COLECCIÓN CONOCIMIENTO CONTEMPORÁNEO

Territorios del pensamiento

Coord.
Manuel Bermúdez Vázquez

Dykinson, S.L.

TERRITORIOS DEL PENSAMIENTO

COLECCIÓN CONOCIMIENTO CONTEMPORÁNEO

TERRITORIOS DEL PENSAMIENTO

Coords.

José Carlos Ruíz Sánchez
Manuel Bermúdez Vázquez

Dykinson, S.L.
2024

Esta obra se distribuye bajo licencia
Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0)

La Editorial Dykinson autoriza a incluir esta obra en repositorios institucionales de acceso abierto para facilitar su difusión. Al tratarse de una obra colectiva, cada autor únicamente podrá incluir el o los capítulos de su autoría.

TERRITORIOS DEL PENSAMIENTO

Diseño de cubierta y maquetación: Francisco Anaya Benítez
© de los textos: los autores
© de la presente edición: Dykinson S.L.
Madrid - 2024

N.º 183 de la colección Conocimiento Contemporáneo
1ª edición, 2024

ISBN: 978-84-1170-933-0

NOTA EDITORIAL: Los puntos de vista, opiniones y contenidos expresados en esta obra son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. Dichas posturas y contenidos no reflejan necesariamente los puntos de vista de Dykinson S.L, ni de los editores o coordinadores de la obra. Los autores asumen la responsabilidad total y absoluta de garantizar que todo el contenido que aportan a la obra es original, no ha sido plagiado y no infringe los derechos de autor de terceros. Es responsabilidad de los autores obtener los permisos adecuados para incluir material previamente publicado en otro lugar. Dykinson S.L no asume ninguna responsabilidad por posibles infracciones a los derechos de autor, actos de plagio u otras formas de responsabilidad relacionadas con los contenidos de la obra. En caso de disputas legales que surjan debido a dichas infracciones, los autores serán los únicos responsables.

INDICE

INTRODUCCIÓN 9
MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ

SECCIÓN I.
PENSAMIENTO

CAPÍTULO 1. DALLA TECNICA MODERNA ALLA TECNICA POSTMODERNA. VECCHIE E NUOVE SFIDE ETICHE 12
SILVIA DADÀ

CAPÍTULO 2. REFLEXIONES SOBRE EL CONCEPTO DE FORMACIÓN DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA 30
MA. DOLORES GARCÍA PEREA
INÉS CONCEPCIÓN ATILANO CARBAJAL

CAPÍTULO 3. CONFIGURACIONES RELACIONALES ENTRE FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO CRÍTICO 47
JOSÉ CARLOS RUIZ

CAPÍTULO 4. LA VOZ DE SU AMO. LA FILOSOFÍA DE ADORNO CONTRA LA INDUSTRIA CULTURAL 60
DELMIRO ROCHA ÁLVAREZ

CAPÍTULO 5. DE LA GRAN POLÍTICA AL PLIEGUE ÉTICO. FOUCAULT, INTÉRPRETE DE NIETZSCHE 73
CARLOTA GÓMEZ HERRERA

CAPÍTULO 6. LA PRECAUCIÓN ANTE LOS FALSOS DISCURSOS EN *LA DEFENSA DE SÓCRATES* DE PLATÓN 90
ÁNGEL SALMERÓN RODRÍGUEZ-VERGARA

CAPÍTULO 7. PENROSE'S VIEW ON THE FOUNDATIONS OF MATHEMATICS, THE COMPUTABILITY OF HUMAN CONSCIOUSNESS AND GÖDEL'S THEOREM 107
DANIEL HEREDIA

CAPÍTULO 8. PENROSE AND HIS POSITION AGAINST THE POSSIBILITY OF THE COMPUTABILITY OF THE HUMAN MIND AND CONSCIOUSNESS 125
DANIEL HEREDIA

CAPÍTULO 9. PENROSE AND HIS VISION ON MATHEMATICAL PLATONISM 143
DANIEL HEREDIA

CAPÍTULO 10. DE LA EVOLUCIÓN NATURAL A LA EVOLUCIÓN ARTIFICIAL: LA PROPUESTA TRANSHUMANISTA 160
JOSÉ A. VÁZQUEZ VALENCIA

CAPÍTULO 11. LA PERCEPCIÓN DEL RIESGO COMO CUESTIÓN ÉTICA Y DE RESPONSABILIDAD SOCIAL 174
LAURA MARÍA MARRERO BASSI

CAPÍTULO 12. ÉTICA Y ACCIÓN POLÍTICA. REFLEXIÓN DESDE LA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA 187
LAURA MARÍA MARRERO BASSI

CAPÍTULO 13. EL DESAFÍO TRANSHUMANISTA EN LOS ALBORES DEL DEBATE SOBRE LA MEJORA HUMANA 201
AGUSTÍN SÁNCHEZ COTTA

CAPÍTULO 14. RELEVANCIA Y PERTINENCIA HISTÓRICA DE LA FILOSOFÍA DE MAX STIRNER 219
NOLO RUIZ

CAPÍTULO 15. DEBATES EN TORNO A LA ORIGINALIDAD DE ISIDORO DE SEVILLA 233
NOLO RUIZ

CAPÍTULO 16. *GEGEBENHEIT* Y *DONATION*. EL CONCEPTO DE DONACIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA DE JEAN-LUC MARION 244
MANUEL PORCEL MORENO

CAPÍTULO 17. ACELERACIONISMO Y MARXISMO: UN DEBATE EN TORNO A LA SUPERVIVENCIA DEL TRABAJO EN LA ERA DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL 263
LORENA ACOSTA IGLESIAS

CAPÍTULO 18. EL DESARROLLO DEL VALOR RESPONSABILIDAD SOCIAL EN LOS TIEMPOS DE PANDEMIA COVID-19 280
VERÓNICA KATHERINE VARGAS VÉLEZ

CAPÍTULO 19. DEONTOLOGÍA FARMACÉUTICA EN ESPAÑA. ANÁLISIS Y RESPUESTAS A LOS CONFLICTOS EN LA PROFESIÓN ... 298
ANTONIO RAMOS CARRILLO
ESTEBAN MORENO TORAL
ESTEBAN PABLO MORENO DE ROJAS
ROCÍO RUIZ ALTABA

CAPÍTULO 20. MENTES Y DESTINOS. EL LIBRE ALBEDRÍO EN LA ENCRUCIJADA DE LA FILOSOFÍA Y LA NEUROCIENCIA 314
ABRAHAM RUBÍN ÁLVAREZ

CAPÍTULO 21. HAJJ: SU ORIGEN, SECRETOS Y SIMBOLISMO 326
MAHA MAMDOUH GANEM

CAPÍTULO 22. LA COMPASIÓN Y LA HUMANIDAD EN HUME Y SCHOPENHAUER 341
MARCO BRESCIA LÓPEZ

CAPÍTULO 23. LA VELOCIDAD DE LA LUZ Y LOS LÍMITES DE LA EXPERIENCIA DE KANT A EINSTEIN 358
HENRIK HDEZ.-VILLAESCUSA HIRSCH

CAPÍTULO 24. INTELIGENCIA ARTIFICIAL E IMAGEN DEL YO 369
HENRIK HDEZ.-VILLAESCUSA HIRSCH

SECCIÓN II.
INTERSECCIONES DEL CONOCIMINETO EN LA ERA DIGITAL

CAPÍTULO 25. BETWEEN MEMORY AND MODERNITY: MICHEL KHLEIFI'S CINEMATIC PORTRAYAL OF PALESTINIAN LANDSCAPES AND GENDER DYNAMICS 383
MOHAMMED RH MASALHA
MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ

CAPÍTULO 26. REPENSAR LA ECONOMÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA 404
CLARA MUÑOZ MORALES

CAPÍTULO 27. MEDIO RURAL Y DESPOBLACIÓN EN LOS PROGRAMAS ELECTORALES: ESPAÑA (2016-2023) 421
JOSÉ JUAN VERÓN LASSA
CARMELA GARCÍA ORTEGA
CRISTINA ZURUTUZA MUÑOZ

CAPÍTULO 28. LA POLÍTICA DE LOS DISCURSOS CAMBIANTES EN ESPAÑA 447
VÍCTOR RENOBELL SANTARÉN

CAPÍTULO 29. GUERRA HÍBRIDA EN SU DIMENSIÓN INFORMATIVA. EL CASO DE UE Y RUSIA 468
PABLO HIDALGO-COBO
BELÉN PUEBLA MARTÍNEZ

CAPÍTULO 30. CONTRA LA NOVEDAD DE LA ESTÉTICA: LA MÚSICA COMO REPRESENTACIÓN DE LA BELLEZA DESDE PLATÓN HASTA EL PRESENTE 488
DANIEL MARTÍN SÁEZ

CAPÍTULO 31. LA POSIBILIDAD FILOSÓFICA DE UN ECOLOGISMO CRISTIANO 507
CARLOS GIMÉNEZ RODRÍGUEZ

CAPÍTULO 32. NEW ORLEANS VOODOO: PRIESTESSESS AS AGENTS OF RESISTANCE IN THE NINETEENTH CENTURY 528
PAULA CHAVES GARCÍA

CAPÍTULO 33. LOS PRÓLOGOS AUTORIALES EN LA NARRATIVA DE KURT VONNEGUT Y SU RELEVANCIA LITERARIA Y SOCIAL 538
JAVIER MARTÍN PÁRRAGA

CAPÍTULO 34. SYMPATHY FOR THE DEVIL: SATÁN EN LA LITERATURA ANGONORTEAMERICANA 556
JAVIER MARTÍN PÁRRAGA

CAPÍTULO 35. AL-RAWABI SCHOOL FOR GIROS, SEASON ONE: YOUTH, WOMEN AND ARAB CULTURE "CONTENT ANALYSIS" 570
KHALEDAH SAMOUR

CAPÍTULO 36. HEROES BEHIND BARS: HOW CENSORSHIP SHAPED BOTH THE INDUSTRY AND DISCUSSION OF COMIC BOOK NARRATIVES 586
BENJAMÍN CARRASCAL MENESES

CAPÍTULO 37. EL DESAFÍO DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL EN LA COSMOVISIÓN DE LA RELIGIÓN CATÓLICA SEGÚN FRANCISCO... 602
JOSÉ ANTÚNEZ CID

CAPÍTULO 38. MYTHS IN TRUNKS AND CAPES: SUPERHERO NARRATIVES AS THE MODERN MYTH 616
BENJAMÍN CARRASCAL MENESES

CAPÍTULO 39. TIC Y CREATIVIDAD. ANÁLISIS CUALITATIVO DE PROPUESTAS DIDÁCTICAS 636
EVA IZQUIERDO SANCHIS
ISABEL PONT NICLOS
ANTONIO MARTÍN EZPELETA
YOLANDA ECHEGOYEN SANZ

CAPÍTULO 40. TECNOLOGÍA CHATBOTS, UNA SOLUCIÓN INNOVADORA PARA COMBATIR LA SOLEDAD EN PERSONAS ADULTAS MAYORES 656
GEMA PARRA CABRERA
ANTONIA RODRÍGUEZ MARTÍNEZ
FRANCISCO DANIEL PÉREZ CANO
JUAN JOSÉ JIMÉNEZ-DELGADO

CAPÍTULO 41. ANÁLISIS DEL DISCURSO *"I HAVE A DREAM"* DE MARTIN LUTHER KING JR. AUXILIADO CON CHATGPT. LA IA AL SERVICIO DEL ANÁLISIS DEL DISCURSO 676
RICARDO ACOSTA TORRES

CAPÍTULO 42. HAPPINESS OF EMPLOYEES IN THE UAE 690
ALI ABDULLA ALYAMMAHI
MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ

Territorios del pensamiento es un libro que se sumerge en la vasta complejidad del conocimiento humano, explorando las profundidades de áreas diversas que van desde las ciencias políticas y relaciones internacionales, hasta la filosofía política y el análisis del discurso. Este libro es un viaje intelectual que atraviesa las fronteras del entendimiento humano, ofreciendo una plataforma para el debate, la reflexión y el desarrollo del pensamiento crítico.

En un mundo cada vez más globalizado y digitalizado, la importancia de la investigación y el desarrollo del conocimiento se magnifica. La universidad, como bastión del saber, juega un papel crucial en este proceso, fomentando el estudio y la exploración de nuevas ideas. Al alentar la curiosidad y el pensamiento crítico, las instituciones educativas son fundamentales para preparar a las generaciones futuras para los desafíos que yacen en el horizonte.

Territorios del pensamiento, cuyo título no es baladí, no solo celebra el conocimiento existente en estas áreas, sino que también busca expandirlo, cuestionando lo establecido y explorando nuevas posibilidades. Cada capítulo es un testimonio de la diversidad y la riqueza del pensamiento humano, reflejando la complejidad de nuestra era. Este enfoque multidisciplinario resalta la importancia de la colaboración entre distintas áreas del saber para enfrentar los retos del mañana. Titular un libro como lo hemos hecho sugiere una exploración amplia y profunda de diversas áreas del conocimiento humano.

Este título evoca la idea de que el pensamiento no tiene límites fijos y que hay múltiples dominios, o "territorios", dentro de los cuales la mente puede viajar y descubrir. Implica una invitación a los lectores a adentrarse en diferentes campos del saber. Sugiere un espacio donde confluyen diversas disciplinas, ofreciendo un terreno fértil para la reflexión, el debate y el avance intelectual. Este título captura la esencia de un libro dedicado a la diversidad del pensamiento humano y a su capacidad para trascender fronteras, tanto geográficas como disciplinarias.

Este libro es una invitación a reflexionar sobre el estado actual del conocimiento en ciencias políticas, filosofía, y más allá. Se presenta como una visión hacia el futuro, donde las posibilidades de entendimiento y aplicación del conocimiento son infinitas, siempre y cuando estemos dispuestos a explorar los vastos *Territorios del pensamiento*.

MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ
Universidad de Córdoba

SECCIÓN I.

PENSAMIENTO

CAPÍTULO 1

DALLA TECNICA MODERNA ALLA TECNICA POSTMODERNA. VECCHIE E NUOVE SFIDE ETICHE

SILVIA DADÀ
Università di Pisa

1. INTRODUZIONE

Il rapporto tra tecnica ed essere umano è sempre stato oggetto di interesse del pensiero filosofico, ma è soprattutto nel Novecento che assume un ruolo centrale. In particolare l'antropologia filosofica ne indaga proprio il carattere costitutivo ed essenziale per l'uomo, mostrando come, in un certo senso, "essere umano" coincida con "essere tecnico". La continuità di questa essenza tecnica è però attraversata da un profondo cambiamento. Le innovazioni tecnologiche che segnano metà del secolo scorso rendono evidente una sostanziale differenza tra una tecnica "antica" e quella "tecnica moderna" o "tecnologia": la bomba atomica è l'esempio emblematico di tale novità. Autori come Anders e Jonas approfondiscono questa distinzione e mettono in luce come le profonde differenze che intercorrono tra queste due dimensioni comportino la necessità di ripensare l'etica stessa.

Oggi, con la rivoluzione digitale e lo sviluppo dell'Intelligenza Artificiale, il panorama è ancora radicalmente differente anche dalla tecnica moderna, ed è quindi necessario un ulteriore ripensamento dell'agire etico, per far fronte a una serie di problematiche inedite.

Il presente contributo propone una ricostruzione per tappe del rapporto tra tecnica e essere umano, come è stato letto da pensatori importanti del Novecento, per poi compiere un confronto con l'attualità e le nuove questioni aperte dalle *Information and Communication Technologies* (ICT's) e dell'Intelligenza Artificiale (AI). L'idea di base è che queste prospettive filosofiche ci forniscano un importante punto di partenza

per comprendere l'attuale quadro tecnologico, ma insieme che sia necessario un ripensamento profondo delle nostre categorie etiche e filosofiche, di fronte a quella che definisco "tecnica postmoderna". L'intervento sarà strutturato in tre parti: si proporrà un quadro complessivo del pensiero della tecnica come carattere costitutivo dell'umano proposto da Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen; nella seconda daremo invece spazio alle riflessioni di Hans Jonas e Günther Anders riguardo alla novità della tecnica moderna rispetto a quella antica e la conseguente necessità di un nuovo pensiero etico. L'ultima parte sarà invece dedicata alle principali specificità della tecnologia nell'epoca del digitale e dell'IA, mettendo in luce le questioni inedite che sorgono e che ci obbligano a un ulteriore ripensamento del nostro agire pratico.

2. TECNICA COME ESSENZA DELL'UMANO. L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

Il 1927 è la data in cui possiamo idealmente fissare la nascita dell'antropologia filosofica. In quest'anno infatti viene pronunciato da Max Scheler (2009) il famoso discorso tenuto a Darmstad, dal titolo *Die Stellung des Menschen im Kosmos.* In questo intervento vengono espressi in modo chiaro le caratteristiche e gli obiettivi di questa nuova disciplina: essa nasce dalla necessità di rispondere alla questione su che cos'è l'umano e della sua definizione in modo globale, unificando in una sintesi coerente le varie conoscenze offerte dalla scienza, che in quegli anni avevano conosciuto una crescente espansione. In quest'ottica, quindi, risulta comprensibile che proprio nell'ambito di questa nuova disciplina sia nato un interesse per il tema della tecnica, vista come un elemento fondamentale della costituzione dell'essere umano. La sua centralità è legata principalmente alla finitudine dell'uomo e alla sua natura imperfetta e incompleta, che si cerca di limitare proprio attraverso gli artefatti.

A parere di Scheler, la specificità umana rispetto agli altri esseri viventi consiste nella sua apertura al mondo, nella sua capacità di superare la pura dimensione istintuale e "dire di no" alla realtà materiale in

direzione di una dimensione trascendente. Questa apertura è insieme la possibilità dell'uomo di progettarsi e la sua naturale incompletezza, da cui scaturisce la sua stessa sofferenza. La tecnica giunge icosì in aiuto dell'essere umano proprio come strumento per la propria realizzazione e per trascendere se stesso (Scheler, 2009). La fragilità umana, quindi, che è anche la sua unicità che lo eleva al di sopra del resto del mondo animale, è ciò che lo spinge alla ricerca di un alleato esterno a sé per sopravvivere.

Appena un anno dopo viene pubblicata la principale opera di Helmut Plessner (2019), *I gradi dell'organico e l'uomo.* In questo autore, ancora più che in Scheler (la cui influenza nell'opera è ben visibile), il legame tra natura umana e tecnica è messo in evidenza. Anche qui il punto di partenza per determinare la *posizionalità* propria dell'umano è proprio il suo essere finito. È infatti possibile distinguere la sua specificità rispetto agli altri esseri viventi a partire dai suoi limiti spaziali e dal rapporto che intrattiene con essi. A differenza della pianta, che vive aperta all'ambiente e non ha esperienza di sé, l'animale ha un suo centro e sperimenta, attraverso i sensi, la vita e il mondo esterno attraverso i limiti del suo corpo. Tra gli animali, l'uomo occupa una particolare posizione, in quanto è una creatura *eccentrica*, che non si limita a vivere la propria vita e le varie esperienze, bensì sa anche prendere le distanze dal suo vivere stesso e riflettere su di esso. L'essere umano, quindi, è insieme fuori e dentro di sé, vive e insieme si guarda vivere: gli animali vivono nell'immediatezza e nella concretezza dei propri bisogni; l'uomo, invece, "perde, con il sapere, la propria immediatezza, egli vede la sua nudità, se ne vergogna, e deve quindi vivere per vie traverse, su cose artificiali". (Plessner, 2019, p.333) Privo di un radicamento stabile, si trova senza dimora e costretto a cercare un equilibrio attraverso l'artificio della cultura e degli apparati tecnologici. Cultura e tecnologia costituiscono quindi, per Plessner, una risposta all'instabilità umana. Essi non sono semplicemente degli strumenti utili per la sopravvivenza, quanto piuttosto una necessità sostanziale (*ontiche Notwendigkeit*) inscritta nella natura umana stessa. La prima legge antropologica fondamentale, quindi, è proprio quella dell'*artificialità naturale* dell'essere umano. La tecnica e la cultura sono quindi l'espressione del

bisogno e del desiderio umano di accorciare la distanza col mondo, di recuperare quell'immediatezza del vivere che appartiene all'animale creando una "seconda natura".

> Esistenzialmente bisognoso, diviso, nudo, per l'uomo è l'artificialità l'espressione che essenzialmente corrisponde alla sua natura. Essa è la via traversa, posta con l'eccentricità, che conduce a una seconda patria, in cui l'uomo trova la sua casa e il suo radicamento assoluto. (Plessner, 2019, p.339)

La tecnica e la cultura sono quindi due aspetti che sono creati dall'uomo allo scopo di sopperire alle sue mancanze e di trovare un equilibrio rispetto alla sua vita, posta nel nulla. Visto il loro carattere fondamentale e strutturale per la stessa natura umana, non possiamo pensarle come qualcosa di semplicemente esterno all'umano, quanto un suo prolungamento. Ma lo statuto dell'artificiale è insieme legato all'essere umano e indipendente da esso: deriva da lui, ma non gli appartiene totalmente. Una volta creato, esso assume un proprio grado di autonomia, che limita sia la capacità di previsione che quella di controllo che il soggetto può pretendere di esercitare.

Un quadro antropologico ancor più completo sul fenomeno tecnologico nella sua specifica evoluzione è offerto da Arnold Gehlen[1]. Anche la sua riflessione è volta principalmente alla ricerca della specificità umana rispetto altri esseri viventi. In questo quadro, quindi, la stessa tecnica è interpretata come un elemento antropologico costituente. Sebbene infatti esistano animali che dimostrano un elevato grado di organizzazione e abilità creativa (pensiamo ad esempio alle api, che costruiscono le celle dei loro alveari, o ai castori con le loro dighe), tuttavia l'azione umana si rivela imparagonabile a questi. Ne *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1983), pubblicato per la prima volta nel 1940, Gehlen identifica la specificità umana a partire dalla constatazione della sua manchevolezza e incompiutezza (*Unfertigkeit*). Attraverso un confronto con le scienze biologiche, egli sostiene che l'essere umano non presenta alcuna specializzazione organica significativa: i suoi sensi non sono sviluppati come quelli degli altri animali, non

[1] Della questione della tecnica in Gehlen si sono interessati soprattutto Fadini (1989) e Pansera (2019).

possiede una pelliccia che lo difenda dal freddo, né una dentatura o delle unghie abbastanza acuminate da potersi considerare delle armi. Come un eterno bambino[2], egli è sempre esposto ai pericoli e necessita di cure perenni per non perdere la vita. Queste mancanze costituiscono per l'uomo un reale ostacolo alla sua sopravvivenza nel mondo.

Essendo l'uomo privo di una specializzazione organica, ne consegue che egli, a differenza degli altri animali, è privo di un ambiente a lui assegnato, e purtuttavia abita l'intero pianeta. È infatti proprio a causa di questa inadeguatezza e precarietà che si trova costretto a reagire attivamente per sopravvivere e adattare il mondo alle sue esigenze.

L'essere umano abita quindi tutti gli ambienti grazie alla sua capacità adattiva che si esercita compiendo un'azione di modifica del mondo. Anche qui, come in Scheler e in Plessner, vediamo che ciò che l'uomo non possiede, rispetto all'animale, è l'immediatezza, l'aderenza al presente e alla realtà. Se per Scheler questo tratto era riconducibile a una capacità di "dire no" all'istintualità e per Plessner invece risiedeva nella sua eccentricità e presa di distanza dal presente, nel caso di Gehlen essa costituisce una situazione tutta materiale, a partire da cui si sviluppa e si disegna la vita più spirituale dell'umano. L'uomo è quindi naturalmente spinto all'azione, al fine di rendere il mondo un ambiente vivibile. Questa è un'attività tecnica, che lo libera dal "giogo dell'adattamento organico all'ambiente" (Gehlen, 1983: 5) e lo rende unico tra tutte le specie. L'intera esistenza dell'uomo è imprescindibile, quindi, dalla tecnica, che è una delle più significative manifestazioni della cultura. È la sua seconda natura, che gli permette di ottenere quella specializzazione che gli è negata sul piano organico. Attraverso la tecnica egli realizza tre principali funzioni: *sostituire*, *potenziare* e *alleggerire*.

In sintesi, possiamo dire che per questi autori la tecnica è vista come una caratteristica antropologica essenziale per l'essere umano. A causa della sua natura vulnerabile, nuda e carente, il soggetto si affida alla tecnica con finalità adattive e di dominio sul mondo. La sua essenza

[2] A tal riguardo Gehlen si riferisce alla teoria del ritardo di Lodewijk Bolk (1926), per cui l'essere umano, rispetto agli altri animali, manterrebbe per un tempo più elevato caratteristiche dell'embrione e del feto, piuttosto che raggiungere una piena maturazione.

tecnica lo libera dalla dipendenza alla natura e gli permette di essere libero, di elevarsi al di sopra dell'istinto e della necessità. Il suo rapporto è quindi un rapporto strumentale, che vede nella tecnica una possibilità di accrescimento delle abilità dell'essere umano ma pur sempre sotto il suo controllo.

3. TECNICA ANTICA E TECNICA MODERNA. ANDERS E JONAS

Le riflessioni di Scheler, Plessner e Gehlen risalgono al primo dopoguerra, confrontandosi quindi con uno stadio dello sviluppo tecnologico avente come principali riferimenti l'automazione industriale. Con la Seconda Guerra Mondiale e in particolare col suo atto finale, ossia lo sgancio della bomba atomica, l'approfondimento della natura della tecnica, del suo rapporto con l'essere umano e la specificità della tecnologia moderna divengono temi ancora più urgenti che sono posti al centro del dibattito filosofico. I principali protagonisti di questo passaggio fondamentale sono Günther Anders e Hans Jonas, le cui diagnosi sul mondo tecnologico si intrecciano e sovrappongono sotto molteplici punti di vista, mentre differiscono soprattutto per le soluzioni proposte.

Con l'energia atomica, sostiene Anders, ci troviamo di fronte alla terza rivoluzione industriale (Anders, 2007b, p.14). Non tanto per il significato che essa assume sul piano fisico, bensì su quello *metafisico*. A partire dall'evento di Hiroshima[3], infatti, l'uomo diviene il "signore dell'Apocalisse" acquisisce il potere di autodistruggersi come specie, di porre fine alla sua stessa storia:

> Noi, uomini d'oggi, siamo i primi a dominare l'Apocalisse, perciò siamo anche i primi a subire senza posa la sua minaccia. Siamo i primi Titani, perciò siamo anche i primi nani o pigmei, […] noi esseri a cui è posta una scadenza collettiva – che non siamo più mortali come individui ma come gruppo (Anders, 2007a, p.227)

[3] Anders intratterrà con il pilota preposto allo sgancio della bomba di Hiroshima un carteggio da cui emergono importanti riflessioni sui temi della responsabilità e della colpa all'epoca della técnica (Anders, 2016).

L'essere umano, che secondo l'antropologia filosofica vede nella sua manchevolezza la ragione dell'introduzione della tecnica, trova oggi proprio in questo stesso progresso tecnologico la ragione della sua più grande vulnerabilità, sino al più estremo nichilismo. Non ha nemmeno più senso parlare di «natura umana», come fa l'antropologia filosofica, poiché, come dice il titolo della sua opera, l'uomo è ormai *antiquato*: costretto in una posizione ancillare rispetto ai ritmi della tecnica, privato della sua posizione privilegiata nella storia, egli ha ormai rinunciato alla sua stessa umanità mettendola al servizio di apparati e sistemi. Anzi, egli prova vergogna del suo essere creatura e non prodotto, ripudia l'imperfezione corporea e si spinge sempre più verso ibridazioni. In questo consiste il noto concetto di «vergogna prometeica», ossia la «vergogna che si prova di fronte all'umiliante altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi» (Anders, I: 31). L'uomo è ormai un peso a se stesso e ai suoi sogni di perfezione, un nuovo Icaro pronto a rinunciare a sé pur di volare come un aeroplano: "non perché la cera delle ali non regge cade oggi Icaro, ma perché Icaro stesso non regge. Se potesse buttare di sotto se stesso come zavorra, le sue ali potrebbero conquistare il cielo". Al dislivello tra l'uomo e il suo prodotto si affianca quelle tra la capacità di produzione umana e quella di immaginazione:

> Non soltanto il volume di ciò che possiamo produrre, fare o pensare è superiore al volume di ciò di cui è capace l'immaginazione […] ma si può dilatare ad libitum, mentre la dilatabilità dell'immaginazione è senza confronto minore. (Anders, I: 254)

Ciò rende sempre più complesso ogni tentativo di previsione e di controllo delle conseguenze dell'agire tecnico nel futuro, il che ci rende, sempre più spesso, parte di processi di cui non abbiamo coscienza e quindi "incolpevolmente colpevoli", poiché la nostra facoltà di immaginare non riesce a cogliere le potenzialità, anche distruttive, che la tecnologia ci pone dinnanzi.

La terza rivoluzione industriale, quindi, è caratterizzata da profondi cambiamenti, che modificano in modo sostanziale lo stesso essere umano. Assistiamo infatti un passaggio dall'*homo faber,* in grado di produrre con la tecnica utensili e artefatti; all'*homo creator*, il quale non si limita ad manipolare il reale, bensì produce nuovi elementi

naturali e per mezzo della tecnica (ad esempio è il caso del plutonio). Infine, l'ultimo passaggio a cui ci ha condotto il progresso tecnologico è quello dell'*homo materia*: egli diviene l'oggetto stesso della tecnica moderna, il sostrato manipolabile su cui effettuare potenziamenti e modificazioni. Anders pensa in particolare ai progressi dell'ingegneria genetica e ai possibili esiti della clonazione. Tale "cannibalismo postcivilizzato", come lo definisce, conduce al ribaltamento dell'imperativo kantiano, trasformando l'essere umano da fine a puro mezzo.

Di fronte a questi rischi della società tecnologica la risposta di Anders è tendenzialmente pessimistica, in quanto sostiene che è ormai troppo tardi per invertire il senso di marcia, e la nostra subalternità alle macchine è ormai compiuta. La storia è già finita nel momento in cui si è costruita un'arma capace di distruggere l'umanità: oggi non è possibile, infatti, fare a meno di utilizzare ciò che si produce. A questo pessimismo di fondo, tuttavia, Anders non fa seguire una rassegnazione inerme, bensì un attivismo strenuo: benché, infatti, il destino sia già scritto, dobbiamo cercare di dilatare il più possibile il tempo della fine, tenendo viva l'immaginazione e la nostra capacità predittiva.

Le considerazioni di Anders sono assai vicine a quelle di Jonas, il quale identifica simili rischi associati all'età della tecnica moderna e fornendo un fondamentale contributo sia alla bioetica che all'ecologia[4].

Come prima di lui Heidegger, anche Jonas, nel suo *Principio responsabilità,* vede nell'*Antigone* di Sofocle il riferimento mitologico che permette di riflettere sul ruolo della tecnica nell'antichità in confronto al giorno d'oggi. Nella tragedia greca l'uomo è inquietante e terribile a causa del suo tentativo di modificare e dominare la natura: ara la terra per coltivarla, solca il mare per viaggiare. Tuttavia, l'equilibrio della natura e le sue leggi (tra cui quella ineluttabile della morte) non vengono compromesse dall'agire umano: la forza dell'uomo rimane impareggiabile agli eterni cicli naturali.

> L'invulnerabilità del tutto, le cui profondità non vengono turbate dall'invadenza umana, vale a dire la sostanziale immutabilità della natura in quanto ordine cosmico, costituiva in effetti lo sfondo di tutte le

[4] Per un approfondimento su questi temi si veda Morris (2013).

> imprese dell'uomo mortale, inclusi i suoi interventi nell'ordine stesso. (Jonas, 1979, p.6)

"Tutto ciò è decisamente mutato" (Jonas, 1979, p.10): il coro dell'*Antigone* oggi non è più valido, perché con le nuove forze tecniche sono cambiate le capacità di azioni sul mondo, e quindi anche la nostra responsabilità si è accresciuta. La natura, tutt'altro che immutabile, è oggi percepita nella sua vulnerabilità, "una vulnerabilità insospettata prima che cominciasse a manifestarsi in danni irrevocabili". In questa prospettiva, quindi, sia l'uomo che l'intera biosfera sono resi più vulnerabili dalla tecnica moderna, la quale rivela il suo lato più minaccioso.

Per Jonas, quindi, quello tecnologico è movimento circolare che si autoalimenta, creando buona parte dei problemi che si trova poi a dover risolvere (Coyne, 2021). Egli, tuttavia, estende le considerazioni sul potenziale nichilistico oltre l'evento atomico, concentrandosi su quelle forme di sviluppo tecnologico che si stanno diffondendo in modo apparentemente più innocuo ma che in realtà nascondono anch'esse un potenziale distruttivo e pericoloso. A parere dell'autore, infatti, la distinzione tra tecnologie benefiche e dannose risulta quasi impossibile, in quanto "a lungo termine i suoi 'vomeri' possono essere dannosi quanto le spade" (Jonas, 33). Anche laddove l'innovazione tecnologica sia rivolta al miglioramento della vita, come accade nel caso dell'ambito biomedico, l'imprevedibile ambivalenza degli effetti obbliga l'essere umano a una prudente sorveglianza per evitare degenerazioni. Pensiamo, ad esempio, all'aumento della popolazione mondiale, esito dello stesso miglioramento della vita (dovuto, a sua volta, al progresso tecnologico e scientifico e alle loro scoperte). Benchè tale situazione sembri di per sé auspicabile e costituisca un bene, tuttavia, essa sconvolge gli equilibri del nostro pianeta, il nostro rapporto con le risorse, oltre che il senso profondo del nostro esistere. L'ingegneria genetica, poi, volta principalmente alla cura di malattie sino ad ora incurabili, assume dei tratti sempre più inquietanti se pensiamo alle possibilità che apre per il futuro, come quella della clonazione umana.

Quindi, a differenza della tecnica antica, che poteva ancora aspirare a una funzione prettamente strumentale e esecutiva, quella moderna non è mai neutrale e porta con sé il seme di esiti sia positivi che catastrofici.

A differenza del passato, gli effetti dell'agire tecnico dell'essere umano hanno assunto dimensioni globali: l'impatto è accresciuto sia sul piano spaziale che temporale. Il concetto di "prossimità", al centro della morale occidentale in varie sue formulazioni (ad esempio nella regola d'oro), diviene inadeguato. Ciò che facciamo riguarda anche chi non conosciamo distante da noi, abitante di regioni del mondo lontane, oppure in quanto non ancora nato:

> Il punto saliente è costituito dal fatto che l'irrompere di dimensioni lontane, future, globali delle nostre decisioni quotidiane, praticamente, costituisce un *novum etico*, di cui la tecnica ci ha fatto carico: la categoria etica che viene chiamata principalmente in causa da questo nuovo dato di fatto si chiama *responsabilità.* (Jonas, 2016, p.31)

Non solo l'effetto delle nostre azioni si estende in direzione dell'umanità intera, quella lontana, quella vicina, ma anche quella futura. Il discorso etico finisce per comprendere l'intera biosfera, quindi tutto il mondo del vivente, ossia tutto ciò che è toccato e messo in pericolo dalla tecnica e dalla sua potenza distruttrice. Si comprende così come l'uomo non costituisca uno spazio privilegiato o addirittura in opposizione al suo ambiente, bensì ne sia una parte integrante e che non possa essere pensato al di fuori di esso. È egli stesso oggetto di manipolazione tecnica: le macchine e i sistemi che egli inventa divengono esse stesse capaci di modificarlo.

Un fattore che determina in modo innovativo la forza distruttiva e la pericolosità degli apparati tecnologici è l'impossibilità, per l'essere umano, di prevedere le conseguenze future di tali invenzioni. Esse si estendono in modo vertiginoso e possono verificarsi, in un'infinita catena causale, anche molto tempo dopo.

Tutti questi aspetti rendono la tecnologia un *novum* etico, che pensi in modo diverso il tempo lo spazio, l'uomo stesso e il mondo in cui vive. L'etica del passato diviene quindi obsoleta e la conoscenza delle conseguenze diviene un dovere fondamentale, anche se permane il dislivello tra le nostre facoltà predittive e la nostra capacità di agire.

4. CONCLUSIONI. ICTS, AI E LE NUOVE SFIDE PER L'ETICA

Nelle precedenti sezioni sono emersi alcuni punti centrali. Innanzitutto, attraverso i pensatori dell'antropologia filosofica si è messo in luce il carattere essenzialmente tecnico dell'essere umano. Siamo naturalmente artificiali, a causa della nostra natura vulnerabile e nuda, che per sopravvivere ci costringe a servirci di un prolungamento tecnico. La riflessione portata avanti nel secondo Dopoguerra da Anders e Jonas aggiunge a questa prima costatazione una preoccupazione etica di fronte alla crescente e incontrollata ascesa delle nuove tecnologie. Il tentativo di superamento della propria vulnerabilità da parte dell'essere umano ha avuto come esito paradossale l'esposizione al più grave dei pericoli, quello dell'autodistruzione e della fine della vita sulla Terra. Ci troviamo, come dice Mark Coeckelbergh, di fronte alla cosiddetta "tragedia del padrone": se la tecnica nasce come uno strumento paragonabile, aristotelicamente, a uno schiavo al servizio dell'essere umano, con la tecnica moderna la nostra dipendenza è talmente accresciuta da finire invischiati in quella dialettica di dipendenza e alienazione che Hegel ha ben descritto nella sua *Fenomenologia dello Spirito.*

> There is a risk that the automation technology we developed and use to serve us renders us vulnerable and dependent in new ways, creates distance between us and material reality, and ''automates'' us in the sense that we have to adapt our practices what automation technology does and can do […]. (Coeckelbergh, 2015: 222)

Gli aspetti più innovativi che questi autori hanno potuto osservare sono quelli legati all'automazione industriale, alla ingegneria genetica, all' impiego bellico e civile dell'energia nucleare. Le loro riflessioni non hanno potuto riferirsi alla rivoluzione digitale e dell'informazione, quella avvenuta con la diffusione delle ICTs. Ancor meno hanno previsto o preso in esame i recenti passi avanti nell'ambito dell'AI. Proprio per questa ragione, rimane infine da chiedersi se questo quadro mantenga la sua validità e se le ICTs e i sistemi basati sull'IA continuino a rispondere a questa idea novecentesca di tecnica. Se Jonas parlava di *novum etico* nel caso della tecnica moderna, tale prospettiva rimane valida anche nel caso della tecnica postmoderna? Ci sembra di poter dire

che, malgrado molti punti di convergenza, l'attuale epoca ci pone di fronte a delle novità fondamentali, che aprono altrettante questioni etiche precedentemente impensate.

Quella che qui chiamiamo "tecnica postmoderna" corrisponde infatti alla rivoluzione digitale che ha modificato l'esistenza umana in modo fondamentale. Si tratta di un fenomeno composito e tutt'ora in repentina evoluzione, che vede nelle nuove possibilità aperte dall'AI un orizzonte di innovazione ancora impensato e promettente. Il tratto rivoluzionario, tuttavia, non deve oscurare il carattere cumulativo di tale fenomeno, che non cancella la tecnica precedente, bensì vi si affianca, per poi superarla, introducendo una logica differente in modo graduale.

La descrizione di tale fenomeno non può quindi che avvenire al prezzo di alcune semplificazioni, ma possiamo riassumere le principali peculiarità di questa nuova dimensione tecnologica attraverso quattro punti principali, che questa citazione di Luciano Floridi ci propone in modo efficace:

> Al pari delle tre precedenti, la quarta rivoluzione ha rimosso l'erroneo convincimento della nostra unicità e ci ha offerto gli strumenti concettuali per ripensare la nostra comprensione di noi stessi. […] siamo organismi informazionali (inforg), reciprocamente connessi e parte di un ambiente informazionale (l'infosfera), che condividiamo con altri agenti informazionali, naturali e artificiali, che processano informazioni in modo logico e autonomo (Floridi, 2017, p.106)

Il primo aspetto che emerge da queste righe è il mutamento della relazione tra l'essere umano e la tecnica. Tale rapporto infatti non può essere più inteso esclusivamente in termini strumentali, come è apparso soprattutto nelle riflessioni dell'antropologia filosofica. Non siamo più in grado di esercitare sulle nostre macchine e sui dispositivi un dominio tale da poterli semplicemente utilizzare a nostro piacimento. Questi assumono un sempre maggior grado di autonomia, che inibisce la nostra capacità di controllo. La relazione che intercorre tra essere umano e attuali apparati tecnologici, non si limita, quindi, alla funzione strumentale, descritta da Gehlen in termini di sostituire, potenziare e alleggerire: oggi a questi se ne aggiungono altri.

Don Ihde (1990), padre della postfenomenologia, ci offre analisi accurate di queste relazioni. Egli identifica almeno quattro differenti modalità che l'essere umano può intrattenere con le tecnologie: a) relazione di incorporazione (*embodiement*), b) relazione ermeneutica, c) relazione di alterità, e) relazione di contesto (*background*). In tutti questi casi si dà una relazione di mediazione tra essere umano e mondo tramite il dispositivo tecnologico. Tuttavia, l'essere umano, il mondo e la tecnologia rimangono distinti in modo ancora evidente in tale logica.

Se la relazione di mediazione è ancora valida per descrivere la tecnologia sino agli anni Novanta (periodo in cui scrive Ihde), all'epoca della rivoluzione digitale e della rete tale descrizione ci sembra insufficiente. Le attuali tecnologie non si limitano a mediare il nostro rapporto con il mondo bensì diventano esse stesse questo mondo, e la stessa intenzionalità non può più essere considerata soltanto sul piano dell'umano (Verbeek, 2008). Infatti, non soltanto l'essere umano agisce per mezzo o attraverso la tecnologia, ma anche le tecnologie agiscono su di noi e attraverso di noi. Oggi infatti dispositivi e sistemi sono sempre più presenti nella nostra vita, e sempre meno visibili, perché integrati nell'ambiente stesso (Aydin et al 2017) o nel nostro stesso corpo. L'essere umano agisce, abita, è tecnologia, ma allo stesso tempo anche la tecnologia agisce e abita l'umano. È una parte del sistema modificandolo ed essendo da esso modificato a sua volta. Se per Plessner è la tecnica a renderci adatti all'ambiente, e quindi a rendere il mondo abitabile, oggi invece sono le tecnologie stesse ad essere diventate il nostro ambiente. Come gli altri *ambienti*, anche quello digitale non può essere pensato senza comprendere la vita che in esso si sviluppa e gli equilibri integrati che intercorrono tra i suoi abitanti e i suoi elementi. Si parla a questo proposito di ambienti digitali, ambienti informazionali e, appunto, di infosfera, tutti modi per indicare l'ambiente o la dimensione in cui essere umano, dispositivi tecnologici e mondo sono integrati e connessi come una rete. Ne consegue che, in un ambiente in cui l'interazione è così stretta da diventare una vera e propria immersione, non possiamo pensare una vulnerabilità dell'umano al di fuori di quella propria dell'ambiente digitale stesso e dei propri dati. Come dice Mark Coeckelbergh: "There is no human vulnerability opposed to, or

separated from, technological vulnerability. Humans are 'technologically' vulnerables and technologies are 'humanly' vulnerable" (Coeckelbergh, 2013, p.97).

In questa prospettiva, e qui emerge il secondo aspetto, il valore dell'essere umano sembra ulteriormente ridimensionato. Egli perde ogni forma di privilegio esistenziale, anche quello cognitivo che fino a Touring sembrava distinguerlo da tutte le altre entità. I progressi nel campo dell'AI ci pongono sempre più spesso di fronte a macchine in grado di svolgere attività con prestazioni superiori a quelle umane sotto molteplici punti di vista: calcolo, previsione, apprendimento, profilazione. Soprattutto nel caso del *machine learning* e del *deep learning*, dato un certo obiettivo, questi sistemi sono in grado apprendere a raggiungerlo in modo autonomo, il che ci impone di ripensare l'essere umano come unico ente autonomo e razionale e l'idea di intelligenza stessa in termini non antropocentrici. Come sottolinea Nello Cristianini (2023), nel caso delle macchine ci troviamo di fronte a un'intelligenza "aliena", che non trova nell'umanità il suo adeguato metro di paragone:

> Sono abbastanza sicuro che l'universo sia pieno di entità intelligenti, nessuna delle quali ha alcun interesse nella poesia o nei numeri primi, mentre sfruttano le regolarità che trovano nel proprio ambiente per poter perseguire i propri obiettivi meglio che possono. Riconoscere questo come comportamento intelligente comporta rinunciare all'illusione che noi, gli esseri umani, siamo il paragone di tutte le cose intelligenti, un'illusione che sta ostacolando la nostra comprensione del mondo. (Cristianini, 2023, p.25)

Vediamo che non si dà più soltanto, come per Jonas e Anders, la consapevole inferiorità dell'umano di fronte alla potenza distruttiva della macchina. Siamo di fronte a un'intelligenza, a una capacità calcolante e predittiva *altre* rispetto all'umano, perdendo così non solo il primato ma la stessa capacità di porci a confronto. Riprendendo Anders, le ali di Icaro continuano la loro incessante ascesa, mentre l'uomo si accontenta di trarre i benefici di questo evento, rimanendo, per così dire, a guardare dal basso, percependo se stesso come un ostacolo a questa stesso innalzamento. La crisi della prospettiva antropocentrica si rivela quindi portatrice di conseguenze profonde anche sul piano etico. Da ciò deriva infatti l'estensione stessa del concetto di agire morale e di

responsabilità. La prospettiva di Jonas si incentrava su un'estensione della responsabilità, intendendo tale allargamento in termini temporali e spaziali. Il soggetto di tale responsabilità, tuttavia, rimaneva l'essere umano, di fronte all'intero Pianeta e alle generazioni future. Se invece, come oggi, attribuiamo un grado di intelligenza, di autonomia e persino di coscienza alle macchine, non dovremmo forse designare delle specifiche forme di responsabilità e di moralità anche per tali sistemi (Kroes & Verbeek, 2014)?

Questa logica delle macchine (terzo punto) risulta spesso opaca, ossia inintelligibile da parte dell'umano, soprattutto nel caso dei sistemi basati su *machine learning* e reti neurali, sia per l'utente che per il programmatore stesso. Già Anders aveva colto l'asimmetria tra l'essere umano e il suo prodotto, sostenendo che essa ci rendeva incapaci addirittura di utilizzare e comprendere tali apparati, superando le nostre stesse necessità:

> Oggi si costruiscono computers che non solo possono produrre mille volte più dati in un secondo di quanti non ne potrebbero produrre mille lavoratori in mille ore, ma anche più di quelli che mille uomini potrebbero usare in mille ore. Quel «dislivello prometeico» […] è ora diventato un dislivello tra ciò che possiamo produrre e ciò che possiamo usare. (Anders, 2017b, p.12)

A differenza di quanto visto da Anders, invece, oggi questa incomprensione non porta all'inutilità, quanto piuttosto all'utilizzo efficace, ma non del tutto consapevole: ciò determina così un rapporto tra azione e conoscenza inedito. Ci troviamo ad agire e a basare le nostre decisioni su sistemi e dispositivi di cui molto spesso, come nel caso delle cosiddette *black boxes* (Pasquale, 2015), non conosciamo il funzionamento e non abbiamo accesso nemmeno al loro sistema logico di ragionamento. Oltre al dislivello prometeico tra le nostre conoscenze e la capacità del nostro agire, si dà una ignoranza più profonda, non soltanto delle conseguenze future, ma del funzionamento stesso di questi sistemi. Il fatto che sempre più spesso deleghiamo e attribuiamo decisioni a sistemi il cui funzionamento risulta opaco o inintellegibile mette in crisi il nostro concetto di responsabilità e richiede così un approfondimento del concetto di spiegabilità e di trasparenza (Turilli & Floridi,

2009), per determinare i limiti del nostro affidamento alle nuove tecnologie e ai sistemi di intelligenza artificiale.

Il quarto aspetto riguarda l'identità umana (Tiribelli, 2023), la quale subisce delle modificazioni profonde, soprattutto in quanto ridotta a insieme di dati: siamo enti informazionali, ma ancor di più, siamo la materia grezza dell'informazione. Se quest'ultima infatti presuppone l'inserimento in una cornice di senso, la più neutra sostanza del dato invece assume valore nella sua comprensione statistica cumulativa. Siamo diventati, con una felice intuizione, Anders ha chiamato *homo materia*, l'oggetto stesso con cui le nostre macchine si alimentano. I sistemi algoritmici, infatti, servendosi delle informazioni personali che diffondiamo in rete, nei nostri profili social, nei siti di acquisti online, ricostruiscono statisticamente la nostra personalità, al fine di prevedere le nostre scelte e in alcuni casi anche indirizzarle e manipolarle. Si dà così una personalizzazione dei messaggi che riceviamo in rete, il che crea l'illusione di vivere in un mondo che rispecchia le nostre aspettative e le nostre preferenze, sempre meno aperti alle novità e alla differenza[5]. La ridefinizione dell'identità in termini di dati, poi, apre la strada alla questione della gestione di tali dati e al crescente interesse per i temi della privacy (Nissenbaum, 2010), della riservatezza e dell'informazione, nel loro rapporto stretto e problematico.

Quindi, per ricapitolare, nell'epoca attuale ci troviamo immersi in ambienti digitali, per lo più composti da informazioni e dati, in cui le relazioni tra esseri umani e macchine vengono completamente ridisegnate. L'intelligenza e la razionalità divengono un attributo esteso anche all'ambito artificiale, il quale basa la propria logica su connessioni spesso non-causali e estraneee alla nostra comprensione Emergono così nuovi spazi di riflessione e nuovi rispetto alla visione Novecentesca del fenomeno, attraverso il ripensamento di categorie quali quella di responsabilità, di privacy e di trasparenza. Questi sono infatti i principali terreni di riflessione per un'etica della tecnica postmoderna (Floridi). Le prospettive offerte prima dall'antropologia filosofica e poi da

[5] Si tratta, in particolare, dei fenomeni delle *filter bubble* (Pariser, 2011) e delle *echo chambers* (Del Vicario *et al*, 2016).

Anders e Jonas scorgono in effetti molti aspetti di questa attuale situazione, senza poter, ovviamente, prevedere le più recenti novità. Malgrado questo scarto, il riferimento a tali prospettive rimane un luogo fondamentale di confronto, per pensare a un'etica della tecnica postmoderna all'altezza delle nuove sfide che ci troviamo di fronte.

8. BIBLIOGRAFIA

Aydin, C., González Woge, M., & Verbeek, P.-P. (2017). Technological Environmentality: Conceptualizing Technology as a Mediating Milieu, Philosophy & Technology, https://10.1007/s13347-018-0309-3

Anders, G. (2007a). L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale (Vol.I). Bollati Boringhieri

Id. (2007b). L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale (Vol.II). Bollati Boringhieri

Id. (2016). L'ultima vittima di Hiroshima: Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica. Mimesis

Coeckerlbergh,. (2013). Human Being @ Risk: Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations. Springer

Id. (2015). The tragedy of the master: automation, vulnerability, and distance. Ethics and Information Technologies, 17, 219–229

Coyne, L. (2021). Hans Jonas: Life, Technology and the Horizons of Responsibility. Bloomsbury Academic

Cristianini, N. (2023). La scorciatoia. Il Mulino

Del Vicario, M., Vivaldo, G., Bessi, A. et al. (2016). Echo Chambers: Emotional Contagion and Group Polarization on Facebook. Scientific Reports 6, 37825 (2016). https://doi.org/10.1038/srep37825

Fadini, U. (1989). Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen. FrancoAngeli

Floridi, L. (2017). La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo. Cortina

Id. (2022). Etica dell'Intelligenza Artificiale. Cortina

Gehlen, A. (1983). L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo. Feltrinelli

Ihde, D. (1990). Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth. Indiana University Press

Jonas, H. (1979). Il principio responsabilità. Einaudi

Kroes, P., Verbeek, P.-P. (2014). The Moral Status of Technical Artifacts. Springer

Nissenbaum, H. (2010). Privacy in context: Technology, policy, and the integrity of social life. Stanford University Press

Pansera, M. T. (2019). La costellazione dell'umano: La sintesi antropologica di Arnold Gehlen. Meltemi

Pasquale, F. (2015). The Black Box Society: The Secret Algorithms That Control Money and Information. Harvard University Press

Plessner, H. (2019). I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica. Bollati Boringhieri

Scheler, M. (2009). La posizione dell'uomo nel cosmo. FrancoAngeli

Tiribelli, S. (2023). Identità personale e algoritmi Una questione di filosofia morale. Carocc

Turilli, M., Floridi, L. (2009). The Ethics of Information Transparency, Ethics and Information Technology, 11, pp.105-112

Verbeek, P-P. (2008). Cyborg intentionality: Rethinking the phenomenology of human–technology relations, Phenomenology and Cognitive Science. 7,387–395

REFLEXIONES SOBRE EL CONCEPTO DE FORMACIÓN DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

MA. DOLORES GARCÍA PEREA
Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México
INÉS CONCEPCIÓN ATILANO CARBAJAL
Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México

1. INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo se reflexiona el concepto formación con el objetivo de desplegar una línea interpretativa sobre la construcción de su historia a partir del corpus de la hermenéutica analógica.

Los apartados a desarrollarse son:

1. Características del trabajo.
2. Importancia del Ser-diciente.
3. Posturas extremas interpretativas.
4. Nociones de formación.
5. Obstáculos para construir nociones de formación.

1. CARACTERÍSTICAS DEL TRABAJO

El trabajo ha sido elaborado a partir de los resultados de las investigaciones "Formación, concepto vitalizado por Gadamer" y "Las nociones de formación en los investigadores" y los hallazgos encontrados sobre el concepto formación al ser estudiado a partir de los problemas identificados por Mauricio Beuchot, en las interpretaciones en el ámbito social.

El trabajo se ubica en el ámbito de las investigaciones cualitativas. Por las fuentes de consulta revisadas es de corte teórico. Se privilegia el análisis interpretativo por el interés de explicar el acontecer del concepto formación. Tiene un carácter retrospectivo en virtud de

reflexionar tres vertientes sobre el concepto, los cuales se abren al ponderar a la hermenéutica analógica como marco epistémico y a la hermenéutica filosófica como marco metodológico.

Desde la perspectiva del autor, el problema para explicar la realidad se centra en la elaboración de interpretaciones ubicados en posturas extremas (Beuchot,1995). Mientras algunas acentúan el significado único y absoluto, como es el caso que caracteriza a las ciencias naturales, otras resaltan el significado de lo diverso, donde todo cabe y puede ser posible, como ocurre en el ámbito humano. Tal hecho genera la imposibilidad de buscar un punto intermedio entre ellas por el significado que privilegian.

Para resolver el problema, el autor propone la Hermenéutica Analógica cuyo principio radica en identificar las semejanzas, sobre todo las diferencias, entre las interpretaciones elaboradas con la finalidad de buscar la analogía que les caracteriza. En este caso, la analogía es definida como modo de significar el punto intermedio entre el unívoco y el equívoco (Beuchot,1997).

El significado unívoco y equívoco tiene un doble sentido. Mientras el primero, además de ser claro y distintivo, es exacto y riguroso, el segundo es oscuro y confuso y, al mismo tiempo, inexacto y ambiguo.

En relación a la hermenéutica filosófica, también conocida como hermenéutica de la historia efectual, neohermenéutica, hermenéutica de las tradiciones, hermenéutica moderna, filosofía hermenéutica, hermenéutica dialógica, entre otras expresiones (García,2012), La comprensión juega un papel importante en la formación del hombre y en su conversión de ser histórico.

> "Comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que: CUANDO SE COMPRENDE, es comprender de un modo DIFERENTE" (Gadamer,1993:333).

En otras palabras, la "comprensión significa la elaboración de un proyecto previo que tiene que ir siempre constantemente revisado en base

a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido" (Gadamer,1993:333).

La comprensión no es una fantasía, ni una utopía. Es la condición que genera que el hombre biológico con instintos de supervivencia, logre alcanzar lo que es realmente: ser histórico. Ello es posible, si el hombre se autoriza, se da permiso de comprender a través de las distintas vías para hacerlo: ganar y fusionar los horizontes de saber deambulando, tener vivencia, formarse, jugar, entre otros.

Ser histórico es un derecho que no puede postergarse ni mucho menos negarse porque en ello se juega la consciencia de la vida, la experiencia de existir, la constitución del modo de ser, la capacidad de ser libre para pensar, sentir, actuar y decir. Es un proceso existencial el cual no puede ser terminado y cuyos alcances no demeritan lo logrado, al contrario, los hacen más conscientes y más susceptibles a ser mejorados.

También es un compromiso y una responsabilidad personal que sólo es posible de ser lograda cuando se vive intensamente y cuando lo vivido trastoca los modos de ser de la persona convirtiéndola en otra más consciente de su historicidad y de su acaecer en el mundo.

Para cerrar el apartado se señala que los principales autores del trabajo son Gadamer y Beuchot. Se considera pertinente no describir aspectos sobre su trayectoria filosófica en virtud de que algunos de sus planteamientos han sido elegidos para reflexionar el concepto formación.

2. IMPORTANCIA DEL SER-DICIENTE

El trabajo ha sido elaborado considerando, por un lado, la invitación de Hans-Georg Gadamer para asumir un deber crítico hacia el estudio de los conceptos para no sucumbir ni al caprichoso de las definiciones preestablecidas ni a la ilusión de poder establecer un lenguaje filosófico estricto en el momento de interpretarlo (Gadamer,1992).

Quizás por ello, el filósofo alemán propone, a los investigadores de los distintos ámbitos del mundo de la vida, construir la historia de los conceptos con la finalidad de identificar tanto los sentidos acuñados en los distintos periodos históricos, los cuales en ocasiones reducen y

restringen su sentido originario (Gadamer,1992), como descubrir los modos de ser que le caracterizan (Gadamer,1998).

A partir del corpus de la hermenéutica filosófica, Gadamer llama ser-diciente a las palabras, a los conceptos (Gadamer,1998). Expresa que aún de que ellos carecen de un cuerpo biológico, resguardan "el grado más alto de la posible conformación del mundo por la humanidad, y de su destino" (Gadamer,1993:17) y contienen los secretos de la humanidad. Por ello, los investigadores tienen el compromiso y la responsabilidad de asumir el deber crítico para descubrirlo.

Para asumir el deber crítico, el padre de la hermenéutica recomienda: "suspender momentáneamente nuestras certezas; vigilar las arbitrariedades de las ocurrencias, los hábitos lingüísticos, los prejuicios, el sentido común y las costumbres; poner distancia frente a los referentes teóricos... para evitar caer en la ilusión de profetizar; revisar que cada proyecto de sentido se dirija a otro nuevo; sustituir los preconceptos con los que inicia la investigación por otros más adecuados; dar apertura a la opinión del otro, lo que implica estar abierto a la opinión del otro y poner la opinión del otro en relación con la nuestra y estar dispuesto a dejarse decir algo por él ya sea en forma de texto o palabra hablada" (García,2012:40).

Otras sugerencias son: "permitir que los textos nos digan algo; tener una actitud de apertura al mundo; mantenernos receptivos a la alteridad del otro; asegurarnos que la interpretación del texto sea elaborada desde el propio texto y ni a partir de nuestras creencias; apropiarnos selectivamente de las propias opiniones y prejuicios; desligar el fenómeno de comprender de nuestras referencias; reconocer la distancia que existe entre el texto y el intérprete y traducirlo; pensar en nuestro propio tiempo; tender puentes, salvar distancias y arrojar luz sobre las condiciones fundamentales del comprender en todas sus modalidades científicas y no, que constituyen la comprensión como un suceso sobre el cual el sujeto interpretante no preside en realidad; abrir nuestros ojos a "una estructura ontológica universal" que ve en el lenguaje la condición que permite que los hombres tengan mundo; y poner a prueba el origen y validez del texto y establecer un diálogo con la tradición, ya que a

través de ella los intérpretes acceden constantemente a un nuevo y más amplio conocimiento" (Gadamer, 1998:17).

Tal y como se mencionó anteriormente, para Gadamer, la palabra es un Ser-diciente. Tal hecho se debe al lenguaje. A través de él no solo se construye la palabra, sino también permanece presente en el mundo, aún de que la persona que la creo haya muerto.

Parafraseando a Heidegger (1993), el lenguaje es la antesala del ser, por consiguiente, también el lenguaje es la antesala del Ser-diciente. De ahí que, la recomendación hecha por Gadamer para construir la historia del concepto o palabra es relevante porque, además de comprender el acontecer de la palabra, se comprende su historicidad, es decir, los cambios de sentido o significado acuñados por las personas que los interpretan los cuales, en ocasiones, reducen y restringen su sentido y, en otros, tratan de habilitar su sentido originario.

Para Gadamer, la palabra es importante por aspectos relacionados a su condición de Ser-diciente:

- Fue creada por una persona.
- Sigue presente en el mundo de la vida, aún de que la persona que la creo haya muerto.
- Tiene un significado colectivo porque ha sido transmitida, aprendida y aprehendida por seres humanos.
- Habita entre los hombres por el uso del lenguaje.
- Están escritas, por consiguiente, puede ser interpretado de diversas maneras.
- Permanece ahí porque permiten a las personas comunicarse entre sí.
- Tienen una existencia propia y duradera.
- Tienen un sentido de aletheia y physis. Mientras el primero significa sinceridad de los hechos y la realidad, literalmente significa 'aquello que no está oculto, aquello que es evidente', lo que 'es verdadero', el segundo resalta un doble sentido: dinamismo y movimiento.
- Son el documento de lo que ellas mismas afirman.
- Son auténticas cuando es determinada a partir de su ser.

- Remiten a una infinitud de interpretaciones (Gadamer,1998).

3.- POSTURAS EXTREMAS INTERPRETATIVAS

Tal y como se mencionó anteriormente, las interpretaciones elaboradas para explicar un fenómeno y que están ubicadas en posturas extremas es el principal problema que trata de resolver la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot.

Por tal motivo, en este apartado se describen la interpretación elaborada para reflexionar el sentido relativista o diverso y absoluto o unívoco sobre el significado del concepto de formación, ya que ambos se caracterizan por la equivocidad (Beuchot, 1997).

En relación al sentido equivocista vinculado a lo relativo, en la vida cotidiana y, en ocasiones, en el ámbito educativo, el concepto de formación es vinculado con los términos capacitación, instrucción, superación académica y adiestramiento.

Tal situación, se debe a varios motivos. Entre ellos se encuentran:

- El desconocimiento sobre la historicidad y ontologicidad del concepto,
- El poco interés de estudiarlo,
- La complejidad para comprender su acontecer,
- No se ha construido la historia del concepto,
- Los prejuicios sobre los trabajos teóricos y de tipo filosófico,
- La pragmaticidad e instrumentalización de la educación,
- El poder seductivo de la inmediatez y de lo práctico,
- La ausencia de una tradición filológica,
- La presencia de la tecnología en el mundo académico y educativo,
- La racionalidad burocrática y administrativa que predomina en las instituciones sociales y
- La apatía para deambular horizontes de saber desconocidos.

Los términos utilizados para referirse al concepto y procesos de formación generan no solo la reducción de su sentido originario, sino también su restricción, sin omitir su reorientación hacia un aspecto específico.

A lo anterior hay que incorporar que, en la mayoría de las ocasiones, los términos referidos tampoco son estudiados y/o se desconoce su significado.

En el libro "El trayecto de la formación. Los enseñantes entre la teoría y la práctica", Ferry (1990) denuncia que las escuelas normales de formación de profesores se han empeñado por omitir el sentido originario del concepto de formación y destacar la presencia tanto de los términos mencionados como de la orientación de los estudios centrada en el deber-ser y deber-hacer.

A partir de los elementos localizados sobre el concepto de formación, se afirma que los términos actualización, adiestramiento, instrucción y superación académica jamás podrán sustituirla, aún de que los procesos que les son propios pueden estar presentes en la formación.

Por ejemplo, el Diccionario de la Real Academia Española (Wikipedia) define los términos de la siguiente manera:

- **Capacitación:** "consiste en una serie de actividades planeadas y basadas en las necesidades de la empresa que se orientan hacia un cambio en los conocimientos, habilidades y aptitudes de los empleados que les permitan desarrollar sus actividades de manera eficiente" (Wikipedia).

- **Instrucción:** "Orden, mandato o criterio que se ha de seguir" (Wikipedia).

- **Adiestramiento:** "tiene como propósito la habilitación en los grados académicos que requieren las áreas de conocimiento, disciplinas, programas y niveles educativos" (Wikipedia).

- **Adiestramiento:** "enseñanza de habilidades y destrezas para el mejor desempeño de su trabajo" (Wikipedia)

- **Deber:** "serie de normas, escritas o no, según las cuales todos los individuos que formen parte de una sociedad deben actuar, porque es esta la que determina cuáles de sus actos son correctos y aceptados y cuáles no" (Wikipedia).

Con base en lo anterior, la formación -como concepto y proceso- jamás podrá reducirse a los términos mencionados. Tampoco podrá ser restringida a un espacio exclusivo como el aula o la escuela. Mucho menos orientarse a criterios establecidos por la normatividad.

No solo hay que dudar de la autoridad, capacidad y referentes del actor educativo al afirmar que los términos mencionados son sinónimo de la formación, sino también hay que invitar a realizar un diagnóstico sobre ellos con la finalidad de identificar su significado y diferenciarla del concepto estudiado en este trabajo.

Para ello, antes de hacer la invitación a las personas, se sugiere iniciar la actividad de manera personal utilizando el trabajo colaborativo, colegiado y colectivo en virtud de que, al escuchar los puntos de vista de otras personas, podrá escucharse a sí mismo.

En relación a las ideas absolutas y universales, Beuchot (1997) afirma que también tienen un sentido equivocista en virtud de que lo humano es irrepetible, aún de las acciones y actitudes para corregir comportamientos o realizar un fin determinado sean previamente programadas y planeadas meticulosamente.

Las ciencias naturales, también conocidas como ciencias exactas o probabilísticas, se caracterizan por tener significados unívocos. Sin embargo, Paul Feyerabend, en el libro titulado *Contra el Método*, demuestra las contradicciones y limitantes del significado equivocista de algunos planteamientos científicos y comprueba los errores incurridos por prestigiados científicos como Newton (Feyerabend,1993).

El escepticismo radical y el anarquismo epistemológico de Paul Feyerabend representan, en sí mismo, una reducción al absurdo de los intentos del positivismo lógico y del racionalismo crítico de definir axiomática o metodológicamente la ciencia (Gargiulo,2020), sobre todo de aquella sustentada en la experimentación.

4. NOCIONES DE FORMACIÓN

En la vida cotidiana, la noción es un término que la mayoría de las personas desconocen, tampoco les interesa conocer y no forma parte de su

vocabulario. Sin embargo, les atañe porque en los puntos de vista, ideas, percepciones, sensaciones y emociones expresadas sobre algún fenómeno, trátese de un concepto, objeto, persona, hecho social, problema, etcétera-, su presencia es innegable, aún de que las personas se nieguen a reconocerla.

En el ámbito de la investigación científica, social, humana, educativa, etcétera, la noción no solo es un término que alude a procesos cognitivos, sino también es una interpretación argumentativa porque, además de surgir de la experiencia personal, tiene una certeza valorativa que solo puede ser negada cuando es refutada por otra persona.

Para Hegel (1972), la noción es una construcción temporal elaborada en una fase de evolución dentro de la totalidad del pensamiento humano y representa el resultado de los procesos de intelección llevadas a cabo para interpretar argumentativamente un fenómeno. Por ello, tiene un valor verdadero, pero también tiene una debilidad: no debe exigirse ni esperarse más de lo que puede ofrecer.

La posición de Hegel sobre el termino noción -en relación a su significado y valor de verdad- es incuestionable, porque se alude a la condición de historicidad tanto del fenómeno como de la persona que lo interpreta.

En este trabajo, las nociones que se han elaborado sobre el concepto de formación, son importantes debido a los sentidos, intencionalidades, estructuras y modos de ser privilegiados por los intérpretes y argumentados en referentes tanto de la vida particular como de aquellos del ámbito conceptual, teórico, metodológico, epistemológico y ontológico.

Para Gadamer (1993), Hegel es el filósofo que más aportaciones ha hecho al concepto de formación y es quién argumenta y afirma la distinción que existe entre el concepto y los procesos de formación.

En este trabajo, las aportaciones hechas por Gadamer (1998), padre de la hermenéutica filosófica, son indispensables para afirmar que, entendido como ser-diciente, tiene un saber cultural que explica el desarrollo de la humanidad y de la vida del ser humano, por tal motivo tiene que descubrirse a través de las nociones que se construyen sobre el concepto de formación.

Expresa también que, a través de las nociones de formación, se descubren los modos de ser del concepto, es decir, los sentidos, intencionalidades y estructuras que constituyen la historia del concepto y las maneras en que ha sido interpretada en las épocas históricas de la humanidad, a veces con un sentido pragmático e instrumental, en otras con un sentido, reducidas y restringidas, sin olvidar las tergiversaciones al ser confundidas con la información y los esfuerzos por habilitar su sentido originario.

En México, el Consejo Mexicano de Investigación Educativa (COMIE), desde el año de 1981, coordina la elaboración de los estados de conocimiento de la investigación educativa que abarca diez años para revisar los trabajos localizados y analizar las aportaciones hechas. Véase la Tabla 1.

TABLA 1. *El concepto de formación en los estados de conocimiento*

No.	Periodo	Sugerencias
1	1981-1992	Debatir las nociones de formación es una tarea impostergable y urgente debido a lo escaso de trabajos localizados
2	1991-2002	Distinguir el concepto de formación de los procesos formativos debido a que la mayoría de los trabajos localizados estudian los procesos y pocos aluden al concepto. Las nociones de formación localizadas tienen como base los planteamientos de Platón, Hegel y Gadamer.
3	2001-2012	Construir la historia del concepto de formación con la finalidad de identificar las maneras en que ha sido interpretada en distintos campos disciplinarios y comprender su condición óntica y ontológica
4	2011-2022	Ponderar el debate teórico de la formación para distinguir el sentido originario (Bildung), lo que queda de dicho sentido en la actualidad, hacer una revisión histórica del concepto y aproximarse a su condición ontológica.

Elaborado por Ma. Dolores García Perea
Fuentes: Estados de conocimiento de la investigación educativa mexicana, periodos 1981-1992, 1991-2002, 2001-2012 y 2011-2022.

Se cierra el apartado presentando en la tabla siguiente algunas nociones de formación localizadas a través de dos investigaciones: "Formación, concepto vitalizado por Gadamer" y "Las nociones de formación en los investigadores".

TABLA 2. *Nociones de formación*

‘Ruptura … a lo que eres, piensas y explicas las cosas’	'Posibilidad intelectual del sujeto de crecer’	‘Posibilidad de colocarse como buscador de diferencias’
‘Posibilidad de establecer relaciones que te llevan a la mutua comprensión de ti y del otro’	‘Búsqueda del porvenir del hombre de manera mucho más profunda, radical, esencial: la raíz del futuro’	'Proceso de desarrollo individual tendiente a adquirir o perfeccionar capacidades'
‘Proceso de crecimiento a través de avances, retrocesos y rupturas’	‘Proceso continuo, mantenido a lo largo de la vida para su consolidación’	‘Proceso humano, histórico, proceso de vida’
'Capacidad de compartir, saber, exponer ideas ante los demás sin temor’	'Proceso que se da a través del encuentro conmigo mismo, a través del encuentro con los demás’	‘Horizonte hacia la subjetividad’
‘Posibilidad de existir’	‘Construcción de la existencia’	‘Ruptura del ser, saber y hacer’
'Exigencia por encontrar la diferencia’	'Arriesgarse en una pasión'	'Cultura de la capacidad'
'Trabajo individual, libremente imaginado y deseado con base en los dispositivos que otros y uno mismo se provee'	‘Despliegue de capacidades del pensamiento para confrontar, debatir, poner en juego saberes previos y que sirven de cuña para construir otros con mayor penetración de sentido’	'Transformarse en el contacto con la realidad, y en el transcurso de la formación volverse capaz de administrar uno mismo su formación'
'Modo que se consiga plenitud humana'	Orientación fundamental del ser humano (intelecto, voluntad y sentimiento) hacia la totalidad del ser'	'Acto de libertad del sujeto'
'Reconciliarse con uno mismo en una segunda naturaleza'	'Modo de percibir interno que procede del conocimiento de la vida espiritual y ética'	'Capacidad de pensar lo que opinan otros y uno mismo'
'Función evolutiva del hombre basada en procesos, diferenciación y activación significativa desprendida de la reflexión'	'Dinámica de un desarrollo personal que consiste en tener aprendizajes, hacer descubrimientos, encontrar gente, desarrollar a la vez sus capacidades de razonamiento, riqueza de imágenes del mundo, descubrir sus propias capacidades'	'Transmisión (o adquisición) de conocimiento enlazados con las dimensiones de la vida propiamente humanas y provistos de una jerarquización interna, que se realiza con el esfuerzo que se necesario, de modo tal que incite a una posición personal libre, que pueda ser principio, sin violencia de algo original'
'Reconocer los signos del lenguaje y la cultura'	'Embellecimiento del alma'	'Proceso por el que se adquiere cultura'
'Potenciar las fuerzas allí donde uno percibe sus puntos débiles y no dejarlas en manos de otras personas e instituciones'		

Elaborado por Ma. Dolores García Perea

Fuente: García (2015). Formación, concepto vitalizado por Gadamer y García, (2012). Nociones de formación en los investigadores.

5. OBSTÁCULOS PARA CONSTRUIR LAS NOCIONES DE FORMACIÓN

En el campo educativo y pedagógico, las dificultades que enfrentan los investigadores para elaborar nociones de formación es una evidencia clara para mostrar la complejidad de la formación, aún de que ella sea vivida constantemente a través de los dispositivos existentes.

Algunos de los aspectos que explican dicha complejidad son principalmente:

- No se puede hablar de algo que no se ha vivido (Foucault,1994).
- No se puede argumentar un fenómeno si no ha sido estudiado,
- La formación no forma parte de los temas centrales de la educación, aún de que reiteradamente se utilice el concepto,
- Pocos son los trabajos que privilegian el estudio de la formación como concepto y proceso,
- Se reduce y restringe el sentido originario de la formación,
- No existen manuales ni programas de estudio para formar a una persona,
- Las aportaciones hechas por los especialistas en el campo de la pedagogía son importantes, pero insuficientes,
- La única persona responsable de formarse es ella misma,
- El campo de la formación y de la formatividad está en construcción (Honore,1980),
- Requiere de procesos de intelección constante,
- Únicamente la persona que la vive puede ofrecer los medios para que otras personas sigan formánd0se y
- Nunca termina una persona de formarse.

En el libro "Las nociones de formación en los investigadores", la autora entrevistó a un total de 16 informantes para conocer el significado del concepto de formación. Descubrió que el tema representó un reto para definirla, aún de que 10 de ellos realizaban la investigación educativa tenían de manera cotidiana y 6 estaban comisionados como directores de distintas instituciones.

A continuación, se describen las actitudes manifestadas por los informantes para definir el concepto de formación contenidas en el libro antes mencionado.

a. ***Hito academicista.*** Es resultado del acceso a la cultura a través de la educación formal. Se caracteriza por tener un carácter académico y manifiesto en la exigencia de argumentar los puntos con un lenguaje saturado de citas textuales, hacer referencia a autores, teorías y categorías, y en casos extremos, repetir frases y principios teóricos sin mediación alguna.
b. **E*xclusión de lo común***. Es resultado del trabajo intelectual. Pondera la teorización de la vida cotidiana. La objetividad es la máxima aspiración. Los puntos de vista sobre el concepto formación se asientan en procesos hermenéuticas, de ahí que el sentido mentado, además de ser pensado, haya sido refutado a partir de los referentes teóricos analizados. Privilegia la vigilancia epistemológica y con ello excluye el sentido común, prejuicios, la profetización, las certezas, etc. Las nociones de formación no solo son opiniones personales, sino también el *ethos barroco* y modos de ser del propio investigador.
c. **P*rotección de la intimidad.*** Se caracteriza por el carácter psicológico y los procesos de indagación sobre la vida particular del investigador. Los puntos de vista están asociados, por un lado, a la posición crítica generada al fusionarse el asunto en cuestión con las experiencias y trayectorias académicas, profesionales, laborales y personales y, por otro, a la solidaridad en la profesión. Generalmente se expone a la luz pública, las experiencias que coadyuven la investigación.
d. **Defensa *y envío de mensajes***. Es resultado del malestar experimentado ante la ausencia de reconocimiento y a la falta de

apoyo a la investigación y al investigador. El hecho de apoyar las actividades de investigación de algún compañero de trabajo, no excluye percepciones, sentimientos, percepciones y malestares sobre la función desarrollada en la institución, así como los deseos de sacar a la luz pública problemas personales y concernientes a la gestión administrativa.

e. ***Curiosidad profesional***. Es una actitud difícil de desprenderse, sobre todo si se realiza las tareas de investigación. Entendiendo a la curiosidad como atributo indispensable en la investigación, generalmente obliga al investigador a introducirse a la dialéctica de la pregunta-respuesta para resolver enigmas o profundizar en el sentido de lo estudiado. La curiosidad llega a convertirse en obstáculo cuando la ansiedad suscitada por saber las preguntas o el sentimiento de no poder contestarse de manera adecuada cierran la posibilidad de que el investigar se muestre cual es.

f. ***Respeto al concepto y al campo.*** Es una actitud derivada de la ética profesional. Lo he incorporado al grupo de actitudes por la dificultad que representa hablar sobre un concepto y campo temático no estudiado por el investigador. Sin embargo, el hecho de haber logrado experiencias de formación en y para la investigación y en su vida personal, les autoriza expresar su posición personal hacia el concepto formación a partir de los horizontes de saber y campos disciplinarios ganados al ser deambulados por él.

En la tesis doctoral titulada "Construcción social de formación desde la perspectiva docente en la especialidad médica de neurocirugía. Universidad de Costa Rica", la autora afirma que los docentes entrevistados consideran que la formación está estrechamente ligada al aprendizaje, por consiguiente, formación es sinónimo de aprendizaje (Villanueva.2023).

Probablemente, la situación anterior se explica por el hecho de ponderar el aprendizaje en el área de la medicina y de considerar que el diagnóstico de salud es el objetivo principal en la formación del médico durante

el Pase de visita que se realiza en el hospital, estando presente el docente y estudiante de medicina y la persona enferma.

6. CONCLUSIONES

A partir de los resultados de las investigaciones tituladas "Formación, concepto vitalizado por Gadamer" y "Las nociones de formación en los investigadores" y de la reflexión hechas sobre el concepto a partir de la hermenéutica analógica, se concluye que las nociones de formación:

1. Muestran una serie de elementos de tipo cultural, histórico y, valga la redundancia, de experiencias de formación.
2. Son resultado de sus experiencias formativas.
3. Se caracterizan por no reducir el concepto formación en actos de transmisión de información ni a restringirlas a actividades dentro del aula.
4. Sus referentes conceptuales y teóricos rebasan los principios de la pedagogía.
5. El principio de historicidad está presente.
6. No tiene un sentido ideológico.
7. Su construcción no parte de la tabula rasa.
8. Su modo de ser se hace presente en la manera en que se convierte en tema de.
9. Es complicado separar el concepto de formación de los procesos formativos debido a que, por un lado, desconocen la historia del concepto, los autores que la estudian y los resultados de las investigaciones sobre el tema y por otro, están preocupados y ocupados por estudiar otros objetos de estudio del campo de la educación.
10. Los estudiosos sobre el tema, asumen una posición crítica sobre las experiencias de formación vividas, así como de las personas con quienes co-actúan y co-existen.

7. REFERENCIAS

Beuchot, M. (1997). Tratado de hermenéutica analógica. México, Universidad Nacional Autónoma de México

Beuchot. M. (1995). Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica. Cuaderno de filosfía No. 25. México, Universidad Iberoamericana

Ducoing, Pasilla, Serrano, Torres y Ribeiro (1993). Estado de conocimiento. Cuaderno No. 4 "Formación de docen tes y profesionales de la educación". En La investugación educativa en los ochenta, perspectivas para los noventa. 2do. Congreso Nacional de Investigacuón Educativa, México, COMIE-SNTE

Ducoing, P. (Coord.) (1998). Sujetos, procesos de formación y de enseñanza-aprendizaje. Investigacion educativa 1993-1995. Tomo I. México, UNAM.COMIE-CEU-ENEPI

Ducoing, P. y Fortuol, B. (2013). Procesos de formación 2002-2011 vol. I. México, D.F. : ANUIES, Dirección de Medios Editoriales : Consejo Mexicano de Investigación Educativa, 2013. 2 volúmenes. – (Colección Estados del Conocimiento)

Ducoing, P. (Coord) (2023). Volumen 1 Debates teóricos sobre formación. Colección formación de profesores y profesionales de la educación colección formación de profesores y profesionales de la educación. Association Francophone Internationale de Recherche Scientifique en Éducation y UNAM. México

Feyerabend, P. (1993). Contra el método. Barcelona: Planeta De-Agostini. ISBN 9788441318601.

Foucault, M. (1994). Hermenéutica del sujeto. Piqueta, Madrid

Gadamer, H. G. (1992). Verdad y Método, Tomo II. Salamanca, Sígueme

Gadamer, H. G. (1993). Verdad y Método. Tomo I. Salamanca, Sígueme

Gadamer, H. G. (1998). Arte y verdad de la palabra. Barcelona, Paidós

García, M. D. (2015). Formación, concepto vitalizado por Gadamer. Castellanos Editores, México, D. F.

García. M. D. (2012). Las nociones de formación en los investigadores. Castellanos Editores, México, D. F.

Gargiulo, M. T. (2020). La noción positiva de ciencia de Paul Karl Feyerabend. En Crítica (Méx., D.F.) vol.47 no.141 Ciudad de México dic. 2015 Epub 02-Abr-2020. https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.2015.416

Hegel, G. W. F (1987). Lecciones sobre historia de la filosofía.

Heidegger, M. (1972). Cartas sobre el humanismo. Huascar, Buenos Aires

Honore, B. (1980).Para una teoría de la formación. Madrid, Narcea

Villanueva, M. L. (2023). "Construcción social de formación desde la perspectiva docente en la especialidad médica de neurocirugía. Universidad de Costa Rica". Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Coahuila. Mimeo

WIKIPEDIA: Adiestramiento definición. Revisado el 21 de diciembre de 2023

WIKIPEDIA: Capacitación definición. Revisado el 21 de diciembre de 2023

WIKIPEDIA: Instrucción definición. Revisado el 21 de diciembre de 2023

WIKIPEDIA: Superación académica definición. Revisado el 21 de diciembre de 2023

CAPÍTULO 3

CONFIGURACIONES RELACIONALES ENTRE FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO CRÍTICO

JOSÉ CARLOS RUIZ
Universidad de Córdoba

INTRODUCCIÓN

La interrelación entre la filosofía y el pensamiento crítico constituye un campo de estudio fundamental que ilumina la esencia de la reflexión humana sobre el conocimiento y la realidad. En la búsqueda incesante de la verdad, la filosofía se erige como una disciplina que no solo busca entender el mundo y nuestro lugar en él, sino que también aspira a mejorar nuestra capacidad de juicio y razonamiento. Este artículo examina las configuraciones relacionales entre la filosofía y el pensamiento crítico, analizando cómo ambos ámbitos se entrelazan y se potencian mutuamente en el desarrollo de una mente reflexiva y analítica. La filosofía, desde sus orígenes en la Grecia antigua, ha fomentado un espíritu de indagación y cuestionamiento que es esencial para el pensamiento crítico. A través del análisis meticuloso de conceptos, argumentos y supuestos, la filosofía no solo cultiva habilidades cognitivas avanzadas, sino que también promueve una disposición ética hacia la evaluación rigurosa y la reflexión continua. En este contexto, el pensamiento crítico se revela no simplemente como una herramienta técnica, sino como un proceso integral que involucra tanto la capacidad intelectual como la inclinación moral hacia la búsqueda de la verdad. Este artículo explora esta profunda interconexión, considerando las aportaciones de destacados pensadores y la aplicación práctica de estas ideas en la formación de individuos capaces de un juicio racional y bien fundamentado.

A lo largo de este artículo trataremos de abordar las configuraciones relacionales entre la filosofía y el pensamiento crítico, se pone de

relieve la importancia de una formación filosófica que va más allá de la mera adquisición de conocimientos teóricos. Se trata de cultivar un ethos de reflexión crítica que permita a los individuos cuestionar, analizar y comprender el mundo de una manera más profunda y significativa. Este artículo ofrece una perspectiva detallada y rigurosa sobre cómo la filosofía puede enriquecer y estructurar el pensamiento crítico, proporcionando una base sólida para el desarrollo de habilidades intelectuales y éticas esenciales en la vida contemporánea.

CONFIGURACIONES RELACIONALES ENTRE FILOSÓFICA Y PENSAMIENTO CRÍTICO

El pensamiento crítico y la filosofía están intrínsecamente relacionados, ya que ambos se centran en la búsqueda de la verdad y la sabiduría a través de la reflexión, el análisis y la evaluación rigurosa. La filosofía, desde su origen etimológico en las palabras griegas "philos" (amor) y "sophia" (sabiduría), se dedica al estudio y la reflexión profunda sobre la naturaleza del conocimiento, la realidad y los valores (Grayling, 1999). Este enfoque filosófico establece una base sólida para el desarrollo del pensamiento crítico, que se define como el proceso activo y reflexivo de evaluar información y argumentos de manera lógica y racional. La filosofía precisa de un pensamiento crítico que permita a los individuos evaluar hechos, formular argumentos coherentes y tomar decisiones informadas basadas en principios bien fundamentados.

La relación entre la filosofía y el pensamiento crítico es profunda y simbiótica, como lo evidencian diversos trabajos académicos. Robert Ennis, en su artículo "Critical Thinking: A Streamlined Conception" (2015), profundiza en la esencia del pensamiento crítico, enfatizando que los individuos con habilidades de pensamiento crítico deben poseer tanto la capacidad como la disposición para pensar críticamente. Esta noción subraya la interconexión del pensamiento crítico no solo con las habilidades cognitivas, sino también con una mentalidad o inclinación hacia la evaluación crítica y la reflexión. Los conocimientos de Ennis iluminan cómo el pensamiento crítico no es meramente una habilidad, sino un enfoque holístico hacia el razonamiento y la toma de decisiones.

El pensamiento crítico, en su naturaleza más esencial, trasciende la mera habilidad técnica. Ennis nos invita a considerar que no es suficiente poseer la capacidad intelectual para evaluar, analizar y juzgar; es igualmente necesario albergar una disposición interna, un ethos de cuestionamiento y reflexión. La filosofía, entonces, se convierte en una praxis de vida, donde la cognición se casa con la voluntad, el intelecto con la intención, creando un terreno fértil para la verdadera sabiduría.

John Dewey, uno de los pensadores más relevantes en lo referente al análisis del pensamiento crítico, introdujo el concepto de pensamiento crítico como pensamiento reflexivo, caracterizado por un compromiso activo, persistencia y exhaustividad en la evaluación de creencias o conocimientos desde un punto de vista racional (Dewey, 1910). La perspectiva de Dewey se alinea con la idea de que el pensamiento crítico implica un proceso continuo de reflexión y análisis, enfatizando la importancia de cuestionar y evaluar activamente la información en lugar de aceptarla pasivamente. Este compromiso activo es fundamental para el desarrollo de habilidades robustas de pensamiento crítico (Verawati, 2023). Dewey presenta una visión del pensamiento crítico que no es meramente episódica, sino un flujo constante y dinámico de reflexión activa. Este enfoque exige una mente en perpetuo estado de alerta y disposición, donde la creencia y el conocimiento son continuamente puestos a prueba bajo la luz implacable de la razón. El pensamiento crítico, entonces, se convierte en una dinámica interminable entre la duda y la certeza, un equilibrio delicado entre la curiosidad y el escepticismo.

Herrero (2016), por su parte, define el pensamiento crítico como un "razonamiento reflexivo, juicioso, que cuestiona lo que lee o lo que escucha" (p. 17). Este razonamiento implica evaluar si las evidencias son suficientes, relevantes y aceptables para sostener un argumento o una conclusión. La práctica del pensamiento crítico requiere un escepticismo saludable, una disposición a cuestionar y una metodología para analizar y evaluar las pruebas presentadas. Herrero destaca que "pensar críticamente implica además estar alerta respecto a aquellos obstáculos que lo dificultan o lo impiden: el uso descuidado o sesgado del lenguaje, los prejuicios, las exageraciones, las generalizaciones precipitadas, las

emociones, las debilidades en los argumentos" (2016, pp. 19-20). Este enfoque reflexivo y cuidadoso permite al pensador crítico acercarse a la verdad de las cosas y tomar decisiones bien fundamentadas. Esto implica un modelo de persona con una serie de características que, según Paul y Elder (2003), deben regirse por la humildad intelectual, coraje intelectual, empatía intelectual, buena fe intelectual, perseverancia intelectual, fe en la razón y sentido intelectual de la justicia. Cada una de estas características implica una disposición abierta y racional hacia el conocimiento y la interacción con otros, lo cual se logra principalmente a través del uso del lenguaje. El coraje intelectual, por ejemplo, se define como la disposición a enfrentar y considerar seriamente ideas y creencias diferentes a las propias, lo que requiere un uso cuidadoso y reflexivo del lenguaje para evaluar y comunicar dichas ideas de manera efectiva.

En la riqueza de aproximaciones que existen sobre cómo se configura la idea de pensamiento crítico encontramos que también se puede conceptualizar como una habilidad cognitiva de orden superior que integra el análisis, la síntesis, la conceptualización y la evaluación de la información (Oviedo y Páez). Facione (1990) lo define como "un juicio autorregulado y con propósito que conduce a interpretación, análisis, evaluación e inferencia" (p. 16). Esta capacidad no solo se enfoca en la comprensión y el procesamiento de información, sino también en la reflexión sobre la metodología y el contexto que sustenta los juicios, integrando así una visión holística y contextualizada del conocimiento. Este proceso involucra la interacción entre el aprendizaje y la enseñanza, promoviendo la honestidad intelectual, la amplitud mental y la racionalidad, en oposición a la emocionalidad y la pereza intelectual.

La conexión entre la filosofía y el pensamiento crítico se refuerza aún más por la noción de que la formación filosófica se correlaciona con un mejor rendimiento en procesos reflexivos en diversas disciplinas. El pensamiento reflexivo, caracterizado por un razonamiento lógico profundo y un análisis crítico, es una piedra angular de la indagación filosófica y se alinea estrechamente con los procesos cognitivos involucrados en el pensamiento crítico. Esta correlación destaca cómo el pensamiento filosófico puede servir como un andamiaje para el desarrollo de

habilidades avanzadas de pensamiento crítico. El pensamiento filosófico, con su insistencia en el rigor lógico y la profundidad analítica, se erige como la base sobre la cual se construyen las torres del pensamiento crítico. En la búsqueda filosófica, encontramos el molde para el pensamiento reflexivo, un proceso que requiere no solo una mente afilada, sino también una actitud dispuesta a enfrentar las complejidades y contradicciones de la existencia a través de la reflexión. Junto a este dinamismo, el pensamiento crítico está estrechamente vinculado al análisis de argumentos, que incluye identificar conclusiones, razones, suposiciones, irrelevancias y la estructura de los argumentos (Ennis, 2015). Este aspecto analítico del pensamiento crítico es esencial en la filosofía, donde la inferencia juega un papel significativo en la elaboración de conclusiones razonables basadas en información y evidencia relevantes.

La filosofía se define como la búsqueda del conocimiento y la verdad, y su relación con el pensamiento crítico es intrínseca, dado que ambos implican un proceso reflexivo y analítico. La filosofía del pensamiento crítico no se desarrolla de manera espontánea, sino que requiere estímulos que desafíen y expandan las habilidades cognitivas de los estudiantes (Costa, 1991). La reflexión crítica requiere un proceso que las personas que se dedican a la filosofía precisan hacer, como ser capaces de mantener los procesos reflexivos a lo largo del tiempo y potenciarlo por medio del diálogo con pares: "reflection may require more than what most cognitive interventions require. It may require the kind of interventions that students of philosophy tend to experience: some training in how to use reflection, sustained periods of reflection, and discussion amongst peers. That way, when people are encouraged to step back and re-consider reasons for their philosophical judgment, they can competently do so" (Byrd, 2021, pp. 7-8).

La filosofía, como disciplina, se dedica a la búsqueda de la verdad a través del razonamiento lógico y la argumentación. Según el documento revisado, el pensamiento crítico implica el análisis, la dilucidación, la deliberación y la síntesis de los conocimientos adquiridos (Mendoza Cruzado, 2021). Estas son precisamente las competencias que la filosofía busca cultivar. Rodríguez (2018) menciona que el

pensamiento crítico se basa en tres elementos ontológicos: lenguaje, pensamiento y acción. La filosofía ha explorado estos elementos desde sus inicios. Sócrates, por ejemplo, enfatizaba el diálogo (lenguaje) como medio para alcanzar la verdad. Aristóteles, por su parte, desarrolló la lógica (pensamiento) como herramienta para estructurar argumentos coherentes. La acción, en el contexto filosófico, se refiere a la aplicación de principios éticos en la vida cotidiana.

El pensamiento crítico constituye un elemento esencial en el proceso de aprendizaje, y la filosofía de la educación brinda un marco conceptual profundo para entender su importancia. Este enfoque filosófico aporta una sólida base teórica que facilita la mejora de las capacidades analíticas y evaluativas de los estudiantes. Al explorar las nociones de epistemología, lógica y metodología desde una perspectiva filosófica, se establece una fundamentación robusta para el pensamiento crítico. Integrando las perspectivas de filósofos destacados, se concluye que el pensamiento crítico trasciende ser una habilidad práctica aplicable en situaciones cotidianas, revelándose como una forma de reflexión filosófica sobre la información, los valores y la verdad. De esta manera, la relevancia del pensamiento crítico en el ámbito educativo se comprende mejor al examinarlo a través del prisma de la filosofía académica, que proporciona una base para desarrollar argumentos profundos sobre los objetivos educativos y el valor intelectual y moral en contextos de aprendizaje. Este análisis sugiere que, para fomentar estrategias de aprendizaje más eficaces y significativas, es imprescindible una comprensión filosófica más profunda del pensamiento crítico: "Through the incorporation of prominent philosophers' perspectives, this study concludes that critical thinking is not only a skill that can be applied in real-world situations, but it is also a type of philosophical reflection on information, values, and truth. As a result, the significance of critical thinking in the educational process can be better comprehended by looking at it through the lens of academic philosophy" (Pauzi, 2024, p. 2).

Akapo (2021) explora la asociación histórica del pensamiento crítico con la filosofía, sugiriendo que el pensamiento crítico se considera comúnmente como una herramienta de la filosofía o incluso sinónimo de la filosofía misma. Esta perspectiva histórica resalta la relación de larga

data entre la filosofía y el pensamiento crítico, indicando que el pensamiento crítico ha estado entrelazado con la indagación filosófica durante un período considerable. El nexo de unión que postula entre ambas pasa por la investigación racional: "Rational inquiry is the point of intercourse between philosophy and critical thinking. The capacity to be rational, to think, to process experience in such a manner that remembers the past to relate it to the present and make inferences or conclude on future possibilities and projections, is a matter of strict rational capacity. This has also for a long time been understood as an exclusively human thing" (Akapo, 2021, p. 72).

Esta asociación histórica es destacada por pensadoras como Nussbaum (2010) que toman referencia el modelo socrático para configurar individuos con capacidad reflexiva, proponiendo un modelo de trabajo que parte de la necesidad de examinarse a uno mismo por medio del ideal socrático de una vida examinada, lo que implica desarrollar el razonamiento. El objetivo del desarrollo de esta habilidad de razonamiento permite aumentar las competencias cognitivas y sociales que ayudan a llevar una vida democrática decente. Tal como comentan Suarez et al. (2018) refiriéndose a Nussbaum, lo que esta realiza es un llamado a los ciudadanos para que piensen de manera independiente, aprendan a discrepar mediante el diálogo, justifiquen sus propias razones y propongan alternativas en el intercambio con otros. Nussbaum enfatiza la importancia de reconocernos explícitamente como ciudadanos del mundo. Destaca que debemos vernos no solo como miembros de un grupo o región específica, sino que es esencial conectar con otros seres humanos a través de lazos de reconocimiento y preocupación mutua (Suarez et al., 2018). Esto implica entender que existen diversas formas de pensar, sentir e intereses, expresadas mediante múltiples narrativas que reflejan las complejidades del mundo. Además de reconocer la diversidad de cosmovisiones y experiencias, ser ciudadano del mundo implica "el juicio crítico hacia otros individuos y culturas. (...) El ciudadano del mundo puede ser muy crítico respecto de las acciones o políticas injustas, y del carácter de las personas que las promueven" (Nussbaum, 2005, p. 93).

Nussbaum propone la potenciación de una imaginación narrativa, entendida esta como una facultad indispensable para la ética y la responsabilidad cívica: la define como la "capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona, ser un lector inteligente de la historia de esa persona, y comprender las emociones, deseos y anhelos que alguien así pudiera experimentar" (Nussbaum, 2012, p. 30). El objetivo pasa por superar la propia subjetividad con la intención de situarse en el punto de mira del otro, de habitar su perspectiva, de tal manera que se integre la mirada del otro en la fundamentación de la moral propia. En el ámbito filosófico, esto supone un ejercicio hermenéutico profundo, donde se interpreta y comprende la alteridad en sus propios términos, revelando sus emociones, deseos y motivaciones intrínsecas. La imaginación narrativa es, por tanto, un acto de empatía radical, una proyección del yo hacia el otro que facilita el reconocimiento de su humanidad plena y sus derechos inherentes, independientemente de diferencias fenoménicas como la raza, la religión, el género o la orientación sexual. En este sentido, Nussbaum articula una ética del respeto absoluto hacia el otro como un fin en sí mismo, rechazando cualquier instrumentalización o manipulación del prójimo para fines egoístas. Esta capacidad no solo tiene implicaciones morales individuales, sino que también posee un valor social esencial. La imaginación narrativa fomenta una solidaridad auténtica, en la que los miembros de la sociedad se reconocen mutuamente en sus fragilidades y necesidades compartidas, así como en sus éxitos y logros comunes. En términos filosóficos, esto implica una intersubjetividad que fortalece el tejido moral de la comunidad.

EL PAPEL DEL LENGUAJE COMO FUNDAMENTO DEL PENSAMIENTO CRÍTICO.

No queda ahí la referencia socrática, si analizamos la variedad de enfoques metodológicos que constituyen el pensamiento crítico, es fundamental poner el foco en el proceso dialogal: "Las disposiciones dialógicas de pensamiento crítico implican pasar de las habilidades del lenguaje (hablar, escuchar, leer y escribir) a un diálogo en búsqueda de la vinculación social, humana y con el entorno, lo que conlleva a reconocer el diálogo como un lugar de enunciación, de crear formas nuevas de

ver la vida, de romper el ego y caminar hacia el alter. Valorar lo esencial es aquello que no se concibe dentro de la lógica mercantilista y acumulativa: romper las lógicas de la superioridad de la ganancia económica; dialogar con la curiosidad de niño, con la mirada de anciano y la convicción de adulto, para pensar, soñar, creer y crear desde lo intrageneracional y lo intergeneracional" (Bedoya et al., 2020, p. 67).

El lenguaje actúa como la herramienta primordial para articular y comunicar ideas filosóficas. La indagación filosófica proporciona un marco estructurado para cuestionar supuestos, explorar conceptos y fomentar habilidades de pensamiento crítico. El pensamiento crítico, la aplicación activa de principios filosóficos para analizar y evaluar información, es esencial para el razonamiento efectivo y la toma de decisiones informadas. Esta interacción entre el lenguaje, la filosofía y el pensamiento crítico es crucial para la exploración intelectual y el avance cognitivo, subrayando la importancia de la precisión lingüística, la reflexión filosófica y el razonamiento analítico en la búsqueda del conocimiento y la comprensión.

Es importante acercarse al análisis del pensamiento crítico a través de cierta terminología en la que podríamos destacar palabras como: juicio, intelecto, razón, intencionalidad, conciencia, creencias, lenguaje, conocimientos y acción (Rodríguez, 2018). El lenguaje y el conocimiento son transversales a la mente y al pensamiento, ya que el contenido de ambos se expresa en términos lingüísticos y representacionales. Las representaciones están directamente relacionadas con el conocimiento que posee el agente y se expresan en términos proposicionales. Finalmente, la acción refleja todos estos elementos, por lo que se podría decir que hay tres componentes esenciales en la naturaleza del pensamiento crítico: "lenguaje, pensamiento y acción" (Rodríguez, 2018, p. 62). Desde esta perspectiva, se procura priorizar el lenguaje debido a su importancia biosocial y su papel fundamental en el pensamiento. No hay pensamiento sin lenguaje; juicios, racionalidad e intelecto se expresan a través del lenguaje. En cuanto a los estados mentales como la intencionalidad, conciencia y creencias, el lenguaje es parte integral de la mente, como señala Rodríguez (2016).

El lenguaje es el medio a través del cual se articula y desarrolla el pensamiento crítico. Wittgenstein (1953) sostiene que los límites de nuestro lenguaje son los límites de nuestro mundo, implicando que el lenguaje estructura nuestro pensamiento y comprensión del mundo. En el pensamiento crítico, el lenguaje permite la formulación de argumentos, la evaluación crítica de proposiciones y la comunicación efectiva de ideas complejas. El pensamiento crítico se manifiesta a través de la capacidad de usar el lenguaje de manera lógica y coherente. Según Piaget (1971), el desarrollo cognitivo implica una serie de procesos de equilibrio entre asimilación y acomodación, que permiten al individuo organizar y reorganizar su conocimiento. En el pensamiento crítico, estos procesos son fundamentales para evaluar y construir argumentos de manera efectiva.

La filosofía del lenguaje se divide en varias subdisciplinas, siendo la semántica y la pragmática dos de las más relevantes para el pensamiento crítico. La semántica estudia el significado de las palabras y las frases, mientras que la pragmática se ocupa del uso del lenguaje en contextos específicos. Ambos campos son esenciales para el pensamiento crítico porque permiten identificar ambigüedades y vaguedades en los argumentos (Grice, 1989). Además, la pragmática ayuda a comprender cómo el contexto influye en el significado y la validez de las declaraciones. La comprensión semántica permite a los individuos identificar y resolver ambigüedades en los argumentos, facilitando una evaluación más precisa y coherente de las proposiciones presentadas.

Herrero dedica un capítulo completo a este tema, subrayando que "para la elaboración de los argumentos se utiliza el lenguaje. Por eso resulta indispensable que su uso sea claro, conciso y correcto" (Herrero, 2016, p. 16). La claridad y precisión en el uso del lenguaje son fundamentales para evitar malentendidos y errores en la argumentación. Herrero también advierte sobre las falacias del lenguaje, que pueden debilitar los argumentos. Estas falacias incluyen la ambigüedad y la vaguedad, las cuales pueden confundir al receptor y desviar el análisis lógico de una cuestión. En este sentido, el dominio del lenguaje y la habilidad para usarlo correctamente son cruciales para cualquier persona que aspire a desarrollar un pensamiento crítico sólido.

CONCLUSIÓN

La relación entre la filosofía y el pensamiento crítico se erige como una simbiosis esencial para la comprensión y el análisis de la realidad. Ambos ámbitos de la reflexión humana se entrelazan en una danza dialéctica donde la búsqueda de la verdad y la sabiduría se manifiesta en el rigor del análisis, la claridad del lenguaje y la integridad del juicio. La filosofía proporciona el andamiaje conceptual, una arquitectura lógica que sustenta y orienta la praxis del pensamiento crítico, transformándolo en una herramienta no solo técnica, sino también ética y existencial. En este sentido, el pensamiento crítico trasciende la mera funcionalidad cognitiva, convirtiéndose en una forma de vida que promueve la evaluación continua y rigurosa de nuestras creencias, acciones y suposiciones.

Esta profunda interrelación destaca la importancia de un lenguaje preciso y de una metodología reflexiva que son inherentes tanto al pensamiento crítico como a la indagación filosófica. La capacidad de discernir, analizar y sintetizar información de manera coherente y racional no solo fomenta una comprensión más profunda del mundo, sino que también cultiva una actitud de escepticismo saludable y apertura intelectual. En la medida en que el pensamiento crítico se nutre de las enseñanzas filosóficas, se configura como una fuerza dinamizadora que impulsa el progreso del conocimiento y la evolución moral de la humanidad. Así, la filosofía y el pensamiento crítico, en su conjunción, no solo esclarecen el camino hacia la verdad, sino que también edifican una base sólida para la práctica de una vida reflexiva, ética y comprometida con la justicia intelectual.

REFERENCIAS:

Akapo, M. (2021). Critical thinking: The father of all disciplines. Integrity Journal of Arts and Humanities, 2(4), 70-76. https://doi.org/10.31248/ijah2021.036

Bedoya Conde, A., Borbón de Narváez, S., & Silva Mora, E. (2020). Disposiciones de pensamiento crítico. Una conexión con el sentido de comunidad para atenuar la individualización. En Pensamiento crítico en la educación (edit. Emilio Oviedo y Páez de Martínez). Universidad de la Salle.

Byrd, N. (2021). Reflective reasoning & philosophy. Philosophy Compass, 16(11), e12786. https://doi.org/10.1111/phc3.12786

Costa, A. L. (1991). Developing minds: A resource book for teaching thinking. ASCD.

Dewey, J. (1910). How we think. Boston: D.C. Heath & Co. http://archive.org/details/howwethink00deweiala

Ennis, R. H. (2015). Critical thinking: A streamlined conception. In M. Davies & R. Barnett (Eds.), The Palgrave handbook of critical thinking in higher education (pp. 31–47). Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/9781137378057_2

Facione, P. (1990). APA Delphi Research Report, Critical thinking: A statement of expert consensus for purposes of educational assessment and instruction. ERIC, 315-423.

Grayling, A. C. (1999). La filosofía: Una guía para los perplejos. Barcelona: Crítica.

Grice, H. P. (1989). Studies in the way of words. Cambridge: Harvard University Press.

Herrero, J. C. (2016). Elementos del pensamiento crítico. Universidad de Alcalá.

Mendoza Cruzado, D. R. (2021). Pensamiento crítico en estudiantes de educación básica. Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar, 5(6), 14126-14142. https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v5i6.1377

Nussbaum, M. (2005). El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal. J. Pailaya (trad.). Barcelona: Paidós.

Nussbaum, M. (2010). La pedagogía socrática: La importancia de la argumentación. En Sin fines de lucro: Por qué la democracia necesita de las humanidades (pp. 75-111). M.V. Rodil (trad.). Madrid: Katz Editores.

Nussbaum, M. (2012). El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal. Barcelona: Paidós.

Paul, R., & Elder, L. (2003). The miniature guide to critical thinking: Concepts & tools (3rd ed.). Foundation for Critical Thinking.

Pauzi, P. (2024). Critical thinking in learning perspectives on educational philosophy. El-Ghiroh, 22(1), 1-17. https://doi.org/10.37092/el-ghiroh.v22i1.699

Piaget, J. (1971). Biology and knowledge. Chicago: University of Chicago Press.

Rodríguez, A. (2016). Hacia una visión biopragmatista de la conciencia. Eikasía, 68, 207-234. Recuperado de: http://www.revistadefilosofia.org/68-08.pdf

Rodríguez, A. (2018). Elementos ontológicos del pensamiento crítico. Interuniversitaria, 30(1), 53-20.

Suárez, J., Pabón, D., Villaveces, L., & Martín, J. (2018). Pensamiento crítico y filosofía. Editorial Universidad del Norte. https://editorial.uninorte.edu.co/gpd-pensamiento-critico-y-filosofia.html

Verawati, N. (2023). The philosophy of critical thinking in problem-based science learning. Prisma Sains Jurnal Pengkajian Ilmu Dan Pembelajaran Matematika Dan Ipa Ikip Mataram, 11(4), 992. https://doi.org/10.33394/j-ps.v11i4.9101

Wittgenstein, L. (1953). Philosophical investigations. Oxford: Blackwe

LA VOZ DE SU AMO. LA FILOSOFÍA DE ADORNO CONTRA LA INDUSTRIA CULTURAL

DELMIRO ROCHA ÁLVAREZ
Universidad de Santiago de Compostela

1. INTRODUCCIÓN: LA INDUSTRIA CULTURAL

Hubo un tiempo en que la expresión "industria cultural" no tenía sentido. La industria se dedicaba mayormente a producir cosas útiles para enriquecer los bolsillos de los productores y aliviar así las necesidades de los consumidores, ya fueran estas verdaderas o impostadas; la cultura, por otro lado, se dedicaba a producir cosas mayormente inútiles para enriquecer las almas de las clases cultivadas y, de paso, amortiguar el desasosiego de la del artista. En ocasiones, ambos campos se cruzaban, pues un bien cultural podía saltar al mercado y engordar también el bolsillo del artista, aunque sobren los ejemplos de grandes creadores de arte muertos ajenos al éxito comercial de su obra: El Greco, Cézanne, Van Gogh o Gauguin, se encuentran entre los casos más conocidos de la pintura. Con todo, aunque un producto cultural pudiese volverse comercial, no lo hacía más que en segunda instancia. Probablemente, creería el autor en cuestión, debido a su profunda inspiración y valía artística. Sin embargo, para una mente contemporánea, esta distinción se vuelve confusa y difícil de entender. Hoy parece no quedar forma alguna de distinguir entre industria y cultura. ¿Cómo podría llegar un objeto cultural hasta mí si no es a través de una exposición pública dominada completamente por la ley de la oferta y la demanda, esto es, controlada en su totalidad por las manos del mercado? ¿Tiene sentido dedicar la vida a pintar lienzos o camisetas, a moldear barro o chatarra, a componer sonatas o trap si nos negamos a su exposición total y completa, si rechazamos el intercambio, ya sea este económico o simbólico? Y aunque a veces sea tan cursi como cierto que una obra puede estar

mejor pagada con una sonrisa que con un cheque, lo importante es que ha sido remunerada o compensada en el viejo círculo del intercambio económico-simbólico. En la actualidad, nos cuesta mucho ver la diferencia entre el valor y el precio, que no se reduce de forma estricta a la célebre disyuntiva marxiana, quien discernía con claridad y lucidez circunspecta entre valor de uso y valor de cambio, aunque aquella diferencia tenga su base más sólida y su antecedente inevitable en esta. Con todo, parece que hubo alguien que se dio cuenta, precisamente, del momento en que semejante diferencia se estaba difuminando. Pertenecía a la Escuela de Fráncfort y se llamaba Theodor Adorno.

