponen dicha actuación de la izquierda a nivel mundial, considerando como meta una ciudadanía internacionalista, e incluso la «utopía como punto de referencia» planteada en el anexo 2 pensando en un mundo imaginario. En ese mundo el sentido de la vida se basta de la cooperación amistosa, de la alegría de vivir el momento presente, donde el valor de Sócrates respecto a la dignidad está bien reconocido. Esa descripción imaginada recrea una ciencia social desarrollada y la deseada escuela que enseñe una razón ilustrada y benévola.

En definitiva la libertad. «La idea de inspiración espinosiana que se acepta es que alguien es libre cuando, pudiendo hacer lo que quiere, su voluntad está determinada por un conocimiento adecuado y suficiente sobre los elementos involucrados en la acción, y además ese conocimiento no está sometido a un control ajeno».

SARA REYES VERA

ULL. Grupo de investigación Rpf

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2019.44.07>

LA ÉPOCA DEL ANTROPOCENO / THE ANTHROPOCENE PERIOD

José Manuel de Cózar Escalante. *El Antropoceno. Tecnología, naturaleza y condición humana*. Catarata, Madrid, 2019, 254 pp.

Este actual libro parte de la siguiente premisa: nos encontramos en una nueva época geológica cuya principal característica es que ha sido producida por el impacto de las actividades conjuntas de los seres humanos en el planeta. Nos hallamos en la época denominada «Antropoceno», en la que la humanidad se ha convertido en la primera causa del cambio de la biosfera y de los sistemas climático y geomorfológico de la Tierra. Incluso puede que las consecuencias de la huella humana en el planeta sean ya irreversibles y estemos inmersos en una crisis ecosocial, global y duradera.

El inicio del Antropoceno es una cuestión controvertida. La fecha que proponen la mayoría de los autores lo sitúa a principios del siglo XIX, en los inicios de la revolución industrial y el comienzo de la emisión masiva de dióxido de carbono a la atmósfera. También es ubicado en momentos tan dispares como el comienzo de la revolución neolítica, con el desarrollo de la agricultura, o en fechas tan recientes como la década de los años cincuenta del pasado siglo, cuando aparece la tecnología nuclear.

En esta obra José Manuel de Cózar propone el neologismo del «Antropoceno» como concepto híbrido, complejo y heterogéneo para reflexionar sobre las nuevas relaciones a escala planetaria entre los seres humanos, los sistemas naturales y las tecnologías emergentes desde la perspectiva de la investigación filosófica en el campo de las humanidades ambientales: «El Antropoceno nos pone en situaciones difíciles, llenas de paradojas...» (p. 239). Cualquiera que sea la fecha de inicio de esta nueva época su característica más destacable, plantea el autor, es que la historia natural y la humana convergen en un nuevo estado de las cosas en el que el porvenir inmediato vendrá cargado de amenazas. La humanidad se encuentra, por tanto, en una situación de crisis ecosocial a escala planetaria.

Las señales del impacto del Antropoceno se pueden concretar, por ejemplo, en los elemen-

tos radiactivos provenientes de las detonaciones nucleares, las grandes construcciones humanas como megaciudades, carreteras, vertederos y represas para dominar los ríos, productos químicos tóxicos y, por supuesto, los efectos asociados al cambio climático. Las consecuencias de estos impactos ecosociales se han traducido irremediablemente en tragedias humanas.

Las causas de esta crisis global, nos recuerda el autor, están íntimamente ligadas a las conflictivas relaciones históricas que el ser humano ha mantenido con la tecnología y la naturaleza. La tecnociencia ha sido desarrollada por nuestra especie para eludir la opresión de la naturaleza, pero a costa de ser extremadamente agresiva con el planeta produciendo también la deshumanización de la cultura y la sociedad. Los seres humanos se han autosometido a sus propios sistemas técnicos.

La situación histórica que simboliza el Antropoceno ha provocado la aparición de dos posturas completamente opuestas: la de los «misanthropocénicos», que promulgan próximas catástrofes, y la de los «antropocenistas», entusiasmados por las promesas de un «Antropoceno bueno». Sin embargo, De Cózar aboga por encontrar una posición que sea más equilibrada y respalda la oportunidad que el Antropoceno nos brinda para reflexionar sobre las nuevas relaciones entre los seres humanos, los sistemas tecnológicos y las realidades naturales desde el punto de vista de la colaboración o cooperación y dejar atrás el sometimiento y la liberación promovidos por la Modernidad. Descubrir un nuevo relato en el que predomine la construcción progresiva de múltiples redes en lo «transindividual».