2. LA EXPRESIÓN

En el libro *Crítica de la cultura y la Sociedad* se incluye un texto titulado "Resumen sobre la industria cultural" en el que Adorno empieza confesando, no sin cierta arrogancia, que con toda probabilidad la expresión "industria cultural" le pertenece, en copropiedad junto a M. Horkheimer: "La expresión «industria cultural» parece haber sido empleada por primera vez en el libro *Dialéctica de la Ilustración*, que Horkheimer y yo publicamos en 1947 en Ámsterdam" (Adorno, 2008, 295). Concretamente se refiere Adorno al conocido capítulo titulado "La industria cultural. La ilustración como engaño de masas" (Adorno y Horkheimer, 1994, 165-212) en el que denuncia que la Ilustración se ha convertido en ideología gracias a una tríada dominada por la industria cultural y formada por el cine, la radio y las revistas.

> La tesis sociológica según la cual la pérdida de apoyo en la religión objetiva, la disolución de los últimos residuos precapitalistas, la diferenciación técnica y social y la extremada especialización han dado lugar a un caos cultural, se ve diariamente desmentida por los hechos. La cultura marca hoy todo con un rasgo de semejanza. Cine, radio y revistas constituyen un sistema. Cada sector está armonizado en sí mismo y todos entre ellos. (Adorno y Horkheimer, 1994, 165)

Hoy, sin duda, deberíamos actualizar ese tridente que hace sistema, según la expresión de Adorno, pues no podemos olvidar que la primera versión de *Dialéctica de la Ilustración* se publica en plena II Guerra Mundial, edición privada de 1944, y públicamente en 1947. Con todo, y a pesar de los cambios radicales acaecidos en el seno de los grandes

medios de comunicación, la esencia de su crítica no se vería alterada si hoy sustituimos cine, radio y revistas por series, televisión e internet. Aunque es obvio que ambos tridentes tienen una naturaleza distinta, especialmente si nos referimos a la diferencia esencial entre pasividad e interacción, parece, con todo, que hay una parte de la crítica de Adorno que se mantiene prácticamente intacta. Adorno critica que el tridente clásico se escudaba en su apariencia inofensiva para ejercer un control muy férreo acerca de la conveniencia de dichos medios de comunicación masivos. En el fondo, lo importante no son las técnicas y métodos de comunicación, sino excluir todo pensamiento disidente hacia esas técnicas y medios. Por eso decía Adorno que las masas no son la medida de la industria cultural, sino su ideología (Adorno, 2008, 296). El nuevo tridente, aun con sus enormes distancias respecto del tridente señalado en la *Dialéctica de la Ilustración*, ejerce un control similar sobre los medios y técnicas. La diferencia es que estas se escudan ahora, no ya en su carácter inofensivo, pues no esconden sus peligros, sino en su supuesta capacidad para la libre determinación de la persona usuaria y/o productora de cultura. Podríamos imaginar a Adorno hoy considerando todavía que la industria cultural sigue siendo jerárquica de arriba hacia abajo, por mucho que los de abajo tengan la sensación de interactuar.

En el año 1963, dos décadas después de la primera publicación de la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno imparte la conferencia cuyo contenido recoge el texto "Resumen de la industria cultural", y en el cual Adorno reconoce que en los borradores de su *Dialéctica* aparecía la expresión "cultura de masas". La sustitución de esta expresión, "cultura de masas", por aquella otra, "industria cultural", encierra la esencia de su crítica, pues ambas dirigen sus sentidos en direcciones opuestas.

> En nuestros borradores hablábamos de «cultura de masas». Pero sustituimos esta expresión por «industria cultural» para evitar la interpretación que agrada a los abogados de la causa: que se trata de una cultura que asciende espontáneamente desde las masas, de la figura actual del arte popular. La industria cultural es completamente diferente de esto, pues reúne cosas conocidas y les da una cualidad nueva. En todos sus sectores fabrica de una manera más o menos planificada unos productos que están pensados para ser consumidos por las masas y que en buena medida determinan este consumo. (Adorno, 2008, 295)

Por lo tanto, el empleo de la célebre expresión "industria cultural" fue motivado, en un primer momento, por el interés en evitar un malentendido conceptual que llevase al lector a pensar en una "cultura de masas" entendida como la cultura popular que produce el pueblo y asciende sobre sus cabezas hasta los escaparates del mercado. Hay que recordar que, en los EEUU, donde el libro fue escrito por sus autores en los años cuarenta, a pesar de no existir traducción inglesa hasta el año 1972, la idea de una "cultura popular" se refiere principalmente a aquella que es consumida por el pueblo, incluyendo entonces el cine, la televisión, la música y otras producciones que se distribuyen a través de canales masivos. Es interesante resaltar que, desde los análisis británicos de la cultura, lo que los americanos denominan cultura popular, los británicos llaman cultura de masas, pues consideran que la cultura popular es otra cosa. La cultura popular sería, así, aquella que el pueblo produce. Por lo tanto, el criterio fundamental es quien la produce, no quien la consume. Este debate es el que pretende disipar Adorno con la expresión "industria cultural", pues deja a las claras que el productor de cultura es una industria, haciendo desaparecer de la expresión los equívocos conceptos "masa" o "popular". La cultura a la que se refiere Adorno, pues, se produce según los criterios industriales para ser consumida por las masas y se adquiere en los mercados previo pago de su correspondiente precio. Además, según Adorno, su consumo está determinado por la planificación industrial de su producción. Y todo esto es posible "gracias a los medios actuales de la técnica y a la concentración de la economía y la administración" (Adorno, 2008, 295). Según lo que Adorno define como un sistema sin hiatos, la clásica división jerárquica que antaño dividía al arte en altura, esto es, alto y bajo, desaparece en favor de una supuesta producción cultural disponible para todas las cabezas, pues el único criterio de acceso es la capacidad adquisitiva. Además, no solo hace pensar que la cultura se ha vuelto asequible, especialmente aquella que se produce según los estándares low-cost, sino que el consumidor tiene la firme convicción de que manda. Ha ganado poder desde el momento en que piensa que puede consumir el objeto cultural que le plazca, o que su poder adquisitivo le permita, sin caer en la cuenta de que el objeto consumido es el propio consumidor. "Al contrario de lo que la industria cultural intenta hacernos creer, el cliente no

manda, no es su sujeto, sino su objeto" (Adorno, 2008, 295). Es en este punto donde la expresión "cultura de masas", excluida por Adorno y Horkheimer de sus borradores de la *Dialéctica de la Ilustración*, hace sistema con los "medios de comunicación de masas". Según Adorno, la expresión pasa por inofensiva, cuando en realidad sus peligrosos tentáculos alcanzan a la totalidad de la sociedad de consumo. Esto es así porque, para Adorno,

> lo fundamental no son ni las masas ni las técnicas de comunicación, sino el espíritu que se les insufla, la voz de su amo. La industria cultural abusa de la consideración a las masas para duplicar, consolidar y reforzar la mentalidad de éstas, a la que se presupone dada e inmutable. Se excluye todo lo que podría modificar esta mentalidad. (Adorno, 2008, 296).

La expresión "la voz de su amo" es un guiño inequívoco al conocido lema que representaba a la compañía discográfica británica The Gramophone Co. Ltd., fundada a principios del siglo XX. La expresión -*His Mater´s Voice*- procede de un cuadro de Francis Barraud de 1899, cuyo perro escuchando la voz de su difunto dueño a través de un gramófono acabó representando al sello discográfico. Como es sabido, en el año 1968, el escritor polaco Stanislaw Lem utiliza la misma expresión para titular su conocidísima novela. A pesar de que el texto en el que Adorno utiliza la expresión "la voz de su amo" fue publicado en 1977, la conferencia fue dictada en el año 1963, cinco años antes que la novela homónima de Lem. Sea como fuere, la vieja expresión en boca de Adorno trata de desmitificar la idea de que las producciones culturales se celebran a causa de su contenido. Bien al contrario, el éxito de la industria cultural consiste en invertir la posición del beneficio en las producciones espirituales. Este ya no es algo que se produzca secundariamente gracias a la calidad artística de la obra, sino el objetivo primero, y casi único, de su producción. Es decir, lo que antes era un efecto, ahora se coloca en primer lugar. La primacía del efecto es, según Adorno, aquello que aporta la industria cultural. A sus ojos, la consecuencia devastadora es la progresiva eliminación de la autonomía de la obra de arte.

> Lo nuevo en la industria cultural es la primacía inmediata y patente del efecto, calculado exactamente en sus productos más típicos. La autonomía de las obras de arte, que nunca dominó por completo y siempre estuvo entremezclada con el efecto, es eliminada tendencialmente por la industria cultural. (Adorno, 2008, 296).

Se produce así un cambio de definición para el significante "cultura". Una transformación profunda que olvida aquello que era más propio del concepto, a saber, que "la cultura, por su propio sentido nunca fue complaciente con los seres humanos, sino que siempre protestó contra las situaciones endurecidas en que ellos viven" (Adorno, 2008, 296). Según Adorno, esta es la manera según la cual la cultura trataba con honor a la humanidad, "los trató de este modo con honor" (Adorno, 2008, 296), escribe Adorno, y precisamente aquello que la industria cultural no va a tolerar. Si el beneficio se coloca como primer y casi único objetivo de la industria cultural -la consabida primacía del efecto- entonces el producto cultural no puede resultar amargo para el comprador. La lógica es sencilla: no se compra lo que desagrada. Esta transformación, dice Adorno, supone un trato degradante para la humanidad. En consecuencia, la nueva "cultura" de la industria cultural, bajo un formato suave y agradable, somete a trato degradante a la humanidad que la financia y consume.

3. GOOD WILL

Este proceso de conversión del producto cultural en mercancía, liderado por la industria cultural, alberga, sin embargo, una consecuencia que pasa por encima de la mera idea del beneficio. Como hemos dicho, la primacía del efecto, esto es, colocar el beneficio como objetivo primario, era el objetivo "casi único" de la industria cultural. Ese "casi único" significa que hay por lo menos otro objetivo que no se reduce al mero beneficio económico. Adorno lo refleja con la expresión inglesa *good will*. El proceso que narra la conferencia de 1963 consiste en argumentar que la primacía del beneficio económico a la hora de la producción de un objeto cultural según el modelo industrial es solamente el primer paso. El segundo paso, de más calado e importancia para la transformación del concepto de cultura, se produce cuando la industria cultural se permite el lujo de no primar el beneficio en algunos de los objetos que comercializa. A la industria cultural le bastaría con generar un estado de cosas óptimo, una *good will* que asegure su dominio y perpetuación. Es en este preciso momento, dice Adorno, que la industria cultural deja estratégicamente de lado el beneficio rápido y pasa a dedicarse a –y

vuelve a utilizar la expresión inglesa- las *public relations*. Esta nueva tarea de la industria cultural consistiría, no tanto en vender, como en generar compradores. Para eso, se afana en crear una masa uniformemente acrítica y conformista con aquello que se le ofrece, no ya como crítica del presente, sino como autocomplacencia con ese mismo presente. La industria cultural puede prescindir puntualmente de la primacía del efecto pues, en realidad, este se ha "objetivado en su ideología" (Adorno, 2008, 296). Así, según la bella y profundamente crítica expresión de Adorno, la industria cultural se dedica a hacer "propaganda a favor del mundo" (Adorno, 2008, 297). Escuchemos a Adorno:

> Finalmente, la industria cultural ya no necesita perseguir directamente los intereses económicos, que es por donde empezó. Éstos se han objetivado en su ideología, y a veces se han independizado de la obligación de vender las mercancías culturales, que así y todo hay que consumir. La industria cultural se dedica entonces a las *public relations*, a establecer una *good will*, sin tomar en cuenta las empresas o los objetos de venta. Al público se le pide su conformidad general y sin crítica, se hace propaganda a favor del mundo, igual que cada producto de la industria cultural es su propio anuncio. (Adorno, 2008, 296-7)

Lo que semejante *good will* produce es una fuerte estructura, rígida y conservadora, bajo una apariencia innovadora y progresista. Tanto es así, que Adorno llega a definir el concepto de "progreso" para la industria cultural como "el revestimiento de lo que siempre es igual" (Adorno, 2008, 297). Por consiguiente, la industria cultural no es una industria entre otras, no se reduce a un conjunto de empresas que venden objetos inocuos para la sociedad, sino el elemento contemporáneo que más influye en la constitución de una determinada forma de ser. Por eso Adorno no duda en afirmar que "[s]i algo en el mundo tiene una ontología, es la industria cultural" (Adorno, 2008, 297). Esta se dedica a estandarizar a la sociedad y a volverla conforme con esa estandarización. De hecho, para Adorno, la industrialización de la cultura tiene más que ver con los componentes organizativos que con las meras capacidades tecnológicas de producción. Precisamente por esto es imprescindible darle importancia a la industria cultural. Pero Adorno se apresura a discernir entre "tomar en serio" a la industria cultural por su peligroso monopolio social y considerar serios sus productos: "Tomar la industria cultural tan en serio como corresponde a su función incuestionada

significa tomarla en serio críticamente, no someterse a su monopolio" (Adorno, 2008, 299). Si hay que tomar en serio a la industria cultural es porque su contenido ideológico llega de forma masiva a la población a través de los medios de comunicación e impregnan radicalmente las formas de ser y de pensar de aquella. Para Adorno, la industria cultural es ante todo un productor de ideología a gran escala que impone su ontología resignada de la existencia. Para que semejante imposición tenga éxito, se emplean fundamentalmente dos técnicas: en primer lugar, la formación de una masa conformista y acrítica con la imposición misma, la *good will*; en segundo lugar, la censura ante todo aquello que no se pliegue a su ontología.

4. CENSURA Y AUTOENGAÑO

Si bien es cierto que el texto de la conferencia "Resumen sobre la industria cultural" no menciona ni una sola vez la censura, podemos encontrar la referencia no muy lejos de allí. En concreto, en el volumen *La Sociedad. Lecciones de sociología*, compilación de textos que "tuvo su origen en trabajos manuscritos y breves conferencias preparadas en 1963 y 1964 para Radio Asia, y repetidas luego en francés en el programa de la Universidad Radiofónica Internacional, bajo la dirección de la Radiodifusión francesa" (Adorno y Horkheimer, 1969, 7), como los propios autores confiesan en el prefacio firmado en la primavera de 1966 en Fráncfort del Meno. En el último texto recogido en el volumen y titulado "La ideología", Adorno y Horkheimer llaman la atención sobre la urgente necesidad de abordar de forma concreta el estudio de la ideología que la industria cultural dispersa a través de los medios de comunicación de masas. El argumento que justifica la urgencia es, según los autores, la violencia que semejante ideología ejerce sobre la sociedad. La industria cultural, desde un supuesto anonimato, fabrica y distribuye las normas sociales que la masa debe asumir. Consigue la identificación de la masa con la norma y así alcanza un estado de cosas, una *good will* altamente conformista y dispuesta, no solo a aceptar lo que le viene dado desde arriba, sino incluso a exigirlo. La censura aparecería allí donde una voz se revelase contra su amo. La palabra "censura" tan solo aparece una vez en todo el texto, sin embargo, fijémonos

en las duras palabras que acompañan el parágrafo que la contienen: violencia, adiestramiento, conformismo, clientes, subordinación:

> El estudio concreto del contenido ideológico de los medios de comunicación de masas es tanto más urgente cuanto que se observa la inconcebible violencia que ejercen sobre los hombres (dicho sea de paso, junto con el deporte, que de un tiempo a esta parte pasó a integrar la ideología en sentido lato). Tenemos aquí la producción sintética de la identificación de las masas con las normas y las condiciones que rigen anónimamente detrás de la industria cultural, o bien con las que se difunden intencionalmente, o con ambas. Cualquier voz que se manifieste en desacuerdo es objeto de censura. El adiestramiento para el conformismo se extiende hasta las emociones más íntimas y sutiles. En este juego, la industria cultural logra presentarse como espíritu objetivo en la misma medida en que retoma, cada vez más, tendencias antropológicamente vivas en sus clientes. Al apegarse a estas tendencias, al corroborarlas y ofrecerles una confirmación, puede al mismo tiempo suprimir, o aun condenar explícitamente, todo aquello que rechace la subordinación. (Adorno y Horkheimer, 1969, 203)

Aunque el tratamiento de la industria cultural pueda parecerse a la instalación de un proceso dictatorial, Adorno piensa más bien en un proceso impositivo que triunfa gracias a un alto nivel de autoengaño. La imposición se articula fundamentalmente a través de un proceso social que vuelve obligatoria la diversión. Esta idea de la diversión fue tratada profusamente por Neil Postman en su obra *Divertirse hasta morir. El discurso público en la era del "show business"* (Postman, 2001), publicada en 1985, casi dos décadas después de la muerte de Adorno, aunque el americano no cite ni una sola vez al alemán. La idea es que la propia industria ha logrado convertir lo accesorio en necesario y, gracias a esta transformación, ni siquiera tiene que ocultar los ingentes beneficios que recauda. Así, la sociedad que consume los productos culturales que llegan de la industria es mayormente consciente del engaño al que ha sido sometida, pero igualmente no puede renunciar a satisfacer la necesidad creada. Es en este sentido que Adorno habla de autoengaño y autodesprecio. "La frase de que el mundo quiere ser engañado es más verdadera hoy que nunca" (Adorno, 2008, 299), dice Adorno, pues a la sociedad ya no le queda otra que aceptar el engaño que perfectamente conoce para poder satisfacer una necesidad de la que ya no se puede deshacer. No queda otra, piensa Adorno, que cerrar los ojos. Incluso todos aquellos elementos culturales que un día supusieron

desobediencia y contumacia son ahora pasto de la gran industria cultural que los digiere privándolos precisamente de esa rebeldía original y los ofrece a la sociedad sin cambio aparente. Pero, en realidad, aunque la obra artística parezca la misma, poco o nada queda de aquella. En primer lugar, porque ya no es una obra artística, sino un producto industrial pensado como mercancía desde su inicio, sin autonomía y, sobre todo, sin la original condición de protesta ante las injusticias que provocaron su aparición. Por lo tanto, aunque el producto parezca el mismo, no lo es en absoluto, no es *él mismo*. Pero el verdadero drama radica en que la oferta de la industria no posibilita otra opción que el sucedáneo que ofrece. El producto cultural que ofrece la industria cultural es el refinado de lo que antaño era una obra artística. En este sentido, son muy conocidas las críticas que Adorno, experto amante de la música, dirige contra el jazz en el texto *Sociología del arte y de la música*:

> El jazz es todo aquello que se dice en su elogio, es decir, "expresión de nuestro tiempo", sólo en la medida en que, una vez alejado de sus orígenes rebeldes y tomado por la gran organización de la industria cultural, se ha ido envileciendo, siendo introducido bajo esa forma en la cabeza de los hombres, al servicio de flagrantes intereses comerciales; entre tanto, millones de hombres carecen prácticamente de la alternativa de escuchar otra música. (Adorno y Horkheimer, 1969, 116)

El panorama que dibujan los textos de Adorno es desolador porque entiende que la industria cultural va sustituyendo progresivamente, a medida que los engulle y refina, todos los campos que antes estaban colmados por las diferentes artes. La industria cultural es insaciable, pues está movida por un régimen económico liberal que obliga a aumentar los beneficios de manera indefinida. Pero también es imparable, pues la sociedad, aun consciente del engaño, no puede parar de alimentarla a través de un consumo compulsivo que busca constantemente satisfacer las necesidades que aquella eficazmente ha impuesto. De esta forma -argumentará Adorno en su texto *La posición del narrador en la novela contemporánea* y recogido en el conocido volumen *Notas sobre Literatura*- "[d]el mismo modo que la fotografía relevó a la pintura de muchas de sus tareas tradicionales, así han hecho con la novela el reportaje y los medios de la industria cultural, especialmente el cine" (Adorno, 2003, p. 42).

5. CONCLUSIÓN: LA INDUSTRIA CULTURAL CONTRA KANT

Adorno reformula el imperativo categórico kantiano en boca de la industria cultural. El *Sapere aude* de Kant se traduciría ahora por un "acomódate", pues el imperativo de la industria nada tiene que ver con la libertad ni con la autonomía ni con la mayoría de edad que exigía Kant en el célebre inicio de su *¿Qué es Ilustración?* (Kant, 2004, 33). El imperativo categórico de la industria cultural, escribe Adorno, dice así: "Acomódate, aunque no sepas a qué; acomódate a lo que existe y a lo que todos piensan como reflejo del poder y la omnipresencia de lo que existe" (Adorno, 2008, 300). Aquello a lo que la sociedad debe acomodarse es al conjunto de conflictos que la industria cultural le presenta. Una vez acomodados a estos, no es de extrañar que la propia industria cultural sea la única fuente posible de solución de aquellos. Justo al contrario de lo que pretendía la reflexión kantiana cuando intentaba fortalecer la autonomía y la crítica del individuo frente a los poderes absolutistas y verticales, la industria cultural se afanaría en el debilitamiento del yo, pues su negocio se sostiene precisamente en la explotación de esa endeblez. "Se trata del fomento y la explotación de la debilidad del yo a la que la sociedad actual (con su concentración de poder) condena a sus impotentes miembros" (Adorno, 2008, 301). El éxito de este proceso lo ejemplifica Adorno citando a productores cinematográficos americanos, a los que tilda de cínicos, cuando confesaban que los filmes que realizaban "estaban pensados para el nivel de los niños de once años" (Adorno, 2008, 301). No solo se pretende, de este modo, infantilizar a la sociedad, sino hacerla dependiente y esclava. Para lograrlo, la industria no se conforma con ofrecer productos agradables exentos de rebeldía y crítica, pues se hace necesario trabajar la creencia de una ideología que se reconcilia con el mundo y que acepta, pues, sus injusticias. La doblez más interesante de esta nueva ideología consiste, precisamente, en vender un mundo libre de ideología. En ofrecer una materialidad supuestamente optativa y sin sombras. Un "esto es lo que hay" y está al alcance de tu mano. Adorno, en su *Dialéctica negativa*, en concreto en el capítulo titulado "Necesidad de la ontología", desmonta la pretensión de la industria cultural de ir más allá de las viejas

ontologías. En realidad, según Adorno, no solo no consigue superar ontología alguna, sino que fabrica una nueva ontología sucedánea de aquellas que consistiría en autodefinirse como postidealista y postontológica, ocultando su propio punto de partida idealista. ¿Cómo? Impidiendo la crítica de esta nueva ontología al fomentar receptores acríticos y conformistas. Y este proceso no es ajeno a la filosofía, como se pudiera pensar a primera vista, pues, bien al contrario, la industria cultural llevará sus mercancías hasta lo que Adorno denomina "la supuesta sublimidad de la filosofía" (Adorno, 1984, 97). En el fondo, la industria cultural está más necesitada que nunca de ontologías precisamente porque trata de venderse a sí misma como una realidad postontológica. Es lo que Adorno denomina su "canon". Leamos la excelente traducción de José María Ripalda:

> Sucedáneo es en sí la nueva ontología: sin saber lo que se dice pretende estar más allá del punto de partida idealista, cuando en realidad sigue siendo un idealismo latente e impide toda crítica radical de éste. Hablando en general, no son el único sucedáneo las primitivas satisfacciones con que la industria cultural apacienta a las masas, sin que éstas lleguen a creer en serio en ellas. La ofuscación supera todos los límites, cuando el canon oficial de la cultura coloca sus mercancías en la supuesta sublimidad de la filosofía. La más urgente de las necesidades que hoy siente esa ofuscación, parece ser la de algo firme en que apoyarse. Ahí se inspiran las ontologías, tal es su canon. (Adorno, 1984, 97).

La *Dialéctica negativa* es un texto de 1966, pero del sucedáneo de satisfacciones ya hablaba Adorno en la conferencia de 1963, precisamente en su conclusión, para alertar que el sucedáneo de satisfacción consiste en hacer creer a la sociedad que el mundo está orden. En el fondo, es esa idea de orden lo que agrada, calma y adormece a la sociedad, y lo que gustosamente se compra en el mercado de la industria cultural. La conclusión de Adorno es clara, y ya había sido anunciada en la *Dialéctica de la Ilustración*, a saber, que la industria cultual se opone frontalmente a Kant y a la ilustración que este defendía. "El proceso global de la industria cultural es el de una anti-ilustración" (Adorno, 2008, 302). Se trata de un "engaño masivo" que se afana en "maniatar la conciencia". La crítica de Adorno es demoledora porque indica que, si la industria cultural impide la formación de sociedades libres, autónomas y críticas, entonces no solo atenta contra el individuo

y debilita su yo, sino que trabaja para socavar el fundamento mismo de las sociedades democráticas que se sostienen en la existencia de ciudadanos ilustrados o, en el mejor de los casos, como indicaba Kant, en vías de ilustración.

La obra de Adorno, como indicábamos al principio, aporta una lucidez crítica sobre su presente que, en muchas de sus aristas, creemos que sigue siendo de enorme actualidad y utilidad. Ciertamente, su pensamiento estaba teñido de una negatividad férrea hacia las posibilidades reales de lucha contra una industria que adormece las conciencias. Sin embargo, terminemos con una pequeña frase a modo de anhelo que Adorno escribió en el curso de su texto *Aldous Huxley y la utopía*, y que aquí citamos según la estupenda traducción de Manuel Sacristán: "Con bastante rapidez quedará un día claro que los hombres no necesitan las baratijas que les suministra la industria cultural ni la triste aristocracia que les proporciona la de primera categoría" (Adorno, 1962, 115).

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adorno, T. (1962). Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad. Ediciones Ariel.

Adorno, T. (1984). Dialéctica negativa. Taurus Ediciones.

Adorno, T. (2003). Notas sobre literatura. Obra Completa, 11. Ediciones Akal.

Adorno, T. (2008). Crítica de la cultura y Sociedad I. Ediciones Akal.

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1969). La sociedad. Lecciones de sociología. Editorial Proteo.

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1994). Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos. Editorial Trotta.

Kant, I. (2004). Filosofía de la historia. Qué es la ilustración. Terramar Ediciones.

Lem, S. (2017). La voz del amo. Editorial pimienta.

Postman, N. (2001). Divertirse hasta morir. El discurso público en la era del "show business". Ediciones de la Tempestad.

CAPÍTULO 5

DE LA GRAN POLÍTICA AL PLIEGUE ÉTICO. FOUCAULT, INTÉRPRETE DE NIETZSCHE

CARLOTA GÓMEZ HERRERA
Universitat de València

1. INTRODUCCIÓN

¿Es posible hallar una teoría política postmetafísica en la obra de Nietzsche? Aunque el propio filósofo nunca la desarrolla de manera explícita y completa, el presente ensayo se centra en presentar en qué sentido es posible hallar en el pensamiento nietzscheano las semillas de una política capaz de trascender las fuerzas del régimen de gubernamentalidad múltiple al que todos, de algún u otro modo, estamos sometidos.

Para pensar a raíz de Nietzsche una «política de la diferencia», política de lo múltiple puro, o lo que se ha llamado una «metafísica del artista» se debe partir de la crítica de Nietzsche a la metafísica. Como el gran destructor de esta, Nietzsche desafía directamente la fundamentación de la fe en el valor de la verdad, y más aún en el valor de las dicotomías. Acabar con tales ídolos es, como Nietzsche reconoce, poner fin al orden espectral que ha regido la cultura occidental desde Platón y dar paso a un modo de acceso a las cosas postmetafísico o plural. La dimensiones pluralistas manifiestas en la crítica de Nietzsche a la metafísica tienen implicaciones éticas para el desarrollo de una política de la diferencia (George W. Shea, 2022, p. 289).

2. OBJETIVOS

Si nuestro objetivo es destilar una política de la diferencia a partir del pensamiento de Nietzsche, la obra del filósofo y pensador Michel Foucault sirve como modelo de una teorización meditada de las

implicaciones políticas de la crítica de Nietzsche a la metafísica, ofreciendo lo que podría considerarse una "política de la afirmación", que hace posible un modo de filosofía política postfundacionalista. Foucault hace una lectura de Nietzsche activista, práctica y concibe lo político como un entramado de relaciones de fuerza inherentes a un campo estratégico específico, adoptando un enfoque perspectivista, que no desatiende al valor de la verdad.

Esta visión posiciona a Foucault como uno de los herederos más destacados del desafío planteado por Nietzsche para superar la política del resentimiento y promover una política basada en la afirmación de sí mismo. Foucault propone una concepción de la crítica como insubordinación voluntaria que, en lugar de negar, afirma el juego de diferencias existentes. Mientras que una política basada en el resentimiento busca eliminar la tensión entre sistemas separados de valoración e interpretación, unificándolos bajo un término superior que absorbe y reorganiza uno en función del otro, la política de afirmación derivada de Foucault evita establecer un término trascendente que los vincule de manera permanente. Ahora bien, ¿cómo logra esto?

3. POLÍTICA, ÉTICA Y MORAL: MOLDEAMIENTOS DE SÍ

¿Qué implica la gran política en Nietzsche? Dominio. Esto lo supo reconocer Foucault de manera brillante. El primer paso de la gran política, es ante todo, una política de sí que implica prioritariamente la forja de una ética, un moldeamiento de la sustancia ética, que ha de venir desplegada (reflexivamente) para pasar de ser dada a ser pensada. La acción de desplegar la moral en que moramos, esto es, desarticular mediante el análisis reflexivo los modos por los cuales llegamos a ser lo que somos, conlleva una elevación de la facticidad a concepto, del ser al pensar. El principio general de Foucault, fruto de la incorporación del criticismo fisiológico nietzscheano, es que toda forma es un compuesto de relaciones de fuerza. Dicho con otras palabras, dadas unas fuerzas hay que preguntarse, primero, con qué fuerzas del afuera entran dichas fuerzas en relación, para después identificar qué formas derivan de ellas.

Ahora bien, las fuerzas en el hombre no suponen al hombre, como sí lo suponían en toda la filosofía del sujeto (de Platón a Kant) y como sí suponen al animal. Esta es la primera diferencia. La diferencia más sustancial. Pues, a partir de ella el animal humano se abre a una nueva experiencia donde lo que era instinto se cruza con lo que es pulsión. Este paso, el paso de la hominización a la humanización, es la entrada del intruso en el yo. Es el extrañamiento con el que empieza la reflexión. La exterioridad y su historicidad va sellando curvaturas y giros de los cuales resulta la ex-timidad, el pliegue que aún no está conquistado. Es un pliegue salvaje, no dominado. La brecha que separa instinto y pulsión es la brecha que separa al hombre del animal. Por ello, las fuerzas en el hombre no suponen al hombre mismo. Más bien suponen posiciones que habita, estratos, lugares, puntos de aplicación, regiones de lo existente en él, en suma: una de-con-formación de la sustancia ética mencionada.

La exploración ética, la inquietud de sí, debe pasar por el análisis de con qué otras fuerzas entran estas en relación en X formación histórica y qué resulta de ese compuesto de fuerzas, que además es siempre ontológica, lingüística y discursivamente plural. Aun cuando se cree haber alcanzado la meta del conocimiento de sí, este es insuficiente; la más grande de las fuerzas, la fuerza del afuera moviliza dentro del Uno formal una pluralidad de voces, una diversidad de yoes. La fuerza se dice en plural (Deleuze, 2014, p. 170).

Los yoes que habitan en dicho Uno configuran solo en apariencia una totalidad, pues esta no devendrá tal sino a través de la autosujeción. La vuelta foucaultiana a los griegos insiste en y sintetiza esta idea: la atención que conviene conceder a estos yoes de uno mismo. Un llamado a la observación atenta de la modalidad de ser, la permanencia, exactitud y amplitud de la vigilancia necesaria que se requiere de sí para sí es la inquietud a propósito de todas las perturbaciones del cuerpo (biológicamente hablando) y del alma (en términos filosóficos) que hay que evitar por medio de la elaboración de un régimen propio. Para alcanzar dicho objetivo, en etapas tempranas, conviene tener presente una figura que opere como biomaestro, cuya principal labor consiste “en hacer ver

(contemplar) la técnica predominante en el conjunto del hacer vital" (Gómez, 2023a, p. 597).

Foucault explica que esta afirmación remite a la importancia que tiene respetarse a sí mismo no simplemente en el estatuto propio, sino en el propio ser "razonable". La intensificación de la relación con uno mismo (Foucault, 2003, p. 28), de ese pliegue pensado, es el proceso mediante el cual esa multiplicidad deviene sujeto. ¿Qué significa esto? ¿Qué la diferencia se disuelve en homogeneidad? No. De cualquier modo, la experiencia concreta nos presenta siempre mixtos (Deleuze, 2014, p. 169). Significa que la dispersión se organiza como una potencia. De ahí que la subjetividad que era sujeción heterónoma, ajena y entonces violenta, pueda devenir en sujeción regulada. Uno es, por tanto, en este caso sujeto de sus actos (agente y paciente de los mismos). Libre y responsable. La ética, la reflexión moral está autorealizándose, determinándose. En palabras del poeta y cineasta ruso Andréi Tarkovski, diríamos que la única manera de esculpir en el tiempo es sellar, imprimir la creación intelectual en la conformación de la estructura espiritual (2020, p. 62). Deleuze lo conceptualiza de otra manera y dice que el tiempo como subjetivación se llama memoria (1987, p. 141).

La muerte de Dios no conlleva precisamente la muerte del hombre; conlleva pensar sin suponer la existencia suprahistórica de identidades autoidénticas, inmóviles y absolutas que de acuerdo con la disposición correcta de los medios proporcionaría una comprensión singular de la historia como resultado de una causa cosmológica (como sucede en el platonismo o el monoteísmo) o como la realización progresiva de un objetivo teleológico (como sucede en Hegel y Marx). Este punto es de vital importancia.

Lo que representa la muerte de Dios es el fin de la heteronomía, no cualquier intento de alcanzar la autonomía. Es decir, el desenlace de *Las palabras y las cosas* no se reduce a la dimensión negativa que parece contener la expresión "muerte del hombre", sino que, al contrario, apunta a lo que representaría la *pars construens* de la filosofía de Foucault tras su incorporación de la declinación positiva del nihilismo. Se conserva la importancia de la figura humana como faz del horizonte que calla. Pero la serenidad de aquella llanura parece haberse

desvanecido, y el hombre se encuentra ahora en un terreno más espinoso, más empinado.

La piadosa adhesión al positivismo de los hechos o la actual desaxiologización del mundo de la vida no son más que consecuencias directas de una negación de la muerte de Dios. Estar ante la muerte de Dios es estar ante la muerte de la fuerza del hombre si y solo si la principal fuente de esta venía dada por la división dialéctica del mundo, sentido, vacío, bien, mal; bello, feo… tal como ya manifestó Foucault en *Le Discours philosophique*:

> Sin el mal, el sentido, plenamente desplegado, ya no sería un significado, sino la presencia del ser mismo; y en ausencia de este sentido, subterráneo pero activo, el mal se quedaría dormido y se desvanecería sin dejar rastro en la dulzura adormecida de nuestro ser. Éste fue el espacio dado a la filosofía por Occidente. Es allí, antes de toda metafísica, donde se estableció la relación de la filosofía con Dios; sobre todo el idealismo, su relación con el Bien. Aquí es donde el filósofo se atribuyó el doble papel de intérprete último y de sanador de almas.
>
> No supongamos, sin embargo, que al convertirse con Descartes en verdadero discurso sobre la verdad, la filosofía haya roto esta antigua relación con la exégesis y la terapia; porque la idea misma de una verdad que ni la percepción ni el conocimiento podrían garantizar del error y asegurar con total certeza, esta idea supone en efecto un orden primario, pero invisible, de la verdad que es necesario restaurar para disipar los peligros de la ilusión y para guiar la comprensión según sea necesario. No supongamos que la filosofía moderna desde Hegel se liberó del juego, tan difícil de superar, entre el sentido y el mal: cualquier palabra que quiera devolvernos a la verdad de nosotros mismos, despertarnos de nuestro olvido, revivir los actos fundamentales de nuestro conocimiento, encontrar el suelo original o la autenticidad de la existencia, para restaurar todo el destino occidental desde la ocultación del ser – cualquier palabra que tenga tales objetivos todavía quiere interpretar y sanar (Foucault, 2023, p. 14-15).

Aunque probablemente se ensaye una tesis metafísica descendiente de la anterior, ahora se ha de volcar sobre una nueva encrucijada que supondrá la toma de conciencia de la prisión de los hombres. Una prisión, que se hace visible tras la época dorada de décadas anteriores donde los conceptos de bien y mal, lo hermoso y lo feo, lo correcto e incorrecto eran monedas de cambio más o menos identificables dentro de una comunidad, consecuencia de hallarse *nuevamente* ante la experiencia de

lo trágico, de un horror fundamental para el que no somos suficientemente joviales, en suma, libres.

No obstante, lo cierto es que Foucault detecta claramente que la libertad se juega ahí. Una vez liberados del virus del pasado parece que nos hemos desecho de las apariencias, de las falsedades. Entonces, ahí, en la libertad trabajosamente conquistada, vuelven a renovarse formas monstruosamente espectrales. Aquí radica la semiótica del fantasma.

En una línea semejante, dice el Marqués de Sade:

> El gran logro de la filosofía consistía en explicar los medios de que se sirve la Providencia para alcanzar los fines que se marca con respecto al hombre y trazar de acuerdo con esto algunos planes de conducta que puedan poner al alcance de este infeliz ser bípedo la forma en que se debe andar por el espinoso camino de la vida a fin de prevenir los extravagantes caprichos de esa fatalidad a la que se han dado veinte nombres diferentes sin que se haya conseguido aún conocerla ni definirla.
>
> Si aun respetando todos los convencionalismos sociales y no apartándonos jamás de los límites que éstos nos imponen, ocurre que solamente hayamos encontrado zarzas cuando los malvados no recogen más que rosas, ¿no habrá quienes, careciendo de principios morales lo bastante sólidos como para situarse por encima de estas observaciones, concluyan que es preferible abandonarse al torrente que resistirse a él? (Sade, 1992: p. 11).

En este fragmento, el Marqués de Sade reflexiona sobre el papel de la filosofía y su relación con la Providencia (un posible orden) en la vida humana. En cierta manera, hallamos en la primera frase un objetivo revestido de anhelo: la victoria de la filosofía equivaldría a poder señalar clara y distintamente, esto es, captar qué cálculos realiza la Providencia (el orden regulador que rige lo humano) para diseñar minuciosamente el *deber ser* del hombre. Todo ello, con la finalidad de que este, consciente de los modos de conducta óptimos a ojos del orden regulador, pueda conducirse conforme a ellos evitando el sufrimiento de los execrables infortunios que padece a lo largo de su vida un ser humano. La filosofía, según Sade, una vez realizada esta tarea podría formular planes de conducta para guiar al individuo en el difícil camino de la vida y prevenir los caprichos impredecibles de la fatalidad.

Sin embargo, la ironía se hace presente cuando Sade plantea la posibilidad de que, a pesar de respetar los convencionalismos sociales y mantenerse dentro de los límites impuestos por ellos, uno se encuentra con dificultades ("zarzas") mientras los malvados disfrutan de experiencias positivas ("rosas"). Aquí, Sade sugiere una fuerte crítica a la aparente ineficacia de seguir las normas sociales y convenciones morales, argumentando que, al hacerlo, el individuo no logra obtener una justa equidad.

Sade, en consecuencia, no solo pone en entredicho la autenticidad y eficacia de la normatividad en la facticidad y funcionamiento de las sociedades ya en el inicio de su obra, sino que también ante la negativa de que la filosofía pueda proporcionar una orientación más efectiva para la vida no teme a la idea de que algunos individuos consideren razonable optar por abandonarse a las inclinaciones hedonistas y desviarse de las convenciones sociales, especialmente ante la evidencia experimentada de que las normas establecidas, en ciertos casos, no ratifican los resultados deseados. Ambos planteamientos, el de Sade y la noción de "muerte de Dios" en Nietzsche, comparten una sensibilidad hacia la necesidad de reevaluar y redefinir los fundamentos éticos en ausencia de las antiguas certezas metafísicas.

De tal forma, la muerte de Dios es la muerte de la creencia en esta hipótesis que plantea el Marqués de Sade, es la muerte de la Verdad única y pura, de la idealidad que reviste y contrapone el mundo como fenómeno al mundo como noúmeno. Pero la muerte del hombre no es la muerte del hombre en cuanto tal, sino la muerte del hombre y sus dobles. En este sentido, entramos en una analítica, ciertamente trágica, pero vigorizante, de la finitud en la cual se estetiza la ontología y se ontologiza la estética. La tragedia de la filosofía es haber perdido su origen en la tragedia, el haber olvidado su origen trágico. Por eso, la ontología tiene que volver a su origen en el arte (Beuchot, 2006, p. 84).

La realidad se desprende de ser comprendida como un despliegue antagonista de contrarios primordiales y comienza a asimilarse bajo una perspectiva del valor, ya siempre histórica, anclada, encarnada. De ahí que la verdad ahora sea, desde la perspectiva foucaultiana, un valor fundamental en relación con la práctica (Pritchard, 2023, p. 9) y cobre sentido a través de la lente de la vida, como una cuestión práctica y

podamos hablar de prácticas de verdad (Gori & Serini, 2023, p. 3). En la cuestión del conocimiento si Foucault realizó una innovación esta fue la de historizar la verdad, primero, materialmente en el discurso como regímenes de verdad y, segundo, en las prácticas como juegos de verdad (Peters, 2003, p. 208). Ahora bien, no podemos desatender que tanto el poder como el saber aprovecha la no totalización de la nueva forma de entender la verdad. Esta ha perdido fuelle social e interpersonal.

Mientras tanto el poder, que implica y combina materias no formadas —multiplicidades cualesquiera— y funciones no formalizadas —imponer una tarea cualquiera— y el saber, que constituyen todas las maneras formalizadas de imponer tareas precisas, tareas cualificadas, a una multiplicidad determinada, dan lugar a mixtos que caracterizan la experiencia. El poder es constitutivo de una microfísica y el saber es constitutivo de una macrofísica (Deleuze, 2014, p. 172). Por lo que ante el vacío simbólico de la muerte de Dios se requiere una microanalítica cartográfica del poder y una macroanalítica archivística del saber para poder hacer frente a los peligros que acechan.

La "muerte de Dios" representa el fin de la verdad heredada, pura, absoluta y metafísica. Ahora bien, la noción de verdad adquiere aquí un lugar estratégicamente clave. Foucault amplía la idea nietzscheana de que el "conocimiento" es una cuestión de prácticas discursivas, y que lo que puede ser conocido como verdadero o falso depende de las reglas que gobiernan y ordenan dichas prácticas. No podemos decir que existan condiciones epistémicas abstractas que permitan evaluar el valor de nuestras afirmaciones de conocimiento; más bien solo podemos contar con marcos prácticos que contienen redes de relaciones que producen verdad y falsedad. En consecuencia, sería pertinente abandonar la concepción convencional del conocimiento como una descripción adecuada del mundo y, en su lugar, abogar por el respaldo de una visión contextualista que se centre en la dependencia de nuestros juicios con respecto a su marco de referencia, ya sea biológico, histórico, cultural, u otro.

4. LA VERDAD Y LA ACTIVIDAD DISCURSIVA

De la misma forma que Foucault concibe al sujeto no como fuente sino, en muchos casos, como efecto, explicita cómo la verdad ya no es adecuación entre pensamiento (sujeto) y cosa en sí (objeto), en términos de relación entre signos (interpretación) y objetos (objetividad). La clave orientativa, en cambio, reside en analizar históricamente los efectos de la verdad en relación con el poder, con el artificio de la voluntad de poder, que es la voluntad de saber y no la voluntad de verdad. La verdad ha de ser comprendida ahora como un efecto capaz de ser percibido históricamente, es decir, en el entramado de la praxis humana cultural y políticamente concreta. Actividades todas ellas que tienen lugar dentro de las relaciones de poder, marco real en el que se determinan significativa y fácticamente las verdades. Estas no han de ser tomadas como objeto susceptible de ser descubierto, captado a través del *nous*, sino como el conjunto de reglas según las cuales lo verdadero y lo falso están separados y son efectos específicos del poder.

La verdad aquí surge de la actividad discursiva humana y no tiene ningún fundamento ontológico que pueda concebirse como independiente de esa actividad misma. La verdad no tiene origen, sino creador, lógico, ser pensante atado lingüísticamente (Gómez, 2022, p. 424). El hombre queda confinado dentro de los límites de su propia actividad discursiva. El conocimiento, continúa Foucault, no es una cuestión de congruencia, correspondencia entre lo que decimos y el objeto de nuestras afirmaciones, sino un juego de dominación en el que jugamos con lo que siempre permanecerá separado de nosotros (Foucault 2001, p. 12).

Foucault abandona una noción de verdad ontológica por una funcional o pragmática y ello en cierta manera es fruto de su lectura de una nota inédita de 1987, en la que Nietzsche sostiene que la verdad no es algo que está ahí por descubrir, sino algo que exige un quehacer y que nombra un proceso, una voluntad de superación, una determinación activa y dinámica. En este sentido, ya en Nietzsche encontramos la vinculación de la verdad al plano de acción y devenir.

5. ANHELOS Y RESIDUOS ANTE LA TOTALIDAD PERDIDA. ¿UN INDIVIDUO SOBERANO?

La nostalgia por la totalidad perdida, que en el fondo es nostalgia del Absoluto (Gómez, 2022, p. 422), es reflejo de los residuos del cristianismo latente, un síntoma de las sombras de Dios, que con su muerte modifica la noción de conocimiento y con ella el concepto de verdad. La verdad debe ahora ser pensada en términos de evento, como una función concreta y relacional, como "un efecto de una lucha (lucha en Foucault es asimilable a la voluntad de poder en Nietzsche) en el nivel de las prácticas discursivas" (Foucault 2012, p. 195). En contraposición a las entidades homogeneizadoras, ya sean de índole política, económica o moral, que han despojado al ser humano de sus energías más distintivas, Nietzsche aboga por el fomento de una individualidad robusta que sea capaz, por sí misma, de forjar construcciones perdurables y valiosas.

La singularidad y la aptitud para asimilar elementos discordantes son, según Nietzsche, indicios de una cultura de mayor envergadura. El "buen europeo" del porvenir será, en consecuencia, aquel que, trascendiendo las estrechas limitaciones personales y nacionales, sepa abrirse a fecundas amalgamas. Pero ¿en qué sentido?

Una vez establecido que tales principios trascendentales son dogmáticos en la medida en que no tenemos acceso a ellos, la vía lógicamente abierta es la de atender a la dimensión concreta de la actividad humana, es decir, al análisis de las prácticas humanas. El sujeto podrá saberse tal en la medida en que genere criterios evaluativos no centrados ya la relación entre el sujeto juzgador y el objeto, sino en el acto de juzgar en sí mismo, de la cualidad esencial a la función desempeñada, del hecho a la interpretación, del estatus ontológico de lo que creemos que tiene valor a las consecuencias prácticas de esa creencia para nuestras vidas, actividades y comportamientos concretos.

El poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, solo se ejerce y existe en acto (Foucault, 1994, p. 225.). El poder es una relación de fuerzas en sí mismo, cuya naturaleza dista profundamente de ser dicotómica. Al contrario, su surgimiento encuentra su raíz en el pluralismo estimativo

del ejercicio del existente, que si nos conduce a una política esta es de la diferencia. El calificativo casi homérico del poder, según el cual este es estructuralmente órgano de represión no solo es reduccionista, sino también parcial. No se trata de una fe banal en meras oposiciones.

Como Nietzsche destaca, dicha incuestionable fe metafísica en el valor de la verdad es la base misma a partir de la cual ha surgido la estructura metafísico-ontológica de lo concebible, de lo pensable. Si el poder es puesta en juego y despliegue de una relación de fuerzas tensionada habría que analizarlo en términos de combate, de enfrentamiento, de *agón*. Aquí de nuevo la visión de Foucault del *agón* se despliega en un intento de una interpretación integral de la vida, como sucede en el caso de Nietzsche. Tal como la ética es la reflexión micro de la organización fisiológico-histórica y sus determinaciones, la política es la reflexión macro de la conjunción de estas micro organizaciones fisiológico-históricas plurales.

Para Foucault, este no equivale a la disolución del nivel ético (la subjetividad que se hace y deshace a sí misma), ni del nivel biopolítico (la subjetividad como efecto de la conducción del cuerpo), sino más bien el comienzo de un proceso de reconfiguración perspectivista en el nivel mismo del fenómeno, donde además el proceso de subjetivación tiene lugar porque tiene lugar la aplicación de ciertas tecnologías del yo.

Solo entonces podrá surgir, tanto para Nietzsche como para Foucault, el posible "individuo soberano" –una figura difícilmente hallable fuera de una política de la diferencia: no aquel que simplemente se ha liberado de un poder restrictivo (ya sea estatal, moral o religioso), sino el que asume la plena responsabilidad de esta misma coacción, que produce por sí y para sí su propia ley, poniéndose como subjetividad renovada. Afirma Nietzsche:

> [...] si nos situamos al final de este proceso colosal, allí donde por fin el árbol da sus frutos, allí donde la sociedad y su moralidad de la costumbre manifiestan por fin *de qué* eran simples medios: encontramos, como el fruto más maduro de su árbol, al *individuo soberano* que sólo se asemeja a sí mismo, que se ha librado de la moralidad de la costumbre, el individuo autónomo, supramoral (pues «autónomo» y «ético» se excluyen mutuamente), en una palabra: el hombre de voluntad propia, grande e independiente, que tiene derecho a hacer promesas; y en él, la

> orgullosa conciencia, que contrae todos sus músculos, de qué es lo que en él realmente se ha logrado y ha cobrado cuerpo, una auténtica conciencia de libertad y de poder, un sentimiento de perfección del hombre en general (Nietzsche, 2003, p. 99).

El fragmento expresa la consideración nietzscheana de que la religión y la metafísica no son más que síntomas de un deseo de crear el superhombre. Con ello, observa el deseo compartido de elevar la humanidad por encima de sí misma, más allá de su estado actual.

6. CONCLUSIONES

Una política de la diferencia de corte postmetafisico y posfundacional podría tratar con una población constituida ya no por una barbarie domesticada, sino por la configuración de diversos modos de autosujeción. Como señala Foucault citando a Platón en su estudio de *El político*: "Al tener la divinidad por pastor, los hombres no necesitaban de constitución política" (1990, p. 109). Es solo cuando el mundo gira hacia la dirección opuesta y los dioses dejan de ser pastores de los hombres y estos se encuentran abandonados a sí mismos, cuando la función del político consiste, situado este entre los dioses y los pastores (el médico, el campesino, el marionetista y el pedagogo, quienes a juicio de Platón sí que pueden actúan como pastores, tareas individualizadas), únicamente en formar y asegurar la unidad de la ciudad.

El problema político es el problema de la relación entre exterioridades, entre lo uno y la multitud, entre el adentro y las múltiples exterioridades en el marco de la ciudad y de sus ciudadanos. La distinción que hace el filósofo, lógico y científico estadounidense Charles Sanders Peirce entre "objeto inmediato" y "objeto dinámico" puede ser fructífera para tratar este aspecto del análisis, el referente a la dimensión poética del yo —en el sentido etimológico de *poiesis* en primera persona del singular: *poieō.* Platón define en *El banquete* el término *poiesis* como "la causa que hace que una cosa, sea la que quiera, pase del no-ser al ser" (1871, p. 341).

Mientras el término "objeto dinámico" remite a la realidad que de alguna forma contribuye a determinar el signo, el objeto inmediato es el

objeto tal como el signo lo representa (Peirce, 1987, p. 381). Tomando el modelo de análisis del signo que propone este pensador, el objeto dinámico es el conjunto de experiencias posibles (Thibaud, 1983, p. 8), la suma de los posibles objetos inmediatos edificables a partir de la triádica conjunción: objeto, imaginación e interpretante.

Pero, aún es posible situarse más allá, entendiendo por *poiesis* aquel proceso creativo que tiene que ver con las imágenes (Conill, 2001, p. 25). No solo es una forma de crear conocimiento, pasar del no-ser al ser, de la negación a la posibilidad (versión que oficialmente ha triunfado en la historia de la filosofía), sino que asimismo es una forma lúdica de hacer. Este elemento es crucial, puesto que la expresión misma no excluye el juego. El juego es la inocencia del niño ensayándose, probando, ampliando el horizonte de posibilidades que le ofrece el tiempo y el espacio a su experiencia.

Decía un ilustre ensayista que "en la improvisación reside la fuerza. Todos los golpes decisivos habrán de asentarse como sin querer" (Benjamin, 1987, p. 21). Efectivamente, con ello se pone en juego la unión entre concepto y subjetividad, lo cual supone intentar aliar sus fuerzas para que miren hacia la misma dirección y no se encuentren frente a frente. Intentar subrayar desde otro lugar el antagonismo irresoluble que ha caracterizado a ambos polos a lo largo de la tradición y que fue la gran empresa de la ilustración, pasa por preguntarnos si existe un saber del ensayista. A primera vista, no es el saber de la ciencia, la *episteme,* que presiden de las particularidades del investigador. Tampoco es *doxa*, dado que ciertamente en comunión con el anterior, esta constituye una arsenal de cariz impersonal compuesto por *saberes del se* que los ciudadanos comparten y reproducen acríticamente.

El saber del ensayista, del que no sabe del todo bien en qué consiste esa tarea a la que nos vemos diariamente arrojados los mortales, es el resultante anómalo de los dos anteriores; es un saber de la experiencia. Es un saber que tiene que ver con una morfología de la voluntad de saber (Foucault, 2012, p. 17). Se trata de involucrarse en un estudio detenido y sistemático que examine la estructura o forma de la voluntad de saber, con el objetivo de comprender sus patrones, componentes y dinámicas subyacentes, pero, al mismo tiempo, siendo consciente de la

ambigua posición que caracteriza al hombre, "objeto de un saber y sujeto que conoce: soberano sumiso, espectador contemplado" (Foucault, 2010, p. 326).

¿En qué sentido? Experimenta con el pensamiento y dentro el pensamiento mismo. Se aparta de los lugares comunes y de aquellos conocimientos que se consideraban objetivos, con validez universal e irrevocable, retornando en términos de hábito al ensayo. En cierta manera, la práctica de la actividad filosófica es un ejercicio que demanda purgación. Limpiar la mente de todas aquellas nociones que previamente la han amueblado para que quede incapacitada en la predicción a base de preconceptos y se vea obligada a pensar genuina y analíticamente cada caso. De ahí que el ensayista hable en primera persona porque es el ser metafórico por excelencia. Adoptar una perspectiva filosófica exige trascender la mera observación empírica y adentrarse en un análisis teórico, que nos permita establecer comparaciones amplias que capten tanto las continuidades como las divergencias en relación con el pasado (Gómez, 2023b, p. 482).

En esta génesis hay un movimiento más allá del ciclo temporal de nacimiento y decadencia. Ese movimiento es la *marca* del hombre. Es su *re*-nacimiento. Heidegger, por ejemplo, se refiere a la *poiesis* como "iluminación", estableciendo una analogía con procesos naturales como el florecimiento de una flor, la emergencia de una mariposa de su capullo o la caída de una cascada al derretirse la nieve. Al utilizar las últimas dos comparaciones, Heidegger resalta el éxtasis que se experimenta cuando algo se aparta de su naturaleza original para transformarse en otra entidad. Partiendo de esta concepción, en el mundo de la vida, *poiesis* se refiere a la cristalización de la interrelación encarnada entre ser y mundo, la intersección de ambos producen una entidad otra: lo humano. En este sentido, es clara la relación entre ética y estética. No existe la una sin la otra y viceversa. De hecho, una es el reverso interior (ética) de lo que resulta exterior (estética). Es técnica materializada. El lugar asignado por Kant a la imaginación sigue operando en nosotros, en tanto que seres éticos (que han de lidiar con la doblez de la *re*-flexión) y en nuestras comunidades, en tanto que seres plural y relacionalmente constituidos.

El problema ético es el problema que atañe a la vida, a la fuerza —la fuerza es el nombre genérico, el nombre abstracto de una multiplicidad (Deleuze, 2014, p. 170)— que se pliega sobre sí misma; es el de la relación de interioridades. Es posible definir al problema ético en términos de proceso poiético. La realidad del hombre es el engranaje interno que a partir de las relaciones con la exterioridad adquiere una forma concreta. Mientras el afuera esté plegado puede existir un adentro coextensivo, es decir, una subjetivación viva, activa, productiva. Lo más lejano, la diferencia en su diferencia, ahora deviene interior al transformarse en lo más próximo. He aquí la vida hecha pliegue, la reflexión encarnada, la habitación central, que ya uno no teme que esté vacía, puesto que pone en ella el sí mismo.

Foucault, como postestructuralista (Peters & Wain, 2002), presupone una dimensión distinta, una distancia desde donde la *experiencia* humana pueda ser pensada. Una de las principales funciones críticas del filósofo quizá haya sido observar desde ciertas esquinas silenciadas, instándonos a dirigir nuestra atención hacia aquellos posibles sentidos que pasan desapercibidos, pero que están intrínsecamente vinculados a la intransferibilidad de la vida. El enigma de la condición humana, inmersa en una indecisión perturbadora y en escenarios violentamente vigilados, permanece irresuelto. Foucault presenta estas escenas desde lugares no explícitos, adoptando una mirada socrática, irónica y a menudo trágica, que señala el horror de los dispositivos que reproducen ilusiones, aquellos que son herencia de los hijos de la Razón.

Nietzsche, según la perspectiva de Foucault, identificó el punto crucial en el que Dios y el hombre se vinculan mutuamente. En este punto, la muerte del hombre implica la desaparición de Dios y la promesa del superhombre conlleva, en primer lugar y sobre todo, la inmanencia de la muerte humana. De esta manera, al presentar este futuro tanto como un destino final como una tarea ineludible, Nietzsche señala el umbral desde el cual la filosofía contemporánea puede empezar de nuevo a pensar (Foucault, 2010, p. 354-345).

Todavía nos quedan, no obstante, zonas de subjetivación en las que cada cual puede devenir maestro de su velocidad, maestro de sus moléculas y de sus singularidades, como dice Deleuze, en las que

actualizarse equivale a la vez integrarse y diferenciarse, junto a otros. Trabajar por, preocuparse y ocuparse de sí quizá sea la tarea más compleja, pero probablemente la más valiosa. Modular las trincheras de la vida cotidiana, establecer una suerte de relación política permanente entre uno mismo y uno mismo. Esto supone, actualmente, numerosos microanálisis, pero uno principalmente: estar alerta ante lo *neutro*. Lo *neutro* también *existe*. La llamada a la autorevisión política nos invita a estar alerta contra la pasividad constante que inyecta lo mediático epocal, lo que calla la *episteme* de un determinado periodo histórico, con el fin de activar una ética que cuide, que transforme y que adapte.

7. REFERENCIAS

Benjamin, W. (1987). Dirección única. Alfaguara

Beuchot, M. (2006). El origen de la tragedia y la «metafísica de artista» según Nietzsche. Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, 11, 83-96

Conill, J. (2001). El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración. Tecnos

Deleuze, G. (1987). Foucault. Paidós

Deleuze, G. (2014). El poder: curso sobre Foucault II. Cactus

Foucault, M. (1994). Microfísica del poder. Siglo XXI

Foucault, M. (2003). La inquietud de sí. Siglo XXI

Foucault, M. (2008). Tecnologías del yo. Paidós

Foucault, M. (2010). Las palabras y las cosas. Siglo XXI

Foucault, M. (2012). Lecciones sobre la voluntad de saber. FCE

Foucault, M. (2023). Le Discours philosophique. Seuil/Gallimard

George W. S. (2022). Nietzsche, Foucault and the Politics of the Ascetic Ideal. En Rehberg, A., & Woodward, A. (Eds.) Nietzsche and the Politics of Difference. De Gruyter

Gómez, C. (2022). La afectividad de la palabra: cuidado, enunciación y acogimiento. Diálogo filosófico, 114 (38), 419-438

Gómez, C. (2023a). El biomaestro: Foucault y la experiencia de la filosofía. En O. Buzón y C. Romero (Coords). Experiencia educativas de Renovación Pedagógica y procesos de formación del profesorado. Dykinson

Gómez, C. (2023b). Prácticas del maestro ignorante. Rancière y la educación para la emancipación. En A. Vico y L. Vega (Coords.). Caminando hacia la innovación en educación: de la teoría a la práctica. Dykinson

Gori, P. & Serini, L. (Eds.). (2023). Practices of truth in philosophy. Routledge

Nietzsche, F. (2003). Genealogía de la moral. Tecnos

Peirce, C. (1987). Obra lógico semiótica. Taurus

Peters, M. (2004). Educational research: 'games of truth' and the ethics of subjectivity. Journal of Educational Enquiry, 5 (2), 50-63

Peters, M. A. & Wain, K. (2002) Postmodernism/poststructuralism. En N. Blake, P. Smeyers, R. Smith & P. Standish (eds). The Blackwell guide to the philosophy of education. Blackwell

Platón (1871). Obras completas, tomo V. Biblioteca Filosófica

Sade, M. de. (1992). Justine o las desdichas de la virtud. Club Internacional del Libro

Tarkovsky, A. (2020). Esculpir en el tiempo. Rialp

Thibaud, P. (1983). La notion peircéenne d'interpretant. Dialéctica, 37 (1), 3-33

LA PRECAUCIÓN ANTE LOS FALSOS DISCURSOS EN *LA DEFENSA DE SÓCRATES* DE PLATÓN

ÁNGEL SALMERÓN RODRÍGUEZ-VERGARA
Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

Me propongo en este artículo realizar una visita a *La defensa de Sócrates* de Platón con miras a comentar nueve aspectos fundamentales que encuentro en ella acerca de la precaución filosófica, hoy en día de máxima urgencia y relevancia social, ante los falsos discursos y la peligrosa capacidad que estos presentan para persuadirnos, de cuya importancia nos advierte Platón tanto en este diálogo como en el resto de sus escritos, como bien sabe cualquier estudioso del Ateniense.

Me serviré en mi trabajo de la edición bilingüe de este diálogo platónico realizada por el profesor Miguel García-Baró para la editorial Sígueme (2005), así como de otros comentarios y estudios suyos sobre Sócrates en diversos lugares de su producción. Los nueve aspectos que nos aparecerán son los siguientes:

1. Sobre la relación entre la verdad y los discursos
2. Discursos y *brillos*
3. La refutación "por obra" de los discursos
4. El compromiso existencial con la verdad
5. Relativización de la importancia de lo formal en los discursos
6. El peligro de impersonalizar el discurso
7. Sobre la contradicción
8. Edad y tipos de discurso
9. El discurso de Sócrates sobre la muerte

Voy a proceder punto por punto en lo que sigue, comentando cada uno de estos temas.

2. SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA VERDAD Y LOS DISCURSOS

Comienza Sócrates esta *defensa* —en principio, de sí mismo— diciendo:

> Atenienses, yo no sé qué os habrá pasado bajo la influencia de mis acusadores. En lo que hace a mí, he estado a punto, por ellos, de olvidarme de mí mismo: tan persuasivamente han hablado. Y, sin embargo, verdades, por decirlo así, no han pronunciado ninguna (17a)[6].

Nos encontramos aquí, nada más empezar *La Defensa*, con elementos decisivos relativos a la bondad y la vida filosófica; en concreto, a la virtud de la valentía, y a la relación que ella guarda con el afán de verdad con que nos atrevamos a mirarnos a nosotros mismos (punto de partida de toda filosofía). Y es que ocurre que, por culpa de la natural capacidad de seducción de cualquier discurso —tan presente en *Gorgias*; pero también, por ejemplo, al comienzo del *Menéxeno*[7]—, independientemente, en principio, de si el discurso es verdadero o no (luego veremos que, en realidad para Sócrates la mentira seduce más que la verdad, por más que "nunca se refuta lo verdadero" —pues es cosa "imposible", nos dice en el *Gorgias*[8]—), empieza el Acusado diciendo que casi acaba por desconocer, aturdido por los falsos discursos de sus acusadores, incluso lo más cercano a sí mismo: su propia persona y, por ende, su propia bondad y justicia[9]. La calumnia nos tienta a aminorar la

---

[6] Por motivos de extensión no incluimos en adelante, salvo de manera puntual, el original griego de los diálogos. Recordamos que las citas a *La defensa de Sócrates* las tomamos de la traducción ya citada de Miguel García-Baró.

[7] Merece la pena traer a colación el divertido pasaje donde Sócrates afirma que cada vez que oye a alguien alabar su propio mérito se persuade "por lo menos en aquel momento, de que soy más grande, más noble y más virtuoso que lo que soy realmente. Sucede muchas veces que me acompañan extranjeros, y oyen conmigo estos discursos; por el momento yo les parezco infinitamente más respetable, e impresionados como yo, tanto respecto a mí mismo, como respecto a la república, lo encuentran todo más admirable que antes; tan mágica es la influencia del orador sobre ellos. Respecto a mí, esta alta idea de mi persona me dura por lo menos tres días", PLATÓN, *Menéx.*, 234c-235c (edición de Patricio de Azcárate).

[8] *Gor.*, 473b.

[9] Sobre la mentira respecto de uno mismo como *tentación fundamental* —proveniente en última instancia, del miedo; y raíz de todas nuestras acciones malas—, puede verse M. García-Baró (1993), Ensayos sobre lo absoluto Madrid: Caparrós, 147s. Es también interesante en este sentido una disquisición paralela acerca del nombre propio como signo de unicidad

valentía de mirar nuestra realidad tal cual ella es. ¿Quién no acabará por reconocerse irremediablemente como *malo*, si se le repite las debidas veces que, efectivamente, *lo es*; que está lleno de maldad, y por ende *lleno de culpa*?

Entendemos, sin embargo, esta queja de Sócrates de manera irónica: no parece posible que en realidad a él le hayan confundido ni un poco sus acusadores al respecto de su bondad, pero acaso su queja sea una advertencia a los que le oyen (y a los que leemos hoy su *Defensa*) acerca del desastre —quizá el peor de los desastres— de no vivir comprometidos existencialmente con "la verdad" —elemento este que enseguida comentaremos—; desastre que le podría haber ocurrido a él, y con él, a cualquiera de nosotros, de haber otorgado demasiada credibilidad a discursos que constantemente falsean nuestra realidad personal misma y nuestra evidencia originaria que tenemos respecto de nosotros mismos como *buenos y valiosos*[10]. Más adelante enseñará Sócrates que todo falso discurso trata de persuadir "valiéndose" —ya que no puede por su falta de verdad— "de la envidia y la calumnia" (18d); y solo es pronunciado por quienes, como si de víctimas primeras de la mentira se tratase, estaban ya "persuadidos y persuadían a otros".

3. DISCURSOS Y *BRILLOS*

"Os vais indignando contra mí", sigue diciendo Sócrates, "lo que es prueba de que digo la verdad" (24a). Podemos ver aquí un *brillo* —así llama García-Baró al prestigio o fuerza que presentan todos los discursos, los falsos como los verdaderos, para seducir a nuestra voluntad a aceptarlos[11]— característico de los discursos verdaderos: *que causen*

---

absoluta, o sea, como vocación radical —y su olvido como raíz de todos los males— a la luz de los comentarios a la filosofía de Franz Rosenzweig de García-Baró en M. García-Baró (2006), La compasión y la catástrofe, Salamanca: Sígueme, 274.

[10] Platón hablará siempre de *penía* en el hombre (es decir: pobreza, sí; o miseria) pero también de *póros*: recurso. Es una tentación no reconocer la zona buena de nosotros mismos, a nivel individual y colectivo; tentación porque nos exime de cualquier exigencia moral o estética. *Si somos absolutamente malos, nada bueno ni bello podremos hacer.*

[11] Cf. M. García-Baró (2010), Gorgias, Salamanca: Sígueme, 77s: "Un discurso no se lo apropia nadie más que si brilla, por decirlo con la metáfora más clásica en estos asuntos, ante sus ojos como verdadero. *Doxa* es *gloria*, o sea, resplandor, mucho antes que simplemente

indignación en los hombres perversos. El mentiroso, en su desesperanza, busca desmentir al manso desde la indignación.

Más adelante, a propósito del primer falso sabio que Sócrates refuta inspirado por el Dios de Delfos, dirá Sócrates que "les parecía que era sabio a muchos otros y, sobre todo, se lo parecía a él mismo" (22c): otra vez, engañarse sobre la propia realidad, *estar en estado de error para con nosotros mismos* creyéndonos ya sabios en asuntos en que ni lo somos ni lo seremos nunca —como son para Sócrates los relativos a la ontología—, nos puede llevar a decir y hacer discursos falsos.

4. LA REFUTABILIDAD DE UN DISCURSO "POR OBRA" (ἔΡΓῳ)

Dice Sócrates que, con todo, lo más vergonzoso de cuanto sus acusadores "han hecho" —no meramente "dicho", pues el decir y el hacer coinciden[12]— no ha sido el decir falsedades, sino *el no avergonzarse mismo* de sus discursos falsos pese a saber perfectamente que luego iban a ser "inmediatamente refutados" por él "de obra" —ἔργῳ— (17a). Y es que la obra, los actos, la realidad, acaban siempre por refutar cualquier discurso —menos el verdadero, que ya hemos considerado *irrefutable*—: principalmente, aquel que busca que el hombre se olvide de su propio valor[13].

---

juicio y opinión y creencia. Un *logos* que no resplandece de cierta manera ante alguien no puede ser apropiado por éste, realmente insertado en su vida como motivo de acción. La cuestión decisiva de la filosofía y en grandísima parte, de la vida humana es la de la calidad y la naturaleza de este resplandor (…).". Por cierto que "para llegar a la creencia, es necesario que el discurso que se nos ocurre o que recibimos del entorno nos afecte con alguna clase de poder, nos persuada", M. García-Baró (2011), La muerte, el amor y otros aprendizajes, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 9.

[12] "Lo que se hace es un decir mucho más grave que el mero decir", (García-Baró, 2009, 11).

[13] Un discurso puede ser la más eficaz de las que llamaba Marcel *techniques d'avilissement*, técnicas de envilecimiento; o sea, "el conjunto de procedimientos llevados a cabo deliberadamente para atacar y destruir, en individuos que pertenecen a una categoría determinada, el respeto que de sí mismos pueden tener y, ello, a fin de transformarlos poco a poco en un desecho que se aprehende a sí mismo como tal y al que, a fin de cuentas, no le queda sino desesperar de sí mismo, no solo intelectualmente, sino vitalmente", Gabriel Marcel (2001), Los hombres contra lo humano, Madrid: Caparrós Editores, 41s. Es por ello que "el filósofo se

En estas, señala García-Baró,

> la comprobación de la verdad o la falsedad de un discurso no tiene siempre que valerse de otro discurso. Cabe también que una obra refute o corrobore lo que se dice. Por ejemplo, si los acusadores han puesto en guardia al tribunal para que no se deje convencer por la habilidad con la que Sócrates sabe persuadir, pueden quedar en seguida refutados de obra, más que de palabra, por el hecho de que se vea a Sócrates declarar la verdad sin maña[14].

5. EL COMPROMISO EXISTENCIAL CON LA VERDAD (17A-C)

Hecha la primera precaución ante los falsos discursos, nos hace Sócrates ahora una primera invitación a vivir en absoluto compromiso existencial con la verdad. "De mí oiréis toda la verdad. (…) Ninguno de vosotros espere de mí otra cosa" (17b-c), dice al tribunal. En *Gorgias* dice Querefonte que Sócrates habla "sobremanera en serio"[15].

Pero el compromiso con la verdad no solo atañe a las palabras: es la vida entera de un filósofo la que debe vivirse en compromiso radical con la verdad. Más todavía: solo es posible vivir una vida genuinamente humana si se respeta su condición de *verdadera*. *La vida humana posee un carácter evidencial*, como ya vieron Ortega y sus discípulos[16]. *Estamos instalados irremediablemente en la verdad*. Con palabras de García-Baró:

> La renuncia absoluta a la verdad no es posible. Es imposible la indiferencia absoluta respecto de la verdad. No se puede querer vivir absolutamente de falsedad o suprimiendo toda referencia tanto a la verdad

---

niega a sí mismo si no se afirma ante todo como hombre de buena voluntad" (Ibid., 89), para inmunizarse ante tales "técnicas de envilecimiento".

[14] García-Baró, 2005, 20.

[15] *Gor.*, 481b. Y es que "el mayor filósofo que ha existido sostenía (…) que él era sólo uno de tantos, uno cualquiera, aunque, desde luego, alguien que sabía hablar, exactamente igual que el resto de los hombres corrientes, sólo que con el pequeño matiz de que él tenía plena conciencia de lo que realmente es hablar: él hablaba en serio", García-Baró, 2009, 7.

[16] Sostenía Zubiri que "la verdad es un ingrediente esencial del hombre", por lo que "todo intento —teórico o práctico— de aplastar la verdad sería en el fondo un intento —teórico y práctico— de aplastar al hombre. Estos intentos son un homicidio, que a la larga o a la corta se cobran la vida del propio hombre", Xavier Zubiri (1999), El hombre y la verdad, Madrid: Alianza, 164.

> como a la falsedad. Porque en realidad es lo mismo la renuncia completa a la verdad que la renuncia completa a la acción, o al querer o al representar. Y no se puede renunciar a renunciar, como no se puede realizar la perfecta noluntad. Se puede renunciar al tiempo y al cuerpo, pero no a la acción, al movimiento de la existencia hacia el futuro[17].

6. RELATIVIZACIÓN DE LA IMPORTANCIA DE LO FORMAL EN LOS DISCURSOS

Sigamos escuchando (o leyendo) a Sócrates:

> Y, por Zeus, atenienses, no escucharéis discursos adornados como los de ellos, ni cuidadosamente ordenados en expresiones y palabras, sino lo que diga al azar, con las palabras que me vengan: y es que confío en que es justo lo que digo (…). Esto que os pido me parece que es justo: no prestéis atención al modo como me expreso, ya sea peor, ya sea mejor, sino fijaos en esto y parad mientes en ello: en si digo o no lo que es justo. Eso constituye, en efecto, la excelencia del juez; la del orador es decir la verdad[18].

Dos elementos merecen ser destacados de estas bellas palabras de Sócrates.

En primer lugar, la precaución acerca de que el excesivo adorno del discurso es un *brillo* característico de los que hablan con pretensión de persuadir o engañar[19]. En segundo, que la confianza en la propia justicia *de quien habla* —no tanto en la justicia de *lo que se dice*, del discurso mismo; sino de *quien lo dice*— hace relativizar la importancia del *modo en que se dice*. Sócrates negará, en fin, que sea "temible hablando"; "a menos que con esto de ser temible hablando se estén refiriendo a decir la verdad[20]" (17b).

---

[17] García-Baró, 1993, 186.

[18] En *Fedro 272d*, lamenta Sócrates que nadie juzgado en los tribunales se preocupa de otra cosa que de persuadir, despreciando enteramente eso de "decir la verdad".

[19] La concordia que se busca en el diálogo "no solo no tiene nada que ver con la persuasión y sus artes, sino que más bien es enemigo de éstas (…). Cuanto menos adornada se pregunte y se responda la verdad, tanto mejor para el logro del acuerdo en el diálogo" (García-Baró, 2005, 23).

[20] En el *Primer Alcibíades* se dirá que hablar sin verdad es hablar en vano, y en el *Fedro* que no hay más retórica que hablar con verdad, incluyendo en ello "distinguir las ocasiones en que es preciso hablar y en las que es preciso callar" (272a).

Por lo tanto, podemos decir que forma parte de la bondad que se le pide al hombre para nacer a la vida filosófica el tener una *relativa indiferencia respecto de lo formal de los discursos*. No quiere ello decir que el filósofo se despreocupe del máximo rigor en sus discursos: quiere decir que tal rigor le viene de manera natural, *justamente por estar preocupado tan solo en la verdad*.

7. EL PELIGRO DE IMPERSONALIZAR EL DISCURSO

"Lo más extraño de ello" (dice Sócrates al tribunal, refiriéndose a la acción de esos primeros acusadores que llevan años calumniándole en la ciudad) "es que no cabe siquiera saber ni decir sus nombres" (18d). "No es posible hacer subir aquí a ninguno de ellos; no es posible refutar a ninguno". A esta luz —Sócrates parece ver algo peyorativo el que no se hable *en primera persona*— podemos comprender mejor el infatigable afán que muestra siempre Sócrates en sus diálogos por que cada cual se "apropie de sus discursos"[21], haciendo a sus interlocutores repetir o explicitar lo que acaban de decir para que, iluminado el discurso desde la propia vida de cada uno —no olvidemos que, en las líneas de arriba, para Sócrates se refuta a las personas (mejor: a la vida que llevan), no a los discursos—, se manifieste su verdad, su insuficiencia o su falsedad.

Parece ver algo negativo también en la disertación aislada, no dialogal; en aquello de "dedicarse a refutar sin que haya nadie que responda" (18e). La razón de que considere Sócrates más urgente defenderse de las acusaciones aisladas que de las de los "aquí presentes", es que la de sus acusadores presentes tendrá la virtud de ser, al menos, *apropiada* por ellos, mientras que la acusación anónima pública es abstracta e impersonalizada, *in-apropiada*.

[21] Esta idea la escuché acudiendo a los seminarios de García-Baró: no me es posible, ni la considero necesaria, más referencia que esta.

1.7. Sobre la contradicción

"A mí me resulta evidente que [Meleto] se está contradiciendo a sí mismo en su acusación. (…) Hacer esto es propio de uno que está jugando" (27a). Contradecirse es, para Sócrates, conducta típica de aquellos hombres que hablan como si fuera un juego[22].

Podemos decir que el *principio de no contradicción* tiene por 'analogado primero' su formulación como mandamiento moral de no contradecir el propio discurso ni por palabra ni por obra[23]. Secundariamente, bienvenidas sean todas las formulaciones que posibilitan este mandamiento, como puede ser el *principio de no contradicción ontológico,* ya visto con claridad en *República.*

8. EDAD Y TIPOS DE DISCURSO

"Tampoco estaría bien, atenienses, que a esta edad os viniera modelando discursos como un chiquillo" (17c). De alguna manera, el viejo Sócrates vincula la edad a la manera de hablar —no tanto al asunto del que se hable—. Parece proponer que *cada edad tiene su tipo de discurso*.

Cuando se está[24] en la infancia de la vida filosófica, se deslumbra uno y peca de esa idolatría tan extendida en la filosofía que es la de confiar en exceso en el poder de *las palabras.* Pero conforme avanza la tarde en ella, la desconfianza en la sola formalidad de los discursos que veíamos en el punto anterior es cada vez mayor. Es en este mismo sentido en el que se referirá Sócrates más adelante (18c) a la juventud como "la

22 La misma idea encontramos en Sofista, donde se dice que los sofistas —quienes, por cierto, intentan enseñar a los demás sobre las cosas divinas—, "sobresalen en enseñar el arte de contradecirse a sí mismo" (Platón, *Sof.*, 232c).

23 Es la idea que expresa Sócrates en *Gorgias* 482c: "Para mí es mejor (…) que la mayoría de los hombres no esté de acuerdo conmigo sino me contradiga, antes que estar yo en disonancia conmigo mismo, aun siendo uno, y antes que decir lo contrario de lo que yo mismo digo".

24 Recuérdese la edad como *instalación*, siguiendo a Julián Marías (1993), Antropología filosófica (Madrid: Alianza), 84.

edad en que más confiáis" —confiamos— en los falsos discursos[25]. De acuerdo a las dificultades que comporta hablar sobre una esencia, de la que habla también Platón en su *Séptima Carta*, lo decisivo en los discursos es decirlos desde un compromiso vital, como decíamos más arriba, con la justicia y la verdad.

Más adelante (25e), aparece otra vez la edad: "Tú, con los años que tienes" —dice Sócrates a Meleto, irónicamente— "eres tanto más sabio que yo, con los que tengo (...)", vinculando indirectamente otra vez los años a la sabiduría. Y más adelante, se dirá incluso que Meleto le ha acusado de la manera en que lo ha hecho por estar lleno de soberbia, de falta de disciplina, "y por su juventud" (26e).

Pensemos un momento en la condición de posibilidad de que *la edad traiga más desconfianza en los discursos falsos;* o sea, más *sabiduría*.

Lo mejor de la filosofía de nuestro tiempo ha destacado con razón el peso que tiene lo evenencial en la vida para la sabiduría: son, al final, los *acontecimientos*[26] que vivimos los que más nos enseñan sobre ella y los que más mueven la mente y el corazón —cuando no hasta las entrañas— a pensarla y a conocerla al máximo. Pero no podemos afirmar la tesis anterior hasta el extremo de decir que nadie, por ejemplo, estará obligado a amar al prójimo hasta descubrirle uno existencialmente o con evidencia como sagrado: como si los *a prioris* de la vida no tuvieran aquí nada que decir, antes que los *a posterioris*[27]*;* como si uno no supiera que no hay que hacer daño al prójimo hasta que se lo

---

[25] Uno puede, en efecto, "si lo intenta, persuadir a las almas de los jóvenes de cualquier cosa", se llega a decir en el diálogo *Leyes,* 664a ("ἂν ἐπιχειρῇ τις πείθειν τὰς τῶν νέων ψυχάς").

[26] Hablamos, siguiendo sobre todo a Levinas, de *acontecimientos* cuando "sobre la calma de la experiencia de la carne sobreviene la catástrofe del sentido por el que suponíamos que íbamos ascendiendo lentamente hacia la plenitud. Algo que sucede nos asalta con tal falta de miramientos y tal violencia que lo mejor de nuestro mundo se tambalea y termina deshecho. Es el desastre, en la acepción literal de la pérdida de las estrellas orientadoras. El cosmos es invadido por el caos; las expectativas, las esperanzas y las confianzas huyen de pronto. Todo empieza a ser nuevo. Pero como el asaltado por el acontecimiento no tiene armas para interpretarlo, asimilarlo y domeñarlo, apenas a base de tiempo y esfuerzos podrá hacerse cargo luego y poco a poco de la novedad que ha irrumpido, de lo inesperable que se ha presentado. Inesperable antes y, ahora, inolvidable" (García-Baró, 2011, 16-17).

[27] Este uso de "*a prioris*" y "*a posterioris*" referidos a la existencia lo tomo de García-Baró.

haga y lo vea sufriendo por su culpa; como si en la infancia se ignoraran absolutamente el bien y el mal hasta que se cometen. En una palabra: como si el hombre no estuviera *instalado* en un cierto conocimiento de *lo eterno* desde que toma conciencia de sí[28].

Cierto que los acontecimientos nos trasladan, como en un golpe de ojo, a situaciones existenciales donde los referentes de sentido quizá se resitúen en un horizonte del todo nuevo o hasta huyan de modo insospechado: pero nuestra concepción, por así decir, *formal* del bien y del mal ni desaparece ni cambia con acontecimiento alguno, por cuanto más allá de su horizonte no hay horizonte posible que pueda abarcarlos.

Por tanto, basta con saber que el prójimo es otro yo —hallazgo filosófico tempranísimo en la vida—, para entender que compartimos él y yo una misma dignidad, para entender la llamada "regla de oro de la caridad"[29] aunque se esté empezando a vivir. Muy pronto, además, experimenta uno como un mal, a plena evidencia, el mal que le hacen: y muy pronto puede uno trasladar tal rechazo al mal, empáticamente, a todos los prójimos. Uno sabe que debe ser justo muy antes ya de no sé cuántas navegaciones filosóficas en busca de "lo justo mismo". Quizá *no sepa serlo*, pero *sabe que debe serlo*.

9. EL DISCURSO DE SÓCRATES SOBRE LA MUERTE.

Sócrates afirma, más adelante en la *Defensa* (disculpe el lector el enorme salto que hacemos ahora) que actúa con justicia cuando siente que obra según "quien le manda" (28d) —el Dios de Delfos—. Dice,

---

[28] Tomás de Aquino —filósofo tan equivocadamente tenido por la filosofía moderna como incapaz de hondas reflexiones sobre la persona— enseña, a propósito de la entrada del niño en la edad del uso de razón, que "lo primero que entonces le ocurre pensar al hombre es deliberar acerca de sí mismo. Y si en efecto se ordenare a sí mismo al fin debido, conseguirá por la gracia la remisión del pecado original", cf. Suma Teológica, I-IIae, q. 89, a. 6, respondeo.

[29] El *Tao Te Ching* habla, también, del "conocimiento" de una "regla inmutable", que hace al hombre "semejante al cielo", por la cual "hasta el final de su vida corporal, está exento de todo peligro de decadencia", *Dao De Jing,* 16 (he traducido el inglés que traduce al chino clásico, de la obra "The Tao Te Ching", James Legge, 1891, alojada en el también magnífico sitio web https://ctext.org/dao-de-jing (10 de enero de 2024) que contiene traducciones, análisis y notas).

en efecto, que hubiera hecho una cosa "terrible, y con mucha verdad y justicia me hubiera debido en tal caso traer cualquiera ante el tribunal" si hubiese abandonado "su puesto" —empleando aquí la imagen, a nuestro juicio nada irónica, de la milicia— o sea, su misión o su vocación de "vivir como filósofo y (…) examinarme a mí y examinar a los demás" por haber temido "a la muerte o a cualquier otra cosa". Haber, por miedo, rehusado a vivir las justicias que conoció con certeza que debía vivir —se expresa así Sócrates: "cuando es el Dios el que me ordena, como pensé y lo acepté", hablando como el que ha tenido evidencia, tras haber reflexionado, de que *el Dios le ha ordenado algo*—; haber elegido no obedecer a la autoridad de ese Dios por miedo a los males que podría sufrir en consecuencia (desoyendo a lo más rico de las tradiciones religiosas, como hemos visto), dice Sócrates, hubiese sido una terrible injusticia ante la cual "cualquiera" hubiera tenido derecho a pedir que le juzgaran a él mismo por culpable de injusticia. Tal injusticia hubiese significado que Sócrates no creía "que existen los dioses", pues hubiera hecho oídos sordos a su oráculo, y que en vez de temer al mal máximo que puede derivarse de su acción justa, tuvo más miedo del mal parcial del dolor y la muerte. O sea: "que temo la muerte y pienso que soy sabio sin serlo[30]". Es importante entender en profundidad esta relación entre "temer a la muerte"[31] y "pensar que se es sabio sin serlo": en ella subyace *la conciencia de saber que la muerte no es el peor de los males*[32].

---

[30] En *Alcibíades I* se considera "ignorancia vergonzosa" a esa ignorancia ignorante de sí misma propia del que cree saber algo sin saberlo en absoluto; en este caso, el que *cree saber que la muerte sea el peor de los males*.

[31] En el quizá no tan apócrifo *Axíoco*, Sócrates hace sentir vergüenza a un moribundo por temer a la muerte. En *Gorgias* Sócrates dice que "nadie teme al morir mismo, a no ser que sea un estúpido y un cobarde" (522e).

[32] "La vida moral comienza en el conocimiento de que la vida no es el valor primero. Mejor dicho, comienza en la certeza de que mi vida de necesidad, satisfacciones y nuevas hambres puede en cualquier momento ser ofrecida en aras de algo otro. La vida moral —esto es, la vida humana, la vida que anhela con el anhelo y la acción metafísicos— es el conocimiento de que la muerte no constituye el peor de los males", García-Baró, 2009, 112.

Nuestro querido profesor Miguel García-Baró propone, en su primer volumen de Introducción a la Historia de la filosofía occidental[33], una peculiar división de las corrientes en la historia de la filosofía según "el mal contra el que se piensa". Si no se piensa contra ninguno, porque se prefiere pensar que el mal no existe o es un engaño, un error o una ilusión, uno sería un epicúreo, un estoico o un escéptico. Pero si sí *se atreve* uno a reconocer la existencia del mal y pensar contra él —adviértase qué decisivo papel juega en esta visión la voluntad y la valentía—, uno puede ser: presocrático, si piensa que la ciencia de la totalidad le salvará del único mal (a saber: la ignorancia científica de la Naturaleza y los males físicos que conlleva en la vida del hombre); sofista: si piensa que la ciencia retórica es la que verdaderamente le salvará del único mal (a saber: la maldad de los otros hombres); socrático: si se atreve uno a admitir que el autoexamen —la pregunta por *cómo se debe vivir*[34]— es lo único que puede salvarle del único mal auténticamente tal (a saber: el mal que él mismo hace a los demás); y metafísico, si afirma que solo conociendo lo Absoluto —el Bien, la Justicia, la Verdad, etc.— en contraposición a lo relativo y mundano, es posible pensar (es decir; actuar) con eficacia contra todos los males que existen.

Creemos que esta división es decisiva para entender a Sócrates y su visión de la muerte. Pero volvamos a la obediencia del hombre justo. Dice al respecto Sócrates lo siguiente —merece la pena transcribir el párrafo entero (29d-30b), y comentarlo inmediatamente—:

> he de obedecer antes al Dios que a vosotros[35]; así que mientras respire y sea capaz de ello, no dejaré de vivir como filósofo y de exhortaros y conminaros, a cualquiera de vosotros a quien me encuentre, diciéndole lo que suelo: «Querido amigo, que eres ateniense, ciudadano del Estado más poderoso y más célebre por su sabiduría y su fuerza, ¿no te

---

[33] Su historia de la filosofía comprende tres volúmenes fundamentales: *Sócrates y herederos, Descartes y herederos,* y *Kant y herederos*.

[34] "La investigación más hermosa de todas, Calicles, es ésta que se refiere a lo que me reprochabas: cómo ha de ser el hombre, a qué debe dedicarse y hasta dónde, tanto en la vejez como en la juventud." (*Gor.*, 487e-488a). Y más adelante: "Eso de vivir todo el tiempo posible debe darlo de lado el hombre que realmente lo es, y no hay que apegarse a la vida, sino, dejando lo que a ello se refiere en manos del Dios y prestando fe a las mujeres cuando dicen que nadie escapa del destino, lo que hay que considerar es de qué modo pasará el tiempo de su vida para vivirla lo mejor posible (...)" (*Gor.,* 198).

[35] He aquí otro paralelo neotestamentario.

> avergüenzas[36] de cuidarte de tener todo el dinero posible, y de la reputación y los honores[37], mientras que no te ocupas, en lo que hace a la sabiduría, la verdad y el alma, de cómo llevarlas a perfección, ni piensas en tal cosa?».

Veamos algunas ideas clave de este párrafo crucial.

1. Sólo se entiende el deber obediencia antes al Dios que a los allí presentes si se ha entendido primo que el Dios es mejor —se entiende: moralmente *mejor*, más *bueno*— que cualquier hombre. El mandamiento moral se presenta con una superioridad en el orden moral a todos los demás mandatos humanos.

2. Sócrates entiende que todo el mundo es responsable de esta forma de vida "vergonzosa" —o sea: *culpable*— de vivir la vida sin buscar la excelencia —"sin examen", se dirá después—, ora joven, ora viejo; ora extranjero, ora ateniense.

Aquí ya no hay exclusividad ni distinción entre las edades: todas tienen este deber, y *para toda edad es vergonzoso no examinarse a sí mismo en orden a la excelencia*. Toda edad, se entiende, ya instalada en esa elevadísima capacidad del hombre de examinar su vida entera como totalidad y tratar de orientarla al fin debido, de la que ya escuchamos hablar a Tomás de Aquino, y que sería propiamente, según el Aquinate, el despertar de la *dimensión religiosa* del hombre, y que podemos acotar con la edad del así llamado "uso de razón", hipotéticamente más rezagado cada vez en nuestra cultura.

Esta manera, en fin, culpable y vergonzosa de una vida sin examen se resume, en Sócrates, en un tipo de posposición —se entiende, moral o relativa al orden del desear, aunque evidentemente conlleve también una posposición temporal—: "posponer lo que vale más a lo que vale menos" y preferir "las cosas fútiles".

---

[36] En *Gorgias* se realiza una identificación de la injusticia con la vergüenza y de la vergüenza por haber cometido injusticia con la maldad, expresable en la máxima, literal en el texto, que dice así: "si injustamente, vergonzosamente; y si vergonzosamente, malamente": "εἰ δὲ ἀδίκως, αἰσχρῶς, εἰ δὲ αἰσχρῶς, κακῶς" (Gor., 521c).

[37] "Mando a paseo los lo que los muchos consideran honores y, practicando la verdad, intentaré realmente ser lo mejor que yo pueda en vida y en muerte", dice Sócrates en *Gorgias* (526e)..

La obediencia al mandamiento moral de buscar la excelencia es, insistimos, inexcusable (30c): "Yo no podré hacer otra cosa, aunque deba morir por ello muchas veces". No es que sea un mérito evitar el mal, sino que evitar el mal es un deber hacerlo, y una culpa vituperable el no evitarlo. Y es que quizá el carácter de vitando absoluto de una vida malograda por la injusticia radique, además de en lo ya visto, en que se sabe perfectamente que tal malogro por cometer injusticias merece un castigo todavía mayor que cualquier sufrimiento[38].

En idéntico sentido se expresa más adelante (32b) "por temor de la muerte yo no cedo a nadie y me aparto de lo justo, aunque por no ceder tenga que morir", y expone casos en que es patente que se comportó así, como cuando siendo miembro del Consejo votó en contra de cierta injusticia[39]: "En aquella ocasión mostré, no de palabra sino de obra, que la muerte, por hablar un poco bastamente, me importa un bledo, pero que, en cambio, no hacer nada injusto e impío me preocupa absolutamente". ¡La muerte me importa *un bledo*[40], dice! Al contrario de lo mucho que le importa el no cometer injusticia, hecho este segundo que le preocupa, en cambio, *absolutamente*.

Para Sócrates el temor a la muerte, en fin, es fruto de una falsa sabiduría. Escuchemos otra vez directamente a Sócrates y comentemos brevemente sus palabras (29b-c).

> Temer la muerte, atenienses, no es sino creer ser sabio no siéndolo, ya que es creer que se sabe lo que no se sabe. Nadie conoce la muerte ni sabe si no resultará ser el mejor de todos los bienes para el hombre, pero todos la temen como si supieran muy bien que es el mayor de los males. ¿Cómo no va a ser ésta la ignorancia más vituperable: creer saber lo que no se sabe?[41] Yo, atenienses, seguramente es en esto en lo que me

---

[38] Sócrates asegura en el *Fedro* que siente miedo respecto al amor mismo, tras haber hablado precipitadamente acerca de él (243d): "αὐτὸν τὸν ἔρωτα δεδιώς".

[39] Puede verse el pasaje en *Def.*, 32b-d. A este suceso histórico donde peligró casi irremediablemente su vida alude también, por cierto, Platón en la *Carta VII* (324e-325a).

[40] Idéntica actitud burlesca al respecto encontramos en el *Fedón* por parte de Sócrates: "teméis, como los niños, que, cuando el alma sale del cuerpo, la arrastren los vientos, sobre todo cuando se muere en tiempo de borrascas" (77d, PDA).

[41] En idéntico sentido habla el Extranjero de *Sofista*: "Extr. —Me parece ver una forma de ignorancia muy grande, difícil y temida, que es equivalente en importancia a todas las otras

> diferencio de la gente, y si en algo dijera que soy más sabio que otros, diría que en esto: en que ya que no sé lo bastante sobre las cosas que hay en Hades, pienso que las ignoro; en cambio, que delinquir y desobedecer al que es mejor, tanto si es Dios como si es hombre, es malo y vergonzoso, esto sí lo sé. De modo que por males que sé que son males jamás temeré ni rehuiré lo que no sé si no resultará ser un bien.

Sócrates quiere hacernos conscientes de una verdad filosófica absolutamente liberadora y esperanzadora, máxime para los que procuran vivir la vida en el constante examen perfectamente responsable al que invita la filosofía platónica de todos los tiempos: la de que tenemos evidencia de que, por decirlo así, hay un mal que debemos de temer más todavía que al aparente mal de la muerte —y, con la muerte, el mal de cualquier tipo de dolor—: el mal de cometer injusticia y de malograr, por ello, la propia vida. Sabemos, como dijimos, que *la muerte no es el peor de los males*: el peor de los males es para Sócrates la injusticia[42]. Es en este sentido en el que dice aquella última afirmación de "jamás temeré ni rehuiré lo que no sé si no resultará ser un bien"; como diciendo: no temeré ni rehuiré nada mientras no tenga la evidencia de que es malo para mí.

10. CONCLUSIONES

En este breve análisis de *La Defensa de* Sócrates de Platón he explorado nueve aspectos fundamentales relacionados con la precaución filosófica ante los falsos discursos, destacando la urgencia y relevancia social de enfrentarse a ellos y a su peligrosa capacidad para persuadir (*brillo*). Sócrates inicia su defensa destacando la seducción de los discursos, enfatizando la importancia de mantener la valentía para mirar la verdad de uno mismo. La calumnia puede tentar a minimizar esa valentía, y la ironía de Sócrates advierte sobre los peligros de creer en discursos falsos.

---

partes de la misma. Teet. —¿Cuál? Extr. —Creer saber, cuando no se sabe nada. Mucho me temo que ésta sea la causa de todos los errores que comete nuestro pensamiento" (229c).

[42] En *Gorgias* dice Sócrates que "el peor de todos los males" sería el de "que el alma llegue al Hades cargada de multitud de injusticias" (522e).

Por otro lado, la indignación que generan los discursos verdaderos, según Sócrates, revela no poco de su autenticidad. Se destaca la importancia de discernir entre el brillo superficial y la verdad intrínseca de los discursos.

También resalta Sócrates la vergüenza de los acusadores, valga la redundancia, de no avergonzarse de sus discursos falsos, subrayando que la realidad y la acción siempre refutan los discursos, excepto aquellos basados en la verdad. El filósofo invita a vivir en un compromiso radical con ella, proclamando que solo revelará la verdad y exhortando a los demás a juzgarlo, si es que fuese necesario hacerlo, solo por ello. Este compromiso abarca toda la vida y es esencial para una existencia auténtica.

Sócrates aboga también en este diálogo de Platón por una indiferencia relativa hacia lo formal de los discursos, enfocándose más en la búsqueda de la verdad. La verdadera bondad del filósofo se manifiesta naturalmente en la sinceridad de sus palabras. Por otra parte, la crítica a la acusación anónima destaca la importancia de la apropiación personal de los discursos. Sócrates aboga por un diálogo interactivo y personalizado que revele la verdad a través de la vida de cada individuo.

La contradicción es señalada también como propia de aquellos que juegan con la verdad. El filósofo ateniense destaca la importancia del principio de no contradicción como un mandato moral fundamental. También, hemos visto cómo vincula cada edad a una manera determinada de hablar y destaca cómo el avance en la vida filosófica lleva a una desconfianza creciente en los solos discursos.

En cuanto a la muerte, Sócrates proclama que su temor es fruto de una falsa sabiduría. Destaca que el verdadero peor mal es cometer injusticia, y su obediencia al mandato moral de buscar la excelencia se presenta como inexcusable, autorizando a enfrentarnos valientemente a los miedos, especialmente a ese “miedo radical” del temor a la muerte.

11. BIBLIOGRAFÍA

De Aquino, Santo Tomás (2010). Suma teológica, Madrid: BAC.

García-Baró, Miguel (1993). Ensayos sobre lo absoluto. Madrid: Caparrós.

_____. (2005). La defensa de Sócrates. Salamanca: Sígueme.

_____. (2006), La compasión y la catástrofe, Salamanca: Sígueme.

_____. (2010). Gorgias. Salamanca: Sígueme.

_____. (2011). La muerte, el amor y otros aprendizajes. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Lao Tsé (2017). Tao Te Ching. Madrid: Alianza.

Marcel, Gabriel (2001). Los hombres contra lo humano, Madrid: Caparrós Editores.

Marías, Julián (1993). Antropología metafísica. Madrid: Alianza.

Platón. Diálogos. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Xavier Zubiri (1999), El hombre y la verdad, Madrid: Alianza.

PENROSE'S VIEW ON THE FOUNDATIONS OF MATHEMATICS, THE COMPUTABILITY OF HUMAN CONSCIOUSNESS AND GÖDEL'S THEOREM

DANIEL HEREDIA
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCTION

Roger Penrose is considered one of the most important physics-mathematicians today, and part of this recognition has to do with the interdisciplinary nature of the ideas he expounds. In the field of philosophy, for example, his proposals have achieved great notoriety. There are many philosophical debates in which Penrose enters and in each of them our author leaves his personal stamp, which in most cases is not without controversy.

In this work we will see how Penrose argues that the debate on the computability of human consciousness is ultimately related to the debate on the foundations of mathematics.

Section 2 is focused on the arguments that Penrose offers to defend that both debates are related. In this section the figure of Turing will be highlighted, who is, according to Penrose, in some way the precursor of what he himself tries to defend. Section 3 contains a main theme in Penrose's approaches in the debate on the possibility of computability of human consciousness, that is, the acceptance of Gödel's theorem as a firm argument against this possibility. This section is divided, in turn, into two subsections. A rough explanation and context of Gödel's theorem will be given in 3.1. In 3.2 we will have the opportunity to see how Penrose adopts Gödel's theorem as an argument against the computability of human consciousness. In section 4 we will review the main

criticisms that Penrose's proposal has received, from the first ones he received to other more current ones.

2. DISCUSSION: THE COMPUTABILITY OF CONSCIOUSNESS AND ITS RELATION TO THE FOUNDATIONS OF MATHEMATICS

The main reason why Penrose argues that the problem of the computability of consciousness has its origin in the foundations of mathematics has a historical basis.

When formalists and intuitionists engaged in the debate about the foundations of mathematics, answers arose with respect to different problems. Specifically, in 1900 David Hilbert proposed at what would become the second International Congress of Mathematicians in Paris his series of 23 problems that, according to him, would occupy future mathematical research. Of this series, the tenth problem would turn out to be the key to the approach to the computability of consciousness as we know it today. The tenth problem proposes "to find an algorithm that determines whether a given polynomial diophantine equation with integer coefficients has an integer solution". However, this tenth problem would only partially lead to the discussion of the computability of consciousness. It would not be until 1928 when the posing of another problem (which followed the same idea as the tenth in Hilbert's series) paved the way for the problem of computability of consciousness to enter the scene. On that date, Hilbert himself together with his colleague Wilhelm Ackermann proposed in Bologna what is known as the *Entscheidungsproblem*. What is posed in this problem is the existence of a mechanical-algorithmic procedure that accounts for certain mathematical problems[43] related to formal systems. The solution was found relatively soon (specifically in 1936) by Alonzo Church and Alan

[43] The concrete mathematical problem is to know whether it is possible that such an algorithm could decide whether the rules of a formal system can be proved.

Turing[44], being the answer to the problem negative (such an algorithm does not exist).

Far from making a detailed analysis of the solutions proposed by Church and Turing, we will see some of the characteristics of both, although with more emphasis on Turing's particular one. The reason for this is that Turing's contributes to the debate on the computability of consciousness more directly than Church's, even though both say the same thing. In the following, we will see why.

Church's solution consisted in the realization of an abstract scheme that finally gave the negative answer to the halting problem. This scheme is known as the lambda calculus. This solution highlights the mathematical nature of the notion of computability. But the notion that Church handles, however, has little to do with computing machines, at least in the first instance. The lambda calculus is so abstract that its application to anything *beyond* mathematics is difficult to contemplate.

Not so with Turing's solution. He posed the problem in terms of a hypothetical machine, which would later bear his name. The Turing machine talks about in his solution to the problem is an abstract machine. Nevertheless, being abstract did not prevent this machine from becoming the driving force behind the creation of computers as we know them today. The reason why Turing's machine has been so important for the development of today's computer machines lies precisely in the proposal of how this machine should work. The characteristics of its operation and its composition are as follows[45]:

> - Tape: Although modern computers use a random access device with finite capacity, the memory of the Turing machine is infinite.
>
> - Read/write head: The read/write head at any time points to a symbol on the tape […] The read/write head reads and writes one symbol at a time from the tape. After reading and writing it moves left, right or stays

[44] The answers of both were given independently. But it is important to recognize the possible influence that Church's work had on Turing's answer (to the extent, for example, that the former was the thesis director of the latter), although not in his approach, but in his line of research.

[45] There are several versions of the Turing machine, but the one presented in the quote contains the features common to all these versions.

> in place. Reading, writing and moving are all performed under instructions from the controller.
>
> - Controller: The controller is the theoretical counterpart of the central processing unit (CPU) in modern computers. It is a finite-state automaton, a machine that has a predetermined finite number of states and moves from one state to another based on input. At any time it can be in one of these states
>
> [...] For each read of a symbol, the controller writes a character, defines the next position of the read/write head and changes the state [...]. For each problem, we must define the corresponding table (Forouzan, 2003: 321-322).

Despite the simplicity of the machine, it has the capacity to perform a large number of procedures. However, what Turing demonstrates with the hypothesis of the existence of this machine is precisely that the way of proceeding (mechanical-algorithmic) cannot account for the halting problem. Even obtaining a machine with unlimited capacity in the handling of algorithms, it cannot solve the *Entscheidungsproblem* proposed by Hilbert and Ackermann. Therefore, the Turing machine reveals the full potential of algorithms, but, at the same time, it also warns of their limitations.

It is almost paradoxical that a hypothesis whose conclusion is the limitation of algorithmic systems should contribute to the [philosophical] approach to the possibility of an artificial intelligence. But in reality the paradox does not occur, since Turing's research interests pointed in another direction.

One of the topics that marked Turing´s path research was (as Penrose believes) that pertaining to the foundations of mathematics. What was the nexus that united two subjects, in principle, so distant? Ivor Grattan-Guinness gives the influence of one of Turing's mentors, Max Newman, a fundamental weight in the role of said nexus.

Grattan-Guinness base his argument on the fact that Newman was an expert in the debate on the foundations of mathematics. Not only that, but he also made a notable contribution to that debate. Newman focused his research on topology, being a pioneer in Great Britain to investigate in this branch of mathematics; and also in logic, having a great importance Russell's logicism (Grattan-Guinness, 2017: 441). His interest in

these fields was not the result of chance. Newman belonged to the doctrine of mathematicians who thought of the need to solve the rift between logic and mathematics and his research would be occupied in this task.

One event that was definitive in terms of Newman's influence on Turing's research approach was a course that Newman taught at Cambridge in 1935. Such courses had as their main theme the foundations of mathematics, the perspective of the Brouwerian intuitionists being of special importance. Within the topic of the foundations of mathematics, different problems derived from this debate were also explored, such as the decision problem and the contributions made by Gödel a few years earlier. Although Turing did not mention the importance of such courses, it is presumed very likely that the contact between him and Newman was for the development of the 1936 article about computability (Grattan-Guinness, 2017: 439).

So far, an important part of the debate on the foundations of mathematics has been relegated to the background, and this is Gödel's contribution to it. Such a contribution is the incompleteness theorem, which will be of great importance in Penrose's thought.

We have then that Kurt Gödel is, together with Turing and Church, one of the three pillars regarding the search for the meaning and limits of computability (Copeland, 2017: 57). If the role of these three personalities has sometimes not been given the appreciation it deserves, it is because their work was focused on the abstract and not the practical nature of the term computability. This has also taken its toll in making recognizable the substantial connection between computability and the foundations of mathematics. The differentiation of the practical and abstract plane of computability has been the obstacle that has prevented such a connection from being manifest.

The fact is that the role of the three is undeniable. However, what they defended led to different paths. Church and Turing's proposal served as a parapet for those who defend the possibility of the computability of human consciousness, while Gödel's served as a parapet for the detractors of this position. As we saw above, Penrose is one of those thinkers

who use Gödel's ideas to debate the arguments of the defenders of the possibility to create an artificial intelligence. Let us see how he does it.

3. MORE ASPECTS OF THE DISCUSSION

3.1. A BRIEF LOOK TO GÖDEL'S THEOREM

It is useful to know in what context Gödel´s theorem arose, to see in which way Penrose adopts it to his arguments against the posibility of the computability of the mind and human consciousness. Kurt Gödel, at the age of 25, presented the theorems that would bear his name in response to the trend in mathematics at the time:

> As is well known, the progress of mathematics toward ever greater accuracy has led to the formalization of large parts of it, so that deductions can be carried out according to a few mechanical rules. The most extensive formal systems constructed so far are the *Principia Mathematica* (PM) system and the axiomatic set theory of Zermelo-Fraenkel (further developed by J. von Neumann) (Gödel, 2006: 53).

Mathematics developed especially by Hilbert, Russell and Whitehead (for Penrose[46], they are formalists), were translated into formal systems (logical systems being of capital importance), and every mathematical problem could be solved by means of them. This had as a consequence the conception of mathematics as a mechanical knowledge (Detlefsen, 1996: 80). This, however, did not convince the young Gödel:

> These two systems are so broad that all the methods used today in mathematics can be formalized in them, that is, they can be reduced to a few axioms and rules of inference. It is therefore natural to conjecture that these axioms and rules suffice to decide all mathematical questions that can be formulated in these systems. In what follows it is shown that this is not so, but that, on the contrary, in both systems there are relatively simple problems of natural number theory that cannot be decided with their axioms (and rules) (Gödel, 2006: 53-54).

What was proposed with this theorem, therefore, was to throw away the hope of being able to explain mathematics by means of a certain number

[46] Although commonly those who are known as formalists are the followers of Hilbert, while the followers of Russell and Whitehead are called logicists.

of axioms and rules. That is to say, to return to the question of the foundations of mathematics. Something he finally succeeded in doing.

Although the explanation of the Gödelian theorem will be panoramic, it is necessary to clarify some concepts. The purpose of the theorem is that a proposition belonging to a concrete formal system can declare itself as undecidable. This would have as a consequence the proof of its indeducibility. And not only that, but it could also be translatable to any formal system.

First of all, let's see what a proposition is. A proposition is defined as those statements that generally respond to a truth value. The truth value of a proposition is defined in a basic way, being true when the proposition is true and false when it is false (Russell, Whitehead, 1997: 7). This concept, therefore, is of capital importance within logic. The second important concept of purpose is deducibility, which is understood as the ability to account for logical consistency[47], in syntactic terms, i.e. structure. And the third concept, which does not appear in the purpose but does carry weight, is that of recursion. This term corresponds to the capacity of a procedure to define itself. Among the recursive processes, those that interested Gödel for his theorem were the primitive recursive functions, which are those that define themselves when their main operations are composed of recursion and composition of functions. It is appropriate that we retain this idea of self-explanatory ability, because it is of fundamental importance.

Returning again to the purpose, we have that it revolved around the idea that a proposition could account for its undecidability. That is, the theorem aims to make manifest to what extent a formal system can account for itself, or rather, to what extent it cannot account for itself. In order to reach this result, two steps were required: i) the construction of such a proposition and ii) the proof of the undecidable character of the

[47] This is a property of a formal system, which consists, roughly speaking, in understanding as impossible the acceptance of a concrete system and its contradiction at the same time.

proposition[48]. The fact is that Gödel ends up successfully accomplishing these two steps[49] and thus achieves his purpose.

Penrose explains through a few simple logical steps the implications of this theorem as follows:

> We have numbered all propositional functions which depend on a single variable, so the one we have just written down must have been assigned a number. Let us write this number as *k*. Our propositional function is the *k*th one in the list. Thus
>
> $\neg\exists x\ [\prod x \text{ proves } Pw\ (w)] = Pk\ (k)$
>
> We will now examine this function for the particular w value: w =k. We have:
>
> $\neg\exists x\ [\prod x \text{ proves } Pk\ (k)] = Pk\ (k)$.
>
> The specific proposition Pk(k) is a perfectly well-defined (syntactically correct) arithmetical statement. Does it have a proof within our formal system? Does its negation ¬ P*k*(*k*) have a proof? The answer to both these questions must be "no". We can see this by examining the *meaning* underlying the Gödel procedure. Although P*k*(*k*) is just an arithmetical proposition, we have constructed it so that it asserts what has been written on the left-hand side: 'there is no proof, within the system, of the proposition P*k*(*k*). If we have been careful in laying down our axioms and rules of procedure, and assuming that we have done our numbering right, then there cannot be any proof of this P*k*(*k*) within the system. For if there were such a proof, then the meaning of the statement that P*k*(*k*) actually asserts, namely that there is *no* proof, would be false, so P*k*(*k*) would have to be false as an arithmetical proposition. Our formal system should not be, so badly constructed that it actually allows false propositions to be proved! Thus, it must be the case that there is in fact *no* proof of P*k*(*k*). But this is precisely what P*k*(*k*) is trying to tell us. What P*k*(*k*) asserts must therefore be a *true* statement, so P*k*(*k*) must be true as an arithmetical proposition. We have found a *true* proposition which has *no proof within the system*! (Penrose, 1991: 146-147; italics in the original).

The statement of the proposition P*k*(*k*), which is within a previously established formal system is true. But such a truth value cannot be proved within the system, at least without falling into a contradiction. We

---

[48] This division into two concrete steps is proposed by Jean Ladrière to understand the theorem in a more schematic way. For such an analysis of the Gödelian theorem see his work (Ladrière, 1969).

[49] For a detailed explanation of the theorem see Gödel (2006: 57-87).

have then that recursion is not a capability that belongs to formal systems. When formal systems try to give an explanation from themselves without falling into contradiction they can only manage to go round and round without arriving at any concrete answer. This situation is what is known in logic as a *cycle* or *vicious circle*, which is a point of deadlock from which it is impossible to get out.

An algorithm has the same structure and functionality as a formal system[50]. If formal systems are not able to account for themselves, algorithms, for their part, will not be able to do so either. In fact, this is what happens! Human beings have the capacity to be able to account for themselves or, at least, the exercise of reflection does not lead them to a situation like the vicious circle to which formal systems are sometimes condemned. This is basically the way in which Penrose understands that Gödel's theorem can be decisive against the possibility of an artificial intelligence. But let us look at it more closely.

3.2. How Penrose adopts Gödel's theorem to his ideas

Penrose is not the first to highlight the potential of Gödel's theorem as a basis for arguing against understanding mental faculties as mere computations. The role of pioneer belongs to John Lucas, who in 1961 used Gödel's theorem as a support for mentalism, in its confrontation with physicalism. Penrose himself recognizes such influence, although he also claims a particular contribution, which, he considers, overcomes the difficulties that Lucas' argument had to go through (Penrose, 2012: 65).

In any case, at first[51], Penrose treated Gödel's theorem succinctly. It would be later[52] when he considered that this theorem has a wider scope than he first supposed. Penrose will use both the implications of the theorem itself and what it implied in its context.

---

[50] This is not a personal consideration. It is usually accepted in this way, i.e. see Penrose (2012: 108). In any case, it is advisable to be careful with this kind of statements, as Juliette Kennedy points out in (2017: 71).

[51] In *The Emperor´s new mind* (henceforth ENM).

[52] In *The Shadows of the mind* (henceforth SOTM).

Gödel's theorem arose to make it clear that mathematics is beyond formal systems. Penrose makes the same claim, but referring to human consciousness and computational processes.

One of the bases on which Penrose sustains the adoption of Gödel's theorem for his arguments has to do with the limits of computational processes[53].

Penrose has no problem in admitting the ability of machines to solve problems of a complexity that may even be impossible for human beings. His defense is based on the fact that it is impossible for a machine to acquire a consciousness *equal* to that of human beings. In fact, he thinks (Penrose, 2012: 60) that it is in the problems that require a solution through common (human) sense that machines are far removed from human beings.

Therefore, the "less brilliant" part of human consciousness would be that which would most deeply engage machines in their attempt to catch up with our species. Penrose is aware that his position has not infrequently been interpreted in the opposite way and therefore clarifies:

> [...] I am claiming that "understanding" involves the same kind of non-computational process, whether it lies in a genuine mathematical perception, say of the infinitude of natural numbers, or merely in perceiving that an oblong-shaped object can be used to prop open a window, or in understanding how an animal may be secured or released by a few selected motions of a bit of rope, or in comprehending the meanings of the words "happiness", "fighting", or "tomorrow" (Penrose, 2012: 69).

Now, what does this have to do with Gödel's theorem? Penrose argues that this way of *skipping* computational rules is what directly relates the Gödelian theorem to the non-computability of human consciousness. Recall that this theorem tells us, precisely, that formal systems cannot account for themselves, since they can have additional rules that are not contained in them, but outside. Only from a non-computational procedure could such additional rules be accounted for. We know that human beings have non-computational procedures, but to propose that a

[53] For a recent study of the reasons for Penrose's adoption of Gödel's theorem, see Heredia (2019: 168-177).

machine also possesses them is a flagrant contradiction because machines owe their behavior to computational processes!

Despite the connection between Penrose's arguments and Gödel's theorem, this does not imply that the thinking of both authors is in consonance. Let us recall that Gödel did not rule out that mathematical thought responds to a subtle algorithm:

> […] (Gödel) found himself seemingly driven in the mystical direction […] that the mind cannot be explained at all in terms of the science of the physical world (Penrose, 2012: 143-144).

Does this mean that Penrose is inappropriately forcing the implications of Gödel's theorem? In my opinion, I think he is not. And as a general rule this is not an aspect that he is usually reproached for. In the following section we will see in what way Penrose's position is criticized and to what extent these criticisms have, in my opinion, weight or not.

4. CONCLUSIONS

That Gödel's theorem can be a useful tool to argue against those who defend Artificial Intelligence is something that does not seem to please everyone. This, however, is not the direction I take. I think that the idea of confronting the concept of reflection and recursion is a great success and, I believe, that it is a strong philosophical argument. Penrose says with respect to this, "Reflection principles provide the very antithesis of formalist reasoning. If one is careful, they enable one to leap outside the rigid confinements of any formal system to obtain new mathematical insights that did not seem to be available before" (Penrose, 1991: 151). Reflection is a feature that seems beyond the reach of machines. Although this argument makes it possible to cover issues that may at first seem distant, this does not prevent it from being subject to criticism.

Some of the criticisms we will see below are directed both to the use of Gödel's theorem by John Lucas and to that carried out by Penrose. On the other hand, indirect criticisms of both will also be included.

The first of the criticisms is that one carried out by Russell and Norvig in their joint work (2004). This particular critique also takes into

account Penrose's perspective, although it is recognizable that the interest of the critique is centered on that of Lucas[54]. Russell and Norvig argue that the adoption of Gödel's theorem is open to criticism on three different points.

The first highlights how Lucas (Penrose also does so) understands computational processes to be those carried out by Turing machines. Thus, to speak of computers and Turing machines is to speak of the same thing. While this is easily acceptable, it is no less true that this should not be understood in an absolute way, since Turing machines are infinite, while computers are finite. This infinite character of Turing machines implies that they are not subject to what Gödel's theorem dictates. Not only that, but this could be transferred to any computer (Russell & Norvig, 2004: 1078).

This part of the criticism does not carry the weight it is intended to give. It is raised as if in employing the adoption of Gödel's theorem all the features of the Turing machine had not been taken into account. Penrose is quite clear on this point. In fact, he defends that his point of view conflicts with the thesis of Turing and his machine, while with Church's thesis (more abstract) it need not necessarily clash head-on (Penrose, 2012: 35). Penrose places Turing's machine and Gödel's theorem in the same scenario, because he argues that Turing himself would have accepted it (Penrose, 2012: 35).

The second point is that the limitations of the Gödelian theorem are neither so dramatic for machines nor so definitive as an argument. To make this idea manifest, Russell and Norvig argue that we humans could find ourselves in a similar predicament to that faced by formal (and computational) systems. They put it this way:

> […] Consider the sentence
>
> J. R. Lucas cannot consistently assert that this sentence is true.

[54] As a comment I would like to say that I find it striking that being this work closer to Penrose's (being SOTM from 1994 and the work of Russell and Norvig from 1995, with later editions in 2003 and 2009) the critics continue to focus mostly on the work of John Lucas, which is 30 years older.

> If Lucas asserted this sentence, then he would be contradicting himself, so therefore Lucas cannot consistently assert it, and hence it must be true. We have thus demonstrated that there is a sentence that Lucas cannot consistently assert while other people (and machines) can. But that does not make us think less of Lucas (Russell & Norvig, 2004: 1078-1079).

Of course, the situation described does not change the idea with respect to Lucas, but it is also necessary to understand that a real situation is not being described. In logical terms it is true, the human being would suffer the same fate as a formal system or a computer, i.e., he would be cornered by the sentence. But the difference lies in the fact that the human being can account for such a logical labyrinth, while a formal system or any machine (however powerful it may be), cannot. If our idea about Lucas does not change, it is precisely because it should not!

Later, they argue that if the inferiority that humans have with respect to machines in terms of rapid calculation is not taken into account to discredit human intelligence, why is the opposite the case with machines and their limitations (Russell & Norvig, 2004: 1079).

This again is in a different scenario than the one in which Penrose makes his argument. We have seen that he has no problem in admitting the intellectual capabilities of machines. This issue is usually a common point among the detractors of the Penrosean perspective, and it seems to be a misunderstanding. What Penrose defends is that it is impossible for a machine to obtain a consciousness equal to that of a human being. That is the only capability that he denies to machines. Therefore, to attempt to imply that machines are denied any kind of intelligence is incorrect. Computers are very capable entities in numerous domains. It is another matter to try to equate such capabilities to that of humans. In some respects we humans are superior to machines and in others, the reverse is true. But the important thing for Penrose is not that, but to understand the gulf that irremediably separates us.

And the third point of Russell and Norvig's critique is basically the same as the first part of the second point. The question is raised again as to whether the human being is immune to the implications of the Gödelian theorem and how this does not delegitimize either of the two intelligences (Russell & Norvig, 2004: 1079). We have just seen how I

disagree with this approach, so it would be a futile exercise to elaborate on my ideas in this regard.

The strength of the argument of Gödel's theorem can be affected by giving it a role that does not correspond to it. And it is precisely from this charge that Penrose does not escape. To argue that the Gödelian theorem has a factual utility as an argument against the computability of consciousness and the human mind is to dispense a burden to the theorem that is not really its own. But is this really so? It is true that it is essential to be cautious in establishing both epistemological and ontological equivalences between arguments from different fields. This, in my opinion, is not a problem for Penrose's approach. He makes it clear that formal and computational systems are deeply related, there being no such conflict (neither ontological nor epistemological).

Let us now turn to different critiques of Penrose's perspective in particular. We begin with those of Feferman and McDermott, which belong to a series of reviews by various authors, contained in the journal *Psyche* between 1995 and 1996. The reason for choosing these two criticisms in particular is because, I believe, they are the ones that contain a tone more antagonistic to what Penrose expressed.

Starting with Feferman, it should be noted that this author makes it clear from the beginning that the problem with Penrose's approach is not its content, but the way in which he intends to defend it. Moreover, Feferman even admits that he agrees with what Penrose defends.

One of the points that Feferman highlights is the clarity with which Penrose sees the relationship between formal systems and Turing machines. Although he shares the idea that the reformulation of the incompleteness theorem as an argument against understanding mathematical thought, on the other hand, he does not fail to question whether or not such an equivalence is forced. The reason for his doubt is that he thinks that Penrose gives formal systems a *modus operandi* that does not correspond to them and that clearly distances him from human beings. For Feferman it is not so clear that formal systems carry out mathematical thinking as described by Penrose. In fact, he argues that we cannot

really guarantee knowledge of that *particular thing* that enables mathematical thinking (Feferman, 1995: 9).

Feferman shares with Penrose that *true* mathematical thinking is not mechanical and that "understanding" is definitive in this section, since it is in this notion that machines *could be* differentiated from human beings. However, the proof through Gödel's theorem does not have as much force as Penrose claims, but only translates a conviction that raises more questions than it answers (Feferman, 1995: 9).

Although Feferman offers a very concrete critique of Penrose's approach, he does not offer an alternative. What Feferman appeals to is Penrose's ambiguity in using certain concepts from the field of logic. As Penrose recognizes, Feferman is right in his criticism, but the solution is to understand such concepts in their most general way so as not to run an excessive risk. Penrose does not intend to enter into a purely logical debate. Let us now turn to McDermott's criticism.

McDermott's critique has a much less delicate tone than that professed by Feferman. The difference between the two attitudes probably lies in the fact that, unlike Feferman, McDermott does not share Penrose's point of view with respect to Artificial Intelligence. However, this is no reason for McDermott to criticize aspects closely related to those seen in the previous critique.

An example of this is to question Penrose's defense of the way mathematicians proceed, as far as thinking mathematics is concerned. For McDermott it is not so evident that there is an unbridgeable gulf between human beings and machines. In the first place, Penrose makes an imprudent mistake in generalizing about how mathematicians think; and, secondly, he makes the mistake of extrapolating Gödel's theorem to such an assumption.

The general tone of McDermott's critique is to critized Penrose for his lack of precision in terms that are fundamental for dealing with this type of debate (McDermott, 1995: 16).

McDermott sees many errors in Penrose's argument, but, in my opinion, we cannot see either any alternatives. On the one hand, although

Penrose gives a very important role to his Gödelian argument, he does not leave absolutely everything to it. And on the other hand, McDermott, after all, does not stop appealing to "in the future we will see what happens" (typical of those who defend AI), so that demanding more forcefulness from Penrose seems a demand, at least, out of place.

Penrose already in ENM realizes the possible criticisms that his position has to face. However, he considers that the arguments that may come his way are not strong enough, (Penrose, 1991: 517).

The reason he is not convinced by such arguments is that they do not accurately describe how human beings think about mathematics. For human beings, mathematics is not presented in such a way that it is impossible to give answers, no matter how abstract the problem is.

Despite the philosophical efforts of the authors we have seen, at present this type of criticism is not the main argument of those who defend Artificial Intelligence. Rather, they focus on expressing the enormous capabilities that the current machines have in order to, in this way, demolish the possible limitations that their detractors may want to grant them. A clear example of this trend can be found in Nick Bostrom (2014), who highlights the power of machines as follows:

> […] If the methods that the software uses to search for a solution are sufficiently sophisticated, they may include provisions for managing the search process itself in an intelligent manner […] the software may start by developing a plan for how to go about its search for a solution. The plan may specify which areas to explore first and with what methods, what data to gather, and how to make best use of available computational resources. In searching for a plan that satisfies the software's internal criterion […], the software may stumble on an unorthodox idea. For instance, it might generate a plan that begins with the acquisition of additional computational resources and the elimination of potential interrupters (such as human beings). Such "creative" plans come into view when the software's cognitive abilities reach a sufficiently high level. When the software puts such a plan into action, an existential catastrophe may ensue (Bostrom, 2014: 153).

Software sophistication has reached such a point that machine intelligence (superintelligence, as Bostrom calls it) in many ways resembles human intelligence (even today!). But to what extent can this way of thinking reflect such a degree of optimism without conflicting with

Penrose's perspective? Well, I think, as far as they want to. We have seen repeatedly that Penrose readily acknowledges the merits of technological advances. Therefore, a description such as Bostrom's does not argue against what Penrose advocates (i.e., that machines acquire human-like consciousness since it contains non-computational processes).

Now, what is Penrose's reason for adopting Gödel's theorem without that conviction being threatened by the criticism it may receive? In short, to mathematics. But to be more precise, to the relation of mathematics to truth. He understands that this field of knowledge allows us to have a direct contact with the truth. Therefore, this path must not be abandoned!

5. ACKNOWLEDGEMENTS

This work was funded by Next Generation EU, with a Margarita Salas contract (posdoctoral for young researchers).

6. REFERENCES

Bostrom, N. (2014). Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies, Oxford, Oxford University Press.

Copeland, J. (2017). "Intelligent machinery", in J. Copeland, J. Bowen, M. Sprevak & R. Wilson, The Turing Guide, Oxford, Oxford University Press, pp. 265-276.

Detlefsen, M. (1996). "Philosophy of Mathematics in the twentieth century" in S. Shanker (ed.), Philosophy of Science, Logic and Mathematics in the twentieth century, Routledge, London, pp. 50-123.

Feferman, S. (1995). "Penrose's Gödelian Argument: A Review of Shadows of the Mind by Roger Penrose," Psyche, 2 (7), http://psyche.cs.monash.edu.au/v2/psyche-2-07-feferman.html.

Forouzan, B.A. (2003). Introducción a la ciencia de la computación: De la manipulación de datos a la teoría de la computación, trans. by Peralta, L., México D.F., International Thompson Editores, pp. 321-325.

Gödel, K. (2006). Obras completas, trans. by J. Mosterín, Madrid, Alianza Editorial, pp. 53-89.

Grattan-Guinness, I. (2017). "Turing's mentor, Max Newman", in J. Copeland, J. Bowen, M. Sprevak & R. Wilson, The Turing Guide, Oxford, Oxford University Press, pp.437-442.

Heredia, D. (2019). “La importancia del teorema gödeliano en el pensamiento de Roger Penrose”, en Naturaleza y Libertad (12), pp. 159-178.

Kennedy, J. (2017). "Turing, Gödel and the "Bright Abyss" in J. Floyd & A. Bokulich [eds.], Philosophical Explorations of the Legacy of Alan Turing: Turing 100, Boston, Springer, pp. 63- 92.

Ladrière, J. (1969). Limitaciones Internas de los Formalismos: Estudio sobre la significación del Teorema de Gödel y teoremas conexos en la teoría de los fundamentos de las matemáticas, trans. by J. Blaso, Madrid, Tecnos.

McDermott, D. (1995). "Penrose is wrong: A Review of Shadows of the mind by Roger Penrose", Psyche, 2(17), http://psyche.cs.monash.edu.au/v2/psyche2-17-mcdermott.html.

Penrose, R. (1991). La nueva mente del emperador, trans. by J. García, Barcelona, Grijalbo Mondadori.

(2012). Las sombras de la mente, trans. by J. García, Barcelona, Crítica.

Randell, B. (2017). "Turing and the origins of digital computers" in J. Copeland, J. Bowen, M. Sprevak & R. Wilson, The Turing Guide, Oxford, Oxford University Press, pp. 67-76.

Russell, B., Whitehead, A. N. (1997). Principia Mathematica, Cambridge, Cambridge University Press.

Russell, S. J., Norvig, P. (2004). Inteligencia Artificial: Un enfoque moderno, trans. by J. Rodríguez, F. Martín, J. Cadenas, L. Hernández, E. Paniagua, R. Fuentetaja, M. Robledo, and R. Rizo, Madrid, Pearson Educación S.A.

PENROSE AND HIS POSITION AGAINST THE POSSIBILITY OF THE COMPUTABILITY OF THE HUMAN MIND AND CONSCIOUSNESS

DANIEL HEREDIA
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCTION

Many times, and more so these days, society has come to wonder if computers will ever possess intelligence or experience situations similar to those of humans. A suggestive response on this topic is given by the physicist-mathematician, Nobel Prize winner in Physics (2021), Roger Penrose, who is against this possibility becoming a reality. Penrose does not deny that a computer acquires some qualities that make it resemble a human being. In fact, recognize it very willingly (Penrose, 2012: 60-61), since the advances of Artificial Intelligence are undeniable.

But the underlying question is another. And which one is this? Far from wanting to make a philosophy of language or analysis, Penrose finds the crux of the matter in the expressions "intelligence" and "experiencing" of the initial question. In order to start the debate about the possibility of artificial intelligence or deny it, it is necessary to be clear about what is meant by intelligence. Is a computer intelligent, capable of playing chess at the level of a professional chess player or performing mathematical calculations at a speed that no human being can reach? The superiority of any chess module over any Grandmaster, or the possible calculations that any computer can make when faced with problems of a certain complexity show capabilities that are worthy of being considered intelligent. But it seems that the concept "intelligence" necessarily leads us to go further.

The structure of this work is composed of various sections, which contain the following topics.

In section 2 we will come into contact with the fundamental concepts within the debate on the possibility of artificial intelligence. Such terms as “intelligence”, “knowledge” or “consciousness” will be treated, through the studies of Gardner and Penrose himself. Section 3 is devoted to trying to get an overview of Penrose's defense in this debate. Section 4 is divided into two subsections. In 4.1., we will see the points of view within the debate that Penrose takes into account. And in 4.2., we will have the opportunity to expand the number of points of view, especially thanks to Sloman's criticism. And in the last section 5 we will see an illustrative example of what Penrose tries to defend in the debate.

2. GOALS: ACLARATION OF CONCEPT INTELLIGENCE, ITS TYPES AND THE POSSIBILITY OF AN ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Intelligence[55] is commonly defined as the mind's ability to think, learn and make decisions. In the first instance it seems that intelligence can perfectly be what we are told with this definition. But a second analysis alerts us that this conception is missing some more ingredients. Examples of them are the logical, creative, orientation, self-awareness, understanding of feelings, memory or even the ability to teach. All of these capabilities, without a doubt, require intelligence or, rather, are constitutively intelligent. But, which of them defines intelligence? Is there a hierarchy between these capabilities? Currently there are trends in which raising these types of questions makes no sense.

One of the most important is the one that follows the theory of multiple intelligences, proposed by Howard Gardner. According to Gardner,

[55] It is worth mentioning that in the vast majority of cases of my search in encyclopedias, books, articles and research papers about the concept of intelligence, the results obtained were related or directly focused on Artificial Intelligence. In this way it is easy to understand the state of research interest in this concept and under what criteria it is usually constructed. However, I have thought that it is best to give a general definition (or rather a definition of human intelligence) and then see how it fits with the doctrine that almost completely dominates it.

intelligence should not be understood as the balanced development between different types of intelligence. And what are those types of intelligence? He classifies them as follows: musical intelligence, kinesthetic-bodily intelligence, logical-mathematical intelligence, linguistic intelligence, spatial intelligence, interpersonal intelligence, intrapersonal intelligence and naturalist intelligence.

The different types of intelligence must be understood as independent. For example, the fact that someone is not very socially skilled does not exempt him(her) from being intelligent if they have a great capacity for mathematical-logic. In fact, it is common to excel in one intelligence, instead of having great ability in all of them. However, the independence of the different intelligences cannot be complete. There are rarely cases in which only one intelligence is possessed or that the different intelligences do not have any type of relationship. There are intelligences that feed each other. Gardner calls this feedback *combination* (Gardner, 2006: 22).

This, without a doubt, is the main characteristic of the theory proposed by Gardner, or, at least, the one that raised the most controversy and continues to raise in debates concerning intelligence. But before moving on to see the reason for this controversy, let's look at the other two aspects that stand out as fundamental, since these also contribute to a more extensive definition of the main concept.

The first of the characteristics is the uniqueness of the intellectual profiles, due to their material composition. Two people (or three or four...) cannot possess the same intellectual qualities, since this ultimately depends on the material that makes up their bodies (which is always different!). Gardner uses the example of identical twins. Although the appearance of such individuals is similar, the material from which they are made is different and particular. Therefore, it is understandable that they may have completely opposite intellectual abilities.

The second has to do with the importance of the ability to choose, or rather to choose well (or as we have been seeing it until now, the ability to solve problems). This aspect is very important within Gardner's

scheme, to the point that in all types of intelligence the ability to solve problems is implicit to different degrees.

Let's see what criticism the theory of multiple intelligences receives. This will help us better understand how the term intelligence is currently used, which is what we should be clear about.

Psychologists opposed to Gardner agree that intelligence is made up of different aspects. But these aspects are independent in such a way that someone can possess a high degree of one of them and be null in another, all without losing the condition of being intelligent, is necessarily incorrect. If intelligence is characterized by something, it is by having a balance between different abilities. That is why the information that intelligence tests offer us is so important for this side of the debate. But, to what extent is it convenient to trust to these tests? Not even the supporters of the development and improvement of these intelligence tests demand such a bold goal. What they do seem to be unwilling to give up is experimental data and empirical evidence, which is precisely what theories of multiple intelligences lack[56].

The underlying question is whether intelligence depends on a balance between its different aspects, with all of them having to be related, or if, on the contrary, there is independence between them in such a way that we can speak of multiple intelligences. The current trend (and let us understand that a real consensus as such does not exist) is to understand intelligence as that set of different abilities that are related to each other and that help solve problems. The more intelligence, the easier it is to solve problems. That is to say, a kind of combination between the two positions seen is what is generally accepted. However, it seems that elements are still missing, at least conceptually. In neither of the two theories are concepts as important when talking about intelligence as understanding or consciousness considered. And I am not suggesting that we ignore them. In my opinion, they make a more serious mistake, that is, taking such concepts as accepted or understood.

[56] This is the main accusation of the detractors of the theory of multiple intelligences. One of the greatest exponents of this position was the psychologist Hans Eysenck, who fiercely criticized Gardner in particular.

Later we will see what place these conceptions occupy with respect to that of intelligence. Since for now it is not conflictive to understand intelligence in Gardner's way and his detractors, we continue with the exposition.

Next, we will see how we can relate such a difficult concept to the possibility of artificial intelligence.

Given what we have seen, we can ask ourselves: is artificial intelligence possible? As people related to the field of philosophy, we can ask ourselves any questions we want (of course!). Another issue is getting a definitive response. It is advisable to continue clarifying the different concepts that will be seen throughout it and with the greatest of caution.

Until now we have seen the expression Artificial Intelligence on several occasions. It is time to determine which definition corresponds to know exactly what type of Artificial Intelligence we will encounter from now on.

Artificial Intelligence is a philosophical doctrine that defends the possibility of creating an intelligent entity through different processes and based on a device[57]. According to Russell and Norvig (2003), the ambition of the supporters of this doctrine is divided into two aspects:

1) Those who seek to achieve the way of acting and thinking of human beings, so it is strictly necessary to get to know our nature.

2) Those who seek to achieve the way of acting and thinking typical of rationality, requiring knowledge of the perfect functioning of reason, with the ambition to surpass human reason.

From now on, to distinguish them more schematically, I will refer to the first aspect as AI-1 and the second as AI-2.

The AI-2 aspect does not necessarily have to aspire to surpass the human being by knowing his nature. In fact, to be considered a doctrine other than AI-1, it must be understood in such a way that it aims to achieve an intelligence different from that of the human being. In AI-1 it is assumed that just when machines reach the level of human thought they will be superior. The main problem is whether this reach by

[57] Generally said device is electronic.

machines will take place or not. This is not really a problem for AI-1 supporters, who are convinced that it will happen.

The difference between AI-1 and AI-2 is that for AI-2 it is not necessary to reach the level of human thought. We must go beyond this, perfecting the path towards correct rationality. When AI-2 defends the obtaining of said rationality, it does not mean that it considers human beings as lacking reason. It is not about taking away from human beings a characteristic that has always been associated with us. For AI-2, our reason is not perfect and it should not be impossible for a machine to be able to surpass the human being in this aspect. On the other hand, this side is also aware of the difficulty of the problem. But, as in AI-1, the goal is considered achievable.

Another common trait that exists between AI-1 and AI-2 is that both aim to reach their respective goals (which, as we have seen, is actually the same) through computing[58]. But what is computing? It is generally understood as the action of introducing a set of scientific knowledge and methods into a machine so that it can handle them automatically. As Penrose clarifies (Penrose, 2012: 32-34), computing consists, to a greater extent, of two types of procedures:

a) top-down, which are those whose structure is fixed, allowing a unique and, therefore, precise solution. And on the other hand we have the procedures:

b) bottom-up, which are understood in such a way that their rules may vary. The solution may also be precise, but it is not a necessary step within its structure.

But although computation is a common aspect in both doctrines, it also contains the fundamental difference seen above. While in AI-1 the computation must be based on the way a human thinks and acts, for AI-2 this may even be irrelevant. This aspect is more conflicting for AI-1 than for AI-2, in the sense that AI-1 is assuming that human intelligence ultimately responds to a computational activity. And this is by no means

[58] In fact, there are those who understand Artificial Intelligence as Computational Intelligence. See, for example, Poole, Mackworth and Goebel (1998).

obvious. In fact, as we have seen above, the debate that arises from this idea will be the one on which this work will be focused.

Where is Penrose's position on this whole matter? Penrose understands the concept of intelligence as we have seen it, but with the particularity that intelligence is subordinate to consciousness[59]. Does he mean that intelligence is irrelevant or at least minimally important? Not at all. As its name indicates, the debate we have been seeing is centered on the possibility of an artificial intelligence. Of course, this conception is important to Penrose. The point is that he considers it essential to understand this – let's call it – hierarchy between intelligence and consciousness, since it contains the key to everything. For Penrose, it is impossible for machines to have human-like intelligence because they cannot become conscious:

> […] In my own way of looking at things, the question of intelligence is a subsidiary one to that of consciousness. I do not think that I would believe that true intelligence could be actually present unless accompanied by consciousness (Penrose, 1991: 505).

That is to say, the possibility of machines possessing intelligence is not impossible. In fact, he may consider it as a more than probable possibility. But everything changes when the goal is to reach human (conscious) intelligence, and this is something that he flatly denies. At first, then, Penrose does not launch his criticism against those who follow the AI-2 side, but against the supporters of AI-1.

This last idea is of great importance in Penrose's thought, but it does not offer us a general plan of the Penrosean scheme. I have reserved this purpose for the next section.

---

[59] Penrose finds it necessary to adequately understand four fundamental concepts in this debate. These are “awareness”, “understanding”, “consciousness” and “intelligence”. For him, and we will understand it in the same way from now on there is a relationship between these four concepts. That relationship is one of subordination or requirement. Penrose explains it like this:

“intelligence” requires “understanding” and “understanding” requires “awareness” (Penrose, 2012:54).

3. DISCUSSION: OVERVIEW OF PENROSE´S VISION

That machines are capable of displaying some human abilities and even several of them at the same time does not mean that they can possess the nature of our species, since this is too complex to be reduced to such a conception. This is Penrose's answer to the question of whether human-like artificial intelligence is possible. But is our nature really unattainable? What makes us so unique that it is impossible to make our abilities computable? Perhaps, precisely, non-computability? Penrose believes that the answer to this last question lies the crux of the matter. In human nature there are non-computable traits, traits that characterize us with respect to the most sophisticated machines that human beings can create. This is an argument demonstrable through science.

Despite offering an overwhelming response, the truth is that Penrose appeals to a project-based response[60]. At present no definitive verdict can be obtained for the debate of the computability of the human mind and consciousness. But in the future nothing is ruled out.

Penrose postulates that it is essential to understand quantum mechanics to be able to shed light on the true functioning of things (including our brains) and to be able to observe that computing our consciousness is impossible. But this is obviously not an easy task. He is proposing nothing more and nothing less than a change in the foundations of the most prolific physical theory of the last century. The advantage that Penrose has is that he is one of the greatest experts on quantum mechanics, so he knows very well the magnitude of what he is proposing.

Even taking these aspects into account, it is worth asking, does Penrose intend to give a definitive answer? It is easy to realize that what he really aspires to is to continue posing problems rather than to provide solutions that do not allow discussion (Penrose, 1991: 24).

[60] One of the most controversial and elaborate contributions is the twistor theory created by himself. For a recent study of the philosophical implications of such theory, see Heredia (2023).

Penrose is aware that proposing a reform of quantum mechanics from the debate on Artificial Intelligence entails some risks. But he still decides to enter, with the consequences that it entails.

So, is there a possibility of computing the human mind and consciousness so that we can put it into a machine so that it could think and act like us? Penrose says no and I have to admit that I myself feel inclined to support him, although with some differences that I will try to make clear throughout this work[61].

Apart from talking about the appropriateness of science to support his arguments, Penrose also highlights an aspect that supporters of Artificial Intelligence seem to overlook: science can be a double-edged sword. The enthusiasm for obtaining the expected results causes us to lose sight of the possible consequences of these results. Is it so impossible that the situation becomes increasingly complex with the advancement of technology? Penrose is clear that not and that is why he thinks it is strictly necessary to be responsible. But if machines were to evolve to the point of being independent, who would we ask for this responsibility? Penrose understands that the responsibility for everything that may happen must fall on human beings. Possible advances depend on human consciousness and not on that of computers (they will never have it!).

In a debate it is necessary to know the other points of view in order to be able to argue and counterargue based on what each of them defends and rejects.

4. ANOTHER ASPECTS OF THE DISCUSSION

4.1. DIFFERENT POINTS OF VIEW THAT PENROSE TAKES INTO ACCOUNT

Penrose himself realizes that it is necessary to make a classification between the different points of view of the debate so as not to disperse in his criticisms. This is the classification he offers in SOTM:

---

[61] The ideas developed, as seen in some of the previous quotes, follow the works of Penrose that have transcended the most in the field of philosophy. These are *The Emperor's New Mind* (1989) (henceforth ENM) and *The shadows of the Mind* (1994) (henceforth SOTM).

> A. All thinking is computation; in particular, feelings of conscious awareness are evoked merely by the carrying out of appropriate computations.
>
> B. Awareness is a feature of the brain's physical action; and whereas any physical action can be simulated computationally, computational simulation cannot by itself evoke awareness.
>
> C. Appropriate physical action of the brain evokes awareness, but this physical action cannot even be properly simulated computationally.
>
> D. Awareness cannot be explained by physical, computational, or any other scientific terms (Penrose, 2012: 26)[62].

We have that A belongs to the so-called strong (or hard) AI. This point of view defends that the mysteries that the human mind and consciousness hold [without exception] are capable of being known. That is, we can have full power of both the mind and consciousness, to the point of being able to introduce them into a machine and have it acquire these capabilities. At first it may seem that this doctrine advocates a materialist explanation of consciousness and the mind. It would only be necessary to find the appropriate devices to carry out the intended work. However, Penrose correctly points out that in A he intercedes in favor of the role of information[63] rather than matter (Penrose, 2012: 28).

The material can become a secondary element, a mere "pattern of information" that simply responds to what its mathematical programming dictates. Model A will be the one upon which Penrose directs most of his criticism. In any case, this does not prevent him from recognizing that he feels admiration for it, since the main goal of this doctrine is to

---

[62] I consider it necessary to clarify that within the different points of view that Penrose offers us there are conflicts, to the point that currents that in this classification fall into the same block of thought are considered disparate. I think it is necessary to take this into account, but it is more practical (Penrose probably also did it for this reason) not to begin an exercise of division and subdivision between points of view according to what type of nuances differentiate one from the others, since this It would be counterproductive to the purpose of the exposition intended here.

[63] Among the different meanings that the concept "information" has, here we must understand it as the series of knowledge that is introduced into the machine so that it constitutes the structure of its consciousness. As we can see, this topic is not without controversy, since concepts are used that involve many clarifications. For this reason, I think it is best to understand it in its most general form. For actual and concrete works about information and desinformation see Palomo (2021).

get all the possible profit out of scientific work. However, it can also happen (as in fact happens) that it is at the opposite end in the other aspects of this particular point of view.

Model B corresponds to the commonly known weak AI. In B it is argued that the behavior of physical objects can respond to a computational operation, just as it happens in A. The difference between these two points of view is that for A, when a machine responds to its computer program, it is doing so "consciously", while in B it is not, or at least it is not clear that it is. The main reason for this nuance is that the physical (that is, material) composition of the brain cannot be extrapolated to what the machine possesses[64]. Therefore, we can see that the secondary role that materiality had in A becomes a main one in B, causing the most notable difference between both points of view. On the other hand, although it belongs to the same aspect, we also have that computing, essential in A, now takes on a rather futile role in B (Penrose, 2012: 29). Computing serves to simulate consciousness and matter is what allows us to have consciousness.

Point of view C does not have an identifying name in the way that the previous two points of view do. C is the name that Penrose gives to his own view and that is how it is known.

Finally, we have D. In D we find a position that rejects any response coming from the scientific field, a condition that makes it related to mysticism (Penrose, 2012: 26). By arguing that it is impossible for science to solve the mysteries of the human mind and consciousness, the best thing it can do is remain silent. Although in principle this vision clashes head on with the model proposed by Penrose (in which the role of science is crucial), this does not prevent both positions from finding a common point. In C there is a disenchantment with current science. So much so that this leads him to deny the results obtained by said science. Is there the same distrust regarding science? Well, we would have to respond with a certain trick: yes and no. Yes, in the sense that it is a fact that science currently does not allow for conclusive answers

[64] Let's understand that this machine behaves as a human being would.

and this keeps it impotent in this particular debate. And no, in that Penrose does not plan to abandon science, but believes that it absolutely needs a remodeling (Penrose, 2012: 30).

Definitely, D distances itself from both C and A in this section, but not so much from B. Model D is the only one that allows it to adapt to everyone. It is obvious why: this point of view is the least daring.

Let's continue seeing common and different aspects between these models.

4.2. SOME MORE POINTS OF VIEWS

Penrose has been criticized for the fact that in a debate of such magnitude he inadequately contemplates the different points of view involved in this debate. One of the most notable criticisms is that carried out by the philosopher Aaron Sloman in his article "The Emperor's Real Mind"[65] (in clear reference to Penrose's *The Emperor's New Mind*).

This work contains two main criticisms: i) Penrose's lack of precision when talking about the supporters of Artificial Intelligence, ii) the rethinking of the Penrosean use of Gödel's theorem. In this work we will only see the first criticism, since it is the one that is related to what we have been seeing[66].

Sloman considers that the way in which Penrose refers to AI supporters is clearly deficient, since it includes different points of view as one, without taking into account the nuances that differentiate them from each other (Sloman, 2018: 4). Those who defend Artificial Intelligence, therefore, cannot all be limited to the same group. For this reason, Sloman offers a new and more extensive classification of the different ways of defending this point of view, all of them included within strong AI. This classification consists of nine different theories.

---

[65] Although the original article is from 1992 and was published in Artificial Intelligence, I have used the electronic version with a list of contents and a new post scriptum published in 2018, which is available at the following URL: https://www.cs. bham.ac.uk/research/projects/cogaff/sloman-penrose-aij-review.html

[66] Regarding current studies on the topic of the second critique, see Berto (2009) or Heredia (2019).

Some of them, he argues, are treated by Penrose, although also inadequately. Those developed by Penrose are the most extreme and Sloman calls them T1 and T1a. These two theories argue that the key to everything lies in a single algorithm that has not yet been discovered. This algorithm would be very subtle and also capable of being known. Sloman believes that treating this type of theory seriously is a useless task, since the defense of such a principle is absurd. And the rejection is not based on a personal opinion (that too) but because practically no one who defends the possibility of an artificial intelligence holds such ideas on this particular principle.

Then there is T2. This theory is related to enactivism. Due to the little development that this doctrine had at that time and because it does not make it clear that everything depends on an algorithm, Sloman believes that it is too early to subject it to an in-depth analysis, since it has not yet been developed, so it is not possible to be discussed properly. Nevertheless, Sloman suggests that this theory has much more potential than the previous two, despite the fact that he contemplated at some point the importance of an algorithm with a specific singularity.

This all changes with T3. This theory, although it does not deny the existence of such an unknown and "special" algorithm, differs from the others by defending that apart from such an algorithm there are also multiple interacting computational processes. That is, it does not rule out the composition of various algorithms.

The multiple composition of T3 algorithms makes one aspect clear: simple systems (with a single algorithm) give way to complex systems. T4 is another example of this. This theory establishes that mental states are produced from collections of computational processes carried out on distributed collections of processors[67]. It is not only important to understand that mental states are caused by complex algorithmic systems, but also that in the environment in which they occur they also gain notoriety. This does not mean to refer to materiality, but to the form of composition that allows the circulation of collections of

[67] Let's understand "processors" as electronic circuits.

computational processes. For its part, T5 is very similar to T4, with the particularity that it would allow the design of an intelligent agent to require elements that are not necessarily computational. According to Sloman, this last theory is so vague by not stating what type of non-computational elements would be necessary that it runs the risk of not being really interesting as a theory to take into account (Sloman, 2018: 19). In any case, it is not declared as such.

T6 brings issues hitherto not covered by previous theories. The most important of them is the relationship that mental states can have with the environment. This theory handles the possibility of simulating the physical world on a computer. The purpose of this is to see if a mind created from computational processes that, they claim, are like humans, would act in the same way as humans. The problem arises when trying to simulate the physical environment in computational terms, since it may be the case that there are features in the physical world that escape computable processes. In the case of encountering such non-computable features, the simulation would not be possible. T6 assumes that in the interaction of human beings with the environment there are no essentially continuous processes.

T7 establishes that it is possible to introduce sets of mental processes into a computer as long as it is done in shared time. Time sharing is a process that allows multiple users to run multiple programs on a single computer at the same time, facilitating the breadth of the field of activity of computational processes

T8 is more radical in denying that a single algorithm is responsible for mental processes. These are too complex for their activity to depend on the work of an algorithm, no matter how subtle it may be. Instead, it suggests that this task could be entrusted to the implementation on a network of computers.

The way these theories of Artificial Intelligence try to approach mental processes is to add elements that contribute to their complexity and, therefore, their similarity. But do they really contribute anything new that invalidates Penrose's arguments? Penrose makes the mistake of identifying all AI supporters with those who seek a single algorithm,

ignoring AI views that rule out such a search. But this mismatch will only belong to ENM. In fact, in order to alleviate such an error, in SOTM (Penrose, 2012: 27) he makes explicit mention of Sloman's article.

In SOTM, Penrose continues to consider all supporters of the different types of strong AI from the same point of view (A). Is Penrose still making the same mistake? Personally I think he is not. We can start from the idea that Sloman's classification needs to be taken into account. But it is still true that the nine theories share a final answer in computational terms, whether they are simpler or more complex. It is also worth noting that more complex theories are less consistent, so conducting a separate debate with them is meaningless.

What is important is what Penrose wants to argue about the possibility of the computability of consciousness and the human mind. And therefore in the following section we will see an example that makes his position very clear.

5. CONCLUSIONS: MACHINES AND "UNDERSTANDING"

Turing argued that machines can imitate parts of the human being and that it was a matter of time before this imitation remained a simple anecdote because machines would be able to think like humans do. One of the first aspects in which he was interested in advancing the thinking of machines was the skill that they could acquire in board games. Since then, very good results have been obtained, such as the example of chess modules. Chess occupies a privileged place, since it is a game in which the use of intelligence is essential.

The beginnings of chess modules were not easy, although in a relatively short time they did not struggle anymore. Machines would not only manage to defeat any human, but some would achieve victories over great champions, to the point that today not even the highest level Grandmasters can cope with the best developed engines.

But are these types of achievements conclusive enough to determine that expert chess machines are intelligent and think? Penrose will

answer negatively and to account for this he presents an example in which an expert chess machine shows that it does not understand[68] the game itself beyond what it was programmed to do.

Such an example involves the case of a powerful chess expert computer, known as Deep Thought.

Once this machine had demonstrated its abilities to play chess at the highest level, its understanding of the game had to be tested. The results, however, were more striking than expected. Penrose highlights the result of a test in a particular game. This was arranged as follows:

The machine, which handled the white pieces, had a barrier of pawns arranged on the board in such a way that it prevented the passage of the black pieces (which were also placed in the form of a barrier with their pawns, thus preventing the movement from other figures such as its bishop and its two rooks) towards the white king (which was the only figure it had apart from the pawns). This barrier was formed in such a way that one of the white pawns had the opportunity to capture a black rook. This movement would cause the barrier to break and, consequently, the only defense that its king would have. The "smartest" move in this case for whites is to continue moving the king until the game had to end in a draw.

What was the movement that the computer made? It chose to capture the rook, thus sacrificing the entire game. The result, however, should not be surprising. Deep Thought was programmed to attack when it had the chance, and indeed, that is what it did. And this is precisely Penrose's argument. The machine cannot go beyond its program. The intelligence that it displays is just the result of abilities that were introduced to it from the beginning. But is it right to condemn Deep Thought's possible intelligence for making this particular mistake? Are humans exempt from making mistakes? It is evident that humans make mistakes, and many, but there is a feature in Deep Thought's error that should not be overlooked. Many humans could have made the same mistake as the

[68] Let's understand this concept as we saw it in note 5. That is, in relation to the terms knowledge, intelligence and consciousness.

machine, but we would not be talking about the same case. Deep Thought is a chess expert, so the equivalent situation regarding humans would be knowing how many chess-expert humans would make the same mistake. The answer is none, because they understand the game of chess and the move was clear enough to direct it towards a draw!

This last example should not be misunderstood. Today no module would carry out the move that Deep Thought did. But the point is not the mistake itself, but the difference between how humans think and how machines do. We can see this with an example in which the machine, instead of making a mistake, makes a series of brilliant moves. If we take an engine from today that finds a checkmate thirty moves in advance, of course denying it any kind of intelligence is not correct. However, it is pertinent to say that their intelligence is different from that of a human being (because no one foresees a checkmate with such advance notice!). This is Penrose's defense and one with which I completely agree.

It is obvious that Penrose has his convictions, and it is easy to see that he does not try to give absolute answers, since this seems like a futile task. Therefore, it is best to sit down and debate to find what brings us closer and what distances us.

6. ACKNOWLEDGEMENTS

The author is supported by NextGenerationEU founds, with a contract within “Margarita Salas” program.

7. REFERENCES

Álvarez, P., Bañares, J., Latorre, P., Velilla, S. (2005). Programación, Zaragoza, C.P.S. Universidad de Zaragoza.

Berto, F. (2009). There´s something about Gödel: The complete guide to the Incompleteness Theorem, Oxford, Wiley-Blackwell.

Copeland, J. (2017). “Turing´s great invention: the universal computing machine” in Copeland, J., Bowen, J., Sprevak, M., & Wilson, R., The Turing Guide, Oxford, Oxford University Press, pp. 49- 56.

Floyd, J. (2017). “Turing on “Common sense”: Cambridge Resonances” in Floyd, J. & Bokulich, A., Philosophical Explorations of the Legacy of Alan Turing: Turing 100, Boston, Springer, pp. 103-152.

Gardner, H. (2006). Multiple Intelligences: New Horizons, Nueva York, Basic Books.

Heredia, D. (2019). “La importancia del teorema gödeliano en el pensamiento de Roger Penrose”, in Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinares, (12), pp. 159-178.

(2023). “On the possibility of a real reform in current physics: Penrose and twistor theory”, in Perspectivas, 7(2), pp. 49-71.

Palomo, M. (2021). “How disinformation kills: philosophical challenges in the post-Covid society”, in History and Philosophy of the Life Sciences, 43, (51), pp. 43-51.

Penrose, R. (1991). La nueva mente del emperador, trans. by J. García Sanz, Barcelona, Grijalbo Mondadori.

(2012). Las sombras de la mente, trans. by J. García Sanz, Barcelona, Crítica.

Poole, D., Mackworth, A., Goebel, R. (1998). Computational Intelligence: A logicial approach, Oxford, Oxford University Press.

Russell, S. J., Norvig, P. (2004). Inteligencia Artificial: Un enfoque moderno, trans. by Corchado Rodríguez, J., Martín Rubio, F., Cadenas Figueredo, J., Hernández Molinero, L., Paniagua Arís, E., Fuentetaja Pinzán, R., Robledo de los Santos, M., y Rizo Aldeguer, R., Madrid, Pearson Educación S.A.

Sloman, A. (1992). “The Emperor's Real Mind”, Artificial Intelligence, 56, pp. 355-396.

PENROSE AND HIS VISION ON MATHEMATICAL PLATONISM

DANIEL HEREDIA
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCTION

Much has been said about mathematical platonism since Paul Bernays presented his article "On Platonism in mathematics" in 1935 and this topic has remained strongly in debates in both the philosophy of mathematics and science in general. Roger Penrose adopts a particular position with respect to this doctrine and in this work we will see some of the characteristics to try to understand his position more clearly.

For this, the work has been divided into several sections. Section 2 contains what Penrose says directly about platonism, and can see some illustrative mathematical examples, such as the Mandelbrot set or the tessellation problem. Section 3 contains Penrose's three-world theory, which serves to understand another aspect of his platonism. In section 4 we will see how Penrose's theory of the three worlds has evolved over the years. Section 5 is dedicated to the analysis of some of the criticisms that Penrose platonism has received, in this case those carried out by Steiner (2000) and Feferman (1995). Said analysis will be focused on my own response to both criticisms.

2. DISCUSSION: PENROSE AND PLATONISM

It is striking that platonism is fundamental in the conglomerate of Penrose's thought and that, however, it does not constitute a very large part of his work. And it is not that he hesitates when it comes to declaring himself a follower of this doctrine (at least on a mathematical level). In fact, he defines himself as a platonist on numerous occasions. Let's look

at an example in which he speaks a little more extensively about the platonism to which he subscribes:

> Yet the matter is perhaps not quite so straightforward as this. As I have said, there are things in mathematics for which the term "discovery" is indeed, much more appropriate than "invention", such as the examples just cited. These are the cases where much more comes out of the structure than is put into it in the first place. One may take the view that in such cases the mathematicians have stumbled upon "works of God". However, there are other cases where the mathematical structure does not have such a compelling uniqueness, such as when, in the midst of a proof of some result, the mathematician finds the need to introduce some contrived and far from unique construction in order to achieve some very specific end. In such cases no more is likely to come out of the construction than was put into it in the first place, and the word "invention" seems more appropriate than "discovery". These are indeed just "works of man". On this view, the true mathematical discoveries would, in a general way, be regarded as greater achievements or aspirations than would the "mere" inventions (Penrose, 1991: 134).

We can really find few texts similar to those cited in Penrose's work in which he gives an account of his particular platonism. The platonism that we see in the quote is not far from the most basic, that is, that promulgated by Plato. Is it correct, therefore, to define [or include] Penrose as a platonist in the broadest sense of the term, understood as a faithful follower of Platonic ideas? Although at first it may seem so, the truth is that Penrose's thought contains traces that make him different from any common platonist.

As we can see in Penrose et al. (2008: 14-15), only refers to the platonism of mathematical concepts. Mathematical concepts are eternal and immovable. This has always translated (that is, from any type of platonism) into the independence of ideas with respect to the physical world. Although this idea fits into his approach, it is no less true that he is not so categorical when it comes to disregarding human work[69]. Precisely this aspect poses a problem in his exposition, since he seems to be clearly positioned, but the nuance he adds places him in a position that is difficult to define.

[69] For actual works about the role of human with respect to mathematics see Ferreirós (2016, 2023a, 2023b).

Mathematical concepts have their own existence and truth, always and forever. But he also recognizes the important role that construction plays. This construction cannot be understood in the same way as the Brouwerian intuitionists understood it (since they are in favor of the total dependence of mathematics on human thought). For many, Penrose's position –a hybrid between platonism and a certain type of constructivism– is not fully explained (Herce, 2014: 63).

For my part, I do not consider it that way, at least to the highest degree. Although I can perceive the philosophical complication in which he unintentionally gets involved (in my understanding), it is also recognizable that Penrose offers enough examples with which his position is sufficiently clear. One of the most illuminating is the one concerning the Mandelbrot set[70].

The main idea that Penrose intends to extract from the exposition of the Mandelbrot set consists of making it clear that a simple mathematical description can give rise to a very complex mathematical problem. Underlying this approach is the idea that, in fact, mathematics holds much more within itself than it may at first seem:

> […] It would seem that this structure is not just part of our minds, but it has a reality of its own. Whichever mathematician or computer buff chooses to examine the set, approximations to the *same* fundamental mathematical structure will be found. It makes no real difference which computer is used for performing calculations (provided that the computer is in accurate working order), apart from the fact that differences in computer speed and storage, and graphic display capabilities, may lead to differences in the amount of fine detail that will be revealed and in the speed with which that detail is produced. The computer is being used in essentially the same way that the experimental physicist uses a piece of experimental apparatus to explore the structure of the physical world. The Mandelbrot set is not an invention of the human mind: it

[70] This set is presented in the following terms:

Let c be any complex number. Starting from c, a sequence is constructed by induction:

z0 = 0 is the initial term

zn+1 = zn2 + c is the induction ratio

If this sequence is bounded, then it is said that *c* belongs to the Mandelbrot set, and if not, it is excluded from it (Herce, 2014: 57). The sequence is bounded when all its terms are greater than or equal to *c*.

> was a discovery. Like Mount Everest, the Mandelbrot set is just *there*! (Penrose, 1991: 132; italics in the original).

In Penrose's description there are two points that should be taken into account: a) the elaborate shape that the set has despite coming from a mathematical rule of concrete simplicity and b) it is not the product of human design. With the first of the characteristics we have something not very different from other mathematical problems. With respect to the second, we are accepting the principles of platonism, although without explaining the union of both points. Let's see what is the complete description of the set that Penrose offers us.

We have that the Mandelbrot set is developed from a simple rule and from there it extends, reaching infinite variety and unlimited complication. This would happen, even if the human being had never found it. However, the crux of the matter for Penrose is not only in this independence, but also in the fact that human beings managed to find it. Therefore, he is appealing to a special relationship that human beings have with mathematics. If this relationship were not special, how would it be possible for human beings to have the ability to find such independent entities and their relationships, even though these may become so complex?.

In any case, it is worth noting that Penrose does not place all the emphasis of the relationship on the complexity of mathematics. The important thing is that we have the ability to think about the properties that mathematics has, without having to resort to its most complex approaches. Penrose argues that this relationship is the one that differentiates us from machines: the entirety of mathematics cannot be translated in terms of computability, because it is obvious that there is something beyond that computational processes do not have access to!

Another example of the special way that humans have of relating to mathematics is the so-called tessellation problem. As with the previous example, the Penrosean exposition of this problem is to argue against strong AI. However, the attack in this example is more direct than the previous one, in the sense that with the Mandelbrot set we can dispense

with the perspective of the machines. With the problem of tessellation, on the contrary, the same does not happen. Let's see why.

The tessellation problem is a geometric problem which states that, in a Euclidean plane composed of polygonal shapes, they can cover said plane in its entirety in an overlapping manner (this way of covering the plane is what is known as tessellation). The question has an answer, but the result is obtained through the handling of "real" numbers. That this type of numbers is definitive for solving the problem is dramatic for the machines, since they cannot operate through them. This is precisely why Penrose brings up this specific problem. We are facing a limitation of machines that does not affect human beings!:

> As a curious fact, the computational insolubility of the tiling problem depends upon the existence of certain sets of polyominoes called *aperiodic* sets-which will tile the plane *only non-periodically* (i.e. in a way so that the completed pattern never repeats itself no matter how far it is extended) (Penrose, 2012: 45; italics in the original).

As a historical note, it should be said that the insolubility in computational terms of the tessellation problem was already exposed prior to Penrose's work. Robert Berger's research in 1966, as an extension of Hao Wang's arguments in 1961, gave an account of the insoluble solution. But this should only count as a historical note, since Penrose does not intend to make any claim about this problem. If he highlights it, it is because he considers that it has had a special importance in his intellectual life. Proof of how it has influenced his thinking is reflected in two of his contributions to mathematics: the endless triangle and the endless ladder (the latter made together with that of his father Lionel). Apart from the contributions on this matter by Berger and Wang, Penrose also highlights the influence of the work of the Dutch painter M. C. Escher, with whom our author came to have a personal relationship.

Although Penrose insists on using scientific examples to justify his platonism, we can perceive that this topic leads to a discourse that ultimately responds to internal convictions. And this is where, I think, Penrose is clear. While his defense becomes a bit scattered, it is not because his (to continue with the same expression) inner conviction is unclear, but

rather because he reaches the point where he can no longer account for it, scientifically speaking.

In my opinion, I think that Penrose does not overdefine the type of platonism that he defends precisely to avoid entering into a debate that concerns the work of those who dedicate themselves to philosophy. He prefers to continue talking about physics, a field in which he feels safe, rather than risk entering the field of metaphysics. However, ending up entering this area, as we have seen, seems inevitable, as can be seen in his theory of the three worlds.

3. MORE ASPECTS OF THE DISCUSSION

The originality of his approach resides and can be located in the context in which he exposes his ideas, but also holds a significant weight the conception of reality that is handled with respect to this matter. Penrose comes to expose a scheme in which he speaks of three worlds, which has a certain similarity with those of Popper[71]. Briefly, we must know that these worlds are the physical, the mental and the Platonic-mathematical, being easily identifiable what kind of entities is in each of them. The three worlds keep three mysteries, which are: 1) the mystery that links the physical world with a small portion of the Platonic-mathematical world, which functions as its foundation, 2) the mystery that links the mental world with a small part of the physical structures that function as their physical substrate and 3) the mystery that links the mental world with a small fraction of the Platonic-mathematical world[72].

These worlds are connected with each other making the reality of each one of them wider. Our author understands that this disposition of the worlds may not be adequate for a debate in which it is intended to make things clear, instead of getting bogged down in another discussion derived from it. However, this first intention does not prevent debates from continuing to arise, since the outline of its is broad, inviting discussion.

---

[71] As he himself recognizes, also indicating that his model is not identical to that of Popper (Penrose, 2012: 433).

[72] These three mysteries are cited by Herce (2016: 10).

Rubén Herce (2014) finds an aspect in the posture of Penrose, in relation to what we are seeing, which is interesting to comment. Penrose in his exposition of the ideas of the intuitionists points out that he does not share with these the dependence of mathematics in relation to the human mind. Mathematical entities have their own existence (as he explains in his theory of the three worlds). But it is also true that it recognizes a degree of construction. He quickly points out that this construction does not directly relate to intuitionism, but that this constructivism would have to do with classical mathematics. However, as Herce points out, the relationship between constructivism (which Penrose defends) and mathematical platonism (which he also defends) is not entirely clear (Herce, 2014: 40). From there, whatever we want to say about this issue would belong to the plane of conjecture. I share the opinion of Rubén Herce, who says about this the following words:

> [...] According to my opinion the mathematical construction would be inside the mental world: after the mind has reached the mathematical objects through intuition, construction would fit (Herce, 2014: 41).

Although everything seems excessively metaphysical, and we are entering into another fundamental philosophical problem (that is, realism), what Penrose intends is to base his arguments on mathematics and physics, since these can provide judgments that bring us closer to reality. The starting point for this is twofold: the theories accepted by the scientific community and the results of the experiments. This may seem very schematic and hermetic, but in reality it is stated in looser terms:

> […] this double starting point is not an immovable basis, but rather has the solidity of plate tectonics: received theories are revised through the development of new experiments and experimental data are subject to reinterpretation. There is a continuous flow of theories, experiments and interpretation, where the human being plays the fundamental role. In this access to reality, the human being formulates theories, prepares experiments, interprets data and judges the appropriateness of what needs to be changed: the theory, the experiments or the interpretation. So theories and experiments are not only the starting point, but also a point of continuous return through interpretation and judgment. The revision of a theory will depend on the scientific judgment about how fundamental the data provided by the experiments are (Herce, 2014: 42).

Reality, Penrose defends, although it is there, that does not mean we should conceive it in a static way. Therefore, the way to get there cannot be either. The dynamic feature of Penrosean reality is explained in the metaphysical conception that he elaborates, that is, that of the three worlds.

Penrose takes the idea of the three worlds from Popperian theory, although he insists that the approaches are different (Penrose, 2012: 433). The theory consists, as its name indicates, that there are three independent worlds with different contents, but that are interrelated with each other. The scheme of worlds is understood as follows (Penrose, 2012: 434):

- Mental world: this world is the one we know most directly, since it is made up of our conscious perceptions. However, the mental world is the least accessible to science (at least, for now). The content of this world is made up of ideas (be they feelings such as pain, memories, such as ideas of objects in the physical world).

- Physical world: as its name indicates, this world contains everything that is physical (chairs, tables, brains, atoms...). For Penrose, the mental world is more direct than the physical world, although he admits that the latter is increasingly less alien to us, thanks to what science tells us about it.

- Platonic mathematical world: in this world we would find mathematical ideas, in the broadest sense. That is, it contains both the mathematics that we know (the natural numbers and the operations that we can perform with them); such as mathematics to which we do not have direct access (the number pi in its entirety, solutions to unsolved mathematical problems and even those that have not yet been posed). Penrose recognizes that this world is difficult for many to accept (Penrose, 2012: 434), but this does not prevent him from giving it great importance. It is precisely the belief in this world that Penrose considers himself a platonist. But before delving into this matter, let's see how the interrelation between the three worlds occurs.

The way in which the three worlds are interrelated is by emerging from each other, although there is no original world, since this interrelation would be cyclical (so seeing a possible beginning or end would be a useless task). In detail, the physical world would emerge from a part of the Platonic mathematical world, while the latter would emerge from the mental world, which, in turn, would emerge from the physical world. Far from thinking that the scheme he offers is clear, Penrose recognizes the difficulty of conceiving it and that is why he considers the interrelation to be *mysterious* [73](Penrose, 2012: 435).

Penrose does not go into too much detail to explain all the mysteries. In fact, he only does so with those that involve the Platonic mathematical world, which is, as we saw above, the most difficult to accept. Taking this last aspect into account and that Penrose is a mathematician, it makes it more understandable for him to add this clarification.

There is no doubt that understanding reality as composed of more than one world is difficult to explain, and even more so if said idea is presented in the form of a sketch. On the other hand, I think that it is inevitable to fall into insufficient explanations when we try to address reality, so pointing out Penrose for this seems unfair to me. It is true that a somewhat more extensive exposition may be required of him, but it must also be understood that, after all, he is speaking in metaphysical terms, a terrain with which he is not familiar. Let's move on to see the explanation of the mysteries that involve the Platonic mathematical world.

Penrose thinks that if the conception of the Platonic mathematical world is so complicated for many, it is precisely because they do not adequately know the scope of mathematics and the influence it has on the physical world[74]. To make this reach and influence manifest, Penrose resorts to physical theories, specifically Einstein's relativity and the Newtonian scheme. According to Penrose, physical theories

[73] This aspect has been hardly criticized, because Penrose does not offer many more explanations than those mentioned, which inevitably makes the scheme poor, in a way. For a criticism of this aspect see (Badía, 2008).

[74] This statement is directly related to one of the most mainstream topics in the philosophy of mathematics today, that is, the applicability of mathematics in physics. For recent studies on this topic see Molinini (2020, 2021, 2022), Molinini and Panza (2022), Bueno and French (2018).

are a satisfactory test both to see the relationship of mathematics with the physical world (since physical theories have a marked mathematical foundation) and to perceive their scope (that is, their explanatory degree):

> Newton's gravitational theory had stood for some 250 years, and had achieved an extraordinary accuracy, of something like one part in ten million […]. An anomaly had been observed in Mercury's motion, but this certainly did not provide cause to abandon Newton's scheme. Yet Einstein perceived, from deep physical grounds, that one could do better, if one changed the very framework of gravitational theory […]. However, now, nearly 80 years after the theory was first produced, its overall precision has grown to something like ten million times greater. Einstein was not just "noticing patterns" in the behaviour of physical objects. He was uncovering a profound mathematical substructure that was already hidden in the very workings of the world (Penrose, 2012: 437).

Penrose himself recognizes that this is not a definitive argument to defend the existence of the Platonic mathematical world, but he is convinced that it is necessary to take it into account so that said world is not rejected *a priori* (Penrose, 2012: 438).

According to the platonism we have seen so far, we can see that it contains the other mystery that involves the Platonic mathematical world (that is, that of its relationship with the mental world). As we have seen, the theory of the three worlds tells us that the Platonic mathematical world emerges from the mental world. And under this statement the question arises: how can it be that a world whose contents are perfect emerges from one with imperfect contents? It is Penrose who realizes this conceptual conflict and the truth is that he cannot resolve it in a satisfactory way. He recognizes that the arrow in the scheme of the three worlds that represents the emergence of the Platonic mathematical world from the mental world necessarily leads to the idea that the latter is more originary than the former. However, Penrose, as a platonist, is totally contrary to this conception. How does he solve this problem? Well, downplaying the importance of the scheme to, in this way, try not to harm platonism:

> The essential point about the arrows […] is not so much their direction but the fact that in each case they represent a correspondence in which a *small* region of one world encompasses the *entire* next world (Penrose, 2012: 439; italics in the original).

With these types of statements it is easy to see that Penrose developed this scheme keeping in mind that it would not be definitive and that there would be nuances that would need to be outlined, especially those related to making his platonist position clear. For Penrose, although the scheme and theory of the three worlds belong to a conjectural and metaphysical plane, platonic existence, on the other hand, has an objective nature:

> […] To my way of thinking, Platonic existence is simply a matter of objectivity and, accordingly, should certainly not be viewed as something "mystical" or "unscientific", despite the fact that some people regard it that way (Penrose, 2006: 58).

These types of questions necessarily lead to a reworking, at least, of the three worlds scheme. Penrose certainly does so, not changing the principles of the theory excessively, although he does change the structure of the scheme.

Penrose in his reworking of the three-world scheme does not intend to make drastic changes with respect to the basic ideas of the theory. In fact, there are essentially no changes at all. The scheme does experience a subtle but significant difference. In the previous diagram, we could see that the arrows projected from one world to another, encompassing it in its entirety. The implication of this characteristic is that the relationship between the worlds occurs in a complete way, and this is something that Penrose does not say at any time. For this reason, he understands that the most convenient thing is to change the shape of the arrow, in such a way that they access a part of the world and not its entirety, which is what he defends at all times.

The aforementioned aspect is resolved satisfactorily, but, as we can see, the issue regarding the direction of the arrows does not change at all. This leads us to wonder why Penrose takes the trouble to restructure the scheme if with it he is going to continue without being able to explain a tremendously conflictive part with respect to the platonism that he defends.

Actually, this question is answered by the attitude that he shows regarding this topic. Although Penrose develops his ideas seriously and tries to give them visibility through this type of schemes, the truth is that at the end of the day it is a purely metaphysical question. That is to say, although he certainly believes in what he is exposing, there are clear limits to his explanations and these cannot be overcome through science or a scientific method. So Penrose, rather than making a mistake, I consider that he avoids it (not mixing purely metaphysical issues with science).

4. CONCLUSIONS

An important philosophical question is to determine to what degree Penrose's platonism is legitimate. It is at least striking that Penrose's ideas have been the subject of numerous criticisms in all their aspects, but, on the other hand, his platonism has gone almost unnoticed.

In my opinion, the most elaborate and transcendent direct criticism is that carried out by Mark Steiner. Steiner's criticism focuses, above all, on the idea that Penrose does not adequately understand platonism. In what respect does Penrose misunderstand platonism? Steiner argues that Penrose, by focusing on mathematical thinking, makes a distinction between the concepts that Plato does not make in his approach to philosophy:

> Actually, I doubt that Plato is a good historical source for Penrose's view. Plato made no distinction between mathematical and other concepts which would imply that mathematical concepts have more reality than others. If anything, the opposite was true - mathematical concepts, having a foot both in the world of sense and in the world of the intellect, were inferior metaphysically to those concepts applying only to the intelligible world (particularly "The Idea of the Good"). For the same reason, though, Plato held that mathematical concepts were a good entree into the intelligible world, an entering wedge into metaphysics (Steiner, 2000: 134).

The “idea of Good” is the guarantor of Truth and not mathematics, so conceiving otherwise would be a mistake. In fact, Steiner goes further and thinks that the Penrosean exposition is more in line with Cartesian

rather than Platonic philosophy (Steiner, 2000: 134), since Descartes does give priority to mathematics (specifically its concepts[75]).

Although on the one hand I think Steiner is right, on the other I think that part of the analysis is wrong. It is easy to concede that Penrose places the emphasis of his defense on mathematical thinking. But despite the special status he grants it, it is difficult to observe that he makes a distinction between mathematical concepts and others. Penrose himself knows that by doing so he would only be entering into difficult domain. One of the compelling reasons why he clings to the mathematical field is because this is his field of study. It is true that he defends a certain superiority of mathematics, but, however, it does not seem that he is speaking in absolute terms. Mathematics is those in which Penrose feels comfortable and those that allow him to more adequately explain the connection with platonism. We can see this idea expressed almost at the end of SOTM:

> Plato himself would have insisted that the ideal concept of "the good" or "the beautiful" must also be attributed a reality […], just as mathematical concepts must. Personally, I am not averse to such a possibility, but it has yet played no important part in my deliberations here. Issues of ethics, morality, and aesthetics have had no significant role in my present discussions, but this is no reason to dismiss them as being not, at root, as "real" as the ones I have been addressing. Clearly there are important separate issues to be considered here, but they have not been my particular concern in this book (Penrose, 2012: 439).

If Penrose considers that issues such as ethics, morality or aesthetics are still just as "real" as mathematics, how can he defend that there is a superiority in absolute terms as Descartes defends, in a certain way? Actually, I argue, he does not do it, but he understands what is the terrain that he dominates (and in which, of course, he believes) and he limits himself to giving explanations from this:

> […] It is only with this mental quality that I have been able to make the necessary strong claim: that it is essentially *impossible* that such a quality

[75] This is not an unfounded consideration, since Descartes literally went so far as to say: Mathematics accustoms us to recognizing the truth, because in it we find correct reasoning that you will not find anywhere else. Therefore, whoever has accustomed his ingenuity to mathematical reasoning will also be apt to investigate other truths, because reason is everywhere one and the same (Descartes, 2011: 457).

> can have arisen as a feature of mere computational activity nor can computation even properly simulate it-and I should emphasize that there is no suggestion here that there is anything special about *mathematical* as opposed to any other kind of understanding. The conclusion is that whatever brain activity is responsible for consciousness (at least in this particular manifestation) it must depend upon a physics that lies beyond computational simulation (Penrose, 2012: 433; italics in the original).

However, Steiner is convinced that Penrose is more in favor of Cartesianism than of platonism. To do this, he brings up a text by Hertz that says:

> One cannot escape the feeling that these mathematical formulae have an independent existence and intelligence of their own, that they are wiser than we are, wiser even than their discoverers, that we get more out of them than was originally put into them (Hertz, cif. by Steiner, 2000: 135).

Next, Steiner comments that both Descartes and Hertz maintain that "mathematical concepts contain "latent information" in such a way that they go beyond mere logical deduction" (Steiner, 2000: 135). Although the exposition is correct, the underlying criticism is once again incorrect. Although Penrose agrees with what Descartes and Hertz defend (which he does), to what extent does this place him outside platonism? The underlying idea in the cited phrase is the independence of the existence of numbers with respect to the physical world and this, as we have seen previously, is something that is within the characteristics of platonism. If there is one aspect in which Penrose does not hesitate to admit his adherence to platonism, it is this. Therefore, using this feature as a definition of Penrose's error is, to say the least, inappropriate.

Leaving aside Steiner's criticism, on the other we have Feferman's criticism of Penrosean platonism.

Following the same tone as one of his previous criticism, Feferman recognizes as a fact that the vast majority of mathematicians can support their way of conceiving mathematics in platonism. However, he also understands that this cannot be the only guarantee of his knowledge:

> [...] While mathematicians may *conceive* of what they are talking about in Platonistic set-theoretical terms, these results show that such a conception is *not necessary* to secure confidence in the body of mathematical practice (Feferman, 1995: 10; italics in the original).

Although he initially agrees with Penrose, he later shows his disagreement, or rather a certain skepticism, with respect to understanding set theory through platonism. Gödel himself, a great defender of this position, would also at one point back down from his speculations:

> […] Indeed, Gödel himself, at least for a period in the 1930s, found this deeply troubling. In a previously unpublished lecture […], he said that: "The result of the preceding discussion is that our axioms [for set theory], if interpreted as meaningful statements, necessarily presuppose a kind of Platonism, which cannot satisfy any critical mind and which does not even produce the conviction that they are consistent." […]. And Gödel continued to take proof-theoretical approaches to consistency seriously throughout his life (Feferman, 1995: 10).

In Feferman's opinion, this position is so unsustainable that it can only lead Penrose towards a solo route:

> […] Incidentally, on p. 116 of SOTM, Penrose says that Paul Cohen, in the last section of his 1966 book on the independence of AC and CH from ZF set theory "reveals himself to be, like Gödel [and Penrose] a true Platonist for whom matters of mathematical truth are absolute and not arbitrary." While that is a reasonable inference from what Cohen said there, shortly after that, at a 1967 conference, he stated: "By now it may have become obvious that I have chosen the Formalist [as opposed to the Platonic Realist] position for set theory" (Cohen 1971, p. 13). As far as I know, that is still his view (Feferman, 1995: 10).

Although the main task of someone who presents their ideas is to convince with them and, therefore, have more followers than detractors, the possibility of the opposite occurring does not cease to exist. And it is not that Penrose has embarked on that solitary path that Feferman sees him on, but it is evident that his approaches are prone to discussion. In any case, I do not think Penrose has a problem seeing the situation of continuous discussion in which his position finds itself. I would even dare to say that the opposite is true, since his attitude is not characterized by wanting to give definitive answers (Penrose, 1991: 24).

The fact that Steiner's or Feferman's criticisms seem to me that, in principle, they do not put Penrose's platonism in too much trouble does not mean that his position fully convinces me (Heredia, 2020: 120). On the other hand, it does not seem entirely inappropriate to me either. The criticisms that go more in the direction of questioning Penrose's

position as too metaphysical seem to me to have a tone that could be more in line with my own. But not in the same sense. I think that if he can be blamed for the fact that his ideas regarding platonism become metaphysical (normally used in a pejorative way) it is not because he gets into unnecessary debates, but, rather, for not fully getting into them. And it is not that I consider Penrose to be unaudacious in his approach (far from it), but when it comes to this particular matter I do miss the audacity that he displays in most of his work.

5. ACKNOWLEDGEMENTS

This work was funded by Next Generation EU, with a Margarita Salas contract (posdoctoral for young researchers).

6. REFERENCES

Badía Serra, E. (2008). “Roger Penrose: Una aproximación elemental a su filosofía de la ciencia”, Teoría y Praxis, 13, pp. 53-80.

Bernays, P. (1983). "On Platonism in mathematics", in Paul Benacerraf & Hilary Putnam, Philosophy of mathematics: Selected readings, New York, Cambridge University Press, pp. 258-271.

Berto, F. (2009). There´s something about Gödel: The complete guide to the Incompleteness Theorem, Oxford, Wiley-Blackwell.

Bueno, O., French, S. (2018). Applying Mathematics: Immersion, Inference, Interpretation, Oxford University Press, Oxford.

Descartes. R. (2011). Obras completas, trans. by A. Gómez Rabal, Madrid, Gredos.

Feferman, S. (1995). “Penrose’s Gödelian Argument: A Review of Shadows of the Mind by Roger Penrose,” Psyche, 2 (7), http://psyche.cs.monash.edu.au/ v2/psyche-2-07-feferman.html.

Ferreirós, J. (1999). “Matemáticas y platonismo(s)”, La Gaceta de la Real Sociedad Española de Matemáticas, 2, 446-473.

(2016). Mathematical Knowledge and the Interplay of Practices, New Jersey, Princeton University Press.

(2023a). “Degrees of Objectivity? Mathemata and Social Objects”, in Topoi, 42,199–209.

(2023b). “Conceptual structuralism”, in J Gener Philos Sci, in print (forthcoming).

Gödel, K. (2006). Obras completas, trans. by J. Mosterín, Madrid, Alianza Editorial, pp. 53-89.

Herce, R. (2014). De la Física a la Mente: El proyecto filosófico de Roger Penrose, Madrid, Biblioteca Nueva.

(2016). “Penrose on what scientists know”, Found Sci, 21: 679.

Heredia, D. (2019). “Platonismo (matemático): diferentes tipos, cómo Roger Penrose lo entiende y lo usa como argumento en contra de la Inteligencia Artificial fuerte”, in Naturaleza y Libertad, (14), pp. 99-121.

Molinini, D. (2022). “Direct and converse applications: Two sides of the same coin?”, in European Journal for Philosophy of Science, 12 (8).

(2021). “The Unreasonable Effectiveness of Physics in Mathematics”, in The British Journal for the Philosophy of Science.

(2020). “The Weak Objectivity of Mathematics and Its Reasonable Effectiveness in Science”, in Axiomathes, 30.

Molinini, D., Panza, M. (2022). “L’applicabilité des mathematiques”, in Précis de philosophie de la logique et des mathematiques, Vol. 2 Philosophie des mathematiques, Éditions de la Sorbonne, Paris.

Penrose, R. (2006). El camino a la realidad, trans. by J. García Sanz, Barcelona, Random House Mondadori, S.A. (Debate).

(1991). La nueva mente del emperador, trans. by J. García Sanz, Barcelona, Grijalbo Mondadori.

(2012). Las sombras de la mente, trans. by J. García Sanz, Barcelona, Crítica.

Penrose, R., Shimony, A., Cartwright, N., Hawking, S. (2008). Lo grande, lo pequeño y la mente humana, trans. by J. García Sanz, Madrid, Cambridge University Press.

Steiner, M. (2000). “Penrose and Platonism”, in E. Grosholz and H. Breger, The Growth of Mathematical Knowledge, SpringerScience+Business Media, B.Y, Volume 289, pp. 133-142.

CAPÍTULO 10

DE LA EVOLUCIÓN NATURAL A LA EVOLUCIÓN ARTIFICIAL: LA PROPUESTA TRANSHUMANISTA

JOSÉ A. VÁZQUEZ VALENCIA
Universidad Francisco de Vitoria

1. INTRODUCCIÓN

El transhumanismo es una propuesta para alcanzar la antigua aspiración del ser humano de conseguir la inmortalidad o, por lo menos, llegar a tener mejor calidad de vida durante nuestro tiempo mortal. La idea que nos traen los autores que defienden esta concepción es conseguir mejorar al ser humano utilizando la ciencia y la tecnología que tenemos en la actualidad a lo que se pueden sumar los avances venideros en materia de ciencia. Todo parte del propio desarrollo de la biotecnología y de la posibilidad de llevar a la evolución humana hasta más allá de lo pensado hasta ahora. Las nuevas herramientas tecnológicas aplicadas a la vida humana pueden conseguir esa mejora en la propia genética del hombre, pero también en el ambiente social y ambiental, tal y como nos comenta Huxley, uno de los primeros transhumanistas (Huxley, 1957). Estos posibles cambios y mejoras conllevan evolucionar al ser humano de forma artificial ya que seríamos nosotros los que decidiríamos esas futuras modificaciones. A consecuencia de ello, la propia evolución natural quedaría desplazada. Esto trae el debate sobre diferentes cuestiones que se despiertan en la propia ciencia y que atañen a los planteamientos éticos sobre estas prácticas.

Estas ideas tan innovadoras sobre el ser humano tienen diferentes defensores que aportan sus propios argumentos con el fin de convencer y mostrar los beneficios de esta nueva mentalidad. En este grupo nos encontramos al propio Huxley, pero también se puede mencionar a Esfandiary (o FM 2030 como se conoce también), More, Bostrom, Pearce, entre otros que hablan de ese ser humano evolucionado gracias a la

ciencia y que será un tránsito hacia el futuro de la humanidad representado por el posthumanismo. Por otro lado, también hay autores que están en contra de estos postulados a consecuencia del debate ético que nos encontramos ante tal innovación. En este grupo podemos señalar a Leon Kass o Francis Fukuyama, por ejemplo.

A lo largo de este capítulo analizaremos lo que es el transhumanismo partiendo de las raíces que nos comentan los propios autores dentro de este movimiento. Explicaremos las tesis más importantes y las enfrentaremos a los argumentos contra esta mentalidad con el fin de mostrar el debate ético que se plantea en base a estas líneas defendidas por el transhumanismo y el posthumanismo.

2. OBJETIVOS

2.1. Listado de objetivos.

- Investigar en qué consiste el transhumanismo. Señalar cuáles son sus líneas principales sobre su defensa de esta nueva evolución del ser humano. Explicar lo que es el posthumanismo como paso posterior al transhumanismo.
- Rastrear a lo largo de la Filosofía los orígenes que dicen tener para poder comprender esta postura.
- Estudiar los argumentos en contra de esta filosofía para poder abordar desde las dos perspectivas distintas, defensores y detractores, esta nueva mentalidad.
- Establecer el debate moral sobre sus planteamientos.
- Plantear las preguntas morales que aparecen a la hora de pensar en la posible evolución transhumanista, las cuales, a día de hoy, no tienen respuesta pero que deben ser pensadas de cara a los posibles desarrollos tecnológicos en el futuro.

2.2. Palabras básicas.

- Transhumanismo.
- Posthumanismo.
- Evolución.
- Problemas éticos en el transhumanismo.

3. METODOLOGÍA

Para poder comprender qué es el transhumanismo se debe realizar una metodología de investigación cualitativa analizando los orígenes que, según los propios defensores de esta concepción, nos encontramos desde los orígenes del propio pensamiento.

Los transhumanistas se basan en la idea de la búsqueda de la inmortalidad, anhelo que se ha tenido desde los comienzos de la cultura humana. Así, por ejemplo, en el *Poema del Gilgamesh* aparece ese deseo de ser inmortal, donde el protagonista inicia un largo camino buscando dicha aspiración. Posteriormente podemos encontrar cómo los propios griegos, dentro de sus relatos mitológicos y concepciones filosóficas, nos hablan de la inmortalidad del alma. Por ejemplo, el propio Platón en su *Fedón*:

- Bien, ¿Y lo que no acepta la muerte cómo lo llamamos?
- Inmortal – dijo el otro.
- ¿Es que el alma no acepta la muerte?
- No.
- Por tanto el alma es inmortal. (Platón, 2000, pág. 119).

Después, dentro de las creencias del cristianismo, vemos que todo su mensaje va encaminado a la consecución de la vida eterna. La idea es dar al creyente una serie de imperativos y orientaciones para que sobreviva a la muerte y consiga la salvación eterna en el Cielo junto a Dios.

Posterior a ello, uno de los autores en los que se fijan el transhumanismo para señalar el origen de sus tesis es Pico della Mirandola al transmitirnos en sus obras la idea de que el ser humano tiene el papel de transformarse en lo que desee para ir más allá del juicio final:

> Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas. (Della Mirandolla, 2019, pág. 5)

Otro pensador, que sigue esta directriz marcada por Mirandolla, es Bacon al presentar su defensa de que el ser humano puede realizar todos los cambios posibles (Bacon, 2022), usando la ciencia para mejorar sus condiciones en la naturaleza: "Bacon defendió el proyecto de "efectuar todas las cosas posibles", con lo que se refería a usar la ciencia para lograr dominar la naturaleza con vistas a mejorar las condiciones de vida de los seres humanos" (Bostrom, 2011, pág. 159).

Siguiendo este recorrido histórico por los antecedentes del transhumanismo se pueden nombrar, según el propio Bostrom, a Newton, Hobbes o Locke. El texto *¿Qué es Ilustración?* de Kant es un punto importante para esta nueva mentalidad ya que podemos leer la idea de la superación del ser humano en ese momento histórico y a lo que Kant llama "alcanzar la mayoría de edad". La Ilustración, para este autor, era el periodo en el que ser humano, apoyándose en el desarrollo científico y cultural de la época, debería progresar y avanzar hacia nuevas ideas, principios morales y políticos. Esto se debe a que el hombre recibía estas herramientas que le harían capaz de pensar por sí mismo.

Posteriormente, los transhumanistas enlazan estas ideas con un autor que aparece en repetidas ocasiones en los escritos de estos pensadores. Me refiero a Nietzsche con su concepción del superhombre. Aunque su

afán de mejorar al ser humano se concreta más en una superación cultural y moral de la humanidad. La obra de Nietzsche recibe muchas interpretaciones y nos encontramos a los transhumanistas viendo en las líneas de su pensamiento un anticipo de lo que puede ser ese ser humano futuro y superior a lo que nos encontramos en el presente.

Ahora bien, si tenemos que hablar de un movimiento cultural que señalan como base los transhumanistas debemos referirnos al Humanismo. Según Piedra Alegría, esto es a consecuencia de que nos encontramos en este momento histórico con el afán de mejorar al hombre por medio de la razón y la ciencia utilizando como medio la propia educación de las personas (Piedra Alegría, 2017). El Humanismo sitúa al ser humano como centro y le hace ver que es capaz de conocer y comprender el mundo gracias a su capacidad e inteligencia, superando esa época para ellos atrasada del Medievo. Ahora bien, en el transhumanismo se busca esta misma mejora, pero utilizando los medios tecnológicos que nos llevarían más allá de nuestra propia naturaleza. Según More, la diferencia entre ambas concepciones es que el transhumanismo supera al humanismo porque transciende los cambios naturales del hombre y se anticipa a las posibilidades que tenemos en el futuro marcándolas gracias al uso de la ciencia y la tecnología (Bostrom, 2011).

La aparición de este concepto con el significado básico que le damos se le debe a Huxley:

> La especie humana puede, si así quiere, trascenderse así misma, no sólo enteramente, un individuo aquí de una manera, otro individuo allá de otra manera, sino también en su integridad, como humanidad. Necesitamos un nombre para esta nueva creencia. Quizás transhumanismo puede servir: el hombre sigue siendo hombre, pero trascendiéndose a sí mismo, realizando nuevas posibilidades de, y para, su naturaleza humana. (Huxley, 1957, pág. 17)

Huxley nos explica que el humano puede trascenderse a sí mismo, tanto en su integridad como en lo que afecta a la propia humanidad de la especie. La idea que propone es abrir la naturaleza a nuevas posibilidades que nosotros mismos podemos controlar.

Siguiendo este desarrollo, FM Esfandiary (o FM 2030) va más allá de este concepto al hablar del transhumano como ese ser que empieza a

mejorarse gracias a los avances de la tecnología pero que es un simple eslabón dentro de la cadena evolutiva humana ya que lo siguiente será el posthumano. Por lo tanto, se daría un paso más cuando toda nuestra tecnología permita ya ese cambio y final del proceso inicial al alcanzar un estado mejorado dentro de la especie humana refiriéndose al posthumanismo como esta cima que debemos alcanzar. El posthumano será, pues, el paso siguiente de lo que se propone en el transhumanismo. FM 2030 escribió el *Manifiesto Transhumanista* en 1973 con la idea de concretar esta postura. Bostrom nos explica esta idea:

> En su libro *Are you a transhuman?*, FM describió los que consideraba signos de la emergencia de los "transhumano". En la terminología de FM, un transhumano es un "humano de transición", alguien que, en virtud de su uso de la tecnología, sus valores culturales y su modo de vida constituye un enlace evolutivo con la era de posthumanidad que viene (Bostrom, 2011, pág. 172).

Otro de los nombres importantes que se pueden destacar dentro del transhumanismo es Max More. Escribió la primera definición moderna de lo que entendemos por este término. Esta idea la derivó hacia una variante que denomino "extropianismo", una corriente transhumanista que lleva a More a considerar que el ser humano puede llegar a vivir una vida indefinida, algo que se puede llegar a conseguir si se permite que los nuevos avances se consigan por medio de la propia voluntad de la mente y del cuerpo del hombre.

Nick Bostrom es otro de los nombres importantes dentro de las consideraciones actuales del transhumanismo. Lo define como "un enfoque interdisciplinario para comprender y evaluar las oportunidades para mejorar la condición humana y el organismo humano que se abre por el avance de la tecnología" (Bostrom, 2005, pág. 3). Lo define como un movimiento cultural, científico, intelectual que tiene el deber moral de mejorar la calidad de vida del ser humano desde el punto de vista físico y cognitivo utilizando para ello las nuevas tecnologías con el fin de eliminar todos aquellos rasgos no deseados y que lastran la calidad de vida humana como, por ejemplo, las enfermedades o el sufrimiento. Ahora bien, para conseguir este propósito, Bostrom propone un enfoque interdisciplinario ya que se necesita del conjunto de ciencias para

comprender cuál es el mejor futuro de la especie humana. Es una labor global lo que conseguiría los resultados esperados.

Paralelo a Bostrom, David Pearce ha creado su propia concepción del transhumanismo al relacionar estas ideas con la concepción hedonista. Este tipo de pensamiento, creado en Grecia en el siglo IV a.C., nos habla de que el ser humano debe buscar el placer en su vida y se debe alejar del dolor. Todo lo que provoque sufrimiento es algo que nos separa del placer, por lo que el hombre debe razonar sobre los actos que realiza buscando el placer espiritual ya que son los que no llevan asociado el dolor. Pearce, apoyándose en esta concepción filosófica, y sumándole el desarrollo tecnológico del presente, propone el desarrollo humano con vistas a eliminar todo el sufrimiento tanto de animales como de personas mediante la aplicación de la neurotecnología avanzada. Pearce nos habla de un "paraíso ingenieril" donde se diseñará a todos los seres vivos para que disfruten de ese estado placentero en grado máximo. Todo ello lo define en *The Hedonistic Imperative*.

Una autora importante dentro de esta concepción es Natasha Vita-More, considerada la primera filósofa que defiende el transhumanismo y aportando diferentes ideas en sus obras y dentro del *Manifiesto transhumano* y *La declaración de las artes transhumanistas*.

Además, dentro de lo que es el transhumanismo también se pueden señalar la aparición de movimientos como la Asociación Mundial Transhumanista que fue fundada por Bostrom y Pearce en 1998 con el objetivo de sentar las bases académicas de esta concepción creando un espacio de trabajo y diálogo para los defensores del transhumanismo. Una de las ideas que se ha defendido es que el actual ser humano no es el culmen del desarrollo del hombre, es más bien un paso previo para el desarrollo definitivo y mejorado que podemos lograr en el futuro:

> Según la World Transhumanist Association (…), podemos entender el transhumanismo como una manera de pensar en el futuro basado en la premisa de que la especie humana en su forma actual no representa el final de nuestro desarrollo, sino más bien una etapa relativamente preliminar (Pugliese, 2020, pág. 433)

De aquí, por ejemplo, surge la *Declaración Transhumanista* donde nos encontramos las líneas más institucionales de lo que significa este movimiento.

4. RESULTADOS

Las ideas que defienden los transhumanistas divergen entre las diferentes opciones que aparecen dentro de este pensamiento. Incluso los contenidos y los principios defendidos en estas diversas ramas se encuentran en constante revisión, por lo que es complicado sentar una estructura definitiva de las tesis defendidas dentro de este movimiento. Entre ellas se puede citar alguna con algo más de importancia. Una que ya se ha citado en líneas anteriores es el extropianismo que defiende una idea proactiva dentro del propio desarrollo del ser humano. El posgenerismo que defiende la eliminación del género dentro de la raza humana gracias al uso de la biotecnología y fórmulas de reproducción asistida que conocemos. El tecnicismo, corriente que habla de la importancia de la ciencia y la técnica dentro de la propia sociedad, es decir, de la dominación de la tecnocracia. El tecnogaiaismo que aboga por el uso de las nuevas tecnologías con el fin de conservar y mejorar el medio ambiente. O corrientes muy unidas a la política como el transhumanismo democrático que une las tesis defendidas por esta mentalidad filosófica con los ideales de la democracia liberal.

Esas son algunas de las ramas que podríamos estudiar. Pero este artículo se centra en las ideas generales del transhumanismo. Por ello, vamos a exponer una serie de apuntes que podríamos decir que se dan en general o que vienen desde los inicios de esta mentalidad filosófica. Una idea es que la evolución natural nunca podrá dar las mejoras que desde la ciencia podríamos crear. La fórmula natural nos ha llevado a la especie actual que tenemos, pero con un proceso lento y que puede no ser positivo en el futuro. La tecnología puede acelerar el proceso y determinar los avances que sean beneficiosos para la humanidad, obviando los que pueden ser perjudiciales. Por ejemplo, la biología sintética puede concebir una combinación genética propia para poder crear nuevas células con funciones mucho más positivas para el ser humano:

> La evolución natural jamás podría producir ciertas mejoras que nos brinda la biología genética. Si la biología genética permite eliminar genes defectuosos, potenciar otros e insertar en nuestro genoma genes de otras especies, la biología sintética permite introducir genes artificialmente diseñados para fines específicos capaces de hacer que las células

> adquieran funciones radicalmente nuevas, que no existen como tales en la naturaleza (Pugliese, 2020, pág. 439)

Muchas de las ideas que se transmiten desde el transhumanismo buscan mejorar y potenciar la calidad de vida consiguiendo reducir el dolor, mejorar la calidad de vida y la esperanza de vivir más años, mejorar la inteligencia y la memoria, por ejemplo. La idea es que la tecnología nos dará la posibilidad de superar la evolución natural que se ha dado desde hace millones de años para conseguir orientarla hacia las necesidades del ser humano (Piedra, 2017). Para conseguirlo se puede dar una interacción entre el ser humano y las nuevas tecnologías. No se busca una curación de algo concreto, ya que esta mejora llega a su fin cuando la propia enfermedad se erradique. Los transhumanistas no buscan la cura de una enfermedad en concreto porque ese avance sería algo puntual y sin posibilidad de seguir con el avance científico y humano. Lo que busca el transhumanismo son proyectos de mejora como la eliminación de genes que transmiten enfermedades hereditarias o potenciar la capacidad mental con la intención de que el propio desarrolle evolucione y se pueda conseguir estados de mayor perfeccionamiento progresivamente (Piedra, 2017). No tendrían un fin determinado estas ideas de progresión evolutiva humana puesto que según se consigue una se presentaría la posibilidad de alcanzar una mejor. La intención es que sea un desarrollo vivo en contínua transformación y evolución. Algo que no tenga un punto final. Tiene que ser algo que permita sumar a ese desarrollo continuo. Para poder conseguir este proyecto, los transhumanistas abogan por lo que se conoce con las siglas NBIC y que corresponden a la unión de la Nanotecnología, Biotecnología, Tecnologías de la Información y las Ciencias del Conocimiento. Estas cuatro ramas de la ciencia son las que más pueden contribuir a estos futuros desarrollos, pero no se pueden dejar de lado otras como la Inteligencia Artificial o la Neurociencia. Para Bostrom:

> La nanotecnología (…) podría ayudarnos a abolir la mayoría de las enfermedades y el envejecimiento haciendo posible la reanimación de pacientes criogenizados, posibilitando la colonización asequible del espacio y -más ominosamente- llevar a la rápida creación de vastos arsenales de armas letales o no letales (Bostrom, 2011, pág. 169).

Otra de las posibilidades que nos señala el propio Bostrom:

> "Subida" (uploading), la transferencia de una mente humana a un ordenador (…). Primero, crear una imagen lo suficientemente detallada de un cerebro humano particular, tal vez deconstruyéndolo con nanobots o introduciendo cortes finos de tejido cerebral en potentes microscopios para un análisis automático de imagen. Segundo, de esta imagen, reconstruir la red neuronal que el cerebro desarrolló y combinarla con modelos computacionales de los diferentes tipos de neuronas. Tercero, emular la estructura computacional completa en un poderosos superordenador. Si tiene éxito, el procedimiento desembocaría con la mente original, con la memoria y la personalidad intactas, siendo transferidas al ordenador, donde existiría entonces como software y podría, o habitar un cuerpo robótico, o vivir en una realidad virtual (Bostrom, 2011, págs. 169-170).

La idea es crear ese ser humano con existencia futura apoyada en la tecnología. La vida humana cambiaría porque no se la consideraría según los patrones tradicionales. Pero todo ese desarrollo tecnológico nos permitiría conseguir una vida física futura o, si no es posible, una vida virtual. Pero, al fin y al cabo, sería vida y con mejoras en la misma que permitirían conseguir o estar cerca de ese anhelo de inmortalidad del hombre.

Una vez que se hayan logrado estos desarrollos nos encontraríamos con lo que definen posthumanistas como Giorgo Agamben: un ser humano que escapa de los límites naturales de la evolución darwinista. Por lo tanto, el posthumano es el ser que acontecerá después del desarrollo tecnológico llevado a cabo que mejorará al actual humano. No es un estado cerrado porque la evolución continuaría y llevaría a nuevos avances. El posthumano es la vida humana más allá de lo que entendemos ahora como existencia humana. Lo que, a su vez, llevaría replantearse todos los ideales sociales, éticos, políticos…, que nos encontramos en nuestros días.

5. DISCUSIÓN

Ante la posición transhumanista han surgido diferentes voces en contra de lo que significaría artificializar la propia evolución humana. Estos autores se pueden denominar bioconservadores. Es el caso de Leon Kass que advierte del peligro de la creación artificial del ser humano ya que traería la deshumanización de todo lo que conlleva denominarnos humanos y que se ha defendido en la tradición filosófica (Kass, 2002).

Otro bioconservador a mencionar es Francis Fukuyama quien aportar la idea sobre un "factor X" que compartimos todos, el cual es la base de nuestra igualdad. La creación artificial ocasionaría la pérdida de este factor y, por ende, de la igualdad humana (Fukuyama, 2002). También, Martha Nussbaum alerta sobre lo que implicaría la creación transhumanista ya que haría que el ser humano perdiera la diversidad de talentos que nos encontramos y las diferentes culturas tenderían a homogenizarse (Nussbaum, 2002). Se puede mencionar también a Michael Sandel que postula que una sociedad así sería una estructura jerarquizada donde desaparecería la solidaridad entre los diferentes estamentos (Sandel, 2007). Y, para completar estos argumentos que discuten el transhumanismo, Adela Cortina propone un cambio pero que se aleja de los supuestos de esta concepción al apostar por una biomejora moral utilizando la educación para ello (Cortina, 2017).

6. CONCLUSIONES

Con todo lo que se ha expuesto hasta ahora se puede ver ya el debate que nos trae esta postura transhumanista. El planteamiento alberga diferentes conflictos éticos que están en la actualidad de los diversos desarrollos científicos. Son dilemas que hoy en día se plantean pero que no se pueden cerrar. Se puede opinar pero no se puede decretar lo que sería positivo ya que el nivel tecnológico de la actualidad no nos permite ver si las ideas propuestas se podrían llevar a cabo. Alguna puede verse algo más cercana y de hecho se está discutiendo e intentando concretar una respuesta común, como es el caso del uso de la Inteligencia Artificial. Pero lo complejo del tema es dar una solución. Por eso, se van a exponer diferentes cuestiones a modo de conclusión para mover a la curiosidad de todos sobre este tema y se investigue sobre las implicaciones de estas ideas futuristas.

La propuesta transhumanista habla de unos resultados positivos a la hora de aplicar la mejora tecnológica a la propia evolución humana. Pero en el debate nos encontramos, por su falta de claridad y de acuerdo, qué es lo que esto traería para la futura sociedad de cara a las posibilidades de las personas y si esos adelantos científicos llevarían a

futuros desarrollos positivos o negativos para la propia especie humana. La incertidumbre es muy grande y en este gran vacío entran muchas posibilidades que el hombre se puede encontrar, para bien o para mal. Los avances que se pueden dar son diversos, como vemos con las propuestas de las diferentes ramas del transhumanismo. De ellas, se podrían conseguir otras. Por lo que las posibilidades futuras escapan actualmente a nuestra mentalidad.

Otra cuestión es que los transhumanistas reducen la solución de todos los problemas del ser humano a aspectos que la propia tecnología puede resolver (Piedra, 2017). Tecnifican al ser humano por lo que se pierde el contenido humano tal cual. ¿Todos los problemas que vemos actualmente en nuestras sociedades se pueden resolver de esta manera? ¿Hay parte que la tecnología no puede resolver? Parecería que todo está pues determinado por el propio sistema científico y lo humano se va perdiendo dentro de todo este proceso tecnológico. Por ejemplo, si la propia Inteligencia Artificial evoluciona y aprende sin necesidad del componente humano como director del proceso, parece que quedamos recluidos a un segundo plano. ¿O esto es necesario para nuestra propia evolución?

Por otro lado, está la cuestión de quién decide estos cambios. Es un punto complicado porque alguien tendría que decidir la evolución que sufriríamos los millones de personas que habitamos el mundo (Piedra, 2017). ¿Cómo seleccionamos quién o quiénes se encargan de esta decisión? ¿Quién está facultado por encima de los demás para asumir esta responsabilidad? Y no podemos olvidar la propia naturaleza humana por lo que ¿cómo podríamos estar seguros de que esa persona sigue un bien común para todos y no se deja llevar por intereses particulares? En nuestra historia conocemos casos de dirigentes que buscaron su propio beneficio. Pero pongamos que se puede hacer sin caer en la tentación del poder. ¿Quién asume esta responsabilidad moral a la hora de decidir qué es lo mejor para todos y todas?

A la hora de llevar a cabo estos desarrollos, ¿cómo se llevaría a cabo para la población? ¿Supondría un coste? ¿Sería un coste particular o subvencionado por los Estados? ¿Sería gratuito para todos? Si no es así, se podría dar un contexto donde estas prácticas estarían supeditadas a

las propias normas de mercado por lo que se alejarían de las posibilidades de un buen número de personas y sólo sería accesible para un grupo.

Y, por último, entre todas estas cuestiones que se pueden traer a este debate, ¿cómo estaríamos seguros de que esas mejoras son realmente mejoras? ¿Quién garantiza que esto sea así? ¿Y si nos confundimos? ¿Se podría volver atrás? ¿Sería ético retroceder una vez que hemos avanzado?

Por lo tanto, este planteamiento transhumanista trae ideas muy interesantes para valorar ya que buscan lo mejor para el propio ser humano utilizando las herramientas que estamos creando y orientado a la especie humana hacia algo más positivo. Pero todavía quedan muchas cuestiones éticas sobre estos conceptos que deben ser pensados. A lo largo de estos años se verá cómo es el desarrollo de las tecnologías y si somos capaces de llevar a cabo estas propuestas transhumanistas. Mientras, el debate moral sobre ello sigue y, si todo sucede según creen los defensores de esta postura, se tendrán que resolver para decidir si es moral o no realizar este planteamiento transhumanista que nos llevaría al posthumano.

8. REFERENCIAS

Bacon, F. (2022). Novum Organum. Losada.

Bostrom, N. (2005). Transhumanist valves. Review of Contemporany Philosophy, 4, 3-14.

Bostrom, N. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. Argumentos de la Razón Técnica, 14, 157-191.

Cortina, A. (2017). Aporofobia, el rechazo al pobre. Paidós.

Della Mirandolla, P. G. (2019). Discurso sobre la dignidad del hombre. Editorial M.

Fukuyama, F. (2002). El fin del hombre. Consecuencias de la revolución tecnológica. Ediciones B.

Huxley, J. (1957). New bottles for new wine: Essay by Julian Huxley. Harper & Brothers.

Kass, L. (2002). Life, Liberty, and the defense of dignity: the challenge for bioethics. Encounter Booms.

Nussbaum, M. (2002). Genética y Justicia: tratar la enfermedad, respetar la diferencia. Isegoría, 27, 5-17.

Pearce, D. (2015). The Hedonistic Imperative. Kindle Edition.

Piedra, J. (2017). Transhumanismo: un debate filosófico. Praxis. Revista de Filosofía, 75, 47-61.

Platón. (2000). Fedón. Diálogos III, Gredos, 7-141.

Pugliese, Z. (2020). Transhumanismo. Una promesa de mejoramiento humano carente de fundamento ético. Nuevo Pensamiento, vol. X, 16, 429-446.

Sandel, M. (2007). Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética. Marbot.

Vita-More, N. (2018). Transhumanism. What is it? Bowker.

LA PERCEPCIÓN DEL RIESGO COMO CUESTIÓN ÉTICA Y DE RESPONSABILIDAD SOCIAL

LAURA MARÍA MARRERO BASSI
Universidad de La Laguna

1. INTRODUCCIÓN

El riesgo es inherente a la vida. La libertad exige elección y, como tal, implica responsabilidad y riesgo. La incertidumbre ante la realidad, siempre dinámica y cambiante, constituye parte esencial de la relación del ser con la totalidad de lo existente. Orden y caos representan los dos polos del continuo por el que discurre todo devenir. El abordaje de los problemas cotidianos exige decisiones cuyos resultados trascienden la voluntad individual, inserta en una compleja trama sociocultural. Berger y Luckmann (2019) subrayan la importancia de los universos simbólicos como matrices de significados que explican el mundo y aportan un orden nómico para la aprehensión de la experiencia que induce sentimientos de seguridad ante las amenazas. El mantenimiento de los universos simbólicos, como construcciones cognoscitivas que legitiman el orden institucional, se apoya en mecanismos conceptuales que definen los fenómenos y los categorizan. La capacidad de definir la realidad se traduce en un ejercicio de poder y la delimitación de los criterios de verdad, con frecuencia, deriva en luchas ideológicas.

La definición del riesgo ocupa una posición central en el contexto sociocultural presente, que Ulrich Beck bautizó en 1986 como la "sociedad del riesgo" a partir de una tesis que caracteriza los riesgos actuales por su simultánea construcción científica y social en un triple sentido: "la ciencia se ha convertido en (con)causa, instrumento de definición y fuente de solución de riesgos" (Beck, 1996, p. 259). En este escenario, diversos factores influyen en la percepción y aceptabilidad de los riesgos y es necesario investigar los procesos que intervienen en la

evaluación de las amenazas o peligros que rodean la existencia humana, orientan las interacciones asociadas a esos juicios perceptivos y guían las prácticas sociales. Martínez-Torvisco (2018) define la percepción del riesgo como un "constructo multidimensional que incluye elementos socio-culturales y cognitivos" (2018, p. 39) y se elabora a partir de las características de los riesgos y de factores subjetivos.

2. TEORÍAS SOCIOCULTURALES SOBRE EL RIESGO

2.1. APROXIMACIÓN AL DEBATE ENTRE LA TEORÍA CULTURAL Y LA ELECCIÓN RACIONAL

La teoría cultural expuesta por Mary Douglas destaca el origen social de las categorías cognitivas frente a los enfoques individualistas de la percepción humana que giran en torno al análisis formal de la racionalidad y atribuyen a determinados inputs de información correlativos outputs de actuación. Estas teorías individualistas sostienen que el comportamiento racional confronta las diversas alternativas y elige en función de la conveniencia -con una lógica de preferencias ordenadas y de evaluación de probabilidades, cuya variación constituye el elemento de riesgo- (Douglas, 1996, pp. 68-75). La teoría de la elección racional trata de explicar los fenómenos sociales como producto de las acciones racionales individuales, que comprende acciones lógicas y no lógicas (Aguiar *et al*., 2011, p. 281-302); los individuos deciden "dadas sus creencias -que deben basarse en la evidencia disponible- y sus preferencias, que deben ser lógicamente consistentes" (2011, p. 283). Los actores individuales identifican el conjunto de opciones a su alcance (su conjunto factible) y las consecuencias de cada una, estableciendo un orden de preferencias (jerarquía) en función de la utilidad, de forma que una persona es racional cuando elige la opción que prefiere y maximiza su utilidad. A este esquema de maximización de utilidades se suma la información a disposición de los actores sobre los resultados de las opciones que, si es completa, la situación es de certidumbre y, si la información es incompleta, la situación será de riesgo o de incertidumbre. En las situaciones de riesgo no existe certeza sobre el resultado, pero se conoce la probabilidad objetiva de los resultados alternativos; en estos casos, "los

individuos maximizan la utilidad esperada, es decir, la probabilidad objetiva de cada resultado o consecuencia de su elección multiplicada por el valor que la persona concede a esos resultados" (2011, p. 284).

Mary Douglas (Douglas, 1996) objeta diversas críticas a la teoría de la elección racional. De una parte, destaca la escasa aplicabilidad de esta teoría para explicar situaciones de riesgo que no entran en los procesos de toma de decisión, como es el caso de riesgos no percibidos o que, aun siendo percibidos, no cabe decidir sobre los mismos. Y de otra, subraya que los riesgos no pueden ser tratados como figuras equivalentes unos de otros. Douglas dibuja un "árbol del riesgo" cuyas ramas están integradas por grupos de apuestas comparables y sostiene que "cada cultura tendría un árbol de riesgo de una configuración específica, correspondiente a sus niveles de aceptabilidad establecidos" (1996, p. 85); para comprender los diversos grados de la intolerancia al riesgo hay que identificar la pauta subyacente a la aceptabilidad que, para Douglas, no se reduce a una jerarquía de utilidades. Las categorías cognitivas son nociones construidas culturalmente; en este marco Douglas utiliza el término cultura en la acepción de "sabiduría convencional invocada de forma activa", como

> colección, públicamente compartida, de principios y valores usados en un tiempo cualquiera para justificar una conducta. Dado que la conducta humana misma es canalizada en instituciones públicas, los principios y valores mantienen las formas de la vida institucional (1996, p. 108).