En este marco de la nueva época del Antropoceno resulta por tanto necesario replantearse qué entendemos por «naturaleza», «tecnología» y «ser humano». La naturaleza sería reemplazada por un discurso posthumanista recomponiendo las redes y conexiones entre objetos tecnológicos, seres naturales y actores humanos. Aunque paradójicamente, apunta el autor, sería también posible reivindicar el retorno a lo salvaje, o *rewilding*, en el Antropoceno. Es decir, las principales cuestiones que se plantean son quién es el ser humano del Antropoceno y cuál será su futuro. Y sus posibles respuestas deben tener en cuenta



tanto las actuales propuestas transhumanistas y posthumanistas como los clásicos valores humanistas para poder indagar en la condición poshumana en el Antropoceno.

Dadas las múltiples aristas que presenta el Antropoceno, entre las que caben destacar los aspectos geológicos, históricos, políticos o filosóficos, De Cózar sitúa las contribuciones de su trabajo en las «humanidades ambientales». Este campo de estudio emergente se presenta como una oportunidad para su comprensión, ya que fomenta el diálogo de las disciplinas humanistas y sociales tradicionales con las ciencias naturales como la ecología o las geociencias, que tienen el objetivo de ayudar a comprender las complejas relaciones existentes entre las actividades de los seres humanos y el medio ambiente.

El libro presenta los temas deliberadamente en «espiral», con cierta redundancia, para retomar las cuestiones en niveles crecientes de complejidad que ayuden a su mejor comprensión. Así, el primer capítulo indaga sobre el concepto del Antropoceno y presenta dos visiones enfrentadas, la representada por los antropocenistas y la de los catastrofistas, y plantea por qué vivir en el Antropoceno requiere repensar los vínculos entre la humanidad, su tecnología y la naturaleza. El segundo capítulo analiza las condiciones históricas previas que han hecho posible el Antropoceno: la Modernidad y el racionalismo ilustrado.

Los capítulos tercero al quinto destacan la forma en que el debate abierto entre humanismo-posthumanismo-transhumanismo afecta al Antropoceno. El tercer capítulo presenta al humanismo, la primera de estas cosmovisiones, que, aunque se encuentra ampliamente cuestionada en la actualidad, aún proporciona elementos muy valiosos. El posthumanismo es examinado en el capítulo cuarto y el transhumanismo es descrito en el quinto. Estas tres visiones combinadas son, propone el autor, necesarias para situarse adecuadamente en el Antropoceno y así poder desafiar los retos de la crisis ecosocial con alguna esperanza.

Los siguientes cuatro capítulos del libro exploran la realidad del Antropoceno representada por la naturaleza, los sistemas tecnológico y económico y la crisis ecosocial. En el capítulo

sexto el autor defiende, como una necesidad ineludible, la combinación de las tres cosmovisiones para poder hacer frente a la crisis ecosocial que va junto al Antropoceno: los valores humanistas que considera irrenunciables, la perspectiva relacional del posthumanismo y ciertos anhelos del transhumanismo. Asimismo, acomete tanto la restauración de los vínculos de la humanidad con la naturaleza como la relación de los habitantes humanos y no humanos en un mundo común.

En el séptimo capítulo analiza las relaciones entre los sistemas tecnológico y capitalista global desde la perspectiva de la justicia y la responsabilidad presentando también el concepto de Antropoceno digital.

El capítulo octavo se centra en las diferencias entre las tecnologías con impactos negativos y las que nos son necesarias denominadas tecnologías «amigas». Las promesas junto a los riesgos implícitos de las tecnologías emergentes se contraponen a un desarrollo tecnológico prudente, equitativo y, sobre todo, democrático.

Pero ¿estamos realmente en una crisis ecosocial? Esta es la cuestión que se afronta en el noveno capítulo utilizando los indicadores de bienestar humano y del estado del planeta para intentar dilucidar la controversia entre las posiciones del pesimismo-catastrofismo-Antropoceno malo y la del optimismo-antropocenismo-Antropoceno bueno.