En este sentido la cultura proporciona un código para reconocer los peligros y las pautas de cautela debida -sobre riesgos apropiados e inapropiados- que forman parte de la asignación de responsabilidad en la vida social. Las categorías de riesgo son nociones construidas que acentúan unos peligros e ignoran otros; la cultura del riesgo crea un sistema de clasificación que asigna significados a símbolos concretos reafirmados en el ritual y el discurso, que permiten distinguir entre prácticas seguras y arriesgadas. Contaminación y tabú apuntan a determinados elementos de la vida social a los que se atribuye peligro y establecen las normas respecto a esos elementos; los tabúes y los mecanismos de atribución de culpa son medios de proteger a la sociedad contra conductas que la amenazan. El tabú está relacionado con el riesgo; en todos los lugares

y épocas el universo se ha interpretado en términos morales y políticos, y los desastres suelen recibir explicaciones políticas de imputación de responsabilidad. Las distintas formas de atribuir la culpa influyen en el sistema de administrar justicia y el peligro se define políticamente con el fin de proteger el bien común. Los peligros compartidos y "la amenaza de que toda la comunidad se contamine es un arma que sus miembros esgrimen para controlarse recíprocamente" (Douglas, 1991, p. XI). Según este enfoque, las normas de riesgo razonable se establecen en comunidad y, desde esta óptica, se rechazan las explicaciones centradas en las decisiones individuales. Aquí, Mary Douglas sienta al actor racional en el banquillo de la crítica pública para someterlo al juicio de la moral y de la responsabilidad social en su comunidad que es, en esta instancia, una codificación cultural de percibir riesgos. Los niveles aceptables de riesgo forman parte de los niveles aceptables de vida y de los niveles aceptables de moralidad y de decencia en una comunidad, que utiliza el código moralmente punitivo como sistema de protección para poder sostenerse en el tiempo.

Ante las brutalidades de las guerras contemporáneas y los peligros de las tecnologías actuales, las ciencias sociales han sido llamadas como testigos para interrogarlas sobre los riesgos (Douglas, 1996; Braidotti, 2015; Beck, 2008). Es necesario encontrar esquemas aptos para analizar la situación del mundo globalizado guiado por la inseguridad y el miedo al desastre inminente, a la catástrofe medioambiental, a los accidentes nucleares, al potencial destructivo de la tecnoindustria, al aumento de las guerrillas, el terrorismo, las mutaciones genéticas, las armas biológicas y las necropolíticas que amenazan la vida aquí y ahora (Braidotti, 2015). Las políticas de riesgos asignan los costos y los beneficios del desarrollo industrial y del crecimiento económico. La recepción pública de cualquier política sobre riesgos depende de las ideas públicas sobre la justicia. El umbral de la aceptabilidad del riesgo y la sensibilidad de los individuos para evitarlos depende de los estándares de moralidad. Mary Douglas denuncia que la actual distribución de riesgos refleja una distribución de poder y de posiciones sociales que deben ser evaluadas como un tema de justicia y de equidad que suscita cuestiones políticas fundamentales, y problematiza que el diálogo entre el

riesgo y la justicia se realice en dos lenguajes distintos (Douglas, 1996, pp. 25-42). ¿Qué es un riesgo aceptable? ¿Quién lo define? ¿Qué son niveles de riesgo aceptables? Douglas nos remite a la teoría moral de Hume para reclamar madurez y dejar atrás los principios morales basados en la racionalidad abstracta. Si, como argumenta Hume, "la justicia es una virtud artificial, deberíamos estudiar de forma sistemática las convenciones sociales mediante las que está construida" (1996, p. 37).

2.2. REFERENCIA A LOS PROCESOS DE DEFINICIÓN Y CONSTRUCCIÓN SOCIAL

El teorema de Thomas enuncia que "si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias" y, en este sentido, las aportaciones Berger y Luckmann (2019) priman la importancia de las definiciones colectivas en la configuración y transformación de la realidad social. Berger y Luckmann (2019) afirman que la interacción recíproca y recurrente crea patrones de comportamiento que construyen el mundo social, entendido como un producto de la acción de los seres humanos y no como un sistema natural; la sociedad es un producto humano formado por acciones habitualizadas que se entrelazan y tipifican en un proceso dialéctico. El mundo institucional se crea a través de la "tipificación recíproca de acciones habitualizadas", a la vez que las instituciones también controlan el comportamiento humano estableciendo pautas definidas de antemano que lo canalizan en una determinada dirección y cuya suma constituye el sistema de control social.

Una tipificación específica es la construcción del riesgo. De acuerdo con Beriain, el riesgo es un "constructo social histórico" (Beriain 1996, p. 8,9) que surge como dispositivo de racionalización y se basa en la determinación de lo que la sociedad considera en cada momento "normal" y "seguro". Beriain destaca el carácter "precario" de la sociedad moderna que, tras el derrumbe del edificio estructural funcionalista, ha perdido la autoridad de una lógica externa y el orden deja de ser "una realidad instituida *per se*". La premisa de partida es "la improbabilidad del orden social". Bauman (1996) subraya que una de las principales funciones del lenguaje es nombrar y clasificar. La clasificación dota al mundo de estructura y permite ordenarlo; y, en un mundo ordenado,

uno puede buscar información para calcular la probabilidad de un suceso y lograr "seguridad". Para Bauman "orden y caos" son los "gemelos modernos" concebidos a partir de la ruptura del mundo ordenado por Dios, un mundo que tan solo existía -sin reflexionar sobre cómo darse un orden a sí mismo- (Bauman,1996, p. 77). El descubrimiento de que el orden "no era natural" trajo consigo el "problema del orden" y, en el mundo moderno, lo otro del orden es lo azaroso del caos, la incertidumbre, la contingencia, el riesgo. La consumación del orden va a depender de las definiciones y la soberanía moderna reside en "el derecho a definir y, por implicación, a poner a un lado el caos en tanto aquello que escapa a la definición" (1996, p. 82). Las prácticas de dominio apuntan a dirigir y administrar la existencia a través de definiciones, entre las que destacan las regulaciones de derechos y libertades, su concesión o denegación, su extensión y sus límites, y los correlativos deberes y obligaciones que, en conjunto, constituyen los "ordenamientos" jurídicos.

Giddens reflexiona acerca del *status* ontológico de la confianza y del riesgo e interroga a la contextura espacio-temporal moderna, traspasada por el principio de duda radical, en la que todo conocimiento adopta la forma de hipótesis abierta a revisión en una confusa diversidad de opciones y posibilidades, y sostiene que la confianza es un fenómeno necesario para el desarrollo de la personalidad en un "mundo de mecanismos desmembradores". La modernidad reduce riesgos en ciertas áreas, pero introduce nuevos parámetros de riesgos desconocidos en épocas anteriores. Giddens plantea que la naturaleza -como fenómeno externo a la vida social-, en cierto sentido, ha llegado al "fin", como consecuencia de su "dominación" por los seres humanos; el reverso paradójico de esta conquista es el aumento de los riesgos totales que convierten a la modernidad en una cultura del riesgo (Giddens, 1996, p. 33-37). La conciencia práctica necesita confianza, la orientación cognitiva y emocional requiere "seguridad ontológica". La fragilidad de la vida exige dar por sentadas las llamadas preguntas existenciales de tiempo, espacio, continuidad e identidad; los seres humanos presuponen una aceptación de las categorías de duración, extensión, identidad de objetos, de otras personas y del sí-mismo que se responden a través de las

interpretaciones simbólicas que dan las culturas. Giddens subraya la necesidad humana de esta dotación de "sentido" de la realidad frente al caos, los actores necesitan estas convenciones para orientarse, interactuar en la vida cotidiana, y resolver los aspectos triviales de la acción; sin la confianza que le dan estas convenciones, el individuo se ahogaría en el terror ante el caos. Las culturas, a través de las interpretaciones simbólicas de los interrogantes existenciales, proporcionan "fe" en la coherencia de la vida y proveen orientaciones prácticas para las exigencias cotidianas. Giddens insiste en esta necesidad: "confianza" y "esperanza" son los fundamentos elementales para mantener al individuo a través de situaciones de riesgo, "confianza" en los anclajes existenciales, como escudo emocional o *cocoon* protector.

El reverso de esta "confianza" es el sentimiento de "invulnerabilidad relativa" (Giddens, 1996, pp. 46-70). La psicología social ha dedicado gran atención al estudio de la cognición social y los sesgos perceptivos que distorsionan la visión del mundo. Ovejero destaca el aspecto irracional de la conducta humana (Ovejero, 2010, pp. 60-88). Esta irracionalidad se define como "el hecho de llegar a conclusiones que no se pueden justificar por el conocimiento que se tiene" (2010, p. 61) y sus principales causas son, en primera instancia, la dificultad para procesar la excesiva cantidad de información proveniente de nuestro entorno -físico y social- que conduce a seguir "atajos mentales", tanto de percepción como de atribución; y, segunda causa, el egocentrismo que lleva a no percibir objetivamente la realidad, sino a construirla perceptivamente a medida de los propios intereses personales y grupales que alcanza incluso a la modificación de los recuerdos. Lo más grave es la sobreestimación que se tiene de la propia objetividad. Ovejero destaca dos sesgos distorsionantes de la percepción relacionados con la necesidad de confianza y de seguridad: el sesgo de confianza excesiva y el sesgo de la ilusión de control. El sesgo de confianza excesiva es "la tendencia a sobreestimar la precisión de nuestros juicios y de nuestras creencias", sesgo que es altamente peligroso cuando afecta a la toma de decisiones en situaciones de riesgo. El sesgo de la ilusión de control, muy relacionado con el anterior, "es la tendencia a sobreestimar el grado de

controlabilidad que creemos tener" y conduce a la idea de que los acontecimientos aleatorios están sujetos a nuestra influencia (2010, p. 67).

Martínez Torvisco (2018) subraya la incidencia de estos heurísticos en los juicios del nivel de riesgo y su aceptabilidad. De acuerdo con Martínez Torvisco, la percepción del riesgo es un juicio subjetivo y la explicación de por qué las personas valoran de forma diferente las características del riesgo y su gravedad tiene varios enfoques. La perspectiva multidimensional considera que la percepción del riesgo es un constructo que incluye elementos socio-culturales y cognitivos. A su vez, la percepción depende de las características de las amenazas, entre las que destacan la naturaleza del riesgo en sí misma, las circunstancias de identificación, el grado de controlabilidad y la gravedad de las consecuencias.

3. LA SOCIEDAD DEL RIESGO

La denominación "sociedad del riesgo" da forma conceptual al estadio de la modernidad que surge como mutación de la sociedad industrial en el momento en que las instituciones "se convierten en focos de producción y legitimación de peligros incontrolables sobre la base de unas rígidas relaciones de propiedad y poder" (Beck, 1996.b, p. 203). Este término, acuñado por Ulrich Beck en 1986, refleja una época que no solo abandona las formas de vida tradicionales, sino que está descontenta con las consecuencias indirectas del crecimiento de las tecnologías productivas de la era industrial. Los problemas y amenazas provocados desbordan los fundamentos de las representaciones simbólicas respecto a la seguridad y la ingobernabilidad de los riesgos afecta a las bases mismas que sustentan el orden social. Este deterioro del sentido colectivo y la disolución de los vínculos comunitarios culminan en un proceso de individualización en el que la seguridad se mercantiliza. El diagnóstico de Beck sobre el cambio cultural define un marco en el que los principios éticos y jurídicos, las categorías de responsabilidad, culpa y el principio de causalidad, así como los procedimientos de decisión política ya no son adecuados para interpretar y legitimar la racionalidad social. Los sistemas jurídicos establecidos ya no responden al estado de

realidades emergentes que desbordan las previsiones normativas -las leyes no pueden garantizar la protección de los ciudadanos-.

En la sociedad de riesgo, las "relaciones de definición" sustituyen a las "relaciones de producción" de Karl Marx, que en ambos casos son relaciones de dominio (Beck, 2002, p. 237). Las relaciones de definición incluyen las normas, las instituciones y los medios que estructuran la identificación y evaluación del riesgo un contexto cultural específico que constituyen la matriz de poder legal, epistemológico y cultural en el que se desarrolla la política. Las luchas y conflictos de definición resultan de escenificaciones propias de la sociedad del discurso en la que la identidad del sujeto político se difumina: "nadie y todos son el sujeto". Otros rasgos destacados son la deslocalización de los riesgos, cuyas causas y efectos no están limitados a un espacio geográfico y se extienden más allá de las fronteras nacionales; y su incalculabilidad, las consecuencias de los "riesgos hipotéticos" son incalculables debido al "no saber" de la ciencia y al disenso normativo que sugieren lo que "no" debería hacerse pero no "qué" debería, en una "trampa" del riesgo que propone la evitación como estrategia ante el "devenir real" *(becoming real)* de la catástrofe. La "paradoja de la decisión" implica que "cuanto mayor es el peligro, mayor es el no saber, y la necesidad y la imposibilidad de la decisión" (Beck, 2002, pp. 216-225; 2008, pp. 83-85. 165-169). En este contexto, Beck explica el potencial político que nace del "entrecruzamiento de estado de normalidad y estado de excepción" ante el riesgo de grandes catástrofes y plantea que

> Al tratar con el riesgo de grandes catástrofes discutimos el presente del futuro estado de excepción planetario (del que ya no podrá responderse nacionalmente ni encerrar en fronteras nacionales). El estado de excepción no es cosa de una nación, su alcance es cosmopolita (2008, p. 114).

Este potencial catastrófico de la modernización radicalizada cuestiona la autoridad del Estado, de la ciencia y de la técnica. Las amenazas globales deslegitiman las instituciones de los Estados nacionales que no pueden garantizar la paz social con sus ordenamientos legales, que devienen insuficientes ante peligros de escala planetaria. La especificidad de la ontología del riesgo es que éstos no existen en sí mismos, sino que dependen de su definición y representación; lo decisivo es su

anticipación de hacerse real. Beck plantea las siguientes preguntas ¿Quién define lo que es o no es un riesgo? ¿Qué tipo de conocimiento o desconocimiento sobre causas, dimensiones, actores, etc. está implicado? ¿Quién decide sobre las formas adecuadas de limitación, control y regulación de los daños futuros? ¿Qué significa "realidad" del riesgo? Beck responde a estas cuestiones desde un "realismo constructivista" que no sólo analiza el origen de los conceptos y cómo se construyen realidades, sino que también investiga "cómo el *en sí* de la realidad se (re)produce mediante políticas y coaliciones discursivas en los contextos institucionales referidos a la decisión y la acción" (2008, p. 133). Los riesgos son, al mismo tiempo, reales y conformados por la percepción y construcción social, y están ligados a los símbolos de la propia cultura, lo que explica que un mismo riesgo sea percibido y manejado políticamente de formas muy diferentes (Beck, 2001, p. 17).

La tensión en la escenificación simbólico-material de los riesgos sitúa a los medios de comunicación en el centro del fenómeno y la comunicación social se convierte en la herramienta clave de su configuración, al definir los marcos de interpretación que contribuyen a crear la sensación de una moral compartida. La Rocca (2018, p. 117-149) sostiene que los medios, al seleccionar informaciones, establecen una categorización de lo que es moralmente aceptable o deplorable y contribuyen a crear actitudes que los individuos incorporan como propias y traducen en acciones. En particular, "la comunicación del riesgo consiste en vehicular o transmitir información entre varias partes" (La Rocca, 2018, p. 121). Esta transferencia de información no se limita a describir los riesgos, sino que también influye en la percepción y en la actitud o comportamiento de los individuos respecto a una determinada categoría. El riesgo y el contexto social interactúan mediante procesos psicológicos, sociales y culturales que pueden incrementar o disminuir la percepción pública del riesgo y de los comportamientos asociados al mismo.

El marco analítico que investiga la incidencia de estos procesos institucionales, psicosociales y culturales en el hecho de que el riesgo percibido aumente o disminuya es la denominada "teoría de la amplificación social del riesgo". Esta teoría postula que un acontecimiento peligroso, o la identificación de un posible efecto adverso, deben considerarse

señales que pueden amplificarse o atenuarse en función de su percepción por las instituciones, grupos e individuos. Tal percepción se ve influida por los procesos culturales y comunicativos y, a la vez, condiciona las consecuencias del propio riesgo. Martínez-Torvisco afirma que esta teoría, de igual forma que el "realismo constructivista" de Beck, define el riesgo como propiedad objetiva de una amenaza o un suceso y, al mismo tiempo, como constructo social (Martínez-Torvisco, 2018, p. 31). La Rocca destaca la "confianza", como factor determinante en la teoría de la amplificación, entendida aquí como la confianza que los ciudadanos otorgan a las instituciones, creyendo y confiando en ellas. El papel de los medios de comunicación es crucial en la valoración de los riesgos y, en la actualidad, los individuos conectados a través de internet y de las redes sociales cobran especial relevancia en la producción comunicativa. Pero esta mayor divulgación de noticias e información no conlleva necesariamente mejor difusión del conocimiento y, muchas veces, las ingentes cantidades de contenidos informativos divergentes generan un "escepticismo desorganizado" frente a los mensajes recibidos (La Rocca, 2018, pp. 136-142).

Otro eje de la sociedad del riesgo gira en torno a los ordenamientos jurídicos, que en los países de tradición democrática se construyen bajo la fórmula del Estado de Derecho con un papel fundamental en la definición de la realidad social, en su interpretación y en otorgar -o no- seguridad jurídica. Lewellen (2009) destaca la presión que ejerce la globalización sobre los estados nacionales y la transformación del poder en diversas direcciones. Los poderes del Estado ceden, no sólo hacia arriba, ante instituciones globales como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial del Comercio y empresas multinacionales, sino también hacia abajo, por la acción de nacionalismos, instituciones no gubernamentales, corporaciones y grupos político-económicos que obligan a reconceptualizar las fuentes de poder y de regulación.

4. CONCLUSIONES

El objetivo general de este estudio ha sido analizar las claves teóricas de la percepción del riesgo desde una perspectiva sociocultural y

concluye que la configuración de la percepción del riesgo modula, en cada sociedad, las prácticas colectivas e individuales ante amenazas y peligros. En el presente, era del Antropoceno, en la que "los procesos humanos operan al nivel de escala geológica y biológica en la tierra" (Moore 2015, p. 513), los umbrales de riesgo permitido no son acordes a los peligros que afectan a humanidad. Uno de los peligros de mayor magnitud es el cambio climático, que se debe principalmente a factores antropogénicos y se agrava, cada vez más, por los efectos de una racionalidad económica que maximiza beneficios privados a costa de la sostenibilidad ambiental. La deficiente percepción de este riesgo conlleva altos niveles de permisividad e inacción de los gobiernos, ocupados en respuestas parciales que se revelan insuficientes. Las soluciones deben integrar todos los enfoques para evitar la catástrofe global.

Es necesario un pacto de gobernanza mundial y regular sin fisuras los umbrales de riesgo permitido. Se propone valorar el recurso a una ética de base empírica, una ética de la emergencia basada en objetivos. Esta propuesta exige una investigación interdisciplinar en profundidad, con perspectiva sociocultural, para identificar variables, prioridades y alcanzar consensos sociales que legitimen las normas y refuercen la confianza en las instituciones. La situación de crisis requiere la búsqueda de decisiones conjuntas basadas en acuerdos democráticos decididos entre todos los actores. Y la solución democrática exige reequilibrar las fuerzas, dar voz a toda la población e incluir a todos los colectivos.

5. REFERENCIAS

Aguiar, F. et al. (2011). Sociología y elección racional. En Giner, S. (Coord.). Teoría Sociológica Moderna. (pp. 281-302). Ariel Sociología.

Bauman, Z. (1996). Modernidad y ambivalencia. En Beriain J. (Comp.). Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo. (pp.73-119). Anthropos.

Beck, U. (1996.a). La sociedad del riesgo. Paidós.

Beck, U. (1996.b). Teoría de la sociedad del riesgo. En Beriain J. (Comp.). Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo. (pp. 201-222). Anthropos.

Beck, U. (2001). Retorno a la teoría de la “sociedad del riesgo”. Boletín de la A.G.E. 30, 9-20.

Beck, U. (2002). La sociedad del riesgo global. Siglo XXI.

Beck, U. (2008). La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida. Paidós.

Berger, P. y Luckmann, T. (2019). La construcción social de la realidad. Amorrortu.

Beriain J. (1996). Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo. Anthropos.

Braidotti, R. (2015). Lo Posthumano. Gedisa.

Douglas, M. (1996). La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales. Paidós.

Douglas, M. (1991). Pureza y peligro. Los conceptos de contaminación y tabú. Siglo XXI de España Editores.

Giddens, A. (1996). Modernidad y autoidentidad. En Beriain J. (Comp). Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo. (pp. 33-71). Anthropos.

La Rocca, G. (2018). La comunicación social del riesgo. Una disciplina en evolución. En Martínez Torvisco, J. y La Rocca, G. (Coords.) En torno al Riesgo. Contribuciones de diferentes disciplinas y perspectivas de análisis. (pp. 117-149). PASOS, RTPC.

Lewellen, T. (2009). Introducción a la Antropología Política. Ediciones Bellaterra.

Martínez Torvisco, J. y La Rocca, G. (Coords.) (2018). En torno al Riesgo. Contribuciones de diferentes disciplinas y perspectivas de análisis. PASOS, RTPC.

Moore, A. (2015). Islands of difference: Design, Urbanism, and Sustainable Tourism in the Anthropocene Caribbean. Journal of Latin American and Caribbean Anthropology, 513-532.

Ovejero, A. (2010). Psicología social: algunas claves para entender la conducta humana. Biblioteca Nueva.

ÉTICA Y ACCIÓN POLÍTICA. REFLEXIÓN DESDE LA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

LAURA MARÍA MARRERO BASSI
Universidad de La Laguna

1. INTRODUCCIÓN

Este ensayo[76] parte de la búsqueda un marco teórico ético-político apto para analizar las posibilidades de acción emancipatoria en nuestro contexto sociocultural que, bajo el signo de la libertad, genera formas de dominio que los sujetos incorporan como válidas en sus esquemas de percepción. En este orden institucional los individuos internalizan los sistemas de coacción y asimilan las estructuras ordenatorias como facticidades legítimas o reglas lógicas. El objetivo de este estudio es hallar fundamentos críticos para cuestionar los mecanismos que operan en el mantenimiento de estas relaciones y las causas que subyacen bajo esta sumisión paradójica. Los tres paradigmas clásicos explicativos de la realidad social -el estructural-funcionalismo de Durkheim que prioriza el consenso, el materialismo dialéctico de Marx que enfatiza el conflicto de clases, y el de la acción social de Weber que destaca la importancia de los distintos tipos de racionalidad- son insuficientes para comprender la transformación de subjetividades en instancias que aceptan el poder de estructuraciones generadoras de opresión y precarización de las vidas.

Las teorías tradicionales han investigado los procesos sociales con la pretensión de extender el método científico al estudio de las sociedades humanas. Durkheim, desde el funcionalismo positivista, describe la

[76] Este artículo se inserta en el proyecto «Vulnerabilidad, precariedad y brechas sociales. ¿Hacia una redefinición de los derechos fundamentales?» (PID2020-114718RB-I00) Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

sociedad como un sistema complejo cuyas partes interactúan para mantener la estabilidad y analiza las pautas que la mantienen unida para que funcione con armonía. Giner destaca que en la teoría durkheimiana la unidades de estudio son los hechos sociales, a los que atribuye realidad objetiva independiente de la voluntad de los individuos. Para Durkheim los hechos sociales son externos, coercitivos y deben ser tratados como cosas; la conciencia colectiva -integrada por normas culturales, valores y creencias- es el cemento que mantiene unida a la sociedad, cuya estructura existe más allá de los individuos que la componen y es interiorizada por éstos en la socialización (Giner, 2001, p. 228-254). Lewellen define el estructural-funcionalismo como teoría que antepone el equilibrio sociopolítico y se centra en describir las instituciones, prácticas y comportamientos teleológicamente según el objetivo o función que cumplen para la supervivencia del conjunto social (Lewellen, 2009, p.117-121).

Frente a este modelo reacciona la teoría crítica que, de acuerdo con Horkheimer, no se limita a ampliar el saber ni tiene vocación de sistema sino que está presidida por la finalidad práctica emancipatoria, consciente de que el mundo es producto de la praxis y que los hechos percibidos están socialmente preformados. La teoría crítica toma el legado de la obra de Marx con el propósito de renovarlo (Horkheimer, 2000) y, a diferencia de lo expresado por Durkheim, afirma que los hechos sociales no son estructuras exteriores independientes sino que están configurados por la actividad humana: los hombres son productores de las formas de vida y no sujetos pasivos de hechos dados. Salvador Giner destaca las objeciones de Horkheimer contra el monopolio analítico y de neopositivismo lógico dominante en la época del nacimiento de la Escuela de Frankfurt que, en contraposición al formalismo y al dogmatismo de la teoría tradicional -cuya validez depende de que las proposiciones deducidas concuerden con acontecimientos efectivos- afirma que la teoría crítica debe ser autorreflexiva, abierta y en diálogo constante con el medio social que inspira la propuesta teórica (Giner, 2011, p.653-657; Horkheimer, 2000, p. 23-35).

2. ÉTICA Y TEORÍA SOCIAL

2.1. Antecedentes

El compromiso ético-político de la teoría crítica recibe, además del legado de la obra de Marx, la influencia de Weber y su preocupación por las consecuencias de la creciente racionalidad instrumental servidora de fines no siempre racionales. En *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer evidencian que el programa ilustrado del desencantamiento del mundo, con la pretensión de liberar a los hombres del miedo, constituirlos en señores y disolver los mitos mediante la ciencia, "resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad"; denuncian que el camino de la ciencia moderna divide al ser, separa a los hombres de la naturaleza y conlleva la renuncia al sentido (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 59-66). Este dilema había llevado a Weber a plantear la dimensión ética de la racionalización científica que -a la vez que excluye lo mágico del mundo-, confronta a la vida individual a responder la difícil pregunta sobre su sentido inmanente (Weber, 2019). Weber remite al clásico mito de la caverna de la República de Platón que dibuja la vida cotidiana como un juego de sombras en la pared y a la verdad de la ciencia como una luz que permite ver más allá de las apariencias, descubrir la verdadera realidad y "aprender cuál es el modo justo de comportarse en la vida" (2019, p. 200); también plantea que durante el Renacimiento se creía que el trabajo científico llevaba a describir la "verdadera naturaleza" y que algunos teólogos llegaron a considerar que la ciencia era un camino hacia Dios. Pero lejos de aquellas ilusiones, Weber excluye la posibilidad de que el conocimiento científico pueda enseñar algo sobre el sentido del mundo. La ciencia no responde a las preguntas sobre qué debemos hacer y cómo debemos vivir. No queda margen para un derecho natural, la jurisprudencia puede determinar qué normas son las aplicables, cuándo son obligatorias y los métodos para su interpretación, pero no responde a la cuestión de "si deben establecerse precisamente esas normas y no otras" (2019, p. 206).

En este escenario se plantea cuál es la verdadera relación entre ética y política. Sostiene que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas: conforme a la "ética de la

convicción" cuyos mandamientos son incondicionados y unívocos, o conforme a la "ética de la responsabilidad" que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción. Pero esto tampoco resuelve el problema de la bondad o no de los medios y los fines; la ciencia no puede solucionar la contienda que sostienen entre sí los distintos sistemas de valores existentes. Cada individuo debe decidir en un escenario de dioses desmitificados y convertidos en poderes impersonales que aspiran a legitimar su dominación y luchan entre sí por el reparto del poder.

En las tesis weberianas los procesos de racionalización y profanización de la cultura conducen a la creación de nuevas estructuras sociales que institucionalizan la acción racional con arreglo a fines, que deviene en una progresiva pérdida de libertades. En *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo* (Weber, 2011) advierte que lo específico en la génesis y el desarrollo de la economía capitalista se identifica con la transformación de la ética de los individuos, asociada a una creciente tipología de actor social autónomo, guiado por la lógica de la racionalidad instrumental que cristaliza en un nuevo tipo de subjetividad individual. Y una de las paradojas que denunciará la teoría crítica es que el avance de la racionalidad propia de la economía liberal se hace a costa de la reducción del sujeto, que pasa de la "jaula de hierro" de Weber -que lo coaccionaba de forma externa-, a reproducir el dominio en su interior.

2.2. REFORMULACIONES

Las tres décadas finales del siglo XX fueron un período de cambios que Lewellen (2009, p. 245-268) describe a partir del derrumbe del edificio estructural-funcionalista y de la "crisis de representación" que cuestionó la autoridad de las generalizaciones. Las concepciones postestructuralistas de la cultura llevaron a entender que el poder no se basa sólo en la coerción o la fuerza. El concepto de "hegemonía" de Gramsci sobre el consentimiento social a la dirección general impuesta por el grupo dominante rompía con el énfasis del marxismo ortodoxo en el materialismo e insistía en la importancia de la "superestructura" ideológica. Bourdieu y Foucault analizaron "cómo el poder se manifiesta de manera invisible

a través de instituciones notoriamente benignas y se difunde a través de aspectos no políticos de la cultura" (Lewellen, 2009, p. 250).

Bourdieu (2017, p.7-71) estudió los mecanismos de "eternización de lo arbitrario", la forma en que se mantienen y reproducen los sistemas sociales jerárquicos, y planteó que es la deshistorización de las estructuras de subordinación lo que les confiere una visión de orden natural. Centrado en el análisis de las desigualdades aceptadas como legítimas e incorporadas en las formas de percepción y clasificación que se dan por supuestas en la vida cotidiana, destaca la importancia de las significaciones culturales. Denomina "violencia simbólica" a la violencia amortiguada, invisible para sus propias víctimas que se ejerce "a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento" (Bourdieu, 2017, p. 12). Es una lógica de dominación ejercida "en nombre de un principio simbólico" que conocen y admiten tanto el dominador como el dominado. En los análisis de Bourdieu (2016, p. 5-99) es clave la consideración de que la cultura misma es una forma de capital que se adquiere en la socialización; el capital cultural incluye la conciencia general de cómo funciona la sociedad, los conocimientos, las preferencias, las formas de hablar y escribir, y puede ser objetivado en signos distintivos. Los que poseen el capital cultural más elevado reflejan las normas de la sociedad y las establecen para el resto de la sociedad.

Los agentes ocupan posiciones en el espacio social que, a su vez, construyen; en este espacio los agentes tienen puntos de vista y juicios clasificatorios que dependen de la posición que ocupan y que, en su aplicación, producen prácticas objetivamente enclasables: el *habitus* es a la vez "el principio generador de prácticas objetivamente enclasables y el sistema de enclasamiento *(principium divisionis*) de esas prácticas" (Bourdieu, 2016, p. 183). El *habitus,* en tanto que disposición general internalizada en la socialización, hace que el conjunto de prácticas de un agente (o conjunto de agentes de condiciones semejantes) sean sistemáticas y diferenciales de las prácticas constitutivas de otros estilos de vida. Los distintos *habitus* son "estructuras estructurantes" que

expresan las diferencias inscritas en las condiciones de existencia y organizan la percepción del mundo social.

Foucault también analiza los sistemas de socialización e investiga las relaciones entre discurso, poder y subjetividad. El poder no es sólo una instancia represiva, sino que también es creativa: produce sujetos, discursos y prácticas. Foucault (2005, p. 15-18) propone, como ejercicio de responsabilidad, cuestionar lo que nos es dado como "universal, necesario, obligatorio" y transformar en *ethos* filosófico "la crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos". Nos exhorta a hacer una ontología histórica de nosotros mismos para captar los discursos que nos constituyen como sujetos y conciernen a nuestro modo de ser, para extraer lo contingente y distinguir los ejes del saber, del poder y de la ética que nos conforman. Este *ethos* crítico de lo que somos permite analizar los límites que nos son impuestos y, desde el cuidado de sí, abre el camino para resistir al poder y sustraerse a la dominación biopolítica. Teresa Oñate (2017, p. 1-17) define con Foucault el cuidado de sí como constelación que incluye el "sí mismo como otro" y explicita que "no hay subjetualidad ni ipseidad sin alteridad". El cuidado de sí remite al ser y al cuidado del ser, y nos impone la tarea de remover obstáculos en la prosecución del bien de toda la estructura interdependiente del ser, en el continuo abierto a "los otros" y a todo "lo otro" de lo humano. Quien no cuida de "lo otro", no cuida de sí.

La antropología feminista crítica ha contestado al mito del individuo autosuficiente, titular de la razón y de la cultura -que en su autoproclamación como *homo sapiens* se separó de la naturaleza-, para recordarle al sujeto autónomo que es una ficción creada a la medida del capitalismo patriarcal. Rosi Braidotti (2015, p. 11-28; 60-70), de acuerdo con Foucault y Deleuze, rompe las dicotomías propias del dualismo moderno y defiende una ontología procesual. Afirma un materialismo vivo dinámico, en continuo devenir, que supera las categorías divisorias para evidenciar el carácter relacional y de recíproca dependencia de todo lo existente. El fracaso del "Hombre medida de todas las cosas" es autoevidente; Braidotti lo baja del pedestal, en el que ya no se sostiene, para sentarlo en el banquillo e interrogarlo sobre las consecuencias de su "progreso" en esta era del *Antropoceno*, en la que "los procesos

humanos operan al nivel de escala geológica y biológica en la tierra" (Moore, 2015, p. 513), y en la que los factores antropogénicos han situado la vida entera en la llamada "sociedad del riesgo mundial" (Beck, 2008). Lejos de las retóricas del miedo, pero consciente de los riesgos inherentes a la declinación neoliberal del capitalismo avanzado, Braidotti (2018, p. 11-31;105-176) propone una ética política afirmativa basada en la cooperación, que denuncia los dispositivos "individualizadores" responsables de la fragilización de los vínculos y de la vulnerabilización de las existencias en un marco nihilista de Alternativa Ausente.

Bauman (2000, p. 7-20) advierte que los procesos de "individualización" llevan a inutilizar las interacciones humanas como factores de autodefensa comunitaria y, en nombre de la libertad individual, las reducen a redes exentas de regulación moral. Los sólidos se caracterizan por la regularidad de sus estructuras que, debido a la gran cohesión de sus moléculas, mantienen su forma y volumen constantes. En cambio, las moléculas de los líquidos tienen tan poca cohesión que no mantienen una forma fija. Fluyen. Y la liquidez es la metáfora que Bauman aplica para definir la fase del capitalismo tardío que emerge de la "disolución radical de las amarras acusadas de limitar la libertad individual de elegir y de actuar" (Bauman, 2000, p. 11). La rigidez del orden es entendida como un artefacto a "flexibilizar", a "desregular", para "liberar" a los agentes. Los primeros sólidos a disolver son los frenos impuestos al "mercado" financiero, laboral e inmobiliario y las restricciones a la libre circulación de capitales, reasignando los "poderes de disolución" cuyo resultado es una "versión privatizada de la modernidad" y el "fin de la era del compromiso mutuo". Los poderes globales están abocados a desintegrar los lazos sociales densos y las agencias de acción colectiva en nombre de la "emancipación". "Y el derrumbe, la fragilidad, la vulnerabilidad, la transitoriedad y la precariedad de los vínculos y redes humanos permiten que esos poderes puedan actuar" (Bauman, 2000, p. 20).

Las formulaciones individualizadoras sobre la libertad acusan a la sociedad de "fraude semántico" y a la justicia social de "espejismo". Frente al modelo social, a principios de la etapa "líquida moderna" Thatcher desveló su proyecto en una breve sentencia que se convirtió en profecía autocumplida: *There is no such thing as society*, "no existe

la sociedad". Según Bauman, esta fue su declaración de intenciones para desmantelar las redes normativas y protectoras, y para que cada uno, como agente libre, se hiciera responsable de su biografía en un "conglomerado de yos" ocupados en su propio bienestar y liberados del interés público (Bauman, 2000, p. 70,71). Pero esta emancipación ficticia ha tenido efectos devastadores; la división de las situaciones humanas insta a la insensibilidad por el otro, a la adiaforización del comportamiento humano que sitúa ciertos actos u omisiones "fuera del eje moral-inmoral", es decir "fuera del universo de obligaciones morales" y fuera del ámbito de los fenómenos sujetos a evaluación moral. Con amparo en la neutralidad, en la distancia, en la no visibilidad, en las fronteras o en principios de no injerencia, se elude el juicio de valor y vence la indiferencia hacia la alteridad, hacia "lo otro" (Bauman, 2022, p. 61,62).

Wendy Brown (2021a, 2021b) subraya que de los restos del decreto de Thatcher que declaró a la sociedad como no-existente, como artificio que debía ser desmantelado, nació el "Frankenstein del neoliberalismo" que, desprovisto de brújula moral y sin obligaciones interpersonales, se alimenta de los complejos efectos del nihilismo. La energía de esta criatura que "abraza la libertad sin contrato social", sin valores y sin referentes, no está movida por la coherencia ni por la creencia en la verdad, sino por una voluntad de poder explotada por plutócratas y "magnates de los medios sensacionalistas que la azotan y la mantienen estúpida". Hayek había condenado lo social como término mítico y peligroso de inspiración animista que socavaba el "orden espontáneo" de la libre competencia; postulaba la libertad de mercado como principio normativo y ontológico que, en su expansión, generaba eficiencia y, por tanto, debía prevalecer en todo ámbito. Sin embargo, como señala Villacañas, este postulado, con el tiempo, ha cristalizado en una nueva teología política que recupera la vieja noción de comunidad de salvación, ahora mercantilizada y sujeta en todas sus esferas al providencialismo económico de dioses plurales en competencia (Villacañas, 2016; 2020).

Villacañas explica que la comunidad de salvación se traduce en la pertenencia a la "categoría de los normales" y la "normalización" implica disciplina; requiere el cumplimiento estricto de los deberes del marco

económico para garantizar la propia salvación material. En este "medio", que tiene sus propias leyes para la salvación o la condenación, cada uno debe gobernar su vida en el "orden natural" de la competencia que declara "la verdad de supervivencia de los mejores en la lucha selectiva constitutiva de la vida" (Villacañas, 2020, p. 142). Una teología política es un despliegue de poder y un gobierno disciplinario que incorpora una verdad sobre el mundo y sobre el sujeto que es interiorizada, generalizada y convertida en "realidad" común; así se construye un "medio" que "dicta lo que hay" y que es el espacio normativo en el que se desarrolla la veridicción. Este poder y su marco "invaden el fuero interno como una verdad libremente aceptada" y, a partir de esta aceptación, la libertad es expresión misma y resultado de las técnicas de gobierno, y la satisfacción del deseo, subordinación.

Marzano (2011) advierte que asistimos a un nuevo paradigma de libertad que se dibuja como un tríptico de "autenticidad, voluntarismo y autonomía" e implica que el individuo puede convertirse en lo que "es", hacer lo que "quiere" y determinar lo que "desea". Pero en nombre de esta libertad deben cumplirse unos parámetros que atestigüen, mediante el éxito obtenido, la capacidad de controlar y gestionar la propia vida. Y lo paradójico es que la demostración del ejercicio de esta libertad conduce a una servidumbre voluntaria. En esta línea, de acuerdo con Han (2022), los últimos desarrollos de la sociedad disciplinaria la han transformado en una sociedad del rendimiento, que ha reemplazado el verbo deber por el verbo poder, la represión por la potencia, y la obligación por el deseo. *Yes, we can. Just do it.* Positividad, autosuficiencia y libertad que derivan en cansancio. Pero la autorreferencialidad y la falta de relación con el otro impiden el reconocimiento, desencadenan crisis de gratificación y terminan asumiendo rasgos destructivos.

2.3. NUEVA SUBJETIVACIÓN

Weber (2011 [1920], p. 201-243) estudió la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo para "establecer la conexión de las ideas piadosas del ascetismo protestante con los apotegmas de la actividad económica" en una época en la que predominaba la preocupación por el más allá. La proscripción del descanso en la riqueza se asentaba

en el riesgo del desvío de la vida santa y quien quisiera estar seguro de su estado de gracia en el mundo "debía efectuar las obras de aquel que le ha enviado, en tanto que es día" (Weber, 2011 [1920], p. 204). En consecuencia "el primero y más importante de todos los pecados es el derroche de tiempo"; desperdiciar el tiempo es reprochable en cuanto a la moral porque el trabajo aparta de las tentaciones agrupadas por el puritanismo en la idea de *unclean life* y "el que se fastidia al trabajar, demuestra que carece del estado de gracia" (2011 [1920], p. 205-209). La vida profesional del individuo debe ser una justificación del estado de gracia en el esmero que aplica en la propia observancia del trabajo y para determinar hasta dónde complace a Dios hay que tomar en cuenta "el beneficio económico que reditúa al hombre" porque Dios señala sus finalidades al revelar a los elegidos la posibilidad de ganancia: God blesset his trade, derrama sus dones sobre los elegidos (2011 [1920], p. 216).

Villacañas (2020, p. 118-198) estudia la transformación de este viejo puritanismo -que Weber describió como "espíritu" del primer capitalismo- hacia el nuevo modelo neoliberal, para poner de manifiesto que "el *ethos* del *homo economicus* es el mismo que el del *homo religiosus"* puritano (Villacañas, 2020, p. 119), pero ahora, secularizada, la persecución de la ganancia adquiere el carácter de un deporte competitivo. Villacañas formula la pregunta de saber cómo el neoliberalismo extiende la racionalización económica sin motivos religiosos trascendentes; la cuestión es saber cómo la subjetivación puritana se transforma en la normatividad propia del *homo economicus* neoliberal enrolado "en una carrera sin fin por superar récords y metas". El arquetipo es el deportista cuyo éxito depende del esfuerzo y del sacrificio; y Villacañas apunta al principio de placer como mecanismo fundamental: el *plus-de-goce*, que es la plusvalía de placer que se obtiene al final de la competición y afianza una lógica que penetra en la estructura profunda de la subjetividad (2020, p. 121,122). Cada uno puede aumentar su goce ejercitándose en la competencia. El *plus-de-goce* se define como un placer que incluye la promesa de crecimiento; es la razón capitalista que se interioriza como realidad motivacional y conlleva un nuevo sentido de empoderamiento. Una vez más, es aclaratorio citar una frase de

Thatcher*: Economics are the method. The object is to change the soul.* "Económico es el método. El objetivo es cambiar el alma"; sentencia que Villacañas interpreta en sentido weberiano con el significado "económico es el método como forma específica de perder el alma" (2020, p. 125), y esta pérdida se promueve con la racionalización del deseo en la dirección única de la economía.

Villacañas señala que el sentido último del "nuevo hombre" es la capitalización de sí mismo para elevarse a la salvación que se acredita mediante el éxito. En el viejo puritanismo las dudas sobre el *decretum* desconocido de la predestinación se proyectaban hacia la práctica de tareas bien hechas que produjeran resultados verificables. En el neoliberalismo se seculariza la idea de estar predestinado; en la nueva "teología atea" la predestinación es reinterpretada como ser "más apto" y se demuestra en la mejor capacidad de adaptación al "medio" que, regido por el "orden natural" de la competencia y de la ley de rendimientos crecientes, recompensa a los mejores con el *plus-de-goce* y les asegura una trascendencia inmanente. Este dispositivo, que combina la dimensión ascética, la plusvalía y el principio de placer, resuelve la cuestión de la motivación y produce la misma subjetividad, que ahora ya no está encerrada en la jaula de hierro weberiana sino en la que él mismo se construye con la racionalización de su deseo. Las técnicas del nuevo poder pastoral reproducen la idea de absoluta obediencia individualizada, pero ya no somete mediante represión. Ahora gobierna a través de la producción y la gestión del deseo.

De acuerdo con Villacañas, el *homo economicus* del neoliberalismo se convierte a sí mismo en capital humano y financiariza su vida bajo la supervisión de un tribunal económico permanente que resuelve si dispone o no de crédito, "el verdadero subrogado de la predestinación", cuya concesión depende de la conducción racional de la propia vida y de la normalización. El fundamento antropológico de esta teología política se basa en un régimen de ficciones cuya figura principal es el ser humano mismo, situado en un universo simbólico de representaciones que "produce objetos, rituales de verdad, pero también hábitos y técnicas de decisión" (2020, p. 154); esta subjetividad normaliza la

existencia completa en el "orden natural" de la competencia, con la idea de egoísmo racional como centro que se legitima por el éxito.

Villacañas se detiene ante las consecuencias perversas esta antropología normativa que diferencia a los aptos de los no aptos, a los salvados de los condenados a la vida precaria y a los que se adaptan de los que sucumben. Critica que con estas tramas discursivas que ocultan la erosión social, los ejes de desigualdad y las opresiones estructurales se interpreten en escalas individuales los índices de estrés, de suicidios, de violencia, e incluso la pérdida de todo lo estable, los vínculos y los valores. Villacañas insta a repensar todas las dimensiones de este régimen de subjetivación (2020, p. 166;185-188); propone oponerse a este totalitarismo mediante la reducción de la compacidad conceptual y, así, quebrar el absolutismo de la realidad (2020, p. 169,170).

3. CONCLUSIONES

Las conclusiones del estudio apuntan reivindicar las propuestas éticas de la teoría crítica, a superar el paradigma objetivista e investigar desde el compromiso activo. La teoría crítica manifiesta que la generación de "conocimiento válido", la sistematización coherente de enunciados fundados y contrastables que describen, clasifican y explican la realidad de forma objetiva, elude que esa "realidad objetiva" es opresora e injusta, que la neutralidad ante el sufrimiento es complicidad, que la escisión entre sujeto cognoscente y objeto conocido es ideología al servicio del *statu quo*. Que la fría racionalidad científica que contempla aséptica las vidas precarizadas y la inhumanidad lleva al mantenimiento de las condiciones que la generan y que, a las puertas del colapso civilizatorio, la transformación exige compromiso valorativo.

Las necropolíticas imperantes en el mundo globalizado vulneran la Declaraciones de Derechos Humanos y amenazan con el riesgo, cada vez mayor, de que se repitan las escaladas belicistas que asolaron la primera mitad del siglo XX. Para evitarlo es apremiante investigar desde la crítica, desde el compromiso activo, desde la denuncia de las injusticias. Weber advirtió que la ciencia no tiene respuestas para las preguntas sobre qué debemos hacer y cómo debemos vivir, ni puede enseñarnos el

camino de lo justo. Pero hoy, lo que sí se hace evidente, es que estamos en el camino de lo injusto. Y que defender la dignidad de la vida frente a las violencias, es un imperativo ético que debería ser un correctivo a la neutralidad. Para evitar, precisamente, que la neutralidad objetiva se convierta en complicidad.

4. REFERENCIAS

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). Dialéctica de la Ilustración. Editorial Trotta.

Bauman, Z. (2000). Modernidad líquida. Fondo de Cultura Económica.

Bauman, Z. y Donskis, L. (2022). Ceguera moral. La pérdida de la sensibilidad en la modernidad líquida. Paidós.

Beck, U. (2008). La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida. Paidós.

Bourdieu, P. (2017). La dominación masculina. Anagrama.

Bourdieu, P. (2016). La distinción: criterio y bases sociales del gusto. Penguin Random House.

Braidotti, R. (2015). Lo Posthumano. Gedisa.

Braidotti, R. (2018). Por una política afirmativa. Itinerarios éticos. Gedisa.

Brown, W. (2021a). En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente. Traficantes de sueños.

Brown, W. (2021b). Frankenstein del neoliberalismo: libertad autoritaria en las "democracias" del siglo XXI. Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 42, 124.

Foucault, M. (2005). Un inédito: ¿Qué es la Ilustración? (Presentación de Antonio Campillo). Daimon Revista Internacional de Filosofía, 7, 5-18.

Giner, S. (2001). Teoría sociológica clásica. Ariel.

Giner, S. (2011). Teoría sociológica moderna. Ariel.

Han, B. (2022). La sociedad del cansancio. Herder.

Lewellen, T. (2009). Introducción a la Antropología Política. Ediciones Bellaterra.

Marzano, M. (2011). Programados para triunfar: Nuevo capitalismo, gestión empresarial y vida privada. Tusquets.

Moore, A. (2015). Islands of difference: Design, Urbanism, and Sustainable Tourism in the Anthropocene Caribbean. Journal of Latin American and Caribbean Anthropology, 20, 513-532.

Horkheimer, M. (2000). Teoría tradicional y teoría crítica. Paidós.

Oñate, T. (2017) ¿Qué quiere decir Cuidar de Sí Mismo? En Oñate, T. et al. (Eds.) Hermenéuticas del Cuidado de Sí. Cuerpo Alma Mente Mundo (pp. 1-17). Dykinson.

Villacañas, J. (2016). Una apología cínica de la revolución neoliberal: sobre La última lección de Michel Foucault. Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos, 1, 109-118.

Villacañas, J. (2020). Neoliberalismo como teología política: Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo. Ned.

Weber, M. (2011 [1920]). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Prometeo libros.

Weber, M. (2019). El político y el científico. Alianza.

CAPÍTULO 13

EL DESAFÍO TRANSHUMANISTA EN LOS ALBORES DEL DEBATE SOBRE LA MEJORA HUMANA

AGUSTÍN SÁNCHEZ COTTA
Universidad de Córdoba

1. INTRODUCCIÓN

El biólogo holandés y premio Nobel Nicolas Tinberguen escribió una carta al periódico *The Guardian* en 1980, criticando la noticia sobre la creación de un banco de esperma cuyos donantes fueran exclusivamente premios nobeles. Cerró su mensaje con las siguientes líneas: "Encuentro moralmente reprochable y presuntuoso que cualquiera se considere válido como juez sobre las cualidades que deberíamos criar" (En Glover, 1984, p. 24). Detrás del proyecto que anunciaba la noticia subyacía la idea de crear individuos supuestamente superiores a través de ese material genético. En su respuesta, Tinbergen rechazó tanto la practicabilidad de esa eugenesia positiva, como la autoridad de las personas para decidir cuáles son las mejores cualidades para la sociedad.

Inspirado por estos eventos, Jonathan Glover inauguró el debate filosófico sobre el aumento de las capacidades humanas a través de la tecnología en su obra *¿Qué tipo de personas debería haber?* En sus inicios plantea que proponer la prominencia o el aumento de ciertas cualidades, mediante modificación tecnológica, implica decidir qué tipo de personas deberían componer el futuro de la humanidad. En lugar de cuestionar cuáles serían las tecnologías más adecuadas para modificar a las personas, nos invita a argumentar cómo podríamos juzgar qué capacidades deberían modificarse, y si realmente deberíamos tener potestad para ello (1984, pp. 13-17). En síntesis, ¿Con qué valores podríamos

decidir que unas capacidades deben aumentarse en ulteriores generaciones y otras no? ¿Hay alguna manera de valorar que es mejor incrementar la inteligencia matemática de las personas que sus habilidades sociales y colaborativas?

Para Glover, la importancia de esta cuestión radica en dos hechos. Primero, en la pendiente resbaladiza a la que la tecnología está llevando a la sociedad, dado que sus nuevos desarrollos aparecen de forma gradual y sus usos se extienden sin ser cuestionados. En consecuencia, si no reflexionamos sobre su creación, utilidad y valores, poco a poco adaptaremos nuestra realidad a sus posibilidades. Segundo, en que existen nuevas tecnologías que no solo proporcionan novedades meliorativas, sino que además pueden aplicarse de forma individual y autónoma, sobrepasando con ello todos los problemas morales de la eugenesia y el control biopolítico de la sociedad (1984, p. 14). Actualmente, existe una tercera razón: la existencia de un movimiento ideológico, científico, filosófico y cultural que aboga por el deber moral de mejorarnos todo lo posible: el transhumanismo. Según su última acepción por parte del especialista Antonio Diéguez, el transhumanismo

> Sería el anhelo de aplicar la tecnología al ser humano con el objetivo de potenciar sus cualidades físicas, mentales, emocionales y morales, tomando de ese modo el control voluntario de su evolución como especie. (2022, pp. 509-513)

El impacto de esta ideología en nuestra sociedad puede ser enorme, dado que existe una recepción popular muy amplia de sus postulados, que además tienen una crítica difícil. ¿Cómo podríamos negar las bondades de potenciar todos los aspectos humanos? Este problema ya lo plantea Erik Parens en un trabajo titulado *¿No es mejorar siempre algo bueno?* Para este autor la única manera de abordar este problema consiste en superar esta errónea intuición inicial.

Previa a la fundación de la Asociación Mundial del Transhumanismo en 1998, diversos autores acometieron la tarea de cuestionar ese supuesto optimismo del mejoramiento humano. Dicha discusión surgió en el seno del debate sobre el posible uso de las tecnologías de modificación genética humana. Mientras que por una parte se discutían las implicaciones

que podrían tener las tecnologías meliorativas, por otra emergía una asociación que abogaba por la defensa dogmática de estas aplicaciones.

2. OBJETIVOS

Los objetivos de esta investigación pueden resumirse en tres:

- Analizar el surgimiento de la Organización Mundial del Transhumanismo, que acontece en el mismo marco temporal que los debates sobre la mejora humana, atendiendo a sus documentos fundacionales.
- Revisar el surgimiento del debate bioético sobre la posible modificación genética humana, especialmente cómo este evoluciona hacia una nueva discusión sobre los problemas de la mejora humana.
- Exponer qué implica el transhumanismo a raíz de sus postulados y de los problemas establecidos.

3. METODOLOGÍA

Para abordar estos objetivos este trabajo, primero, analiza el contexto temporal en el que se funda la asociación a favor de la mejora humana, atendiendo a sus dos declaraciones de principios y a su documento principal, donde se intenta confrontar todas las dudas de la corriente.

Tras dicho análisis, se expone la migración del debate sobre la modificación de la genética humana a un marco más idóneo de trabajo: la distinción entre la terapia y la mejora. Atendiendo a los postulados transhumanistas, se enumera qué problemas filosóficos, médicos, éticos y sociales de dicha literatura confrontan tales argumentos. Esto permite concluir cuáles son los problemas principales que el transhumanismo planteaba en los albores de su etapa contemporánea.

4. EL TRANSHUMANISMO FRENTE AL DEBATE DE LA MEJORA HUMANA

4.1. El surgimiento de la asociación mundial transhumanista y su etapa contemporánea

En la última década del siglo XX, el movimiento transhumanista evolucionaba de su etapa moderna a la contemporánea. La modernidad del transhumanismo comenzó con la popularización del concepto por el biólogo Julian Huxley en los años 50, quien defendía con ello alcanzar el pleno bienestar humano mediante la mejora cultural, ambiental y biológica (1957). Continuó con el filósofo iraní FM-2030 (nacido Fereidoum Esfandiary) quien reinterpretó el término como una nueva era de la humanidad, mediada por la superación de sus límites a través de las nuevas tecnologías (1989). Y terminó con la definición acuñada por el filósofo Max More, para quien el transhumanismo contempla un conjunto de filosofías que "abogan por la aceleración de la evolución de la vida inteligente más allá de sus limitaciones humanas" (1990, 2013a). Esta última versión aunaba múltiples formas ya existentes de entender la mejora humana, incluyendo la del propio autor: el extropianismo. Se trata de un arco de pensamiento que evoluciona desde la defensa del pleno bienestar humano, a la superación de sus límites a través del nuevo ser posthumano. Como constante, todos estos autores entienden la búsqueda del mejoramiento humano como la continuación evolutiva de la vida inteligente (Sánchez Cotta, 2021).

Los trabajos filosóficos de More se engloban en su proyecto de comunidad global del transhumanismo. Para ello crea, junto con muchos colaboradores, el Instituto Extropia (ExI) [77], la revista de pensamiento homónima[78], y un servidor de emails para tener contacto directo con todos los miembros de la comunidad. Ante el papel hegemónico que tenía el extropianismo, en 1996 diversos participantes de dicha comunidad

[77] El instituto cerró en 2006 (Ostberg, 2023) sin embargo aún puede encontrarse su página web: www.extropy.org

[78] Cuya lista de publicaciones puede encontrarse en: www.extropy.org/publications.htm

acometen la tarea de crear una declaración de principios transhumanistas[79], que fue publicada por el filósofo Anders Sandberg[80]. Esta primera declaración defiende la mejora individual del ser humano, que entiende como ejemplo de progreso. Por ello rechaza cualquier restricción ética o legal en contra de estas tecnologías. Establece como labor esencial el adoctrinamiento a la sociedad de los beneficios de la mejora humana. Argumenta específicamente que cualquier mejora es bienvenida si ello permite a un individuo a alcanzar sus metas. Toda ventaja es lícita y por ende el fin justifica los medios. Rechaza todas las formas de pensamiento que choquen con su tesis principal, y asume que los principios pueden cambiar con los valores de la sociedad, siempre que se abogue por la mejora humana.

Dicha acción dio impulso a la iniciativa de fundar la Asociación Mundial del Transhumanismo de la mano de los filósofos Nick Böstrom y David Pierce. Esta nueva comunidad virtual subsumía todas las corrientes, incluida la extropiana. En su mensaje fundacional, Böstrom defiende que el objetivo de la asociación es "hacer del transhumanismo una nueva disciplina académica" [81]. Así se inicia la etapa contemporánea de este movimiento. La asociación publicó una nueva web de referencia[82] que ya no corresponde con la sede virtual actual, pero que sigue activa actualizando todos los recursos existentes sobre el transhumanismo.

Asumiendo los principios de la primera declaración, Böstrom elabora una nueva versión[83]. También coescribe con miembros de la comunidad ese otro documento necesario, y más explicativo, sobre el

---

[79] Cuya conversación fue archivada por Alexander Sasha Chislenko: www.extropy.org/publications.htm

[80] Y aún hoy puede encontrarse justo donde el la dejó publicada en su página web personal: https://shorturl.at/dinK2

[81] Gracias a que el servidor de email de la comunidad extropiana está abierto al público, el anuncio oficial de la Asociación Mundial del Transhumanismo puede encontrarse aquí: https://shorturl.at/sIY08

[82] www.transhumanism.com

[83] Cuya web ha sido archivada gracias al proyecto Internet Archive y puede encontrarse aquí: https://shorturl.at/fIZ39

transhumanismo y las tecnologías de mejora. El enfoque de este nuevo documento, denominado *Transhumanismo: Frecuentes Preguntas y Respuestas*[84], es aclarar al lego las dudas más importantes que le puedan surgir, con el fin de invitarle a participar en el movimiento.

La segunda declaración de los principios considera que la mejora es el progreso inevitable de la humanidad. Esto implica que la única necesidad de investigar las consecuencias de las tecnologías de mejora desde una posición optimista, asumiendo que su llegada será más beneficiosa que perjudicial. En base defiende el derecho moral y absoluto de todo individuo para realizar intervenciones de mejora humana sin restricción alguna. Así, la nueva labor educativa del movimiento es encauzar el debate en estos márgenes.

El texto *Transhumanismo: Frecuentes preguntas y respuestas* (AA.VV., 1999) redefine la corriente como el estudio de las posibles consecuencias positivas y negativas de la mejora humana, junto con el deseo de aplicar las primeras. Considera que la mejora no se restringe a aplicaciones médicas, sino que además de la modificación genética y la farmacología, se aboga por la integración con la Inteligencia Artificial y la reconfiguración molecular a través de la nanobiotecnología.

El resto del documento postula posibles consecuencias positivas y negativas de las diferentes tecnologías emergentes, que potencialmente podrían mejorar al ser humano. En sí, se trata de una aplicación de los principios transhumanistas, dado que discute estas tecnologías desde un punto de vista tecno-determinista y tecno-optimista, asegurando su futura llegada y afirmando los supuestos beneficios que traerá. También postula distribuir las mejoras mediante la economía de goteo, afirmando que lógicamente en primer lugar estarían alcance de los más pudientes, para luego llegar al resto de la sociedad. Finalmente, y desde un punto de vista ético, se considera absolutamente bueno la mejora de la condición humana, siendo inmoral cualquier restricción a la tecnología.

---

[84] Cuya web ha sido archivada gracias al proyecto Internet Archive y puede encontrarse aquí: https://shorturl.at/jnDU4

4.2. Del debate sobre la modificación genética humana a la distinción entre terapia y mejora

Establecer qué tecnológicas tienen finalidades terapéuticas o meliorativas es la conversación donde fundamentalmente se interpela al transhumanismo. Plantea que la tecnología que interviene en el cuerpo humano puede tener dos aplicaciones: una curativa, que restaura sus capacidades y salud debido a su progresivo deterioro, y otra aumentativa, que las incrementa más allá de sus límites. Su origen se produce en el seno de un debate anterior, concerniente a las tecnologías de modificación genética que emergieron por primera vez en los años sesenta del siglo pasado.

La obra inicial sobre este debate, escrita por Glover aún en ese marco inicial, ya apunta hacia dónde marchará la reflexión. Considera que podemos distinguir entre tecnologías de modificación genética negativas y positivas. Las primeras corregirían los defectos humanos, mientras que las segundas podrían incrementar sus capacidades. Así establece una distinción ética:

> Si fuera posible usar la ingeniería genética para corregir defectos, digamos en estado fetal, sería difícil ver cómo quienes estuviéramos preparados para estas medidas eugenésicas pudiéramos objetar en contra. Pero aceptar los casos eliminación de errores genéticos no implica aceptar otros usos de la ingeniería genética (1984, p. 31)

De manera que mientras no considera problemático la corrección de defectos genéticos, si lo considera el incremento de las capacidades humanas. Esta distinción y argumento ya intuye que en lugar de prohibir todos los usos de la modificación genética, Glover aboga por limitarlos a la corrección. No obstante, advierte que no es una solución definitiva, ya que la línea que divide las aplicaciones negativas de las positivas es borrosa. Parece clara cuando hablamos de corregir un defecto físico, pero no cuando consideramos el caso de una posible disposición genética a la depresión, que sería complicado de definir como defecto en sí y argumentar por su modificación (1984, pp. 30-33).

En 1990, Jonathan Fletcher investigó los protocolos bioéticos elaborados por los Institutos Nacionales de Salud de los Estados Unidos, con el fin de analizar la evolución del debate sobre la modificación genética

humana. Este concluía con una distinción ética entre la modificación de células somáticas y germinales, aprobando las primeras y rechazando las segundas. Según Fletcher, las consecuencias, tanto dañinas como inesperadas que justificaban esa prohibición, son: "(i) cambios en las células reproductivas y (ii) exposición a terceros de infecciones virales debido a la técnica usada para transferir el tratamiento de los genes a los pacientes" (1990, p. 66). Es decir, por una parte modificar células en línea germinal implica cambios irreversibles en la línea de descendencia, y por otra parte se pueden transmitir infecciones. No solo en ambos casos existe la posibilidad de crear problemas biológicos definitivos en las siguientes generaciones, sino que además se carece del consentimiento de quienes sufrirían estas modificaciones. Esto claramente refiere al problema original de Glover.

Gerald P. McKenny analiza esta literatura y cómo evoluciona hacia el debate entre terapia y mejora. Primero, enumera los argumentos que justifican la distinción ética: la dificultad de establecer los derechos de las personas futuras, las posibles de consecuencias inesperadas de eliminar genes esenciales, el problema de jugar a ser dios o de atentar contra la naturaleza humana, y finalmente la posibilidad de los escenarios eugenésicos donde el estado o los progenitores diseñan a sus descendientes según ideales precisos. A pesar de ello, aclara que todos estos problemas "implican distinciones de grado entre intervenciones en células somáticas y germinales en lugar de distinciones de principio" (1997, p. 33).

Lo cual es absolutamente cierto. Aquellos padres que realizan pruebas de diagnóstico prenatales y toman decisiones abortivas en torno a ello ya están decidiendo cuándo, y en qué condiciones, nacen las personas futuras. Más allá de las tecnologías genéticas y reproductivas, los padres ejercen el mismo derecho cuando deciden el momento y el lugar en el que tener hijos, estableciendo con ello el nivel de vida de la futura vida y sus posibilidades socioeconómicas. En suma, a pesar del auténtico problema de definir quiénes serán las personas futuras, la distinción científica entre células somáticas y células germinales no permite una delimitación ética entre estas técnicas, ya que en su aplicación solo habría una gradual.

Tal como McKenny recoge en su investigación, Fletcher y Anderson argumentaron que en base a estas objeciones sería mejor distinguir entre aplicaciones terapéuticas y meliorativas (1997, p. 34). No obstante, esto conllevó cambiar el enfoque filosófico de estas discusiones: en lugar cuestionar si podemos decidir qué personas deberían existir, el nuevo enfoque cuestionaría dónde termina la práctica médica y dónde empieza el aumento de las capacidades humanas.

4.2.1. Problemas del debate terapia-mejora

Como se observa en el anterior apartado, distinguir entre tecnologías terapéuticas y meliorativas es una forma idónea para abordar el tema de la modificación genética en seres humanos. La idea sería que sólo el uso de las primeras es éticamente correcto. El criterio tendría la utilidad de ser aplicado a cualquier novedosa tecnología para establecer su idoneidad. No obstante, existe el problema principal de definir qué es terapia y qué es mejora.

4.2.2. ¿terapia o mejora?

Como ya se anunció con Glover, la línea divisoria entre las modificaciones genéticas negativas y positivas es borrosa. Por ejemplo, si una modificación incrementa la segregación de insulina del páncreas para reducir el nivel de glucosa en la sangre ¿es una mejora al permitirnos comer más dulces o es una terapia al frenar los problemas de diabetes? Esto refleja el problema principal del debate: no es fácil distinguir cuándo una aplicación médica se usa con fines terapéuticos o con fines meliorativos en todos sus posibles casos.

Cuando Fletcher y Anderson plantean este marco sobre la terapia y la mejora con el fin de establecer una ética de la tecnología genética, su solución consiste en que toda terapia alivia, elimina o compensa los problemas de una enfermedad humana. Toda tecnología usada con estos fines tendría un uso genuinamente terapéutico y por ende sería ético, mientras que el resto de las aplicaciones no lo serían al tener fines meliorativos. A este planteamiento Krismky le interpela un problema en forma de pendiente resbaladiza: si una característica humana guarda cierta relación con una enfermedad, entonces eliminarla podría

entenderse como una acción terapéutica, a pesar de que quizás sería una mejora (En McKenny, 1997, pp. 35-36). Es decir, si una característica humana guarda relación con una enfermedad, entonces podemos defender su modificación a pesar de que ello proporcione una ventaja. Por ejemplo, podríamos modificar los genes relacionados con la fatiga con el fin de caminar durante más tiempo, dado que es una actividad saludable. Aquí se reviste de terapia un aumento.

Como respuesta a este problema, LeRoy Walters y Julia Palmer propusieron aceptar dentro del marco ético aquellas mejoras que pudieran incrementar la salud. Asimismo también reconocieron el corto alcance de su propuesta, dado que no serviría ni para discernir entre mejoras que pudieran incrementar nuestros sentimientos morales o capacidades cognitivas, siendo solo útiles ante ciertas mejoras físicas (1997, pp. 110-112). Por ejemplo, incrementar la defensa inmunitaria de un individuo, labor propia de las vacunas, sería una mejora saludable que no debería provocar ningún conflicto ético. En cambio, retrasar el envejecimiento sería más confuso. Por una parte, sería saludable al demorar la llegada de enfermedades que suelen aparecer con la edad. Por otra parte, sería una mejora al incrementar nuestro tiempo vital y el mantenimiento de nuestras relaciones sociales (1997, pp. 115-116).

No solo la segunda parte de este ejemplo no está relacionado con la salud, sino que además los aspectos de mejora tampoco parecerían negativos a simple vista, lo cual crea un conflicto adicional. Esto evidencia el problema de Krimsky: un fenómeno natural y propio de un cuerpo sano como es envejecer se vuelve una enfermedad, haciendo de un tratamiento meliorativo algo terapéutico. Conlleva además considerar a todos los individuos como enfermos y a la completa medicalización de la vida humana.

Inspirado por estas últimas cuestiones Erik Parens, como líder del centro Hastings de bioética, coordinó una investigación sobre las implicaciones éticas y sociales de la mejora humana. Parens vio así dos dimensiones en este debate: la delimitación entre terapia y mejora y cómo esto corresponde a establecer los límites de la medicina, y la socavación de la mejora en problemas sociales ya existentes (1998, pp. 1-2). Desde esta interpretación, distinguir entre terapia y mejora es definir qué

intervenciones en el cuerpo humano son médicas y cuáles no. Esta es una discusión diversa de la preocupación de que las mejoras, en manos de las clases más pudientes, podrían exacerbar las actuales desigualdades sociales.

Ante el primer dilema, Parens expone que la medicina nunca ha tenido una serie de metas universales que definan su aplicabilidad. De forma vaga, siempre se ha dedicado a mantener la salud de las personas. Existen, desde su punto de vista, dos concepciones de medicina: la expansiva propia de la OMS, centrada en mantener el bienestar del individuo sin importar lo que ello implique; y la concepción normativa de Norman Daniels, en la que cada cuerpo funciona dentro de unos parámetros y la medicina debe mantenerlos, restaurarlos o compensarlos. Este último paradigma no incluye una actividad ya ampliamente aceptada: la prevención de problemas de salud. En base a esto y a la distinción que proponen Walters y Palmer, Parens considera que:

> Quizás, en lugar de intentar fabricar un término único para todas las mejoras de salud que puedan incluir tratamiento y prevención, deberíamos simplemente reconocer que necesitamos añadir a las categorías de terapia (de la enfermedad) y a la de mejora una tercera: la prevención (de la enfermedad). (1998, p. 5)

Esto podría ser una posible solución, sin embargo Parens reconoce que el funcionalismo médico puede ser arbitrario en su aplicación a este debate. Para ello, utiliza un ejemplo famoso en esta literatura donde si un paciente (A) mide solo 160 cm, debido a una enfermedad del crecimiento, y otro paciente (B) mide lo mismo debido a su genotipo, entonces el modelo funcionalista trataría al paciente (A) e ignoraría al (B) a pesar de tener la misma altura. Se justifica dado que (A) sufre de un proceso que impide restaurar sus funciones, mientras que esos parámetros son naturales en (B). Por supuesto, este ejemplo ilustra otro problema social: ¿Por qué habría que curar la altura cuando no se trata de un problema médico sino de un prejuicio contra las personas bajas? (1998, p. 6) En síntesis, mientras que la concepción expansiva no sirve para este debate, ya que no establece límites en la medicina, la concepción funcionalista tampoco resuelve el problema.

Eric T. Juengst, dentro de la investigación dirigida por Parens, resume las tres propuestas que intentan resolver el dilema entre terapia y mejora:

1. Distinguir por tratamiento contra la enfermedad, propuesta que fundamenta el debate.
2. Distinguir el funcionamiento de los individuos, cuyos problemas ha señalado ya Parens.
3. Distinguir ideológicamente entre terapia y mejora, lo que implica que el paciente y el médico tendrían que negociar qué tratamientos serían puramente médicos (1998, pp. 32-36).

Como se puede observar, el debate terapia-mejora es relevante no solo para la cuestión de la ingeniería genética, sino también para establecer los límites de la medicina, lo que asimismo ayuda a definir la negligencia médica. La preocupación fundamental, ya desde la República de Platón, es cuestionar hasta dónde debe llegar la medicina, teniendo en cuenta que por mor de la salud, un individuo podría someterse a la voluntad absoluta de un médico, o a las necesidades de su cuerpo, siendo esclavo de uno u otro.

4.2.3. Dimensiones sociales del debate terapia-mejora

Los problemas de las dimensiones sociales de la mejora humana pueden dividirse en cuestiones de valores, de justicia, y los problemas de la ética del auto-perfeccionamiento.

Glover y Parens, en sus respectivos trabajos, abordan brevemente cuestiones sobre los valores sociales y las mejoras. Por su parte Glover advierte, a la hora de decidir qué aplicaciones podrían mejorar al ser humano, que los valores de la sociedad juegan un papel importante y suelen cambian con el tiempo (Glover, 1984, pp. 52-55). Mientras que en estos momentos podemos valorar como positivas una serie de capacidades, en el futuro podrían ser otras, creando arbitrariedad en nuestra concepción de las mejoras. Un excelente caso que ejemplifica esto es la zurdera. A lo largo de la historia se ha discriminado en contra de las personas cuya mano dominante era la izquierda, y a pesar de no ser un defecto se ha establecido como mejora el uso de técnicas para convertir

a estas personas en diestras (Campos, 2023). Esto ilustra que el cambio de valores puede recalibrar nuestras concepciones sobre qué capacidades mejorar.

Parens, por su parte, plantea que el uso de medios específicos para alcanzar ciertos fines refleja una serie de valores concretos. De manera que quienes defienden la mejora humana para alcanzar metas en realidad están reflejando un estado de valores. Denomina a esto como un *argumento del precedente,* que ilustra con el siguiente ejemplo:

> Siempre hemos usado el medio A para alcanzar el objetivo A; pero el medio B también permite alcanzar A; por lo tanto el medio B está libre de problemas morales. Por ejemplo, siempre hemos reducido la ratio profesor/alumno y el tamaño de la clase (medio A) para mejorar las capacidades de los alumnos (fin A); el Ritalín (medio B) mejora las capacidades de los alumnos (fin A); luego está libre de problemas morales (1998, p. 12)

Esta sería la estructura de quienes no consideran que deba haber diferencias entre los usos de las mejoras. Sin embargo Parens demuestra que no son lo mismo, ya que una cosa es mejorar el entorno del estudiante y otra alterar su composición biológica, lo que además conlleva ignorar tanto las causas sociales detrás de los problemas educativos como el valor de la experiencia del alumnado.

Atendiendo a los problemas de la justicia, podemos ampliar la taxonomía de las mejoras establecidas por Walters y Palmer, quienes también distinguen entre aquellas puede que proporcionan un beneficio intrínseco frente a las que tienen una utilidad competitiva (1997, p. 111). El uso del segundo tipo generaría una mayor competitividad, e incluso una carrera de armas que podría incrementar la desigualdad al impedir, desde la posición ventajosa, que los demás competidores puedan equilibrar la balanza de alguna manera.

El investigador Dan M. Brock, también miembro del proyecto de investigación de Parens, argumenta que en cierta medida muchos beneficios competitivos también proporcionarían ciertas mejoras intrínsecas. Por otra parte, también considera que si todos los competidores disponen de la misma ventaja, entonces el efecto de estas se anula (1998, pp. 15-16). En el primer caso, incrementar la inteligencia con el fin de

ganar un torneo de ajedrez proporciona otros beneficios propios como disfrutar más de dicha actividad. En el segundo caso, si todos los participantes tienen una misma ventaja competitiva, entonces realmente no la tiene ninguno. Por ejemplo, si todos los corredores disponen del mismo calzado, entonces ninguno está especialmente beneficiado para ganar. Y a pesar de ello, tener el mejor calzado posible puede ayudar a batir el récord mundial, aportando beneficios intrínsecos.

Parens también aborda la cuestión de la justicia. Atendiendo a como históricamente las personas más pudientes han accedido con más facilidad a las ventajas sociales, alerta de que permitir la libre oferta mercantil de las mejoras implica que quienes tienen poder adquisitivo para comprar el mejor entorno vital, social, educativo y laboral, también tendrán la posibilidad de "comprar, dicho de alguna manera, la mejor lotería genética" (1998, p. 16). Esto conformaría los peligros de permitir que un problema ulterior, la distribución de las mejoras en sociedad, se realice sin ninguna restricción ni regulación que no sea la mercantil.

Para cerrar los aspectos sociales de la mejora es conveniente abordar la ética del auto-perfeccionamiento elaborada por Juengst. Este autor reconoce que existen tres oposiciones éticas a la mejora desde sus consecuencias sociales.

1. Oposición por ser una forma inadecuada para alcanzar un logro específico, al devaluar aspectos intrínsecos del triunfo contra la adversidad como son la disciplina y el esfuerzo.

2. Oposición como atajo social corrupto, al devaluar aspectos extrínsecos de un logro como el prestigio y el crédito social.

3. Oposición por ser una perversión médica, al usarse para escapar de un estigma o una discriminación social. Quien usa la medicina como mejora en este sentido perpetua dicho prejuicio, culpabiliza a las víctimas de esas creencias por no tomar la misma vía y empeora su situación. (1998, pp. 36-43)

Un ejemplo de devaluación de la disciplina y el esfuerzo sería el uso de mejoras cognitivas, como las drogas que aumentan la atención, para la superación de pruebas académicas. Aunque el resultado sería fruto del

estudio, dichos logros se habrían alcanzado sin el esfuerzo y el tiempo que demandan. A la par, este caso serviría para ilustrar el atajo social corrupto, ya que sería cuestionable dar el mérito de la matrícula de honor a ese estudiante, dado que su éxito depende de una droga aumentativa. Para el último caso, imaginemos que una persona de color se ve forzada a utilizar una técnica de blanqueamiento de la piel con el fin de evitar el racismo que sufre en sociedad. Ello perpetuaría el racismo al considerar que la piel blanca es supuestamente superior, culpabilizaría al resto de personas de color que no usa dichas medidas, y por ende empeoraría la situación de los demás.

En síntesis, es falaz suponer que las mejoras adoptadas por un individuo en sociedad no tienen un impacto en los demás o vienen desde una posición neutral. Parecería muy sencillo defender la mejora al hablar meramente de incrementar el aguante físico, la inteligencia, o las capacidades morales, pero en verdad ello refleja prejuicios en torno a personas con menor capacidad atlética, intelectual o social. Los aspectos sociales del debate terapia-mejora demuestran que existen valores sociales detrás de lo que se denominan estos términos. También existen problemas de desigualdad e injusticia a la hora de distribuir de forma escasa mejoras competitivas, y existen problemas éticos en torno a la idea del auto-perfeccionamiento humano, tanto por la devaluación de aspectos intrínsecos como extrínsecos. Defender la adquisición de mejoras sin paliativos es promover la búsqueda de una serie de privilegios que luego repercuten negativamente en el resto.

5. CONCLUSIONES

Atendiendo a estos problemas señalados, y a los contenidos de los documentos fundacionales del transhumanismo, se puede atisbar cómo esta ideología desafía a la literatura académica. Desde este transhumanismo inicial se defiende la mejora humana, ilimitada e independientemente de sus implicaciones. Ello permitiría el pleno control médico o técnico de la vida humana. Un control al que también estarían condenadas las futuras generaciones, dado el libre derecho a utilizar estas tecnologías para determinar a la progenie lo máximo posible.

Con respecto a cómo el cambio de los valores puede precisamente alterar la concepción de las mejoras, el transhumanismo precisamente incluye entre sus principios la posibilidad de seguir defendiendo la mejora, independientemente de cómo se fundamente ésta en sociedad. En una sociedad transhumanista donde los prejuicios discriminatorios en base al sexo, el tamaño, la forma o el color de los individuos estuviera a la orden del día, adherirse a dichos cánones morfológicos sería un acto meliorativo. Al mismo tiempo se ignoraría cómo el uso de las mejoras reflejaría diferentes jerarquías de valores.

Las mejoras competitivas serían en dicha sociedad una enorme fuente de desigualdad, legitimando la competencia desleal al permitir que los más pudientes dominen mediante sus ventajas biológicas a los demás. Y como también se ha señalado, si estas ventajas estuvieran distribuidas de forma equitativa, no tendrían efecto alguno salvo algún beneficio intrínseco. No obstante, este uso indiscriminado de las mejoras podría suponer la devaluación de aspectos intrínsecos y extrínsecos de la vida comunitaria.

La posición transhumanista borra tanto la distinción entre terapia y mejora, como cualquier práctica aunada bajo el primer concepto. Desde su postura, toda intervención tecnológica en el individuo sería una ventaja. Ello conllevaría definir al ser humano como un individuo enfermo y sus limitaciones serían defectos por corregir. Asume la autoridad para decidir qué personas mejoradas deberían existir en el futuro, abogando por definir el perfil genético de las siguientes generaciones.

Además de todos estos problemas que se atisban en la primera declaración, la segunda no rechaza ninguna de esas ideas. Al contrario, construye sobre ellas. Establecen un determinismo tecnológico al asumir que la implantación de las tecnologías de mejora es inevitable. Por ello advierte que el debate sobre estas aplicaciones debe centrarse en sus consecuencias. A pesar de este último punto, la declaración es tecno-optimista, y plantea que la mayoría de las consecuencias serán beneficiosas. En base a esto, defiende desde un punto de vista ético y legal la creación de un nuevo derecho universal humano que respalde la libre modificación de los individuos. Asume que sería una tragedia impedir el despliegue estas tecnologías, por lo que no solo aboga por acabar con las

discusiones sobre la mejora desde la bioética, sino también establecer nuevos foros para tener esa conversación desde esta posición ideológica.

6. DISCUSIONES

Para terminar, es relevante reconocer que esta investigación forma parte de un proyecto más amplio que intenta analizar el debate contemporáneo sobre la mejora humana y los postulados transhumanistas hasta fechas recientes. El trabajo elaborado aquí es tan solo una parcela de dicha investigación. El debate sobre el mejoramiento humano ha continuado con autores relevantes como Francis Fukuyama, Martha Nussbaum, Jürgen Habermas, Adela Cortina, Lydia Feito, Nicholas Agar, Allen Buchanan, y Michael Sandell por una parte; y el transhumanismo ha respondido a estas cuestiones elaborando nuevas versiones de los documentos aquí citados. Luego las versiones analizadas no corresponden con el estado actual de esta cuestión, sino a cómo se encontraba este debate a finales del siglo XX.

8. REFERENCIAS

Bostrom, N. (1999). *WTA FAQ*. https://shorturl.at/civE0

Campos, S. V. G. (2023). *Zurdos ¿Discapacidad O Discriminación?* https://ring.uaq.mx/handle/123456789/8437

Diéguez Lucena, A. (2022). Transhumanismo. En A. Berti, D. Parente, & C. Celis (Eds.), *Glosario de Filosofía de la Técnica*. Ediciones La Cebra.

Fletcher, J. C. (1990). Evolution of Ethical Debate about Human Gene Therapy. *Human Gene Therapy*, *1*(1), 55-68. https://doi.org/10.1089/hum.1990.1.1-55

F.M.-2030. (1989). *Are you a Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. Warner Books.

Glover, J. (1984). *What Sort of People Should There Be?* Pelican Books.

Juengst, E. T. (1998). What Does Enhancement Mean? En E. Parens (Ed.), *Enhancing Human Traits. Ethical and Social Implications*. Georgetown University Press.

Julian Huxley. (1957). Transhumanismus. En *New Bottles For New Wine.* London. Chatto & Windus (pp. 13-18).

McKenny, G. P. (1997). *To Relieve the Human Condition. Bioethics, Technology, and the Body*. State University of New York Press.

More, M. (2013). The Philosophy of Transhumanism. En *The Transhumanist Reader: Classical and Contemp. Essays on the Sci., Technol., and Philos. Of the Hum. Future* (First, pp. 3-17). John Wiley and Sons; Scopus. https://doi.org/10.1002/9781118555927.ch1

Ostberg, R. (2023, diciembre 7). *Transhumanism | Definition, History, Ethics, Philosophy, & Facts | Britannica*. https://www.britannica.com/topic/transhumanism

Parens, E. (1998). Is Better Always Good? The enhancement Project. En E. Parens (Ed.), *Enhancing Human Traits. Ethical and Social Implications*. Georgetown University Press.

Sánchez Cotta, A. (2021). Topología del Transhumanismo. El valor de lo humano en la ideología del mejoramiento. En *Oportunidades y Retos para la Enseñanza de las Artes, la Educación Mediática y la Ética en la Era Postdigital* (pp. 1756-1781). Dykinson.

Walters, L., & Palmer, J. G. (1997). *The Ethics of Human Gene Therapy*. Oxford University Press.

CAPÍTULO 14

RELEVANCIA Y PERTINENCIA HISTÓRICA DE LA FILOSOFÍA DE MAX STIRNER

NOLO RUIZ
Universidad de Sevilla

Resumen: Este texto pretende dar respuestas a la pregunta acerca de (y justificar) la importancia de la filosofía de Max Stirner, principalmente expuesta en *El Único y su propiedad*, en el curso de la historia de la filosofía, y, por ende, la conveniencia de su conocimiento, esto es, su investigación y estudio.

He recibido de manera recurrente una pregunta, especialmente en el pasado bienio como profesor de Historia de la Filosofía Contemporánea: ¿por qué Johann Kaspar Schmidt? ¿Por qué Max Stirner? Sin necesidad alguna de hacer apología del stirnerianismo o egoísmo stirneriano, los hechos obligan a poner sobre la mesa lo que durante largo tiempo ha permanecido bajo ella. Aunque desde su publicación, *El Único y su propiedad* (1844) ha sido poco menos que un libro maldito, en muchos sentidos preterido, a tenor de la silenciosa pero honda influencia en hitos significativos, no solo ya de la historia de la filosofía, sino de los dos últimos siglos de la humanidad, resulta evidente la relevancia y pertinencia histórica que supone la filosofía de un pensador controvertido que levanta pasiones: igual Eduard von Hartmann (1869, 370-371) sentencia que el de Stirner es «un libro que nadie interesado en la filosofía práctica debería dejar sin leer»[85], que Martin Buber (2002, 47) califica a su autor de «nominalista patético y desenmascarador de ideas», y que Rudolf Steiner (1895, 96) lo denomina como «el pensador más libre que la humanidad moderna ha producido». Este último, además, se lamenta al reconocer que «es una triste verdad que este pensador, que

[85] «En él [en *El Único y su propiedad*] somete a todas las ideas que tienen influencia en la práctica a una crítica asesina, demostrándolas como ídolos que solo tienen poder sobre el Yo en la medida en que este les concede tal poder en su propia debilidad malinterpretada» (Hartmann 1869, 370-371).

corresponde plenamente a lo que Nietzsche exige del *Übermensch*, solo ha sido reconocido y apreciado por unos pocos» (Steiner 1895, 96). Aparentemente invisible, la importancia de Stirner se aprecia en al menos cinco aspectos. Los tres principales se hallan en la relación teórica existente entre la construcción filosófica de este autor y las impactantes y determinantes en la historia humana filosofías de Marx y de Nietzsche, y, además, en la propia propuesta de *El Único y su propiedad*, que se presenta como un proyecto que pretende perpetrar una ruptura radical con toda la filosofía anterior. De igual forma, resulta de relevancia asimismo señalar las ideas y propuestas filosóficas significativas y posteriores que antecede el pensador bávaro en su libro, que no son pocas, ni nimias. Por último, más en el ámbito de la praxis política –también de la teórica–, diferentes formas de anarquismo beben de la propuesta antiidealista de Stirner. Esto sin contar con el interés filosófico, quizás no suficientemente destacado, que comporta el encendido debate teórico que se produce en una izquierda hegeliana de tanta influencia posterior, y del que el filósofo bayreutense es, sin lugar a duda, uno de sus protagonistas principales.

Supone la filosofía de Stirner, si no la primera, sí una gran quiebra de la historia de la filosofía euromediterránea, poniéndose críticamente frente a (contra) las tradiciones órfico-pitagórica y platónica, cristiana, y liberal –burguesa, socialista y humanista– a las que pretende refutar a la par que mostrar como, a la vez, causas y efectos de la antinatural supeditación a la idea que el individuo humano habita, señalando con el dedo al idealismo y al falso materialismo, y apologizando a su vez la reinstrumentalización de la metafísica, esto es, la vuelta de la idea al dominio del individuo, el regreso a su ser-a-la-mano. No parece por ello exageración alguna afirmar que *El Único y su propiedad* «se presenta como una enmienda a la totalidad que pone patas arriba buena parte de las premisas metafísicas y éticas de la teología y la filosofía precedentes» (Chillón 2008, 48). Comienza la acometida stirneriana con una firme crítica a la tradición órfico-pitagórica y platónica, especialmente por su hipervaloración del alma y el desprecio del cuerpo, que se traduce, posteriormente, en la asunción de la esclavización, no solo política o social, sino, más profundamente, ontológica, del individuo

material y real a las ideas, cualesquiera formas adquieran, e incluso la aceptación de precederle o surgir de una o varias de ellas. Este es el inicio de una cosmovisión filosófica que hace cumbre con la aparición del cristianismo, pistoletazo de salida a su vez de la larga era del idealismo en que, hasta Stirner, forzosamente ha militado el ser humano: la Modernidad; la primera, pre-cartesiana, y la segunda, post-cartesiana. En esa segunda Modernidad, (la idea de) Dios –cuya presencia, sin embargo, mantiene toda su vigencia–, parece morir mas no muere, tan solo es secularizado[86], sustituido por otros espíritus tales como el Estado, el Pueblo o la Humanidad, cuyos adalides son el liberalismo burgués, el liberalismo socialista (comunismo) y el liberalismo humanista, con sus ideales de libertad, justicia o altruismo. Tiempos que alcanzan su culmen en Hegel. Y es cierto que, aunque como dice Löwith «se ha interpretado el libro de Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, principalmente como el producto anárquico de un excéntrico» (Löwith 1964, 119), cosa que ha ocurrido repetidas veces, en realidad «supone más bien una última consecuencia de la construcción histórica del mundo de Hegel, que repite de manera alegórica» (*ibid.*); no niega a Hegel, más bien al contrario, lo confirma, le otorga toda la razón. Pero aquel, a diferencia de su maestro, se da cuenta de que ese *espíritu absoluto* no solo no es necesario sino, asimismo, herramienta de la voluntad individual (sea egoísta, sea poseída –falsamente egoísta–). Para Stirner, toda la historia hasta Stirner, que no es historia de la humanidad tanto como de la filosofía, suponen la infancia (antiguos) y juventud (modernos) del ser humano. Y considera que ya ha llegado el momento de madurar, de atravesar la juvenil cuerda tendida entre el niño y el adulto aunque sobre un abismo se halle. Marcando con ello una división en la historia humana similar a como Marx presenta toda la historia anterior como prehistoria previa al cambio en las relaciones de producción, según Löwith, quien sentencia tajantemente: «En la radicalidad de esta afirmación […] solo el programa inverso de Stirner puede igualarse con

[86] «Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados» (Schmitt 2009, 37).

Marx[87], cuyo libro divide la historia del mundo en dos secciones tituladas 'El Hombre' y 'Yo'». (Löwith 1964, 119).

En la figura y pensamiento de Marx se halla uno de los pilares que sustentan la pertinencia histórica del pensamiento stirneriano. Basta con atender a *La ideología alemana*, de Marx y Engels, para vislumbrar la relevancia de Stirner, del que Engels le dirá a Marx por carta pocas semanas después de la publicación de *El Único y su propiedad*: «Stirner parece tener el mayor talento, independencia y diligencia entre los 'Libres'» (Engels 1844, 13). *La ideología alemana* (1845-1846), escrita durante los dos años siguientes a la primera edición del libro de Stirner, aunque no fue publicada hasta 1932, poco menos de un siglo después de la publicación del libro de Stirner, es una obra dedicada a rebatir las tesis de Bauer y Feuerbach pero, sobre todo, a impugnar (y ridiculizar) a Stirner –«[*Die deutsche Ideologie*] asigna 60 páginas a Feuerbach, unas escasas 20 a Bruno Bauer y 320 a Max Stirner, dos tercios de todo el manuscrito [según numeración de *Marx-Engels Werke*, B. 3]» (Carroll 2010, 51)–, quien en su recién publicado libro ponía de relieve dos temas que a la postre resultarían claves en el desarrollo posterior del marxismo, en sentido negativo y positivo, respectivamente: la consideración axial del individuo material de carne y hueso, único y específico, así como la crítica al falso materialismo, la permanencia del idealismo en teorías aparentemente materialistas a través de la moral o ideales como la justicia o la libertad, del que el socialismo es también acusado directamente por Stirner desde su crítica antiidealista. Solo la envergadura de la respuesta de Karl Marx y Friedrich Engels, más aún, solo que estos le dedicaran la mayor parte de un libro como *La ideología alemana*, muestra la importancia histórica de la filosofía de Stirner, incluso aunque finalmente estos decidieran no publicarlo, lo que podría ser interpretado como que, a la postre, no le dieron tanta trascendencia[88] o si,

[87] «Stirner y Marx filosofan uno contra el otro en el mismo desierto de la libertad: el ser humano alienado de sí mismo según Marx debe transformar el mundo existente mediante la revolución para poder ser sí mismo en la diferencia; por otro lado, el Yo liberado y vacante de Stirner no sabe hacer nada más que regresar a su Nada, para consumir el mundo tal como es, en la medida en que le resulta útil» (Löwith 1964, 121-122).

[88] Sobre todo si, como afirma Marx, «la disputa sobre la realidad o no realidad de un pensamiento, aislado de la práctica, es una pregunta puramente escolástica» (Marx 1978, 5).

sobre todo, como así parece, el pensamiento del filósofo bávaro ejerció influencia significativamente en la teoría marxista (y engelsista). En *Para Marx*, Althusser, frente a interpretaciones acerca del desarrollo de la teoría marxista de naturaleza continua, apuesta por hacer una lectura discreta del mismo, señalando una etapa de 'ruptura epistemológica', en sentido bachelardiano[89], después de la inicial de los *Manuscritos*, y que constaría del período en que escribe, por un lado, *Tesis sobre Feuerbach*, que para Althusser «son solo unas pocas oraciones, delimitan el límite anterior de esta ruptura, el punto en el cual la nueva conciencia teórica ya está empezando a manifestarse en la antigua conciencia y el antiguo lenguaje» (Althusser 2000, 33), y *La ideología alemana*, obra de la que dice: «Hay una 'ruptura epistemológica' inequívoca en la obra de Marx que, de hecho, ocurre en el punto donde Marx mismo la sitúa, en el libro, no publicado en su vida, que es una crítica de su anterior conciencia filosófica (ideológica): *La ideología alemana*» (Althusser 2000, 33), afirma el pensador francés. Tal y como el propio Marx confesó casi década y media después, el objetivo de este libro escrito en dos volúmenes era claro: «Saldar cuentas con nuestra antigua conciencia filosófica» (Marx 1859, 10). 'Ruptura epistemológica' que «divide el pensamiento de Marx en dos períodos esenciales: el período "ideológico" antes y el período científico después de la ruptura en 1845» (*loc. cit.*, 34). O lo que es lo mismo: Althusser reconoce un cambio fundamental desde la redacción de la respuesta a *El Único y su propiedad* en *La ideología alemana*. Parece que, efectivamente, tras la lectura del libro del filósofo bayreutense, Marx se vio «obligado a avanzar en parte hacia el método positivista» (Carroll 2010, 54). Resultando clave, por tanto, el pensamiento stirneriano en la evolución de la filosofía marxista al socialismo científico. Pese a que, por alguna razón, en su interpretación, al mostrar *La ideología alemana* como momento de ruptura y cambio del joven Marx filósofo al Marx científico, Althusser hace casi completa *epojé* de la obra y pensamiento de Stirner, tanto el contenido como el tono de este relevante texto de Marx y Engels pueden sugerir

[89] Según Bachelard, la ciencia no avanza en forma de desarrollo continuo acumulativo, sino dando saltos, mediante rupturas y superaciones de lo anterior: «Se conoce en contra de un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal adquiridos» (Bachelard 2000, 15).

«que en 1845 Marx y Engels consideraban a Stirner su adversario más peligroso […]; 'Sankt Max' es obra de una mente amenazada» (*ibid.*). Pero sobre todo muestra la importancia que para Marx y Engels y su filosofía tuvo la obra de Stirner. Así lo atestigua una carta escrita por Engels a Marx fechada el 19 de noviembre de 1844, es decir, poco menos de un mes después de que apareciera la primera edición del libro de Stirner. Una misiva en la que Engels le ofrece a Marx sus primeras impresiones acerca del recién publicado libro del polémico filósofo bávaro. Le escribe: «Habrás oído hablar del libro de Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum* [sic], si aún no ha llegado. Wigand me envió las pruebas, que llevé conmigo a Colonia y dejé en casa de Hess. El principio del noble Stirner, conoces al berlinés Schmidt, quien escribió sobre los misterios en la colección de Buhl, es el egoísmo de Bentham, solo que llevado a cabo de manera más consecuente en un sentido y menos consecuente en el otro» (Engels 1844, 11). Lo aborda más consecuentemente que Bentham, dice Engels, porque el bayreutense «coloca al individuo, como ateo, incluso por encima de Dios, o mejor dicho, lo sitúa como lo último de todo, mientras que Bentham deja que Dios todavía exista en la neblina a lo lejos» (*ibid.*). Además, mientras que este es meramente un empirista, afirma, Stirner es «un idealista convertido al materialismo y al empirismo» (*ibid.*). Y aunque Engels califica el egoísmo stirneriano como «lo último que la sociedad actual puede decirnos, la cima de toda teoría dentro de la estupidez existente» (*ibid.*), le reconoce a Marx que «la cosa es importante, más importante de lo que Hess, por ejemplo, considera» (Engels 1844, 11). Para, inmediatamente después, presentarle la posibilidad de partir negativamente de Stirner, de su aniquilación y cenizas, para proseguir con la edificación de su pensamiento: «No debemos desecharlo, sino explotarlo como una expresión perfecta de la locura existente y, al invertirlo, construir sobre ello. Este egoísmo está llevado al extremo, tan loco y al mismo tiempo tan consciente de sí mismo, que en su unilateralidad no puede sostenerse por un momento, sino que debe transformarse inmediatamente en comunismo» (*ibid.*); y concluye: «Es una trivialidad demostrarle a Stirner que sus seres egoístas necesariamente deben convertirse en comunistas debido al puro egoísmo. Eso es lo que hay que responderle al tipo» (*ibid.*). Sin embargo, y superado el primer envite

negativo o crítico, comienzan a aparecer en la carta de Engels consideraciones positivas y posibles influencias: «Lo que es verdadero en ese principio, también debemos aceptarlo. Y lo que es cierto en esto es que primero debemos hacer algo nuestro, una causa egoísta, antes de poder hacer algo por ella, por lo que en este sentido, incluso dejando de lado posibles esperanzas materiales, también somos comunistas por egoísmo, queremos ser humanos por egoísmo, no simplemente individuos. O, expresándolo de otra manera, Stirner tiene razón al rechazar al "hombre" de Feuerbach. […] El verdadero camino para llegar al "hombre" es el contrario. Debemos comenzar desde el Yo, desde el individuo empírico y carnal, para no quedarnos atascados como Stirner, sino elevarnos desde allí hacia "el hombre"» (*loc. cit.*, 11-12). Es decir, que aprecia en *El Único y su propiedad* un principio fundante en la futura construcción del marxismo. Reconociendo, asimismo, que la filosofía que están erigiendo ha de basarse en el stirneriano individuo material, superando cualquier atisbo de idealismo; si quieren llegar a buen puerto, ha de sustentar su trabajo en pilares verdaderamente materialistas, pasando con ello de una teoría filosófica a una científica[90]. Así, continúa Engels en su carta: «"El hombre" siempre es una figura fantasmagórica mientras no tenga su base en el hombre empírico. En resumen, debemos partir del empirismo y el materialismo si nuestros pensamientos y especialmente nuestro "hombre" deben ser algo verdadero; debemos derivar lo general de lo individual, no de sí mismo o del aire, al estilo de Hegel» (*loc. cit.*, 12). Y así reconoce que el egoísmo, no solo el stirneriano pero también, ha de ser el punto de partida del marxismo: «Si el individuo carnal es la verdadera base, el verdadero punto de partida para nuestro "hombre", entonces el egoísmo, obviamente no solo el egoísmo del entendimiento de Stirner, sino también el egoísmo del corazón es el punto de partida para nuestro amor al prójimo, de lo contrario, se desvanecerá en el aire» (*ibid.*). En último término, concluye Engels, a su parecer, Stirner «se pierde pasando de la abstracción idealista a la materialista y no logra nada» (loc. cit., 13). Queda patente, en todo caso, la relevancia que le otorgaron explícita y, sobre todo,

[90] Afirma en la afamada undécima *Tesis sobre Feuerbach*: «Los filósofos han interpretado el mundo de diferentes maneras; se trata de cambiarlo» (Marx 1978 ,7).

implícitamente, Marx y Engels a la obra e ideas de Stirner, tanto por el tamaño, en cantidad y calidad, y la dureza de la respuesta[91] de aquellos a este, como por la influencia que tanto el egoísmo como el materialismo (antiidealista) stirneriano posiblemente tuvieron en el desarrollo de las ideas marxistas, aunque la obra no fuera publicada en vida de sus autores, y pese a que Lange, en *Historia del materialismo* (1866) diga que «Stirner no tiene una relación estrecha con el materialismo» (Lange 1887, 345); afirmación a todas luces imprecisa.

Justamente este libro, en que Lange le dedica a Stirner poco menos que un párrafo en una obra de tres volúmenes, aparece entre las posibles fuentes por las que Nietzsche conoció las existencias del filósofo bávaro y su obra. La relación de las filosofías de Stirner y Nietzsche supone un tema que acumula más de un siglo de intenso debate. Dadas las, tan evidentes, como grandes, similitudes filosóficas, temáticas y estilísticas, se cuestiona si, en sus posiciones más fuertes, el röckeniano plagió al bayreutense, si acaso le influyó en mayor o menor medida, si es que verdaderamente Nietzsche leyó *El Único y su propiedad*, punto este sobre el que no existen de momento pruebas objetivas más allá de (fuertes y, aun así, meros) indicios, o si, en todo caso, ambos llegaron a las mismas conclusiones por separado, bien por coincidencia, bien por tratarse las filosofías stirnerianas y nietzscheanas de conclusiones inevitables del desarrollo de la filosofía alemana post-hegeliana. Escribió Lange en el citado libro: «Stirner fue tan lejos en su infame obra *El Único y su propiedad* (1845) como para rechazar cualquier idea ética. […] Es una lástima que no se haya escrito una segunda parte positiva para este libro, el más extremo que conocemos en absoluto. […] Stirner enfatiza tanto la voluntad que parece ser la fuerza fundamental de la naturaleza humana. Puede recordarnos a Schopenhauer. Así es como todo tiene su reverso» (*ibid.*). Stirner, el reverso tenebroso de

[91] «Vemos así qué motivos sagrados guían a san Max en su transición hacia el egoísmo. No son los bienes de este mundo, no son los tesoros que las polillas y el óxido consumen, no son los capitales de sus co-Únicos, sino el tesoro en el cielo, los capitales de Dios, la verdad, la libertad, la humanidad, etc., lo que no le permiten descansar. Si no se le hubiera instado a servir a muchas causas buenas, nunca habría llegado a la conclusión de que también tiene una "causa propia", y por lo tanto, no habría "colocado" también esa su causa "en la nada" (es decir, "el libro")», (Marx, Engels 1978, 103).

Schopenhauer. Cautivador. Nietzsche conocía bien la *Historia* de Lange (hay quien incluso a aquel heredero filosófico de este[92]) por la que, por ende, inevitablemente conoció el nombre de Stirner. Ante la lectura de las potentes palabras de Lange, resulta extraño que Nietzsche no se interesase por el filósofo bávaro y sus ideas radicales. Este es el mismo argumento que ofrece también Hartmann, sobre cuya obra, *Filosofía de lo inconsciente*, escribe Nietzsche en el noveno epígrafe de la segunda de las *Consideraciones intempestivas* (1874), al señalar en *Ethische Studien*: «La afirmación de que Nietzsche debió conocer mi enérgica indicación sobre la posición y la importancia de Stirner en la *Filosofía de lo inconsciente* (1.ª edición, p. 611-614; 7.ª-10.ª edición, II, 210-372) se deduce de su crítica polémica precisamente del capítulo en el que se encuentra (véase *Unzeitgemässe Betrachtungen*[93], segundo fragmento, 'De la utilidad y perjuicio de la historia para la vida', 1874, n.º 9, p. 84-99). Se considera poco probable que Nietzsche, al recibir mi indicación, no se haya sentido motivado a conocer a un pensador tan afín» (Hartmann 1898, 61). De la misma forma, parece probado que «Nietzsche recomendó la lectura de Stirner a uno de sus estudiantes en Basilea» (Levy 1904, 9-10)[94]. En la introducción a una traducción

---

[92] «En términos generales, la tradición no hegemónica puede ser caracterizada por la afirmación de la tesis de que Nietzsche es un heredero legítimo del programa filosófico formulado por Friedrich Albert Lange en su Historia del materialismo» (Lopes 2011, 13).

[93] «Raramente hemos leído una invención más divertida y una travesura más filosófica que la de Hartmann [en referencia a *Filosofía de lo inconsciente*]. [...] Todo [el desarrollo filosófico de esta obra] presentado desde el ingeniosamente inventado manantial de inspiración del inconsciente y brillando a la luz apocalíptica, todo tan engañoso y tan imitado con tan seria seriedad como si fuera una verdadera filosofía seria y no solo una filosofía cómica: tal conjunto sitúa a su creador como uno de los primeros parodistas filosóficos de todos los tiempos» (Nietzsche, F.W., *Unzeitgemässe Betrachtungen*, II, 9).

[94] «Al consultar el registro de la biblioteca de Basilea, es verdad que no encontramos el libro de Stirner en la lista de libros prestados a nombre de Nietzsche. Pero vemos que el libro fue prestado tres veces entre 1870 y 1880. En 1872 por el profesor interino Schwarzkopf (Syrus Archimedes), en 1874 por el estudiante Baumgartner y en 1879 por el profesor Hans Heussler. M. Baumgartner, hijo de Mme. Baumgartner-Kochlin, quien tradujo las *Consideraciones intempestivas* al francés, fue el estudiante favorito de Nietzsche: en su correspondencia, el filósofo lo llama su *Erzschüler* [alumno predilecto]. M. Baumgartner, quien hoy es profesor en la Universidad de Basilea, dice que fue por consejo de Nietzsche que leyó a Stirner» (Levy 1904, 9-10).

inglesa[95] de *El Único y su propiedad* Walker se pregunta: «Nietzsche cita a decenas o cientos de autores. ¿Habrá leído todo y no habrá leído a Stirner?» (Carus 1911, 379). Parece indudable que Nietzsche conocía el libro y filosofía de Max Stirner; «se considera imposible que el famoso portavoz del superhombre no estuviera completamente familiarizado con este fracaso en el mercado filosófico» (loc. cit., 376-377). Y, sin embargo, no existe ninguna cita o referencia expresa en toda la vasta obra del pensador de Röcken. Infinitamente más que si le hubiera dedicado unas simples palabras vanas, el silencio de Nietzsche es atronador; y, en mucho, revelador. Abundantes pistas señalan la extrema dificultad de que las similitudes sean simple causa del azar. Cierto es de todas maneras que, sentencia Glassford (1999, 78), «a menos que surjan nuevos documentos, probablemente nunca podremos establecer con certeza completa si Nietzsche plagiaba a Stirner». Este, igual que otros autores, ha señalado que «la evidencia circunstancial proporcionada por los escritos publicados es fuerte, pero solo si se pasa por alto las muchas diferencias» (*ibid.*). Para ello apela a la cuestión estilística entre ambos autores: «Stirner utiliza la hipérbole y la metáfora de manera muy similar a Nietzsche, aunque la mayoría estaría de acuerdo en que la técnica de Nietzsche es más exitosa» (*loc. cit.*, 74); para muestra, sostiene, basta una comparativa entre los textos de ambos para definir el Estado. Así, donde escribe Stirner: «El Estado se vuelve contra mí con toda la fuerza de sus garras de león y garras de águila: pues es el rey de los animales, es león y águila» (Stirner 1844, 137); afirma Nietzsche en *Así habló Zaratustra*: «El Estado es la más fría de todas las bestias frías» (Nietzsche 1883, 69). Sin embargo, más allá de la cuestión de la mejor o peor pluma, la mayor o menor capacidad poética, incluso en las diferencias –inevitables entre dos escritores distintos solo por ser distintos, y más aún de diferentes tiempos, especialmente en épocas de la historia de cambios rápidos y revolucionarios–, no solo en el uso de la metáfora hobbesiana, sino que se aprecian en cualquier caso muchas más semejanzas entre los estilos de Stirner y Nietzsche, que entre estos y cualesquiera otros filósofos antes de ellos. De hecho, en el propio ejemplo

[95] Stirner, M., (1907) *The Ego and his own*, trad. Steven T. Byington, introd. J.L. Walker, Benjamin R. Tucker publiser.

elegido para mostrar las diferencias, se usa Stirner del símbolo del águila, que tanta relevancia tiene en la citada obra nietzscheana. En todo caso, incluso pese a las divergencias, es difícil encontrar «otro ejemplo de dos filósofos cuyas obras tengan una similitud tan marcada, pero donde no se haya producido un reconocimiento de deuda» (Glassford 1999, 78). Igualmente, Carus (1911, 376-377) dice de *El Único y su propiedad* que «la cosa más extraña de este notable libro radica en las muchas coincidencias con la filosofía de Friedrich Nietzsche». Sin embargo, «mientras Stirner fue olvidado, las mismas ideas trasplantadas a los volúmenes del autor de *Así habló Zaratustra* encontraron eco primero en Alemania y luego en todo el mundo» (*ibid.*), posicionándose así del lado de quienes defienden que las principales ideas nietzscheanas, entre las que destacan el nihilismo, la transvaloración moral, la voluntad de poder, el superhombre, la muerte de Dios o el mito del eterno retorno de lo idéntico, fueron tomadas del filósofo bayreutense, al que «Nietzsche le robó su trueno y cosechó la fama que Stirner había ganado» (Carus 1911, 393). Resultaría en todo caso irónico, a la par que tan sublime, como profundo, que finalmente Nietzsche no solo conociera, leyera, o fuera más o menos influido por la obra de Stirner, sino que directamente hubiera plagiado el pensamiento de este, que se hubiera apropiado de su filosofía, dado que esto supondría que Nietzsche habría utilizado «a Stirner tal como Stirner declara que es el legítimo derecho de cada ego utilizar a sus semejantes» (Carus 1911, 396-397)[96]. Escribe Stirner en *El Único y su propiedad*: «Lo que es sagrado para mí no me es propio, y si, por ejemplo, la propiedad de otros no fuera sagrada para mí, la consideraría como mía, apropiándomela en el momento adecuado» (Stirner 1844, 18); y más adelante: «No solo estás llamado a todo lo divino, autorizado para todo lo humano, sino que eres propietario de lo tuyo, es decir, de todo aquello que tienes la capacidad de apropiarte» (*loc. cit.*, 198). Lo que supondría, interpretado desde un punto de vista negativo, que «este egoísta noble, modesto y altruista fue recompensado con su propia moneda» (Carus 1911, 393). Y desde un ángulo más positivo, para desgracia quizás del bávaro, significaría la

[96] Y prosigue: «Y Nietzsche nos muestra cuál sería el resultado: el surgimiento de un jefe político, una bestia con forma humana, el superhombre» (Carus 1911, 396-397).

puesta en práctica del stirnerianismo, o lo que es igual, que Nietzsche dio cumplimiento de la filosofía de Stirner. Otros autores, como Rudolf Steiner, en cambio, señalan que las similitudes entre ambos son fruto de la coincidencia de llegar a conclusiones iguales por distintos caminos, y no aprecian influjo posible alguno del uno sobre el otro: «¿Qué camino habría tomado Nietzsche si Max Stirner, en lugar de Schopenhauer, hubiera sido su educador? En los escritos de Nietzsche no se nota ninguna influencia de Stirner. Por su propio poder, Nietzsche tuvo que elevarse desde el idealismo alemán hacia una concepción del mundo similar a la de Stirner» (Steiner 1895, 96); pero apostilla: «Ya en la década de 1840, expresó la cosmovisión de Nietzsche. Sin embargo, no lo hizo con tonos tan saturados de emoción como Nietzsche, sino con pensamientos cristalinos, al lado de los cuales los aforismos de Nietzsche a menudo parecen balbuceos» (*ibid.*). Tanto si se aceptan las tesis del plagio, por parte de Nietzsche, de las ideas de Stirner, si le sirvieron de inspiración o si acaso fue su secreto seguidor y fiel continuador, como si se interpreta que no tienen nada que ver el uno con el otro más allá de coincidencias o interpretaciones a posteriori, bien se puede afirmar que Stirner «inaugura la reconstitución del debate filosófico como Nietzsche iba a promoverlo» (Carroll 2011, 21). Voluntaria o involuntariamente, de todas formas, Nietzsche se erigió en altavoz y transmisor de muchas de las más importantes propuestas filosóficas stirnerianas para la posteridad. En todo caso, la lectura Nietzsche después de la de Stirner aclara y desvela los sentidos de importantes textos nietzscheanos, hacen brillar la riqueza de detalles y matices no siembre tan visibles en la oscuridad que tiñe la superficie de sus textos, igual que la lectura de Stirner tras Nietzsche dotan a las palabras stirnerianas de una dimensión poética y simbólica que el filósofo bávaro intentó pero que no logró o no supo imprimir en el interior de la lógica y la dialéctica hegelianas de su filosofía, confiriéndole mayor fuerza a una obra ya de por sí rupturista.