El décimo y último capítulo del libro lo ha reservado el autor para exponer con mayor extensión y detenimiento sus propuestas para superar los desafíos del Antropoceno donde «las categorías de la modernidad, los dualismos que hemos estado empleando hasta ahora para entender nuestro mundo y a nosotros mismos nos están fallando» (p. 240). De Cózar afirma que está más que comprobado que nos encontramos en una crisis global y que, probablemente, la época del Antropoceno superará la duración de dicha crisis. Por ello, propone que la humanidad debe «dejar de concebir la historia como una lucha contra la naturaleza y la triunfante emancipación de la misma» (p. 240) y encontrar nuevos relatos, nuevas miradas, categorías y metodologías para redefinir la difícil relación entre la tecnología, la naturaleza y los seres humanos. Indaga



también en potenciales iniciativas de reconexión respetuosa de la humedad con la naturaleza salvaje en una potencial rehabilitación ecológica a gran escala y muestra el *rewilding*, la desextinción y la permacultura como ejemplos para esta posible cooperación. En todo caso, nos sugiere el autor, a pesar de las controversias que suscita, «el Antropoceno es un concepto poderoso» (p. 244) que podría presentarse como una oportunidad tanto para enfrentar la actual situación ecosocial como para facilitar políticas públicas de carácter ecosocial.

Este es, sin duda, un libro necesario. De Cózar ha logrado reunir, clasificar y relacionar, con un análisis lúcido, profundo y copiosamente documentado, las diferentes miradas que en estos momentos de incertidumbre intentan aclarar cuál será el papel de la humanidad y su relación con el entorno a lo largo de este siglo. El Antropoceno como excusa para pararnos a recapacitar hacia dónde queremos ir como especie y, sobre todo, de qué manera. Pero como bien destaca el autor, existe una gran controversia y una «guerra» basada en la interpretación de los datos a macroescala de la situación de nuestro planeta.

Esta es una de las razones por las que no puedo estar del todo de acuerdo con la principal proposición de este libro y pongo en duda que realmente estemos inmersos en una crisis ecosocial y en esta supuesta época geológica del Antropoceno. Considero la interpretación «optimista» más adecuada, ya que nunca, a lo largo de todo nuestro devenir como especie, hemos tenido unas condiciones de vida más favorables. Sin embargo, parece innegable que «El Antropoceno. Tecnología, naturaleza y condición humana» nos presenta un novedoso concepto que vale la pena explorar desde la perplejidad que nos produce la realidad actual. La reflexión filosófica sobre las consecuencias de las actividades humanas propuesta por el autor es sumamente pertinente y de gran actualidad. La ciudadanía, asesorada por expertos y académicos, debe conocerla y ser partícipe de los debates que se presentan en este libro porque la manera como afrontaremos nuestro futuro a medio y largo plazo se está comenzando a decidir justo ahora.

Andrés Manuel NÚÑEZ CASTRO

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2019.44.08>



DISCURSOS POLÍTICOS DEL NEW DEAL / POLITICAL DISCOURSE OF NEW DEAL
F.D. Roosevelt. *Discursos políticos del New Deal*, edición, traducción y estudio introductorio de José María Rosales. Madrid, Tecnos, 2019, 272 pp.

La presidencia de Roosevelt supone un punto especial en la tradición ejecutiva norteamericana por varios motivos: es el único presidente elegido para cuatro mandatos (tras él se adoptaría la limitación de dos), ocupa la presidencia durante la Segunda Guerra Mundial y se enfrenta a las duras consecuencias económicas del Crac del 29 tras los intentos fallidos de su antecesor, Herbert Hoover. Son, quizás, esta última circunstancia y las medidas político-económicas que puso en marcha a partir de su elección en 1932 las que posiblemente han marcado más su reconocimiento político posterior. Este *New Deal* o nuevo contrato social es, también, el centro de los textos de esta edición.

Su estudio introductorio contextualiza el contenido y la forma de dichos documentos, que son transcripciones o mensajes escritos pero destinados a su transmisión oral, para situarlos en la tradición de la retórica presidencial estadounidense. La variedad de registros que recogen los textos muestra a un presidente que, tras la aceptación inicial, se ve obligado a explicar de forma pedagógica, clara y cercana sus medidas concernientes a temas como el sistema bancario o la legislación laboral. Los textos nos muestran a un presidente argumentativo, que hace uso de los medios de comunicación del momento, sobre todo de la radio, para trasladar sus mensajes al público americano a la vez que negocia con el Congreso, incluyendo a su propio partido, con los sindicatos y mantiene una relación de comunicación permanente con la prensa y la radio.