Que lo es también en el interesante hecho de que se pueden apreciar en *El Único y su propiedad* anticipaciones de gran cantidad de propuestas e ideas filosóficas de repercusión e influencia histórica, posteriores a dicho texto. Así, Martín Aldao, revisor de una edición en español de *El*

Único y su Propiedad (Anarres, 2008), señala hasta tres veces en nota a pie de página, con razón, la enrome similitud de las tesis stirnerianas, con casi un siglo de antelación, con el existencialismo del XX. En sentido similar, Chillón dice que la epistemología implícita en el razonamiento de Stirner es «heredera de la consciencia lingüística inaugurada por Wilhelm Humboldt y precursora, a su vez, de la implacable e impecable deconstrucción nietzscheana de la razón y la moral, del ficcionalismo de Hans Vaihinger y del giro lingüístico que atraviesa de cabo a rabo el pasado siglo» (Chillón 2008, 48). De la misma forma, Martin Buber reconoce en su crítica la (mala) influencia del pensamiento de Stirner en tiempos posteriores a su obra, como cuando dice: «Muchos de los rígidos nosotros colectivos, que rechazan una autoridad superior, se entienden fácilmente como una traducción del discurso del Único al del nosotros-grupo que no reconoce nada más que a sí mismo, llevado a cabo en contra de la intención de Stirner, quien se opone fervientemente a cualquier versión en plural» (Buber 2002, 48). Reconoce así la marca e impronta de la filosofía stirneriana, y, por tanto, su relevancia. Sostiene: «Stirner es el padre involuntario de las relativizaciones psicológicas y sociológicas modernas que, por su parte (para anticipar), son a la vez verdaderas y falsas» (*loc. cit*., 54). Aparece en fin anticipada en *El Único y su propiedad* parte de una Posmodernidad de la que puede considerarse en muchos aspectos como prólogo, y en cuyo núcleo, silenciosa o silenciadamente, se hallan impresas marcas significativas de la filosofía stirneriana y sus ideas, de ahí su relevancia y pertinencia histórica. Escribió Friedrich Lange de Max Stirner: «Su libro no ha tenido tanto impacto como para detenernos más en él» (Lange 1887, 345). Y sin embargo, el impacto ha sido tremendo; le ha dado a la historia de lleno.

REFERENCIAS

Althusser, L. (2005) *For Marx*. Verso.

Bachelard, G. (2000) La formación del espíritu científico. Siglo XXI.

Buber, M. (2002) *Between Man and Man*, Taylor & Francis.

Carroll, J., (2011) *Break-out from the crystal palace. The Anarcho-Psychological Critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*, Taylor & Francis.

Carus, P. (1911) Max Stirner, the Predecessor of Nietzsche. The Monist, 21 (3), 376-397.

Chillón, L. A. (2008) Martillo de creyentes. El turbador legado de Max Stirner. *Ars Brevis*, 14, 46-65.

Engels, F. (1844, 19 de noviembre). [Brief von] Engels an Marx (n.2). Marx, K.; Engels, F., *Werke*, v. 27, Karl Dietz Verlag Berlin, 1963.

Glassford, J. (1999) Did Friedrich Nietzsche (1844-1900) Plagiarise from Max Stirner (1806—56)? *Journal of Nietzsche Studies*, 18, 73-79.

Hartmann, E. (1869) *Philosophie des Unbewussten*. W. Friedrich, 1900.

— (1898) *Ethische Studien*. H. Haacke.

Lange, F. A. (1887) *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. J. Baedeker.

Levy, A. (1904) *Stirner et Nietzsche*. Société nouvelle de librairie et d'édition.

Lopes, R. (2011) Filosofia e Ciência: Nietzsche herdeiro do programa de Friedrich Albert Lange. Barrenechea, M.A.; et al. (eds.), *Nietzsche e as Ciências*. 7Letras, 13-29.

Löwith, K. (1964) *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. M. Kohlhammer.

Marx, K., (1961). Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Marx, K.; Engels, F., *Werke*, v. 13, Karl Dietz Verlag Berlin.

— (1978) Thesen über Feuerbach. Marx, K.; Engels, F., *Werke*, v. 3, Karl Dietz Verlag Berlin.

Marx, K.; Engels, F. (1978) Die deutsche Ideologie. Marx, K.; Engels, F., *Werke*, v. 3, Karl Dietz Verlag Berlin.

Nietzsche, F. W. (1874) *Unzeitgemässe Betrachtungen*. E. W. Fritzsch.

— (1883) *Also Sprach Zarathustra.* Naumann, 1895.

Schmitt, C. (2009) *Teología política*. Trotta.

Steiner, R. (1895) *Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit*. E. Felber. http://anthroposophie.byu.edu/schriften/005.pdf

Stirner, M., (1844) *Der Einzige und sein Eigentum*. Wigan, http://www.max-stirner-archiv-leipzig.de/max_stirner.html

— (1848). Recensenten Stirners. Fleming, K.W.; Kast, B. (eds.), (2003) *Stirneriana: Stirners Recensenten. Kritik und Anti-Kritik*, 24, 71-106. http://www.max-stirner-archiv-leipzig.de/stirneriana.html

DEBATES EN TORNO A LA ORIGINALIDAD DE ISIDORO DE SEVILLA

NOLO RUIZ
Universidad de Sevilla

Resumen: En este texto tiene el objetivo de recopilar y presentar los posicionamientos y argumentos históricos más relevantes en torno al acerca de la originalidad de Isidoro de Sevilla y su obra, y, además, con ello, el de mantener vigente un tema, de gran relevancia histórica y filosófica, del que aún queda mucho que indagar y decir.

A lo largo de la historia, también de la filosofía, el santo polímata sevillano Isidoro de Sevilla ha sido acreedor de numerosos elogios y reconocimientos generalizados e históricamente aceptados en base a la relevante labor doxográfica, enciclopédica, llevada a cabo por él a lo largo de toda su vida intelectual, y recogida en una obra magna que se convirtió durante varios siglos después de su desaparición en referencia para el estudio de los saberes de la Antigüedad, siendo, con ello, además, impronta de una gran parte del medievo angloeuropeo: es conocida la ingente cantidad de fuentes distintas que utilizó Isidoro de Sevilla, muchas de las cuales aparecen en sus obras, contando tanto las directas como las indirectas, también numerosas. Sin embargo, no está tan claro que se pueda hablar de originalidad en una obra fundamentalmente recopiladora y divulgadora. Cierto es que muy probablemente el concepto moderno (romántico) de originalidad actual no tenga nada que ver con el usado, si es que tal era el caso, en la Hispania altomedieval de los siglos sexto y séptimo, ni sería siquiera un valor, o no al menos al modo en que lo es en las sociedades occidentales actuales. Así, Vega afirma: «El concepto de originalidad hoy día es muy distinto al concepto de siglos anteriores. Hoy podemos llamar un escritor original el que lleva unos rumbos completamente distintos a los de los demás. Este concepto realmente no puede aplicarse a los escritores antiguos» (Díaz y Díaz 1961, 510), sostiene; al tiempo que concluye: «Isidoro [de

Sevilla] no fue un hombre que escogió al azar las cosas, sino que se formó primero un concepto; al construir él elige, corrigiendo unas veces a unos, otras a otros, formando por decirlo así una cosa nueva, puesta al día. Tal obra no puede decirse de alguien que no tiene originalidad» (*ibid.*). Por otro lado, nos encontramos con el problema de cuánto de su pensamiento propio, si es que acaso lo tuvo o lo expresó en, o a través de, sus obras, se puede rastrear en textos de tanta carga compiladora, con tantas citas y referencias, y en las que prácticamente todo parece inspirado por, o tomado de autores anteriores. Al respecto, por tanto, del debate acerca de la originalidad isidoriana se puede indagar y dialogar, a la par, primero, en relación con las posibles aportaciones novedosas realizadas por el santo metropolitano hispalense a la filosofía, al conocimiento, en alguno de sus aspectos, y, segundo, al respecto de las ideas y consideraciones, creencias y opiniones propias isidorianas, que se observan en su obra.

En todo caso, al margen del valor moderno que adquiere el concepto de *originalidad*, el debate al respecto de este tema lleva al estudio de la naturaleza de sus textos y fuentes, su método de trabajo, estilo y temperamento particular. Teniendo además en cuenta el enorme desconocimiento que se tiene en detalle del contexto histórico específico de Isidoro de Sevilla, la búsqueda de sus consideraciones particulares, al margen de la relevancia epistemológica o singularidad filosófica que estas puedan conllevar, permite seguir buscando rasgos distintivos de una figura relevancia capital tanto en su época en Hispania, especialmente en la Bética, y, en los siglos posteriores, proyectando su influencia de forma más o menos directa hacia toda Europa occidental y central, especialmente en lo que a cuestiones teológicas y filosóficas se refiere. Los estudios isidorianos llevan décadas (de)mostrando cómo se filtra en diferentes aspectos y detalles de su trabajo, caracteres distintivos y específicos del filósofo hispalense, lo que corrobora las tesis que afirman la (presencia de) originalidad en sus textos; lo que supone, a su vez, implicaciones importantes tanto a nivel filosófico como a nivel historiográfico.

Existen gran cantidad de investigadores que se posicionan del lado de la defensa de la presencia de originalidad en los libros de Isidoro de

Sevilla, más allá de su trabajo recopilador. Aunque también existen autores como Leclerqc que se sitúan en el lugar diametralmente opuesto de negar, no ya la teórica o posible condición de original del filósofo hispalense y sus textos, sino incluso el valor epistemológico de toda su obra. Según este, pese a las alabanzas recibidas por el santo hispalense y su trabajo, especialmente por *Etimologías*, solo la mediocridad intelectual de la época y el lugar en que vive, más que sus méritos intelectuales, más que su teórica maestría en los principales campos del conocimiento como la filosofía (y, junto a ella, la ciencia, la historia, la teología, etc.), hace que destaque como supuesto gran intelectual, como erudito y verdadero hombre de conocimiento y ciencia, sin de ninguna forma serlo. Además, sostiene que citaba gran cantidad de fuentes y autores de la Antigüedad de los que no tenía un conocimiento relevante pero que eran desconocidos para sus coetáneos; lo elogios en todo caso, dice, responden más a una cuestión de propaganda política nacional que al verdadero valor epistemológico, pedagógico y divulgativo de la magna obra isidoriana, para el citado autor, larga no por su profundidad, sino, al contrario, como muestra de la superficialidad de la misma y los conocimientos de su autor. Igualmente, califica la literatura isidoriana, su estilo, de vulgar y defiende que *Etimologías* representa una obra de un trabajador incansable, pero sin talento alguno que demuestra los vagos, aunque numerosos, conocimientos de un autor que no puede ser tomado según Leclercq (1906, 310) más que como «un copista intrépido». Y sentencia: «Al leerlo, no se vislumbra que tuviera ideas propias; únicamente después de su muerte, durante la Edad Media, se le atribuyeron pensamientos que nunca había expresado» (*ibid.*). Resulta cuando menos lícito preguntarse si es posible que un autor como Isidoro de Sevilla, que acumuló tantos años de investigación, enseñanza y divulgación, aceptando la cuestionable tesis de la superficialidad de los conocimientos de quien estudió y trabajó sin descanso, no tuviera ideas propias. Resulta necesario, cuando menos, cuestionarse si es posible que quien cultivó profusamente la filosofía, la teología, la historia, la física, el derecho, y un largo, muy largo, etcétera, podría en algún caso no tener ideas propias.

En la misma línea, sorprende un fragmento de la introducción de García Goldáraz (1960, 14) a la obra de Madoz *Isidoro de Sevilla. Semblanza*

de su personalidad literaria, donde aquel afirma que este había eliminado del borrador de este trabajo una frase en la que negaba la originalidad isidoriana. Así, dice: «La frase aludida es la siguiente: "Y eso fué [sic], el foco en que se reducían a unidad los rayos todos del saber antiguo, para desparramarse después por él jerarquizados en armónico sistema. Falta de originalidad, toda su obra tiene este carácter de comprehensión del pasado y de adaptación sistematizadora con miras al porvenir"»; y apostilla, al respecto de la misma, que no había «sido arbitrario este suavizar el juicio un tanto áspero de la personalidad literaria de san Isidoro, pues ya él mismo, cediendo a insinuaciones de sus compañeros de profesorado, había en sus últimos meses borrado con mano temblorosa ese párrafo, persuadido de la expresión menos feliz de su mismo pensamiento, que en otras partes de esta misma obra aparece» (*ibid*.). Se aprecia la vigencia del debate, y las dos posturas existentes a este respecto.

Frente a quienes interpretan la labor de Isidoro de Sevilla como la de mero copista o transmisor, es posible observar una serie de caracteres y elementos particulares en la obra isidoriana que avalan el posicionamiento en favor de las tesis que afirman su originalidad y la de su autor: En estas cuestiones específicas, destacan: el argumento de la originalidad metodológica, señalada en al menos dos aspectos, a saber, el método etimológico (genealógico) y la *arquitectonicidad* isidoriana; el de la intervención directa, tanto en no pocas significaciones de ideas y conceptos tomados de la Antigüedad, de cuantos se hallan expresados en su obra, así como en los orígenes y significaciones etimológicas; y el de la cosmovisión integradora subyacente en su obra completa, tanto teórica, como práctica.

Comenzando por el final, una gran cantidad -la mayoría, quizás- de autoridades de primerísima línea en la vida y obra de Isidoro de Sevilla, tales como Montero, Robles, Ortega Muñoz, Fontaine, Díaz y Díaz, o Madoz, entre otros, han destacado una característica definitoria en los textos del filósofo hispalense: la integración. Una disposición o tendencia, posiblemente, inspirada en el consubstancialismo del símbolo niceno, y que se aprecia tanto en su obra teórica como en su acción práctica. En esta segunda destaca, efectivamente, su actividad al respecto

de la defensa teológica del *consubstantialem Patri*[97] contra el arrianismo visigodo, y, junto con esta, la actividad política isidoriana, encaminada a la consecución de la integración de todos los pueblos y razas de Hispania en una unidad común. En lo que se refiere a sus textos, en Isidoro de Sevilla se aprecia la apuesta por la integración de filosofía (ciencia) y fe (religión)[98], especialmente con la finalidad de luchar contra las supersticiones[99] –«otra actitud intelectual original es la "convivencia pacífica" de los autores en su cultura; es la abolición total de la antigua antítesis entre una cultura bíblica y cristiana y una cultura pagana. Para Isidoro, hay una unidad en la cultura, y en particular, ya no existe una cultura pagana, sino una cultura profana. La obtiene de todos los antiguos, ya sean poetas y escoliastas paganos o autores venerables de la tradición cristiana», sostiene Díaz y Díaz (1961, 513-514)–. Igualmente, se aprecia este rasgo isidoriano en la elección y uso particular de las múltiples fuentes usadas por el filósofo hispalense, así como en la integración de saberes y conocimientos de múltiples disciplinas, propia tanto de su obra completa, dado que escribe sobre filosofía, teología, historia, gramática, ciencias naturales, etc., como de una en particular, acaso la más importante por su repercusión histórica: *Etimologías*, obra enciclopédica compuesta de veinte libros en los que se intenta recopilar todo el saber acumulado por el ser humano durante la Antigüedad. También se puede contemplar este ideal integrador, implícito muchas veces mas pese a ello, protagonista, en su defensa de la necesidad de conjugar teoría y práctica. Y, además, se hace palpable esta cosmovisión integradora que articula toda la obra isidoriana en la integración conceptual y ontológica de los que pueden ser considerados como los tres temas principales de los libros del filósofo hispalense, a saber, ser humano, mundo y Dios, en tanto que en aquel se integran tanto su *parentesco* con la naturaleza, como con la divinidad: por la similitud con la primera es un

[97] Según la doctrina del *consubstantialem Patri* adoptada en el I Concilio de Nicea, el Padre y el Hijo (Dios y Jesucristo) son una misma persona, esto es, que en Jesucristo se integran y aúnan, sin fundirse ni contaminarse una con la otra, tanto la naturaleza humana como la divina. Cfr. Ruiz 2023.

[98] Díaz y Díaz 1961, 513-514.

[99] Cfr. Isid., Etym., III, 71, 39-40; Díaz y Díaz 2004, 127.

microcosmos, por la semejanza con el segundo, es considerado *imago Dei*.

Desde el punto de vista metodológico, destaca, en primer término, la propuesta de Fontaine según la cual lo más original (e influyente), filosóficamente hablando, de la obra de Isidoro de Sevilla es su método etimológico. En este sentido, pone en relación el proceder metodológico isidoriano con el concepto latino de *origo* (origen)[100]. Efectivamente, la entendida como obra principal del filósofo hispalense *Etimologías*, lleva por título *Originum sive Etymologiarum.* Según Fontaine, el método isidoriano consiste en ir a los orígenes de las cosas (palabras, hechos históricos, etc.), tal y como se vislumbra, además de en la citada obra, en los libros de *Diferencias* o *Sinónimos*, donde emplea el método genealógico en el estudio de conceptos, nociones y palabras, así como en textos en los que desarrolla su labor como historiador, tales como *Chronicon*, *Historia de los godos, suevos y vándalos*, o *Vida de los hombres ilustres*, e, igualmente, en trabajos de contenido religioso como las *Regula Monachorum* o *Sentencias*. El método de apelar al origen es usado, por tanto, de manera constante en su obra por Isidoro de Sevilla, que, según afirma Fontaine, supone la aportación original del filósofo sevillano y la más importante en este aspecto, especialmente teniendo en cuenta la influencia que ejerce su obra en el mundo angloeuropeo de, primeramente, los siglos séptimo y octavo, a través, en el mundo anglosajón, de Beda el Venerable y, en la Europa continental, específicamente en el llamado renacimiento carolingio, a través de Alcuinoo de York –discípulo este de aquel–, y, posteriormente, durante los siguientes, al menos, cinco siglos en la intelectualidad europea, fundamentalmente religiosa (monacal).

En sentido similar, en un pequeño libro de fuerte carga ideológica, pero no falto de interés, titulado *Bosquejo de una filosofía sevillana*, Pemartín destaca la originalidad del proceder metodológico de Isidoro de Sevilla, en una línea diferente a la fontaineiana, también destacada por no pocos investigadores isidorianos. Según sostiene, la del hispalense, de quien destaca su carácter «total, completo, enciclopédico,

[100] Cfr. Fontaine 1998.

universalista» (1944, 18), dado que la suya «no es la filosofía de un hombre, es la filosofía de un mundo y de una época» (*ibid.*). A diferencia de las denominadas por este autor como eidéticas y como *intuicionales*, señala que puede ser calificada la isidoriana como filosofía arquitectónica. Afirma que lo más original y relevante de la obra del filósofo hispalense estriba en la construcción específica que realiza con los elementos que toma del mundo antiguo. Es decir, pese a que Isidoro de Sevilla toma gran cantidad de temas, ideas, concepciones, fragmentos prácticamente enteros, etc., de una ingente cantidad de autores anteriores, en una enorme labor doxográfica y compiladora, lo relevante en lo que se refiere a su originalidad se halla en el ensamblaje específico y determinado que de estos materiales realiza el santo metropolitano sevillano. Se trata, por tanto, de qué toma de uno u otro autor y de cómo conjuga todos esos materiales bibliográficos, textos y citas que amplia y profusamente divulga en sus obras, construyendo con ello un relato específico y determinado, único, que no puede ser calificado en este sentido más que de original. Como decíamos, divide Pemartín la filosofía en tres tipos posibles: «Hay una filosofía luminosa, clara, en la que se perciben, a la vez, de un golpe, las partes y el todo, como en una hermosa pintura bien dispuesta. Es la filosofía que pudiera llamarse "eidética" –que, en griego, como sabéis, "eidos" significa, a la vez, idea y visión–, filosofía, pues, de visión, de conjunto armónico y geométrico: Platón, Descartes, Spinoza, si se quiere Kant…» (Pemartín 1944, 19); junto con esta, postula otro tipo de filosofía que «no se despliega en superficie, sino que diríase que busca incesantemente la profundidad, la tercera dimensión, el misterio de una intuición profunda que hace ahondar y tornar a la mente del filósofo, como el cincel del escultor torna y ahonda la curvatura, el inmóvil y eterno movimiento de todas las curvas de su escultura» (*ibid.*), filosofías estas calificadas como «"intuicionales", que giran y se mueven alrededor de una intuición concreta en profundidad: Heráclito, Plotino, San Agustín, Schopenhauer, Bergson…» (*ibid.*); y por último, el tercer modo de filosofía es aquella «que tiene de común con las anteriores a la vez un despliegue pictorial de sistema, y también intuiciones profundas» (*ibid.*), pero cuya importancia fundamental «no proviene ni de una ni de otra cualidad; sino del ensamblaje, de la contextura y estructura interna del conjunto» (*ibid.*),

una filosofía, dice, «que tiene extensión bi-dimensional de plano y talla tridimensional de piedra: cuya ordenación y elementos recuerdan más que a ningún otro al arte arquitectónico» (*ibid.*). En este último grupo de filosofías, Pemartín incluye «las filosofías de Aristóteles, de Santo Tomás, de Leibniz, o de Hegel… Y esta última condición de filosofía arquitectónica, filosofía constructiva, descubrimos en San Isidoro» (*ibid.*). En análoga dirección, Vega defiende que las selecciones de los textos y fuentes que forman parte de la obra de Isidoro de Sevilla no pueden ser consideradas en modo alguno como azarosas, construyendo arquitectónicamente, su pensamiento original a través de las elecciones concretas y su particular y distintiva articulación, cuando dice: «Isidoro no fue un hombre que escogió al azar las cosas, sino que se formó primero un concepto; al construir él elige, corrigiendo unas veces a unos, otras a otros, formando por decirlo así una cosa nueva, puesta al día. Tal obra no puede decirse de alguien que no tiene originalidad» (Díaz 1961, 510). Lawson, a su vez, apunta: «Isidoro ante todo es un maestro que dice: "No soy yo quien dice esto, son los mayores los que lo dicen", para recomendarlo a los que escuchan: así en el Prefacio al *De officiis*. Esta idea de *auctoritas* era la predominante en este tiempo, la misma de un canonista que hace una colección de cánones. La grandeza de Isidoro está esencialmente en lo que elige de entre sus fuentes, las materias que convienen al objeto de que trata» (Díaz 1961, 514-515).

Lo que conecta, directamente, con otro de los argumentos en favor de la originalidad de la obra del polímata sevillano: las intervenciones directas de Isidoro de Sevilla a través de modificaciones específicas y en ningún caso azarosas de citas, ejemplos, etc., de las numerosas fuentes que utiliza. Afirma en este sentido Robles (1966, 237-238) que «siendo cierto que Isidoro de Sevilla copia, como cualquier autor de su misma época, no es menos cierto también que las más de las veces introduce en el texto copiado algún pequeño matiz que cambia totalmente la perspectiva; consistiendo en ello la originalidad isidoriana». Fontaine es también consciente de esto y lo señala cuando escribe: «[En *Etimologías*] Antes de abandonar las "siete artes seculares", Isidoro toma prestadas breves conclusiones de Casiodoro; atribuye a los filósofos una vaga afirmación de estos últimos sobre el valor reconocido de las siete

disciplinas: “Han sido llevas a las estrellas...” escribió Casiodoro: “...por los filósofos”, añade Isidoro. Aquí podemos comprobar de primera mano la naturalidad con la que el autor de Orígenes [sic] utiliza la inserción falsa como una especie de figura de énfasis destinada a realzar el valor de una afirmación», (Fontaine 1983, 600). Otro ejemplo de esto puede observarse con claridad también en *Etimologías* cuando, en el capítulo vigesimoquinto del segundo libro, un epítome de *Isagoge* de Porfirio, donde el filósofo hispalense acepta y reproduce el ejemplo del pensador tirio en el que expresa la antigua teoría antropofilosófica del *homo risv capax*, esto es, el humano definido como único ser vivo, mortal o inmortal, irracional o racional, capaz de reír, concepción de tradición pitagórica a través de Aristóteles de la que Isidoro de Sevilla se hace eco, pero modificando la consideración porfiriana. Así, en un ejemplo similar al anterior, donde Porfirio dice que solo los humanos pueden reír, a diferencia de las bestias y de Dios, que no pueden, Isidoro de Sevilla escribe que solo los humanos pueden reír, a diferencia de bestias y, en este caso, de los ángeles, que no, introduciendo también en este caso una modificación más o menos sustancial. Son muchas las intervenciones de este tipo en las obras isidorianas que pueden ser consideradas con toda justicia como historiográficamente interesantes dado que en ellas se pueden apreciar trazas del pensamiento original de Isidoro de Sevilla. Esta misma tesis es defendida por Domínguez del Val cuando argumenta: «En orden a la originalidad, veo que en su doctrina eclesiológica, por ejemplo, aprovecha principalmente Agustín, Gregorio y Cipriano. La originalidad de S. Isidoro [sic] se nota en que, cuando utiliza estos textos que efectivamente son fuentes, él da en ciertos casos una modalidad especial, bien sea aplicándolos en otro sentido que lo toma el autor, bien sea añadiendo él algo propio y característico suyo». (Díaz y Díaz 1961, 517-518). Efectivamente, respecto al debate acerca de la originalidad de y en los textos y obras de Isidoro de Sevilla y, por ende, con ello, la búsqueda del pensamiento propio dentro de las mismas, se incide grandemente en el hecho insoslayable de la intervención isidoriana en las fuentes y autores citados de una manera o de otra: bien sea teniendo en cuenta las selecciones particulares del propio filósofo hispalense, que tal y como la hermenéutica contemporánea ha demostrado, en ningún caso pueden ser consideradas *inocentes*, que no es ni

más ni menos que lo que una gran cantidad de exégetas, estudiosos e intérpretes de la obra de Isidoro de Sevilla han destacado al respecto de la composición de su obra, bien sea alterando, según sus creencias o ideas propias, las citas y fragmentos que toma o copia, según se mire, de las numerosas fuentes que parece que manejó el santo metropolitano sevillano.

Por otro lado, no son pocas las etimologías y nociones de cuantas aparecen en la amplísima obra completa de Isidoro de Sevilla, que, directamente, parece inventarse. Evidentemente, una entrada incorrecta no posee valor epistémico en lo que a la etimología de dicha palabra o concepto refiere, sin embargo, el hecho de que aparezcan, igual que cambios en las fuentes, significaciones basadas menos en la evidencia de los datos objetivos, que, en sus concepciones particulares, ofrece, desde el punto de vista historiográfico y filosófico, una ventana por la que asomarse a las consideraciones originales isidorianas. Un ejemplo de esto lo encontramos en el libro undécimo de *Etimologías*, dedicado en gran parte al ser humano, en referencia a la significación, (y) procedencia, del concepto griego de *ánthropos*. Sostiene el santo filósofo sevillano, haciendo referencia a Ovidio: «Los griegos dieron al hombre la denominación de *ánthropos*, porque, teniendo su origen en la tierra, levanta su mirada a las alturas, hacia la contemplación de su artífice» (Isid., *Etym.*, XI, 1, 5). Esta etimología, tal y como señala Herrera (1989, 73), «responde más bien a la concepción filosófica de la noción de hombre que a una verdadera etimología que, por otra parte, se desconoce». Se puede, por tanto, afirmar que las inexactitudes o licencias que, pocas o muchas veces, se tomó Isidoro de Sevilla en sus textos ofrecen pistas para rastrear el pensamiento propio y original isidoriano que pueda estar sedimentado en sus libros. Lo que, por otro asimismo, e igualmente que en lo referente al método, teniendo en cuenta la influencia tan importante de este autor y de su obra en el mundo occidental en su tiempo y en los siglos posteriores a su desaparición, de su proceder y de las ideas seleccionadas o expresadas en ella, supone una cuestión de relevancia -de ahí que lo sea también su investigación- para comprender el medievo hispano y el de su entorno más cercano. En último término, incluso aunque, hasta la última coma de cuantos

escribió el filósofo hispalense en la multitud de sus escritos fuera literalmente una copia de otro autor o texto, la aspiración isidoriana, en este sentido puede acaso ser calificada como de las más profundamente filosóficas de la Antigüedad, considerando, como se bien se puede considerar, desde el punto de vista filosófica, que Isidoro de Sevilla supone el epílogo en forma de recapitulación de todo el mundo antiguo, en tanto que no hay saber, conocido por él, y por él asimismo considerado como relevante para ser conservado y transmitido, que desdeñe o deje fuera de su obra. Resulta destacable, en último término, que la cuestión y el debate en torno a la originalidad de Isidoro de Sevilla y su obra es un campo de estudio abierto, no exento de interés, que se sumerge en las más hondas raíces filosóficas occidentales, europeas e hispanas.

REFERENCIAS

Díaz y Díaz, M.C. (ed.) (1961), *Isidoriana*. Centro de estudios san Isidoro.

— (2004), "Introducción general". En: *J. Oroz, y M.A. Marcos (eds.), Etimologías*. Madrid, B.A.C.

Fontaine, J., (1983). *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. Études augustiniennes.

— "Isidore philosophe?". *En: J.M. Soto (ed.), Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago–Otero.* Madrid, CSIC, 1998.

García Goldáraz, C. (1960), Introducción. *Madoz, J., San Isidoro de Sevilla; semblanza de su personalidad literaria*. CSIC.

Herrera, R.M., (1989). Antropología isidoriana. Estudio filológico de homo y su campo semántico. *Helmántica*, 40(121-123), 69-113.

Leclercq, H., (1906). *L'Espagne chrétienne*. París, 1906.

Pemartín, J., (1944). *Bosquejo de una filosofía sevillana*. ECE.

Robles, L., (1966). Séneca en Isidoro de Sevilla. *Estudios sobre Séneca. Ponencias y comunicaciones. Octava semana española de filosofía*, (pp. 237–238), Instituto Luis Vives.

Ruiz, N., (2023). Integración. Eje articulador en Isidoro de Sevilla. *Fragmentos de Filosofía*, (19), 15-26.

GEGEBENHEIT Y *DONATION*. EL CONCEPTO DE DONACIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA DE JEAN-LUC MARION

MANUEL PORCEL MORENO
Universidad Loyola Andalucía

1. INTRODUCCIÓN

El pensamiento marioniano experimenta a partir de *Réduction et donation* un profundo viraje con el descubrimiento de la cuestión de la donación en la fenomenología[101]. Partiendo de la interpretación heideggeriana de la Sexta Investigación y de la interpretación derridiana de la Primera Investigación, Marion no trata de confrontarlas como dos lecturas opuestas, sino, más bien, conciliarlas de un modo más sutil para mostrar que la verdadera "irrupción" (*Durchbruch*) de las *Logische Untersuchungen* no reside en haber ampliado la intuición[102], ni en haber

[101] El filósofo francés estaba muy interesado en la naturaleza específicamente teológica del don, el dar y la donación cuando escribía teología en torno a los años 1975-1986. De esta época nacen obras como *L'idole et la distance* (1977), *Dieu sans l'être* (1982) y *Prolégomènes à la charité* (1986). La tesis que sostiene Marion a lo largo de todos estos años consiste en la imposibilidad de acceder a Dios desde el ámbito del ser. Así, ante la posibilidad y necesidad de acceder a Dios desde otra perspectiva que la del ser, afirma que Dios está más allá de la diferencia entre el ser y los entes como lo Otro de éstos. Se trata de entender a Dios como el don que se da al hombre bajo el modo del *Agapè*. De este modo, Dios ya no se manifiesta según el ser, sino que Dios adviene trascendiendo el ser como una presencia que permanece a distancia. A este respecto, véase: Porcel, 2024, pp. 87-115. Sin embargo, a partir de *Réduction et donation* (1989), la pregunta por el don, el dar y la donación sufre una profunda modificación tras el descubrimiento de la cuestión de la donación en la fenomenología. Sobre esta cuestión, consúltese: Porcel, 2023, 611-626.

[102] Martin Heidegger sostiene que la *Durchbruch* consiste en la ampliación de la intuición que permite alcanzar la intuición categorial del ser, alejándose así del disimulo neokantiano de la metafísica que toca a su fin, para abrirse a una donación del ser. Para la interpretación heideggeriana, véase: Heidegger, 1976, p. 466; 2007, p. 53. Según el filósofo alemán, que nunca llega a afirmarlo de manera explícita, aunque no por ello deja de sugerirlo, hay una relación directa entre el término de las *Logische Untersuchungen* en el que la intuición

afirmado la autonomía de la significación[103], sino en haber establecido la primordialidad de la correlación entre el aparecer (los modos de donación) y lo que aparece como tal (lo dado), esto es, la primacía de la donación del fenómeno (Marion, 1989b, p. 53). Desde esta perspectiva, la ampliación de la intuición no contradice la autonomía de la significación, puesto que al ser dos modalidades de la única donación originaria su ampliación debe ser concomitante. La donación originaria se amplía extendiendo a su vez todos sus modos (Marion, 1989b, pp. 54-56). Según el filósofo francés, es justamente la noción de "donación" la que importa revisar, a saber, el concepto de "*Gegebenheit*" tal y como este término es entendido por Husserl.

2. ¿PALABRA MÁGICA O PIEDRA DE TROPIEZO?

Pero "¿qué significa «dado» (*gegeben*), «donación» (*Gegebenheit*), esa palabra mágica de la fenomenología y «piedra de tropiezo» para los demás?" (Heidegger, 1993a, p. 5). Este interrogante del joven Heidegger será la pregunta que conducirá las investigaciones fenomenológicas de Jean-Luc Marion. Al otorgar de un modo radical la iniciativa al fenómeno, la fenomenología del filósofo francés se constituye en una fenomenología de la donación. A su juicio, el fenómeno se da según la donación precisamente porque se da a partir de sí mismo prescindiendo de toda imposición de un horizonte de objetidad o enticidad que pueda preverlo. Es por ello por lo que define el fenómeno como *das Sich-an-ihm-selbt-zeigende*. Marion señala la donación absoluta como la instancia última que debería operar como único horizonte en la fenomenología –si es que el término "horizonte", en su sentido husserliano, es aún aplicable– (Marion, 2012, pp. 18-19). En este sentido, el filósofo francés afirma que:

---

categorial da o dona el ser y el afán de *Sein und Zeit* por construir a través de la analítica del *Dasein* la cuestión del ser. A este respecto, consúltese: Heidegger, 1993b, p. 38.

[103] Jacques Derrida celebra que la *Durchbruch* pasa por desentrañar la significación en su idealidad *a priori*, aunque luego Husserl no cese de reconducirla hacia una intuición de cumplimiento que la asegure en la presencia evidente. Para la interpretación derridiana, véase: Derrida, 2009, p. 8, p. 27, p. 57, p. 100.

> La donación pertenece menos a la fenomenología de lo que la fenomenología depende por entero de la donación. En efecto, la donación no ofrece solamente a la fenomenología un concepto entre otros, ni tampoco el acto privilegiado para acceder a ella misma, sino que le abre precisamente el campo de la fenomenicidad […] Cuando se trata de fenomenicidad, todo se decide, en última instancia, por donación y a partir de la donación absoluta, «término último» (Marion, 2013, p. 46).

Así, pues, la donación se constituye como el concepto fundamental de la fenomenología, pues sólo ella nos da un acceso pleno al ámbito de la fenomenicidad.

Marion rastrea esta centralidad de la *Gegebenheit* en su obra *Étant donné* a partir del texto de Husserl *Die Idee der Phänomenologie* y del curso dictado por Heidegger en el semestre de invierno de 1919 *Grundprobleme der Phänomenologie*. En el §2 de *Étant donné* reflexiona acerca de la dificultad en la determinación conceptual de la *Gegebenheit* y se pregunta por qué Husserl, aun cuando piensa a partir de la donación, no propuso nunca una definición (Marion, 2013, pp. 44-46). El filósofo francés parte de un primer fragmento de *Die Idee der Phänomenologie* para demostrar que Husserl establece aquí con claridad el carácter universal de la *Gegebenheit* cuando afirma que "en todas partes está la donación (*überall ist die Gegebenheit*)" (Husserl, 1970, p. 74). A partir de este fragmento en el que Husserl indica la amplitud de la donación, el filósofo francés sostiene que nada se exceptúa de la donación, pues ésta se erige como el criterio último, aplicable a sí misma y a lo no dado. Asimismo, afirma que "la «esfera de la donación absoluta» no admite pues ni exterioridad ni resto, sino que mide los grados que se alejan de ella y es solamente ella la que puede estigmatizar las eventuales aberraciones en su uso" (Marion, 2013, p. 48)[104].

---

[104] Debemos aclarar que, en rigor y siguiendo el sentido de este fragmento citado, no debe hablarse aquí de "grados de donación", sino, más bien, de "grados de fenomenicidad", puesto que, según Marion, la donación no admite grados. Teniendo en cuenta los desarrollos de la fenomenología de la donación ulteriores a *Étant donné* y, particularmente, las nociones de "banalidad de la saturación" (Marion, 2005b, pp. 143-182) y "variación hermenéutica" (Marion, 2010, pp. 243-308; 2016, pp. 59-97), tenemos que señalar que la donación absoluta no admite grados, aunque si permite medir la gradación de la fenomenicidad en referencia a ella, es decir, en referencia a una donación que se da siempre en demasía, bajo el modo de la saturación. Así, pues, la expresión "grados de donación", que aparece en *Étant donné* en un sentido impreciso, debe entenderse como referida a la posibilidad de medir los grados de

Marion se basa en un segundo fragmento de *Die Idee der Phänomenologie* para mostrar cómo Husserl establece aquí explícitamente la primacía de la donación frente a cualquier otra instancia cuando afirma que la "donación es absoluta (*absolute Gegebenheit*)" (Husserl, 1970, p. 31), A partir de este fragmento, el filósofo francés destaca cómo el filósofo alemán sostiene que el ente, para ser como tal, debe primeramente aparecer, esto es, darse (Marion, 2013, pp. 49-51). De este modo, la donación tiene la primacía, precisamente, por ser más originaria que el ser. Sin embargo, Marion señala que Husserl no es fiel a su "descubrimiento", pues la originariedad de la donación es recubierta por una cierta confusión con la objetidad. En su opinión, el filósofo alemán regula los "diferentes modos de la donación" con el parámetro de los "diferentes modos de objetidad", hipotecando así su conquista esencial al someterla al paradigma incuestionado de la objetidad (Marion, 2013, pp. 54-55). Así, pues, la donación resulta una abertura no practicada todavía.

El paso decisivo, según el filósofo francés, será dado por Heidegger, ya que al definir el fenómeno como determinado por su capacidad de automostración, está enfatizando claramente en el *se*/*soi* del mostrar*se* o dar*se* del fenómeno. Este *se*/*soi* del fenómeno, que reenvía a la donación, es explorado por el filósofo alemán a partir de la noción de *es gibt*. Marion (2013, pp. 56-58) analiza en el § 3 de *Étant donné* tres fragmentos de *Sein und Zeit* en los que aparece el termino *es gibt*, para demostrar que Heidegger (1993b, p. 7, p. 212, p. 230) sostiene ahí que el ser como tal sólo puede pensarse desde un *es gibt* originario, a saber, como lo que se da según la donación. El propio filósofo alemán afirma que el *Es* del *es gibt* debe permanecer "enigmático" (*rätselhaft*) como una "potencia indeterminada" (*unbestimmte Macht*), protegido de toda regresión metafísica y por eso debe escribirse en "mayúscula" (*groß*) (Heidegger, 2007, p. 9 y p. 22). A juicio del filósofo francés, esta indeterminación no salva únicamente el enigma, sino, además, protege la pura donación, evitando que "ningún nombre propio venga a relegar la donación que [el *es gibt*] pone en práctica al rango de una causación o de una efectuación

fenomenicidad a partir de la donación. De este modo, la "tópica del fenómeno" (Marion, 2013, pp. 364-383) no debe entenderse como una gradación de la donación, sino, más bien, de la fenomenicidad.

por medio de uno u otro ente, privilegiado o no" (Marion, 2013, p. 63). Sólo el enigma del *Es* anónimo salvaguarda la donación.

Sin embargo, Heidegger (2007, p. 53) reconoce en el *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"* de 1962 que el sentido en el que ha empleado el *es gibt* hasta entonces no había sido pensado en dirección al *Ereignis*. Ante esta auto-interpretación del filósofo alemán, Marion se interroga por qué la donación debe integrarse en el *Ereignis* y si en el caso de no hacerlo por qué se trataría ahí de una deficiencia, puesto que "¿no sería el «se da» (*cela donne*) tanto más conforme a la donación en la medida en que resistiría a la atracción de cualquier instancia, sea cual *sea*?" (Marion, 2013, p. 59). Es por ello por lo que el filósofo francés defiende que Heidegger (2007, p. 35) también retrocede ante la originariedad de la donación, precisamente, por no respectar esta indeterminación al "bautizar" el *Es* con el nombre de *Ereignis* (Marion, 2013, pp. 64-66). Así, pues, en su opinión, el filósofo alemán no logra dar el paso más peligroso, esto es, pensar con radicalidad el *Es* que es lo único que permite que el fenómeno se muestre[105].

En definitiva, Marion afirma que tanto Husserl como Heidegger recurren *de facto* a la donación y reconocen su función de principio último. Ahora bien, "el uno, llegando a la objetidad, deja escapar la donación, mientras que el otro, atribuyendo la enticidad al *Ereignis*, la abandona" (Marion, 2013, p. 66).

3. EL DESPLIEGUE DEL PLIEGE DE LA DONACIÓN

Como ya hemos indicado, el filósofo francés sostiene que es la noción de "donación" la que importa revisar, más concretamente el sentido en el que Husserl entiende y emplea este término. Así, cuando Marion dice *donation* quiere decir el término husserliano *Gegebenheit*, e igualmente

[105] Marion matizará esta primera interpretación respecto a la lectura heideggeriana del *es gibt* y del *Ereignis* en un artículo publicado en 2008 –"*Remarques sur les origines de la Gegebenheit dans la pensé de Heidegger*"- y recogido en su obra *Figures de la Phénoménologie*. Aquí sostiene que el *Ereignis* ya no debe ser considerado un modo de traicionar el "carácter indeterminado" del *es gibt*, sino, más bien, la "corrección fenomenológica" que permite no tergiversar el darse preteorético del *es gibt* y que asegura su acceso fenomenológico (Marion, 2012, p. 58).

cuando se refiere a la fenomenología quiere decir Husserl, a saber, el Husserl temprano de las *Logische Untersuchungen*. A partir de su propia lectura de éstas, el filósofo francés descubre que la definición más profunda y eficiente que propone Husserl del fenómeno está expresada en términos de "ser dado" (*Gegebensein*).

Pero, nos enfrentamos a una sospecha, en apariencia temible: ¿no estamos limitándonos a jugar con la ambigüedad de un significante, para tratar de alcanzar un significado que no hemos construido ni justificado? O mejor aún, ¿no estamos hablando de la donación como si se tratase de un concepto unificado, cuando, en realidad, una simple paronimia constata que dicho concepto aúna en sí una constelación de términos equívocos (*Gegebenheit*, *Gegebensein*, *es gibt*, *geben*, *gegeben*, *Gabe*, *Gebung*, etc.) y de diferentes usos por parte de diversos autores? Una de las críticas más recurrentes que recibe la fenomenología de la donación de Marion es haber sometido el concepto de *Gegebenheit* a una "plurivocidad incontrolable" (Greisch, 2009, p. 364), la cual pareciera contener no sólo el *es gibt* heideggeriano, sino también el *Gabe* en el sentido en el que Marcel Mauss lo utiliza en la lógica del don y contra-don tan bien explorada en su *Ensayo sobre el don*.

Ciertamente, el concepto de *donation* (donación), según el uso del francés (o del castellano), ya implica una ineluctable dualidad. Dicha noción no sólo enuncia el movimiento mismo de donación, sino, además, lo que resulta de ella. Así, pues, la donación significa tanto el acto de dar como el don dado. En este sentido, el don dado o el dato puro y simple de la donación nunca surgirían en cuanto tal si primeramente no fueran dados.

Ahora bien, en opinión de Marion, el don dado y la donación no se identifican, aunque, ciertamente, lo dado no se puede pensar ni puede aparecer sin la donación. En otras palabras, el don dado se articula según una donación, la cual "persiste como don dado, pero, en otro sentido, desaparece en lo dado que enmascara en ella el don donante" (Marion, 2013, p. 105). De ahí que en el seno de lo dado pueda vislumbrarse el hecho mismo de la donación. Sin embargo, la donación no trasciende ni determina lo dado desde el exterior, sino que solamente despliega el carácter de lo dado en tanto que dado. De este modo, lo dado no se

reduce a una subsistencia neutra y cerrada, ya que depende del hecho mismo de su surgimiento. El don dado, en tanto que proviene y lleva la marca de la donación, reenvía a la donación. No se libera ni puede liberarse de ella, puesto que es de la donación de donde procede. Por consiguiente, el advenimiento propio de lo dado no sólo manifiesta la donación, sino, también, la despliega. Todo lo dado atesta tanto su relación con la donación como el despliegue del movimiento mismo de donación que da el don dado. Es decir, el don dado se da en tanto que dado según una donación.

Desde esta perspectiva, pensamos que la ambigüedad del concepto de donación no resulta problemática, sino más bien marca la esencia misma de la donación: "la donación se abre como el pliegue de lo dado (*le pli du donné*)" (Marion, 2013, p. 110). Es decir, la donación, en tanto que se despliega, articula el don dado con el proceso de advenimiento. Es por ello por lo que el don dado se da según su acontecimiento propio. Por tanto, privilegiar lo dado con respecto a la donación no tiene sentido alguno, puesto que el don dado ya lleva en sí mismo el pliegue de la donación. En definitiva, según la interpretación marioniana, "todo lo que se da conduce a la donación según el despliegue del pliegue" (Marion, 2013, p. 110).

Sin duda, la dificultad surge al intentar traducir el término alemán *Gegebenheit* al francés o al castellano. Al parecer de Marion, este término designa según el uso del alemán tanto el resultado de la donación, esto es, "lo que es dado", como el proceso de la donación, a saber, "el carácter de ser dado". La verdadera dificultad consiste en trasponer en un sólo término de la lengua de llegada (francés, castellano, o cualquier otra lengua) la dualidad de esta misma noción. Ante esta dificultad, algunos traductores –Löwit, Ricoeur, Kelkel– proponen distinguir en dos traducciones diferentes –*le donné*, *la donnée* o, incluso, *la présence*– según el contexto los dos sentidos posibles de la *Gegebenheit* para borrar, de este modo, la ambigua dualidad de esta noción[106]. Se trata de

[106] Alexandre Löwit, traductor al francés de *Die Idee der Phänomenologie*, propone dos términos para traducir la noción de *Gegebenheit*: "*Gegebenheit*. Término que designa tanto lo que es dado como el carácter de ser dado. En el primer caso, traducimos por *donnée* (dato), en el segundo por *présence* (presencia); cuando el texto juega sobre los dos sentidos al mismo

separar los dos sentidos posibles de la donación (*Gegebenheit*) en dos traducciones heterogéneas: la donación en tanto que lo dado, esto es, como el resultado de la donación y la donación en tanto que proceso, esto es, como el acto de dar.

Pero ¿cómo podríamos distinguir en cada caso en el que aparece el término *Gegebenheit* la traducción adecuada sin caer en una interpretación azarosa o arbitraria? A nuestro juicio, cuanto más se intenta separar en dos traducciones heterogéneas los dos significados posibles de la *Gegebenheit* tanto más se evidencia el hecho de la necesaria yuxtaposición de estos dos sentidos. En palabras del filósofo francés, "esta impracticable combinación entre «lo que es dado» y el «carácter de ser dado» consagra la inadecuación radical de cualquier división entre los dos lados del pliegue formado por lo dado en tanto que donación" (Marion, 2013, pp. 113-114). El pliegue de la donación articula esencialmente el don dado con el proceso de advenimiento (la donación). Todo lo dado se da en tanto que es el resultado de una donación. Donación que persiste como don dado, pero, que desaparece también en lo dado, deviniendo así enigmática.

La posición de Marion es bien clara: el fenómeno no aparece en primer lugar ni meramente como un objeto o como un ente, sino que el fenómeno aparece ante todo y principalmente como dado. Así, pues, el fenómeno que aparece bajo el modo del objeto o del ente, aparece porque ya originariamente se encuentra dado: el fenómeno entraña esencialmente aparecer como dado. Desde esta perspectiva, la objetidad y la enticidad no ofrecen más que dos simples variaciones limitadas del fenómeno que requieren o precisan el fondo mismo de la donación.

Con todo, pensamos que sostener la ambigüedad o la confusión del término *Gegebenheit* más que resultar problemática marca la esencia misma de la donación (el despliegue del pliegue de la donación –su ambigüedad–). Como hemos indicado, ya en el Husserl temprano de las

---

tiempo, yuxtaponemos –como aquí– las dos traducciones" (Husserl, 2000, p. 54, nota 1 de Löwit). Marion (2013, p. 113; 2005a, pp. 51-52) sostiene que la traducción de *Gegebenheit* por *présence* es cuestionable, puesto que según el pensamiento husserliano no puede darse una presencia sin donación, aunque sí una donación sin presencia –recuerdo secundario, imaginación, apresentación, etc.–.

Logische Untersuchungen el fenómeno estaba expresado en términos de "ser dado" (*Gegebensein*). Es en este sentido en el que el filósofo francés afirma que:

> La evidencia no ve nada si la donación no le permite dejar aparecer lo que no le pertenece, la inevidencia esencial del aparecer como aparecer fenoménico […] Sólo esta donación originada en sí misma puede dar el sí mismo del fenómeno e investir la evidencia de la dignidad de vigilante de la fenomenicidad […] La donación da vida tanto a la reducción como a la evidencia, puesto que sólo la donación da la carga de fenomenicidad (Marion, 2013, pp. 34-35).

Según Marion, toda fenomenicidad está determinada por la donación, tanto la fenomenicidad de los fenómenos visibles –cuadro, examen, datos de un problema– como la fenomenicidad de los fenómenos invisibles –nada, muerte, tiempo–.

4. ALGUNAS CRÍTICAS RESPECTO A LA TRADUCCIÓN Y AL USO DEL TÉRMINO *GEGEBENHEIT*

La fenomenología marioniana ha recibido diversas críticas con relación a su interpretación de la *Gegebenheit* husserliana. Diferentes autores –Dominique Janicaud, Joselyn Benoist, Jean Grondin y Marie-Andrée Ricard– han señalado el error en la traducción del término *Gegebenheit* por *donation* y, consecuentemente, el equívoco conceptual en su utilización. Sin duda, estos autores rechazan el término *donation* en el sentido en el que lo emplea Marion.

En su obra *La phénoménologie éclatée*, Janicaud (1998, p. 54) sostiene que las traducciones de Husserl propuestas por Marion son tan reveladoras como discutibles. Por un lado, reveladoras porque trata de demostrar que la definición husserliana de fenómeno se basa precisamente en la noción de donación. En este sentido, desvela un aspecto hasta ahora poco advertido de la propuesta de Husserl. Por otro lado, discutibles porque lejos de ser traducciones literales, requieren frecuentemente de palabras y de contextos, incluso más de lo que éstos expresan, para clarificar el significado.

Respecto al término *donation*, Janicaud defiende que Marion debería clarificar el desplazamiento semántico de este término propuesto, ya

que esta palabra en su uso habitual hace referencia a un procedimiento jurídico. Asimismo, destaca que *donation* se traduce al alemán bajo el término *Schenkung*. En cambio, *Gegebenheit* designa el hecho de ser dado, pero con la ambigüedad de señalar lo que es dado y el carácter de ser dado. Marion (2013, pp. 111-112) argumenta a favor de su traducción que la noción de *donation* como "pliegue de lo dado" es un "concepto consistente". Sin embargo, Janicaud sostiene que la unificación de ambos sentidos en el término *donation* parece no justificarse, puesto que la traducción por *donation* es "demasiado uniformadora con su propia polisemia –impuesta de modo bizarro como un hecho sin el más mínimo «juego»–, su «presión» y su «autoridad» sobre el aparecer" (Janicaud, 1998, pp. 55-56).

También afirma que "traducir sistemáticamente la *Gegebenheit* husserliana por *donation* y el *Geben* heideggeriano por el mismo término no es solamente inexacto, sino, además, conduce a graves distorsiones" (Janicaud, 1998, p. 55). Analizando la traducción de *Gegebenheit* por *donation* en *Die Idee der Phänomenologie* destaca que ésta se aparta "de la letra (y del espíritu) husserliano en dos aspectos": por un lado, porque la noción misma de *donation* es provista de una *ipseidad*[107], por otro lado, porque la idea de la *donation* es el objetivo de la reducción, mientras que, en opinión del filósofo alemán, es el estatuto de lo dado lo que se modifica por la reducción (Janicaud, 1998, pp. 57-58). En uno de los fragmentos de *Die Idee der Phänomenologie* citados por Marion (2013, p. 25) –"[…] la donación de un fenómeno reducido (*die Gegebenheit eines reduzierten Phänomens*) en general es una [donación] absoluta e indubitable" (Husserl, 1970, p. 50)–, Janicaud (1998, p. 58) destaca que el contexto de este texto es mucho más complejo, puesto que Husserl no trata ahí de establecer a la donación como el factor común que une el fenómeno reducido con su indubitabilidad.

Con relación al *Geben* heideggeriano, afirma que este término se refiere al verbo *donner* y no al sustantivo *donation*. Cuando el verbo *Geben* se traduce por *donation*, la fuerza verbal de *Geben* queda oscurecida, al

[107] Esta *ipseidad* de la donación no es señalada por Husserl sino por Michel Henry. A este respecto, consúltese: Henry, 1990, p. 74.

igual que la diferencia entre el dar (*Geben*) y el don (*Gabe*). Con relación a la traducción de *Ereignis* por *avènement* (advenimiento), señala que ésta no hace justicia a la esencia de lo que Heidegger trata de trasmitir en esta piedra de tropiezo y borra por completo el juego de palabras entre *Ereignis* y *eignen*. En cuanto a la traducción de *es gibt* por *cela donne*, indica que es más fiel a la "precisión del concepto", aunque pasa por alto el hecho de que no se trata de un concepto, sino, más bien, de una expresión utilizada para trasmitir lo que ningún concepto puede captar. Janicaud (1998, pp. 59-60) rechaza las traducciones de Heidegger propuestas por Marion porque ocultan precisamente su verdadero pensamiento.

Por su parte, Benoist (2001, p. 92) también plantea en el texto *Le* «*tournant théologique*», pronunciado en 1994 en el centro Sèvres, en presencia del propio Marion, sus dudas respecto al concepto mismo de *donation* y al "uso extremadamente indeterminado e indiferenciado" que Marion hace de él, precio a pagar justamente por la "ampliación" de su uso.

Respecto a la donación fenomenológica, destaca como ésta procede de la determinación kantiana de ser-dado sensible (Benoist, 2001, p. 92), y que incluso en el pensamiento husserliano la intuición en general, sensible o no sensible, no hace más que redescubrir la definición kantiana de sensibilidad (Benoist, 2001, pp. 93-94). Esto supone que, en último término, no somos dueños de la intuición, en la medida exacta en que en ella la cosa nos es "dada". Es la experiencia del "límite" lo que caracteriza la filiación kantiana de la "donación" como "sensibilidad", que según Benoist (2001, p. 94) es común a los diversos usos fundantes para ella, que la fenomenología en general hace de este concepto. El problema que realmente está planteando aquí consiste en que, si es "donación sensible", aun cuando esta expresión sea un pleonasmo, lo que Marion entiende por "*donation*", entonces surge la dificultad de cómo algo que es suprasensible, a saber, Dios o "las cosas de Dios", podría realizar una "donación sensible" (Benoist, 2001, p. 95). Pues, ¿cómo puede lo infinito, lo indeterminado y lo no-sensible darse en lo sensible? A esta cuestión, añade el hecho de que Marion esté continuamente apelando a la "evidencia", proponiendo una "fenomenología del ver" justamente para decir la "invisibilidad" (Benoist, 2001, p. 101).

Asimismo, le pregunta cómo es posible sostener un discurso de la "donación sin lo dado" (*donation sans donné*) y lograr "mantener un discurso de la originariedad y no vernos obligados a abandonar la noción misma de «*donation*», teniendo en cuenta el hecho de que es esencial a ella que lo dado ya siempre sea dado" (Benoist, 2001, p. 99). También le cuestiona cómo dar cuenta de la noción de *donation* cuando esta idea es apenas planteada por Husserl y Heidegger.

En su artículo *La tension de la donation ultime et de la pensé herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion*, Grondin (1999, p. 551) defiende que no cuestiona la interpretación marioniana de Husserl, aunque afirma que "es evidente que Marion sobredetermina un concepto que no tiene un peso tan particular en Husserl. Y, además, no es un término específico, pues Kant, como tantos otros, se servía ya de esta noción (como bien lo sabe Marion, ya que frecuentemente cita los pasajes pertinentes de la *Critica de la razón pura*)".

Sostiene que el principal problema de la noción marioniana de *donation* consiste en que no tiene debidamente en cuenta las críticas analíticas ni hermenéuticas respecto a la imposibilidad de una donación absoluta, pura, libre de toda dimensión histórica o lingüística (Grondin, 1999, p. 552). A su juicio, esto se debe a que Marion extrae consecuencias equivocadas de la exégesis que realiza del pensamiento heideggeriano y levinasiano de la donación. Piensa que la idea de una donación que nos precede y a la que debemos responder no busca restituir una fundación última, como parece interpretar Marion (Grondin, 1999, p. 551).

Además, subraya la ambigüedad bastante poco productiva en el uso del término *donation* y su relación con los términos *donné* y *don*. Al igual que Janicaud, Grondin también cuestiona la equiparación en el análisis marioniano de la *Gegebenheit* husserliana con el *es gibt* y el *Ereignis* heideggeriano a partir de la traducción de estos conceptos por el término *donation*. Mientras que Husserl trata de indicar el hecho del ser dado a la conciencia en un sentido positivo, Heidegger pretende abordar un "misterio" anterior al ser mismo (Grondin, 1999, pp. 552-554).

Retomando la crítica de Janicaud, Ricard sostiene en su artículo *La question de la donation chez Jean-Luc Marion* que el filósofo francés

interpreta erróneamente la *Gegebenheit* husserliana, pues contrariamente a la ampliación que la noción adquiere en el pensamiento marioniano, el término husserliano se limita a referir al hecho del ser dado a la conciencia. En este sentido, afirma que la traducción marioniana cae "en un universo vecino a la magia y por medio de ella produce su propia piedra de tropiezo" (Ricard, 2001, p. 89), ya que la noción de *donation* y sus operaciones de inversión recaen en la metafísica, e incluso en la teología[108], que pretende superar (Ricard, 2001, pp. 93-94).

Asimismo, defiende que la crítica de Adorno a Heidegger en la *Dialéctica negativa* se puede aplicar con plena justicia a Marion si se sustituye el ser por la donación. En su opinión, tanto Heidegger como Marion colmarían una necesidad ontológica al fijar un algo "primero", originario, más allá de toda mediación lingüística, subjetiva, histórica, etc. Ricard (2001, p. 89) afirma que "ello conduce a la posición de una inmanencia que Adorno califica de mítica, pues se instaura sobre la negación del ente, de lo diverso (*différent*). Brevemente, la mitología del ser volvería con Marion bajo la forma de la donación".

5. RESPUESTA DE MARION A LAS OBJECIONES

Marion responde a estas objeciones en el § 6 de *Étant donné*. Afirma que dos argumentos pueden servir de respuesta a las críticas que ha recibido respecto a la traducción y conceptualización del término *Gegebenheit*: en primer lugar, que no se trata de explotar ninguna ambigüedad, sino, más bien, de constatarla, de advertirla, de no ignorar lo que no puede ser ignorado y admitirla honestamente como una dificultad que aún debe ser aclarada; en segundo lugar, que su ambigüedad y polisemia es precisamente el interés de la donación. Para el filósofo

[108] Algunos filósofos –Janicaud, Benoist, Ricard– sostienen que en la obra de Marion no existe una distinción disciplinaria clara entre fenomenología y teología, lo que supone que su fenomenología no sólo pierda rigor metodológico, sino, además, pueda carecer de validez. Janicaud (2009, p. 85) afirma que no pretende discutir la legitimidad de la preocupación teológica como tal, pero sí poner en cuestión "algunas traducciones o intromisiones en el ámbito de la fenomenología". Marion (2013, pp. 120-121) responde a este tipo de objeciones que "lo sorprendente en estas afirmaciones es evidentemente que la crítica ignora que la noción de donación no tiene necesidad alguna, desde Husserl, de una carga teológica, sea cual sea, para intervenir en fenomenología: la donación juega en la fenomenología con pleno derecho".

francés, el término "*donation* significa *de facto* tanto su acto (dar) como su apuesta (don), incluso su actor (donador) y el modo de lo dado ya cumplido (carácter de lo que se da)" (Marion, 2013, p. 104). La propuesta de Marion consiste en interrogar explícitamente la inevitable ambigüedad de la *donation* para articular el término de *donation*. Pero ¿cómo podemos examinar la *donation*, o mejor aún, lo que implica el carácter de ser dado?

Según la fenomenología marioniana, la donación, cada vez que y mientras da algo, se da primero y necesariamente a sí misma. Sin embargo, en opinión de Marion, la donación da y se da deshaciéndose y desposeyéndose de sí por y para lo dado. Pues la donación culmina produciendo aquello en lo cual desaparece, lo dado. Es por ello por lo que la donación no aparece nunca en cuanto tal, es decir, nunca aparece como un ente, como una substancia o como un sujeto, sino que ésta permanece como disimulada, retirada y retenida por aquello que ella misma da, a saber, lo dado. Puede decirse que la donación permanece retenida detrás del fondo de lo dado.

De hecho, a juicio del filósofo francés, es justamente en la experiencia misma de lo dado donde se señala la donación. De ahí que sólo se pueda acceder a la donación a través de lo dado. Dicho de otro modo, únicamente puede leerse la marca de la donación en el seno de lo dado o, si se prefiere, lo dado es dado según la donación. Ahora bien, sostiene que la donación no se fija *a priori*, ya que no determina por adelantado las reglas y los límites de la aparición del fenómeno, sino, más bien, *a posteriori*, o sea, después de la manifestación del aparecer del fenómeno, para fijar a través de la operación fenomenológica esencial de la reducción lo que en el aparecer alcanza verdaderamente el rango de fenómeno dado (Marion, 2013, pp. 30-31).

Por consiguiente, el "último principio" de la fenomenología, en tanto que principio de la donación, reconoce el derecho del fenómeno a mostrar*se* a partir de sí mismo. Dicho principio le otorga la primacía al fenómeno, pues nada precede a éste excepto su propia aparición a partir de sí mismo. De este modo, el principio de la donación se ejerce sólo *a posteriori* para constatar que, en el aparecer, el fenómeno *se* ha dado absolutamente a partir de sí mismo. Es por ello por lo que lo dado se da

y adviene a partir de sí mismo, sin poder ser pre-visto, constituido o determinado. Puede decirse que la huella de la donación consiste en la huella de un sí mismo que paradójicamente no remite a ninguna ipseidad subjetiva. Decir que el fenómeno *se* da evoca la clásica expresión de *Sein und Zeit* en la que Heidegger (1993b, pp. 34-35, p. 38) define el fenómeno como "lo que se muestra (*das Sichzeigende*)". Pero, según el pensamiento marioniano, "un fenómeno no *se* muestra sino en la medida en que primero *se* da –todo lo que *se* muestra, para lograrlo, primero debe dar*se*" (Marion, 2005a, p. 75). El pliegue de la donación articula tanto el mostrar*se* como el dar*se* del fenómeno. Sólo la donación, que se lee en el fondo de lo dado, posibilita la auto-mostración del fenómeno, que "surge como un don" (Marion, 2013, p. 118). El sí mismo del fenómeno presupone un sí mismo de la fenomenicidad que sólo se explica a partir de un sí mismo de la donación (Marion, 2005a, p. 83).

Asimismo, Marion defiende que la donación da y se da sin obligación con respecto al sujeto que la recibe. El sujeto receptor no establece jamás la medida de la donación sino que es precisamente ésta la que lo define debido a su exceso[109]. Así, pues, al parecer del filósofo francés, el sujeto que recibe la donación sólo podrá referirse a ella bajo la figura de la desmesura, puesto que tal sujeto con medida queda saturado, desbordado y desconcertado por ella. Por tanto, la donación, en tanto que da sin obligación y sin límite alguno, excede toda medida.

Desde esta perspectiva, puede afirmarse que la donación "adviene y se cumple, llega y pasa, se avanza y se retira, surge y se hunde. No subsiste pues, no persiste, ni se muestra, ni se hace ver. La donación hace, pero hace el acontecimiento sin hacerse ella misma un acontecimiento" (Marion, 2013, p. 102). Según Marion, este privilegio otorgado a la donación le pertenece intrínsecamente por definición, puesto que la

[109] Este sujeto receptor del fenómeno dado según la donación es descrito por Marion como el adonado (*l'adonné*). Defiende que el sí del fenómeno transmuta el Yo en un testigo, que recibe y se recibe de lo dado –según el procedimiento corriente de la donación–. Para un estudio *in extenso* acerca de esta cuestión, véase: Marion, 2013, pp. 405-441; 1991, pp. 77-95; 1989a, pp. 181-189.

donación –y, sólo ella– (*se*) da sin condiciones, sin límite, ni presupuestos. Todo lo que es, adviene, nos aparece, nos afecta, se cumple siempre porque, previa y necesariamente, es dado bajo el modo de una donación. Nada aparece si no se da, esto es, si no se encuentra primeramente dado aquí y ahora. Por consiguiente, el fenómeno considerado en su fenomenicidad no se manifiesta más que como dado. Sin embargo, lo dado conserva la huella de la donación, esto es, el proceso de surgimiento hacia el aparecer fenoménico.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Retomando la pregunta del joven Heidegger, finalmente, nos preguntamos: ¿qué es, en realidad, esa "palabra mágica" de la fenomenología? Teniendo en cuenta el pensamiento marioniano y las críticas que recibe, nos atrevemos a proponer que la noción de donación sólo puede ser planteada bajo el modo de la paradoja. Sostenemos que el pliegue de la donación, que articula esencialmente un proceso –la donación– con lo dado, constata *de facto* una asimetría que únicamente se explica mediante la paradoja. He aquí la donación como paradoja: la donación sólo puede leerse en el fondo de lo dado precisamente porque persiste como don dado; pero, en otro sentido, desaparece en lo dado que enmascara en ella el don donante. Dicho de otro modo, lo dado, resultado de un proceso de donación, aparece y se muestra porque se da según la donación; sin embargo, ésta queda disimulada en lo dado, deviniendo así enigmática.

Podemos decir que la donación mantiene el estatuto de una incógnita o de un enigma. A nuestro juicio, la única determinación posible de la donación es justamente su indeterminación. Es por ello por lo que la donación no aparece nunca como tal, es decir, nunca aparece como un ente, sino que permanece como disimulada por aquello que ella misma da, a saber, lo dado. Esto no significa que la donación no pueda definir ningún concepto ni tampoco designar ningún fenómeno, ya que no se trata de una idea abstracta que fijaría indebidamente una confusa ilusión. Al no definirse por lo objetivo ni por lo subjetivo, al no identificarse con lo inmediato ni con lo mediato, la donación constituye la

instancia misma bajo la que puede darse la liberación de la posibilidad del fenómeno.

Defendemos que las diversas críticas, respecto a la pertinencia de traducir el termino husserliano *Gegebenheit* por *donation*, deberían prestar más atención al objetivo de fondo que Marion plantea con relación a esta noción. Pues ¿por qué no articular de un modo más sutil todas las acepciones de la noción de donación en una sola trama? Pensamos que cuanto más se intenta clarificar su ambigüedad so pena de su multiplicación en términos equívocos, la donación no se aclararía por ello, sino que se perdería en una infinidad de términos cuya interpretación podría ser azarosa o arbitraria. A nuestro parecer, cuanto más se intenta separar en dos traducciones heterogéneas los dos significados posibles de la *Gegebenheit* tanto más se evidencia el hecho de la necesaria yuxtaposición de estos dos sentidos: la donación designa tanto "lo que es dado" como "el carácter de ser dado". Nos atrevemos a decir que la donación deja de sufrir ambigüedad en el instante en el que justamente pone en juego todas sus acepciones diferentes e inseparables. La objeción de estar jugando con la ambigüedad de un significante, para pretender alcanzar un significado, no disuelve la cuestión de la donación, sino, más bien, la plantea.

En definitiva, ¿por qué excluir esta polisemia cuando resulta *de facto* que un concepto puede organizar, distinguir y articular esas instancias con extrema precisión? Consideramos que cualquier división entre los dos lados del pliegue formado por lo dado en tanto que donación resulta absolutamente inadecuada, puesto que mantener tal separación daría lugar no sólo a reducir la donación a lo dado, sino sobre todo reducir lo dado a un hecho bruto, liso y neutralizado, sin estatuto de don ni huella de una donación. Así, pues, ¿no deberíamos entonces preguntarnos si la ocultación del pliegue de la *Gegebenheit* contradice el proyecto husserliano? O mejor aún, ¿por qué ocultar el pliegue, la polisemia y la ambigüedad de la donación, en dos términos heterogéneos cuando el propio Husserl los reúne y articula en un único concepto? Sólo a partir de una instancia última de donación, que articule de un modo más sutil en una sola trama tanto el resultado de la donación como el proceso de la donación, puede desplegarse una verdadera fenomenología que

busque “ir a las cosas mismas” sin desvirtuarlas desde las estructuras configuradoras pre-mundanas de la “vida en y para sí” ni tampoco desde las operaciones constitutivas de un sujeto trascendental.

7. REFERENCIAS

Benoist, J. (2001). L’idée de phénoménologie. Beauchesne

Derrida, J. (2009). La voix et le phénomène. PUF

Greisch, J. (2009). Qui sommes-nous. Chemins phénoménologiques vers l’homme. Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie de Louvain

Grondin, J. (1999). La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l’application chez Jean-Luc Marion. Dialogue. Revue canadienne de philosophie, 38 (3), 547-560

Heidegger, M. (1976). Questions IV. Gallimard

Heidegger, M. (1993a). Grundprobleme der Phänomenologie. GA. 58, hrsg. von Hans-Helmuth Gander. Vittorio Klostermann

Heidegger, M. (1993b). Sein und Zeit. Max Niemeyer

Heidegger, M. (2007). Zur Sache des Denkens. GA. 14, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann

Henry, M. (1990). Phénoménologie materielle. PUF

Husserl, E. (1970). Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Hua. II, hrsg. von P. Jasen. Martinus Nijhoff

Husserl, E. (2000). L’idée de la phénoménologie. PUF

Janicaud, D. (1998). La phénoménologie éclatée. Éditions de l’éclat

Janicaud, D. (2009). Le tournant théologique de la phénoménologie française. En La phénoménologie dans tous ses états. Gallimard

Marion, J.-L. (1989a). L'interloqué. Confrontation, 20, 181-189

Marion, J.-L. (1989b). Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. PUF

Marion, J.-L. (1991). Le sujet en dernier appel. Revue de métaphysique et de morale, 96 (1), 77-95

Marion, J.-L. (2005a). Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica. UNSAM

Marion, J.-L. (2005b). Le visible et le révélé. Cerf

Marion, J.-L. (2010). Certitudes négatives. Grasset

Marion, J.-L. (2012). Figures de la phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Derrida, Henry. Vrin

Marion, J.-L. (2013). Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. PUF

Marion, J.-L. (2016). Reprise du donné. PUF

Porcel, M. (2023). La donación como cuestión. La lectura marioniana de las Logische Untersuchungen. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 40 (3), 611-626

Porcel, M. (2024). Jean-Luc Marion y la teología. La donación como alternativa al ser. Carthaginensia, 40 (77), 87-115

Ricard, M.-A. (2001). La question de la donation chez Jean-Luc Marion. Revue Laval théologique et philosophique, 57 (1), 83-94

CAPÍTULO 17

ACELERACIONISMO Y MARXISMO: UN DEBATE EN TORNO A LA SUPERVIVENCIA DEL TRABAJO EN LA ERA DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL

LORENA ACOSTA IGLESIAS
Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

El propósito de este capítulo será analizar las vías en las que el movimiento aceleracionista pretende apropiarse de tecnología como herramienta política hacia un futuro postcapitalista y de qué modo esta propuesta podría estar en conjunción, o no, con los presupuestos de la teoría del valor marxiana. Este movimiento de apropiación política de la tecnología se basa, a su vez, en considerar a la llamada cuarta revolución industrial y, en general, todo el proceso de industrialización, maquinaria y tecnología, como algo neutral, al margen de los procesos de acumulación capitalista, como si pudieran fácilmente desgajarse de la lógica dinámica del capital para dar con una nueva forma de organización social cercana al socialismo.

Sin embargo, la maquinaria entendida como capital fijo es una pieza clave para entender las progresivas subsunciones reales y procesos de acumulación del capital al aumentar progresivamente la productividad y reactualizar, por ende, el tiempo de trabajo socialmente necesario, cada vez más estrecho, hasta casi desaparecer en el posfordismo después de la caída del patrón oro en los años 70 y la revolución microelectrónica de los años 90. Preguntar por la fuente de valorización del valor en estos momentos de progresivo colapso de reproducción social del capital, diagnóstico realizado por la *Wertkritik* en el que nos basamos y que desarrollaremos más adelante, no parecería, por tanto,

descabellado, y sea cual sea la respuesta a esta pregunta, que desarrollaremos tentativamente a lo largo de este texto, tendrá todo que ver con la viabilidad, o no, del proyecto político del aceleracionismo.

1.1. Pero, ¿qué es el aceleracionismo?

El marxismo ha tenido, digamos, suficiente difusión (y también difamación) el pasado siglo, sin embargo, el aceleracionismo es un fenómeno bastante novedoso, del que, sin embargo, no paramos de ver novedades editoriales al menos desde los comienzos de la década de 2010. Por tanto, comencemos por el principio: ¿qué es el aceleracionismo?[110] Para una breve presentación hay que remontarse al año 1995, en el que un grupo de estudiantes de la Universidad de Warwick funda la *Unidad de Investigación de la Cultura Cibernética* (CCRU, por sus siglas en inglés), en torno al trabajo que realizaban Sadie Plant y Nick Land dentro del Departamento de Filosofía.

Partiremos del análisis del conocido texto *Manifiesto por una política aceleracionista* de 2013 de Williams y Srnicek, el cual se enmarcaría, más bien, en un pretendido "aceleracionismo de izquierdas"[111]. Es importante diferenciar aquí rápidamente del llamado "aceleracionismo de derechas", en el que se encuentra el pionero Nick Land. Su diferencia fundamental radica en que el aceleracionismo de derechas está asentado sorbe una concepción metafísica de la historia que reconduce hacia su propio colapso entendido paradójicamente como progreso; mientras que en el aceleracionismo de izquierdas se vincula a un programa político en el que intervenir para subvertir las relaciones sociales hacia una era postcapitalista. En sus propias palabras, podríamos decir que, y cito, «el término ha sido adoptado por un "grupo convergente" de nuevas propuestas teóricas que pretenden conceptualizar el futuro fuera de las

---

[110] CCRU, (2020), *Escritos 1997-2003*, Segovia, Materia oscura.

[111] Este artículo parte de una investigación anterior desarrollada junto con la investigadora Nantu Arroyo en 2019. En el presente texto utilizaremos algunos materiales fusionados con el planteamiento principal de mi tesis doctoral, en la que analizo las transformaciones fundamentales de los procesos de subjetivación en el tránsito del fordismo al postfordismo. Cfr. Acosta, L., y Arroyo, N., (2019), Pensar el aceleracionismo, ¿con o contra Marx? El fragmento sobre las máquinas a debate en el S. XXI, *Argumentos de razón técnica*, nº22, pp. 178-205. [http://doi.org/10.12795/Argumentos/2019.i22.08]

críticas tradicionales y regresivas, y de las "soluciones" desaceleratives o restaurativas».[112] Frente al relato del fin de la historia y la inexistencia de alternativas proclamadas por el neoliberalismo, el aceleracionismo se reivindica como una "estrategia política" orientada hacia el futuro. Los autodenominados "aceleracionistas" se separan de lo que consideran como izquierda tradicional, ya que, a su juicio, ésta sería incapaz de pensar el futuro de una manera distinta que como apocalipsis, incapaz, por tanto, de ofrecer una alternativa si no es bajo la forma de intervenciones locales o movimientos decrecionistas o "*slow"* que siguen el razonamiento: «Si modernidad = progreso = capitalismo = aceleración, entonces la única resistencia posible supone la desaceleración».[113] Esto será importante respecto a las conclusiones del presente artículo, en el que se expondrán someramente algunas propuestas de estrategias políticas recogidas en el reciente último libro de Nick Srnicek y Helen Herster titulado *After Work: A History of the Home and the Fight for Free Time* y se contrastarán con la posición aquí tomada por el aceleracionismo contra la denominada, en este momento, recordemos 2013, "izquierda tradicional".

Y bien ¿cuál es la herramienta para producir esa aceleración que lleve al capitalismo más allá de sí? Ya saben todos la respuesta: la tecnología. El aceleracionismo, como "estrategia política" de una nueva izquierda, quiere diferenciarse de buena parte de la izquierda liberal en que, mientras ésta identifica la tecnología con la dominación instrumental y la abandona junto con la economía en manos de sus adversarios a los que combate con constructos teóricos, el aceleracionismo se caracteriza por ver en ella un potencial emancipador sin paragón en el camino hacia un futuro postindustrial. Podría decirse, en efecto, que la tecnología forma parte necesariamente del desarrollo capitalista, pero esto no es un problema para el aceleracionismo. Para los aceleracionistas no hay un afuera del capital, la tecnología es uno de «los

[112] Avanessian, A., y Reis, M., (Coomps.), (2017), en: p. 12.

[113] *Ibíd*. p.11.

elementos de ese sistema [capitalista] que pueden ser eficaces en una transición concreta a otra forma de vida»[114].

La tecnología se considera como un producto histórico concreto de raíz capitalista, pero intrínsecamente social y "separable" de su apropiación capitalista. Según el proyecto político de lo que llamamos "aceleracionismo de izquierdas" la clave está en reinterpretar los fenómenos científicos y económicos-financieros del último siglo en clave postmaterialista. Aún así, la pregunta cardinal que guía la motivación aceleracionista en su dimensión de proyecto político es precisamente la insistencia en la posibilidad fáctica de la revolución hoy. Pareciera una pregunta un tanto anacrónica teniendo en cuenta que el siglo de las revoluciones nos queda ya lejano. A partir de entonces, todas las vías de transformación social se han centrado en formas de resistencia ante la *acelerada* expansión del neoliberalismo y el capitalismo financiero, lo que ellos llaman con cierto desdén políticas folk, o dicho con lenguaje mundano, políticas keynesianistas, al fin y al cabo.

Dicha revolución global sería, según los aceleracionistas, hace ya mucho tiempo posible gracias al nivel de desarrollo de la tecnología digital y la expansión reticular de las interconexiones mundiales que supondría Internet y más aún recientemente, como se puede ver en la publicación de 2018 *Capitalismo de plataformas* de Nick Srnicek, con la Inteligencia Artificial.

Se trataría entonces, para un aceleracionismo de izquierdas, de reorientar las mismas tecnologías capitalistas con vistas a fines comunes: de nuevo, en sus propias palabras si el capitalismo es, y cito, «el sistema económico más avanzado del momento. Sus beneficios no debían ser revertidos, sino acelerados más allá de las restricciones de la forma de valor capitalista».[115].

---

[114] *Ibíd*. p. 12.

[115] *Ibíd*.

2. OBJETIVOS

2.1. Explorar la dimensión social y productiva de la tecnología como herramienta dentro del movimiento aceleracionista para la emancipación social

2.2. Comparar metodológicamente el análisis marxiano y aceleracionista de la tecnología en relación a su implantación en el proceso de trabajo

Es por todos conocido el debate que suscita la famosa tendencia decreciente de la tasa de ganancia y su relación con la maquinaria entendida como capital fijo en el proceso de producción social capitalista. Como hemos adelantado al comienzo de este texto, con las plataformas e inteligencias artificiales se complica aún más este proceso de acumulación, en tanto que ni siquiera absorbe realmente el trabajo pasado o muerto. Por lo tanto, ¿qué ocurre en este escenario con la teoría del valor marxiana? Este es el objetivo principal del presente texto y con él, observar de qué manera el progresivo colapso social se produce por un límite interno de valorización debido a la revolución microinformática, entre otras causas ya señaladas por la *Wertkritik* y demás seguidores de la teoría marxiana; más que por un nuevo modelo de acumulación de capital que reincide en la nueva lucha de clases, esta vez, relacionadas con la disposición del propio tiempo gracias a la liberación de las fuerzas productivas que ha sido posible gracias a la tecnología.

3. METODOLOGÍA

Tanto en el aceleracionismo como en el marxismo, la perspectiva metodológica que prima es el análisis sociohistórico de los procesos constitutivos de vínculos sociales materiales. Por ende, en este apartado, daremos algunas claves necesarias para comprender el cambio epocal que supuso los años noventa y el surgimiento de la revolución microinformática en relación al cambio de fase del capitalismo fordista al posfordista.

A pesar de que el fordismo logró disimular la gran crisis de 1929 a través de la financiarización de los *faux frais* por parte del Estado

acompañado de una sobreproducción de mercancías, el aumento de dichos gastos ya inasumibles por parte de un endeudamiento brutal del Estado, junto con el aumento, por otro lado, del trabajo improductivo, y con ello, la disminución de la tasa de ganancia, hizo que en torno a 1975 se agotara el ciclo fordista-keynesiano. La principal causa fue caída del patrón oro en 1971, ya que esto produjo una alta inflación y trajo con ello la imposibilidad de seguir financiando por parte del Estado para continuar financiando a partir del crédito unos servicios sociales cuyos gastos sólo podían ir in crescendo. Con ello, como pretende mostrar Robert Kurz en *Das Weltkapital*, el Estado queda desenmascarado ya como mera cristalización del capital mundializado que, como efecto óptico del mismo, su máxima preocupación de cara al equilibrio de potencias económicas mundiales radica, más bien, en resultar atractivo debido a los beneficios fiscales y demás medidas al flujo de capitales financieros que de mantener su soberanía[116]. Además de todo ello, la revolución microinformática ha agravado consideradamente dicha crisis ya que, al cooptar la vinculación entre productividad y gasto de trabajo abstracto encarnado en valor, no es capaz de establecer un nuevo modelo de acumulación —como sí ocurría en el fordismo a través de la ampliación de mercados compensando la reducción de trabajo contenido en cada mercancía—; sino que, y cito a Anselm Jappe, «desde el comienzo, vuelve inútiles —"no rentables"— enormes

[116] «Es decir, para poder cumplir con las exigencias estructurales de reducción de costes en un régimen de competencia despiadada, el Estado acaba estableciendo regulaciones que son incompatibles con la propia estructura de las economías nacionales; es más: incompatibles con su propia dimensión generalista dentro de un territorio. Eso son las Zonas de Libre Comercio. En definitiva, en lugar de intentar el equilibrio entre *homo politicus* y *homo economicus*, el Estado pasa a crear enclaves de excepción, sustraídos a las regulaciones que imperan en el resto del territorio nacional, para permitir actuar al *homo economicus* desenfrenado del mercado mundial. El objetivo es intentar que su territorio resulte atractivo para poder concentrar en él una determinada actividad económica – si bien al precio de sacrificar la economía nacional y de socavar el marco estatal como marco para la reproducción social. En definitiva: no se trata de que los estados-nación hayan desaparecido, sino de que su función ha cambiado. El Estado ha dejado de ser el "capitalista global" de la economía nacional, la instancia reguladora de un stock de capital nacional, y más bien se encuentra atravesado por un entramado transnacional de flujos de generación de beneficio que rebasan su capacidad de agencia» Maiso, J., (2016), El nuevo rostro del capital mundial. El análisis del capitalismo mundializado en la crítica de la escisión del valor de Robert Kurz, *Revista de Filosofía*, año XXV, nº30, p. 146.

cantidades de trabajo. […] Pone en marcha el "círculo vicioso" al que asistimos desde hace veinte años. Para sobrevivir en una situación en la que él mismo sierra la rama en la que se encuentra sentado —el trabajo—, ahora todavía más que antes, el sistema capitalista debe buscar subterfugios para hacer que coincidan momentáneamente la circulación y la producción, suspendiendo prácticamente la ley del valor»[117]. Uno de esos subterfugios es, claramente, la huida hacia adelante que supone la financiarización de la economía en connivencia con la economía digital[118]: a través autonomización de los mercados bursátiles y la especulación mediante el capital ficticio, éste ha sido capaz de sobrevivirse simulando valor en el futuro y superando así sus límites reales y, por tanto, consumiendo a crédito, y sin la mediación del trabajo abstracto, su propio futuro y, por otro lado, mediante la economía de plataformas, se ha conseguido confundir, aún más, entre la ganancia de los capitales individuales en relación al nivel de productividad alcanzado —no ya a través de la valorización como subterfugio bursátil, tal como funciona el capitalismo financiero— y, por otro lado, la valorización del valor desde el punto de vista de su masa de valor total, esto es, el plusvalor absoluto. Como apunta Jappe, efectivamente, «esto crea la ilusión de que el trabajo tiene el poder místico de crecer por sí mismo, sin la mediación de un proceso productivo en el cual se habría consumido trabajo»[119], lo cual llega al paroxismo en el capitalismo de plataformas, diagnosticado por Nick Srnicek en 2018, a través de la inexistencia de proceso productivo como tal y la vinculación de la escaparatización de uno mismo en redes sociales vinculadas al *Big Data*, tal como si la

---

[117] JAPPE, A., (2016), *Las aventuras de la mercancía,* Logroño, Pepitas de calabaza, p. 130-131.

[118] «La adopción económica-financiera de la modernización de las tecnologías de la información se complementó con inversiones específicas de la industria financiera en el sector de las tecnologías de la información, y las ofertas públicas de venta (OPV) que se han llevado a cabo desde los años ochenta, especialmente por parte de las empresas tecnológicas, de medios de comunicación y de software, así como de las nuevas empresas de Internet, dieron un impulso especial. Los "nuevos mercados" no sólo fueron estimulados por empresas en expansión como Netscape, Microsoft, Cisco, Intel u Oracle, sino también por la alianza de los estrenos del Nasdaq y el llamado capital riesgo». Vogl, J., (2021)., *Kapital und Ressentiment. Eine kurze Theorie der Gegenwart*, München, Verlag C.H.Beck, p. 36. [Traducción nuestra]

[119] JAPPE, A., (2016), *Op. Cit.*, p. 131.

intimidad se tratara de capital circulante, para dar salida a las mercancías personalizadas a través de la compra-venta de los datos que se recopilan, a su vez, a través del uso de dichas plataformas como formas de socialización.

> «¿Qué son las plataformas? En el nivel más general las plataformas son estructuras digitales que permiten que dos o más grupos interactúen. De esta manera se posicionan como intermediarias que reúnen a diferentes usuarios: clientes, anunciantes, proveedores de servicios, productores, distribuidores e incluso objetos físicos. [...] Si limitamos nuestra atención a los datos generados por usuarios, ¿es correcto denominar "trabajo" a esta actividad? Dentro de un marco marxista, "trabajo" tiene un significado muy particular [...] Al examinar las actividades online de los usuarios, es difícil argumentar que lo que hacen es trabajo, hablando apropiadamente. Más allá de la duda intuitiva que genera pensar que mandar mensajes a amigo es trabajo, falta la idea del tiempo de trabajo socialmente necesario -el estándar implícito contra el que se fijan los procesos de producción-. [...] En términos más generales, si nuestras interacciones online son trabajo gratis, entonces estas compañías deben ser una importante bendición para el capitalismo -se ha abierto un nuevo panorama de explotación laboral-. Por el otro lado, si no son trabajo gratis, entonces estas empresas son parasitarias de otras industrias productoras de valor y el capitalismo global se encuentra en una posición más complicada. Una rápida mirada a la estancada economía global sugiere que lo último es más probable. Más que explotar trabajo gratis, la postura que se adopta aquí es que las plataformas publicitarias se apropian de datos como materia prima. Las actividades de los usuarios y de las instituciones, si se graban y se transforman en datos, se convierten en una materia prima que puede ser refinada y utilizada por las plataformas de distintas maneras. [...] En la economía digital hay una convergencia de vigilancia y actividad lucrativa, lo que lleva a que se hable de "capitalismo de vigilancia". Para obtener ingresos, sin embargo, es clave no sólo la recolección de datos, sino también el análisis de datos. Los anunciantes están menos interesados en datos desorganizados y más en datos que les otorguen conocimiento interno o que los conecten con consumidores potenciales»[120]

Dicho esto, resulta cuanto menos curioso que los autores del *Manifiesto por una política aceleraciosnista* afirmen taxativamente que existe en Marx una «tendencia aceleracionista reprimida».[121] En consecuencia, centran su análisis de Marx exclusivamente en el *Fragmento sobre las*

---

[120] Srnicek, N., (2018), *Op. Cit.,* p. 45 y 54-56

[121] Avanessian, A., y Reis, M., (Coomps.), (2017), *Op. Cit*., p. 40.

máquinas de los *Grundrisse*, en el cual podría encontrarse *in nuce,* según los propios aceleracionistas, la semilla a partir de la cual florecerá todo el planteamiento aceleracionista: si el capital *fixe* es *necesario* para el desarrollo del sistema capitalista, ya que se encontraría inscrito en el ADN de la productividad y en la huida hacia adelante del capital en la acumulación del valor, podría llegar un momento en que supondría la liberación de las fuerzas productivas y, por lo tanto, el trabajo devendría superfluo. El gran cambio sustancial de los aceleracionistas con respecto a Marx consistiría en reemplazar la función de la maquinaria por la tecnología, lo cual transformaría cualitativamente el trabajo hacia una era postcapitalista, que habrá de ser, necesariamente, postindustrial. El papel de la aceleración estriba precisamente en que, gracias a las plataformas digitales, funciona como estrategia política capaz de subvertir el capitalismo de manera radical y holística hacia formas democráticas de organización.

Hay que rescatar aquí un aspecto importante del análisis de Marx en el conocido *Fragmentos sobre las máquinas*. Marx introduce la importante distinción entre el valor de uso de los medios de producción y su progresiva asunción como capital fijo tomado inmediatamente como valor de cambio a través de la maquinaria como sistema automatizado de producción. A través de tal asunción, el trabajo vivo no se presenta inmediatamente como fuente de valorización, sino que, *en apariencia,* se convertiría en «mero accesorio vivo de esa maquinaria, en medio para la acción de ésta».[122] Esta cuestión es la que retoman los aceleracionistas para desarrollar su estrategia política hacia el postcapitalismo: si la tecnología, que cristaliza el saber científico como potencia del desarrollo social, hace infinitamente pequeña la medida del valor —esto es, el trabajo socialmente necesario— al aumentar de manera exacerbada la productividad, sería posible utilizar políticamente esa misma herramienta, la tecnología, para dar con el, y cito, «desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde

[122] *Ibíd.*, p. 219.

entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos [...] Esto redundará en beneficio del trabajo emancipado y es la condición de su emancipación».[123] En resumen, para los aceleracionistas la liberación política tiene que ser realizada con las herramientas —tecnología y *general intellect*— forjadas por el capital y vueltas contra el capital mismo.

4. RESULTADOS

El principal resultado de este trabajo, a nuestro juicio, es poner en diálogo la metodología de análisis social ante el capitalismo del siglo pasado, siendo su abanderado el marxismo, junto con las nuevas tendencias que, a partir de aproximadamente 2010, como comentamos, van consiguiendo más voz en la forma de pensar nuestro presente, como lo es el aceleracionismo. Con ello, se consigue, no sólo una aproximación exegética a la obra Marx desde ambas corrientes, a quien reivindican ambas como adaliz; sino que además permite reactualizar preguntas que hubieran parecido agotadas después de la caída del muro y que hoy, sin embargo, siguen interpelándonos desde otro frente, como es la brutal irrupción de la tecnología, y en concreto la inteligencia artificial, en el mundo de la organización social del trabajo.

5. DISCUSIÓN

¿Cuál sería el desliz que comparten los aceleracionistas respecto de la comprensión de la teoría del valor marxiana? Siguiendo aquí a Anselm Jappe en una crítica a Toni Negri: el principal desliz radicaría en confundir el concepto de trabajo abstracto con el de trabajo inmaterial. De esta manera, el punto ciego de su crítica es precisamente la piedra angular del capitalismo: «la transformación del trabajo en valor, [...] al contrario, es considerada como un hecho ontológico, neutro e incluso

[123] *Ibíd.*, p. 224 y 229.

positivo».[124] No poniendo esto en cuestión se centran, simplemente, en el análisis de los cambios suscitados en la dimensión social, es decir, en la mera superficie sociológica de las nuevas formas de organización del trabajo vivo que han traído consigo las innovaciones tecnológicas y cuáles son los efectos suscitados como correlato subjetivo a la hora de conformar un nuevo agente revolucionario. Esto no les permitiría distinguir entre trabajo productivo, trabajo reproductivo y trabajo improductivo.

Ciertamente, después de la revolución microelectrónica resulta extremadamente complicado determinar el *input* de tiempo inmediato empleado de trabajo vivo. Sin embargo, esto no indicaría la posibilidad fáctica de liberación de la forma valor, sino más bien su contrario: al no poder distinguir ya entre tiempo productivo y tiempo libre debido a la conquista total de la vida cotidiana por parte del capital, se evidencia el absoluto aprisionamiento de las relaciones productivas por la forma valor. Es más, ante la progresiva evacuación de fuerza de trabajo humana —recordemos, según Marx, la *única* fuente de valorización por la sencilla razón de que el capital *es* una relación social— debido al brutal aumento de productividad mediante la introducción de tecnología se pone de manifiesto el progresivo colapso en lo que de *reproducción social* tiene el capital: cada vez más población resulta superflua para el sistema.

Sin embargo, aun cuando el trabajo y el dinero son estadios diferentes del mismo proceso de valorización, sólo el dinero, el cual es resultado de un proceso exitoso de valorización mediado por el trabajo muerto cristalizado, esto es, que ha superado la reconstitución de la fase del capital mediante la productividad encarnada en el tiempo socialmente necesario, puede realmente suponer un "beneficio". Sin embargo, el dinero que es resultado de la especulación crediticia basada en la confianza de las ganancias futuras acaba por desvalorizarse y comprometiendo al presente en forma de crisis. Por otro lado, es cierto que las formas sociales vinculadas al capitalismo de plataformas, como bien diagnostica Srnicek, redundan en los *Big data* acumulados para dar

[124] Jappe, A., (2016), *Op. Cit*., p. 225. Para las siguientes líneas, nos hacemos cargo de la crítica que realiza Anselm Jappe a Negri, la cual pensamos que puede ampliarse al enfoque aceleracionista.

salida a la producción masiva de mercancías y servicios de reproducción mínima de la vida mientras que vincula a los seres humanos únicamente por su necesidad de representarse a sí mismos como recuso disponible al capital, aun cuando éste no para de dar señales de superfluidad para la mayoría de la parte de población mundial, en tanto que la tecnología amplía masivamente, por otro lado, la productividad. De esta manera, el individuo y sus cuidados básicos están retornando, tal y como diagnostican Helen Herster y Nick Srnicek en su último libro *After Work*, al centro de la mínima valorización por supervivencia, presentándose así una economía de cuidados precarizada -destinada igualmente a mujeres, principalmente migrantes- mediada por las plataformas y Big data (ejemplo claro de esto son las app *Wetaca*, *Glovo*, *Webel* o *TooGoodToGo*: explicar un poco cada plataforma?) que media, no sólo en el consumo de mercancías, sino en parchear mínimamente la reproducción social a la que estamos abocados pero de la que no disponemos de tiempo suficiente ante una esclavitud de precarización laboral. De esta manera, la experiencia del individuo y su reproducción social básica, que siempre fue considerada por el capital el mal necesario para perpetuar su espiral infinita D-D', está sirviendo en estos momentos como mecanismo de compensación o, mejor dicho, de supervivencia, un mero parcheo, del capital ante su progresivo colapso como sistema de reproducción social total. Esto no quiere decir, sin embargo, que haya que confundir —contra la postura de muchos de los discursos anticapitalistas hegemónicos— la causa con el síntoma de las crisis capitalistas: si bien las burbujas financieras han sintomatizado la actual crisis, no son causa de la misma. Es decir, la progresiva necesidad de crédito, la consecuente desvalorización del dinero y por último, el colapso de la dinámica de autovalorización del capital a través de su límite interno viene causada, según Kurz, por la conjunción del aumento de los *faux frais* sostenidos por el Estado en el modelo fordista-keynesiano —aun cuando todavía la especulación financiera era capaz de acompañar entonces la dimensión de la acumulación real—, junto con la abolición del patrón oro —el cual era el último límite de seguridad para evitar la multiplicación *ad infinitum* del dinero sin valor a través del crédito basado ya únicamente en la confianza—, y por último, el aumento de la competitividad y de la productividad debido a la revolución

microelectrónica —la cual finalmente ha acabado por socavar la única fuente real de la producción de valor, esto es, el trabajo humano—..

6. CONCLUSIONES

Los aceleracionistas ven en el trabajo inmaterial una oportunidad para articular, más o menos espontáneamente, un nuevo agente revolucionario que no deja de resonar tras él el viejo concepto de proletariado. Cito a Jappe de nuevo: El ordenador sería pues el instrumento que hace realidad el viejo sueño de los marxistas tradicionales de un trabajo que crea valor sin intervención del capital. [...] Se dirige [refiriéndose a Imperio de Negri, pero que creemos extensible a la posición aceleracionista] a un público muy preciso en términos sociológicos: sugiere a las nuevas capas medias que se ganan el pan en el sector "creativo"-informática, publicidad, industria cultural- que ellas representan el nuevo sujeto de transformación de la sociedad. El comunismo será hecho realidad por un ejército de microemprendedores de la informática».[125]

Sin embargo, esa esperanza aceleracionista de articulación fantasma de un proletariado precarizado en el sector servicios creemos que dista considerablemente del individuo atomizado de la actualidad que, a golpe de *clic*, sutura la misma herida de narcisismo que produce la exigencia de superposición de su individualidad al dispositivo, tomando la permanente educación como flexibilidad mercantil, para poder sobrevivirse hoy a modo de claudicación constante para presentarse como recurso a un sistema que cada vez necesita menos fuerza de trabajo para morir de éxito. En este punto se juega el papel del "prosumidor", es decir, un consumidor que es activo y produce, al mismo tiempo, consume el producto gracias a toda esa información que uno proporciona "gratuitamente" en redes sociales y demás plataformas a las empresas que, como capital circulante[126], es capaz de dar salida en el mercado,

---

[125] Jappe, A., (2016), *Op. Cit.*, pp. 225 y 227.

[126] Cfr. ARENAS, L., Capitalismo de plataforma y trabajo digital, ¿una anomalía en la teoría del valor-trabajo?, Conferencia en el Congreso Marx contemporáneo (Biblioteca María Moliner, UNIZAR), 14 diciembre 2018. Disponible online en el canal de YouTube de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza: https://www.youtube.com/watch?v=quGqFn_ODyA [Última consulta: 22 abril 2022] También

personificando el producto a los deseos de cada individuo "único", al excedente productivo debido a la revolución microelectrónica y su impacto en el proceso productivo. En este sentido, dicha tecnología permite actualizarse, no sólo como capital constante introducido en los procesos productivos, sino como mecanismo de compensación de las fallas de la parte tocante a la reproducción social del capital —o más bien, mecanismo transgresor, en tanto que ofrece soluciones precarias a la absoluta precarización social, esto es, ganando algo de tiempo ante la falta generalizada de tiempo[127], como paradigmáticamente funciona las *App* ya mencionadas, entre otras, *Deliveroo* o *Glovo* ante la capitalización de una de las necesidades más básicas desde tiempos ancestrales: alimentarse, para lo cual el posfordismo no permite el tiempo necesario para tal cuidado fundamental—. De esta manera, consigue parchear así la paradoja por la cual la tecnología tiene una alta tasa de productividad, casi inimaginable; pero, sin embargo, no produce realmente valor, precarizando con ello el mercado laboral al expulsar la única fuente real de valorización, esto es, el trabajo abstracto, el cual funciona a su vez como piedra angular de la socialización (fetichista) en condiciones capitalistas[128]. Este hecho, más que dejar espacio para articular

---

se puede encontrar esta referencia en relación a por qué la única fuente de valorización real es la fuerza de trabajo humana —y en ningún caso, por tanto, la máquina ni la tecnología, como parecen apostar teorías de corte deleuziano como el aceleracionismo— en un trabajo posterior de Luis Arenas, concretamente en el capítulo *Capitalismo de plataforma y trabajo digital* del siguiente libro: «El papel de esa "información" que se sirve en el proceso [de uso de una plataforma] se asemeja más en terminología marxista al del *capital circulante*, un poco al modo como la función que la energía y los materiales auxiliares cumplían en la producción industrial: no entran materialmente en el producto, aunque *contribuyen a crear* el producto nuevo. De igual modo, la información que *fenoménicamente* es el centro del proceso, en realidad ha de circular y renovarse permanentemente, pues está al servicio de lo que verdaderamente se vende a terceros *y que no es otra que nuestra atención y, por tanto, parte de nuestra subjetividad*» ARENAS, L., *Capitalismo cansado. Tensiones (eco)políticas del desorden global*, Madrid, Trotta, 2021, p. 75.

127 Esta es la tesis principal del siguiente libro: MORUNO, J., *No tengo tiempo. Geografías de la precariedad*, Madrid, Akal, 2018. Para un acercamiento crítico de la superficie sociológica de la gestión del tiempo y su imbricación en la constitución de la subjetividad como vector central de la organización del trabajo vivo en la actualidad a través del surgimiento de trabajos inmateriales y la consolidación del "capitalismo de plataforma" recomendamos este clarificador y magnífico trabajo de Jorge Moruno.

128 «Una crítica radical del trabajo abstracto determina una teoría radical de la crisis y viceversa. Porque si el trabajo abstracto forma la sustancia del capital y si, por lo tanto, se

políticas frente a la regulación tecnológica que nos permitan recuperar la soberanía popular [lo cual, por cierto, es una posición peligrosamente cercana a lo que en 2013 llamaban con desdén *política folk*, esta vez, permítaseme la broma, como *política folk 2.0*.], tal como articulan Helen Herster y Nick Srnicek recientemente en su mencionado último libro a través del concepto *common luxury* [lujo común en vez de lujo privado, pretendidamente articulado como oxímoron]; lo que deja en evidencia es el estrangulamiento cada vez mayor de las formas de socialización abstractas por el trabajo capitalista, el cual es invitado hasta a en su propio entierro.

7. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

Me gustaría aprovechar este espacio para agradecer al espacio *CRUCE. Arte y pensamiento contemporáneo* por darme la oportunidad de pensar colectivamente y de que llegara a mis manos los libros aceleracionistas que comenzaron esta investigación. Por consecuencia, agradezco también a mi amiga investigadora Nantu Arroyo, con quien comencé este primer acercamiento al aceleracionismo gracias a nuestro encuentro en CRUCE, trabajo que fue traducido en un artículo publicado en 2019.

8. REFERENCIAS

Acosta, L., y Arroyo, N., (2019), Pensar el aceleracionismo, ¿con o contra Marx? El fragmento sobre las máquinas a debate en el S. XXI, *Argumentos de*

---

excluye cualquier ontología del trabajo, ya que la abstracción del trabajo como "universal social" solo es válida para una y solamente una forma históricamente específica de sociedad, entonces la crisis y el límite histórico absoluto del capital solo puede provenir de un mecanismo de contradicción internas del proceso de valorización capitalista, por el cual este último hace del trabajo algo "superfluo" y lo expulsa fuera de sí. En resumen, el capital se "desustancializa", el valor se desvaloriza, y esto establece un límite interno absoluto que no solo interviene a nivel lógico sino que debe aparecer necesariamente en el plano histórico-empírico» Kurz, R., (2021), *La sustancia del capital*, Madrid, Enclave Ediciones, p. 181. Esta es, expuesta muy resumidamente, la idea del límite interno de valorización, la cual es, por otro lado,duramente criticada por Michael Heinrich y existió, de hecho, un acalorado debate entre ambos dos en torno a esta cuestión del progresivo "colapso" del capital como sistema de reproducción social que tiene todo que ver con la conocida ley de la caída tendencial de ganancia en los escritos de Marx que aquí estamos discutiendo junto con el aceleracionismo.

razón técnica, nº22, pp. 178-205. [http://doi.org/10.12795/Argumentos/2019.i22.08]

Arenas, L., (2021), *Capitalismo cansado. Tensiones (eco)políticas del desorden global,* Madrid, Trotta.

Avanessian, A., y Mauro, R., (Coomps.) (2017)*, Aceleracionismo. Estrategias para* una transición hacia el postcapitalismo, Buenos aires, Caja negra,

CCRU, (2020), Escritos 1997-2003, Segovia, Materia oscura.

Jappe, A. (2011), *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*, Logroño, Pepitas de Calabaza.

Jappe, A., (2016), *Las aventuras de la mercancía*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2016.

Kurz, R., (2005), *Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems*, Berlin, Tiamat..

Kurz, R., (2012), Kulturindustrie im 21. Jahrhunder. Zur Aktualität des Konzepts von Adorno und Horkheimer, *Exit! Krise und Kritik der Warengesselschaft*, nº9, pp. 59-100

Kurz, R., (2016), *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial*, Buenos aires, Marat, 2016.

Kurz, R., (2016-17), Marx 2000. La importancia de una teoría dada por muerta para el Siglo XXI, *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, nº8/9 (2016-2017) ISSN: 2172-9506, pp. 28-45.

Kurz, R., (2021), La sustancia del capital, Madrid, Enclave Ediciones.

Maiso, J., (2016), El nuevo rostro del capital mundial. El análisis del capitalismo mundializado en la crítica de la escisión del valor de Robert Kurz, *Revista de Filosofía*, año XXV, nº30, pp. 123-156

Marx, K., (1972). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1958*, Madrid, S.XXI, 1972.

Marx, K., (2014), *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2014.

Moruno, J., (2018), *No tengo tiempo. Geografías de la precariedad*, Madrid, Akal..

Navarro Ruiz, C., (2016), Fin de partida. Acerca del "límite interno" del capitalismo según la crítica de la escisión del valor, *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, nº9, pp. 1-24

Postone, M., (2006)., *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Barcelona, Marcial Pons..

Srnicek. N., (2018), *Capitalismo de plataformas*, Buenos aires, Caja negra.

Srnicek, N., y Hester, H., (2023), *After Work. A History of the Home and the Fight for the Free Time*, Verso, Londres.

Srnicerk, N, y Williams, A., (2017), *Inventar el futuro. Poscapitalismo y un mundo sin trabajo*, Barcelona: Malpaso..

Vogl, J., (2021)., *Kapital und Ressentiment. Eine kurze Theorie der Gegenwart*, München, Verlag C.H.Beck.

CAPÍTULO 18

EL DESARROLLO DEL VALOR RESPONSABILIDAD SOCIAL EN LOS TIEMPOS DE PANDEMIA COVID-19

VERÓNICA KATHERINE VARGAS VÉLEZ
Federico González Suárez

1. INTRODUCCIÓN

A finales del año 2019 ocurrió un brote de un nuevo virus, en la ciudad de Wuhan, China llamado COVID-19. Este virus, de alta transmisibilidad y con una carga infecciosa mortal, se expandió rápidamente a nivel mundial, lo que condicionó que en el mes de marzo de 2020 la Organización Mundial de la Salud declaró a la humanidad en estado de pandemia. La velocidad de propagación a nivel global dejó un saldo de más de 413 mil de vidas humanas hasta el mes de junio de 2020.