El libro tiene dos partes. Por un lado, el estudio introductorio del momento político de la primera presidencia de Roosevelt y, por otro, estos veinte textos traducidos y ordenados de manera cronológica: desde su aceptación de la nominación demócrata a las elecciones de 1932 hasta una última rueda de prensa en 1936, concerniente a la venta de armas a los bandos de la recién surgida guerra civil española.

Los dos primeros discursos, el de aceptación de la candidatura demócrata a las elecciones y el de su inauguración como presidente tras las elecciones, plantean las rupturas que pretende efectuar frente a la deriva político-económica hasta entonces llevada a cabo por el partido republicano y su doble propósito de recuperación y reforma. El siguiente fragmento es una rueda de prensa cuatro días después del inicio de su mandato, el 8 de marzo de 1933, en la que, como señala el autor en el estudio introductorio, Roosevelt empieza a desarrollar su estrategia comunicativa al hacer menos rígida su relación con los periodistas. Esto le permite controlar los tiempos en que ofrece según qué informaciones y su carácter oficial.

Solo ocho días después de su discurso inaugural ofrece su primera «charla junto a la chimenea», un mensaje radiofónico dirigido a la nación en el que, a la manera de una lección sobre macroeconomía, como señala el editor, Roosevelt justifica y argumenta sus primeras actuaciones sobre el sistema bancario, tras su orden de cerrar los bancos el día 6 de marzo ante el peligro de pánico bancario. También explica su ampliación de poderes por parte del Congreso, asunto que será también de relevancia durante su presidencia y que, debido a la gran cantidad de órdenes ejecutivas, equivalentes a decretos, con las que gobernará, pondrá en ciertos aprietos al sistema de «check and balances» estadounidense, pero sin caer en las formas tiránicas que sí se desarrollaban paralelamente en el continente europeo.

Además de estas conferencias de prensa y charlas junto a la chimenea, el libro también recoge cinco declaraciones relativas a la promulgación de leyes o firma de proyectos de ley. De entre ellos, quizás, el que tiene un contenido más llamativo es la declaración tras la firma del proyecto de Ley de Seguridad Social el 14 de agosto de 1935, en la que se muestra uno de los ejemplos en materia de derechos económico-sociales de Roosevelt. Esta legislación, si bien avanzaba en la senda de la consolidación de derechos sociales, no sería continuada y asentada en su faceta de derechos civiles hasta la presidencia de Lyndon B. Johnson, en los años sesenta, por el poder de los demócratas del sur durante los siguientes años, como señala el estudio introductorio.



Los esfuerzos en esta materia también se encuentran plasmados en los discursos anuales que Roosevelt ofrece al Congreso, de los que se recogen tres en esta obra: los de 1934, 1935 y 1936. En dichos años consecutivos la temática que trata Roosevelt va tornando desde la situación de emergencia económica del país y las medidas puestas en marcha, pasando por medidas reformistas de más largo plazo, hasta un mayor enfoque en los asuntos internacionales, a los que solo dedica una pequeña parte en 1933 pero que ocupan un espacio considerable en 1936, debido a la ya tensa situación política del continente europeo.

Estos veinte textos, en su variedad de registros y contextos, muestran a un presidente que, por vez primera, tiene una estrategia ejecutiva

comunicativa y de cara al público americano a través de los medios de comunicación a su disposición. Un presidente que explica, justifica y argumenta sus medidas de forma razonada y emotiva y que mantiene una relación de cierta cercanía con sus electores. El estudio introductorio de José María Rosales se acerca a su figura como comunicador y político reformador en la medida en que saca adelante una avanzada legislación en materia de derechos económicos, que, en esta obra, permite ser abordada no solo desde un punto de vista económico o institucional sino también discursivo y argumentativo.

Pedro MERINO GALLARDO

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2019.44.09>



REVISORES

José M. DE CÓZAR ESCALANTE (ULL)

Antonio PÉREZ QUINTANA (ULL)

Roberto RODRÍGUEZ GUERRA (ULL)

Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO (ULL)

Concepción ORTEGA CRUZ (ULL)

Chaxiraxi M.^a ESCUELA CRUZ (ULL)