A pesar de los esfuerzos de la comunidad científica internacional, hacia junio de 2020 todavía las vacunas o los tratamientos estaban en fase de ensayo clínico y, aun cuando los resultados prometían ser alentadores, se estimó que no sería para finales del año que se tendría una producción a gran escala de la vacuna. En este sentido, la principal medida de contención fue el aislamiento y el distanciamiento social, la cual generó un profundo rechazo de los sujetos en diferentes contextos, debido a la naturaleza social del ser humano (Moya, 2020).

Es por ello que este distanciamiento social en muchas ocasiones no se cumplió. Habitantes de la ciudad de Santo Domingo, Ecuador, expresan en las redes sociales que: el distanciamiento social no se aplica por los ciudadanos, ni se controla por las autoridades, proliferan las actividades sociales y no se usa la mascarilla. Si bien es cierto que, en muchas ocasiones la situación económica obliga a las personas de la localidad a

salir a la calle a buscar su sustento, existe una parte de la población que no muestra una adecuada responsabilidad social al respecto.

Para evitar esto, resulta importante que la escuela, desde su función formativa, incida en la formación y desarrollo de este importante valor. El niño, desde sus primeros años de estudios, necesita una formación axiológica en paralelo a la cognitivo-procedimental. Sobre esto, Keller (como se citó en Caba y López, 2016) manifiesta que la responsabilidad hace referencia a la capacidad de actuar de forma autorregulada con respecto al cumplimiento de obligaciones, sabiendo renunciar a la satisfacción inmediata de los impulsos y deseos (p.189).

La formación de valores comienza desde los primeros años de vida y es la familia la encargada de iniciar este proceso, sin embargo, la escuela desempeña un papel esencial. Esto requiere que implementen estrategias pedagógicas adecuadas en el contexto escolar para formar el valor responsabilidad en todos los grupos etarios y sin importar si las personas padecen una discapacidad o no. Estas ideas son reforzadas por Matos, Tejera y Terry (2018) quienes señalan la viabilidad de las estrategias pedagógicas en la formación de valores, por lo que recomiendan que se apliquen, incluso a nivel universitario.

La responsabilidad desempeña un rol esencial en las relaciones interpersonales, para lograr una convivencia armónica tanto en el aula como en la sociedad en general. Insuficiencias en la formación de este valor pueden conllevar a que los múltiples factores que convergen en el contexto áulico, si no son atendidos oportunamente puedan generar un espacio inhóspito, por lo que el nivel de actuación del maestro es vital para crear ambientes de aprendizaje libres de violencia (Uranga, Rentería y González, 2016). En este sentido, el valor responsabilidad, de conjunto con los otros valores morales, se convierten en herramientas que ayudan a moldear la conducta de niños y niñas para la mejor convivencia dentro de la sociedad. Una idea interesante apunta que formar valores es un proceso constante y no un programa pasajero que se aplica por decreto (Uranga, Rentería y González, 2016).

La responsabilidad social se logra de manera cooperativa, en interacción social, es necesaria, es por ello que Giné, Grau, Piñana y Suñé

(2014) se centran en destacar los principios del movimiento cooperativo, sus valores formativos y su necesaria vigencia en la actualidad. Apuntan que el interés, la reflexión y la sensibilidad del alumnado en temas relacionados con la responsabilidad en la participación es un tema de necesaria aplicación en el aula, lo que insta a proseguir con optimismo en la formación de futuros ciudadanos.

Las reflexiones compartidas son válidas para paliar una problemática sostenida y que se mantiene vigente, al punto de que se habla de una crisis de valores en la sociedad, lo que se agudiza en el contexto actual. Aun cuando a la altura del 2022 una gran parte de la población mundial, ha cumplido con los diferentes esquemas de vacunación contra el COVID-19, la responsabilidad continúa siendo la principal opción de prevención, sobre todo por la continua aparición de variantes del virus.

En Latinoamérica, al ser una región tercermundista existe escasa cultura del teletrabajo, por lo que el retorno a la presencialidad de las principales actividades exige una formación axiológica, lo que según Reynosa, Navarro, Saldívar y Rivas (2019) es un reto complejo, de largo aliento y que debe ser una alternativa educativa diferente, impostergable y decisiva para cambiar la educación de personas vacías, desesperadas e inauténticas; víctimas de la estandarización, la superficialidad y la intrascendencia; hacia una educación con nuevos valores familiares, sociales y culturales, a través de novedosas formas de gestión educativa contextualizadas que prioricen la formación axiológica en todos los niveles educativos del continente por constituir una necesidad regional que suscita un gran interés social.

Dentro de esta región, Ecuador no es la excepción. Alcocer, Rodríguez, y Arango (2016) resaltan las deficiencias en la educación, asociadas a la falta de capacitación de los profesores, ya sea por descomposición social, o deterioro de los valores, los mismos destacan que las falencias en el sistema educativo ecuatoriano se relacionan con la necesidad de desarrollar valores éticos y morales para convivir en la sociedad.

Estas falencias lastran los esfuerzos realizados por los Organismos Internacionales y el Ministerio de Educación en el Ecuador (2016), dirigidos al logro de dicho ideal, siendo insuficiente las respuestas

contundentes a esta problemática de los valores, por cuanto no se tiene una dirección clara para enfrentarla, ya sea por razones educativas, económicas, sociales o culturales. En este sentido, surgen las siguientes interrogantes: ¿Cómo se comportan los sujetos ante situaciones de pandemia? ¿Cuáles son las manifestaciones asociadas al valor responsabilidad social en tempos de pandemia?

Desde esta perspectiva, se enfatiza en la importancia de la escuela para fomentar el valor responsabilidad. Existe coincidencia entre varios autores de la importancia de incentivar a los docentes a ser los orientadores en la formación de dicho valor. Al respecto Caba y López (2016) consideran que: "la evolución de las responsabilidades de cuidado de uno mismo y de las propias cosas en contextos familiares y escolares han ocupado un lugar central tanto en los trabajos de investigación como en las propias concepciones de los agentes educativos" (p.189). Es por ello que el objetivo de la presente investigación fue identificar las manifestaciones asociadas al valor responsabilidad en tiempos de COVID-19 en estudiantes de básica.

1.1. La responsabilidad social frente al covid – 19

La situación que atraviesa el mundo con la aparición del virus SARS-COVID 19, resalta la importancia de considerar el aislamiento y distanciamiento social, para frenar su propagación. Esto conlleva la necesidad de diseñar estrategias para disminuir la incertidumbre que se ha generado con la aparición de este virus, e incrementar la responsabilidad social. Fomentar el valor responsabilidad contribuye a la aceptación y al cumplimiento de medidas de prevención, reduciendo probablemente el impacto en la salud mental.

Al respecto, Johnson (2020) manifiesta que la responsabilidad incluye la importancia de los cuidados y el compromiso individual y colectivo para evitar la propagación del COVID-19. La forma en que el virus trasciende, exige cuidados adecuados, por ejemplo, con el lavado de manos y especialmente en lo relacionado con evitar el contacto y mantener la distancia. Ello se traduce, por un lado, en respeto y cuidado hacia los demás, especialmente de quienes pueden estar en una posición más vulnerable frente al virus, pero también en el cuestionamiento de

las conductas de algunas personas frente a las medidas de prevención, que son calificadas como irresponsabilidad: la incapacidad de muchas personas para respetar normas por un bien común. La responsabilidad pone en manifiesto la incorporación de elementos preventivos: ser responsable, tomar medidas de prevención, aislamiento social, prevención, prudencia y responsabilidad.

1.1.2. Teorías que sustentan la formación del valor responsabilidad

Desde el punto de vista epistemológico, es la axiología la encargada del estudio de la formación de valores y las teorías asociadas. Para Jiménez (2018) "se refiere a la rama de la filosofía encargada del estudio, tratamiento y reflexión de los valores, […] lo cual implica un sentido científico que sobrepasa a los juicios de valor. (p.1).

En síntesis, es necesario tener claro el desarrollo axiológico en el ámbito educativo, el cual hoy en día es un grave problema social, ya que no se está realizando una educación basada en la axiología en el proceso enseñanza-aprendizaje de los estudiantes afectando e impidiendo el desarrollo integral del niño.

A manera de reflexión, estos aspectos relevantes constituyen puntos importantes que se deben tratar en las instituciones, y no solo de manera superficial, ya que desde el hogar el estudiante debe venir formado en valores, sin embargo, en la realidad no es así, dicha falencia conlleva en asumir el rol las instituciones educativas incrementando y fortaleciendo la formación de valores que debió iniciarse en el hogar.

Desde esta perspectiva en la formación de valores desde la escuela, se requiere de una fundamentación pedagógica de este proceso. En esta dirección, Ramos, Rhea, Pla y Abreu (2017) señalan que dentro del proceso educativo no basta con informar como la sociedad requiere que sean los valores de los estudiantes, sino que es necesario fomentar la práctica y el accionar a través del ejemplo de sus padres y docentes, generando en ellos actitudes que verifiquen socialmente buen comportamiento ante la sociedad. Ya que la educación y formación de la personalidad del niño constituye el objeto de estudio de las ciencias pedagógicas.

En base a este contexto al docente le corresponde contribuir a la educación en valores a las nuevas generaciones, resaltando de manera específica el valor de la responsabilidad social. Dicha formación está relacionada a un proceso de interpretación del individuo que permite comprender la realidad en desarrollarse como persona tanto en comportamiento como en actitud, es decir, saber cómo se hace. La formación es de manera integral. En este modelo de aprendizaje el niño es el centro de atención, el propio constructor de sus conocimientos, dejando de ser el simple receptor, memorizador, repetidor de aprendizajes como sucedía en el modelo conductista, dentro de este enfoque pedagógico el docente deja de ser un expositor de conocimientos, dictador de materias, para convertirse en guía, mediador, conductor, tutor, facilitador, orientador, en la adquisición de aprendizajes.

Es fundamental tener comprensión emocional de los valores, mismo que consiste según Velázquez (2019) en tener la capacidad de nombrar nuestras emociones, identificándose y reconociendo la relación que existe entre emociones y experiencias propias para poder darles sentido y significado. Implica así mismo, la capacidad de entender las transiciones de una emoción a otra y la reflexión sobre la aparición de sentimientos encontrados o contradictorios. Para comprender los sentimientos de nuestros estudiantes es muy importante como docentes primero aprender a comprendernos a nosotros mismos, nuestras necesidades, pensamientos, reacciones que nos provocan de esta manera tendremos más facilidad de acercarnos, y ayudar a solucionar diversas situaciones con nuestros estudiantes.

2. OBJETIVO

El objetivo de la presente investigación es diseñar estrategias pedagógicas para fomentar el valor responsabilidad en tiempos de COVID-19 en los estudiantes de cuarto año “B” de la Unidad Educativa “30 de Julio”. En este sentido es de relevancia porque permite identificar las manifestaciones asociadas al valor responsabilidad en los estudiantes, y finalmente diseñar estrategias pedagógicas para fomentar el valor responsabilidad.

3. METODOLOGÍA

El estudio, de corte cualitativo se sustentó en la visión metodológica en base al enfoque EMIC-ETIC. En este enfoque interactúan las versiones y opiniones de los participantes y el investigador respecto a los hechos y fenómenos de estudio, para construir la realidad de manera cooperativa. Al mismo tiempo Corona y Maldonado, (2018) recomiendan la aplicación de estos enfoques para la comprensión de los grupos sociales en el desarrollo de la investigación.

El diseño de investigación fue el fenomenológico, el cual, de acuerdo con Hernández, Fernández, y Baptista (2014) está orientado a explorar, describir y comprender las experiencias de las personas con respecto a un fenómeno y descubrir los elementos en común de tales vivencias (p.493). Dicho estudio se consideró fenomenológico, debido a que primero se identificó las manifestaciones asociadas al valor responsabilidad(fenómeno) y luego se recopiló datos de los estudiantes que han experimentado la práctica de valores durante los tiempos de Covid-19, y así visualizar una nueva perspectiva del fenómeno o problema bajo estudio.

La población correspondiente a este proyecto involucró a 157 estudiantes del cuarto año, de los cuales se extrajo una muestra homogénea de 37 estudiantes. De acuerdo con Arias, Villasís, y Miranda (2016) una muestra homogénea se refiere a que todos los miembros de la población tienen las mismas características según las variables que se habrán de estudiar. Por consiguiente, se puede acotar que la muestra fue homogénea porque fue escogida de manera que los estudiantes cumplieran con las características similares en lo referente a falta de valores principalmente en el valor de la responsabilidad. Finalmente, los criterios de inclusión que se tomaron en cuenta fue la pertenencia al paralelo B de la Unidad Educativa 30 de Julio dicha muestra se la ha detallado el rango de edad, procedencia social, género, condición económica.

TABLA 1. *Descripción muestral*

Edad	Entre 8 y 9 años de edad
Procedencia social	Baja
Condición económica	Bajos recursos económicos
Masculino	17
Femenino	20

Fuente: elaboración propia

Por ser investigación de enfoque cualitativo, se trabajó con las categorías, las mismas que se subcategorizan. La categorización hace posible clasificar conceptualmente las unidades de un mismo tópico. Quispe y Paucar (2020) afirma que: "la categorización consiste en la segmentación en elementos singulares, o unidades, que resultan relevantes y significativas desde el punto de vista del interés investigativo" (p.70). El proceso de la categorización para el estudio fue apriorístico, construida antes del proceso de recopilación de información.

TABLA 2. *Construcción apriorística de las categorías*

CATEGORÍAS	SUBCATEGORIAS
Respeta las pautas de distancia física que recomiendan los organismos de salud.	Conocimiento sobre la forma de contagio y prevención del COVID-19 Cumplimiento de las normas de distanciamiento social
Frecuencia de asistencia a los lugares públicos.	Asiste a lugares públicos Lugares que visita Cumple con la responsabilidad de quedarse en casa
Valora la importancia de practicar buenos hábitos de alimentación e higiene.	Medidas de alimentación e higiene que adopta frente al COVID-19 Ejecuta medidas de desinfección Valora la importancia del aislamiento social
Sale de casa con las medidas de protección y bioseguridad.	Respeta las normas de bioseguridad COVID-19 Usa mascarilla, guantes y alcohol cuando sale de casa

Fuente: elaboración propia

Cabe destacar que la técnica considerada para esta investigación fue el focus group, ya que permite el involucramiento directo con el grupo a investigar, Hamui y Varela (2013) aluden que: "es una forma de

entrevista grupal que utiliza la comunicación entre investigador y participantes, con el propósito de obtener información" (p. 56). Mediante esta técnica se recolectaron datos cualitativos mediante una conversación entre un grupo de estudiantes que serán entrevistados y la docente cumple el papel como entrevistadora. La recolección de información, se basa en una guía de temas o preguntas previamente por el investigador.

Considerando las características mencionadas anteriormente se diseñó un cuestionario de 14 preguntas que se aplicó a 37 estudiantes de la muestra. Dicho cuestionario permitió explorar aspectos generales de la investigación, y recolectar información derivada de la interacción entre la docente y sus alumnos para conocer mediante las experiencias de los alumnos su formación en valores durante los tiempos de Covid-19, y así visualizar una nueva perspectiva del fenómeno o problema bajo estudio.

Para la recolección de los datos se siguió el siguiente procedimiento: primeramente, se tramitó el debido permiso con las autoridades de la unidad educativa. Luego se les explicó a los estudiantes participantes el objetivo del estudio y como se realizaría. Desde esta perspectiva el focus group se desarrolló en tres sesiones, cada una compuesta por un grupo de 13 y dos grupos de 12 estudiantes. Estos se desarrollaron a través de la aplicación Zoom App, con la denominación "La formación del valor responsabilidad social en tiempos de Covid-19". Su carácter fue privado y se invitó únicamente a los estudiantes participantes del paralelo "B" de la Unidad Educativa "30 de Julio". Para garantizar la credibilidad (Hernández, Fernández y Batista, 2014) se les pidió a los estudiantes que ingresaran con un link y la cámara apagada, lo que buscó elevar la honestidad de las respuestas. Independientemente que se desarrolló utilizando como guía la entrevista estructurada, se propició un espacio de comunicación para solventar ante cualquier interrogante y cambio que presenten quienes intervendrán en la discusión. Las sesiones fueron grabadas y posteriormente, transcritas.

Una vez recolectada la información de la entrevista obtenida por el focus group se transcribieron las entrevistas y se dividieron en párrafos, los cuales se fueron codificando y agrupando en función de las

categorías establecidas a priori, lo que permitió identificar 28 códigos primarios. (Ver tabla 3).

TABLA 3. *Codificaciones con categorías definidas a priori*

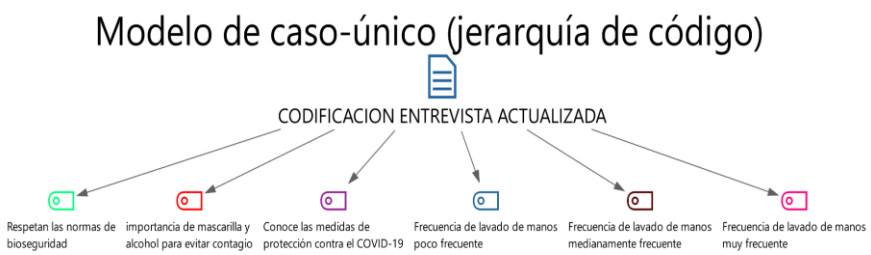
CATEGORIA	SUBCATEGORIAS	CODIGO	DESCRIPCIÓN DEL CÓDIGO	COLOR DEL CÓDIGO
Respeta las pautas de distancia física que recomiendan los organismos de salud.	Conocimiento sobre la forma de contagio y prevención del COVID-19. Cumplimiento de las normas de distanciamiento social	C1	Mascarilla	Verde militar
		C2	Manos	Morado
		C3	Contagiar	Rojo
		C4	Uno, dos, tres metros	Amarillo
		C5	Frutas y verduras	Verde claro
		C6	Defensas bajas	Concho de vino
		C7	No toman las medidas de precaución.	Plomo
		C8	Proteger la familia	Celeste
		C9	Desinfecta	Azul eléctrico
Frecuencia de asistencia a los lugares públicos.	Asiste a lugares públicos. Lugares que visita. Cumple con la responsabilidad de quedarse en casa.	C10	Tiendas	Turquesa
		C11	Ríos, playa	Rojo claro
		C12	Mercado	Azul claro
		C13	Doctor y clínica	Violeta
		C14	Soy responsable	Verde oliva
Valora la importancia de practicar buenos hábitos de alimentación e higiene.	Medidas de alimentación e higiene que adopta frente al COVID-19. Ejecuta medidas de desinfección. Valora la importancia del aislamiento social.	C15	Alcohol	Lila
		C16	Agua y jabón	rosado
		C17	vinagre	café
		C18	Mascarilla	Verde militar
		C19	Lavado de manos varía el número de veces.	Violeta
Sale de casa con las medidas de protección y bioseguridad.	Respeta las normas de bioseguridad COVID-19. Usa mascarilla, guantes y alcohol cuando sale de casa.	C20	Evitar sanciones o multas por los Policías.	Turquesa
		C21	Anda por el aire	Naranja
		C22	Tosen las personas	Mostaza
		C23	Evitar contagios	fucsia
		C24	Distanciamiento	Verde oscuro
		C25	Guantes y gel	Amarillo pálido.

Fuente: elaboración propia

Esta codificación se introdujo en el Software MAXQDA Versión 2020, el cual lo dividió en párrafos pertenecientes a las respuestas de cada uno de los participantes en la entrevista grupal para luego establecer modelos de jerarquía de códigos mediante la herramienta visual MAX Mapas del Software MAXQDA, esto redujo los códigos a seis (ver figura XX) en un mapa de jerarquía de códigos, en los que se muestran los más destacados, sin embargo se decidió utilizar la totalidad de los 28 códigos definidos inicialmente en el procesamiento de los resultados para garantizar la llamada máxima validez (Saumure y Given, 2008, cómo se citó en Hernández, Fernández y Batista, 2014) la cual se refiere a si el investigador captó de manera precisa el significado completo y profundo de las experiencias de los participantes, sobre todo aquellas que están estrechamente relacionadas con el planteamiento del problema, lo cual solo se pudo lograr con la totalidad de los códigos.

Finalmente, para la sistematización de los indicios y análisis de toda la información recabada en el trabajo de campo se han empleado matrices, tablas de contenido y gráficas. Todo ello orientado a la clasificación y codificación de los materiales recabados, lo cual se realizó con la ayuda del programa informático MAXQDA Versión 2020

FIGURA 1. *Jerarquía de códigos*



Fuente: elaboración propia mediante MAXQDA Versión 2020

4. RESULTADOS

4.1. Las manifestaciones asociadas a la responsabilidad social en tiempos de COVID-19

Los resultados obtenidos en los grupos focales acerca de la responsabilidad social ante el COVID-19 indican que, en la subcategoría conocimiento sobre las formas de contagio y prevención del COVID-19 se aprecia que los sujetos de la muestra, a pesar de su edad, conocen lo indispensable para evitar el contagio del COVID-19. Son significativas algunas respuestas que evidencian este conocimiento, por ejemplo, un refiere que: "No tener contacto con todas las personas desconocidas, ni con cualquier persona del mundo y usando mascarilla y lavándose las manos" Otro participante indica que: "se debe salir lo menos posible y con mascarilla y siempre que se pueda usar alcohol o lavarse las manos"

En cuanto a la subcategoría cumplimiento de las normas de distanciamiento social, en sus respuestas indican que cumplen con estas normas. Las respuestas emitidas son acordes con la edad, pues en ella se aprecian divergencias, pues manejan de manera indistinta los conceptos de distanciamiento y aislamiento. También varía la distancia que reconocen como ideal, pues algunos refieren que es de un metro en tanto otros que es de dos metros. Resultan interesantes algunas respuestas como: "dos metros, sino que algunas personas no ponen metro cuando van a salir" o "dos metros, pero los señores no hacen caso y se contagian más rápido". Esto evidencia que la problemática de la responsabilidad social está latente en Santo Domingo y no es solo de este grupo etario.

Respecto a la subcategoría sobre la asistencia a los lugares que visitan, de 32 estudiantes entrevistados, ocho manifiestan que durante el período de aislamiento salían en pocas ocasiones, pero con la nueva normalidad se incrementan las salidas a tiendas, mercados, ríos, playa, citas médicas, visitas a familiares, pero en compañía de su mamá empleando las medidas de prevención como el uso de mascarilla, alcohol y la distancia. Otros manifestaron que no salen ellos, pero sus padres si salen a diferentes lugares por las necesidades de la casa. Sin embargo, cuando se les pregunta si juegan con sus amiguitos del barrio, de 28

estudiantes que contestaron las preguntas, 16 manifestaron que si juegan con sus amiguitos y primos que viven cerca de su casa.

Frente a la pregunta si son responsables con el cumplimiento de las medidas de prevención de quedarse en casa 33 respondieron que, sí son responsables y si se quedan en casa para proteger y cuidar a su familia, algo que contrasta con las respuestas anteriores. Estos resultados evidencian que existe un alto porcentaje de riesgo de contagio o aumento del COVID- 19 por falta de responsabilidad social, ya que algunos niños no salen, pero sus padres sí, o a su vez ciertos niños asisten a lugares junto a sus padres lo cual conlleva al riesgo de contagiarse por no dar cumplimiento de "quedarse en casa"

En las subcategorías sobre las medidas de alimentación e higiene que adoptan frente al COVID-19, manifestaron en sus respuestas que, si practican hábitos de desinfección; por ejemplo, se desinfectan con alcohol las manos las compras las lavan con agua y jabón. Es importante destacar algunas respuestas en la cual expresaron. "Yo llevo alcohol y mascarilla y las compras desinfectamos", "Si desinfecto las monedas, desinfecto lavo los productos con agua y jabón y luego me lavo las manos y me desinfecto con alcohol" "desinfectamos las frutas y las ponemos en una bandeja con vinagre". Estas respuestas indican que, si conocen y ejecutan hábitos de higiene personal y limpieza en los productos adquiridos, sin embargo, en la pregunta sobre el lavado de manos existe un contraste en la cual la mayoría expresa que hay que lavarse las manos las veces que sea necesario frente a algunos estudiantes que manifestaron lo siguiente: "Antes de comer y después de comer" "Siete veces", "Máximo cinco veces al día", "Tres veces al día", " Cuando termino de comer lavo las manos", " seis veces". Esto evidencia que en ciertas familias falta practicar este hábito que es de vital importancia para evitar el contagio.

Respecto a la categoría sobre si sale de casa con las medidas de protección y bioseguridad, según los datos obtenidos de la entrevista los estudiantes indican que si respetan las normas de bioseguridad, usando guantes, alcohol, gel desinfectante, el distanciamiento social, expresan que el virus está en el aire y se pueden contagiar, sin embargo es importante destacar la respuesta de algunos estudiantes en la cual

manifiestan “Si para evitar que nos sancionen”, “Es para protegernos y todo, pero lo más específico es para que los policías no multen a las personas” frente a estas respuestas es notable que necesario concienciar a las personas sobre el uso de las medidas de precaución para proteger su salud, su familia y su entorno.

5. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

En el presente estudio se pretendió conocer las manifestaciones asociadas al valor responsabilidad en tiempos de COVID en estudiantes de básica. Los resultados obtenidos permitieron responder las interrogantes planteadas. Respecto a la primera, referida al comportamiento de los sujetos ante situaciones de pandemia, los hallazgos indican que aun al estar sometidos a situaciones excepcionales de riesgo, como lo fue el estado de pandemia decretado por la aparición de un virus mortal altamente contagioso y con gran velocidad de transmisión, los sujetos no siempre se comportan de la manera responsable que se espera. Estos resultados concuerdan con planteamientos de Moleiro (2001) quien indica que no todos los seres humanos se comportan de igual manera ante diversas situaciones.

Es importante destacar que los datos obtenidos resaltan que, aunque conocen las principales formas de prevención, no siempre las cumplen, sobre todo la referida al distanciamiento social, pues continúan saliendo innecesariamente a la calle y lugares públicos, usan incorrectamente la mascarilla, lo que son manifestaciones de que evidencian cierta irresponsabilidad social, lo cual permitió dar respuesta a la segunda interrogante dirigida a conocer las manifestaciones asociadas al valor responsabilidad social en tiempos de pandemia. Este comportamiento contradictorio entre lo cognitivo y lo axiológico pudiera explicarse a través de los planteamientos de Moya (2020) referidos a que la naturaleza social del ser humano, basada en relaciones sociales es totalmente opuesta al aislamiento la falta de comunicación y la inactividad, sobre todo por la precepción negativa que surge en el individuo cuando este asilamiento es impuesto.

Otro elemento teórico que permite explicar los hallazgos contradictorios entre el conocimiento que tienen los estudiantes y su actuar tendiente a la falta de responsabilidad expone Guevara (2007) respecto a que los valores son construcciones humanas que se adquieren a través del proceso socializador del grupo a que se pertenece, sobre todo el familiar. En este sentido si el niño observa que sus padres o demás miembros del grupo familiar no respetan las medidas de distanciamiento, ellos tampoco lo realizarán, pues, en añadidura, los contenidos axiológicos se aprenden por el ejemplo personal que genera patrones a imitar, sobre todo en esta etapa de la vida (Cano, 2020).

Otros hallazgos revelan que el cumplimiento de las medidas de seguridad no emerge de una actitud responsable, si no para evitar medidas punitivas por parte de las autoridades lo que evidencia una falta de interiorización de la necesidad de evitar el contagio. Esto resulta coherente con lo planteado por Izquierdo (2003) acerca de que son los valores los ejes fundamentales en el comportamiento. Esto da indicios de que, aun cuando conocen la magnitud de la problemática, su sistema valórico les impide actuar de manera consecuente.

Entre las principales limitaciones del estudio se encuentra el tamaño de la muestra, pues aun cuando es de corte cualitativo, sería interesante ampliar la cantidad de sujetos para poder aseverar que existe falta de responsabilidad en los sujetos ante la situación antes descrita, también el avance en el tratamiento, así como el desarrollo de la vacuna modifican la situación disminuyendo los índices de contagio y mortalidad por el virus.

Sin embargo, los resultados obtenidos son importantes pues permiten visualizar el comportamiento de los sujetos ante situaciones de riesgo, en añadidura, Moya (2020) resalta que la en la batalla contra la pandemia la medicina, si bien es necesaria, no es suficiente. Esto conlleva a la necesidad de mantener la responsabilidad como un principio permanente en la actuación cotidiana, como garantía de preservación de la especie y esto solo puede lograrse a través de la modelización de situaciones formativas que permitan incidir en las formaciones psicológicas complejas que son los valores.

En conclusión, el estado de pandemia decretado a partir de la aparición del COVID-19 colocó a la humanidad ante un enorme riesgo frente al cual no siempre se manifestaron de manera responsable incidiendo en su propagación por lo que es de extrema necesidad reforzar la formación de valores desde la escuela para evitar situaciones futuras de riesgo que amenacen la especie humana.

6. REFERENCIAS

Adler, S. (1994). Reflective practice and teacher education. En E. W. Ross (ed.), Reflective practice in social studies (pp. 51-58). National Council for the Social Studies.

Alcocer, P., Rodríguez, A., y Arango, J. (2016). Formación docente para promover valores morales en la Universidad de Guayaquil. Revista Universidad y Sociedad, 8(2), 179-186. https://bit.ly/3HcPqkh

Arias, J., Villasís, M., y Miranda, M. (2016). El protocolo de investigación III:la población de estudio. Revista Alergia México, 63(2), 201-206. https://bit.ly/3TUnZDo

Caba, M., y López, R. (2016). Tareas de responsabilidad social en la escuela y agresión entre iguales (Primera ed.). España: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. https://bit.ly/48MWn7u

Cano, Y. (2020) Didáctica general: una aproximación a su estudio. Centro de publicaciones de la PUCE: Edipuce. https://bit.ly/3tPIGFV

Corona, J., y Maldonado, J. (2018). Investigación Cualitativa: Enfoque Emic-Etic. Revista Cubana de Investigaciones Biomédicas, 37(4), 1-4. https://bit.ly/41Q69mW

Eslava, R., Zambrano, M., Chacón, E., González, H., y Martínez, A. (2018). Estrategias didácticas para la promoción de valores ambientales. Revista de Investigación Administración e ingenierías, 6(1), 62-69. https://bit.ly/3vxGSlC

Franch, J. (2018). 30 actividades para trabajar emociones con niños. Club Peques Lectores. https://bit.ly/3tPJ3QP

Giné, S., Grau, V., Piñana, M., y Suñe, J. (2014). La responsabilidad en la participación: un valor cooperativo en la educación primaria. Revista Didáctica de las Ciencias Experimentales y Sociales, 28, 95-107. https://bit.ly/3HdD0sr

Guevara, B. (2007). ¿Para qué educar en valores? Revista Educación en Valores, vol. 1, núm. 7. https://bit.ly/3TPy6tf

Hamui, A., y Varela, M. (2013). La técnica de grupos focales. Base de datos ScienceDirect, 2(1), 55-60. https://bit.ly/3vCgN4z

Hernández, R., Fernández, C., y Baptista, P. (2014). Metodología de la investigación (sexta ed.). México: México, DF. https://bit.ly/47u4Awh

Izquierdo, C. (2003). Valores de cada día. Venezuela: Ediciones San Pablo.

Jiménez, M. (2018). Axiología en la educación universitaria. Revista Identidad Universitaria, 1(1), 9-12. https://bit.ly/41RAMsc

Johnson, M., Saletti, L., y Tumas, N. (2020). Emociones, preocupaciones y reflexiones frente a la pandemia. Revista Ciência & Saúde Coletiva, 25(1), 2447-2456. https://bit.ly/3tOqpZK

Llamas, S. (2020). Juegos infantiles sin fecha de caducidad e infalibles. Diario el Correo. https://bit.ly/48LvIYz

Matos, J., Tejera, J., y Terry, C. (2018). Estrategia didáctica para la formación del valor responsabilidad. Revista Electrónica de Educación Sinéctica,50(1), 2-18. https://bit.ly/41Q7bzk

Ministerio de Educación. (2016). El Departamento de Consejería Estudiantil (DECE). Quito, Ecuador: Gaspar de Villarroal.

Moleiro, M. (2001). Relatos para educar en valores. Venezuela: Editorial San Pablo. https://bit.ly/3NYzUMO

Moya PNE (2020). Responsabilidad y riesgos: conceptos claves en el debate ético generado por la COVID-19. Medisur. 18(3):512-518. https://bit.ly/3tDZ9gv

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2020). La respuesta de la UNESCO al Covid-19. https://bit.ly/4aJsnLz

Quispe, R., y Paucar, S. (2020). Satisfacción laboral y compromiso organizacional de docentes. Revista de Investigación Apuntes Universitarios, 10(1), 64-83. https://bit.ly/3S9KiUo

Ramos, J., Rhea, B., Pla, R., y Abreu, O. (2017). La Pedagogía como Ciencia para el Tratamiento de los Contenidos Generales del Proceso Educativo y la Formación. Formación Universitaria, 10(6), 77-86. https://bit.ly/3Hd3QRj

Reynosa, E., Navarro, O., Zaldívar, A., y Díaz, Y. (2019). Importancia de la formación axiológica para el desarrollo sociocultural en Latinoamérica. Revista Conrado, 15(69), 341-346. Obtenido de https://bit.ly/3aGdDhm

Uranga, M., Rentería, D., y González, J. (2016). La práctica del valor del respeto en grupo de quinto grado de educación primaria. Revista Ra Ximhai, 12(6), 187-204. https://bit.ly/47t3rVC

Uribe, S. (2020). Promoción en salud para niños y niñas. Revista de Conciencia de autocuidado y cuidado del medio ambiente, 1-7. https://bit.ly/3RPVy6X

Velázquez, J. (2019). La importancia de la comprensión emocional. Periódico NovaEtVetera. https://bit.ly/48mdc9o

DEONTOLOGÍA FARMACÉUTICA EN ESPAÑA. ANÁLISIS Y RESPUESTAS A LOS CONFLICTOS EN LA PROFESIÓN

ANTONIO RAMOS CARRILLO
Universidad De Sevilla

ESTEBAN MORENO TORAL
Universidad De Sevilla

ESTEBAN PABLO MORENO DE ROJAS
Universidad De Sevilla

ROCÍO RUIZ ALTABA
Universidad De Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

El insuficiente conocimiento que presentan los profesionales farmacéuticos acerca del Código Deontológico que rige su profesión es un tema que preocupa a muchos docentes en la materia y a otros expertos. Lo primero que se debe tener claro es qué es la Deontología Farmacéutica, y cómo se aplica esta norma ética. ¿Es sancionable saltarse el código ético? ¿Lo conocen los propios farmacéuticos? ¿Son preparados en sus respectivas Facultades acerca de esta cuestión? ¿Se continúan formando a lo largo de su vida profesional? Todas estas cuestiones se han abordado para el presente trabajo.

Ya en 1949 Alonso Muñoyerro (Muñoyerro, 1949, p. 11) afirmaba que la palabra Deontología no aparecía descrita por ningún autor clásico, ni en nuestro país ni fuera de estas fronteras. Desde el punto de vista etimológico, este término está construido por dos palabras de origen griego; *deon,* que significa "lo que nos falta", y *logos,* que quiere decir "tratado", así pues, la Deontología es la ciencia del "deber". Bentham,

economista de origen británico, fue el primero en emplear este término que define "la ciencia del deber" (Fernández, 1994, p. 346).

Es bien sabido que los farmacéuticos no dejan de formarse a lo largo de toda su vida activa, la farmacología esta en continua investigación, no cesan de aparecer nuevas moléculas de fármacos, nuevas reacciones adversas a medicamentos ya comercializados que se desconocían, y así un largo etcétera de motivos por los cuales este perfil sanitario está en continúo aprendizaje. Así pues, la Deontología Farmacéutica, como la del resto de profesiones sanitarias –medicina y enfermería, entre otras-, está en permanente actualidad y debe ser de especial interés para la sociedad por sus obvias implicaciones, ya que el Arte de Curar, que es la Farmacia, es uno de los oficios que afectan de manera más directa a la sociedad. En muchos casos el paciente acude antes a la oficina de farmacia, a su farmacéutico de confianza, sirviendo este como intermediario con el médico, ya que la farmacia es un local cercano en el que los pacientes se sienten seguros (Forment, 1993, p. 18). Además, el código influye no solo en esta salida profesional, a la sazón las más identificable por el público en general, sino en cualquiera de las actividades en la que el farmacéutico está presente, a saber: docencia, investigación, industria, inspección, farmacia hospitalaria, etc…

Cada profesión tiene unos problemas específicos, por ello es clave determinar un código ético que rija qué es lo correcto en cada caso. Los sanitarios tienen un papel crucial en la salud de las personas a lo largo de toda su vida. Una pregunta, por ejemplo, desde este punto de vista ético es ¿cuándo empieza una vida? Ya en el Juramento Hipocrático se hace alusión a este tema (Senra, 2018. p. 51).

> "no daré ninguna
> droga letal a nadie aunque me la pida,
> no sugeriré un tal uso y del mismo modo,
> tampoco a ninguna mujer daré pesario abortivo,
> sino que a lo largo de mi vida ejerceré mi
> arte pura y santamente".

O, en el Sermón Deontológico de Asaf, se recomienda (Valverde, Arrebola, 1999, p. 82).

> "tened cuidado de
> no matar a ningún hombre con la savia de una
> raíz, y no daréis poción alguna a la mujer
> embarazada por adulterio para hacerla abortar
> (...) y no ejerceréis brujerías, ni encantos,
> ni maleficios para intentar separar a un hombre
> del seno de su mujer o a una mujer del
> esposo de su juventud..."

¿Un médico puede negarse a practicar un aborto? ¿Un farmacéutico puede negarse a dispensar un medicamento abortivo?

Cómo se observa en estos escritos, otros temas que se han abordado desde tiempos pretéritos -y que son de rigurosa actualidad- es la práctica, o no, de la eutanasia. Otro aspecto relacionado con el Código Deontológico es el "secreto profesional", concepto que ya en "Los Consejos de Esculapio" -siendo este el hijo de Apolo y de la ninfa Coronis- aparece citando a un aspirante de medicina recomienda (Valverde, Arrebola, 1999, p. 80).

> "El secreto de tu profesión te prohibirá impedir crímenes de los que serás testigo".

Ahondando en la importancia histórica de la carrera farmacéutica y la ética que deriva de ella, es sabido que la medicina y la farmacia fueron una misma ciencia durante mucho tiempo, pero, tal y como indica Luis Alonso Muñoyerro en su discurso "Introducción a un Código Deontológico de Farmacia" leído el 31 de mayo de 1949 en la Real Academia de Farmacia para tomar una plaza de académico de número (Muñoyerro, 1949, p. 14).

> La tendencia a la separación logró su efecto en el siglo XIII, como se ve en los Colegios de Boticarios de Barcelona y Valencia. El *Rey Sabio,* en la Ley 6.a, Tít. 8.°, Partida 7.a, decía: *"Los boticarios que dieren a los omes a comer o beber escamonea* o *otra melecina fuerte, sin mandato de los físicos; si alguno bebiéndola se muriese por ello, deve aver el que los diera pena de omicida.[sic]"*

Siendo de esta manera comenzando a ser bien diferenciados, ya en el siglo XIII, los médicos -físicos en esta época- de los boticarios. Los primeros, sabedores del padecimiento, mandaban el medicamento, y los segundos lo procuraban.

La importancia de la Deontología no se ciñe solamente a la dispensación de medicamentos, abortos o eutanasia, sino que los problemas éticos con los que se encuentran relacionados los medicamentos engloban materias como la ingeniería genética, trasplantes de órganos o la posibilidad de manipular el conocimiento científico, bien como investigadores, bien como farmacéutico comunitario para obtener un lucro.

Asimismo, habría que tener en cuenta los ensayos clínicos de los medicamentos, que conllevan la experimentación humana en su última fase, es decir, como indica Mª del Pilar Fernández Otero (1994, p. 346)

> "las responsabilidades deontológicas en el campo del medicamento abarcan no sólo la fase de investigación y ensayo, sino que también se prolongan en la fase de fabricación y control".

También, entra en juego la publicidad en este campo ético, ya que nunca se deberán fidelizar clientes por formas contrarias a la dignidad profesional, cada ciudadano es libre de elegir la oficina de farmacia a la que acude, quedando prohibidos los anuncios publicitarios torticeros de estos establecimientos (Barreda et al. 2017, p. 401).

Teniendo en cuenta lo relevante de la ética en la profesión farmacéutica, y la escasa formación académica, hay que recalcar que, a pesar de todo, en líneas generales, la farmacia en España tiene un comportamiento ético y profesional adecuado, cabe preguntarse porqué, en ocasiones, se producen desviaciones deontológicas que aparecen incluso en la prensa. Los citados José Luis Valverde y Pilar Arrebola, entre otros autores, ofrecieron en sus escritos un panorama asequible a la comprensión de la Deontología, pero desde luego no son los libros de cabecera de un farmacéutico comunitario.

De un lado está el escaso espacio de tiempo que los diferentes planes de estudio en España dedican a la enseñanza de la Deontología, ¿Pero, este es el motivo exclusivamente? Creemos que no, pues el farmacéutico, por su propia formación, es consciente de lo que está bien y mal, aunque a veces sea más lucrativo lo segundo. El posicionamiento deontológico personal digno es la clave.

2. OBJETIVOS

2.1. Objetivo General

- Poner en valor la Deontología en los planes de estudio de Farmacia.

2.2. Objetivos Específicos

- Proponer ejemplos para que el farmacéutico conozca el Código Deontológico y las responsabilidades derivadas, así como ver la implicación de los Colegios de Farmacéuticos en su deber de observancia de la Deontología entre sus colegiados, hacer una breve exposición de casos prácticos y, finalmente, una propuesta de soluciones en las conclusiones.

3. METODOLOGÍA

Para la redacción de este trabajo se llevó a cabo una labor de revisión del Código Deontológico y de la legislación farmacéutica española. También se hizo un escrutinio sobre los planes de estudio de diferentes Facultades de Farmacia a nivel nacional.

Asimismo, se investigó acerca del papel de los Colegios Oficiales de Farmacéuticos en la observancia de su cumplimiento y, tras estas indagaciones se dan ejemplos de desviaciones deontológicas para proponer soluciones.

4. RESULTADOS

Incidimos en que la Deontología Farmacéutica es el conjunto de principios y reglas éticas de conducta y guía de las actuaciones profesionales de los farmacéuticos, y de obligado cumplimiento a todos estos profesionales que ejercen en España, cualquiera que sea la modalidad en que la practiquen.

Antes del primer código oficial, en España se redactaron diferentes textos de ética farmacéutica escritos entre los siglos XX y XXI.

Concretamente el primer código de conducta que se escribió en nuestro país fue "Deontología Farmacéutica" en el año 1922, cuyo autor fue Gustavo López García[129], posteriormente, en 1950, llegó el –anteriormente mencionado- discurso de ingreso a la Real Academia de Farmacia, de Luis Alonso Muñoyerro[130] "Introducción a un Código Deontológico de Farmacia". El tercero fue elaborado por el farmacéutico y catedrático en Historia de la Farmacia, Guillermo Folch Jou en el año 1979 "*Deberes y responsabilidades del farmacéutico: deontología farmacéutica"* y fue editado por Consejo General del Colegio Oficial de Farmacéuticos. El cuarto código fue elaborado por la Real Academia de Farmacia y editado por el Consejo. En el año 2000 se aprobó el Código Ético y Deontológico de la Profesión Farmacéutica en España del Consejo General de Colegios Oficiales de Farmacéuticos que ya tuvo respaldo oficial. El Código actual del mismo Consejo General está en vigor desde 2018.

En lo tocante a la Responsabilidad Deontológica, es sabido que la Ley de las Profesiones Sanitarias exalta la valía de las reglas deontológicas.

El Art. 4.4 de la Ley 44/2003, de 21 de noviembre, establece que:

> "Corresponde a todas las profesiones sanitarias participar activamente en proyectos que puedan beneficiar la salud y el bienestar de las personas en situaciones de salud y enfermedad, especialmente en el campo de la prevención de enfermedades, de la educación sanitaria, de la investigación y del intercambio de información con otros profesionales y con las autoridades sanitarias, para mejor garantía de dichas finalidades".

Y el Art. 4.5 de esta misma Ley 44/2003 concreta literalmente que:

> "Los profesionales sanitarios tendrán como guía de su actuación el servicio a la sociedad, el interés y salud del ciudadano, el cumplimento riguroso de las obligaciones deontológicas, determinadas por las

---

[129] Nacido en Tendilla (Guadalajara) en 1873, y falleció en Zafra (Badajoz) en el año 1967. Fue un farmacéutico, precursor del cooperativismo y considerado "el más importante periodista farmacéutico de la primera mitad del siglo xx". También escribió, en 1935, el libro "Legislación Farmacéutica". García de Paz, JL. *Gustavo López García*. Real Academia de la Historia. https://dbe.rah.es/biografias/50422/gustavo-lopez-garcia

[130] Nacido en Trillo (Guadalajara), 24 de agosto de 1888, y falleció en 1968. Doctor en Sagrada Teología y Derecho Canónigo. Fue académico de número de la Real Academia de Farmacia, con la Medalla número 40. Ver biografía en: https://ranf.com/academico/alonso-munoyerro-luis/

> propias profesiones conforme a la legislación vigente, y de los criterios de normo-praxis o, en su caso, los usos generales propios de su profesión".

El propio Tribunal Constitucional establece que los códigos deontológicos no son simplemente un conjunto de obligaciones morales, más al contrario sí establecen obligaciones de ineludible observancia para los farmacéuticos.

Los colegios de farmacéuticos pueden sancionar las faltas deontológicas acarreando consecuencias disciplinarias. En el preámbulo del Código de Deontología de la Profesión Farmacéutica – 2018, se concreta que:

> […] La legislación atribuye a los colegios profesionales, entre otras, la función de ordenar en el ámbito de su competencia la actividad profesional de los colegiados, velando por la dignidad y ética profesional y por el respeto debido a los derechos de las personas.

Más allá de la propia Ley, está el posicionamiento decente del farmacéutico ante cualquier escenario que se encuadre en el Código de Deontología de la profesión farmacéutica citado de 2018, el cual es de ineludible acatamiento por el farmacéutico en cualquiera de sus posibilidades profesionales.

El capítulo 2 del código posiciona al farmacéutico en cuál debe ser la conducta correcta al expresar que,

> " Art. 4.1 En el ejercicio de su profesión, el farmacéutico tendrá como objetivo el servicio a la sociedad y la mejora de la salud y la calidad de vida del paciente, y se guiará por la ética y deontología".
>
> "Art. 4.2 Habrá de cumplir rigurosamente la legalidad vigente y de respetar las disposiciones del Código Deontológico, adoptando un comportamiento ético en todas las actuaciones profesionales que lleve a cabo".

En definitiva y literalmente se expresa también en el Preámbulo que,

> "El objetivo de este Código es complementar la normativa legal para garantizar la calidad en la atención y el mantenimiento de los principios éticos profesionales que la sociedad demanda a la profesión farmacéutica, recogiendo el compromiso de esta profesión con la mejora de la salud y la calidad de vida de las personas, animales y medioambiente y su vocación de servicio a la sociedad, adaptando las normas deontológicas de la profesión farmacéutica a la nueva realidad legal y social".

¿Cuál es la relación entre Legislación y Deontología? Los autores expertos en la materia suelen serlo en ambas disciplinas. Hay que tener claro que ambas proceden del mismo orden de ideas, determinan las reglas de conducta a seguir por los individuos que conviven en sociedad y, ambas, tienden a regir la actividad humana. Su diferencia radica en el Órgano que las rige, ya que, por un lado, la Deontología es imperada por los Órganos profesionales -Colegios Farmacéuticos, Consejos Autonómicos y Consejo General de Farmacia-, mientras que la Legislación está tutelada por los Órganos Legislativos o Autoridades competentes para legislar.

A continuación, exponemos en el siguiente esquema entrecomillado de elaboración propia una aproximación al tiempo dedicado a la Deontología Farmacéutica en los diferentes planes de estudio de Facultades de Farmacia en España:

"- FACULTAD DE FARMACIA DE LA UNIVERSIDAD DE SEVILLA.

Asignatura: Legislación, Gestión y Planificación Farmacéutica. Cuarto curso. 6 créditos. Obligatoria.

Tema 14. Deontología Farmacéutica.

- FACULTAD DE FARMACIA DE LA UNIVERSIDAD DE GRANADA.

Asignatura: Legislación, Deontología y Gestión Farmacéutica. Quinto curso. 6 créditos. Obligatoria.

Parte de tres temas [tema 3 (parte), 11 (parte) y 16 (parte)].

Tema 3. Profesión farmacéutica, Colegios profesionales y principios deontológicos.

Tema 11. Oficinas de Farmacia: la dispensación farmacéutica.

[…] Dispensación y aspectos deontológicos.

Tema 16. Publicidad farmacéutica.

Deontología de la publicidad farmacéutica.

-FACULTAD DE FARMACIA DE LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID.

Asignatura: Historia de la Farmacia, Legislación y Deontología Farmacéutica. Primer curso. 6 créditos. materia semestral. Obligatoria.

Tema 16: Farmacia y bioética: los derechos humanos y la experimentación clínica; la protección del sujeto en los ensayos clínicos; códigos éticos y deontológicos.

-FACULTAD DE FARMACIA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA.

Asignatura: Legislación y Deontología. Cuarto curso. 4 créditos. Obligatoria.

Tema 12: Deontología profesional. Aspectos fundamentales de la deontología farmacéutica: la independencia profesional, la responsabilidad profesional y el secreto profesional. Derechos del paciente: protección de datos. Organización corporativa farmacéutica.

-FACULTAD DE FARMACIA DE LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA.

Asignatura: Legislación y Deontología Farmacéuticas. Cuarto curso. 3 créditos. Obligatoria.

Tema 1.2 Deontología y Bioética. Concepto, contenido y fuentes. Principios básicos de la bioética. Convenio europeo de bioética para la protección de los derechos humanos y la dignidad del ser humano en relación a las aplicaciones de la biología y la medicina (Convenio de Oviedo). Código de ética y deontología de la profesión farmacéutica.

4. Colegios profesionales. Códigos Deontológicos.

-FACULTAD DE FARMACIA DE SANTIAGO DE COMPOSTELA.

Asignatura: Legislación y Deontología. Primer curso. 4,5 créditos. Obligatorio.

5- Códigos Deontológicos.

-FACULTAD DE FARMACIA. UNIVERSIDAD CARDENAL HERRERA-CEU. PRIVADA.

Asignatura: Historia, Legislación y Deontología Farmacéutica. 6 créditos. Quinto curso. Obligatoria.

Tema 17. Deontología Farmacéutica Código Deontológico Farmacéutico. Elementos fundamentales de la deontología farmacéutica.

-FACULTAD DE FARMACIA DE LA UNIVERSIDAD DE LA LOYOLA EN SEVILLA. PRIVADA.

Asignatura: Historia de la Farmacia, Legislación y Deontología Farmacéutica I. Segundo curso, 3 créditos. Obligatoria.

Asignatura: Historia de la Farmacia, Legislación y Deontología Farmacéutica II. Cuarto curso. 3 créditos. Obligatoria".

A mayor abundamiento, ofrecemos un prontuario sinóptico en el que se describen diferentes situaciones indeseables éticamente en la práctica profesional farmacéutica partiendo del Código Deontológico de 2018, en un esquema de articulado y situación a evitar.

Ejemplo 1:

"Capítulo IV

De las relaciones del farmacéutico con el paciente/usuario

Artículo 15. Prioridad del derecho a la salud y calidad de vida de los pacientes

1. Es responsabilidad del farmacéutico contribuir con su actuación a la mejora de la salud y calidad de vida del paciente, promoviendo su derecho a la prevención de la enfermedad y a tratamientos terapéuticos eficaces y seguros, anteponiendo dicha responsabilidad a cualquier otra consideración e interés legítimo, incluidos sus propios intereses personales, profesionales o económicos."

Situación:

En medicamentos excesivamente caros financiados por la seguridad social, el farmacéutico, derivado de cuestiones normativas, no obtiene una rentabilidad óptima, además no los tiene habitualmente en su rebotica y los debe pedir al almacén. Ante una situación de un paciente, con su receta correctamente cumplimentada, el boticario puede verse tentado de no pedir dicho medicamento a su distribuidora para no verse inmerso en una situación económica complicada, y priorizar su perjuicio económico frente a la salud del paciente.

Ejemplo 2:

> "Capítulo VII
>
> De las relaciones entre los farmacéuticos y de los farmacéuticos con otros profesionales sanitarios
>
> Artículo 29. Sobre la relación entre farmacéuticos
>
> 2. El farmacéutico se abstendrá de criticar despectivamente las actuaciones profesionales de sus compañeros, especialmente en presencia de los pacientes y usuarios".

Situación:

Intentar dar a entender de forma genérica a los pacientes que sus servicios profesionales son mejores que los de las farmacias colindantes.

Ejemplo 3:

> "Artículo 31. Competencia desleal
>
> El farmacéutico no puede llevar a cabo actuaciones que puedan ser consideradas competencia desleal por la legislación vigente, y en especial cualquier conducta tendente a lograr una ventaja competitiva adquirida mediante la infracción de la legalidad o cualquiera encaminada a limitar o restringir la libertad de elección de los pacientes y usuarios".

Situación:

Tratar de fidelizar clientes al margen de lo dictado por la Ley haciendo descuentos en el precio de medicamentos con prescripción médica. O bien adelantar indiscriminadamente medicamentos que requieran prescripción médica a pacientes sin la pertinente receta a expensas de traerla luego, pudiendo esto considerarse como intrusismo por hacer actos propios de otra profesión.

Ejemplo 4:

> "Capítulo XI
>
> De la publicidad
>
> Artículo 45. Publicidad de centros o establecimientos sanitarios
>
> El farmacéutico que pretenda realizar publicidad o suministrar información de los centros o establecimientos sanitarios, así como de los servicios y prestaciones que en ellos se realiza, deberá ajustarse a lo establecido por la legislación específica sobre la materia y, en todo

caso, respetar el contenido de la autorización sanitaria de tales centros o establecimientos".

Situación:

Hacer publicidad en su propia página web o en redes sociales de su farmacia, sus medicamentos o servicios de forma que no se ajusten a las leyes.

En puridad, el farmacéutico no puede hacer una publicidad directa, "llamativa", "desmesurada"... de su farmacia para hacer que el paciente vaya a esa botica concreta. Como tampoco puede hacer promociones con medicamentos. Sí con parafarmacia (leches infantiles, productos solares...)

Ejemplo 5:

"Capítulo XIII

De la investigación y las publicaciones profesionales

Artículo 51. Divulgación de la actividad investigadora y publicaciones profesionales

1. El farmacéutico investigador tiene un compromiso con la veracidad, debiendo publicar los resultados de su investigación, apoyados en datos veraces y exactos, de manera seria y rigurosa por los cauces propios del ámbito de la divulgación científica, con independencia de que los resultados sean favorables o no a los objetivos iniciales del proyecto. Resulta deontológicamente incorrecta la manipulación y la ocultación de los resultados de la investigación, o de datos relevantes de la misma".

Situación:

No se deberán falsear datos para, por ejemplo, poder agilizar el proceso de comercialización de un fármaco.

Ejemplo 6:

"Capítulo XIV

De la docencia

Artículo 52. Formación universitaria

Los farmacéuticos que ejerzan en el ámbito de la docencia universitaria de los estudios de Farmacia velarán:

> a) Por la buena calidad de la enseñanza de la profesión farmacéutica, dando la debida importancia al conocimiento de las reglas y preceptos contenidos en el Código de Deontología de la Profesión Farmacéutica, para lo cual se procurará la colaboración de la organización farmacéutica colegial".

Situación:

El profesor de Farmacia no deberá narrar a los estudiantes las incorreciones hechas en la oficina de farmacia con pretendido efecto para lucrarse para que estos lo hagan en el futuro, sino establecerlas como ejemplo de lo que no se debe hacer.

Ejemplo 7:

> "Artículo 53. Prácticas tuteladas
>
> 1.2. Los farmacéuticos responsables de las prácticas tuteladas y la docencia asistencial deberán:
>
> b) Dedicar a sus alumnos el tiempo necesario y adecuado para ello, así como favorecer que éstos pongan en práctica los conocimientos y aptitudes adquiridos en su formación".

Situación:

El farmacéutico tutor en su oficina de farmacia no debería emplear a los estudiantes como una posibilidad de ahorro de personal.

5. DISCUSIÓN

Se puede afirmar que los expertos en esta materia coinciden en que, teniendo en cuenta que siendo la Farmacia un arte pretérito, ligado íntimamente a la medicina, es cuanto menos destacable que sea tan joven en el tiempo la creación de su Código Deontológico, que se dé por supuesta la ética de la Medicina, pero no tanto la de la Farmacia. Además, confluyen en la preocupación de que se impartan tan escasas horas en las Facultades que versen sobre este tema, así como su escasa formación posterior. Esta idea ya la plasmó José López Guzmán (2007, p. 185).

El resultado son farmacéuticos con poco conocimiento y con una -falsa- sensación de poca importancia al respecto, hecho muy alejado de la

realidad, ya que por no conocer el código no exime de su cumplimiento, siendo además sancionable su inobservancia. Teniendo además el Código Deontológico un carácter indicativo y no limitativo.

De lo anterior se colige que la laguna en los planes de estudio implica un desconocimiento y un posicionamiento poco serio en aprender y profundizar lo que acarrea consecuencias. Ligado a lo cual está el hecho de no conocer las responsabilidades deontológicas derivadas, tanto por acción como por omisión, y la asunción de estas, sobre todo teniendo en cuenta los nuevos escenarios en los que se encuentra el farmacéutico como el de la Atención Farmacéutica.

Lo ideal es que el farmacéutico se sitúe en un posicionamiento digno en la balanza entre la legislación farmacéutica, la gestión y la deontología, y que esté al tanto de sus propias responsabilidades.

Está claro además que, en cada caso concreto, en el enfoque correcto jurídico-ético, normalmente incumplir el Código Deontológico lleva a una falta importante en lo tocante a la Legislación Farmacéutica, lo cual no es óbice para decir que el orden jurídico y el moral regulan la actividad humana pero desde perspectivas diferentes, y no debemos contentarnos con ser meros acatadores de la norma por temor a sus sanciones, sino que el farmacéutico debe pretender alcanzar el bien en sí mismo y como modelo profesional positivo social a alcanzar.

Llegados a este punto, este texto debe ir de la discusión moral a las obligaciones de la práctica ética del día a día del farmacéutico, es decir, de lo abstracto a lo específico en la cotidianidad de su práctica profesional y proponer algunas de las actuaciones intolerables por parte del farmacéutico, sean reales o ideadas con un fin formativo, pues cualquier actuación de esa índole mancha la reputación de todo el colectivo del Arte de Curar, que es la Farmacia.

6. CONCLUSIONES

1. El desconocimiento implica que, en ocasiones, se producen en la farmacia española descarríos que lesionan fuertemente a la profesión y la deshonra de cara a la sociedad. No obstante lo anterior, lo normal es que el farmacéutico en España trabaje bien y dignamente.
2. Salvo algunos autores, no hay una bibliografía actual abundante sobre el particular.
3. Los Códigos Deontológicos son obligaciones morales de ineludible observancia para los farmacéuticos. La riqueza de las palabras que encierran impiden una sistematización cerrada, más al contrario, abierta y no limitativa.
4. Los Colegios de Farmacéuticos pueden sancionar las faltas deontológicas acarreando consecuencias disciplinarias, pero deberían implicarse más.
5. Una actuación ética diaria profesional y conforme a la norma dignifica al paciente y al propio farmacéutico, que apreciará una positividad en su proyección personal. Además, mejorará la percepción que, de su actividad y de la del colectivo de la profesión del Arte de Curar, tiene la sociedad.
6. Dignidad, independencia, honestidad, verdad, formación académica continuada, responsabilidad y asunción de responsabilidades, secreto profesional, proyección positiva al bien social, al paciente y a la persona, son los valores a alcanzar.

En la maleficencia, el fraude, la negligencia, la competencia desleal, el sucumbir a presiones externas o el preponderar el negocio propio frente a la salud del doliente está en los valores negativos opuestos a la realidad moral que debe obtener el farmacéutico.

7. REFERENCIAS

Alonso Muñoyerro, LA. (1949). Introducción a un Código Deontológico de Farmacia. Real Academia de Farmacia.

Barreda Hernández D, Mulet Alberola A, González Bermejo A, Soler Company E. (2017) El porqué de un código de ética farmacéutica. Código español de ética farmacéutica. Farmacia hospitalaria 41 (3), 401-409.

Biografía de Alonso Muñoyerro, L. Real Academia de Farmacia. https://ranf.com/academico/alonso-munoyerro-luis/

Código de Deontología de la Profesión Farmacéutica – 2018. Consejo General de Colegios Farmacéuticos. https://www.farmaceuticos.com/el-consejo-general/portal-transparencia/informacion-de-gestion-y-sobre-cumplimiento-normativo/deontologia/

Fernández Otero, MP. (1994). El Código Deontológico de farmacia. Cuadernos de Bioética 5 (20), 346-353. Asociación Española de Bioética y Ética Médica.

Forment Giralt, E. (1993). Cuestiones de ética profesional. Cuadernos de Bioética 14 (2), 18-22. Asociación Española de Bioética y Ética Médica

García de Paz, JL. Gustavo López García. Real Academia de la Historia. https://dbe.rah.es/biografias/50422/gustavo-lopez-garcia

López Guzmán, J. (2007). La implantación de la deontología farmacéutica en España. Cuadernos de Bioética, XVIII(2), 185-194. Asociación Española de Bioética y Ética Médica

López Guzmán, J, Aparisi Miralles, A. (2000). Deontología Farmacéutica. Concepto y fundamento. Eunsa

López Guzmán, J. (2014). Deontología Farmacéutica aplicada. Formación Alcalá

Senra Valera, A. (2004). Comentarios hipocráticos sobre cultura y saber médico. Díaz Santos, SA

Valverde JL, Arrebola Nacle, P. (1999). Estudios de ética farmacéutica. Doce calles SL

MENTES Y DESTINOS. EL LIBRE ALBEDRÍO EN LA ENCRUCIJADA DE LA FILOSOFÍA Y LA NEUROCIENCIA

ABRAHAM RUBÍN ÁLVAREZ
Universidade de Vigo

1. INTRODUCCIÓN

La toma de decisiones es una parte fundamental de la experiencia humana. Cuando enfrentamos decisiones, a menudo pesamos los "pros" y los "contras" para determinar la mejor opción. La razón y el sentido común son herramientas cruciales en este proceso, pero lo que hace que las decisiones sean tan complejas es que diferentes personas pueden llegar a elecciones divergentes debido a sus distintas concepciones de la realidad personal.

La cuestión que se plantea es si nuestras decisiones son verdaderamente el resultado de nuestra libertad. ¿Es posible que pudiésemos haber elegido de manera diferente, o siempre estuvo predestinada una única posibilidad? Esto nos lleva a considerar si nuestra concepción de la realidad es una construcción. Si es así, ¿qué impulsa esta construcción? ¿Son nuestras decisiones el producto de elecciones libres, o están condicionadas e incluso determinadas por factores externos a nosotros?

Para abordar estas preguntas, centrándonos en la construcción de la realidad, es relevante considerar la noción de "persona", que no fue dominante hasta la llegada del cristianismo. En esta perspectiva, el término "persona" se refiere a la construcción de la identidad en función de los actos. Esto contrasta con el concepto de sustancia predominante en la antigua Grecia, que se consideraba algo dado y permanente. La construcción, por una parte, hace referencia a las máscaras, que en griego se dice πρόσωπον, y que es el término del que etimológicamente

deriva “persona”. Las máscaras son relevantes, ya que la construcción de la identidad se hace mediante ellas, máscaras que uno aprende a emplear en el proceso de socialización. Por otra parte, que ser persona sea una construcción implica que el individuo se hace a sí mismo, concepción que será decisiva en el cristianismo.

En esta línea, Boecio propone la definición de persona más influyente del medievo: “sustancia individual de naturaleza racional” (Boecio, 1979, p. 557), que existe por derecho propio en el sentido de que la persona se forma a sí misma como un ser individual, irrepetible e inalienable –inconmensurable–. Tomás de Aquino acepta esta definición de persona (Santo Tomás de Aquino, 2001, pp. 320-323) y la va a identificar con el concepto aristotélico de sustancia primera, pero la persona se distingue del resto de sustancias primeras, ya que, en tanto que ser racional, posee el dominio de sus propios actos (libertad), y esta conjugación (racionalidad y libertad) es lo que hace que las personas sean irrepetibles. En el cristianismo, además, la persona tiene que escoger cómo actuar, ya que es responsable de sus actos y va a ser juzgado por ellos. De ahí que el problema de la libertad sea decisivo en la construcción de la realidad personal.

En este sentido, no trataremos aquí el problema de si podemos hacer libremente lo que queremos; también este problema trata sobre la libertad, pero es otro tipo de libertad y, precisamente, el tipo de libertad del que más se habla. Sin negar ni mucho menos su importancia, desde el punto de vista filosófico, es tan importante o más la cuestión de la libertad de la voluntad, libertad de querer o libre albedrío, que de todas estas maneras se denomina. Se trata de averiguar si lo que queremos lo queremos libremente, es decir, si cuando actuamos con un acto voluntario, tal acto es libre y habría sido posible querer realizar un acto distinto.

Las posturas a este respecto podemos englobarlas en tres grupos: los que afirman categóricamente que nuestras decisiones están determinadas, los que lo niegan afirmando que nuestra voluntad es libre, y por último, los que defienden que nuestras decisiones están condicionadas por múltiples factores pero no determinadas, es decir, existe un margen donde poder colocar la libertad.

2. DISCUSIÓN

2.1. Contingencias e indeterminismos

En primer lugar, podemos tratar el caso de aquellos que consideran que el ser humano es indiscutiblemente libre. Los argumentos que se emplearon para afirmar esta postura fueron varios.

En primer lugar, un argumento de corte psicológico, debido, entre otros, a Descartes, afirmaba que tenemos una intuición inmediata de nuestra conciencia y de la libertad de la misma, sabiendo de alguna manera rotundamente que cuando actuamos de una manera, bien podríamos haber actuado de otra diferente (Descartes, 1997, pp. 166-168). Probablemente esta visión fue especialmente desarrollada por el existencialismo en general y por Jean-Paul Sartre, en particular.

Para Sartre,

> la libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad. Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la 'realidad humana'. El hombre no es primeramente para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su 'ser-libre' (Sartre, 1993, pp. 66-67).

La ontología sartreana distingue entre dos formas de ser: “ser-en-sí” (que sería el ser de las cosas) y “ser-para-sí” (el ser propio del ser humano). Para Sartre, el “ser-para-sí” no es sino una carencia de ser, es decir, “nada”. Sartre asume de Husserl y de la fenomenología en general la cuestión de la intencionalidad que siempre acompaña a todo acto de conciencia. Serían los *cogitata* proporcionados por la intencionalidad los que le darían el ser a la conciencia, que en sí misma no sería nada. Si esta es la situación de la conciencia humana, a las cosas del mundo les ocurre lo contrario, son algo, tienen un ser pero carecen de conciencia.

De ahí que la función de la conciencia humana sea dotar de sentido a la realidad, a las cosas del mundo. De este modo, el ser del humano se va construyendo a medida que va dotando de sentido a las cosas. ¿Cómo se hace? Tomando decisiones y proyectándose hacia adelante, es decir, construyendo proyectos vitales.

Para lo que a nosotros nos interesa, el hecho de que el ser del que partimos sea una nada implica que no hay nada que nos determine más allá de nuestras propias decisiones. Y eso es vivir, existir, esto es, decidir en cada momento lo que uno va a ser. Por eso, para Sartre, somos completamente libres. Ahora bien, esto no tiene una consideración positiva para el autor francés, cuando menos en el libro *El ser y la nada*. Pues el hecho de que uno tenga que hacerse cargo de todo el sentido de su existencia provoca un sentimiento de angustia y una desesperación que lleva consigo la creencia en que la vida humana es un absurdo (Sartre, 1993, pp. 757-760). Tal sería la conclusión del libro. Más adelante, Sartre postulará en la *Crítica de la razón dialéctica* que la falta de determinación podría ser usada para cambiar las condiciones injustas que se dan en nuestras sociedades y que suelen presentarse como inevitables, cuando según las bases ontológicas del existencialismo, nada lo es. Tal es la manera en que Sartre dota de sentido a su propia existencia y a la vida humana en general (Sartre, 1963, pp. 15-40).

De aquí también se extrae una concepción ética existencialista, que considera que las decisiones deben tomarse individualmente en base a una escala de valores propia, creada específicamente para la situación concreta en la que uno se encuentra. Esto no quiere decir que la decisión sea arbitraria, sino que el individuo tiene que asumir las responsabilidades derivadas de su acción, tomando conciencia de que, además, hay otras personas que se van a ver afectadas. Para Sartre, existir consiste precisamente en tener que tomar este tipo de decisiones sin poder estar seguros de que la decisión tomada es la correcta.

Otro argumento que se empleó para defender la existencia del libre albedrío fue el moral. Según este punto de vista, la existencia de la moral presupone la existencia de la libertad, pues, en efecto, si no presuponemos que el ser humano es libre, no tiene sentido hablar de deber, ni de responsabilidad, mérito o demérito en lo que hacemos. Si el ser humano realizara sus actos necesariamente, sería absurda la existencia de normas éticas que ordenaran hacer un acto o no hacer tal otro (como sería absurdo dictar normas al movimiento de un planeta); y tampoco sería ningún ser humano responsable de sus actos, como no lo es el mosquito que nos pica un día de verano; y tampoco el que procura el bien de los

demás tendría mérito y el que procura su mal demérito, dado que cada uno hace lo que hace necesariamente, sin poder hacer otra cosa; y no tendría ningún sentido elogiar el comportamiento del primero y censurar el del segundo. Este argumento fue defendido por Kant en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, quien, precisamente por eso, afirma que somos personas, los entes más importantes de la creación, los únicos dotados de dignidad, ya que fuimos creados a imagen y semejanza de Dios. Por eso no tendría sentido suponer que no somos libres (Kant, 2012, pp. 148-150).

Esta parte del argumento kantiano deja de manifiesto la importancia que a lo largo de la historia de la filosofía ha tenido la religión, en cuanto a su enfoque en la conceptualización del libre albedrío. Ya Tomás de Aquino había argumentado que el libre albedrío era una manifestación de la voluntad divina. En *Suma de teología* Tomás sostiene que Dios, como ser supremo y omnisciente, otorga a los seres humanos el don del libre albedrío, permitiéndoles tomar decisiones y actuar de acuerdo con su propia voluntad (Santo Tomás de Aquino, 2001, pp. 753-755).

2.2. Determinismo y necesidad

Los argumentos a favor del libre albedrío humano, en todo caso, no convencieron a aquellos que, por el contrario, tendieron a pensar que el libre albedrío era una invención humana. Podemos englobar las siguientes opciones bajo el rótulo genérico de determinismo, pues intentarán explicitar que todo lo que sucede tiene una causa, lo que llevado al terreno que estamos trabajando, significa que toda decisión tomada responde a una serie de causas, las conozcamos o no, y que no permitiría la existencia de libre albedrío.

El origen de esta concepción pertenece al ámbito de la física o cosmología, defendiendo que la ley de la causalidad opera inexorablemente en el universo de tal manera que nada puede ocurrir que no esté, de alguna manera, previsto en el sistema anterior del que forma parte. Le debemos el planteamiento original a Laplace, un discípulo de Newton, aunque el principio determinista fue ya formulado filosóficamente por Kant en la *Crítica de la razón pura* al precisar la más fundamental de

todas las condiciones de posibilidad de la experiencia: el principio a priori de que todo cuanto sucede está determinado por su causa.

Aunque el determinismo fue defendido a lo largo de la historia de la filosofía por muchos autores, seguramente fue en el s. XX donde encontró mayor crédito, haciendo referencia por una parte a la cuestión social y, por otra, a la biológica.

Así, para el determinismo social el factor determinante de la conducta humana, el factor que obliga a la voluntad en su decisión, es el medio social en el que vive el ser humano; la característica fundamental de la organización y de la vida social es la coacción, la presión social. El grupo social ejerce una poderosa presión sobre los individuos, imponiéndoles normas de conducta, criterios de valoración, creencias, etc. Esta coacción no se siente cuando el individuo acepta y cumple las normas sociales y, por eso, cae en la ilusión de que es él mismo quien, espontánea y voluntariamente, las establece o elige; la fuerza de la presión social solo se pone de manifiesto cuando se infringen dichas normas.

El individuo recibe de la sociedad todo su mundo mental y sus hábitos de comportamiento; el individuo, al nacer, es una materia plástica y amorfa que, con el paso del tiempo, va adoptando una determinada forma o configuración que no es más que el resultado de la acción moldeadora del medio social en el que vive. De ahí que, cuando el individuo cree elegir y decidir libremente, en realidad elige y decide determinado por el medio social que le dio forma a su vida y a su pensamiento, que estructuró su forma de pensar y actuar. Esta es la visión de Durkheim, quien llega a afirmar que los hechos sociales "lejos de ser un producto de nuestra voluntad, la determinan desde afuera; son como moldes que contornean nuestras acciones. Muchas veces es tal esta necesidad, que no podemos escapar a sus efectos. Pero aunque lleguemos a triunfar, la oposición que encontramos basta para advertirnos de que estamos en presencia de algo que no depende de nosotros" (Durkheim,1997, p. 56).

En este punto, asimismo, cobraría especial relevancia lo que algunos llaman también determinismo educacional, que básicamente sería la teoría conductista según la cual el modelo educativo impreso en los niños en los primeros años de vida determina totalmente su modo de

pensar y actuar, que en ningún momento podrá salirse del camino marcado en esos años. Tal es la concepción de Skinner (1982).

Asumiendo la relevancia que lo social tiene para estos autores, parece importante detenerse en intentar comprender la sociedad en la que vivimos, es decir, comprender su manera de organizarse y el sistema de relaciones de todo tipo (de poder, de parentesco, económicas...) que se establece entre sus miembros. Y esto implicaría asumir la relevancia de una palabra, a veces desacreditada, que es ideología.

Pues, al menos en la concepción de Althusser, la estabilidad de la sociedad descansa en la asunción voluntaria por parte de las personas de las normas que rigen la vida social. La ideología cumple así una triple función: movilizar, legitimar y controlar. Y esta triple función se consigue a través de lo que Althusser llamó los "Aparatos Ideológicos de Estado". Estos son el conjunto de instituciones sociales en las que necesariamente va a vivir todo ser humano en sociedad, y en las cuales "aprenderá" a aceptar como naturales el conjunto de relaciones sociales que existen en dicha sociedad. Los más importantes de estos aparatos son:

1. La Familia, donde nacemos y aprendemos las primeras normas y reglas de conducta.
2. La escuela, el aparato escolar entendido en sentido amplio, donde proseguimos nuestra labor socializadora, como el reconocimiento de diferentes normas o roles.
3. La(s) Iglesia(s), cuyo papel, sin menospreciarlo, es cada vez menos importante en Occidente, pero no así en los países islámicos, donde religión y ley se confunden a menudo.
4. El sistema de organizaciones y partidos políticos, que definen el marco de lo legal, natural, justo, posible y legítimo, frente a lo inadmisible por ilegal, antinatural, injusto, imposible e ilegítimo; irracional en definitiva.
5. Los medios de comunicación de masas, los verdaderos educadores hoy en día, cuyo poder llega incluso a definir lo que existe (lo que aparece en los medios) y lo que no existe (lo que no aparece en los medios). En este grupo incluiríamos hoy las redes sociales.

6. Todos estos factores serían los que definirían lo real, o más concretamente, cuál es la realidad personal de cada quien, las máscaras a partir de las cuales se construiría la persona. Al estar determinada por el poder de lo social, en ella no habría margen real para la libertad, pues las decisiones estarían previamente establecidas (Althusser, 1989, pp. 102-151).

Pero esta no es la única visión. Probablemente la otra opción dominante en el s. XX es la del llamado determinismo biológico o genético. Para esta versión, la vida psíquica y la conducta del ser humano están rigurosamente determinadas por el estado de su organismo en un momento dado. Causas bioquímicas serían la explicación de todo cuanto le acontece a los seres humanos. Según este determinismo, el ser humano es un complejo de reacciones bioquímicas, fundamentalmente las producidas en el sistema nervioso y el sistema endocrino. Tales reacciones, que se producen no libre sino necesariamente, dan lugar a un determinado temperamento, el cual determina la conducta humana. La aparente libre decisión de la voluntad estaría determinada por la constitución somática y por el temperamento, que a su vez son el necesario resultado del código genético de cada individuo. La cadena de causas que hacen necesario el acto humano sería, pues: Código genético, que determina la Constitución somática, que determina el Temperamento, que finalmente determina el Acto. Esta es la visión de, al menos, Eduard Wilson (1980). Analicemos un poco más al detalle esta opción, pues parece la dominante en el ámbito científico, no solo positivista. De hecho, reputados y célebres especialistas como Richard Dawkins o Yuval Noah Harari dedicaron muchas páginas a argumentar en contra de la posibilidad del libre albedrío humano. Los dos comienzan sus análisis a partir de cierta interpretación de la teoría de la evolución, esto es, asumiendo que las decisiones que toman todos los animales reflejan su código genético. Si gracias a genes idóneos, un animal escoge comer algo nutritivo y copular con parejas sanas y fecundas, sus genes pasan a la generación siguiente. En caso contrario, los genes se extinguen. Tal es la selección natural, que presupone que los animales no deciden libremente, sino que son guiados por la perseverancia de sus genes de existir, su conatus, que diría Spinoza, que los hacen desear una cosa u otra.

Es lo que dice Dawkins en *El gen egoísta* (1985, pp. 10-20). Mas la cuestión, a lo mejor, no es si el ser humano hace lo que desea, sino si el ser humano puede escoger sus deseos. A este respecto, el tecnohumanismo del que habla Harari se mueve alrededor de la posibilidad de que, usando escáneres cerebrales, se puedan predecir los deseos y las decisiones de una persona mucho antes de que ella misma sea consciente de su intención. Cuando una reacción bioquímica en cadena hace que la persona desee pulsar en un experimento un interruptor y no otro, la persona siente que realmente quiere pulsar ese interruptor. Y es cierto. Pero puede sacarse erróneamente la conclusión de que si quiere pulsarlo es porque escogió pulsarlo. Esto sería falaz, pues solamente somos conscientes de una pequeña fracción de la información que nuestros cerebros procesan en cada momento.

A este respecto, Benjamin Libet ya había mostrado que el cerebro da instrucciones para mover el brazo unos 350 milisegundos antes de que seamos conscientes de la voluntad de hacer estos movimientos. En un capítulo precisamente dedicado al libre albedrío, Libet afirma que

> comúnmente se piensa que, en un acto voluntario, la voluntad consciente de actuar aparezca cuando comienzan las actividades cerebrales que llevan a la acción o incluso antes. Si esto fuera cierto, el acto voluntario estaría iniciado y determinado por la mente consciente. Pero, ¿y si no fuera así? ¿Podría darse el caso de que la voluntad consciente de actuar aparezca después del comienzo de las actividades específicas del cerebro que conducen a las acciones voluntarias, en otras palabras, antes de que la persona sea consciente de su intención de actuar? (Libet, 2004, p. 123).

Entonces, uno no escoge sus deseos, solo los siente y actúa en consecuencia. Esta visión puede llevar a una cuestión delicada y compleja pero importante. Si analizamos ciertos casos de experimentación con ratas a través de estimulación por electrodos, los científicos, mediante un circuito de recompensas, consiguen que las ratas hagan una serie determinada de cosas. No las hacen obligadas, sino porque realmente lo desean. Es decir, en este sentido no sufren, como denuncian los activistas en contra de la experimentación animal, sino que disfrutan con el experimento, sintiendo mucho placer. Otra cosa es que sean manipuladas. Y aquí aparece otra cuestión crucial. También en el ser humano es

posible crear artificialmente o eliminar sentimientos complejos como el amor, la ira, el temor o la depresión mediante la estimulación de puntos adecuados del cerebro. Por ejemplo, Harari afirma que ya se usan terapias con electrodos para paralizar el área cerebral responsable de la depresión. Y hace años que el ejército de los EEUU trabaja con cascos dotados de electrodos que producen campos electromagnéticos que estimulan o inhiben actividades cerebrales. Se está usando tanto para curar el estrés postraumático como para agudizar la capacidad de concentración y mejorar el rendimiento de los soldados. Si este tipo de aparatos se generalizara, la gente bien podría manipular sus circuitos eléctricos cerebrales para sus objetivos cotidianos: trabajar de manera más eficiente o ser capaz de centrarse en lo que más les interese en cualquier momento particular. Se podría llegar a un punto en el que, en vez de afirmar la inexistencia del libre albedrío, este se convirtiera directamente en un producto: un dispositivo que estimulará el deseo hacia donde uno considere en cada momento (Harari, 2016, pp. 432-437). Si esto no es suficientemente alarmante de por sí, habría otro peligro importante, la posibilidad de que el cerebro fuera, directamente, hackeado. Si los gobiernos y las empresas lograran hackear o piratear el sistema operativo humano, las personas más fáciles de manipular serán precisamente aquellas que creen en el libre albedrío, pues no dudarían de que serían ellos los responsables de lo que piensan y sienten. La propaganda y la manipulación no son ninguna novedad, desde luego. Antes actuaban mediante bombardeos masivos; hoy, son, cada vez más, munición de alta precisión contra objetivos escogidos. Cuando Hitler pronunciaba un discurso en la radio, apuntaba al mínimo común denominador porque no podía construir un mensaje a medida para cada una de las debilidades concretas de cada cerebro. Ahora sí es posible. Un algoritmo puede decir si alguien ya está predispuesto a creer una noticia falsa sobre cómo los inmigrantes colapsan el sistema nacional de salud o cómo los indicadores económicos apuntan a una mejora si gana las elecciones determinado partido político. Esto se consigue analizando los productos que compramos, los lugares que visitamos, las palabras que buscamos en Internet, etc. Todo eso da una información muy valiosa para poder hackearnos y creer que nuestros deseos e ideas son

fruto de nuestra libre decisión. No habría engaño mayor (Harari, 2019). ¿No deja esto ninguna salida o matiz?

2.3. Condicionamiento indeterminado

Podríamos, antes de terminar, formular brevemente cómo sería una posición intermedia entre ambos extremos. Sería la opción de aquellos que consideran que los factores biológicos y sociales nos condicionan, pero no nos determinan. Admiten que, ciertamente, los seres humanos estamos condicionados por el temperamento con el que nacemos y por el medio social en el que vivimos, de modo que no somos absolutamente libres. Pero se puede defender que todos esos factores no anulan nuestra iniciativa al actuar, es decir, actuar con libertad, salvo en casos excepcionales. Es más, estos factores condicionantes no solo no eliminan la libertad, sino que la posibilitan. Quiere esto decir que los factores condicionantes de nuestra vida que nos vienen dados y nosotros no elegimos constituyen un conjunto de circunstancias limitadoras y, al mismo tiempo, posibilitadoras de nuestra libertad. Parece una paradoja, pero no lo es. Podemos verlas de una u otra manera porque, en realidad, juegan ese doble papel. Son las circunstancias que establecen los límites iniciales del ejercicio de nuestra libertad (y esto significa que nuestra libertad no es absoluta) y, al mismo tiempo, el conjunto de posibilidades (es decir, la base) para nuestras elecciones y proyectos. Siempre podremos escoger.

Quizás el papel de una conciencia libre no sea el de iniciar un acto voluntario, pero sí la de vetar estos actos, un poco en la línea de lo que otro gran existencialista, Albert Camus, proclamaba en *El Hombre rebelde*, el poder expansivo del "no!", motor y principio de libertad, como acto consciente de rebeldía. Esto implicaría que el hecho de que nuestros actos incluso estén determinados no significa que sean inevitables, solo quiere decir que tienen una causa. Es decir, siempre podemos reflexionar sobre nuestras acciones y sus consecuencias. Podemos vetar nuestros impulsos e incluso vetar nuestros vetos. Podemos reflexionar en voz alta sobre estas decisiones por si eso aporta algo a los demás de lo que se pueda aprender. Sea como fuere, la construcción que seamos capaces de hacer de nuestra realidad personal será la que nos diga el espacio que le dejamos tanto a los límites como al ejercicio responsable de nuestra libertad.

3. REFERENCIAS

Althusser, L. (1989). La filosofía como arma de la revolución. S. XXI.

Boecio, S. (1979). Sobre la persona y las dos naturalezas. Contra Eutiques y Nestorio. En C. Fernández, Los filósofos medievales. Selección de textos (pp. 554-559). Biblioteca de Autores Cristianos.

Dawkins, R. (1985). El gen egoísta. Labor.

Descartes, R. (1997). Discurso del método / Meditaciones metafísicas. Óptima.

Durkheim, E. (1997). Las reglas del método sociológico. Akal.

Harari, Y. N. (2016). Homo Deus. Debate

Harari, Y. N. (2019, 5 de enero). Los cerebros 'hackeados' votan. El País. http://bit.ly/3REaWn1.

Kant, I. (2012). Fundamentación para una metafísica de las costumbres. Alianza.

Libet, B. (2004). Mind time. The temporal factor in consciousness. Harvard University Press.

Santo Tomás de Aquino (2001). Suma de teología I, parte I. Biblioteca de Autores Cristianos.

Sartre, J. P. (1993). El ser y la nada. Losada

Sartre, J. P. (1963). Crítica de la razón dialéctica. Losada.

Skinner, B. F. (1982). Tecnología de enseñanza. Labor.

Wilson, E. O. (1980). Sociobiología. La nueva síntesis. Omega.

HAJJ: SU ORIGEN, SECRETOS Y SIMBOLISMO

MAHA MAMDOUH GANEM
Universidad de Málaga

1. INTRODUCCIÓN

Muchos de los rituales y acciones del Hajj o la peregrinación a La Meca son simbólicos. Dado que el lenguaje simbólico, es un lenguaje caracterizado por su universalidad y amplitud. Asi que es algo que resulta fácil de comprender.

Cada año, al menos dos millones de los creyentes del Islam realizan el peregrinaje de Hajj. Justamente en el mes Dhu al-Hijjah, el duodécimo mes del calendario musulmán. Un deber religioso que todo musulmán adulto sano se espera que haga una vez en su vida si tiene los medios económicos para hacerlo y reúne las condiciones físicas necesarias.

En este trabajo procuraremos analizar el rito seguido por los peregrinos creyentes del Islam de los que al menos dos millones realizan el peregrinaje de Hajj, cada año.

Asi que nos acercaremos al conocimiento de su origen, sus principales rituales y sus beneficios sociales y psicológicos.

Luego, procederemos a mostrar la filosofía de este ritual y la percepción de algunos científicos y filósofos sobre el simbolismo y el misticismo en el Hajj, uno de los cinco pilares del islam.

2. ¿QUÉ ES EL HAJJ?

La palabra Hajj en árabe significa peregrinación. Un deber religioso que todo musulmán adulto sano se espera que haga al menos una vez en su vida.

El Hajj, la peregrinación a la Meca, en Arabia Saudita, es una de las prácticas más importantes y sagradas en el Islam. Es uno de los cinco pilares del Islam y es obligatorio para los musulmanes que reúnen las adecuadas condiciones físicas, financieras y logísticas y que puedan mantener a sus familias durante sus ausencias.

Esta práctica se lleva a cabo durante el último mes del calendario islámico, llamado Dhu al-Hijjah, el duodécimo mes del calendario lunar musulmán, y específicamente en los días del 8 al 12 de ese mes.

El Hajj tiene profundas raíces históricas y religiosas que se remontan a los tiempos del profeta Abraham (Ibrahim en el Islam). Se considera una experiencia espiritual única que une a los musulmanes de todo el mundo en su devoción a Dios. Durante el Hajj, los peregrinos realizan una serie de rituales que simbolizan la unidad, la humildad y la adoración a Dios.

3. ORIGENES HISTORICOS DEL HAJJ

Los orígenes del Hajj se remontan a la historia de Abraham (Ibrahim) y su familia. De hecho muchos rituales del Hajj tienen sus raíces en las acciones de Ibrahim y su familia, son imitaciones de los grandes acontecimientos que le pasaron tanto a él como a su mujer Hagar y su hijo Ismael. Lo que simboliza la sumisión total a Dios y la unidad de los musulmanes en su fe.

Según la fe islámica, Ibrahim fue instruido, junto con su hijo Ismael, por Dios para construir la Kaaba, el santuario en la Meca, como un lugar de adoración exclusiva a un único Dios.

Dios ordenó a Abraham a construir la Kaaba sobre los cimientos de Adán. La kaaba es el edificio en forma de cubo en La Meca en cuya dirección los musulmanes se orientan cuando oran. “ De hecho, la primera casa establecida para la humanidad fue la de La Meca, bendita y guía para los mundos ". La Kaaba fue construida en la época de Adán, luego fue demolida, así que cuando llegó la orden de Dios a Abraham e Ismael para construir la Kaaba, la reconstruyeron sobre los cimientos de la original de Adán.

Cuando llegaron a la piedra angular (piedra situada en la esquina sureste del edificio), Abraham quiso colocar una piedra fuerte, entonces envió a Ismael a buscar la piedra adecuada, pero no encontró lo que buscaba. Cuando regresó a su padre, encontró una piedra fuerte con él., entonces le preguntó ¿de dónde era esta piedra? Él dijo: De Dios Todopoderoso. Esta se conoce hoy como la Piedra Negra. "Y cuando Ibraham e Ismael levantaron los cimientos de la Casa, nuestro Señor, acéptala de nosotros, Tú eres el Oyente, el Conocedor" El Noble Corán 2:127

La piedra negra (Al-Hajr al-Aswad) es una piedra de color negro incrustada en una esquina de la Kaaba, el santuario más sagrado del Islam, ubicado en la Gran Mezquita de la Meca. Esta piedra es considerada como una reliquia sagrada para los musulmanes y es un punto focal importante durante el Tawaf, el ritual de circunvalación alrededor de la Kaaba durante el Hajj.

Se cree que el Al-Hajr al-Aswad proviene de un meteorito y tiene una relevancia histórica y religiosa significativa en el Islam. Según la tradición islámica, esta piedra fue entregada a Ibrahim (Abraham) y su hijo Ismael por el arcángel Gabriel, quien les instruyó sobre su ubicación exacta en la construcción de la Kaaba como parte de su adoración a Dios.

La piedra en sí está incrustada en una esquina de la Kaaba y está rodeada por un aro de plata. Durante el Tawaf, los peregrinos intentan tocar o besar la piedra, si es posible, como un acto de devoción y reverencia. Sin embargo, debido a la multitud y la dificultad de acceder a ella, muchos peregrinos simplemente levantan la mano hacia la piedra mientras realizan la circunvalación, como parte del rito.

Se cree que el Al-Hajr al-Aswad tiene propiedades purificadoras y se considera una piedra bendita que puede atestiguar el testimonio de aquellos que han realizado la peregrinación a la Meca.

El acto de tocar o besar la piedra durante el Tawaf no es un requisito del Hajj, pero es un gesto de amor y respeto hacia esta piedra histórica.

Cada vez que Abraham construía una parte de la kaaba, retrocedía un poco para contemplar el edificio, y permanecía mucho tiempo en este

lugar “Maqam Ibrahim”. Por lo que vino el mandato de Dios de hacer de este lugar un lugar de oración.

El Maqam Ibrahim se refiere al lugar donde se encuentra la huella de Ibrahim. Una marca de sus pies quedó impresa en la roca, y esa huella o marca se conoce como el Maqam Ibrahim. Se encuentra a unos pasos de la Kaaba y está protegido por un recinto especial. En su interior, se conserva una estructura que contiene la piedra original con la huella atribuida a Ibrahim. Los peregrinos suelen visitar este lugar durante el Tawaf, el ritual de circunvalación alrededor de la Kaaba, y muchos realizan oraciones cerca de él como parte de su peregrinación.

4. LOS PILARES DE LA PEREGRINACIÓN

El Hajj consta de una serie de rituales específicos que deben realizarse en tiempos y lugares designados. Asi que vamos a acercarnos al conocimiento de sus principales rituales y luego vamos a revelar sus beneficios sociales y psicológicos. Estos rituales son:

- Ihram: Antes de ingresar al estado de Ihram, los peregrinos deben purificarse ritualmente y usar prendas especiales. El Ihram simboliza la pureza y la renuncia a las comodidades mundanas. Los hombres visten dos piezas de tela blancas sin costuras, mientras que las mujeres usan vestimenta modesta.

- Tawaf: Es el acto de realizar siete circunvalaciones alrededor de la Kaaba en la Gran Mezquita de la Meca, en sentido contrario a las agujas del reloj. Mientras realizan el Tawaf, los peregrinos recitan oraciones y glorifican a Dios.

- Sayi: Los peregrinos realizan siete recorridos entre las colinas de Safa y Marwa, emulando los pasos de Hagar, la esposa de Ibrahim, en su búsqueda de agua para su hijo Ismael. Este acto simboliza la búsqueda de la misericordia de Dios y la perseverancia.

- Arafat: El día más importante del Hajj se lleva a cabo en el Monte Arafat, donde los peregrinos se congregan para orar,

reflexionar y buscar el perdón de Dios. Este momento se considera crucial para la purificación espiritual y se cree que Dios perdona los pecados de aquellos que lo buscan sinceramente. El ascenso comienza al amanecer. El hecho de no estar presente en la explanada del Monte Arafat en el día requerido invalida la peregrinación. Después del atardecer, los peregrinos se mueven hacia Muzdalifa, a medio camino entre el Monte Arafat y Mina, para pasar la noche.

- La Lapidación de los pilares "Lapidación del diablo": El día siguiente después de Arafat, los peregrinos se dirigen a Mina para llevar a cabo la primera etapa del ritual de lapidar los pilares que representan las tentaciones del diablo. Este acto simboliza el rechazo del mal y la firmeza en la fe.
- El Sacrificio: Los peregrinos realizan un sacrificio animal, generalmente una oveja, como conmemoración al sacrificio que Ibrahim estuvo dispuesto a hacer en obediencia a Dios.

El Hajj, así, es una experiencia física y espiritualmente exigente, que implica multitudes masivas y condiciones climáticas extremas. Sin embargo, a pesar de los desafíos, los musulmanes consideran que completar esta peregrinación es una de las experiencias más gratificantes de su vida, que refuerza su fe, les purifica y les acerca a Dios.

4.1. Al Talbia

"لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك"

Esta frase, conocida como el "Talbia", es una invocación sagrada recitada por los peregrinos durante el Hajj. Su significado en español es: "Aquí estoy, oh Dios, aquí estoy. Aquí estoy, no tienes asociados, aquí estoy. En verdad, toda alabanza, todas las gracias y la soberanía pertenecen a ti. No tienes asociados".

Los peregrinos repiten esta declaración en diferentes momentos durante la peregrinación, como al entrar en estado de Ihram, durante el Tawaf alrededor de la Kaaba, durante la estancia en Arafat y en otros rituales

importantes. Esta invocación es una expresión de entrega total a Dios, reconocimiento de Su unicidad y gratitud por Su gracia y soberanía.

El peregrino repite una y otra vez durante los rituales del Hajj las palabras: "Labbaik Allah, Labbaik". Entonces, ¿cuáles son estas palabras? Estas palabras se consideran como un pacto entre Dios y su siervo. Por lo tanto, quien regresa después de realizar la ceremonia de la peregrinación, ha regresado después de concluir un pacto sagrado con su Señor. No debe perpetuar su vida como era antes de la peregrinación, sino que debe comenzar a trabajar de acuerdo a sus condiciones y suficiencia de acuerdo a lo que le prometió a su Señor.

4.2. La Importancia Espiritual del Hajj:

El Hajj es una experiencia profundamente espiritual para los musulmanes. Es una oportunidad para purificar el alma, buscar el perdón divino, reflexionar sobre la vida y la fe, y fortalecer la relación con Dios. Los peregrinos provienen de diversas culturas, nacionalidades y orígenes étnicos, lo que refleja la unidad en la diversidad dentro del Islam.

4.3. Los Desafíos del Hajj:

El Hajj no es solo un viaje espiritual, sino también un desafío logístico y físico. Cada año, millones de peregrinos se congregan en la Meca, lo que puede dar lugar a desafíos en la gestión de multitudes, la seguridad y la infraestructura. Las condiciones climáticas extremas y la complejidad logística también pueden representar desafíos significativos.

5. LOS BENEFICIOS SOCIALES DEL HAJJ

El Hajj, la peregrinación islámica a la Meca, no solo tiene un significado religioso profundo, sino que también conlleva importantes beneficios sociales para los peregrinos y la comunidad en general. Estos beneficios sociales se extienden a nivel comunitario, intercultural y de solidaridad entre los individuos.

> Para que sean testigos de todas las gracias [de la peregrinación y la casa de Dios], y recuerden el nombre de Dios en los días consabidos al sacrificar las reses del ganado que Él les ha proveído. Coman de ellas y den de comer al desvalido y al pobre. (El Hajj 28)

Así que el impacto social y cultural del Hajj es, sin duda, enorme. A continuación, vamos a mostrar algunos de los beneficios sociales del Hajj:

– Unidad y Solidaridad:

El Hajj reúne a millones de musulmanes de diferentes países, etnias y culturas en un solo lugar y tiempo. Esta convergencia masiva en la Meca fortalece los lazos de unidad y solidaridad entre los peregrinos, independientemente de sus diferencias. Experimentar la diversidad cultural y étnica promueve una comprensión más profunda y fomenta la armonía entre las diversas comunidades.

Alcanzando, así, el principio de unidad puesto que el objetivo es uno, todos los peregrinos deben responder a la orden y a la llamada del Señor y viajar a La Meca para realizar el Hajj.

– Conexiones Interpersonales y Redes Sociales:

El Hajj brinda la oportunidad de establecer nuevas relaciones y fortalecer las conexiones existentes. Los peregrinos interactúan entre sí, comparten experiencias, historias y valores comunes. Estas conexiones pueden llevar a la formación de redes sociales y contactos duraderos que trascienden las fronteras nacionales y culturales.

– Intercambio Cultural y Aprendizaje:

El encuentro entre musulmanes de diferentes países y entornos culturales en el Hajj fomenta el intercambio cultural y el aprendizaje mutuo. Los peregrinos tienen la oportunidad de compartir prácticas culturales, costumbres y tradiciones, lo que promueve la comprensión y la apreciación de la diversidad en el mundo musulmán.

– Sentimiento de Pertenencia y Comunidad Global:

Participar en el Hajj fortalece el sentido de pertenencia a una comunidad global más amplia. Los peregrinos se identifican como parte de la ummah islámica, una comunidad unida por la fe, la adoración y los valores compartidos. Esto promueve un sentido de responsabilidad mutua y apoyo entre los musulmanes en todo el mundo.

– Lazo Generacional y Transmisión de Valores:

El Hajj es una experiencia que se transmite de generación en generación en muchas familias musulmanas. Los padres que realizan el Hajj pueden transmitir valores religiosos, éticos y culturales a sus hijos, fortaleciendo así los lazos familiares y la transmisión de la fe y la identidad cultural.

– Solidaridad y Compasión:

El Hajj brinda oportunidades para practicar la solidaridad y la compasión hacia aquellos que enfrentan desafíos durante la peregrinación. Los peregrinos pueden ayudarse mutuamente, compartir recursos y apoyar a aquellos que necesitan asistencia, fomentando así la empatía y la acción caritativa. ¿Y qué lugar es más sagrado que la casa de Dios para que una persona sea educada en extender la mano de ayuda a su hermano? ¿Cuántas personas mayores necesitan que alguien les tome la mano en estos lugares, y cuántas personas débiles que no pueden llevar sus pertenencias han respondido al llamado de su Señor.

– Alcanzar el principio de igualdad:

En el Hajj, los ricos y los pobres, los viejos y los jóvenes, el jefe y el subordinado, todos visten igual, realizan los mismos rituales, en el mismo lugar, respondiendo al mismo llamado, sin distinción alguna entre ellos.

– Mejorar el comportamiento:

En realidad, el Hajj no es más que una lucha contra los deseos y ayuda a controlar las emociones y afrontar las situaciones con calma y moderación. De hecho, Si el individuo logra refrenarse durante el Hajj, podrá refrenarse durante el resto de sus días, y entonces disminuirán las riñas y enfrentamientos entre miembros de la sociedad.

– Consolidar las bases de la disciplina:

El Hajj enseña orden y disposición. Los rituales del Hajj sólo suceden en una época específica del año y en un lugar específico. Su meta es una, su dirección "Quibla" es una y su imam es uno.

En resumen, el Hajj no solo es un acto de adoración individual, sino también una experiencia social que fomenta la unidad, la solidaridad, la comprensión cultural y el fortalecimiento de la comunidad musulmana a nivel global. Estos beneficios sociales son fundamentales para fortalecer los lazos entre los musulmanes y promover valores de convivencia pacífica y colaboración mutua.

6. LOS BENEFICIOS PSICOLÓGICOS DEL HAJJ

El Hajj, también tiene beneficios significativos a nivel psicológico para los peregrinos. Estos beneficios incluyen aspectos emocionales, sociales y espirituales que contribuyen al bienestar mental y emocional de quienes participan en esta experiencia única.

– Terapia de meditación

El hecho de Pasar todo el día del amanecer al anochecer en el Monte Arafat se considera un tipo de terapia de meditación, y la terapia de meditación se considera uno de los tipos de tratamiento psicológico más importantes

– Desarrollo de la Paciencia y la Tolerancia:

El Hajj implica un entorno desafiante: multitudes, largas esperas, condiciones climáticas extremas y la necesidad de adaptarse a

situaciones inesperadas. A través de estas circunstancias, los peregrinos pueden desarrollar la paciencia, la tolerancia y la capacidad de lidiar con la adversidad, habilidades que son beneficiosas para su bienestar psicológico en la vida cotidiana.

– Reducción del Estrés y la Ansiedad:

El enfoque en la adoración, la oración y el contacto espiritual con Dios durante el Hajj puede actuar como un alivio del estrés y la ansiedad. La concentración en actividades espirituales y la devoción pueden brindar una sensación de calma y paz interior. Aquí viene el papel del Hajj en eliminar estas cargas negativas y recargar el alma con cargas positivas que benefician a este individuo y por tanto a su comunidad

– Reflexión y Renovación Espiritual:

El Hajj ofrece un entorno propicio para la reflexión profunda sobre la vida, la fe y el propósito. Los peregrinos tienen la oportunidad de introspección, de revisar sus acciones pasadas y de comprometerse a mejorar espiritualmente. Esta renovación espiritual puede tener un impacto positivo en el bienestar emocional y mental.

– Sentimientos de Gratitud y Humildad:

Experimentar el Hajj puede cultivar sentimientos de gratitud hacia Dios por la oportunidad de realizar esta peregrinación sagrada. Además, al interactuar con otros peregrinos y presenciar las dificultades que algunos enfrentan, se pueden desarrollar sentimientos de humildad y empatía.

– Empoderamiento y Sentido de Logro:

El Hajj es un viaje desafiante y exigente. Superar los desafíos físicos y emocionales asociados con la peregrinación puede proporcionar a los peregrinos un sentido de logro, fortaleza y empoderamiento personal.

En conjunto, el Hajj no solo es un viaje espiritual, sino también una experiencia psicológica transformadora. Los beneficios psicológicos derivados de esta peregrinación pueden contribuir significativamente al bienestar emocional y mental de los peregrinos, permitiéndoles regresar a sus vidas cotidianas con una mentalidad renovada y fortalecida.

7. LA FILOSOFIA DEL HAJJ (PENSAMIENTO FILOSÓFICO)

La filosofía del Hajj en el Islam es profundamente arraigada en los principios de sumisión a Dios, unidad, igualdad, humildad, sacrificio y renovación espiritual. Esta peregrinación anual a la Meca no solo es un deber religioso, sino también una manifestación simbólica de la fe musulmana y una oportunidad para el crecimiento espiritual y la conexión con lo divino.

La filosofía del Hajj refleja la sumisión total a la voluntad de Dios. Los peregrinos, al realizar los rituales del Hajj, renuncian a las comodidades materiales y adoptan el estado de Ihram, simbolizando la purificación y la sumisión a Dios, aceptando seguir sus mandatos y obedecer sus enseñanzas.

7.1. Pensamiento filosófico sobre el Hajj

Los eventos de la peregrinación en varias ocasiones se realizan para impulsar el pensamiento y estimular las emociones y la piedad. Algo que ha motivado los pensadores, los filósofos y los científicos de la religión a descifrar el simbolismo detrás de los rituales del Hajj.

El pensador y filósofo, Dr. Mustafa Mahmoud, ha comparado el hecho de dar vueltas alrededor de la Kaaba a las leyes físicas de la materia. Que el más pequeño circunvala al mayor; el electrón en el átomo órbita el núcleo. La Luna gira alrededor de la Tierra, la Tierra gira alrededor del Sol y el Sol alrededor de la galaxia. Y la galaxia a su vez alrededor de una galaxia más grande…. Y así siente el hombre la harmonía con el universo. Los filósofos y los científicos de la religión.

En cuanto al secreto del número 7 el que se repite a lo largo de los rituales del Hajj, Mahmoud expresa que este número se repite en varias

ocasiones en la vida. Así que las escalas musicales son 7. Los grados de colores que forman el espectro de luz visible son siete. Así como la órbita de los electrones alrededor del núcleo del átomo en 7 capas o 7 niveles de energía. El feto no se completa hasta el 7º mes. ¿Acaso los rituales de la peregrinación pueden ser un profundo resumen simbólico de todos estos secretos de la vida?

La prenda del Ihram de dos piezas de tela blanca sin costuras que se lleva en el cuerpo es un símbolo de salir del adorno del mundo a la abstracción completa frente al Creador. Talmente como cuando venimos al mundo y nos cubren de una pieza de tela y cuando nos entierran en la tumba en una pieza de tela. Nada corresponde a Su Grandeza solo la abstracción y dislocación de todos los adornos porque no es adecuado para presentarse ante él excepto que la completa humildad e imparcialidad.

Además, esta simple prenda usada por ricos, pobres y millonarios tiene otro significado de igualdad a pesar de los diferentes rangos sociales y riquezas.

Mahmoud añade que el mismo viaje simbólico en el Sayi, que los peregrinos realizan en siete recorridos entre las colinas de "Safa", término que significa la serenidad o el vacío, y el Marwa, que significa la fuente de agua que simboliza la vida y la existencia. ¿Esto no puede simbolizar el viaje de la vida? La existencia a partir de la nada y luego de la existencia volver a la nada ¿No representa el movimiento pendular de todas las criaturas? ¿No vivimos en un trote desde el nacimiento hasta la muerte?

Por otro lado, algunos de los científicos del Islam simbolizan los rituales del Hajj en las ideas a continuación; El Ihram, que es el primero de los rituales, en su esencia, es despojado de los deseos e inclinaciones del alma y de confinar a todo lo que no sea Dios y contemplar Su majestad.

La Talbia no es más que un testimonio para uno mismo de este desapego y del compromiso de obediencia y cumplimiento.

El Tawaf después del desapego no es más que el giro del corazón en torno a la santidad de Dios, la acción del amante errante con el bendito Amado, cuyas bendiciones se percibe pero no se revela su esencia.

El Sayi tras esta circunvalación no es más que la ida y vuelta entre los dos emblemas de la misericordia, buscando el perdón y la aceptación.

La suplica después del Sayi no es más que esforzarse en súplica con el corazón lleno de temor, las manos levantadas con esperanza, la lengua ocupada en súplica y esperanzas sinceras en el Misericordioso de los Misericordiosos.

La Lapidación, después de estos ritos por los que brillan en los corazones las luces de su Señor, no es más que un símbolo de aborrecimiento y desprecio por los factores del mal y los caprichos del alma, de lo contrario, es un símbolo material de la sinceridad de la determinación, para expulsar los deseos corruptores de individuos y grupos.

El sacrificio, que es el último peldaño en la escalera de avance hacia el estado de pureza y serenidad, no es más que un símbolo de sacrificio y redención bajo el testimonio de los anfitriones puros y piadosos de Dios.

8. CONCLUSIONES

El Hajj es una manifestación física y espiritual de la fe islámica. A través de sus rituales, simbolismos y significados históricos, el Hajj representa la sumisión total a Dios, la unidad de los musulmanes y la búsqueda de la misericordia divina. Esta peregrinación no solo es un deber religioso, sino también una experiencia transformadora que enriquece la vida espiritual de los fieles musulmanes.

El Hajj, también, tiene un impacto profundo en la vida de los musulmanes. Muchos peregrinos experimentan un cambio significativo en su perspectiva religiosa y social después de realizar el Hajj. Además, el intercambio cultural entre musulmanes de diferentes partes del mundo durante la peregrinación promueve la comprensión y la hermandad entre las comunidades musulmanas.

El Hajj une a millones de musulmanes de diferentes orígenes, culturas, idiomas y razas en un solo lugar y tiempo. Esta convergencia en la Meca destaca la unidad entre los seguidores del Islam, independientemente de sus diferencias sociales o económicas. Todos los peregrinos se visten con prendas similares, realizan los mismos rituales y comparten el

objetivo común de adorar a Dios. Esto refleja la idea de que todos los seres humanos son iguales ante Dios, y fomenta la solidaridad y la fraternidad entre los musulmanes.

El Hajj, también, enseña la importancia de la humildad y la renuncia a las posesiones materiales. Los peregrinos se despojan de sus ropas habituales y se visten con prendas simples del Ihram, eliminando las distinciones de estatus social y económico. Esto simboliza la igualdad ante Dios y la renuncia a los placeres mundanos en busca de una conexión más profunda con lo espiritual.

El Hajj brinda a los musulmanes la oportunidad de reflexionar sobre sus vidas, buscar la purificación espiritual y el perdón de Dios. El día más importante del Hajj, el día de Arafat, es un momento crucial para la oración y la súplica, donde los peregrinos buscan el perdón divino y la misericordia, reconociendo sus errores y prometiendo mejorar sus vidas en adelante.

El acto de sacrificio durante el Hajj recuerda el compromiso de Ibrahim y su disposición a sacrificar a su hijo en obediencia a Dios. Los peregrinos sacrifican animales como un acto de adoración y recordatorio de la importancia de la obediencia y el sacrificio en la fe islámica.

El Hajj ofrece una experiencia espiritual profunda y transformadora. Los peregrinos regresan a sus hogares con un sentido renovado de propósito espiritual, una mayor comprensión de su fe y una conexión más fuerte con Dios. Se espera que esta experiencia influya en sus vidas cotidianas, inspirándolos a vivir de acuerdo con los principios islámicos de justicia, compasión y servicio a los demás.

En resumen, la filosofía del Hajj en el Islam trasciende lo meramente ritual. Encarna valores fundamentales de la fe islámica. Dejando una impresión duradera en la vida de los peregrinos y fortaleciendo su conexión con lo divino y con sus semejantes.

9. REFERENCIAS

El Noble Corán

Mahmoud, M. (1986).Conversación con mi amigo ateo. Dar Ajbar el Yom. ISBN: 9770809845

Swidan, T. (2007). Secretos del Hajj y la Umrah. Al Ibdaa Alfekry. ISBN: 13 978-99906-619-4-1.

LA COMPASIÓN Y LA HUMANIDAD EN HUME Y SCHOPENHAUER

MARCO BRESCIA LÓPEZ
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

Una de las cuestiones principales en las investigaciones características del periodo moderno es la exploración de los rasgos que pueden definir a la naturaleza humana. Las tesis hobbesianas que versan sobre la naturaleza humana iban a ser recepcionadas en los orbes filosóficos presentes en el momento. La etapa moderna, que tanto endulzaba a los poderes de la razón y tanto denostaba a las pasiones, había encontrado el principal factor que podía producir la desestabilización de la paz civil: el egoísmo. Hobbes era consciente de que el egoísmo podría desquebrajar la convivencia y convertir el mundo en un lugar inhabitable, inhóspito. Por ello, encuentra en el Estado el elemento imprescindible cuya misión estriba en la coerción de las tendencias humanas egoístas. El Estado para Hobbes es producto de la sumisión de la voluntad individual, integrando a la particularidad de cada uno de los individuos[131]. Los ciudadanos cedían sus derechos con tal de que el monarca, que goza de poderes absolutos, vele por la seguridad de la ciudad. Así se conformaría una ciudad en la que pudiera reinar la paz entre los individuos. En efecto, si la naturaleza humana entraña un desmedido egoísmo tal que imposibilite la convivencia en común, el Estado moderno brotará como producto del ingenio humano para generar la paz general (Saravia,

[131] Véase la siguiente cita que expresa parte del pensamiento de Hobbes: "La soberanía, el poder artificial del Estado, se originaba en la suma de los poderes naturales de los individuos. Sumaba la fuerza de aquéllos, y dejaba a sus propietarios sin fuerza; o mejor: sin la fuerza de conservarse como quisieran" (Andújar, 2009, pp. 70-71).

2013, p. 229). Esto iba a ser objetado por parte de Rousseau, quien se opone encarnizadamente a la idea de ceder todos los derechos individuales con tal que se garantice la paz. Rousseau defiende la libertad humana, su posibilidad de realización sin adoptar un absoluto estado de sumisión. En Hobbes el monarca se instituía como una figura divina en cierto grado que absorbe los derechos que emanan de la población. En cambio, Rousseau cree que "Con respecto al gobierno no puede haber ningún «pacto de sumisión», por el cual la sociedad le transfiere poderes dándose a sí misma un superior, un amo, un soberano" (Quirós, 2008, p. 144). La idea que subyace a lo que se ha denominado *contrato social* es que se genera como consecuencia de una serie de connotaciones acerca de la raíz misma de la naturaleza humana. Para Hobbes el ser humano busca constantemente a través de sus deseos obtener los medios suficientes para alcanzar su bienestar. No obstante, el bienestar no descansa en un alojamiento inalterable, sino que de un deseo se deriva otro deseo de tal forma que nuestra vida tiende al futuro con la pretensión de ir asegurando nuestra cómoda seguridad. Aquí reside "la raíz del egoísmo que constituye el fondo genuino de la naturaleza humana" (Micieli, 2002, p. 96). Por su parte Rousseau acepta que el egoísmo es uno de los motores que impulsan al ser humano, pero por otro lado subraya que la piedad (en este trabajo hablaremos de piedad emancipándolo de cualquier tipo de significado de índole religioso. Lo utilizaremos como término equivalente al de *compasión*) también es una disposición natural de nuestro comportamiento, reclamando un puesto esencial para las conductas bondadosas latentes en cada ser humano.

Nos hemos servido de esta somera introducción para penetrar en el contexto que discute una de las problemáticas que aquí se plantea, a saber: qué atributos caracterizan al ser humano. Por esta razón, en el presente ensayo nos basaremos en las concepciones que tienen Hume y Schopenhauer acerca de la posibilidad o no de que el egoísmo sea el elemento principal que oriente nuestra conducta, así como las propuestas morales que proponen y que se constituirán como el fundamento de sus doctrinas éticas.

2. OBJETIVOS

El objetivo del presente escrito es poner de relieve la importancia de la *humanidad* y de la *compasión* en la dimensión no solo individual, ennobleciendo el alma y el carácter, sino que también su implicación en la comunidad, en el servicio que prestaría a los otros, adquiriendo por tanto una dimensión política en el sentido de que nuestro comportamiento repercute en las personas con las que convivimos. Por un lado, Hume va a proclamar la existencia de un sentimiento benevolente innato a nuestra común naturaleza humana: el denominado *sentimiento de* humanidad. Este sentimiento humanitario intentaríamos de adherirlo al pensamiento filosófico-existencial de Schopenhauer. Para Hume y Schopenhauer, el objetivo último de la ética reside en la abolición en la medida de lo posible del egoísmo enraizado en la existencia humana consagrando a la compasión, en el caso de Schopenhauer, como fundamento de la moral. Hasta tal punto es así que para Schopenhauer "no es posible la moral sin la compasión" (Ruiz y Vallejos, 2007, p. 128). Estas ideas pueden ser iluminadoras en el paradigma actual y por ello nuestro empeño estriba en poner de manifiesto la necesidad de suprimir el abismo insondable entre el yo y el otro que crea el egoísmo, así como la necesidad de impulsar códigos éticos de índole compasiva y caritativa que aboguen por el bienestar del otro, actualizando las tesis humeanas y schopenhauerianas.

3. METODOLOGÍA

La metodología que emplearemos será la siguiente: primero presentaremos los conceptos fundamentales de la filosofía de Hume. Después describiremos la concepción ética de Schopenhauer y finalmente cerraremos el ensayo con unas conclusiones generales en las que se incluirán algunas aportaciones y valoraciones personales.

4. DISCUSIÓN

4. 1 El giro humeano: de la insuficiencia de la razón al humanitarismo del sentimiento

Hume empieza destacando la necesidad de rebajar la preponderancia que se le otorgaba a las capacidades de la razón, que llegaba a anular incluso la ineludible influencia de los sentimientos. El espíritu racionalista consistía en establecer un método deductivo y apodíctico con el cual extraer inferencias y conclusiones necesarias sin la necesidad de acudir a la experiencia. Hume, en contraste, prefiere recurrir a la experiencia humana como núcleo de sus investigaciones filosóficas. Por tanto, remarcamos la idea de que la subjetividad de las experiencias humanas permanece ajena a su encuadramiento en una planicie lógica y formal, siendo un elemento clave las pasiones relativas a la esencia del ser humano. Es decir, en tanto filósofo, diría Hume, construye excelsos sistemas filosóficos; cavila sobre temas tremendamente profundos; postula rigurosas tesis filosóficas, pero no olvides que eres un hombre. En tanto ser humano, no trates de excluir la relevancia de las pasiones y de la experiencia cotidiana, sino que procura reconciliarlo con tu pretendida forma de hacer filosofía. En palabras de Hume: "Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía, continúa siendo un hombre" (Hume, 1980, p. 23).

En esta misma línea Hume va a tratar de revalorizar y dignificar el papel de los sentimientos, que habían sido sepultados por los intelectos racionalistas[132], residiendo en el sentimiento las *bases de la moral*. Los sentimientos tienen una predisposición hacia la alabanza de la virtud, así como hacia la más firme repulsa del vicio. Expulsando a los sentimientos de nuestro círculo diario no se podrá discernir "si tal carácter o tal acto es amable u odioso, digno de alabanza o de censura" (Hume, 1993, p. 42). Dicho esto, Hume no es un autor que niegue el efecto de las pasiones egoístas en nuestra existencia, sino que más bien señala que

[132] Tiempo más tarde el propio Ortega era consciente de que "el progreso intelectual ha acompañado un retroceso sentimental" (Ortega y Gasset, 2022, p. 220). Este es resultado del abandono del corazón en favor del entendimiento.

esa no es la única fuerza que opera en nosotros, indicando que la simpatía también está arraigada a nuestra naturaleza. De tal manera que "concibe así la naturaleza humana como una mezcla de pasiones egoístas y benevolentes" (Altuna, 2021, p. 384). La pregunta, entonces, sería que cómo es posible que podamos proyectar la simpatía hacia los demás, de tal manera que nos compadezcamos por su sufrimiento. La compasión se puede entender como un "movimiento de sí mismo hacia el otro, que responde a la interpelación de sí por el otro" (Ricoeur, 2000, p. 108). En este movimiento en el que nos situamos en el sufrimiento del otro es fundamental la facultad de la imaginación y la aplicación del principio de semejanza[133]. Es decir, hay una intelección que configura un parentesco entre el ser sufriente y nosotros. Asociando el sufrimiento del otro con el nuestro se genera el sentimiento de la simpatía por la posibilidad de que aquel fenómeno que genera malestar al otro nos arremeta también a nosotros mismos.

Pues bien, la decisión que confiere compasión al sufrimiento del otro ha de provenir de un hondo sentimiento que compartimos toda la naturaleza humana: hay una universalización de este genuino sentimiento[134]. Aun así, para que este sentimiento dictamine con lucidez y sea el reflejo de una disquisición elaborada, es preciso que la razón emprenda una laboriosa tarea de escrutinio de la información, desentrañando que las pruebas son legítimas y de esta manera alcanzaremos una verdad provisional con la cual podrá juzgar el sentimiento: "La aprobación o la censura que entonces tienen lugar no pueden ser obra del juicio, sino del corazón; y no consisten en una proposición o afirmación especulativa, sino en un sentimiento activo" (Hume, 1993, p. 200). Hume no está excluyendo a la razón de alguna actividad relevante para la decisión moral, sino que más bien la ha descentralizado, rebajando sus capacidades para dar un *giro radical* ubicando al sentimiento como

---

[133] Por cifrar este principio de manera más nítida: "El principio de semejanza establece que si dos o más ideas son semejantes, la mente humana puede unirlas o asociarlas mediante la imaginación" (Chávez Tortolero, 2018, p. 152).

[134] Esta universalización del sentimiento de humanidad está anclada en la naturaleza humana, cuyos caracteres se mantienen incólumes: "los sentimientos que nos hacen repudiar, por ejemplo, la tortura, son universales además de ser innegociables histórica y culturalmente hablando" (Panea Márquez, 1999, p. 185).

la base en la que se encarna nuestra moralidad. Este giro humeano se "manifiesta en la primacía de las flexibles pasiones sobre la rígida razón" (del Rosal, 2013, p. 188). El sentimiento también posee la capacidad de emitir juicios igual de válidos que los de la razón. Así, este juicio, no está "basado en un frío y desapasionadorazonamiento" (Gelvez y Claros, 2019, p. 123). Más bien "hunde sus raíces en la afectividad y responde espontáneamente ante los hechos" (Mercado, 2004, p. 32).

A continuación, es preciso explicar cómo funciona este denominado sentimiento de humanidad. Para ello Hume pretende examinar aquello que denomina *Mérito personal*, que son el conglomerado de cualidades que atribuimos a un sujeto. Supone desvelar los epítetos que provocan que ese sujeto sea objeto de censura o aprobación. Por tanto, es imprescindible prestar atención a la constitución de hábitos que determinan el comportamiento de una persona. Pues bien, "La posesión de un alto grado de benevolencia se manifiesta en virtudes concretas: generosidad, humanidad, compasión, gratitud, amistad, fidelidad, celo, desinterés, liberalidad, además de una capacidad de orientación de otras virtudes particulares" (Mercado, 2012, p. 193). Son virtudes tan excelsas que parecen alcanzar la perfección del género humano. Asimismo, son cualidades tan encomiables y dignas de aplauso por el hecho de que contribuyen a la felicidad y bienestar de la sociedad, es decir, repercuten y redundan en el bienestar general. Hemos encontrado una pieza clave en el análisis del Mérito personal del individuo. Si estas alabanzas las emitimos para manifestar nuestra inspiración y estima por alguien, ¿no sería cierto que la *utilidad* que proporcionan las virtudes sociales previamente mencionadas constituye parte de su mérito? De hecho, para Hume no solo será parte del mérito, sino que además el "fundamento principal de la alabanza moral reside en la utilidad" (Hume, 1993, p. 193). Y una vez aclarado esto, la utilidad es un aspecto que nos concierne directamente, pues "Hume considera propio de la naturaleza humana elogiar lo útil" (Arrieta y Vicente, 2013, p. 30). Es preciso subrayar que por utilidad entiende no una utilidad fría y calculadora sino que por utilidad entiende aquello que *beneficia a la humanidad*. Debido al tributo de una acción en la conformación de una sociedad más feliz, es el sentimiento moral el juez que dicta que dicha acción es moral:

> Que una acción sea útil la convierte en moral, al menos en parte; pero lo que le concede plenamente su título moral no es su mera utilidad (que también cabría decirse de muchas maneras), sino el que con tal acción se está fomentando la felicidad o se está combatiendo el sufrimiento y son, entonces, los sentimientos de humanidad (sentiment of humanity) los que, en última instancia, conceden el título de moral a una acción que resulta útil (Panea Márquez, 2004, p. 38).

Es evidente que la participación de la razón en la tarea de conceder el título moral a una acción es irrenunciable. Pero reconoce Hume que si toda la relevancia recayera sobre su labor, seríamos capaces de emitir juicios morales con *indiferencia*, lo cual es inaceptable para la empresa ética que pretende construir. Dicho esto, la cuestión de la utilidad pública es un asunto esencial que no puede ser soslayado por los sistemas filosóficos que buscan delimitar un espacio ético. Y la base para sostener nuestra filosofía será atender a los "verdaderos intereses del género humano" (Hume, 1993, p. 52). La beatitud de la filosofía de Hume es que se focaliza en el bien público. Esto presupone un ejercicio de arrancamiento del ostensible egoísmo, porque supone una actuación en miras a la humanidad, quedando el yo debilitado. En suma, cabe señalar que este sentimiento de humanidad no permanece oculto en el fondo del alma, sino que se revela en los más triviales episodios de la vida cotidiana y en obras de ficción donde diversas situaciones provocan en nosotros simpatía o tristeza. Llegados a este punto, le cuesta asimilar al filósofo escocés un hombre cuyos intereses sean tan despiadados y cuya visión sobre el resto esté tan cegada y desprovista de simpatía que solo se centre en sí mismo. ¿Qué corazón humano, qué criatura humana, podría pisar los dedos de una persona al igual que pisa el sólido asfalto de las calles? ¿Cómo no podría *inclinarse* su corazón, aunque sea ligeramente, hacia los intereses de la humanidad? No parece que la imagen que hemos generado de un individuo con semejantes rasgos pueda encontrarse entre la humanidad.

Concluimos destacando que Hume tiene como propósito inexcusable combatir las tesis hobbesianas donde el egoísmo se revestía como motor principal de la vida humana. Si bien como hemos dicho no rechaza su relevancia en el plano moral, admite que hay otras conductas humanas que están inclinadas por tendencias benevolentes. Es decir, que el amor propio no es el único motivo que impele al ser humano a actuar.

Para verificarlo, nos expone un caso en el que se ejemplifica la nulidad del egoísmo como principal fuerza humana: "¿Qué interés egoísta puede motivar a una madre amorosa que pierde la salud por cuidar asiduamente a su hijo enfermo, y después languidece y muere de pena cuando la muerte del hijo la libera de la esclavitud de cuidarlo?" (Hume, 1993, pp. 214-215).

4.2. EL SURGIMIENTO DE LA CARIDAD COMO UNA CORRECTA COMPRENSIÓN DE LA REALIDAD

Previo a un rigoroso examen del sistema moral de Schopenhauer, es preciso desvelar algunas de las cualidades que atribuye a aquel componente que desempeña un papel central en su planteamiento filosófico, a saber: la voluntad. La voluntad revela una contradicción, entra en conflicto consigo misma: por un lado es unidad entre los fenómenos en los que se objetiva pero por otra parte "este conflicto mismo solo es la revelación de la discordia consigo misma" (Schopenhauer, 2021, p. 321). Es unidad porque la voluntad posibilita la preservación de la especie. Ahora bien, la voluntad también exhibe su propia aniquilación, pues los animales tienen como alimento otros animales e incluso devoran a las plantas y los hombres se nutren a su vez de animales. Aparece un desasosiego arraigado a la vida misma, pues estamos destinados a perecer por la fuerza irresistible que gobierna todos fenómenos. En el caso del ser humano se hará patente a través del egoísmo. En este sentido, reconoce nuestro autor que "todo resulta del hecho de que la voluntad ha de alimentarse a sí misma, porque no hay nada al margen de ella y se trata de una voluntad hambrienta. De ahí la caza, la angustia y el sufrimiento" (Schopenhauer, 2021, p. 331). Por otra parte, Schopenhauer piensa que el ser humano viene determinado por un insaciable querer, que se puede llamar deseo: "De hecho, la ausencia de toda meta y de cualquier límite pertenece a la esencia de la voluntad en sí, la cual es un anhelo infinito" (Schopenhauer, 2021, p. 345). Esta será la explicación de por qué el ser humano constantemente desea: deseamos continuamente, y cuando nuestro deseo se ve satisfecho, de pronto se origina otro deseo. La satisfacción es escasa, efímera, inconsistente, y el deseo se prolonga por el fin de los tiempos. Otra de las facciones con las que

definiremos a la voluntad es que es puramente irracional. Justifica el filósofo de Dantzig este carácter narrando que es "acognosctiva, no constituyendo sino una pulsión ciega e irresistible" (Schopenhauer, 2001, p. 6). Sin embargo, la aceptación y el conocimiento pleno de la voluntad nos abre una puerta misteriosa que nos proporcionará una mayor sensibilidad para con los otros. Por este motivo: "Cuando reconocemos nuestra condición esencial de ser sufrientes, nos abrimos al tiempo a la vivencia de la más genuina solidaridad con nuestros semejantes" (Suárez, 2014, p. 484). Esta vivencia genuina que se manifiesta en la solidaridad que mostramos por nuestros semejantes se expondrá después de esgrimir las críticas al prescriptivismo[135] kantiano basado en el imperativo categórico. El imperativo categórico es una formulación de carácter universal que se aplica a todo el género humano. Según la postura de nuestro autor, este imperativo categórico carece de justificación filosófica y racional. Otra objeción a la moral kantiana es que aparentemente se alza como un imperativo categórico, pero lejos de serlo, es *hipotético.* Que obremos en conformidad con un mandato, provenga desde dentro o desde fuera, provoca que actuemos no *por mor del deber*, sino que está camuflado y encubierto nuestro *egoísmo*, actuando conforme al interés. Concebir la ética como Kant significa que los corazones más fríos, y que ni sienten ni padecen, puedan cumplir la ley, pero ello no muestra un mínimo de compasión por el sufrimiento ajeno. Sucumbimos a la ley del deber no porque sea lo correcto, sino que el sujeto adopta un papel *pasivo*, aceptando las leyes porque le benefician. La última objeción que presentaremos está directamente enlazada con estas. El mensaje que nos comunica nuestro autor es que el imperativo categórico es abstruso e ininteligible, escapa a la compresión ordinaria, mientras que las consideraciones éticas han de ser compresibles hasta para el hombre más vulgo. Tal y como afirma Schopenhauer: "puesto que para el hombre sólo tiene realidad lo empírico o, si

[135] Kant involucra en su filosofía un prescriptivismo mientras que nuestro autor es un férreo defensor del descriptivismo. La diferencia consistiría en que Kant sustenta la ética en el deber, es decir, en cómo debemos actuar, propulsando unas leyes firmes a las que debemos de rendir pleitesía. Por su parte, Schopenhauer concibe que la ética tiene que desempeñar un papel descriptivo, "se tiene que contentar con la explicación y elucidación de lo dado" (Schopenhauer, 2019, p. 160).

no, lo que se supone que puede existir empíricamente, el móvil moral tiene que ser *empírico* y anunciarse como tal sin ser invocado" (Schopenhauer, 2019, p. 183).

Sobre esta base que hemos desplegado, una vez que hemos motivado a considerar que la herencia kantiana no se sostiene por unos cimientos rígidos, estamos preparados para abordar la propuesta ética schopenhaueriana. Señalar en este punto, que la ética para Schopenhauer tendrá como propósito ineludible hacer frente a aquel rasgo definitorio (para el propio Schopenhauer) por antonomasia que nos caracteriza: el egoísmo. Esta condición elemental del egoísmo la cifra en la siguiente cita, además de indicar la verdadera tarea que debe emprender el proyecto ético: "Oponer a este egoísmo y, con él a la maldad, un contrincante a su altura e incluso superior: éste es el problema de toda ética" (Schopenhauer, 2019, pp. 200-201). El egoísmo es común tanto a la naturaleza humana como a la naturaleza animal. El poder del egoísmo es desorbitado, domina toda acción humana. Está arraigado en nuestra esencia más íntima e incluso brota de ella. Por ello exclama con crudeza: "El egoísmo es colosal: domina el mundo" (Schopenhauer, 2019, p. 240). Ante esta intratable potencialidad del egoísmo, la ética ha de tejer unos principios sólidos e inexpugnables tal que combatan los arrebatos del egoísmo. Por eso tiene que construirse una ética a la altura de las circunstancias, centrada en esta indispensable tarea. En la medida en que obramos por interés actuamos de acuerdo con nuestros proyectos egoístas, importándonos solamente el beneficio que podemos obtener y eso en numerosas ocasiones puede ir en detrimento del bienestar del otro. Por esta razón que hemos aducido, la virtud ética se fundamenta en una bondad que carece de interés, que no se ve impulsada por la conveniencia individual, sino por el *bien común.* Asimismo, encontramos variaciones graduales en las acciones éticas, si bien las dos provienen de la compasión natural humana: aquellas acciones que no infringen daño a los demás, permaneciendo el sujeto en un estado neutral, y por otra parte aquellas que favorecen y promueven el bienestar humano denostando el sufrimiento ajeno. La primera de las categorías son las acciones justas, que poseen un valor moral más primigenio y por otra parte el fenómeno ético por antonomasia, que son las acciones

caritativas o filántropas. La justicia estriba principalmente en no causar daño al otro, en no violentar sus posesiones. En una palabra, en no producir agresiones ni físicas ni espirituales, absteniéndose en parte de las conductas egoístas primarias a las que nos vemos inclinados por nuestra constitución ontológica.

A pesar del egoísmo inherente al ser humano y de sus tendencias terroríficas que causan dolor a los demás, parece admitir nuestro autor que la compasión se trata de un fenómeno cotidiano y misterioso, pues vemos con asiduidad a corazones bondadosos procurando el bien de los demás. Pero, ¿cómo es concebible que dentro de un paradigma radicalmente egoísta, encontremos en todos los tiempos y en todas las épocas personas verdaderamente honradas? ¿Cuál será el motivo de las almas caritativas y desinteresadas? Si actúan por omisión de la utilidad, y únicamente tienen como fin al *otro*, no como medio, entonces "*su placer* y *dolor* tienen que ser *inmediatamente mi motivo*" (Schopenhauer, 2019, p. 251). Una vez que actúo porque contemplo los derechos que el otro encarna; una vez que hemos suprimido ese egoísmo siempre insatisfecho, hemos paliado el dolor que producimos en los demás. Debo *sentir* su dolor como siento el mío, atender a su desventura proporcionándole los medios que sean necesarios y en ese momento me preocuparé por su placer del mismo modo en que me preocupo del mío. De esta manera llega a consumarse "la forma más completa del amor desinteresado al hombre" (Suárez, 2014, p. 485).

De esto cabe colegir que el sostén de la doctrina ética schopenhaueriana descansa en el férreo rechazo al egoísmo, instaurando a la compasión como fundamento de la moral. Es por esto por lo que "Schopenhauer claramente condena el egoísmo rampante, la injusticia y la malicia, y sostiene que la acción compasiva constituye una acción objetiva y moralmente loable en la medida en que encarna una mayor percepción metafísica que las otras dos actitudes" (Shapshay, 2015, p. 58). En consecuencia, el egoísmo procedía de una interpretación incorrecta de la realidad, al ubicar un abismo insondable entre el yo y el resto del mundo. Sin embargo, la compasión, el *móvil moral*, surge de una visión diametralmente opuesta de la realidad, al reconocer que la realidad es *una*, que el otro y yo somos una y la misma voluntad que se despliega

en una pluralidad de fenómenos y que por eso observamos esparcido el sufrimiento. Por tanto, nace de aquí el altruismo, la benevolencia, la caridad, al contemplar al otro y a mí como una y la misma cosa. El individuo que adquiere conocimiento y comprende el mundo modulado por la causalidad, el espacio y el tiempo (conocimiento representacional), concibe únicamente su propia existencia, "todo lo demás es no-yo y ajeno a mí" (Schopenahuer, 2019, p. 318). En este contexto se generaban todo tipo de acciones egoístas, en la medida en que cada individuo afirma su propio yo, su individualidad. El origen de las acciones benévolas emana de una correcta comprensión de la realidad. Al habernos percatado de que todos somos víctimas de la voluntad, y que somos presa de sus vaivenes incontrolables, modificamos la comprensión representacional del mundo y decidimos ofrecer ayuda a los demás, porque somos conscientes de que padecen los mismos sufrimientos que nosotros. La pluralidad es solo aparente: se manifiesta en el fenómeno, que no es más que la cara oculta de la realidad, pero la verdadera realidad desenmascarada es la voluntad. Una vez que la desciframos, la realidad se convierte en una unidad homogénea. En definitiva, ofreceremos como compendio una cita donde se comunica esta idea porque consideramos que es una idea trascendental en la articulación de nuestro discurso:

> En muchos pasajes de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer insiste en la formulación védica "eso eres tú" (tat twan asi) dándonos a entender que el amor verdadero solo se puede alcanzar en el momento en que desaparece el velo de Maya, cuando se produce la unidad de mi voluntad con la totalidad de la vida gracias a la anulación de los motivos de mi querer (Natucci, 2021, p. 103).

En este sentido concordamos en que: "todo amor puro se propone mitigar el dolor ajeno, que se conoce a partir del propio sufrimiento y se funda en el reconocimiento de una esencia común, universal" (Ávila Crespo, 2019, p. 691). La clave es el abandono de la individualidad del yo en favor de una fusión de corazones tal que habitemos en una misma alma.

5. CONCLUSIONES

Habíamos llegado a la conclusión de que para Hume es connatural a la naturaleza humana no solo la pasión egoísta sino que también hay inclinaciones humanitarias promoviendo aquellos bienes que repercuten positivamente a la sociedad y por tanto promueven la felicidad general. Por otra parte, Schopenhauer había identificado en el egoísmo el principal motor de nuestras actuaciones compartiendo en cierto sentido las tesis de Hobbes. Para ello introduce la caridad con el propósito de restringir el campo de acción del egoísmo. En el siguiente fragmento se compendia hasta aquí lo expuesto:

> El uso del concepto sympathy por estos moralistas británicos del siglo XVIII les permitía cuestionar el principio utilitarista y pragmatista del interés propio —es decir, el «egoísmo»— y las razones para defenderlo o ceder- lo, como forma de fundamentación de las relaciones humanas (…) Esta misma obviedad es la que Schopenhauer reconoce en la experiencia de la «compasión» [Mitleid], pero junto a ella también un halo de misterio que la rodea (González, 2021, p. 140).

Hume había reconocido la existencia de un sentimiento de humanidad que juzga su aversión o su placer sobre determinados comportamientos. Este sentimiento se generaba cuando la razón aplicaba sus habilidades correspondientes. Su labor es, como se ha indicado anteriormente, la de presentar informes sometidos a una exhausta revisión racional, para que sea nuestro sentimiento de humanidad, el que, anclado en las bases de la moralidad común de toda la humanidad y atendiendo a la utilidad de la acción, dictamine su aprobación o rechazo sobre dicha acción. Esto quiere decir que la decisión del sentimiento no se basa en la mera sentimentalidad subjetiva, sino que emite juicios teniendo como soporte escrutinios racionales. Aun admitiendo Hume la existencia del egoísmo, duda sobre la posibilidad de un alma extremadamente malvada y egoísta, a diferencia de Schopenhauer que asumía la crueldad como una infausta consecuencia del egoísmo. A pesar de este contraste, encontramos en ambos un punto de reconciliación, que es el propósito de la ética como un ferviente combate contra el egoísmo, tratando de rebajar la fuerza de las pasiones egoístas, fomentando una incesante ayuda por los más necesitados. En esta sentencia se ha de centrar las teorías éticas.

Schopenhauer iba a reconocer la maleza que se enclaustra en el universo; de la capacidad que tiene el ser humano de provocar todos los desastres posibles, a pesar de su capacidad para alcanzar los hitos más genuinos. Por este motivo Schopenhauer rehúsa de la idea de una imagen benéfica del mundo en virtud de la creación de un Dios trascendente, omnipotente y radicalmente bueno[136]. Prefiere adherirse a una concepción más desoladora, pero que sin duda nos aproxima a la verdad. Esta representación trágica de la existencia iba a obtener su prestigio una vez observadas las sangrientas guerras del siglo XX provocadas por un egoísmo desorbitado, donde no cabía la virtud de la compasión, y donde el bienestar del otro pasaba totalmente desapercibido. Estos hechos le concedían veracidad a los postulados schopenhauerianos, así como su necesidad de reivindicar la conmiseración. Para reinsertarlo en la panorámica presente consideramos que fenómenos que se están experimentando en algunos países[137], actualizan las tesis que enfatizan la necesidad de enfrentarse fervientemente a los deslices desmesurados del egoísmo siendo fundamental propugnar la carencia de sufrimiento de los ciudadanos.

A modo de conclusión, conviene recapitular las principales aportaciones de este escrito. En primer lugar, apuntamos que hemos logrado trazar una conexión entre los postulados de la filosofía humeana y los de la filosofía schopenhaueriana fundando una *ética de la compasión*. Con ello refrendamos el objetivo que perseguíamos: incorporar en nuestros tiempos la compasión con el fin de conseguir una convivencia armónica donde el sufrimiento del otro se torne *inmediatamente* mi motivo. Con este objetivo cumplido a nivel ético el individuo se convertiría en un ciudadano que ennoblece su alma y su carácter por el servicio que presta a lo otros, y en la dimensión colectiva el sujeto ético promovería la

[136] Parece ser que el ser humano tiende a regocijarse en una estructura celestial que le ampare y le proporcione el tan anhelado sentido de su existencia. Sin embargo, "este salto es una escapatoria" (Camus, 2021, p. 44), denominado por Camus como suicidio filosófico.

[137] Me refiero a los conflictos bélicos presentes en algunos lugares del mundo que constatan una de las consecuencias de un egoísmo desmedido.

carencia del sufrimiento del otro. En segundo lugar, además de haber alcanzado los presupuestos anteriores, la genuina consecuencia que se derivaría de ello es atenuar la fuerza de la *indiferencia* y *frialdad de corazón* de unos individuos con otros, originados por el individualismo acérrimo existente, que hunde sus raíces en el egoísmo. Cabría además señalar que todas estas hazañas que promulgamos descansan en la confianza y en la esperanza que depositamos sobre la ética. La esperanza del florecimiento de un mundo mejor recae sobre la ética, que procura a través de todos los medios posibles frenar el devastador espíritu egoísta. Tal vez es cierto que la Metafísica es la filosofía primera que estudia el ser en cuanto ser, tal y como relata Aristóteles[138], siendo el *corazón de la filosofía*, pero la ética tiene una conexión ineludible con la humanidad, y es, por qué no decirlo, el *corazón de la humanidad*. Sin ética no hay humanidad. En términos kantianos: es la condición de posibilidad de la humanidad. La ética es una regulación que fragua los límites y las hazañas del comportamiento humano. En definitiva, ponemos de manifiesto la posibilidad de extrapolar la compasión a nuestro escenario actual incorporando en el ámbito educativo una ética orientada a reforzar la conmiseración en los individuos. El aprendizaje sobre unos principios morales caritativos que eviten en cierta medida nuestras fuerzas egoístas eludirá el sufrimiento ajeno. Ello tendrá una inmensa contribución a la humanidad porque inculcaremos nociones éticas de hondo calado, forjando una sociedad menos individualista, y más *humana*. Por todo esto, finalizamos el presente ensayo ofreciendo una cita que compendia la idea de inculcar al estudiantado esta conmiseración: "Responder del otro en educación significa acogerle y hacerse cargo de él. No hay ética si no hay respuesta (acogida). No hay vida *humana* si no hay acogida" (Ortega Ruiz, 2016, p. 255).

---

[138] Para Aristóteles "Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares" (Metafísica, 1003a, 19-25). Esta ciencia más alta será la Metafísica, aunque el nombre no haya sido atribuido por el propio Aristóteles.

6. REFERENCIAS

Altuna, B. (2021). David Hume y Adam Smith: semejanzas y diferencias en torno a la simpatía. Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica, 77 (294), 381-399.

Andújar, A. H. (2009). Sociedad natural y Estado en Hobbes. Fragmentos de filosofía, (7), 49-85.

Aristóteles. (1994). Metafísica. Gredos.

Arrieta, A., y Vicente, A. (2013). El pluralismo moral de David Hume. Crítica, 45 (134), 17-42.

Ávila Crespo, R. (2019). Schopenhauer y la tragedia: El valor de la compasión. Pensamiento, 75 (284), 683-699.

Camus, A. (2021). El mito de Sísifo. Debolsillo.

Chávez Tortolero, M. E. (2018). El principio de semejanza en Hume. Hacia una fundamentación de los derechos humanos. Logos: Revista de Filosofía, 45 (129), 151-164.

del Rosal, F. (2013). Simpatía, naturaleza e identidad en Hume. Eikasia. Revista de Filosofía, (51), 179-204.

Gelvez, C. R., y Claros, A. R. (2019). Los conceptos de simpatía y humanitarismo en la filosofía moral de David Hume. Cuestiones De Filosofía, 5 (25), 115-135.

González, J. V. (2021). El espacio para la simpatía descubierto en la compasión. Reflexiones entre Scheler y Schopenhauer sobre la intersubjetividad. Ágora. Papeles de Filosofía, 40 (2), 135-162.

Hume, D. (1980). Investigación sobre el conocimiento humano. Alianza.

Hume, D. (1993). Investigaciones sobre los principios de la moral. Alianza.

Mercado, J. A. (2004). Hume: las bases de la moral. Cuaderno de Anuario Filosófico, (72), 7-59.

Mercado, J. A. (2012). Bien, utilidad y conciencia: aspectos fundamentales de la ética en tercera persona de David Hume. Tópicos (México), (42), 173-205.

Micieli, C. (2002). El pesimismo antropológico y la fundamentación de la teoría del Estado en Hobbes y Schmitt. Tópicos, (10), 93-120.

Natucci, J. (2021). La idea de la compasión en Schopenhauer y Scheler. Quién: revista de filosofía personalista, (13), 95-114.

Ortega Ruiz, P. (2016). La ética de la compasión en la pedagogía de la alteridad. Revista española de pedagogía, 74 (264), 243-264.

Ortega y Gasset, J. (2022). El tema de nuestro tiempo. Alianza.

Panea Márquez, J. M. (1999). Hume, Berlín y la búsqueda de un horizonte humano común. Revista de filosofía, (22), 177-200.

Panea Márquez, J. M. (2004). Utilidad, sentimientos de humanidad y universalidad en la filosofía moral de D. Hume. Revista de Filosofía, 29 (1), 33-51.

Quirós, R. C. (2008). El contrato social de Rousseau: el problema entre la natural enemistad entre la soberanía y el gobierno. Revista Estudios, (21), 137-148.

Ricoeur, P. (2000). Amor y justicia. Caparrós.

Ruiz, P. O y Vallejos, R. M. (2007). La compasión en la moral de A. Schopenhauer. Sus implicaciones pedagógicas. Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria, (19), 117-137.

Saravia, G. (2013). Thomas Hobbes, sobre la condición natural del hombre y los fundamentos de la obligación política. Derechos y libertades, (29), 217-245.

Schopenhauer, A. (2001). Metafísica de las costumbres. Trotta.

Schopenhauer, A. (2019). Los dos problemas fundamentales de la ética. Siglo XXI España.

Schopenhauer, A. (2021). El mundo como voluntad y representación. Alianza.

Shapshay, S., & Ferrell, T. (2015). Compassion or Renunciation?: That" is the question of Schopenhauer's ethics. Enrahonar: quaderns de filosofia, (55), 51-69.

Suárez, L. F. C. (2014). La analítica del sufrimiento humano en Schopenhauer. Pensamiento, 70 (264), 475-494.

LA VELOCIDAD DE LA LUZ Y LOS LÍMITES DE LA EXPERIENCIA DE KANT A EINSTEIN

HENRIK HDEZ.-VILLAESCUSA HIRSCH
Universidad de Barcelona

1. INTRODUCCIÓN

Una de las preguntas que asalta con frecuencia al lector de Kant es la de si el mundo esbozado en sus tres *Críticas* resulta habitable. Dicho de otro modo, si pueden ofrecer elementos concretos para guiar una epistemología y una moral o si, en cambio, constituyen un edificio especulativo sin aplicación práctica. Esta duda es más fácil de experimentar en relación con su filosofía moral. ¿No será demasiado exigente? ¿Pueden cumplirse sus postulados? Lo mismo ocurre en relación con su Teoría del conocimiento. ¿Sobrevive cualquier sistema de conceptos a sus duras pruebas? ¿Es realmente la física newtoniana, que parece tomar como modelo, tan rigurosa en la práctica como pretende?

Las respuestas a estas preguntas tienen profundas implicaciones. Por un lado, desde el punto de vista teórico. Desde nuestra perspectiva, asociamos la teoría newtoniana a la kantiana hasta el punto de que la evolución del menguante papel que el modelo newtoniano mantiene en la física parece afectar inevitablemente al destino de la *crítica*. Sin embargo, aunque Kant toma la física de Newton como materia de reflexión, su fundamentación no parece que constituya para él un objetivo, porque es plenamente consciente de que dicha física funciona de manera autónoma, sin que necesite para ello de fundamentación filosófica alguna. La fundamentación *a priori* de la experiencia va más allá del hecho científico. Quiere serlo de la experiencia en general.

Por otro lado, la asociación con la física newtoniana limitaría excesivamente su ámbito de aplicación y Kant es plenamente consciente de ello.

La experiencia humana no se limita a la científica y, para la mayoría de los sujetos empíricos, esa experiencia científica ni siquiera constituye su experiencia primordial. De hecho, son este tipo de cuestiones las que empujan a Kant a elaborar una fundamentación también de los hechos estético y religioso, ámbitos de los que la ciencia ni entonces ni ahora puede dar cuenta. De modo que, entre Newton y Kant, se establece una relación curiosa: la física de Newton nos parece insustituible como paradigma de conocimiento sobre el que construir la reflexión filosófica, por su organización, su carácter matemático y la posesión de un método científico. Pero, al mismo tiempo, nadie puede imaginarse *habitando* esa física, esto es: reduciendo su vivencia del mundo a las escasas leyes que la conforman. De hecho, no dejamos de trasladar a la Razón teórica una acusación que con frecuencia se ha dirigido a la práctica: la de que el *imperativo categórico* no puede constituir una guía moral concreta real en nuestra acción en el mundo, sino que se trata solo de un concepto filosófico con el que pensar acerca de nuestras acciones.

Bien, no podemos resolver ahora todas estas cuestiones, porque seguramente son las que en buena medida alimentan la discusión sobre Kant y, en definitiva, las que alimentan en última instancia la filosofía. Lo que sí ocurre es que quizás llegue el momento de renovar su formulación, pues parece difícil de comprender que sigamos preguntando acerca de la naturaleza de la relación de Kant con Newton, cuando la física ha cambiado y quizás ahora de lo que se trata es de preguntarnos por los nuevos modelos que nos puede ofrecer. En este sentido, parecería natural tomar ya como objeto de estudio sus últimas propuestas teóricas, quizás no necesariamente las que por ahora no constituyen más que especulaciones, pero sí aquellas que ya han alimentado el progreso tecnológico y consumen presupuestos públicos en los laboratorios, como pudieran ser el modelo propuesto por la física cuántica. Pero no lo haremos, porque es fácil comprender que en estas cosas se ha de proceder sin saltarse pasos. Es decir, no le podemos pedir a nuestra intuición que se adapte a la física cuántica, cuando todavía no se ha propuesto hacerlo al modelo matemático que la fundamenta, que es el del relativista de Einstein.

Además, se da la circunstancia de que, si bien entre la *Crítica de la razón pura* y la primera exposición pública de la Teoría de la relatividad

(Einstein, 1916) median más de cien años, dicha teoría no constituye, como a menudo se piensa en la actualidad, el resultado de un acto meramente abstracto por el que se pone una hipótesis matemática que luego se espera que resulte confirmada por la experiencia (como sí fue, por ejemplo, el *Revolutionibus* de Copérnico (Copernicus, 2009)). El constructo matemático de Einstein busca dar cuenta de un hecho que había sido establecido empíricamente incluso antes de Kant, aunque, ciertamente, con posterioridad a Newton, que no pudo incorporar el resultado a su *Óptica*: la velocidad de la luz. Sobre ello y sobre sus consecuencias queremos reflexionar en lo que sigue.

Repasaremos, pues, las principales experiencias que se realizaron en torno al establecimiento de la velocidad de la luz. A continuación, afrontaremos la Teoría de la relatividad de Einstein, aunque no desde su formulación matemática, sino desde la ilustración o *experimento mental* que el propio matemático propone. A continuación, examinaremos qué implicaciones tiene ello para la noción de *fuerza*, central en Newton y, lo que nos interesa todavía más, para el concepto de *límite*, que fue uno de los conceptos filosóficos que articuló la discusión acerca de la adecuada interpretación de la filosofía kantiana por parte del Idealismo. Y, por último, reflexionaremos brevemente sobre las implicaciones que todo ello tiene para el concepto mismo de la filosofía.

2. ANTECEDENTES EMPÍRICOS DE LA CONSTATACIÓN DE LA VELOCIDAD DE LA LUZ

2.1. GALILEO

Parece que la primera persona que intentó medir la velocidad de la luz fue Galileo (I. Bernard Cohen,I, 1940), utilizando un sistema similar al que le permitió medir la del sonido. La medición de la velocidad del sonido la realizó midiendo el tiempo transcurrido entre la percepción visual de la explosión producida por un cañón, por parte de un observador situado a situado a varios kilómetros de distancia y la escucha, por ese mismo observador, del sonido correspondiente. Para medir, por método análogo, la velocidad de la luz, Galileo dispuso a diferentes distancias a dos voluntarios con sendas linternas y la instrucción de que

el segundo la encendiera en cuanto viera que el primero encendía la suya, quien cronometraba el tiempo transcurrido entre su encendido y su percepción del encendido de la linterna de su compañero. Como podemos imaginar, no le sirvió para medir la velocidad de la luz. Pudo, ciertamente, medir así un retardo, pero este resultó constante aunque se repitiera el experimento variando la distancia entre los voluntarios, porque lo que había descubierto era el tiempo de reacción de los seres vivos. No obstante, resulta resaltable el hecho de que Galileo fuera el primero en poner en duda la noción, usual en la época, de que, careciendo la luz de masa, su velocidad era infinita.[139]

2.2. Ole Rømer

El primer intento exitoso tuvo que esperar al siglo XVII, cuando el astrónomo danés Ole Rømer observó que los eclipses de las lunas de Júpiter se producían con retraso o adelanto según fuera la posición de la Tierra en su propia órbita y, por tanto, con respecto al planeta (Saito, Yoshio, 2005). Rømer calculó que ello se debía a que la luz tardaba 22 minutos en cruzar el diámetro de la órbita de la Tierra, lo que se correspondía con velocidad de la luz de unos 220.000 km/s, un valor bastante cercano al real.

2.3. S. XIX: Fizeau, Foucault, Michelson y Morley

El físico francés Armand Fizeau llevó a cabo uno de los primeros experimentos para medir la velocidad de la luz de manera directa (Fizeau, Hippolyte, 1849). Utilizando un haz de luz reflejado por un espejo hacia una rueda dentada ubicada a varios kilómetros de distancia, Fizeau observó el haz reflejado y ajustó la velocidad de rotación de la rueda hasta que la luz pudiera pasar a través de un espacio entre los dientes. Midiendo la velocidad angular de la rueda y la distancia al espejo, Fizeau calculó una velocidad para la luz que concordaba con las estimaciones actuales. Más tarde, en 1862, el físico francés Léon Foucault realizó un ingenioso experimento para medir la velocidad de la luz en el aire y en

[139] Existía, ciertamente, una teoría alternativa, la corpuscular, que sí otorgaba materialidad a la luz, pero sin que ello hiciera inferir una finitud de su velocidad. Su defensor más destacado fue, precisamente, Newton.

el agua (Foucault, Léon, 1853). Foucault usó un espejo giratorio y un haz de luz que se reflejaba en él y luego pasaba por una lente y un tubo lleno de agua. Al variar la velocidad de rotación del espejo, Foucault podía observar si el haz de luz se desviaba o no al salir del tubo. Así, pudo calcular que la velocidad de la luz en el aire era de unos 298.000 km/s y que en el agua era menor. La estimación resultaba más cercana a la definitiva acertada que la de Rømer. Sin embargo, lo más importante es que mostró, por primera vez, que la luz se ralentizaba al cambiar de medio. Finalmente, los físicos estadounidenses Albert Michelson y Edward Morley realizaron el experimento más famoso y decisivo para medir la velocidad de la luz (Staley, 2008). Utilizaron un interferómetro, un aparato que dividía un haz de luz en dos y los hacía recorrer caminos perpendiculares entre espejos, para luego volver a reunirlos y observar si interferían entre sí. Michelson y Morley esperaban encontrar una diferencia en los tiempos de recorrido de los dos haces de luz, debido al supuesto movimiento de la Tierra a través del éter, el medio hipotético que se creía que llenaba el espacio y por el que se propagaba la luz. Sin embargo, para su sorpresa, no encontraron diferencia alguna, lo que significaba que la velocidad de la luz era constante e independiente del movimiento de la fuente o del observador. Recordemos que, desde el punto de vista de la física newtoniana, todo movimiento es efecto de la acción de una fuerza sobre una masa, y que el desplazamiento resultante siempre es la suma del desplazamiento comunicado por la fuerza que impacta y el desplazamiento que ya experimentaba el cuerpo empujado, sin que exista un límite teórico a la magnitud de la fuerza ni del desplazamiento. Todo ello quedaba ahora cuestionado, y se hacía necesario generar el marco matemático que pudiera dar cabida a la dinámica de la luz. Este experimento fue, pues, el que inspiró a Einstein.

3. EINSTEIN Y EL EXPERIMENTO MENTAL DEL TREN

El experimento mental de los trenes, propuesto por Albert Einstein en 1905 (Einstein, A, 1905), es una forma de ilustrar la relatividad del tiempo y la contracción de la longitud según la teoría de la relatividad especial. El experimento consiste en imaginar dos observadores, uno sentado como pasajero en un tren en movimiento y otro detenido en la

estación por donde pasa el tren. Imaginemos que el tren no se detiene en la estación y pasa a una velocidad constante de 10 m/s (unos 36 km/h). Desde su estación, el observador podrá, con un cronómetro, medir el tren. Por ejemplo, si transcurren 5 segundos entre que pasa el frontal de la locomotora y el final del último vagón, sabrá que el tren mide 50 metros. O lo que mide la estación, cronometrando lo que tarda el frontal del coche en recorrer sus dos extremos.

Ahora imaginemos que un pasajero lanza desde su asiento una pelota hacia delante, a una velocidad de 5 m/s. Para el observador de la estación, la pelota se moverá a 10 + 5 m/s, mientras que para cualquier otro pasajero se moverá también a 5 m/s, siendo la estación la que parecerá retroceder a -10 m/s. Seguiremos pudiendo calcular la longitud del tren a partir del movimiento de la pelota, a condición de que tengamos en cuenta su velocidad respecto al espacio que queremos medir. Si tarda, por ejemplo, 10 s. en atravesar la estación, significa que esta mide 10 s x 15 m = 150 m. Si queremos medir, en cambio, la longitud de un vagón a partir del movimiento de la pelota, asumiendo que el pasajero la lanza desde un extremo, si tarda 4 s. significa que el vagón mide 4 s. x 5 m/s = 20 m.

Todo esto está previsto en la mecánica de Newton, que toma como base en este aspecto la relatividad de los sistemas de referencia de Galileo. Para Newton, la velocidad no conoce límite y depende solo de la fuerza que se aplique sobre un cuerpo. Mientras esta resulte mayor que la de rozamiento, el cuerpo se mantendrá acelerado. Un cuerpo eternamente acelerado (supuesto, por tanto, un tiempo infinito) tendería a alcanzar una velocidad infinita, posibilidad que presupone a su vez un espacio infinito. Ahora bien, veamos qué ocurre si se pone un límite arbitrario a la velocidad. *Decidimos*, por ejemplo, que *nada* puede moverse a más de 12 m/s. Empiezan a ocurrir cosas extrañas. Para el pasajero, todo sigue igual. Sin embargo, para el observador de la estación, la pelota no puede exceder los 12 m/s, lo que significa que, en 4 s, no podrá recorrer 20 m, sino solo 8 m, con lo que, en sus cálculos, o bien el vagón resulta ser más corto y medir 8 m, o bien la pelota avanzar más despacio y tardar 10 s en recorrer el vagón. Para el observador situado en la estación, todo lo que ocurre dentro del vagón sucede más despacio, mientras que para el pasajero que viaja en su interior, todo sigue igual. A

menos que el tren, al salir de la estación, acelere hasta los 12 m/s. Entonces sí que ocurrirán cosas extrañas, también en el interior del vagón, como que nada, ni la pelota, podrá desplazarse hacia delante. Y que, si mira hacia atrás, el observador, que ahora camina de vuelta a casa en dirección contraria al tren, lo hace de una manera inconcebiblemente lenta. ¿ Y qué decir de las imágenes transmitiría una pequeña cámara ubicada en la pelota, cuya velocidad, en el marco newtoniano, debería ser la superior de todo el sistema?

4. LUZ, MATERIA Y ENERGÍA

Pero las consecuencias no afectan solo al espacio y al tiempo. En la mecánica de Newton, la *fuerza* depende directamente de la aceleración que se imprime a un cuerpo. Como decíamos antes, a más fuerza, más aceleración, suponiendo constante la masa del cuerpo. Ahora bien, si, como en el experimento, la velocidad resultante de esa aceleración no puede traspasar un determinado límite, ello significa que, cuando un cuerpo acelerado alcance esa velocidad límite, la aceleración tendrá que a cero. Si la fuerza persiste, entonces, según la propia fórmula newtoniana, tendrá que aumentar la masa. Fijémonos en que es la imposición de una velocidad límite la que impone, a su vez, esta comunicación entre masa y energía que, en un sistema estrictamente newtoniano, no se da.

Ahora bien, esa aceleración cero no se alcanza repentinamente, sino que lo que experimentaría el cuerpo que aumentara su velocidad sería una aproximación asintótica a la aceleración cero, con lo que, en realidad, nunca alcanzaría la velocidad de la luz por mucho que se aproximase a ella. Esta es una de las consecuencias más sorprendentes de esta teoría: que la velocidad de la luz es constante e inalcanzable para cualquier objeto material, y que esto implica que el concepto de fuerza de Newton no es válido en todos los casos. La fuerza de Newton, como hemos recordado ya, se define como el producto de la masa por la aceleración de un cuerpo. Esta fórmula implica que, si aplicamos una fuerza constante a un cuerpo, su velocidad aumentará indefinidamente. Sin embargo, según Einstein, esto no es posible cuando la velocidad se acerca a la de la luz. A medida que un cuerpo se aproxima a esta velocidad

límite, su masa aumenta y su longitud se contrae, lo que hace que se necesite cada vez más energía para acelerarlo. Además, el tiempo transcurre más lentamente para el cuerpo en movimiento que para el observador en reposo. Estos efectos se conocen como dilatación temporal y contracción espacial, y son imperceptibles a velocidades bajas, pero se hacen muy notables a velocidades cercanas a la de la luz. Por lo tanto, la relación entre la velocidad de la luz y el concepto de fuerza de Newton es que este último deja de ser válido cuando se superan ciertos límites. Einstein propuso una nueva fórmula para la fuerza que tiene en cuenta estos efectos relativistas, y que se reduce a la de Newton cuando la velocidad es mucho menor que la de la luz. Ello implica la unificación de las leyes de la mecánica con las del electromagnetismo. Materia y energía resultan, pues, ser dos aspectos diferentes de una misma realidad. La materia es todo aquello que ocupa un lugar en el espacio y tiene una masa. La energía es la capacidad de producir cambios o realizar trabajo. Einstein demostró que la materia y la energía se pueden transformar una en otra, siguiendo una fórmula muy simple: E = mc2. La relación, en una misma fórmula, de la velocidad de la luz con los conceptos de materia y energía es, por tanto, una expresión de la equivalencia entre ambos y de los límites que impone la naturaleza al movimiento de los cuerpos.

4. CONCLUSIÓN: ¿RELATIVIDAD GENERAL O LÍMITE ABSOLUTO?

Es sabido que la *Crítica de la Razón pura* de Kant tomó como referencia la física de Newton. La puesta en cuestión de su vigencia ¿afecta también a la de la filosofía de Kant? No pocos intérpretes lo han entendido así. No pocos autores neokantianos, encuadrados en la denominada *Escuela de Marburgo*, han sentido la necesidad de reconsiderar las categorías de Kant y el *apriorismo* del espacio y tiempo absolutos.

Ahora bien, la Teoría de la Relatividad, lejos de constituir una mera ampliación de la física newtoniana, supuso en cierto modo una vuelta a los límites de la física medieval, pues, si bien el espacio y el tiempo eran postulados por Newton como infinitos, la finitud de la velocidad

de la luz afecta también, como hemos indicado, a las coordenadas espaciotemporales. Además, implica también el reconocimiento, a un dato empírico (la velocidad de la luz), de un estatuto *a priori*, algo que contraviene la estricta frontera trazada por Kant entre lo empírico y lo trascendental. ¿No será que Kant, más que marcar unos límites demasiado estrictos, los amplió en exceso, y la ciencia ha tenido que terminar por ponerse nuevamente un límite?

Una de las evoluciones más interesantes de la filosofía kantiana la constituye la Filosofía de la Naturaleza de Schelling. Como se recordará, en ella se trataba de entender la relación entre el Yo y la naturaleza como una relación de mutuo encuentro, en la que cada uno de estos términos tiende a absorber al otro, de modo que, si no se señalan límites a la expansión de cada uno, uno de ellos acaba por acaparar todo el sistema, se vuelve infinito, se queda solo y pierde la identidad, pues no tiene nada fuera de sí frente a lo que afirmarla y conocerse. En ese marco, Schelling apunta la necesidad, para el Yo, de ponerse un límite. Y aquí viene lo resaltable: en el *Sistema del Idealismo trascendental*, ofrece precisamente, como imagen de este límite, la imagen de la luz:

> Pues si bien ella amplía nuestra esfera de intuición casi hasta lo inconmensurable, el límite de la luz no puede ser el límite del universo, y no es mera hipótesis que más allá del mundo de la luz brille un mundo con una luz desconocida para nosotros que ya no caiga en la esfera de nuestra intuición." (SW I,2:494).[140]

La luz constituye para Schelling el límite del conocimiento, garantizándole de este modo que, más allá de ella, haya un otro con el que encontrarse. Así, sería el límite lo que haría habitable el mundo, un mundo que Newton habría hecho inhabitable al ignorar los límites que la filosofía y la religión habían mantenido hasta Galileo.

La noción de *límite*, como se ha mencionado ya, resulta central en toda la reflexión idealista y merecería de por sí un estudio separado que no vamos a llevar a cabo aquí. Pero sí parece importante señalar al menos cuáles pueden ser sus consecuencias, ya no filosóficas, sino para la experiencia misma del sujeto empírico. Se trata, pues, de un auténtico

[140] Citaremos a Schelling según (Schelling, 2013)

viaje de ida y vuelta. Kant había partido del conocimiento empírico tal como lo había sistematizado Newton, para hallar sus condiciones trascendentales. Con ello inició un viaje filosófico que cada vez parecía cobrar mayor altura: Schelling y Fichte vieron en lo trascendental el producto de un Yo que persigue el autoconocimiento. Hegel, finalmente, articuló en torno a ese proyecto la historia entera. Paralelamente, parecía que la ciencia fisicomatemática, heredera de la newtoniana, también recorría su propio camino de abstracción, independizando de lo sensible una matemática que cada vez adquiría mayor capacidad de construir su propio mundo. La Teoría de la relatividad de Einstein parecía, en este contexto, constituir un hito destacado, un paso cualitativo en esa dirección. Y, sin embargo, ahora nos lleva a preguntarnos si un resultado matemático, que consolida uno empírico previo, como es el de la velocidad absoluta de la luz, no supone un aterrizaje repentino, una vuelta a un elemento *real* cuya construcción *a priori* no se puede justificar. Porque sí, la *Filosofía de la naturaleza* del Romanticismo, o el propio Kant en sus escritos póstumos, habían llegado a esbozar la construcción de los fenómenos electromagnéticos. Desde un punto de vista formal, la matemática y la filosofía siguen poseyendo la legitimidad para defender la construibilidad a priori de la realidad empírica como tal. Incluso del fenómeno de la luz como tal. Pero la velocidad de la luz, esos 300.000 m/s, constituye un *dato* que, en sí, debería ser contingente y, sin embargo, resulta *necesario*. Insistamos en este hecho: se trata, junto a otras pocas constantes universales halladas empíricamente (la constante G de la gravitación universal cayó precisamente ante la Teoría de la relatividad, esto es, ante la constante de la velocidad de la luz), del único *dato* empírico que, sin embargo, no es *contingente*.

¿Qué implicaciones puede tener ello para la Historia de la filosofía? La física newtoniana constituyó la consecuencia última de la superación del paradigma teológico de conocimiento de la naturaleza. En ella, ni el espacio ni el tiempo conocen límites, constituyendo un marco invariable en el que tiene lugar el libre juego de las fuerzas y movimientos. Estos dos conceptos no quedan, sin embargo, definidos más que uno respecto al otro, sin que exista punto de partida común e invariable. Un *límite* en el valor de cualquiera de ellos resulta impensable, lo cual, por

cierto, armoniza muy bien con el proyecto de una sociedad de ciudadanos libres, es decir, de libre movimiento social y geográfico. La Teoría de la relatividad de Einstein supone, pues, la recuperación de un *límite* (el de la velocidad de la luz) que altera la libertad inherente a la física newtoniana, satisfaciendo la exigencia idealista de establecimiento de un límite para el conocimiento. Desde este punto de vista, la Teoría de la Relatividad aparece como aquello que muestra que, en realidad, el Idealismo alemán es lo que recupera para la Razón unos límites que en la filosofía de Kant corrían el peligro de desaparecer, sumiendo a la humanidad en aquel nihilismo que diagnosticó Nietzsche, y que es reconocible hoy en buena parte de los sufrimientos psíquicos.

5. BIBLIOGRAFÍA

Copernicus, N. (2009). Sobre las revoluciones (de los orbes celestes) (C. Mínguez Pérez, Trad.; 2a. ed). Tecnos.

Einstein, A. (1905). Zur Elektrodynamik bewegter Körper. Annalen der Physik, Bern, 17, 891-921.

Einstein, A. (1916). Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie. Annalen Der Physik, 354(7), 769-822. https://doi.org/10.1002/andp.19163540702

Fizeau, Hippolyte. (1849). Sur une expérience relative à la vitesse de propagation de la lumière. Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des sciences, XXIX (4), 90-92, 132.

Foucault, Léon. (1853). (1853). Sur les vitesses relatives de la lumière dans l'air et dans l'eau. (Bachelier).

I. Bernard Cohen,I. (1940). Roemer and the First Determination of the Velocity of Light (1676). Isis, 31, 327-379.

Saito, Yoshio. (2005). A Discussion of Roemer's Discovery concerning the Speed of Light». AAPPS Bulletin, 15(3), 9-17.

Schelling, F. W. J. von. (2013). F.W.J. von Schelling: Sämmtliche Werke und Briefwechsel. InteLex Corporation.

Staley, R. (2008). Einstein's generation: The origins of the relativity revolution. University of Chicago Press.

CAPÍTULO 24

INTELIGENCIA ARTIFICIAL E IMAGEN DEL YO

HENRIK HDEZ.-VILLAESCUSA HIRSCH
Universidad de Barcelona

1. INTRODUCCIÓN

El primer concepto de *inteligencia artificial* imitaba el razonamiento humano por medio de lenguajes informáticos basados en la lógica. Por ejemplo, los primeros programas informáticos de ajedrez calculaban todas las posiciones con el máximo número de jugadas de anticipación posibles, para así escoger la mejor. Pero solo vencieron a los maestros cuando pudieron comparar esas posiciones con bases de datos históricas de partidas. Es decir, lo que conocemos como *Big data*, usado hoy también en publicidad, meteorología o estudios médicos a largo plazo. No hay ahí cálculo ni comprensión de las leyes que rigen los fenómenos. Solo datos empíricos y estadística. Ello supone un auténtico cambio de paradigma en el abordaje de los sistemas complejos.

Pretendemos aquí identificar las aportaciones teóricas que han hecho posible este cambio de paradigma y valorar sus implicaciones filosóficas. En concreto, para el concepto de *sistema complejo* y, en general, para nuestro modo actual de trato con el mundo circundante. Para ello revisaremos la literatura pertinente para fijar una noción operativa de *sistema complejo* y se analizarán sus antecedentes en el concepto de *organismo* Schelling y Kant para, a continuación, examinar sus relaciones con el *arte*, en el primero, y el *juicio estético* en el segundo. Respecto a la Inteligencia artificial, se revisará el cambio de modelo que supuso el advenimiento del concepto de *red neuronal* con respecto al modelo lógico de Turing y se pondrá en paralelo con lo anterior. Para ello, se realizará una breve exposición de los conceptos de *organismo* (Schelling y Kant), *Juicio estético* (Kant), *máquina de Turing* y *red neuronal.* A continuación, veremos que la ciencia fisicomatemática se

basa, desde Newton, en una identificación de los mecanismos causales que llevan de unos fenómenos a otros. Veremos también cómo Schelling propuso que este razonamiento mecánico debería completarse con otro de tipo orgánico, objeto de recuperación por parte de la comunidad científica a lo largo del S. XX. Pero también veremos que, tanto en Kant como en Schelling, lo orgánico está relacionado con lo estético, en la medida en que constituye una intuición de estructuras formales que sobrepasan los casos particulares, y que solo se pueden constatar *a posteriori*. En consecuencia, concluiremos que las *redes neuronales* empleadas en *inteligencia artificial* recuperan la cuestión de un *procesamiento estético* de la realidad y, por tanto, dan nueva relevancia a la filosofía kantiana y del Idealismo alemán. Y que suponen, además, una superación del paradigma mecanicista representado en computación por la *máquina de Turing.* Todo ello abrirá una vía contemporánea de recuperación de la *Crítica del Juicio* kantiana, así como de la *estética* del Idealismo trascendental de Schelling, otorgándonos herramientas conceptuales para situarnos mejor en un modo estético-formal de conceptualizar la realidad, en el que ya estamos inmersos.

2. CONCEPTO

El empleo de la expresión «inteligencia artificial» presupone una analogía con la inteligencia humana. Puesto que la especulación acerca de la naturaleza de esta es previa a la constitución de la Neurobiología como ciencia, la idea de una *inteligencia artificial* partió, en principio, de los postulados de la lógica clásica. De modo que se trataba de reproducir mecánicamente las líneas de razonamiento causal de la lógica. Podría decirse que lo que se planteaba era la posibilidad de convertir en procedimiento fáctico lo que en filosofía había surgido como fundamentación *a priori* de la legitimidad de los juicios.

3. PRECURSORES MECÁNICOS

El primer intento exitoso lo constituyó la calculadora mecánica de Pascal (conocida como *Pasacalina*), capaz de sumar y restar automáticamente números de hasta ocho dígitos mediante un mecanismo de

engranajes y ruedas dentadas. Fue mejorada poco después por Leibniz, quien le añadió la capacidad de realizar operaciones de multiplicación y división. Pero el salto cualitativo lo dio Charles Babbage con su proyecto de máquina programable. Babbage se había inspirado en un innovador telar desarrollado en 1800 por Joseph-Marie Jacquard, cuya característica sobresaliente consistía en que los patrones de tejido podían almacenarse en tarjetas perforadas, de modo que, según qué tarjeta fuera introducida en un determinado alojamiento de la máquina, esta tejía con un patrón diferente. Es decir, solo era preciso ajustar el patrón una primera vez e imprimirlo en una tarjeta, para poderlo recuperar cada vez que se deseara. El telar en sí, como es natural, no es lo que inspiró a Babbage, sino el sistema de almacenamiento de la información relativa al patrón de tejido. Es posible que el matemático visualizara los procedimientos de cálculo como patrones similares a los del tejido de Jacquard. El caso es que la idea de un telar, instantáneamente adaptable a cualquier patrón, le dio la idea de que no hacía falta construir una máquina específica, como la de Pascal, para cada procedimiento de cálculo. Sino que podría construirse una única máquina que pudiera tratar el dato de entrada por procedimientos diferentes, almacenables en una tarjeta perforada. Nacía la *máquina analítica* (Gleick, 2012).

El carácter de Babbage, para quien la realización de proyectos siempre resultaba demasiado lenta y menos interesante que su concepción, hizo que nunca terminara ninguno de ellos. Cada versión de la máquina estaba a medio hacer cuando ya había concebido la siguiente, mejorada, y abandonaba la primera por la segunda, que acabaría por sufrir también el mismo destino. No fue hasta un siglo después que el Museo de Ciencias de Londres construyó, según los planos de Babbage, una *máquina analítica*, corroborando así en la práctica su correcto funcionamiento (hoy se encuentra expuesta en dicho museo). Pero lo que mayor trascendencia ha dado a la obra de Babbage han sido las extensas notas que Ada Lovelace añadió a su traducción de la obra explicativa de la máquina, que publicó Menabrea en francés (Menabrea, 1842). Allí vislumbra la posibilidad de crear una máquina que no solo resuelva operaciones matemáticas sencillas, sino que pueda programarse para llevar a cabo cualquier proceso expresable en símbolos matemáticos: «Puede

hacer cualquier cosa que sepamos cómo ordenarle, y puede hacerlo más rápidamente que nosotros» (Menabrea, 1843).

4. LA MÁQUINA DE TURING

Inspirándose quizás en esa frase de Lovelace, Turing ideó un modelo de cálculo abstracto programable al que denominó *máquina* (Turing, 1937). No se trata de un dispositivo físico, aunque los ordenadores actuales son capaces de aplicarlo[141] y, de hecho, su funcionamiento toma como base la abstracción de Turing. Se trata de una aportación teórica, pero fundamental para demostrar que cualquier problema matemático puede resolverse iterando un algoritmo (que Turing denominó *máquina*).

Turing imagina su *máquina* como un cabezal capaz de leer, borrar, escribir y almacenar un único símbolo, así como de trasladarse de casilla en casilla, a su izquierda o derecha, por una *cinta* infinita de casillas, cada una de las cuales puede estar vacía o albergar un símbolo. Todo ello lo hace siguiendo una tabla de instrucciones, que le dice lo que ha de hacer al llegar a cada casilla, en función del símbolo que lee y su propio *estado* (el símbolo que ha almacenado). Por ejemplo, siguiendo esta tabla de instrucciones:

	Estado	Lectura	Escritura	Nuevo estado	Movimiento
1	0	1	0	1	Derecha
2	0	0	1	0	Izquierda
3	1	0	0	0	Izquierda

El cabezal, si llega en estado 0 a una casilla con el símbolo 1, lo sustituye por un 0 y su propio estado pasa a ser 1, y se traslada a la casilla que queda a la derecha. Si esa casilla contiene un 0, como el estado del cabezal ahora es 1, deja en la casilla el 0 y cambia su propio estado a 0, y se mueve a la casilla que queda a la izquierda. Allí, como el estado del cabezal es 0, y en la casilla encuentra un 0 (que había escrito antes), escribe un 1 y su estado se mantiene en 0, y se mueve otra vez una

[141] Existe un simulador online, con algunas *máquinas* programadas: https://morphett.info/turing/turing.html

casilla a la izquierda, donde volverá a actuar conforme a las instrucciones contenidas en la fila que correspondan a la lectura y estado actuales, y así sucesivamente, hasta llegar a una casilla vacía que detiene el proceso (quedando así procesados los datos).

La tabla anterior no es completa, solo pretende contribuir a entender el mecanismo de funcionamiento. Con ocho filas de instrucciones y con el 0 y el 1 como únicos valores posibles, es posible por ejemplo construir una tabla de instrucciones para multiplicar números binarios por dos. Es lo que se llama una tabla *Turing-completa*, ya que cubre todas las situaciones posibles y posee un final, cuando el cabezal llega a una casilla vacía y, si está bien hecha, ha llevado a cabo con éxito la operación. Las operaciones básicas se efectuarían con tablas de pocas instrucciones posibles, mientras que las ecuaciones requerirían más cuanto más complejas. Y, naturalmente, una tabla puede aplicarse a infinidad de conjuntos de datos (*fragmentos de cinta*) posibles, y a cada conjunto de datos puede aplicarse infinitas tablas.

Una *máquina* así constituye, pues, el modelo del actual *código máquina* de los ordenadores. Y aquí se produce un fenómeno notable. Los lenguajes de programación (BASIC, o el lenguaje de programación de macros de Microsoft Word, por nombrar dos relativamente conocidos por los usuarios no profesionales) aplican las leyes de la lógica clásica, como intentaron hacer las máquinas de cálculo del S. XIX con sus mecanismos físicos. Pero se han diseñado según dicho modelo para resultar más accesibles al programador, no porque el ordenador funcione con esas reglas. Cualquier programa elaborado en cualquiera de esos lenguajes ha de ser traducido (*compilado*, en lenguaje técnico) al *código máquina*, que opera como un conjunto de *máquinas de Turing*. Es decir que, si bien Ada Lovelace (en cuyo honor, por cierto, se bautizó el primer lenguaje de programación como ADA) acertó en su predicción de unas máquinas programables para cualquier cálculo, no pudo prever que ello no ocurriría en virtud de una complicación de los *razonamientos mecánicos* de Babbage, sino de un replanteamiento del cálculo en términos iterativos, tal como lo llevó a cabo Turing.

Ni Turing ni Babbage vieron sus modelos llevados a la práctica. Babbage, como hemos mencionado, fue quien se acercó más a ello y, de

hecho, y aunque la célebre nota de Lovelace constituyó una mera especulación teórica, es su proyecto, reinterpretado por Lovelace, el que ofrece el modelo de lo que más tarde será nuestro *ordenador*. En cuanto a mecánica y, sobre todo, en cuanto a ambición. No resulta fácil valorar cuánto debemos a ambos ni a dónde hubieran llegado sus nombres si el matemático hubiera resultado menos impetuoso y más paciente para concluir alguno de sus modelos. Turing, por su parte, siguió complicando su modelo, creando el llamado modelo *Oráculo*, que introducía en su *máquina* un elemento de decisión compleja denominado precisamente *oráculo*. Pero todo ello lo siguió desarrollando siempre dentro del ámbito teórico, y no se interesó por la construcción de dispositivo físico alguno hasta que la Segunda guerra mundial lo llamó al diseño de una máquina capaz de descifrar los códigos de la máquina *Enigma* alemana. Resulta curioso que lo que lo llevara a salir provisionalmente la teoría no fuera la pretensión de imitar la inteligencia humana, como fue el caso de Babbage, sino la de crear una máquina para descifrar otra máquina. Este dispositivo, que fue el que lo introdujo en la cultura popular más que sus aportaciones teóricas, fue la máquina *Bombe*. Tras este éxito sí se involucró en los primeros proyectos de computación del Reino Unido y probablemente hubiéramos podido esperar de él grandes contribuciones al desarrollo de la inteligencia artificial.

5. CONCEPTO DE INTELIGENCIA ARTIFICIAL: EVOLUCIÓN Y FUNCIONAMIENTO

5.1. Los Primeros Pasos

Dos años después del fallecimiento de Turing, en el verano de 1956 se celebró la llamada *Conferencia de Dartmouth en Inteligencia Artificial*. Esta conferencia constituyó un evento histórico en dicho campo, ya que fue el punto de partida para la formalización y popularización del término, tal y como se lo conoce hoy en día. Durante la conferencia, se reunieron varios expertos en ciencias de la computación, matemáticas y teoría de la información para explorar la idea de crear máquinas capaces de imitar la inteligencia humana. Se discutieron temas como el aprendizaje automático, el razonamiento simbólico y la resolución de

problemas. Aunque los resultados prácticos logrados en ese momento fueron limitados, la conferencia sentó las bases para el desarrollo posterior de la inteligencia artificial como un campo de estudio interdisciplinar.

Uno de los resultados que más nos interesa aquí es el de la superación del modelo basado en la *Máquina de Turing* por uno que tomó como base las denominadas *redes neuronales*. La *máquina de Turing* constituyó, como hemos tenido ocasión de ver, un modelo teórico destinado a contribuir a la comprensión de los fundamentos teóricos de la computación y la génesis de algoritmos para la génesis de demostraciones matemáticas, pero no pretende contribuir al procesamiento de información concreta ni a la toma de decisiones concretas. Esto es lo que llevó a Warren McCulloch y Walter Pitts a presentar un modelo matemático para describir cómo las redes de neuronas biológicas podrían realizar cálculos lógicos y procesar información, sentando las bases para el desarrollo posterior de las redes neuronales artificiales en el campo de la inteligencia artificial.[142] Una *red neuronal* es un modelo matemático o algoritmo inspirado en el funcionamiento del cerebro humano. Se trata de una red de pequeñas unidades de información (*neuronas*), interconectadas y capaces de procesar y transmitir información. Cada *neurona* procesa varias entradas, realiza un cálculo o procesamiento en esas entradas y luego produce una salida. La diferencia con la lógica clásica reside en su capacidad de procesar varias unidades de información simultáneamente, y no una por una. Para ello, a cada entrada se le ha de asignar un determinado valor relativo o *peso*. A título ilustrativo, la *neurona* informática puede compararse con las *claves* de la arquitectura gótica, que distribuyen y soportan el peso de la estructura, transmitido por las nervaduras. El peso de la estructura gótica se correspondería con la información que recorre la red neuronal.

La red neuronal no solo se diferencia del algoritmo turingiano en su capacidad de procesar múltiples entradas, sino también en su capacidad de generalizar patrones de *conexión neuronal* aplicables a diferentes contextos. Por ilustrarlo con la misma analogía, del mismo modo que

[142](McCulloch & Pitts, 1943)

el éxito o fracaso en su función de sostener el peso de la estructura acaba por hacer común el uso de determinados patrones en la arquitectura gótica, también en la red neuronal pueden reconocerse como exitosos determinados patrones y reutilizarse con datos diferentes. Si, al igual que se asigna un *peso* relativo a los diferentes datos, se puede asignar un valor al resultado, la propia red puede ser capaz de reconocer esos patrones exitosos y decidir cuáles reutilizar. Es decir, puede *aprender* por sí misma. Básicamente, en esto consiste el *entrenamiento* de una red neuronal: en la asignación, por parte del *entrenador* humano, de diferentes *valores* a los elementos de información o *neuronas* que constituyen la red.

La elección del término *neurona*, pues, fue arbitraria y no se deriva de un conocimiento del funcionamiento de las neuronas cerebrales, todavía precario en la época, sino que fue fruto solo de la analogía con el cerebro. La elección de esta analogía tampoco es neutra, porque la intención de los primeros teóricos de la red neuronal no era solo diseñar modelos computacionales, sino que aspiraban también a que estos diseños nos proporcionaran modelos de comprensión del pensamiento humano. Sea como fuere, su aplicación real a la computación ha mostrado con el tiempo que resultan extremadamente útiles en tareas tales como el reconocimiento de patrones, la clasificación de datos, la predicción y la toma de decisiones.

6. DE LA CADENA CAUSAL AL ALGORITMO ESTADÍSTICO

Lo que nos importa retener ahora de todo ello es que el algoritmo neuronal está alejado del razonamiento lógico-deductivo. En realidad, aunque en sí este último tipo de razonamiento, al ser lineal, resulta más sencillo de seguir, resultaría imposible reproducir tecnológicamente la complejidad de los encadenamientos causales que habría que desarrollar para imitar el pensamiento humano. De modo que el algoritmo neuronal, operando de un modo, por así decir, estadístico, imita mejor sus resultados. Tampoco la *máquina de Turing*, recordemos, seguía la lógica causal, sino algoritmos iterativos imposibles de seguir por una inteligencia humana, por su extrema longitud, pero que para una máquina

resultaban de extrema sencillez, pues solo procesaban un dato informativo (un *bit*) a la vez. Con la red neuronal, en cambio, nos encontramos en el caso opuesto. Su modo de *razonar* excede la inteligencia humana por complejidad, por la cantidad de información que es capaz de manejar al mismo tiempo.

Un ejemplo es el ajedrez. Los primeros programas informáticos calculaban todas las posiciones posibles con el máximo número de jugadas de anticipación posibles, para así escoger la mejor jugada. Pero de este modo solo podían vencer a jugadores intermedios. Ganaron a los más avanzados cuando basaron su juego en enormes bases de datos de partidas históricas ganadoras, de modo que podían juzgar las posiciones por comparación con ellas. Del mismo modo, hace años que es el llamado *Big data* el que permite a los publicistas realizar predicciones sobre el comportamiento de consumo, de mercado o de voto. Otro ejemplo lo constituyen la meteorología y los modelos climáticos que se manejan en relación con las predicciones de evolución del clima a largo plazo. Funcionan por estadística, como los programas de ajedrez, comparando situaciones actuales con situaciones pasadas y presumiendo que la evolución será similar. La medicina también constituye un ejemplo, pues en la investigación cada vez tiene más importancia la estadística, intentando relacionar la incidencia de enfermedades y los factores ambientales o hábitos de vida. Lo importante de todos estos enfoques es que en ellos no hay cálculo, no hay comprensión de las leyes o los mecanismos que rigen los fenómenos que tratan, solo estadística.

7. REFERENTES KANTIANOS DEL NUEVO PARADIGMA

La ciencia físico-matemática, cuyo ejemplo paradigmático es la de Newton, se basa, desde la filosofía de Kant, en una identificación de los mecanismos causales que llevan de unos fenómenos a otros, que se identifican, así, como causas y efectos. Sin embargo, lo dicho anteriormente parece superar ese paradigma. ¿Encontramos en Kant algún referente para pensar ese nuevo paradigma?

A lo largo del s. XX se ha respondido que, tal como propuso Schelling, el razonamiento mecánico debería completarse con otro de tipo

orgánico. En realidad, este nuevo paradigma no ha aparecido como reivindicación de la filosofía del Romanticismo, probablemente para evitar toda la carga de espiritualización de la naturaleza que ello comportaría. Sino que lo ha hecho como filosofía de los denominados *sistemas complejos* (Nicolis & Prigogine, 1998). Dicha noción constituye, por supuesto, una concreción mucho más detallada de la aplicación a las ciencias naturales de la noción, de lo que lo fue la definición kantiana de *organismo*. Pero no deja de constituir un referente interesante, porque reúne la ciencia actual con la crítica kantiana, lo que nos permitirá, a su vez, establecer el puente con su *estética*.

Recordemos que la noción de organismo surgió en Kant como un principio heurístico complementario del razonamiento mecánico-causal, que se hizo necesario porque efectivamente ese razonamiento mecánico-causal nos mantenía en cierta manera encerrados en el fenómeno concreto y en series muy limitadas de fenómenos, como hace la física de Newton. Sin embargo, la razón humana, para orientarse, no podía evitar intentar adaptar la perspectiva de un todo superior, como sería, por un lado, el todo de organismos definidos y, finalmente, el todo orgánico de la naturaleza. Y, en este sentido, se da cuenta de que hay fenómenos que llamamos por eso mismo orgánicos, que no se pueden pensar a partir del razonamiento mecánico-causal que supone un fin externo, sino que solo se pueden pensar a partir de la asunción de una finalidad interna.

El correlato más conocido de ello en la época sería la fuerza formadora de las plantas de que hablaba Goethe. Lo que ocurre es que, lo que para Goethe era un principio constitutivo de la planta, para Kant no era un fenómeno constitutivo de fenómenos, sino solo un principio heurístico. Es decir, que se trata de un principio que nos permite pensar aquello a lo que el razonamiento causal bien fundamentado en la crítica de la razón pura todavía no ha llegado.

Incluso en ese en ese contexto, se podría incorporar o se podría considerar incluida gran parte de la recuperación del organicismo que se lleva a cabo en el siglo XX. El ejemplo más claro es la llamada *Hipótesis Gaia* de James Lovelock (Lovelock, 1985). Lovelock ve el planeta en su conjunto como un organismo autorregulado, dotado de mecanismos físico-químicos que hacen que, cuando un parámetro aumenta, haya otro que

lo compensa para devolverlo a su valor de equilibrio. Ahora bien, es necesario recordar que, para Lovelock, se trata solo de una hipótesis que fundamenta solo un modo de pensar, pero tampoco es constitutivo, guardando, por tanto, fidelidad en esto a Kant. Es decir, que no está sobrepasando los presupuestos de la ciencia físico-química y físico-matemática convencionales, sino que propone su hipótesis como una manera de pensar aquello que no es todavía reductible a leyes causales.

8. DE LA ESTADÍSTICA A LA ESTÉTICA

Ahora bien, ¿podría ser que eso que Lovelock no ha recuperado del pensamiento del Romanticismo haya vuelto a aparecer por una vía insospechada? Detengámonos por un momento en una disciplina matemática que ha ido adquiriendo, en todos los ámbitos, cada vez más protagonismo: la estadística. La podemos ver, por ejemplo, en el análisis de los fenómenos meteorológicos, en la medicina y, desde luego, en otros usos como podrían ser hasta la publicidad. No podemos entrar aquí en su funcionamiento, pero sí quisiera destacar algunas características que nos permiten ponerla un poco en balance con lo que sería la idea de un razonamiento físico-matemático a la manera kantiana. Fundamentalmente, el razonamiento estadístico lo que hace es introducir la variabilidad en los conjuntos desorganizados de datos. Lo que caracteriza la estadística es su capacidad de trabajar con variables que pueden adoptar diferentes valores y extraer de ello conclusiones. Estas conclusiones no tienen por qué ser absolutamente determinadas, como sí se le exige al razonamiento mecánico-causal, sino que pueden admitir también un cierto grado de incerteza.

Todo esto merecería un desarrollo más profundo del que puedo dedicarle aquí. Sin embargo, al menos, se puede apreciar un poco por qué destaco estas las dos características mencionadas. Lo hago porque presentan una cierta similitud con los motivos de discusión acerca de la relación entre los ámbitos estético y teleológico en la Crítica del juicio de Kant (Kant, 2003). Allí se planteaba el organismo como un principio heurístico que nos permitía ir más allá del razonamiento mecánico causal, tal como hemos recordado antes. En él, una pluralidad de fenómenos se pensaba como orientada a un fin, lo que permitía dotarlos de un orden, una *organización*, que en sí no presentan. Sin embargo, la

estadística moderna nos remite también, en cierto aspecto, al Juicio estético, porque reconoce en las pluralidades de fenómenos patrones organizadores que no están, sin embargo, orientados a fines, pero que permiten organizarlos como un fenómeno global. Por ejemplo, la identificación de un factor de riesgo cardíaco para el que no tenemos explicación mecánica, pero que la estadística nos presenta como asociación imposible de ignorar.

La insuficiente explicación del funcionamiento de las redes neuronales ofrecida más arriba sí que consigue, al menos, poner de relevancia que su modo de tomar decisiones se basa también en el reconocimiento de patrones estadísticos. La tesis que pretendo defender aquí sería la de que podemos comprobar cómo a través de esa aplicación, en la Inteligencia artificial, de esa nueva matemática estadística, parece que el Juicio estético kantiano puede recuperar una nueva función para la ciencia, que no es otra cosa que lo que constituyó el proyecto de la filosofía de la naturaleza de Schelling y el círculo romántico, tal como quedó al final de su Sistema del idealismo trascendental. Pues, ¿qué es lo propio del paradigma estadístico, desde un punto de vista epistemológico? ¿Se puede encuadrar todavía en la filosofía moderna? Hay al menos algunas características de lo estadístico que coinciden:

-Se trata de un conjunto de datos *desorganizado* y, por tanto, *sin concepto*. Que, de todos modos, da lugar a representación (por ejemplo, una descripción de un fenómeno meteorológico).

-Es, sin embargo, objeto de representación y se lo puede reconocer como causa de fenómenos diversos.

Estas características lo aproximan a la *intuición sin concepto* de Kant. Por tanto, podemos hablar de que la consideración estadística se aproxima en cierta medida a la intuición estética kantiana, aunque, naturalmente, y como hemos señalado ya, sin *genio*.

9. CONCLUSIÓN

El alarmismo y el pesimismo con que se ha recibido la popularización del acceso a la Inteligencia artificial apenas quedan compensados por el

tecno-optimismo generalmente dominante. Ese miedo probablemente venga alimentado por algo más que el temor a perder empleos o a poner en manos inapropiadas recursos tecnológicos excesivos. Probablemente ese temor tenga algo que ver con lo *siniestro* en sentido freudiano, es decir, con el hecho de que algo en eso nuevo que es la inteligencia artificial nos resulte familiar. Porque si tanto la naturaleza como los productos de la técnica pueden considerarse un reflejo de nuestro espíritu, la pregunta es: ¿qué imagen nos devuelve la inteligencia artificial?

El razonamiento seguido aquí ha pretendido dibujar una línea positiva, que nos lleva de vuelta desde esa temida innovación informática, a la visión estética del mundo del Romanticismo alemán. Por supuesto, defender que fuera la única posible resultaría forzado. Más bien ha querido constituir una llamada esperanzadora, darnos cuenta de que algo de lo que defendió el círculo romántico sigue palpitando en nuestro espíritu y en nuestra cultura, aunque sea bajo el improbable disfraz de los avances de la ciencia.

10. BIBLIOGRAFÍA

Gleick, J. (2012). La información: Historia y realidad (J. Rabasseda & T. de Lozoya, Trads.; 1a. edición). Crítica.

Kant, I. (2003). Gesammelte Schriften Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. (Vol. 2). de Gruyter.

McCulloch, W. S., & Pitts, W. (1943). A logical calculus of the ideas immanent in nervous activity. The Bulletin of Mathematical Biophysics, 5(4), 115-133. https://doi.org/10.1007/BF02478259

Menabrea, L. F. (1842). Notions sur la machine analytique de M. Charles Babbage. Bibliothèque universelle de Genève, 41, 352-376.

Menabrea, L. F. (1843). Sketch of the Analytical Engine invented by Charles Babbage (A. Lovelace, Trad.). Scientific Memoirs, 3, 666-731.

Nicolis, G., & Prigogine, I. (1998). Exploring complexity: An introduction (5th printing). Freeman.

Turing, A. M. (1937). On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem. Proceedings of the London Mathematical Society, s2-42(1), 230-265. https://doi.org/10.1112/plms/s2-42.1.230

SECCIÓN II.

INTERSECCIONES DEL CONOCIMINETO EN LA ERA DIGITAL

BETWEEN MEMORY AND MODERNITY: MICHEL KHLEIFI'S CINEMATIC PORTRAYAL OF PALESTINIAN LANDSCAPES AND GENDER DYNAMICS

MOHAMMED RH MASALHA
University of Córdoba

MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ
University of Córdoba

1. INTRODUCTION

Michel Khleifi is considered the genesis of new Palestinian cinema, which is distinctly different from the Palestinian revolutionary cinema that preceded the 1980s (Gertz and Khleifi, 2008, p. 74). Revolutionary cinema was funded by the Palestine Liberation Organization (PLO) and various revolutionary factions. Its films primarily focused on specific themes, emphasizing the continuity of the revolution and the inevitability of armed struggle to pursue the path of liberation (Ibrahim 2005, p. 41). However, Khleifi worked on portraying the Palestinian cause in a new light, both in terms of narrative storytelling and visual construction. He asserts, "We had to provide the world with another way of talking about us" (Dabashi, 2006, p. 48).

Khleifi's aesthetic, which heavily incorporates the classical lighting and composition techniques characteristic of the European art-film industry (Hudson, 2017, p. 33), has been instrumental in presenting fresh perspectives in his narratives that delve into Palestinian identity (Ibrahim, 2001, p. 107).

Khleifi's work, in a manner akin to Edward Said's view on literature (2012, p. 357), transcends simple national or ethnographic symbolism, adopting a cinematic method that speaks to universal expe-riences. His films, while anchored in the Palestinian context, touch upon universal

themes such as the connection to land, the preservation of collective memory and cultural heritage, and the complexities of narrating a nation's history. These themes make his work broadly rela-table. Khleifi himself has stated, "My cinematographic roots are in the history of direct cinema, which is firmly planted in people's reality. As a filmmaker, I aspired to reach a universal cinematic language" (Dabas-hi, 2006, p. 49).

Born in Nazareth in 1950. Khleifi moved to Belgium in the early 1970s to study television and theater directing at the Institut National Supéri-eur des Arts du Spectacle (INSAS) in Brussels (Hudson, 2017, p. 31). By 1975, he completed his studies, presenting a thesis on the various forms of cultural expression in Palestine. He further expressed his be-lief, stating he was "firmly persuaded that culture holds paramount sig-nificance not just for him, but for every Arab." (Gugler, 2015, p. 54). His time in Europe provided him with a unique perspective, allowing him to view the Palestinian situation from both an insider's and out-sider's perspective. This dual perspective, reminiscent of Said's concept of "worldliness," brings a global interconnectedness to his films (Said, 2012, p. 357).

Khleifi, akin to numerous expatriates, remained connected to his homeland and the cultural roots from which he emerged even after settling in Europe. Upon reaching Brussels, he aimed not for isolation or complete absorption but rather for a blending with the culture of his new envi-ronment. Reflecting on his and Omar al-Qattan's experiences in Belgium, Khleifi has remarked:

> "So it seemed to us that in order to safeguard our own culture, we would have to engage with other cultures, especially the dominant Eu-ropean culture. The problem was how not to melt away into European culture,

while at the same time enriching ourselves, in order to communicate with this culture. […] We shouldn't try to imitate, to make films that are similar but better than the most advanced in Europe and elsewhere. There has to be a cultural confrontation which will produce a new synthesis." (Hudson, 2017, p. 32).

This very fusion is what his movies embody, as he applies the expertise, technical skills, and aesthetic education he gained in Brussels to craft films that depict his native land of Palestine.

Returning to the beginnings, we find that in 1978, Khleifi, in collaboration with the Belgian director André Dartevelle, wrote and directed four documentaries about Palestine for Belgian television (Ibrahim 2005, p. 40). It's also worth noting that Khleifi founded the Jerusalem Film and Television Foundation and took on the role of its artistic director (Ibrahim 2001, p. 111).

Khleifi, in his films, reestablishes unity by using the landscape as its central anchor. Through this spatial lens, the film brings to the forefront unique narratives deeply rooted in Palestinian society, underscoring its rich history and multifaceted identity, and also the previously imperceptible Palestinian spaces that have now become observable (Gertz and Khleifi, 2008, p. 76).

His cinematic approach is characterized by the incorporation of tangible items like photographs, graves, and ruins, as well as sensory elements such as sound, aroma, touch, and hue, to serve as poignant reminders of memory.

His adept camerawork crafts a cohesive space from the disjointed Palestinian landscape. Rather than merely using the physical environment as a visual element or background, he positions it as a primary character in the Palestinian story. This narrative emphasizes a deep, personal connection and affection for the land (Gugler, 2015, p. 54).

This emphasis on the Palestinian landscape in Khleifi's works resonates with Said's (2012, p. 357) insights on the significance of space in literature. By making the once-invisible Palestinian spaces visible, Khleifi anchors his narratives firmly within the broader Palestinian experience.

He also was adamant about portraying the diverse aspects of Palestinian society, including its imperfections and shortcomings. In his films, he exposes the repressive impact of conventional patriarchal hierarchies on women and the younger generation (Gugler, 2015, p. 56). Additionally, he examines various modes of resisting oppression, emphasizing the importance of preserving memory and culture (Gugler, 2015, p. 56).

Michel Khleifi's distinctive narrative style in his films is marked by a meticulous composition of shots, the use of high contrast lighting, and

a minimal noise, alongside the strategic incorporation of documentary footage to forge stark contrasts. This stylistic signature is particularly pronounced in the indoor scenes of his works, where the stylization is most apparent (Hudson, 2017, p. 43). Khleifi's films are acclaimed for their layered portrayal of Palestinian life, seamlessly blending fiction with documentary to paint a resonant portrait of Palestinian memory, gender, and a deep-seated yearning for the homeland. This paper examines Michel Khleifi's cinematic works, focusing on the themes of memory, identity, land, and gender, highlighting his significant contributions to Palestinian cinema, and offering new insights into his unique perspective on Palestinian identity and collective memory. The study also situates Khleifi's filmography within the resistance cinema tradition, in addition to drawing parallels with Palestinian writer Ghassan Kanafani's ideological stance.

2. OBJECTIVES AND METHODOLOGY

2.1. OBJECTIVES

- Examine the unique aesthetic and narrative techniques employed by Khleifi in his films, focusing on how he integrates classical European art-film elements with Palestinian cultural themes to create a distinct cinematic language.
- Investigate how Khleifi's films portray Palestinian identity, collective memory, and their connection to the land, particularly through the use of landscape as a metaphor.
- Analyze the portrayal of women in Khleifi's films, assessing how his work challenges traditional patriarchal norms and brings to light the roles and experiences of women in Palestinian society.
- Assess how Khleifi's storytelling transcends local Palestinian narratives to address universal themes of displacement, belonging, and cultural heritage, making his work relatable to a global audience.

2.2. Keywords

- Michel Khleifi
- Palestinian cinema
- Landscape metaphor
- Gender representation
- Cultural and historical memory

2.3. Methodology

This academic paper employs a dual-focused methodology to analyze Michel Khleifi's films, emphasizing their depiction of Palestinian landscapes and gender dynamics. The first and primary focus, Narrative Analysis, delves into the storytelling aspects of Khleifi's work, examining themes like memory, identity, and gender roles. This involves a close reading of narrative structures, character development, and dialogue to understand how these elements interweave to portray the Palestinian experience, particularly against the backdrop of cultural and political complexities.

The second focus, Cinematic Technique Analysis, focuses on Khleifi's filmmaking methods. It scrutinizes aspects such as cinematography, editing, with a special emphasis on how landscapes are presented as active elements in the narrative and the visual portrayal of gender dynamics. This approach aims to reveal how Khleifi's cinematic techniques complement his storytelling, enriching the thematic depth and emotional resonance of his films. The paper primarily analyzes seminal works like "Wedding in Galilee" and "Fertile Me-mory," while also considering Khleifi's wider body of work to provide a comprehensive understanding of his impact on Palestinian cinema and its portrayal of complex socio-political narratives.

3. MICHEL KHLEIFI'S CINEMATIC LANDSCAPE

Michel Khleifi's cinematic work explores Palestinian narratives, turning the landscape into a living character that symbolizes the deep

connection between the Palestinian people and their homeland. This bond transcends political boundaries and resonates universally, mirroring themes of belonging and displacement. It's this very essence of capturing a place, both tangible and intangible, that Haim Bresheeth (2002, p. 38) touches upon when he asks, "How can one create a film about a space that doesn't exist?" Bresheeth suggests that the answer lies in storytelling, where the physicality of a house is replaced with narrative symbols, much like how Khleifi's films evoke the spirit of the Palestinian homeland.

Building on the concept of capturing the essence of a place through storytelling, Khleifi's films intricately connect the everyday lives of Palestinians to a broader tapestry of political struggles. His cinematic lens brings out the identities, memories, and challenges of ordinary Palestinians, grounding the conflict in personal stories that resonate with audiences worldwide.

Another central theme in Khleifi's narratives is the role of women. He offers a unique perspective on Palestinian life. His depiction of women challenges gender norms and highlights their struggles against external oppressions and internal societal expectations. Using recollections and storytelling to preserve and celebrate Palestinian cultural narratives enhances his focus on women's narratives. These narratives, passed down through generations, emphasize how memory shapes identity and resistance. Khleifi shows the richness of Palestinian culture through his films' rituals, dances, and ceremonies, connecting personal narratives to historical contexts.

In his groundbreaking documentary "Fertile Memory" (1980), Khleifi's debut was met with considerable attention and acclaim for its pioneering cinematic language and its profound artistic and thematic depth, managed to reach a global audience and achieved success in several international festivals. Notably, its screening at the Cannes Film Festival in the same year marked a significant milestone in the history of Palestinian and Arab cinema. (Ibrahim 2005, p. 43). For Gertz and Khleifi, "Fertile Memories" is the work of a director who navigates between different cultures and nations, blending diverse identities through a fusion of styles and perspectives (Gertz and Khleifi, 2008, p. 75).

Khleifi muses, "I have an affinity for exile. I appreciate the dualistic viewpoint it necessitates. Those residing in a place are often bound to a singular notion and live it out. I aim to forge a synthesis" (Gertz and Khleifi, 2008, p. 75). The film's primary importance stems from its unique emphasis on personal, individual narratives rather than overarching, national ones.

"Fertile Memories," shifts from the calamitous era which had been the focus of earlier films to a different timeline representing the daily life that emerges from a genuine connection with the actual landscape, thus shaping a diverse and localized way of life. In the context of everyday life, Khleifi's film brings to the forefront class, gender, ethnic, and other identities that were previously muted in earlier cinema (Gertz and Khleifi, 2008, p. 75). The film explores the stories of individual characters as part of a larger collective narrative, which is dissected into various identities across multiple timelines and settings, hinting at varied and sometimes opposing identities while a unified national identity is shaped from past remnants.

Khleifi intertwines resistance and landscape, memory, and symbolism through the stories of two women (Ibrahim 2005, p. 49). The first, Farah Hatoum, is a grandmother deeply connected to her land, living within the occupied territories and in direct contact with Israeli society. The second, Sahar Khalifeh, a renowned writer, resides in the West Bank.

In the film, Sahar is seen actively seeking different ways to convey the Palestinian reality. she emerges as a Palestinian advocate with the ability to reach worldwide audiences. Her literary works were translated into other languages, and she successfully engaged in numerous international forums (Ibrahim 2005, p. 49).

By going beyond conventional storytelling to delve into the complex realities of two Palestinian women and to emphasize their resilience and abilities, Khleifi explores the parallel universes of these women. By painting two separate women—one from the occupied West Bank and the other from the territories occupied in 1948—he contrasts two generations and two socioeconomic groups, drawing parallels between the working class and the intellectual author. The complex depiction by

Khleifi places special emphasis on women who are on the outside of patriarchal society, such as widows and divorcees. In contrast to the male-dominated narratives seen in previous films, this new viewpoint presents a female counter-narrative (Gertz and Khleifi, 2008, p. 76). By interweaving the stories of these two women Khleifi seamlessly integrates personal experiences into a broader national and political context (Gugler, 2015, p. 55).

Khleifi creates spaces in his films where women could completely express their individuality. This portrayal, often underrepresented in Arab cinema, suggests a distinct feminine form of resistance (Gugler, 2015, p. 55). Furthermore, he posits that the female dimension of Arab society is more potent and purposeful than its male counterpart. He envisions a cinematic realm where women's significant contributions to national identity are at the forefront (Gugler, 2015, p. 58).

Themes of fragmented realities and the intersection of women's images and voices are central to Michel Khleifi's films, which both evoke profound pain and celebrate cinematic and existential triumphs. Women are the protagonists in Khleifi's stories, and he is known as one of the first Palestinian filmmakers to highlight underrepresented and oppressed parts of life.

He goes beyond simple language to address complicated societal and political issues by utilizing their voices for both clarification and deeper understanding. This method perpetuates the cycle of oppression by having women's voices rise up against patriarchy and occupation while simultaneously calling for individual and collective liberation. Gertz and Khleifi pointed out that Khleifi's films incorporate both silent and loud voices to make a passionate social and political statement; furthermore, they explore the idea of using space to bring the past back to life (2008, p. 74).

What appears to be an abstract place in Khleifi's depiction is actually a concrete, well-known, and beloved place where regular life takes place right now. As Khleifi expressed in a personal interview in Paris in 2003, "To defend something, one must harbor love for it, and to love it, one must understand it." (ibid.). This space, encompassing both history and

the present, is designed to serve as a testament to the evolving Israeli landscape, preserving the historical memory of traumatic times. Films capture the present while maintaining the continuum of remembering and forgetfulness, safeguarding traumatic memories, and contextualizing them historically(ibid.).

In 1985, Khleifi's film "Ma'loul Celebrates its Destruction" emphasizes the significance of discussing the enduring Palestinian place and memory, questioning the occupation's attempts to sever and deny it, in line with the notion that Palestine is a land without a people (Ibrahim 2005, p. 59).

The film intertwines scenes of displaced villagers sifting through the remnants of their old homes with moments where refugees deliberate over a mural showcasing the village from almost four decades ago. Both sets of individuals approach the village with a sense of mourning, reminiscing about its once-vibrant image, akin to remembering the features of a departed dear one (Gugler, 2015, p. 55).

As former villagers retrace their past, there's a palpable uncertainty in their recollections, leading to disputes among refugees about the accurate placement of a home on a mural. Khleifi masterfully connects these individual memories to the broader collective memory of the Palestinian people (Gugler, 2015, p. 55). Ma'loul is one of the Palestinian villages that was occupied in 1948. The Palestinian director wanted to highlight an expressive and indicative example, allowing this village to serve as a model for every Palestinian area that was occupied and destroyed to erase the Palestinian trace (Ibrahim 2005, p. 60).

His feature film "The Tale of the Three Lost Jewels" (1994) explores Palestinian history by searching for three missing jewels from a necklace inherited from a grandmother. A girl, Aida, requests these jewels as a dowry from a young man, Yusef, and these jewels are located in cities where Palestinians were forced to leave their lands (Ibrahim 2001, p. 106). The narrative unfolds within a Gaza refugee camp, a transient space where inhabitants are caught in the present. They are either consumed by memories of their original homes from which they

were displaced or find themselves dreaming of new lands (Gertz and Khleifi, 2008, p. 93).

The film narrates a tale of lost jewels from a mother's necklace during the family's escape from Jaffa, among other memories. While it captures the traumatic memories, the film also evokes the time and place before the trauma (Gertz and Khleifi, 2008, p. 94).

In doing so, the film expresses the essence of Palestine, its memory, and its place, juxtaposing its absence with its presence in the refugee camp. The poignant absence of Palestine's landscape lingers in the surrounding spaces, emphasizing the deep connection to the land and the Palestinian identity and representing the younger generation's as they absorb history from their elders through fairy tales, dreams, and fantasies. Yusef's universe is filled with recollections from his neighbor, mother, sister, and grandmother, highlighting Palestinian history and pre-war Jaffa.

Since its release, "Tale of the Three Jewels" has received considerable praise from critics, yet its debut at Cannes in 1995 was met with a muted response (Gugler, 2015, p. 63). As al-Qattan astutely observes, the subdued response might be partially attributed to the backdrop of the peace discussions that began with the Oslo Accords of 1993 (ibid.).

Among his works are the documentaries "Forbidden Marriages in the Holy Land" (1995) and “Canticle of the Stones" (1988), which, as the titles suggest, have a profound connection to Palestinian identity (Ibrahim 2001, p. 106). In 1984, Khleifi produced "Ma’aloul Celebrates its Destruction," a project that sought to rekindle Palestinian memories using diverse media approaches (Gertz and Khleifi, 2008, p. 80).

"Canticle of the Stones" combines poetic theatrical scenes with documentary footage to examine the concepts of memory and the profound bond between Palestinians and their homeland, with a specific emphasis on the experiences of women. Gugler (2015, p. 60) emphasizes that the film explores the suffering of the Palestinian people who are oppressed by Israel, which is a common theme in Khleifi's work. A notable portion showcases an elderly woman recounting her recollections of her family's forced displacement in 1948 and their subsequent

resettlement in the West Bank. Her residence, situated in close proximity to a growing Jewish settlement, serves as a powerful symbol of her history and the lasting bond with the territory.

Khleifi's narrative technique seamlessly combines the individual and the collective, as demonstrated by the story of a well-educated, middle-aged Palestinian woman who goes back to her native land and her connection with her lover, a man who was recently freed from jail due to his activism. The film's emphasis on memory, identity, and belonging is highlighted by the combination of individual and shared experiences, with a particular focus on women's experiences.

The film effectively depicts sacrifice and confrontation, utilizing the land as a central theme to rationalize motivations and actions, while portraying love as a means of finding security amidst a search for identity and a sense of belonging.

The exploration of land, gender roles, memory, place, and the intricate relationships interweaving these concepts is also evident in his film "Wedding in Galilee" (1987). The wedding in the title represents two main themes: the bride's story and the story of the land. This event shows how personal and land ownership are closely connected (Rosen, 1988, p.50).

The film story centered around a wedding in a Palestinian village unfolds, organized by the village chief for his son. The story begins with the mayor feeling forced to invite the Israeli military governor to the wedding. Along the way back to his village and through cross-cutting editing, the father not only travels through fields and olive groves, but he also questions Israeli control over this land. This journey is as much through memory as it is through space, imagining the reactions of his family and the village to the wedding announcement. Gertz and Khleifi (2008, p. 88) note the tension in the film between Israeli dominance and the Arab characters' connection to the land.

Khleifi presents various societal and geographical aspects of Palestinian life. The villagers' reactions to the military governor being at the wedding differ from not wanting to go to the wedding at all to preparing to assassinate the governor. This is because they believe that true

celebration and oppression cannot exist together. The film features characters representing deep memory and the stolen place, like the grandparents, and those symbolizing the future, like the children.

The wedding itself is a testament to the past and memory, encapsulating the essence of the village, the land, and the rural Palestinian community. Elements like olive trees, stone houses, folkloric attire, and traditional rituals vividly portray this, as Rosen (1988, p.50) describes it as a "portrait of a community, cherishing their shared memories," with the village as a "sanctuary of traditions."

Khleifi's portrayal of Palestine challenges the occupation's view of the land as uninhabited and uncultivated. The camera's movement during the wedding transforms the limited space of Palestinians into an expansive realm, linking houses and villages to the entire nation. The landscape, characterized by stone-built houses and olive groves, represents the lost space (Gertz and Khleifi, 2008, p. 89) and symbolizes the broader Palestinian experience and identity.

Patriarchy and masculinity are central themes in the film, which examines Palestinian society during the era of Israeli occupation. Abu Adel, the village elder, invites the Israeli military governor to his son Adel's wedding on his own will, which causes Adel to feel humiliated and eventually he experiences impotence. This choice exemplifies the intergenerational effects of patriarchy, which hit Adel and Hassan equally hard.

Adel's shame over his father's actions and the military governor's presence at the wedding leads to a crisis in his marriage. The expectation of displaying a white sheet as proof of the bride's virginity adds to the tension. Adel contemplates killing his father as a means of regaining his dignity, but his bride intervenes.

In an act challenging societal norms, the bride takes control of the situation, questioning the traditional link between a woman's honor and her virginity and highlighting the double standards in societal expectations of men and women's sexual history.

This scene, as Rosen (1988, p.50) notes, is a powerful commentary on gender norms and societal values. bride's actions represent a critique of the patriarchal system that values women's virginity as a measure of their worth. Her decision to take control of her honor is a broader challenge to these societal values.

Khleifi's portrayal of the urban experience as diverse and multifaceted contests the notion of the nation as a mere concept, representing a "third space" experience where women's activities are central (Gertz and Khleifi, 2008, p. 89). The film contrasts the male and female characters: Abu Adel's defeatism under paternal authority versus Um Adel's management of the wedding. While the young men plan an attack on the Israeli commander, the women prepare for the feast. Ultimately, it is Samia, Adel's wife, who resolves the crisis and ensures the wedding ends peacefully, highlighting the strength and initiative of the female characters in the face of patriarchal challenges.

Sumaya, Adel's sister, stands out as the most prominent female character in the film. Unlike other women who are largely confined to domestic spaces, Sumaya navigates freely between the feminine indoor spaces of homes and the masculine outdoor spaces of the village squares. Her movements echo those of the camera and the children in the film, symbolizing her rebellious nature. She dreams of leaving the village, smokes, wears her father's keffiyeh in a symbolically charged scene, and has a secret lover involved in a plot to assassinate the military governor. When he excludes her from the plan, she defiantly asserts her involvement.

Sumaya's interactions with the Israelis highlight her ability to unsettle them. She teases an Israeli soldier searching for his colleague, Tali, and challenges another soldier to dance only if he removes his uniform. These interactions reveal her capacity to disrupt the typical masculine, military logic of power dynamics, leaving the soldiers flustered and speechless. Her character challenges traditional norms and resists the dominance of male villagers, often ridiculing her father's authority. Through Sumaya, Khleifi explores the tension between modernity and traditional power dynamics, as noted by Gugler (2015, p. 57).

In "Fertile Memory," Khleifi showcased the resilience of Palestinian women, and his subsequent works suggest a shift in power dynamics, with women becoming more dominant. This evolution aligns with Shohat's observation of women's complex role in nation-building, often navigating both male and female identities (Shohat and Stam 1994, p. 277–278). Sumaya's character embodies this transition, representing a new female identity in Palestinian society.

Michel Khleifi's film "Wedding in Galilee" draws a parallel between Israeli colonial rule and patriarchy and masculinity, akin to anti-colonial literature[143]. The film depicts the Israeli military commander and his companions arriving at a Palestinian wedding in military uniforms, armed and with jeeps, creating a barrier between them and their Palestinian hosts and remaining vigilant for any attacks. This setting highlights the military's reliance on weaponry as their sole means of communication.

In contrast, a scene where Abu Adel's mare escapes into a minefield, planted by the Israelis, showcases a different form of interaction. While the Israeli soldiers attempt to direct the mare by shooting, Abu Adel intervenes, using a gentle, almost magical approach to coax the mare back, illustrating a stark contrast in communication styles.

Another poignant scene involves a female Israeli soldier collapses to the heat and male-dominated environment in another moving moment. The Palestinian women shelter her in their home and outfit her in traditional Palestinian clothes, representing her freedom from the patriarchal military culture and her acceptance of herself once more.

Khleifi views "Wedding in Galilee" through a mythological lens, as described by Rosen (1988, p.50). He portrays it as a tale of two powerful forces: the military governor representing military dominance, and the village chief embodying patriarchal authority. Both are in a tragic struggle for control, a clash destined for failure. This narrative

[143] For further understanding of anti-colonial literature: Kadhim, N. H. (2004). The Poetics of Anti-Colonialism in the Arabic Qaṣīdah. Brill Academic Publishers.

framework not only critiques colonial and patriarchal systems but also delves into the deeper human aspects of these conflicts.

Expanding on this, Khleifi's film showcases an ethos of resistance that extends beyond the storyline and is powerfully reflected in the modern visuals he uses. These visuals serve as a powerful tool for stimulating critical discussions, pushing back against the oversimplified depictions commonly found in texts that try to singularly define Palestine or its resistance. This visual resistance holds profound political, cultural, and aesthetic value. As highlighted by White (2023, p. 2), it skillfully challenges both colonial and nationalist perspectives, presenting a more layered and diverse depiction of the Palestinian identity.

Yet, Khleifi's work is not just about challenging external perceptions; it's also an introspective journey. He ventures deep into the heart of Palestinian society, highlighting issues ranging from the deeply rooted patriarchy to unyielding nationalism, as cited by Rosen (1988, p.51). He posits that these intrinsic challenges have contributed to the Palestinian predicament. In a poignant reflection, Khleifi asserts, "While Israel's might is amplified by our vulnerabilities, our frailties don't stem from their power." He further elucidates that the true source of these vulnerabilities lies in the inherent contradictions and archaic norms persisting within the Palestinian community itself (Rosen, 1988, p.50).

This introspection and resistance found in Khleifi's work are emblematic of a larger trend in Palestinian cinema. Over the years, this form of cinema has emerged as a robust medium of Palestinian defiance and resilience. Filmmakers from the region have been instrumental in spotlighting tales that were once eclipsed and silenced. As Dabashi (2006, p.44) insightfully points out, these films act as instruments of resistance, elevating the Palestinian narrative on a global stage.

The film garnered significant international recognition, winning numerous prestigious awards. These accolades included the International Critics Prize at Cannes in 1987, the Golden Shell at the San Sebastián International Film Festival in 1987, the André Cavens Award presented by the Belgian Film Critics Association in 1987, and the Tanit d'or at the Carthage Film Festival in 1988 (Ibrahim 2005, p. 64). In this film,

Khleifi was able to craft a new cinematic language and aesthetic value that truly conveyed the Palestinian experience. The film marked a genuine turning point for Palestinian cinema. It served as a record of Palestinian existence, and it also represented a visual language expressing Palestinian culture, identity, and the land (Ibrahim 2001, p. 103).

In his 2009 release, "Zindeeq," Khleifi presents a self-referential narrative. The film follows 'M,' a Palestinian filmmaker residing in Europe, who journeys back to Ramallah to capture testimonies about the 1948 Nakba. The movie delves into the events of that chaotic period while juxtaposing them with the contemporary uncertainties and tensions of Palestine. Throughout his journey, he is joined by Racha, a young local woman, who assists him as his sound engineer.

In "Zindeeq," the protagonist M's self-absorbed world is dramatically upended within a span of 24 hours when his nephew commits a murder in Nazareth, putting their entire family in danger. the film delves deep into an exile's bond with Palestine, showcasing a fresh and innovative approach in Khleifi's filmmaking.

Beneath the film's straightforward plot, Khleifi embarks on a courageous journey to narrate Palestinian history (Gugler, 2015, p. 67). In his film, Khleifi poses a different question than what is usually asked of the Palestinian refugees who left or were forced to leave their homes in 1948. He directs it to those who stayed in their homes, asking, "Why did you stay? Why didn't you leave? I want to know what happened to you."

From the beginning of the film, the tense and somewhat uncontrolled relationship between the film's protagonist and his girlfriend quickly unfolds. This relationship serves as a detail in protagonist 's internal conflict between himself (the individual) and his surroundings: history, place, society, exile, politics, and memory.

In the film, the documentation of the Nakba becomes a cinematic context within the film itself. The camera of the protiganist, M, interviews elderly individuals who recount their tragedies and their connections to their "previous" places, which has become a cliché for anyone interested in the Palestinian issue. This documentation, however, appears

incidental in the film, serving a nostalgic and aesthetic purpose, closely tied to the film's protagonist.

Throughout the film, "M" poses direct questions to his mother, evoking memories and asking her, "Why did you stay?" and "Why didn't you leave?". These questions, devoid of emotional rhetoric and blame, challenge the victim narrative. Instead of the usual blame directed at Palestinians who left their lands, Khleifi's questions are rational, essential, and polite, focusing on "displacement" rather than "fleeing" or abandoning the land. The film's central character, "M", an expatriate living in Europe, returns to view the city as 'exotic' and a rich subject for artistic work.

The film presents vivid scenes from cities like Nazareth, Bethlehem, and Ramallah, capturing the essence of Palestinian life and history.

There's a poignant scene where the protagonist returns to his family's abandoned home, finding the key hidden under a stone. The film also touches upon the reality of Gazans sneaking into the territories occupied in 1948 for work or the trafficking of Palestinian children. The role of women in the film is significant, symbolizing the land, the people, and the feminine essence. The film concludes with a scene where a woman in a white robe walks in the water of a lake or river, beckoning the protagonist to follow her, symbolizing the deep connection between memory, history, and women in the Palestinian narrative.

"Zindeeq" is profound and calls for a deeper examination. Khleifi's passion for conveying the Palestinian people's ongoing trauma remains undiminished. The film also highlights his readiness to adopt innovative approaches in narrating the Palestinian narrative (Gugler, 2015, p. 67).

Returning to the theme of resistance, Michel Khleifi's films are in line with the notion of "resistance literature," as defined by Ghassan Kanafani. This form of literature, which Kanafani describes as encompassing a diverse range of artistic forms that emerge in the context of occupation and oppression(Kanafani, 1966, p. 11-71). These forms include poetry, graffiti, artworks, photography, and particularly, films as described by Gugler (2015, p. 68 and Kanafani, 1966). These cultural works collectively form a "discourse of resistance," functioning as

crucial means of communication, solidarity, and the affirmation of identity, particularly for the Palestinian people(ibid.).

Khleifi's films contribute to this resistance discourse. They examine the Palestinian life, exploring themes of memory, culture, and identity. His works portray both the historical trauma and the contemporary challenges faced by Palestinians, while also highlighting their resilience.

Through his storytelling, Khleifi contributes to the broader Palestinian narrative, paralleling the sentiments found in resistance literature and other artistic forms. His films, akin to graffiti and murals in occupied territories, assert Palestinian identity and history amidst adversity.

Kanafani's assertion that "Resistance literature in occupied Palestine has firmly linked the social issue with the political issue" (Kanafani, 1968, p. 45) resonates strongly with Khleifi's approach. His films are deeply embedded in the socio-political realities of Palestine, intertwining personal stories with political contexts. They illustrate the inseparability of individual experiences from the broader context of occupation and displacement.

For example, in "Zindeeq," the protagonist's personal journey is set against the historical backdrop of the Nakba and the ongoing struggles in contemporary Palestine. Similarly, "Tale of the Three Jewels" shows a young protagonist learning history from elders, reflecting the interconnection of personal memories with collective history.

Khleifi's films embody Kanafani's concept of resistance literature, where social and political narratives are intertwined. They present a vivid portrayal of Palestinian life, where individual stories of love, loss, and longing are inseparable from the larger socio-political landscape of resistance and survival.

Ghassan Kanafani's insights into resistance literature, as stated in 1968, emphasize its evolution from addressing social constraints within Arab society to encompassing broader themes of resistance and identity in the context of occupation. He noted that initial literary works, particularly short stories and early poetry, often began by challenging traditional norms in rural societies, especially in relationships and familial

structures. However, these themes quickly expanded to reflect the wider challenges faced by Arabs in occupied territories, giving resistance literature a progressive, social, Arab, and global dimension (Kanafani, 1968, p. 46).

Michel Khleifi's films resonate with Kanafani's observations. Khleifi's narratives frequently confront traditional societal norms, particularly within the Palestinian context under occupation. His portrayal of characters, especially women, navigates the tension between tradition and a desire for personal and national liberation. His films address not only the Palestinian struggle but also broader themes of identity, memory, and resistance, aligning with the progressive and global scope of resistance literature as described by Kanafani.

Kanafani also emphasized the concept of "conscious commitment" in resistance literature, comprising two elements: "commitment" to discussing the Palestinian struggle and "awareness" of the occupation's tactics against Palestinian identity (Kanafani, 1968, p. 54). Khleifi's films embody this conscious commitment. They are dedicated to portraying the Palestinian experience and the challenges faced by its people. Moreover, Khleifi's nuanced storytelling reveals a deep understanding of the occupation's strategies to erase Palestinian identity and memory. This dual focus on commitment and awareness positions Khleifi's work as an integral part of Palestinian resistance literature and art, contributing significantly to the broader narrative of resistance and identity in the Arab world.

4. RESULTS AND CONCLUSION

Michel Khleifi, as a pioneering figure in Palestinian cinema, offers a profound exploration of the Palestinian experience, intertwining the personal, political, and historical dimensions of their narrative. His films, from "Wedding in Galilee" to "Zindeeq," serve as a canvas upon which the complexities of Palestinian identity, memory, and resistance are painted. Through his cinematic lens, Khleifi not only challenges external perceptions but also delves into the internal dynamics of Palestinian society, highlighting both its resilience and its vulnerabilities.

Central to Khleifi's work is the nuanced portrayal of women, who emerge as symbols of resistance, memory, and change. They challenge societal norms, question patriarchal structures, and embody the deep connection to the land and history. This emphasis on women's roles underscores the multifaceted nature of Palestinian identity, which is shaped by both external struggles against occupation and internal challenges related to societal norms and expectations.

Furthermore, Khleifi's films serve as a counter-narrative, contesting the often oversimplified and monolithic depictions of Palestine. By juxtaposing the past with the present, the individual with the collective, and the political with the personal, he crafts a narrative that is both deeply rooted in the Palestinian context and universally resonant. His innovative cinematic language, which blends documentary and dramatic styles, captures the essence of the Palestinian experience, from the trauma of displacement to the enduring connection to the land.

In essence, Michel Khleifi's cinematic contributions stand as a testament to the rich tapestry of Palestinian life, history, and aspirations. His films, while deeply rooted in the Palestinian narrative, transcend geographical and cultural boundaries, offering global audiences a window into the complexities, challenges, and resilience of the Palestinian people. Through his work, Khleifi ensures that the voices, memories, and dreams of Palestinians are immortalized, challenging narratives of erasure and offering a beacon of hope and resistance for future generations.

5. REFERENCES

Bresheeth, H. (2001). “Telling the Stories of Heim and Heimat, Home and Exile: Recent Palestinian Films and the Iconic Parable of the Invi-sible Palestine.” New Cinemas: Journal of Contemporary Film.

Dabashi, H. (2006). Dreams of a Nation: On Palestinian Cinema. Verso Books.

Gertz, N., & Khleifi, G. (2008). Palestinian Cinema, Landscape, Trauma and Memory. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Gugler, J. (2015). Ten Arab Filmmakers: Political Dissent and Social Critique. Indiana University Press.

Hudson, S. F. (2017). Modern Palestinian Filmmaking in a Global World. University of Arkansas, Fayetteville.

Ibrahim, B. (2001). Palestinian Cinema in the Twentieth Century, 1935-2001. Ministry of Culture, The General Establishment for Cinema in the Syrian Arab Republic [in Arabic].

Ibrahim, B. (2005). Three Symbols of New Palestinian Cinema: Michel Khleifi, Rashid Masharawi, and Elia Suleiman. Al-Mada P.C [in Arabic].

Kadhim, N. H. (2004). The Poetics of Anti-Colonialism in the Arabic Qaṣīdah. Brill Academic Publishers.

Kanafani, G. (1966). Resistance Literature. Rimalbooks [in Arabic].

Kanafani, G. (1968). Palestinian Resistance Literature under Occupation 1948 – 1968. Institute for Palestine Studies [in Arabic].

Rosen, M. (1988). "Wedding in Galilee." Cineaste. Vol. 16, No. 4.

Said, E. (2012). Reflections On Exile: And Other Literary And Cultural Essays. Granta Books.

Shohat, E., & Stam, R. (1994). Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media. London: Routledge.

White, R. G. (2023). An Atonal Cinema: Resistance, Counterpoint and Dialogue in Transnational Palestine. Bloomsbury Publishing.

6. FILMOGRAPHY

Fertile Memory. Directed by Michel Khleifi (1980).

Ma'loul Celebrates its Destruction. Directed by Michel Khleifi (1985).

Wedding in Galilee. Directed by Michel Khleifi (1987).

Canticle of the Stones. Directed by Michel Khleifi (1988).

The Tale of the Three Lost Jewels. Directed by Michel Khleifi (1994).

Forbidden Marriages in the Holy Land. Directed by Michel Khleifi (1995).

Zindeeq. Directed by Michel Khleifi (2009).

CAPÍTULO 26

REPENSAR LA ECONOMÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

CLARA MUÑOZ MORALES
Universidad de Oviedo

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo del presente texto, se explorará la posible conexión entre dos de las corrientes de teoría política contemporánea más influyentes: el posmarxismo y el operaísmo italiano. El hilo conductor del que nos serviremos para trazar esta conexión es la disciplina de la economía política. Al final, se expondrá brevemente el caso práctico del problema del conocimiento y la propiedad intelectual.

Tras la caída del Muro de Berlín en 1989 y la disolución de la Unión Soviética como referente ideológico de la izquierda europea, numerosas transformaciones han tenido lugar en el espacio y en la semántica de los partidos políticos.

Una de las más subrayadas por diversos autores, consiste en la tácita aceptación del aparente fin de los grandes relatos históricos y de las grandes ideologías. Esto constituye la popularización de una de las famosas tesis que aparece en la obra *El Fin de la Historia y el Último Hombre* del japonés Francis Fukuyama: tras la caída del bloque soviético y del fascismo en sus vertientes alemana e italiana, desaparece por fin la ideología como forma articuladora de la experiencia y del sentir humanos. Una forma poco práctica de abordar cualesquiera conflictos ya que ciega a los agentes sociales impidiéndoles comprender cuáles son sus verdaderos intereses además de favorecer posiciones extremistas y poco conciliadoras entre interlocutores con distintas inclinaciones políticas.

Frente a la ideología como forma política del pasado, solamente la actitud y la práctica pragmáticas propias de las democracias liberales que

se sirven de las aportaciones de las ciencias, son las adecuadas para dar solución a los problemas que la nueva era tendrá que afrontar. Dichos problemas, por cierto, paulatinamente serán cada vez menos considerados como problemas propiamente políticos, sino como cuestiones debidas a una mala administración o gestión de los recursos, o relativas a la falta de un consenso acordado, o al egoísmo atribuido a algunos agentes en la defensa de unos intereses propios que les impide llegar a una negociación fructuosa.

Ahora bien, no pocas corrientes y autores han señalado que este supuesto "fin de la ideología" es, no solamente falso, sino que, además, se constituye, en las coordenadas políticas contemporáneas, como la forma por excelencia de hacer ideología. Querer negar el aspecto político o conflictivo en los problemas que actualmente enfrentan las sociedades para sustituirlo por la cooperación, el consenso, la negociación o administración se constituye como la mejor forma de hacer prevalecer los intereses de determinados agentes precisamente porque éstos no se presentan como tales. Es decir, no se presentan como partidistas, como conveniencias de determinados agentes gracias a los cuales sacarían provecho. Muy al contrario, se presentan como marcos de formulación de los problemas caracterizados por su aparente validez universal, su neutralidad y por el apoyo de comités de expertos que avalan la objetividad del planteamiento del problema.

Este fenómeno comenzó a ser detectado por algunas escuelas de pensamiento posmarxistas. Algunos de los autores más destacados que se han encargado de analizar esta situación son: Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Jacques Ranciére y Slavoj Zizek. A la forma de plantear muchas de las problemáticas contemporáneas como alejadas de lo político y bajo los paradigmas liberales del consenso, la negociación (las únicas dos formas liberales de comprender la política)[144] o la administración se le ha venido a denominar como despolitización. A la forma de hacer

[144] Tal y como lo señala Carl Schmitt en *El concepto de lo político (1998).* El liberalismo no puede comprender lo político en su especificidad: por esta razón, tan solo puede aproximársele mediante el paradigma de la moral (consenso) o el mercado (negociación).

política que nace de la manera como se plantean los problemas (despolitizándolos) se le ha venido a denominar como pospolítica.

Existen muchas formas de despolitización. En este artículo nos centraremos en una en concreto que nos servirá para establecer la posible conexión con la corriente filosófica del operaísmo. Esta forma de despolitización tiene que ver con el uso de un paradigma económico propio del sistema de producción capitalista en su versión fordista o taylorista. Este paradigma envuelve toda una forma de comprender las relaciones económicas, el trabajo, la productividad, el valor, etc. que a raíz de las últimas transformaciones del aparato productivo parecen ya no tener lugar.

Nos encontramos pues, ante una situación crítica: por un lado, tenemos toda una serie de transformaciones que se están dando en el sistema productivo y que están afectando a la sociedad en su conjunto; por otro lado, hay una ausencia de conciencia de esas modificaciones debida fundamentalmente a la falta de un aparato teórico y conceptual adecuado. Esto repercute en la forma bajo la cual estas transformaciones pueden ser gobernadas políticamente.

Una de las problemáticas que quizás más repercusión esté teniendo y que exploraremos brevemente al final de este texto, tiene que ver con el conocimiento y la privatización del acceso al mismo vía propiedad intelectual. La comprensión despolitizada que se hace desde la economía política actual del conocimiento, su naturaleza y función dentro del sistema económico actual favorece la aparición de toda una serie de estrategias e instituciones (como las patentes o derechos de autor) que tratan de lidiar con un problema cuya comprensión excede los límites actuales de la disciplina.

2. OBJETIVOS

- Realizar una aproximación teórica breve a los conceptos de "despolitización" y de "pospolítica" tomando como referencia los marcos de pensamiento de los principales pensadores posmarxistas.

- Dar cuenta de algunas de las transformaciones en la naturaleza del trabajo más señaladas por parte de la corriente filosófica del operaísmo italiano.
- Mostrar la nueva forma de acumulación y/o extracción de plusvalía característica del capitalismo contemporáneo. Esto es: la financiarización de la economía.
- Perfilar brevemente el problema del conocimiento y su función dentro del sistema productivo contemporáneo.
- Proponer como tesis la interrelación entre los marcos teóricos despolitizadores de los que dispone la economía política actual y los problemas que surgen de la pobre comprensión de las contradicciones propias del capitalismo actual debido a la aplicación de estos marcos.

3. DISCUSIÓN

3.1. Pospolítica y despolitización

Dentro de las corrientes de posmarxismo actuales, los conceptos de pospolítica y de despolitización suelen imbricarse muy estrechamente. Los autores que más han desarrollado este fenómeno, ya los hemos mencionado antes. Son Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Jacques Ranciére y Slavoj Zizek. Para favorecer una comprensión clara de estos conceptos, trataremos de dar una aproximación separada a cada uno de ellos.

En primer lugar, el concepto de pospolítica. Éste designa una esfera o dimensión práctica consistente en toda una serie de estrategias, modos de gobernanza, códigos de buenas prácticas, etc., encaminadas a reducir lo político a una técnica administrativa de gestión, negociación o armonización de intereses. La pospolítica como forma de gubernamentabilidad actual descansaría sobre dos pilares fundamentales: uno es la aceptación tácita, a nivel global, de que cualquier relación económica sea de definidas en los términos del capital. El otro es la también tácita aceptación de la democracia liberal como la única forma de gobierno legítima. En ella, las relaciones entre Estado y mercado están, al menos en

los principales países de la OCDE, firmemente establecida. No se trata ya de la vieja oposición de uno y otro, ni del supuesto debilitamiento del Estado debido a la globalización de los mercados, sino de un Estado transformado que se encarga de aplicar y convertir los objetivos económicos del mercado mundial de capitales, en los objetivos de la política nacional interna.

La noción de "lo político" que se está presuponiendo en el uso de este concepto, es una noción que se separa de la concepción liberal de lo político entendido meramente como negociación de intereses o consenso entre partes ya constituidas. Esta noción sigue la linea abierta por Carl Schmitt al entender que lo político tiene que ver con un antagonismo o conflicto irresoluble que se encuentra anidado en el corazón mismo de lo social. Este antagonismo está ligado estrechamente a la constitución litigiosa de sujetos políticos cuya puesta en escena redefine las coordenadas de lo que se considera político o no.

Tenemos que tener en cuenta, que este antagonismo irresoluble es caracterizado de formas diferentes según el marco teórico de cada autor. En el caso de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe,[145] toma la forma de una pluralidad de posiciones de sujeto irreductibles entre ellas cuya constitución no puede ser objeto ni de consenso, ni de deliberación, ni de negociación. El antagonismo estriba en la disputa por el propio terreno de la política, por los sujetos que pueden o no participar en él, etc. Este antagonismo irresoluble depende un proyecto hegemónico que logre vencer sobre otro e imponer el marco de interpretación dominante (acerca no tanto de las posiciones que se van a discutir sino sobre el tema que será objeto de discusión misma y de quién podrá entrar en la discusión).

En el caso de Ranciére[146], el antagonismo que caracteriza lo político destella en el sempiterno litigio entre la parte sin parte y aquellos que

---

[145] Para profundizar en este tema, véase: Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática*. Editorial Gedisa. Barcelona, España; Mouffe, C. (2005). *On the political.* Taylor and Francis Group. Londres, Inglaterra.

[146] Para profundizar en este tema, véase: Ranciére, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía.* Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina; Ranciére, J. (2006). *El odio a la democracia.* Editorial Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.

cuentan con el monopolio de la voz legítima. Esta parte sin parte son aquellos sujetos que, aun formando parte de un determinado reparto de lo sensible, no son partícipes de él. Es decir, no se les reconoce como sujetos políticos. Su irrupción en forma de litigio es el momento propiamente político porque pone de manifiesto que un determinado orden policial (reparto de lo sensible) no conforma una comunidad justa en la que cada cual tiene su parte de ella en función de lo contribuido. Históricamente, han sido figuras como la mujer y el proletariado las que han desempeñado este rol de la parte sin parte.

Finalmente, en el caso de Slavoj Zizek,[147] el núcleo antagónico de lo político está conformado por la lucha entre Incluidos y Excluidos (una nueva lucha de clases) en el seno mismo del capitalismo contemporáneo. Dentro de este conflicto, los Excluidos se condensarían alrededor de determinadas figuras como los *sans papiers.* Inmigrantes de cuya docilidad tiene necesidad el capital, pero al mismo tiempo de los que busca mantener una distancia prudencial.

Tenemos, así pues, que la pospolítica se erige como aquella actividad que trata de resolver los problemas de espaldas a la noción de lo político que acabamos de explorar brevemente a través de estos tres autores. Sería una forma de política que busca librarse del antagonismo constitutivo de lo político ligado a la constitución litigiosa de los sujetos. ¿Qué relación tiene la pospolítica con la despolitización?

Si antes hemos hecho referencia a la "dimensión práctica" de la pospolítica, ahora debemos hacer referencia a su "dimensión teórica". Toda estrategia pospolítica tendría un trasfondo teórico marcado por una serie de análisis despolitizados del problema al que se aplique. La despolitización tiene que ver con toda una serie de análisis (procedentes de campos diversos como la sociología, economía …), cuyo rasgo principal es el presentar una imagen del problema como fundamentalmente separado o desprovisto del núcleo antagónico que hace de esa cuestión un problema irresoluble al menos bajo los parámetros técnicos, de

[147] Para profundizar en este tema, véase: Zizek, S. (2016). *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror.* Editorial Anagrama. Madrid, España

gestión o administración o de consenso y negociación a los que la pospolítica quiere ver reducida la política.

La despolitización consiste en definir las líneas generales de un problema, es decir, la forma bajo la cual este tiene que ser planteado. Los debates, negociaciones y consensos que posteriormente tengan lugar deberán hacerlo dentro de los márgenes establecidos, pero sin poner en cuestión la formulación del propio problema. Esto es, la manera bajo la cual este se plantea. En caso de poner en cuestión estos márgenes, nos encontraríamos con que la forma despolitizada de plantear el problema sirve a determinadas funciones y beneficia a determinados agentes en detrimento de otros. [148]

Ahora bien, la despolitización puede tener lugar porque se carece de otros marcos interpretativos cualitativamente diferentes. La terminología, el lenguaje, los conceptos y las relaciones que usualmente emplean los sujetos para trazar su realidad política y económica se mostrarían insuficientes para comprenderla.[149] Y, sin embargo, carecerían de otros mapas conceptuales o sistemas semánticos. Una de las áreas en las que más puede sentirse este impasse es la economía política contemporánea. En ella, se están empleando sistemas representativos con conceptos y relaciones que ya no permiten comprender la realidad en la que

---

[148] Un ejemplo de despolitización muy reconocido es la cuestión del cambio climático y la emisión de gases de efecto invernadero cuya formulación quedó reducida durante varias décadas al mercado o comercio de bonos de carbono. La forma de plantear el problema de la emisión de gases de efecto invernadero tomaba como referencia el funcionamiento del mercado libre como la mejor manera de llevar a cabo la reducción de estos gases. Ahora bien, este planteamiento beneficia a aquellos países y empresas con el suficiente capital como para poder comprar a los países más pobres sus derechos de emisión sin dejar por su parte de reducir las emisiones netas.

[149] Resulta interesante la observación llevada a cabo en este sentido por Slavoj Zizek: "¿Acaso no es ésta la matriz de una crítica eficaz de la ideología, no sólo bajo una situación "totalitaria" de censura, sino, tal vez, incluso de un modo más adecuado, bajo la condición más refinada de la censura liberal? Se comienza por afirmar que uno tiene toda la libertad que quiere para a continuación limitarse a añadir que lo único que falta es la "tinta roja": nos sentimos libres porque nos falta el lenguaje para articular nuestra falta de libertad. Lo que esta falta de tinta roja quiere decir es que hoy en día los principales términos que utilizamos para designar el conflicto actual - guerra contra el terrorismo, democracia y libertad, derechos humanos, etc.- son términos falsos, que mistifican nuestra percepción de la situación en lugar de permitirnos pensarla. En este preciso sentido, nuestra propia libertad sirve para enmascarar y sostener nuestra más profunda falta de libertad". (2005, pp. 7 – 8).

los sujetos se encuentran inmersos porque pertenecen a otro momento histórico del capitalismo.

3.2. El operaísmo italiano

El operaísmo italiano es una corriente de filosofía y teoría política contemporánea nacida a mediados del siglo XX con una fuerte influencia marxista. Encontramos en ella el estudio y el análisis económica de las recientes transformaciones que han sobrevenido al sistema de producción capitalista y su modo de acumulación. Las últimas aportaciones examinan las modificaciones que se han dado a partir de determinados sucesos históricos relevantes: las revueltas obreras y estudiantiles de mayo del 68, la crisis de las hipotecas *subprime* en el 2008, etc.

Una de las tesis principales que se sostiene desde las coordenadas teóricas de este movimiento político y filosófica, señala la insuficiente teórica y al mismo tiempo política de los actuales marcos conceptuales e interpretativos a través de los cuales la economía trata de analizar la realidad para gobernarla mejor. El motivo de esta insuficiencia teórica – cuyos efectos, puede decirse, despolitizan las cuestiones que tratan – reside en que dichos marcos conceptuales o sistemas semánticos pertenecen al fordismo o al taylorismo como forma o momento del sistema de producción capitalista. Sin embargo, el fordismo o taylorismo ha sido sustituido en las últimas décadas por otro paradigma de la producción denominado comúnmente como *toyotismo.*

El toyotismo como paradigma de la organización y de la producción, forma parte de una transformación general mucho más amplia que afecta al aparato productivo en su totalidad: afecta a la naturaleza del trabajo, los bienes de consumo y producción, las formas de acumulación, la composición de los agentes sociales, etc.

Las razones de esta amplísima transformación son múltiples y variadas. No podemos detenernos en cada una, pero sí señalaremos una que puede ser considerada como la aglutinadora de todas ellas al menos en un nivel general. Esta es: la crisis del fordismo como paradigma del modo de producción, de la forma de acumulación, así como de las instituciones de las que se servía y a las que requería para desarrollarse.

En esta crisis confluyeron muchos factores. Señalaremos, brevemente, algunos de ellos:

El desarrollo de las nuevas tecnologías, especialmente de aquellas que facilitaban la transmisión y el flujo de información y comunicación (las TIC) supuso toda una revolución en la medida en que los tiempos de respuesta de la producción al mercado podían verse sensiblemente reducidos. Facilitaban otras funciones como la recolección de datos del mercado (sobre las preferencias del consumidor, por ejemplo).

Las protestas contra la rigidez de la estructura jerárquica de empresa, la excesiva burocratización debida al gigantismo de la misma, los planes fijos de carrera dentro de estos organismos, etc. fueron algunas de las críticas llevadas a cabo en mayo del 68. La exigencia de un trabajo más flexible, autónomo y que procurara favorecer las facultades del trabajador como persona eran demandas que no podían ser satisfechas por los tradicionales canales de los sindicatos que, al estar tan solo acostumbrados a pelear por subidas salariales, se encontraban ante peticiones que no tenían cabida en sus planes de negociación.

Muy estrechamente ligado a la revolución tecnológica de las TIC, surgió el toyotismo en Japón de la mano del ingeniero Ohno después de la crisis del petróleo. Lo que en principio parecía ser una medida ad hoc para reaccionar ante unas circunstancias adversas, acabó extendiéndose por todo el planeta. Del toyotismo cabe destacar el uso del *just in time* por contraposición en el fordismo del *just in case*. La organización de la producción se flexibiliza de múltiples maneras para producir justo lo que demanda el mercado en el menor tiempo posible. El objetivo es cumplir con la política del *zero stock*: es decir, eliminar en la medida de lo posible las existencias no vendidas (síntoma de desequilibrio entre oferta y demanda).

Ahora bien, tal y como señala Christian Marazzi:

> … la innovación técnica, la invención como nueva función productiva, no basta por sí sola para explicar las transformaciones socioeconómicas que has hecho época. Ninguna consideración de carácter exclusivamente técnico podría, de hecho, explicar cómo es posible que lo que en Japón se puso en práctica en la década de 1950 haya tenido que esperar casi tres decenios para difundirse en Occidente. (…) Hace falta, por así

> decirlo, una conmoción externa, una guerra o una crisis social, para crear las condiciones a partir de las cuales poner en práctica sistemas de producción y de consumo que no se podrían introducir en periodos de normalidad (2003, p.17-18)

Esas conmociones externas que figuran como otros de los muchos factores explicativos que dan cuenta de la crisis del fordismo y la extensión del toyotismo, podrían ser la crisis del dólar estadounidense (1971-1973) que puso punto y final a su hegemonía y la crisis del petróleo de 1973. A partir de entonces, comienza a tomar forma un sistema productivo que ha recibido diversas denominaciones en función de qué sentido o características se quiera resaltar del mismo. El posfordismo, la *New Economy*, la economía de lo inmaterial o las sociedades posindustriales son algunos de los nombres más conocidos.

Nosotros nos centraremos a continuación, y para el tema que nos ocupa, en señalar la tesis principal que compartimos con el operaísmo italiano. En el centro de este nuevo sistema de producción encontramos una particular contradicción: la contradicción entre el carácter cada vez más común de la producción y el carácter cada vez más privado de la acumulación.[150]

Respecto de lo primero - el carácter cada vez más común de la producción – debemos tener en cuenta que la introducción de las TIC en el mundo laboral ha cambiado radicalmente la naturaleza del trabajo. De hecho, es posible que, al menos en algunos de los países de la OCDE, el trabajo concebido en los términos del fordismo (y como se conoce aún en la economía política actual), haya desaparecido siendo sustituido por el trabajo cognitivo o inmaterial: un trabajo que requiere de las facultades más comunes e inmateriales (como los afectos) del trabajador.

> Las tecnologías digitales abren una perspectiva completamente nueva para la producción. Han puesto a trabajar las cualidades más comunes, más públicas de la fuerza del trabajo, es decir, el lenguaje, la acción comunicativa – relacional. Esto es el resultado tanto de la revolución

[150] Mezzadra, S., Marazzi, C., Negri, A., Lucarelli, S., Fumagalli, A., & Vercellone, C. (2009). *La gran crisis de la economía global. mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*, p.94-95.

> toyotista, como de la aplicación generalizada de las tecnologías de la información y de los procesos de externalización (Fumagalli, 2010, p. 80).

Las consecuencias de estas trasformaciones en la naturaleza del trabajo son difícilmente comprensibles con las categorías de la economía política actual precisamente porque desdibuja los límites de aquellos conceptos sobre los cuales se había constituido como ciencia económica.

En primer lugar, que el cuerpo biopolítico de la fuerza del trabajador sea objeto de valorización del capital conduce a que las relaciones de explotación y expropiación del plusvalor ya no se den dentro de los límites de la fábrica fordista o de la empresa, sino que se extiendan por toda la sociedad. [151]

Los nuevos elementos que se ponen ahora en juego (como el carácter del propio rabajador) estaban relegados antes a una esfera considerada no directamente productiva: la esfera doméstica o privada. Su puesta a trabajar conduce a que los procesos de producción de valor se extiendan al ámbito de la reproducción y de la distribución. El tiempo de producción de valor, pues, se amplía extensamente: más allá del tiempo estipulado en la jornada laboral que se constituye como un momento más del tiempo más amplio de producción de valor. Desaparece así la división entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio.

También se desdibuja la línea entre fuerzas productivas y medios de producción. Con la incorporación de las TIC al aparato productivo, el capital fijo (entendido éste como la ciencia incorporada a la máquina) va perdiendo paulatinamente su peso en la formación del valor económico al tiempo que lo va ganando el capital variable en cuanto fuerza de trabajo a la que se le incorpora (literalmente) y revaloriza el conocimiento, la comunicación, el lenguaje, los afectos, etc. El cognitariado[152] es así copropietario de esas herramientas pero también se encuentra

[151] "El biopoder es otro nombre que se le da a la supeditación real de la sociedad bajo el dominio del capital, y ambas son sinónimo del orden productivo globalizado" (Negri y Hardt, 2015 p. 332)

[152] Término extraído del libro La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global (2020) escrito por Franco "Bifo" Berardi.

alienado respecto de ellas: debe ponerlas al servicio de otros, en un ritmo muy determinado, con unos objetivos específicos, etc.

Esta puesta del trabajador como persona a trabajar (evaluación del "saber estar" o de las "competencias"), además de desdibujar muchos de los conceptos fundamentales de la economía política contemporánea (entre producción/reproducción, o persona privada/trabajador, o tiempo de trabajo/tiempo de no trabajo), puede producir formas de explotación más intensas:

> Las contrataciones se basan en una evaluación de las cualidades más genéricas de la persona -aquellas que sirven también para justificar los emparejamientos de la vida privada, ya sean éstos de tipo amistoso o afectivo- más que en cualificaciones objetivadas, de tal forma que se hace difícil el establecimiento de una distinción entre la operación consistente en lograr colaboradores para realizar una tarea determinada y la consistente en aferrarse a determinadas personas porque a uno le conviene a título personal. Estas orientaciones de la nueva gestión empresarial son a menudo presentadas, como ya hemos visto, como un esfuerzo por orientar el mundo del trabajo en un sentido «más humano». Pero pueden dar pie, sin embargo, a nuevas posibilidades de explotación, como tendremos ocasión de desarrollar más adelante en esta obra. Por el momento nos limitaremos a señalar que, entre estos nuevos dispositivos, aquellos que son justificados no sólo por la disminución de los costes salariales y por los incrementos en la productividad que procuran, sino también por su intención de romper con las formas tayloristas del trabajo, consideradas con razón inhumanas (enriquecimiento de tareas, mejoras de las condiciones de trabajo), son, desde este punto de vista, particularmente ambiguos. La taylorización del trabajo consiste en tratar a los seres humanos como máquinas. Pero el carácter rudimentario de los métodos empleados, precisamente porque se insertan en una perspectiva de robotización de los seres humanos, no permite poner directamente al servicio de la obtención de beneficios las propiedades más humanas de las personas: sus afectos, su sentido moral, su honor, su capacidad de invención. Al contrario, los nuevos dispositivos que reclaman un compromiso total y que se apoyan en una ergonomía más sofisticada, integrando las aportaciones de la psicología posbehavíorista y de las ciencias cognitivas, precisamente y hasta cierto punto, porque son más humanas, penetran también más profundamente en el interior de las personas, de las que se espera que se «entreguen» - como suele decirse- a su trabajo, haciendo posible así una instrumentalización de los seres humanos precisamente en aquello que los hace propiamente humanos (Boltanski y Chiapello, 2002, p.252).

Estos cambios en la composición del trabajo y en el aparato productivo se han visto acompañados por también toda una serie de transformaciones en la forma como el capital extrae plusvalor. A partir de aquí, abordaremos brevemente la segunda parte de la contradicción señalada más arriba por algunos autores del operaísmo italiano: el carácter cada vez más privado de la acumulación.

Éste tiene que ver con el proceso de financiarización que se ha venido desarrollando con la crisis del modelo fordista de producción. La financiarización de la economía no debe comprenderse como habitualmente el pensamiento económico lo ha hecho hasta ahora: es decir, como la ante sala de la crisis. Esto es, como la última ratio que emplea el capital para continuar extrayendo plusvalor una vez que los demás métodos han fracasado. La financiarización es, por el contrario, la forma de acumulación propia del capitalismo contemporáneo. Forma de acumulación, que, como en el caso de la producción se extiende más allá de los emplazamientos usualmente considerados como productivos. En palabras de Andrea Fumagalli:

> En aquellos años, da comienzo así la rearticulación del ejercicio del poder estatal y empresarial sobre la renta de los trabajadores y sobre su propia vida, con un doble efecto: ampliar la base de la participación en los mercados financieros y hacer depender de la cotización bursátil cuotas crecientes de las rentas del trabajo diferido, distribuyendo de ese modo el riesgo financiero privado sobre toda la colectividad. Se trata de la emblemática transición del tradicional poder de control y disciplinamiento de la vida de los individuos por parte del Estado (a través de formas de coacción directa e indirecta en la participación laboral) al poder etéreo, aparentemente no coercitivo e individualizado (pero al mismo tiempo «público», es decir, erga omnes) de los mercados financieros. La dependencia de las futuras condiciones de vida de la marcha de los mercados bursátiles se convierte en control social directo (no mediado), es decir autocontrol, es decir biopoder (2010, p.50).

Esta forma de acumulación, debido a las cualidades inmediatamente cooperativas que pone en juego el nuevo modo de producción, asume cada vez más una posición externa respecto del aparato productivo mismo al que no gestiona ni organiza, pero sí controla. Este control se ejerce a través de formas de tecnología e instituciones que permiten capturar el valor producido por la organización productiva del común.

Muchas de estas tecnologías, revisten la forma de procesos de externalización o *crowdsourcing*.[153]

4. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO Y LA PROPIEDAD INTELECTUAL

Una de los problemas en los que quizás mejor se manifieste la insuficiencia de los actuales esquemas semánticos y marcos conceptuales de la economía política actual es la cuestión del papel que juega el conocimiento dentro del sistema productivo, así como la propiedad intelectual.

Al considerar el conocimiento como un bien inmaterial, podemos constatar las diferencias en su naturaleza que hacen de él algo completamente diferente a los objetos con los que la economía está acostumbrada a operar. Una de estas principales diferencias estriba en que el conocimiento es un bien que no responde al principio fundamental de la escasez. Al menos, en un primer momento. Prácticas e instituciones como la propiedad privada o las patentes privatizan el acceso a este bien de tal forma que lo convierten en un bien que sí respondería a esta regla constitutiva de la economía. Ahora bien, no es algo que pueda extraerse desde la propia naturaleza del conocimiento.

La privatización del acceso al conocimiento, si bien es una operación ventajosa para el capital a corto plazo, se revela a largo plazo como una estrategia inadecuada. La razón de esto estriba en que gracias a las actuales tecnologías TIC la socialización de este tipo de bienes es potencialmente infinita además de relativamente escasa (comparado con el

[153] Estas tecnologías de crowdsourcing representan la nueva composición orgánica del capital, la relación entre el capital constante difundido en la sociedad y el capital variable también desterritorialziado, desespacializado, disperso en la esfera de la reproducción, del consumo, de las formas de vida, de los imaginarios individuales y colectivos. El nuevo capital constante, a diferencia del sistema de máquinas (físicas) típicas de la época fordista, está constituido, junto a las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), por un conjunto de sistemas organizativos inmateriales que extraen plusvalía siguiendo a los trabajadores en cada uno de los momentos de su vida, con la consecuencia que la jornada laboral, el tiempo de trabajo vivo, se alarga y se intensifica (Marazzi, 2014, pp. 180 – 181).

coste de su producción. Siempre es más difícil tener una nueva idea que reproducirla). A esto hay que añadirle que, a diferencia de bienes materiales como el petróleo, dicha socialización no lo perjudica disminuyendo la cantidad del mismo, por ejemplo. Al contrario: la socialización del conocimiento lo beneficia en la medida en que lo enriquece con nuevas relecturas e interpretaciones.

Las razones de esta privatización deben comprenderse como el intento, por parte de la economía política contemporánea, de tratar con un bien con unas estructuras e instituciones heredadas del fordismo pero que no encuentran una adecuación efectiva para este tipo de cuestiones. La propiedad intelectual y las patentes, instituciones que dificultan el acceso a un bien inmaterial que puede ser considerado, en virtud de su régimen de producción, como un bien del común, se constituyen como las formas deficientes que tiene la economía actual de lidiar con una cuestión cuyo trasfondo teórico se le escapa debido a las propias categorías y marcos conceptuales que emplea.

Podríamos decir - recuperando la terminología que esbozamos al inicio de este trabajo - que el problema del conocimiento y de su propiedad es en la actualidad una cuestión inmersa en un proceso de despolitización cuyos orígenes se sitúan en la insuficiencia teórica y política de los fundamentos de la economía. Dicha insuficiencia se deja reflejar en la práctica a través de instituciones "pospolíticas" como la propiedad intelectual o las patentes que tratan de solventar este problema bajo los regímenes discursivos de la gestión o administración de los derechos de autor, por ejemplo. Obviamente, un problema como éste no puede solventarse en las coordenadas teóricas de las que dispone actualmente la economía política contemporánea. Y esto, por la sencilla razón de que no es lo mismo ser propietario de una idea como se es de un bien material cualquiera. De la misma forma que el proceso de producción del conocimiento no es semejante al procedo de producción de una mercancía cualquiera.

Lleva razón en este sentido Maurizzio Lazzarato cuando, citando a Gabriel Tarde, muestra la insuficiencia teórica y política de la economía

contemporánea a la hora de tratar con bienes que escapan de sus esquemos conceptuales y semánticos heredados del fordismo:

La economía trata efectivamente estos bienes como riqueza económica, considerándolos como valores-utilidad al igual que el resto, pero según Tarde los conocimientos poseen un modo de producción que no puede reducirse a «la división del trabajo»; un modo de «socialización» y de «comunicación social» que no puede estar organizado por el mercado y por el intercambio, so pena de desnaturalizar la producción y el consumo de estos valores. La economía política se ve obligada a tratar los valores-verdad del mismo modo que trata a las demás mercancías; puesto que no conoce otros métodos que los que ha elaborado para la producción de valores-utilidad, debe tratarlos, y esto es lo más importante, como productos materiales, so pena de tener que trastocar, completamente, sus fundamentos teóricos y sobre todo políticos. De hecho, las «luces», como Tarde denomina en ocasiones a los conocimientos, agotan el concepto de riqueza de la economía política, basado en la escasez, la carencia y el sacrificio (2004, p.156).

5. CONCLUSIONES

Con esto, hemos llegado al final. En la primera parte, elaboramos una breve exposición teórica de los conceptos de pospolítica y despolitización. Dos términos fundamentales para pensar la realidad política contemporánea. En la segunda parte, desde las coordenadas teóricas del operaísmo italiano, hemos procurado mostrar algunas de sus tesis principales relativas a las transformaciones en el modo de producción capitalista y en la naturaleza del trabajo, a las modificaciones en la forma de acumulación y a la necesidad de resemantizar las categorías y relaciones propias de la economía política actual dada su insuficiencia teórica para comprender la realidad contemporánea. En la tercera y última parte, hemos procurado mostrar brevemente esa insuficiencia teórica y política que podríamos calificar de despolitizadora mediante el ejemplo del conocimiento y de instituciones pospolíticas como la propiedad intelectual o las patentes.

6. REFERENCIAS

Boltanski, L y Chiapello, E. (2002). El nuevo espíritu del capitalismo. Ediciones Akal.

Boutang, M, Corsani, A y Lazzarato, M. (2004). Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva. Editorial traficantes de Sueños.

Fukuyama, F. (1992). El fin de la Historia y el Último Hombre. Editorial Planeta.

Fumagalli, A. (2010). Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Editorial Traficantes de Sueños.

Marazzi, C. (2003). El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política. Ediciones Akal.

Marazzi, C. (2014). Capital y lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas. Editorial Traficantes de Sueños.

Mezzadra, S., Marazzi, C., Negri, A., Lucarelli, S., Fumagalli, A., & Vercellone, C. (2009). La gran crisis de la economía global. mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos. Editorial Traficantes de Sueños.

Mouffe, C. (2003). La paradoja democrática. Editorial Gedisa.

Mouffe, C. (2005). On the political. Taylor and Francis Group.

Negri, A y Hardt, M. (2015). Imperio. Editorial Paidos.

Ranciére, J. (1996). El desacuerdo. Política y filosofía. Ediciones Nueva Visión.

Ranciére, J. (2006). El odio a la democracia. Editorial Amorrortu.

Schmitt, C. (1998). El concepto de lo político. Alianza Editorial.

Zizek, S. (2005). Bienvenidos al desierto de lo Real. Ediciones Akal.

Zizek, S. (2016). La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror. Editorial. Anagrama.

MEDIO RURAL Y DESPOBLACIÓN EN LOS PROGRAMAS ELECTORALES: ESPAÑA (2016-2023)

JOSÉ JUAN VERÓN LASSA
Universidad San Jorge

CARMELA GARCÍA ORTEGA
Universidad San Jorge

CRISTINA ZURUTUZA MUÑOZ
Universidad San Jorge

1. INTRODUCCIÓN

El problema de la despoblación, y con él toda la cuestión rural, forma parte de la agenda política de los últimos años en España y en Europa. Cumbres monográficas de presidentes autonómicos, publicación de libros blancos y verdes o de informes y estrategias de todo tipo, nombramiento de comisiones (FEMP) y comisionados o la creación de un ministerio específico son muestras de ello.

Junto a la política, en la sociedad civil se han multiplicado las iniciativas. Así, se ha constituido una Red de Áreas Escasamente Pobladas del sur de Europa SSPA, y se han acumulado una serie de plataformas territoriales reivindicativas y asociaciones: Orgullo Rural, Revuelta de la España Vaciada, SOS Rural, Movimiento de Acción Rural...

Esta corriente ha llevado sus reivindicaciones por medio de numerosas iniciativas, desde la protesta social en manifestaciones o actos de todo tipo hasta la elaboración de informes y estudios que evidencian la gravedad de la situación. Uno de los puntos máximos en esta línea ha sido la transformación de algunos movimientos sociales en formaciones políticas que han entrado en ayuntamientos, y en parlamentos autonómicos y nacionales: Teruel Existe, Soria Ya, Cuenca Ahora… y la creación de la plataforma política España Vaciada que concurrió a las elecciones de 2023.

En el ámbito académico, el interés por esta cuestión presenta una larga trayectoria, con investigaciones sobre la situación del medio rural y las consecuencias de todo tipo que su abandono tiene o puede tener. Así, es posible encontrar trabajos sobre la falta de oportunidades en el medio rural, el deterioro económico, la escasez de infraestructuras, la situación educativa, el análisis demográfico… Destacan publicaciones como las de Abellán López y Beneyto, 2020; Reig, Goerlich y Cantarino, 2016; Franco, 2015; Camarero, 2009; Collantes et al., 2010, por citar algunas.

Se hace necesario realizar dos distinciones. La primera, entre despoblación y cuestión rural. No todas las zonas rurales se enfrentan a problemas de despoblación, aunque estén menos pobladas que las zonas urbanas; aunque sí todas las zonas despobladas tienen un componente rural. Esto ha hecho que en muchas ocasiones se identifiquen ambos conceptos: despoblación y ruralidad. Y, así, las medidas y propuestas tienden a entremezclarse.

La Unión Europea considera territorios en riesgo de despoblación a todos aquellos los que están por debajo de 12,5 habitantes por km2, lo que en España afecta al 48% de los municipios. Desde el punto de vista del territorio, en el 57,85% de España únicamente vive el 5,57% de su población.

La población española es cada vez más urbana. A principios del siglo XX, el 67% de la población vivía en zonas rurales, mientras que hoy en día ese porcentaje ha caído al 29%. Este cambio ha sido impulsado por una serie de factores, entre los que se encuentran la industrialización, la mecanización de la agricultura y la búsqueda de mejores oportunidades laborales en las ciudades, sin olvidar la cuestión cultural. El éxodo rural ha tenido un impacto significativo en el medio rural español. En los últimos 60 años, la población de las zonas rurales ha disminuido en más de 6 millones de personas. Esto ha provocado envejecimiento, aumento de la despoblación y abandono de infraestructuras y servicios.

Según el Instituto Nacional de Estadística (INE), en 2023 había en España 3.000 pueblos completamente deshabitados. La Ley de Desarrollo Sostenible del Medio Rural (2007) identificaba 105 comarcas “a

revitalizar" y otras 84 calificadas de "intermedias", por estar en evidente riesgo de abandono.

El documento "Del desarrollo rural al desarrollo territorial" (Foro IESA, 2009) establecía varias categorías para clasificar las zonas rurales en España. Estas categorías, adoptadas por el estudio de Molinero (2017) publicado bajo el título "La España profunda", son: rural profundo (densidad de población inferior a 5 habitantes por km²), rural estancado (densidad de población entre 5 y 15 habitantes por km²), rural intermedio (densidad de población entre 15 y 25 habitantes por km²) y rural dinámico (densidad de población superior a 25 habitantes por km²).

La última de ellas caracteriza zonas con población joven y una economía próspera, que incluye la agricultura, la ganadería, el turismo rural y otros sectores. Una situación muy alejada de los problemas de despoblación de las primeras. Las dos primeras categorías, el rural profundo y el rural estancado, engloban la mayor parte del territorio rural español (328.845 km²) y son municipios rurales regresivos, estancados o en claro retroceso, con poblaciones envejecidas.

Por otro lado, de los 8.135 municipios españoles, el 61,5% tiene menos de 1.000 habitantes, según datos la Federación Española de Municipios y Provincias (FEMP, 2017). Pero es que, además, en las dos últimas décadas, dos terceras partes de los municipios españoles han perdido población, mientras el conjunto del país crecía en número de habitantes. La FEMP situaba en 4.000 el número de municipios en peligro de extinción a corto y medio plazo, casi la mitad del total en España. De este modo, se entiende esta tendencia a identificar despoblación con medio rural, aunque no siempre se justifique.

La segunda distinción, que deriva de la anterior, es la que se refiere a lo rural y lo urbano. El Instituto Nacional de Estadística (INE) considera como rurales a los municipios inferiores a 10.000 habitantes. La Ley de Desarrollo Sostenible del Medio Rural establece un límite de 5.000 habitantes y dice que debe estar integrado en el medio rural. Así, no sería considerado rural un municipio de 3.000 habitantes situado en la conurbación de una gran ciudad.

Las zonas rurales, entre otras cosas, se caracterizan por la escasez de infraestructuras y servicios de todo tipo, por una dependencia económica muy alta del sector primario y por una falta de incentivos para permanecer en ellas, lo que incluye componentes culturales.

Afirman Abellán López y Beneyto (2020, p. 8) que "los partidos políticos no son ajenos a los cambios del mundo rural y la evidencia empírica demuestra que se apoyan en las preferencias del electorado para definir sus alineamientos y captar el voto". Según estos autores, "si en la opinión pública hay temas que son importantes para la ciudadanía, las fuerzas políticas se ven impelidas a hablar sobre ellos". Es decir, que de algún modo serían los votantes los que darían forma a los programas electorales.

Esta cuestión resulta especialmente relevante en un contexto en España en el que la contienda electoral se presumía que se decidiría por muy pocos escaños, como así fue hasta el punto de que en 2019 tuvo lugar un hecho inédito en la historia de la democracia española: la repetición de unas elecciones por no poder llegar a conformarse gobierno.

Esta situación multiplicaba la importancia de los votos en el medio rural, debido al diseño de las circunscripciones electorales y del sistema electoral español. Analistas políticos y partidos resaltaron la relevancia de los pocos diputados de provincias como Soria, Teruel o Cuenca, en donde, además, surgieron movimientos políticos locales. Estos pocos diputados podrían ser la clave y los partidos se volcaron en la campaña, como detalla, por ejemplo, el reportaje publicado en El País del 31 de marzo de 2019 con el título: "Los partidos se lanzan a por el voto de la España vacía[154]".

Al tiempo, se agitaba un movimiento social que ya en 2018 se conformó bajo el nombre de "La Revuelta de la España Vaciada", aunque se venía gestando con anterioridad. Se trataba de una amplia red de plataformas ciudadanas (Teruel Existe, Soria Ya…) que mostraban el hartazgo después de décadas de promesas y de medidas adoptadas por las distintas administraciones con un efecto algo más que limitado.

[154] https://bit.ly/3TX8Q4n

Ya en 1953 el régimen franquista elaboró un "Plan de Colonización de la España Interior" y en 1964 aprobó el Plan de Desarrollo Económico y Social, que incluía medidas para combatir la despoblación.

Posteriormente, todos los gobiernos democráticos han abordado el problema de la despoblación de las zonas rurales:

- 1980. Gobierno de Adolfo Suárez (UCD): Ley de Desarrollo Rural.
- 1999. Gobierno de José María Aznar (PP): Plan Estratégico de Desarrollo Rural (1999-2006).
- 2007. Gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero (PSOE): Ley de Desarrollo Sostenible del Medio Rural.
- 2018. Gobierno de Mariano Rajoy (PP). Plan de inversiones en el medio rural.
- 2019. Gobierno de Pedro Sánchez (PSOE): Estrategia Nacional frente al Reto Demográfico.

Pero la despoblación rural no ha parado de crecer como problema. Desde el punto de vista social, marcamos como referencia el estallido de la Revuelta de la España Vaciada, que el 31 de marzo de 2019 celebró en Madrid una manifestación con más de 100.000 personas que reclamaron un Pacto de Estado.

Esta manifestación se produjo a menos de un mes de las primeras elecciones generales de 2019, por lo que los partidos no tuvieron margen de introducir nuevas medidas al respecto en sus programas. Pero si para hacerlo en las segundas, que se celebraron en noviembre. En cualquier caso, en esta investigación partimos de la revisión de los programas de 2016, momento en el que este movimiento social no existía ni había indicios de su creación.

En las elecciones de noviembre 2019, el movimiento Teruel Existe, que formaba parte de la plataforma de la Revuelta de la España Vaciada, obtuvo un diputado y su voto fue decisivo para la posterior conformación del gobierno.

En los años siguientes hasta las elecciones de 2023 se produjeron algunos otros hechos relevantes como la convocatoria de una huelga general en las zonas rurales el 18 de octubre de 2020 o a la entrada de algunas plataformas regionales o provinciales en parlamentos autonómicos, como el caso de Soria Ya, que en 2022 logró 3 diputados en las Cortes de Castilla y León. Teruel Existe obtuvo 3 diputados en las Cortes de Aragón en las elecciones autonómicas de mayo de 2023.

2. OBJETIVOS

Esta investigación persigue analizar el modo en el que los partidos políticos de ámbito nacional han integrado la cuestión rural en España y el tema de la despoblación en sus programas electorales. Este análisis descriptivo se concreta en unos objetivos más específicos como son el estudio de la evolución del tema en el conjunto de las formaciones políticas, así como de manera particular en cada una de ellas.

Así, el principal objetivo de esta investigación es determinar si la cuestión rural y la despoblación están presentes, y en qué grado, en el discurso político de los partidos nacionales por medio de sus programas electorales.

En segundo lugar, si la explosión del movimiento ruralista supuso un cambio en el tratamiento de los partidos hacia la despoblación, tanto en la extensión del tiempo o espacio dedicado a ello, como en una aproximación más compleja y rica en conexiones con otros temas de interés. Por último, nos proponemos identificar si existe algún cambio o evolución en la terminología usada desde las fuerzas políticas, entre las que se distinguen expresiones como "España vacía", "España vaciada", "España rural", "despoblación" y otras.

Llevados estos objetivos señalados a las hipótesis de la investigación, establecemos las siguientes:

- H1. La cuestión rural y la despoblación incrementan significativamente su presencia en el discurso político español, analizado por medio de los programas electorales, a raíz de la gran

manifestación llamada la "Revuelta de la España vaciada" y que se celebró el 31 de marzo 2019.

- H2. El incremento en la presencia de la cuestión rural y de la despoblación conlleva un aumento en el tipo de temas a los que aparecen ligadas en los programas electorales.
- H3. La presencia de la cuestión rural y de la despoblación es menor en los programas de los nuevos partidos (Ciudadanos, Podemos y Vox), creados desde un componente más urbano.
- H4. El uso de la terminología "España vaciada" se circunscribe a los partidos políticos más críticos con el sistema político (Vox y Podemos).

3. METODOLOGÍA

Esta investigación parte de una revisión de la literatura científica sobre el tema y posteriormente se realiza un análisis de contenido de los programas electorales de los partidos de ámbito nacional en las convocatorias electorales que se celebraron entre 2016, la anterior al punto de inflexión indicado, 2019 (abril y noviembre) y 2023. La elección de estas citas electorales se debe a que representan un periodo de tiempo amplio, con la irrupción de las nuevas fuerzas políticas y a que se sitúan justo antes y después de la eclosión del llamado movimiento ruralista, y la de 2023 para determinar si se trata de un cambio de discurso político consolidado o coyuntural.

A lo largo de las campañas electorales, los partidos elaboran una enorme cantidad de contenido público y mediático en los que tratan de fijar su postura y manifestar su grado de interés por distintas cuestiones: mítines, debates, entrevistas, visitas y actos de todo tipo… De entre todos, el programa electoral es el principal documento con el que un partido político o candidatura se presenta a unas elecciones recogiendo en él su ideología, los valores que defiende, sus propuestas y sus planes de acción política o gobierno ante el electorado. Pese a que muchas veces no es conocido por el conjunto de la ciudadanía, y que incluso los partidos no son muy activos en su difusión ni los conciben en formatos de

fácil acceso (Martínez Isidoro, 2018: 138), el programa es el documento principal que reúne el conjunto de las propuestas. "Es, por tanto, la única declaración de interés realizada por escrito de manera explícita y previa al proceso electoral, aprobada por el órgano competente de cada formación" (Fdez. Montes, 2020, p. 200).

Este trabajo se ha elaborado sobre el análisis de contenido de los programas electorales de las fuerzas políticas de ámbito nacional que se han presentado a las elecciones generales celebradas en los años 2016, 2019 (28 de abril), 2019 (10 de noviembre) y 2023. Se incluyen las dos convocatorias del año 2019, si bien los partidos políticos mantuvieron el mismo programa electoral en ambas, salvo Podemos. PSOE y VOX utilizaron en noviembre un documento de síntesis, pero no un nuevo programa.

Así, en el caso de Podemos se analizan los dos programas, pues evidencian diferencias significativas y que se han observado relevantes para la investigación, pero no en el resto de las formaciones.

Algunas investigaciones previas indican que en las convocatorias anteriores a 2019, los programas electorales de las formaciones políticas no contenían propuestas significativas sobre el medio rural o el fenómeno de la despoblación. Así, la inclusión en el trabajo de los programas de 2016 permitirá corroborar esta cuestión.

El Partido Socialista Obrero Español (PSOE), el Partido Popular (PP) y VOX son los únicos que se presentaron a todas las convocatorias y se incluyen en este estudio. Se ha estimado el análisis de los programas de Podemos y Ciudadanos, pese a no presentar la misma continuidad.

En el caso de Podemos se presentó en las convocatorias de 2016 y de 2019, pero en la de 2023 se integró en la coalición Sumar. De este modo, se ha analizado el programa de esta coalición en la última convocatoria por considerar que existe una lógica de continuidad y por tratarse de una formación de ámbito nacional.

Ciudadanos se presentó a las convocatorias de elecciones generales de 2016 y 2019, pero no lo hizo en la del año 2023. Se ha realizado una exploración preliminar de los programas de Ciudadanos que no ha

detectado elementos de interés más allá de la muy escasa presencia de la cuestión rural. La decisión ha sido excluir a esta formación.

Existen trabajos de análisis de los programas electorales desde distintas perspectivas, aunque no demasiados en el contexto español. Se ha mencionado el de Abellán López y Beneyto (2020) que tiene por objeto la cuestión rural en las elecciones de 2019. Este análisis resulta de interés, enfocado desde la sociología y centrado en el tipo de visión de cada uno de los partidos sobre el medio rural.

Llamas Sáiz (2023) trata de discernir el grado de populismo de formaciones como Vox y Podemos por medio del análisis del léxico de sus programas electorales en las convocatorias de 2016 y 2019. Esta autora, para la que el programa electoral es un género poco estudiado, afirma que la mayor parte de las investigaciones que se han realizado hasta la fecha proceden del ámbito de la comunicación política y desde ese campo la producción es relativamente más alta. Así, trabajos como los de Ramírez Franco (2018a y 2018b), en los que desarrolla la idea de los programas electorales como un instrumento para la rendición de cuentas de los partidos políticos y liga su importancia al concepto mismo de la calidad de la democracia.

También se encuentran algunos enfoques sectoriales en los que se aplican diferentes técnicas relacionadas con el análisis de contenido. En esta línea, Blanco-Pérez (2020) analiza de manera pormenorizada la presencia de una cuestión muy concreta, el estatuto del artista en los programas electorales de 2019. Utiliza el método Rasch, basado en un sistema de nodos de variables latentes sobre ítems concretos o, como explica, "una suerte de *small data* muy preciso y aplicado" (Blanco-Pérez, 2020, p. 118).

Se pueden encontrar otros como los de Agorreta et al. (2015) o los de Soriano González (2018). El primero se centra en una cuestión tan específica como el análisis de las propuestas electorales en materia deportiva, mientras el segundo lo hace en la renta básica universal.

En nuestra investigación, el objetivo es diferente y, por tanto, la metodología se adapta al propósito: conocer si hubo cambios significativos en las propuestas electorales tras las movilizaciones descritas.

Para el análisis nos hemos ayudado del programa Nvivo 12, que facilita el análisis e interpretación de los datos cualitativos. Así, ha sido posible codificar y categorizar partes del texto, destacar el principal léxico utilizado y establecer las relaciones conceptuales presentes en los documentos investigados. De este modo es posible aportar, además, algunos elementos de tipo cuantitativo que completan y confirman la imparcialidad objetiva de la investigación (Cardoso et al., 2019).

4. RESULTADOS

Los primeros resultados de la investigación tienen que ver con el número de referencias que cada uno de los partidos incluye en sus programas electorales en relación con los términos clave de búsqueda. Los que han arrojado resultados significativos son los siguientes: "Rural", "Despoblación" (incluye despoblado y despoblada) y "España vaciada". Además, se han introducido otros que se utilizan de manera habitual en la discusión sobre el tema ("España silenciada", "España olvidada", "España vacía"), pero no se han obtenido resultados.

En el Gráfico 1 se observa que, en la convocatoria de 2016, la cuestión rural y la despoblación estaba ya presente en todos los programas, si bien no tenía una especial relevancia ni para Vox ni para Podemos (7 referencias en cada caso). En el caso del PP sí que tenía un espacio significativo entre sus propuestas (26) y en el caso del PSOE era muy relevante (82).

También se puede observar que, en términos generales, se produce un avance de la presencia de la cuestión rural entre las convocatorias de 2016 y 2019, salvo en el caso de Vox. Además, Podemos incrementa de 30 a 39 el número de referencias entre abril y noviembre de 2019.

En entre las convocatorias de 2019 y 2023 se produce un avance significativo de la presencia de la cuestión rural en los programas electorales de las fuerzas políticas españolas, salvo en el caso del PP. Se puede observar cómo el avance es mayor entre los partidos de más reciente irrupción en el panorama político: Vox multiplica el número de referencias por 6 (de 6 a 36) y Podemos (Sumar en esta convocatoria) por 3 (de 39 a 119).

En el caso del PP existe un crecimiento en 2023 respecto a 2016, cuando el programa de los populares de 2016 tenía 223 páginas frente a las 112 páginas del programa de 2023.

***GRÁFICO 1**. Referencias analizadas por convocatoria y partido.*

Partido	Vox	Podemos / Sumar	PSOE	PP
2016	7	7	82	26
2019 Abril	6	30	65	57
2019 Nov		39		
2023	36	119	156	43

Fuente: elaboración propia

Desde lo cuantitativo, el número de referencias analizadas no coincide con el número de términos encontrados en una búsqueda puramente cuantitativa, si bien si se observa cierta correlación entre ambas. Esto se debe a que, como se ha indicado en el apartado de metodología, pueden existir unidades de referencia en las que se menciona el término "rural" dos veces o en el que se mencionan los términos "rural", "despoblación" y "España vaciada" en una misma frase.

Al tiempo, puede que un partido indique una serie de medidas sobre la cuestión rural o sobre la despoblación y se haga una relación de algunas de ellas en las que no aparezca de manera expresa ninguno de los términos específicos de búsqueda, como se puede observar en la Figura 1, en donde se destaca el término "rural" y dos medidas asociadas al mismo, pero en donde no aparecen términos específicos ligados en exclusiva a la cuestión rural.

***FIGURA 1.** Captura de un fragmento de la página 58 del programa de Sumar (2023).*

2. «Territorio 30 minutos»: servicios esenciales a no más de media hora. El objetivo de esta medida es que todos los habitantes del medio rural tengan acceso a los servicios esenciales en un tiempo máximo de treinta minutos. Se trata de un objetivo a medio plazo en el que hay que empezar a trabajar y a invertir de manera urgente. Implica avanzar en:

- **Conexión a internet de calidad** en todo el territorio.
- **Servicios de atención a las personas y a las familias:** escuelas infantiles, primarias e institutos, centros públicos de atención primaria, oficinas postales y bancarias (ambulantes en su caso), formación profesional y continua, casas de la juventud, servicios de ayuda a domicilio a personas mayores y dependientes.

Fuente: Sumar, programa electoral 2023

Desde lo cuantitativo se ofrecen resultados de búsqueda de los términos "rural" y "despoblación", lo que incluye sus términos derivados. También se ofrecen resultados de búsqueda del término "España vaciada". Todos ellos se representan en las siguientes tablas detallados por formación política y convocatoria electoral.

Se observa un incremento progresivo de uso del término "rural" en los programas de todas las formaciones, como se detalla en el Gráfico 2 Tabla 2. Especialmente significativos son los casos de Vox, en el que pasa de 3 menciones en 2019 a 25 menciones en 2023; el de Podemos, en el que pasa de 18 menciones en el programa para las elecciones de noviembre de 2019 a 107 en el programa de Sumar para 2023; y el del PSOE, quien utiliza esta palabra en 46 ocasiones en su programa de 2016, 154 en el de 2019 y 162 en el de 2023.

Los partidos analizados utilizaron la palabra "rural" en 95 ocasiones en los programas con los que concurrieron a las generales de 2016 y la cifra se elevó hasta 355 para el año 2023.

GRÁFICO 2. *Presencia del término "rural" en los programas electorales.*

Partido / Convocatoria	Vox	Podemos / Sumar	PSOE	PP
2016	9	12	46	28
2019 Abril	3	11	154	43
2019 Nov		18		
2023	25	107	162	61

Fuente: elaboración propia

Junto a la cuestión rural, un elemento esencial de esta investigación se encuentra en la despoblación. El resultado de esta búsqueda queda reflejado en el Gráfico 3.

En este caso, el término tiene una presencia mucho más reducida en todos los programas. No obstante, se observa un comportamiento similar al anterior, pues va creciendo de manera significativa en el tiempo.

Así, en 2016, el único partido que introdujo el término "despoblación" en su programa fue el PSOE. En la convocatoria de 2019 lo hicieron

PSOE, Podemos y PP; y en la de 2023 existían referencias en todos los programas.

GRÁFICO 3. *Presencia del término "despoblación" en los programas electorales..*

Partido/ Convocatoria	Vox	Podemos / Sumar	PSOE	PP
2016	0	0	6	0
2019 Abril	0	2	7	9
2019 Nov		4		
2023	1	10	30	7

Fuente: elaboración propia

Además de los términos ya indicados, y que a priori carecen de significación política propia, se introdujo el término "España vaciada". Como se ha explicado, se introdujeron también otros con significación política, pero no arrojaron resultados.

En el caso de "España vaciada" (Gráfico 4), no se observa su presencia en los programas de 2016. En 2019, la única formación que adopta el concepto es Podemos y su presencia crece notablemente entre la convocatoria de abril (3 menciones) y la de noviembre (8 menciones). En los programas para 2023, además de Podemos (Sumar), el término es utilizado por Vox en 2 ocasiones. Ni el PP ni el PSOE utilizan este término.

GRÁFICO 4. *Presencia del término "España vaciada" en los programas electorales.*

Partido / Convocatoria	Vox	Podemos / Sumar	PSOE	PP
2016	0	0	0	0
2019 Abril	0	3	0	0
2019 Nov		8		
2023	2	9	0	0

Fuente: elaboración propia

Posteriormente, se realizó una revisión de las referencias detectadas para lo que se elaboraron una serie de árboles terminológicos que derivaron en agrupaciones en relación con la cuestión rural y la despoblación. Así, se determinaron unas categorías de análisis para determinar

los temas que cada una de las fuerzas políticas asocia a sus propuestas. Se identificaron las siguientes:

- Cambio climático.
- Caza.
- Conectividad y digital.
- Críticas políticas.
- Desigualdad rural-urbano.
- Despoblación.
- Economía y empleo.
- Educación y cultura.
- Energía.
- Fiscalidad y financiación.
- Infraestructuras y transportes.
- Medio natural.
- Organización territorial, pactos y leyes.
- Políticas sociales.
- Sanidad.
- Sector primario.
- Seguridad.
- Servicios básicos.

Estas categorías se aplicaron para cada uno de los programas presentados por los partidos de referencia. A continuación, se presentan los resultados agrupados por partido político.

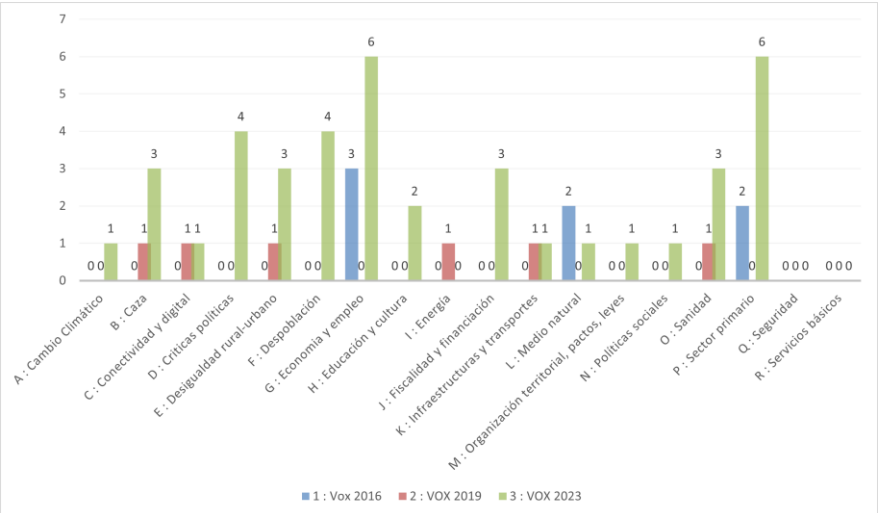
En el caso de Vox -Gráfico 5-, sus propuestas en la convocatoria de 2016 se centran en el ámbito de las medidas económicas y el empleo, el sector primario y el medio natural.

En la de 2019, los temas con presencia son la caza, la conectividad y la brecha digital, la desigualdad entre lo rural y lo urbano, la energía, las infraestructuras y los transportes, y la sanidad, sin que ninguno de ellos destaque.

Crecen los temas para la convocatoria de 2023. Predomina la economía y el empleo, y el sector primario. También aborda medidas genéricas sobre despoblación, la crítica política, la desigualdad entre el ámbito rural y el urbano, la fiscalidad y la financiación, la caza o la sanidad. Aparecen temas como la educación y la cultura, el cambio climático, la

conectividad y la brecha digital, las infraestructuras y los transportes, el medio natural, las cuestiones relacionadas con la organización territorial o los pactos de Estado, y las políticas sociales.

GRÁFICO 5. *Temas presentes en las propuestas sobre la cuestión rural en los programas de VOX*



Fuente: elaboración propia

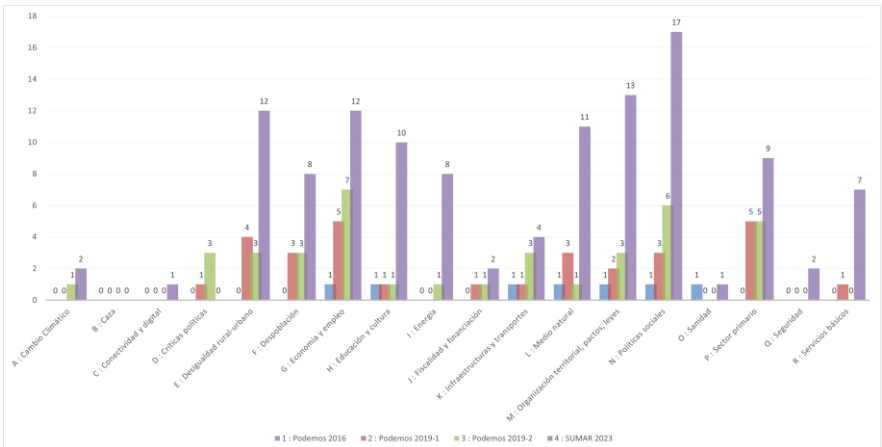
En el caso de Podemos – GRÁFICO 6-, en el año 2016 aportó propuestas en relación con medidas económicas y empleo, la educación y la cultura, las infraestructuras y los transportes, el medio natural, la organización territorial y los pactos de Estado, las políticas sociales y la sanidad. Ninguno predomina.

Para la convocatoria de abril de 2019, Podemos introdujo críticas políticas, fiscalidad y financiación y servicios básicos. Pero especialmente introdujo medidas hacia la despoblación, cuestiones sobre la desigualdad entre lo rural y lo urbano, y sobre el sector primario. Además, incrementó las que tienen que ver con la economía y el empleo, el medio natural, las políticas sociales, y la organización territorial y los pactos de Estado.

En noviembre de 2019, se incrementan las medidas sobre economía y empleo, políticas sociales, sobre infraestructuras y transportes, organización territorial y pactos de Estado, y las críticas políticas.

Integrada la formación en la coalición Sumar, en 2023 predominan las propuestas sobre políticas sociales, organización territorial y pactos de Estado, medidas en relación con la economía y el empleo, desigualdad entre lo rural y lo urbano, medio natural o educación y cultura. También medidas sobre sector primario, despoblación, energía o servicios básicos.

GRÁFICO 6. *Temas presentes en las propuestas sobre la cuestión rural en los programas de Podemos/Sumar.*



Fuente: elaboración propia

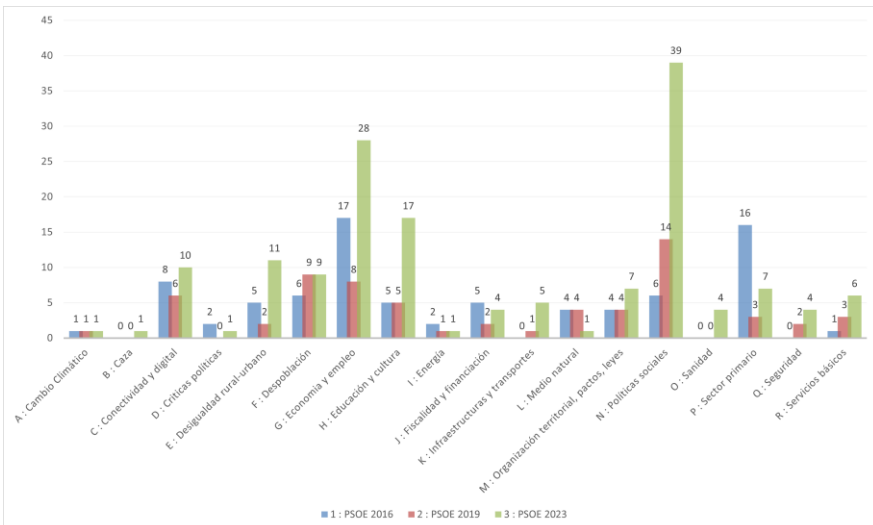
El PSOE, en 2016 prioriza medidas relacionadas con la economía y el empleo y el sector primario (GRÁFICO 7). Dedica atención a la conectividad y la brecha digital, medidas sobre despoblación, políticas sociales, fiscalidad y financiación, educación y cultura, o desigualdad entre lo rural y lo urbano. También aborda cuestiones sobre medio natural, organización territorial y pactos de Estado, energía, crítica política, cambio climático o servicios básicos.

En cuanto a las generales de 2019, los socialistas incrementan la atención sobre la despoblación, las políticas sociales y los servicios básicos. Aparece la seguridad. Pierden importancia relativa temas como la conectividad y la brecha digital, la economía y el empleo, la fiscalidad y la financiación o el sector primario.

Las políticas sociales y la economía y el empleo destacan sobre el resto en el programa del PSOE de 2023. Se acercan en importancia la

educación y el empleo (17). Todos los temas crecen respecto a 2019 o se mantienen, salvo los que tienen que ver con el medio natural. En 2023 el PSOE aborda todos los temas analizados en un solo programa.

GRÁFICO 7. *Temas presentes en las propuestas sobre la cuestión rural en los programas del PSOE*



Fuente: elaboración propia

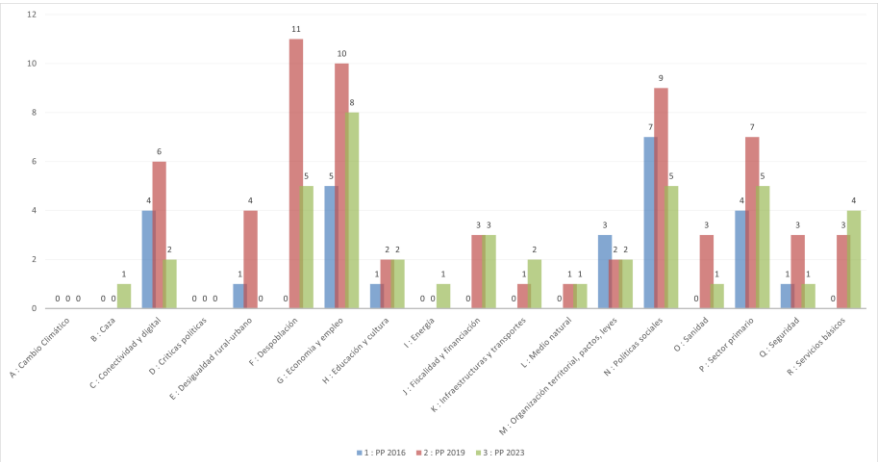
En 2016 (GRÁFICO 8), el PP centra sus propuestas en políticas sociales, economía y empleo, conectividad y brecha digital o sector primario. Introduce cuestiones sobre organización territorial y pactos de Estado, desigualdad entre rural y urbano, educación y cultura o seguridad.

Los populares introducen en 2019 el tema de la despoblación hasta el punto de que es su principal asunto del programa en relación con la cuestión rural. Muy cerca, políticas sociales y economía y empleo. Otros serían las medidas sobre el sector primario y sobre conectividad y brecha digital.

Nuevos temas que aparecen en 2019 son relativos a la fiscalidad y la financiación, sanidad, servicios básicos, infraestructuras y transportes o medio natural.

En 2023 se introducen temas nuevos: caza y energía. Ganan presencia los servicios básicos y las infraestructuras y transportes; se mantienen la fiscalidad y la financiación, la educación y la cultura, y el medio natural. Los demás reducen su presencia.

GRÁFICO 8. *Temas presentes en las propuestas sobre la cuestión rural en los programas del PP*



Fuente: elaboración propia

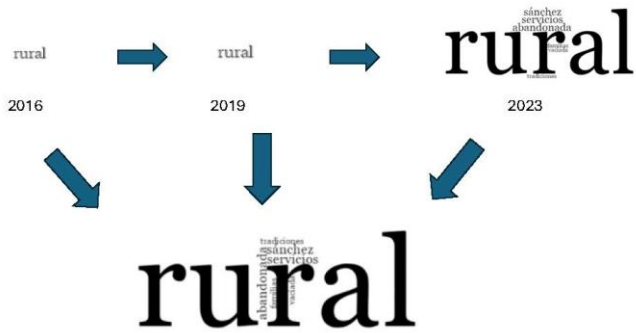
La última parte del análisis revisa los conceptos que cada partido utiliza. Más allá de caracterizar los temas, aparecen términos y conceptos clave que asocian a lo rural y a la despoblación.

Estos resultados se presentan en forma de gráfica por partido, por medio de nubes de palabras con la evolución en las convocatorias electorales y una final que condensa los programas analizados por formación.

Las nubes de palabras muestran los términos ligados a las propuestas sobre la cuestión rural. El tamaño indica la relevancia y su situación, las relaciones entre conceptos.

Para Vox (Figura 2), en los programas de 2016 y 2019 el tema rural no se puede relacionar por tratarse de una cuestión marginal. En cambio, en 2023 aparece vinculado a los conceptos de abandono, servicios y "Sánchez" (en referencia al presidente del Gobierno y por el contenido crítico del programa). En menor medida, también a la familia y las tradiciones.

FIGURA 2. *Conceptos vinculados a lo rural en los programas electorales de Vox.*



Fuente: elaboración propia

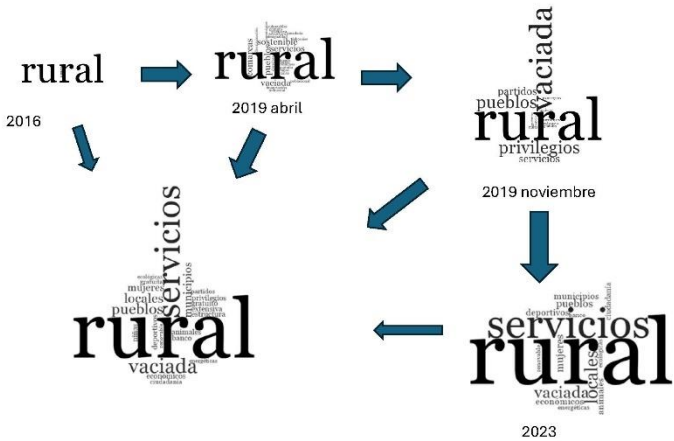
En la Figura 3, para Podemos, se observa en 2016 relación entre lo rural y lo sostenible, sin poder encontrar más vinculaciones. En abril de 2109 el abanico de se amplía y lo rural aparece ligado a conceptos territoriales (pueblo y comarcas), a sostenibilidad y servicios. En un segundo nivel, conceptos sobre desigualdad, financiación, industria, ganadería o infancia.

En noviembre de 2019, con más referencias, el discurso político de Podemos se hace más concreto. Cobra fuerza lo relacionado con la España vaciada y se mantiene la parte territorial. Aparecen los servicios (servicios, bancos) y la mujer (mujer, niñas). Se mantienen sectores económicos como la industria y la ganadería.

Sumar (2023) triplica las referencias, pero el resultado global es más claro, lo que indica un discurso más estructurado. Se centra en los servicios como elemento central, para abordar aspectos territoriales y económicos. Gana presencia la mujer y lo relacionado con los ciudadanos. Presencia importante de la "España vaciada".

La nube final de Podemos/Sumar tiende a parecerse a la de 2023, aunque el concepto "servicios" pierde centralidad y lo gana el de "España vaciada". También aparece el resto de los términos ya indicados.

FIGURA 3. *Conceptos vinculados a lo rural en los programas electorales de Podemos/Sumar*



Fuente: elaboración propia

En el PSOE, la tendencia es la contraria. Los socialistas incorporan medidas y van configurando un discurso cada vez más complejo y difuso (Figura 4).

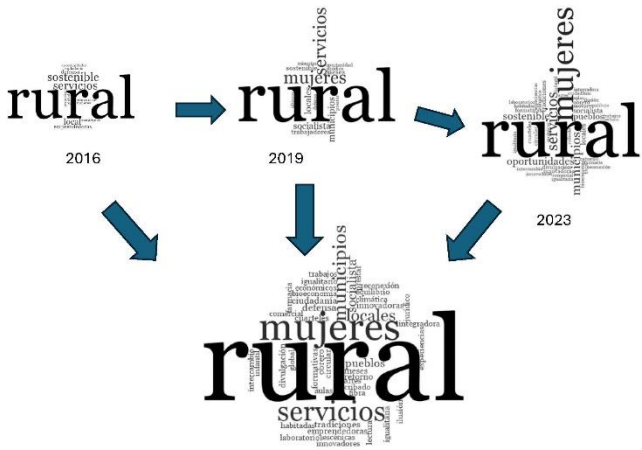
En 2016, el PSOE centró sus propuestas sobre los servicios, la sostenibilidad y los aspectos territoriales (local, municipios, defensa del territorio). Muy presente la mujer, ligada también a la economía (emprendedoras, economía, oportunidades).

En 2019, crece el protagonismo de la mujer y se mantienen el resto de los conceptos. Aparecen referencias a las minorías y a trabajadores.

En 2023, la estructura del discurso se mantiene, pero lo rural recibe un aluvión de aportaciones difusas: “tradiciones”, “farmacia”, “laboratorios”, “divulgación”, “innovación”, “lectura”, “cuarteles” … Indica voluntad de llegar a más reivindicaciones, pero genera dispersión de las propuestas.

Esta complejidad creciente del discurso se observa en la nube final.

FIGURA 4. *Conceptos vinculados a lo rural en los programas electorales del PSOE*



Fuente: elaboración propia

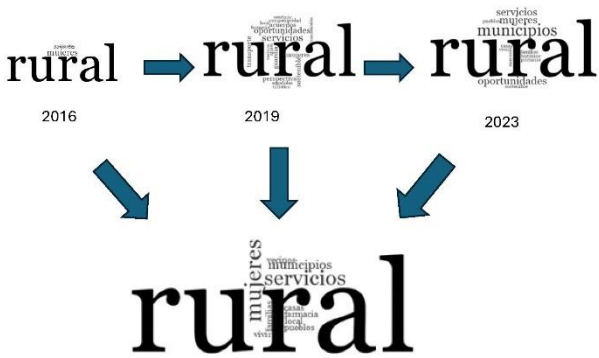
Las propuestas que incluye el PP en 2016 se apoyan en la mujer, la participación y las "oportunidades", sin encontrar relación con otros términos (Figura 5).

El discurso gana en complejidad en 2019 en el ámbito de los servicios, los transportes, la seguridad y lo sanitario (farmacia) y la necesidad de pactos.

Para 2023 mantiene en la línea discursiva, aunque desaparecen conceptos de segundo nivel y se introducen otros relativos a la vivienda ("casas") y a las "familias", además del sector primario.

En conjunto, el PP centra sus propuestas sobre el medio rural en aquellas que tienen que ver con la mujer y los servicios, y presta atención a los municipios. Familia, vivienda y sanidad se sitúan también en el corazón de sus programas.

FIGURA 5. *Conceptos vinculados a lo rural en los programas electorales del PP*



Fuente: elaboración propia

5. DISCUSIÓN

La investigación se estructura en varias capas de análisis que se complementan y permiten profundizar en el contenido de los programas de las fuerzas políticas de ámbito nacional con un enfoque desde la cuestión rural. La despoblación, como se ha observado está menos presente y no resulta relevante.

Se ha analizado la presencia de los términos y las características del discurso y su evolución. Los datos obtenidos tienen interés. Además, permite analizar los resultados con perspectiva política, lo que no corresponde a este trabajo.

Esta investigación también se ha encontrado con ciertos límites en su desarrollo, como la necesidad de profundizar en los conceptos discursivos. Esta fase del trabajo se puede considerar una primera aproximación al tema, dado que por la extensión y amplitud de los documentos no ha sido posible alcanzar estas capas profundas en cuanto a significado y conceptualización.

Quedan, por tanto, líneas de trabajo futuro prometedoras que deberán abordarse en nuevos proyectos para los que se ha iniciado un camino.

6. CONCLUSIONES

Los partidos políticos de ámbito nacional y de más reciente creación (Vox y Podemos/Sumar) han incorporado de manera sobrevenida la cuestión rural en sus programas. Lo rural ha crecido como línea de campaña electoral y ha ido pasando de una cuestión anecdótica a un elemento central sobre el que se ha construido un discurso propio. En las últimas elecciones, todas las formaciones de ámbito nacional incluyeron lo rural como un eje relevante.

El problema de la despoblación todavía ocupa un espacio pequeño dentro de las propuestas políticas, a excepción del PSOE.

De acuerdo con las hipótesis, se cumple la primera de ellas (H1). La cuestión rural y la despoblación incrementan significativamente su presencia en el discurso político español a raíz de la gran manifestación llamada la "Revuelta de la España vaciada" de marzo 2019. Esto se comprueba en el incremento de las propuestas detectadas como en su contenido, pues se introducen elementos y terminología propia de estos movimientos ruralistas. No todos los partidos lo incorporan del mismo modo.

Sobre la segunda hipótesis (H2), se comprueba que el incremento en la presencia de la cuestión rural y la despoblación conlleva un aumento en los temas a los que aparecen ligadas.

La tercera hipótesis (H3) se cumple en parte. Si bien es cierto que la presencia de la cuestión rural y la despoblación es inicialmente menor en los programas de los nuevos partidos (Podemos y Vox), ambos la incorporan después. Además, Podemos/Sumar dispara el contenido programático relacionado con la cuestión rural.

Por último, la hipótesis final (H4) se confirma. Únicamente los partidos políticos más críticos con el sistema político (Vox y Podemos) utilizan el término "España vaciada".

La explosión del movimiento ruralista tuvo sus consecuencias políticas y, junto con la llegada de nuevas formaciones a parlamentos autonómicos y en el nacional, puede concluirse que ha generado un cambio en el tratamiento de los partidos hacia la despoblación, tanto en la extensión, como en una aproximación más compleja y rica. Lo rural ya no se liga únicamente al campo o a lo agrario, sino que se centra en las políticas

sociales y de igualdad, en la prestación de servicios básicos y en el desarrollo de infraestructuras, además de aspectos como del desarrollo tecnológico y digital, la vivienda, la seguridad o la asistencia sanitaria.

7. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

Este trabajo está financiado por el Departamento de Educación, Ciencia y Universidades del Gobierno de Aragón (España) (S03-23R, grupo de investigación Comunicación, Periodismo, Política y Ciudadanía, reconocido como de referencia).

8. REFERENCIAS

Abellán López, M.A. y Beneyto, G.P. (2020). La cuestión rural en los programas de los partidos políticos en las elecciones de 2019. Tendencias Sociales. Revista de Sociología, 5, 5-34. UNED

Agorreta Lumbreras, J. et al. (2015) Análisis de los programas electorales para las Elecciones Generales 2015 en España en materia deportiva. Lecturas: Educación Física y Deportes, Revista Digital. Año 20, 211. https://bit.ly/3vEDAwC

Blanco-Pérez, M. (2020). Comunicación, diversidad y arte en el encaje político español. Un análisis de los programas electorales a las elecciones nacionales del 10 de noviembre de 2019: compromisos programáticos de un Gobierno de España en coalición". En Comunicación y diversidad. Selección de comunicaciones del VII Congreso Internacional de la Asociación Española de Investigación de la Comunicación (AE-IC). Valencia, España, 28-30 de octubre, 117-129. EPI SL. ISBN: 978 84 120239 5 4 https://doi.org/10.3145/AE-IC-epi.2020.e07

Boletín Oficial del Estado (BOE). Ley 45/2007, de 13 de diciembre, para el desarrollo sostenible del medio rural. https://bit.ly/48NKttW

Camarero, L. (coord.). (2009). La población rural de España. De los desequilibrios a la sostenibilidad social. Colección Estudios Sociales, 27. Fundación La Caixa.

Cardoso, C.S. et al. F.R. (2019). Contributions and Limits to the Use of Softwares to Support Content Analysis Clara. En Costa et al. (eds.). Computer Supported Qualitative Research, 12-21. Springer.

Collantes, F. et al. (2010). El impacto demográfico de la inmigración en la España rural despoblada. Real Instituto Elcano.

FEMP (2017). Población y despoblación en España 2016. Comisión de Despoblación. Federación Española de Municipios y Provincias https://bit.ly/48SW5f5

Fdez. Montes, L. (2020). El tratamiento de la violencia de género en los programas electorales. PP, PSOE, CS y Podemos (2015-16). En Sainz de Baranda, C. y Blanco-Ruiz, M. (eds.) Investigación joven con perspectiva de género V (199-2012). Instituto de Estudios de Género, Universidad Carlos III de Madrid.

Foro IESA sobre la Cohesión de los Territorios Rurales (2009). Del desarrollo rural al desarrollo territorial. Reflexiones a partir de la experiencia española. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación https://bit.ly/48O53KB

Franco, F. (2015). Mundo, medio y territorio rural. Fundación Encuentro. Informe España 2015.

Instituto Nacional de Estadística (INE) Alteraciones de los municipios en los Censos de Población desde 1842 https://bit.ly/4aWpMOc

Llamas Saíz, C. (2023). Podemos y Vox: selección léxica y marcos de interpretación (populistas) en el programa electoral. In: Roitman, M. et al. (eds.) The New Challenges of Populist Discourses in Romance Speaking Countries, 263–281. Stockholm: Stockholm University Press. DOI: https://doi.org/10.16993/bcj.m

Marrínez Isidoro, B. (2018). La transparencia de los programas electorales. ¿Compromiso o ficción? Revista Española de la Transparencia 7, 125-141.

Ministerio de Política Territorial y Función Pública. (2018). Estrategia Nacional frente al Reto Demográfico, Directrices Generales. https://bit.ly/4aQK0cn

Molinero, F. (2017): La España profunda. Anuario UPA. Unión de Pequeños Agricultores (UPA).

Partido Popular (2016). Seguir avanzando. Programa Electoral para las Elecciones Generales de 2016. https://bit.ly/47ACcbP

Partido Popular (2019). Valor seguro. Programa Electoral para las Elecciones Generales, autonómicas y municipales de 2019. https://bit.ly/47ACcbP

Partido Popular (2023). Un proyecto al servicio de un gran país. Programa Electoral para las Elecciones Generales de 2023. https://bit.ly/47ACcbP

Partido Socialista Obrero Español (2016). Un sí por el cambio. Programa Electoral para las Elecciones Generales de 2016. https://bit.ly/3tRVRWR

Partido Socialista Obrero Español (2019). Ahora progreso. Programa Electoral para las Elecciones Generales de 2019. https://bit.ly/3tRVRWR

Partido Socialista Obrero Español (2023). España avanza. Programa Electoral para las Elecciones Generales de 2023. https://bit.ly/3tRVRWR

Podemos (2016). Cambiar España: 50 pasos para gobernar juntos. https://bit.ly/3Hnnoml

Podemos (2019). Programa de Podemos para un nuevo país https://bit.ly/3Hnnoml

Podemos (2019). Programa de Podemos. Las razones siguen intactas https://bit.ly/3Hnnoml

Sumar (2023). Un programa por ti. https://bit.ly/3RZkVDt

Vox (2016). Hacer España grande otra vez. Programa electoral junio 2016. https://bit.ly/3HjIrGl

Vox (2019). 100 medidas para la España Viva. https://bit.ly/3HjIrGl

Vox (2023). Un programa para lo que importa. Programa electoral para las elecciones generales de 2023. https://bit.ly/3HjIrGl

Ramírez Franco, L. D. (2018a) Programas electorales: teoría y relevancia en la contienda electoral. Revista del CLAD Reforma y Democracia, 72,. 87-112 Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo.

Ramírez Franco, L.D. (2018b) Programas electorales y democracia representativa. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas, 17, 113-134, Universidad de Santiago de Compostela.

Reig, E. et al. (2016). Delimitación de áreas rurales y urbanas a nivel local: demografía, coberturas y accesibilidad. Fundación BBVA

Soriano González, M.L. (2018). La renta básica universal y los programas electorales 2016 de los partidos políticos. Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, 56 https://doi.org/10.33676/EMUI_nomads.56.11

Zoido Naranjo, F., y Arroyo Pérez, A. (2003). La población de España. En A. Arroyo Pérez (Ed.), Tendencias demográficas durante el siglo XX en España 17-75. Instituto Nacional de Estadística.

CAPÍTULO 28

LA POLÍTICA DE LOS DISCURSOS CAMBIANTES EN ESPAÑA

VÍCTOR RENOBELL SANTARÉN
Universidad Internacional de la Rioja

1. INTRODUCCIÓN

La política contemporánea, tanto en España como a nivel mundial, se caracteriza por una serie de tendencias preocupantes, entre las que se incluyen los discursos cambiantes, la propagación de noticias falsas y la manipulación de la verdad para validar posiciones políticas. La política de la seducción ha dado paso a la política de la manipulación y la adaptación de contenidos a los entornos cambiantes (Bauman, 1989). Es importante estudiar la desinformación en línea porque se ha vuelto cada vez más frecuente en la era digital, ya que las personas a menudo consumen y comparten información falsa con más frecuencia que nunca. Al analizar los patrones del discurso y la desinformación en línea, podemos obtener información valiosa sobre cómo se propaga, quién es más susceptible a ella y cómo se puede contrarrestar de manera efectiva. Las redes sociales en línea, como Twitter, se han convertido en una fuente crucial de noticias para una proporción cada vez mayor de la población (Kwong, 2015).

Bennett y Livingston (2021) demuestran esta cuestión historiando el crecimiento, en la segunda mitad del siglo XX, de la necesidad de utilizar la desinformación como forma de convencer a la opinión pública de lo que sería imposible hacer con apego a los hechos. La desinformación no es un problema fundamentalmente cognitivo o comunicativo, sino un fenómeno esencialmente político. El contexto de aceptación generalizada de las falsedades (o, la era de la posverdad) habría nacido y se habría alimentado de la necesidad política de ciertos actores de construir la posibilidad de brechas cada vez mayores entre los discursos, las

opiniones, las narrativas causales y la concreción del mundo. Y aquí es donde radica el mayor daño en el contexto de la posverdad, un término que el Diccionario Oxford define como "relativo o que denota circunstancias en las que los hechos objetivos son menos influyentes a la hora de moldear la opinión pública que las apelaciones a la emoción o a la creencia personal" (Haiden, 2018:10).

2. OBJETIVOS

Esta investigación se fundamenta en tres objetivos claros utilizando una metodología de análisis bibliográfico de las publicaciones de impacto más recientes sobre la temática.

Uno de los primeros objetivos se trata de analizar los discursos cambiantes como una característica común en la política actual. En España, por ejemplo, la aparición de partidos emergentes como Ciudadanos, Podemos o VOX ha llevado a una nueva era política, marcada por discursos que recuerdan a los de líderes populistas europeos e hispanoamericanos (Barredo-Ibáñez et al., 2021). Estos partidos se presentan a sí mismos como regeneradores de una situación "catastrófica" para el ciudadano, cambiando su discurso según las circunstancias y las necesidades de su base de votantes (Stencel, 2016).

En segundo lugar, el aumento en el uso de los cambios discursivos y las noticias falsas o "fake news" que se ha convertido en una herramienta común en la política mundial (Cybenko, 2018). Un ejemplo de esto es el caso de la ficha falsa de Dilma Rousseff en Brasil, que muestra cómo las imágenes y los sentimientos del electorado pueden ser manipulados a través de la difusión de información falsa. Este fenómeno no se limita a un solo país o región, sino que se ha convertido en una tendencia global que afecta a la política a nivel mundial.

En tercer lugar, la manipulación de la verdad para validar posiciones políticas es otra tendencia preocupante. Foucault, en su análisis de la polaridad, aborda la necesidad de una nueva política de la verdad, que se aleje de la manipulación y se acerque a la crítica y la verdad (Fallis, 2021). Esta "política de la no verdad" se ha convertido en una estrategia común en la política contemporánea, donde la verdad a menudo se

sacrifica en favor de la retórica y la persuasión. Los medios de comunicación tradicionales han comenzado a utilizar las redes sociales para publicar noticias, lo que puede llevar a la amplificación de la desinformación (Kwong, 2015).

Estas tendencias son preocupantes, ya que socavan la confianza en las instituciones políticas y pueden llevar a la desinformación y la polarización. Para contrarrestar estas tendencias, es necesario fomentar la transparencia, la responsabilidad y la veracidad en la política, y promover la educación y la alfabetización mediática entre el público. La política contemporánea se caracteriza por discursos cambiantes, la propagación de noticias falsas y la manipulación de la verdad. Estas tendencias, aunque preocupantes, pueden ser contrarrestadas a través de la transparencia, la responsabilidad y la educación junto con la aparición y difusión de servicios transparentes de fact-checking (Gómez-Calderón et al., 2023).

3. METODOLOGÍA

La metodología de investigación propuesta para el estudio de los discursos políticos cambiantes en la política actual y cómo internet ha afectado la forma en que se generan y se implementan estos discursos, se basa en una revisión bibliográfica exhaustiva y un análisis cualitativo de los discursos políticos.

Primero, se realizó una revisión bibliográfica exhaustiva de artículos y estudios relacionados con los discursos políticos, internet, política actual y entorno cambiante. Para ello, se utilizaron palabras clave específicas para realizar la búsqueda. Se seleccionaron los artículos y estudios más relevantes y se analizaron cuidadosamente para extraer las ideas clave y los resultados más importantes. La revisión bibliográfica se realizó en diversas bases de datos confiables y repositorios de artículos y tesis de universidades. Se tomó en cuenta la relevancia y la actualidad de las publicaciones, priorizando aquellas que aportaban información más reciente y pertinente al tema de estudio.

Posteriormente, se realizó un análisis cualitativo de los discursos políticos de las principales fuerzas políticas en España durante un período

de 12 meses, del 1 de enero de 2023 hasta el 31 de diciembre de 2023. Este análisis se centró en identificar patrones, temas recurrentes, estrategias de comunicación y cualquier cambio notable en los discursos políticos durante este período. Además, se utilizó el programa Sketch Engine para detectar las palabras de uso más frecuente y las colocaciones en cada corpus de discursos políticos. Este análisis permitió identificar las palabras y frases más utilizadas, lo que proporcionó una visión más profunda de las estrategias de comunicación y los temas prioritarios en los discursos políticos.

Finalmente, se realizó un análisis comparativo de los resultados obtenidos en la revisión bibliográfica y el análisis cualitativo de los discursos políticos. Este análisis comparativo permitió identificar las similitudes y diferencias entre los hallazgos de la literatura existente y los resultados del análisis de los discursos políticos actuales. En resumen, la metodología de investigación propuesta se basa en una combinación de revisión bibliográfica y análisis cualitativo de los discursos políticos, complementada con el uso de herramientas de análisis de texto para identificar patrones y tendencias en los discursos políticos. Esta metodología permite obtener una comprensión profunda y detallada de los discursos políticos cambiantes en la política actual y cómo internet ha afectado la forma en que se generan y se implementan estos discursos.

4. RESULTADOS

4.1. La política de los discursos cambiantes

En los últimos años, la desinformación en línea se ha vuelto cada vez más frecuente, lo que ha dado lugar a problemas importantes como la polarización política y la desconfianza en la información genuina (Wojtczak, et al., 2023). Toda esta desinformación se conoce como la teoría de los discursos cambiantes que cada vez está influenciando más en la comunicación política actual.

La política de discursos cambiantes se refiere al fenómeno en el que los políticos adaptan sus discursos y mensajes en función de las circunstancias, la opinión pública y las tendencias en las redes sociales,

especialmente durante las campañas electorales. Este fenómeno puede ser evidente en la diferencia entre lo que se dice en campaña electoral y las políticas implementadas una vez ganadas las elecciones (Zaeem, 2020). En España, este fenómeno es particularmente notable, y los discursos políticos pueden ser influenciados por una variedad de factores, incluyendo la opinión pública y las tendencias en Twitter. La teoría de la "agenda setting" sugiere que los medios de comunicación juegan un papel crucial en la formación de la opinión pública y, por lo tanto, en la influencia de los discursos políticos. Con la aparición de las redes sociales esta influencia está decantada por la presencia en estas redes digitales (Ferrara et al., 2020).

La política de discursos cambiantes es un fenómeno común en la política contemporánea, especialmente en el contexto de las campañas electorales. Los discursos políticos, como parte integral de los sistemas democráticos, buscan construir mayorías electorales estables y afianzar la legitimidad social. Sin embargo, estos discursos pueden variar significativamente entre la campaña electoral y el período posterior a la elección, reflejando las cambiantes circunstancias políticas, la opinión pública y las tendencias en las redes sociales.

En España, este fenómeno es particularmente evidente. Los discursos políticos pueden ser influenciados por una variedad de factores, incluyendo la opinión pública, que es bastante estable y solo un pequeño porcentaje del público está abierto a cambiar de opinión. Sin embargo, las redes sociales, y en particular Twitter (ahora X), han proporcionado una nueva plataforma para la comunicación política, permitiendo a los políticos interactuar directamente con el electorado y transmitir la información que consideran más apropiada.

El análisis del discurso político en Twitter (ahora X) en España ha revelado la despersonalización y la unidireccionalidad de los discursos políticos existentes en el país. Esto sugiere que los políticos pueden adaptar sus discursos para atraer a diferentes audiencias, dependiendo de las circunstancias políticas y las tendencias en las redes sociales (Renobell, 2022). La desinformación es un problema global que afecta a varios aspectos de la sociedad, como la salud pública (por ejemplo, la

reticencia a vacunarse), la política (por ejemplo, la interferencia electoral) y los problemas sociales (por ejemplo, la vivienda).

En resumen, la política de discursos cambiantes en España es un fenómeno complejo que refleja las cambiantes circunstancias políticas, la opinión pública y las tendencias en las redes sociales. Los políticos adaptan sus discursos para atraer a diferentes audiencias, y las redes sociales, en particular Twitter, proporcionan una nueva plataforma para la comunicación política. Sin embargo, es importante tener en cuenta que la opinión pública es bastante estable y solo un pequeño porcentaje del público está abierto a cambiar de opinión.

4.2. Los Discursos dominantes contemporáneos en España

En el estudio realizado entre enero y diciembre de 2023, se utilizó el programa Sketch Engine para analizar los discursos políticos de los partidos PSOE, SUMAR, PP y VOX en la red social Twitter (ahora X) en España. Este análisis permitió identificar las palabras y frases más utilizadas, proporcionando una visión más profunda de las estrategias de comunicación y los temas prioritarios en los discursos políticos.

Los resultados mostraron que las palabras más utilizadas variaban según el partido político. Por ejemplo, en el PSOE, las palabras más frecuentes fueron "social", "justicia", "igualdad" y "progreso", reflejando su enfoque en la justicia social y la igualdad. En el caso de SUMAR, las palabras más utilizadas fueron "cambio", "futuro", "sostenibilidad" y "innovación", lo que indica su enfoque en la sostenibilidad y la innovación para el futuro. Para el PP, las palabras más frecuentes fueron "libertad", "economía", "seguridad" “amnistía” “constitución” y "tradición", reflejando su enfoque en la libertad económica, la seguridad constitucional y la conservación de las tradiciones. Finalmente, en VOX, las palabras más utilizadas fueron "España", "nación", "orden" y "patria", lo que refleja su enfoque en el nacionalismo y el orden.

Además, el análisis de las colocaciones, es decir, las palabras que suelen aparecer juntas proporcionaron una visión más detallada de los temas y estrategias de comunicación de cada partido. Por ejemplo, en el PSOE, las colocaciones frecuentes incluyeron "justicia social",

"igualdad de oportunidades" y "progreso social". En SUMAR, las colocaciones comunes incluyeron "cambio climático", "futuro sostenible" y "innovación tecnológica" o “responsabilidad política”. En el PP, las colocaciones frecuentes incluyeron "libertad económica", "seguridad ciudadana", “anti-constitucional” y "tradición española". En VOX, las colocaciones comunes incluyeron "España unida", "nación soberana", "orden constitucional" y "amor a la patria".

Estos resultados proporcionan una visión valiosa de las estrategias de comunicación y los temas prioritarios de los partidos políticos en España. Sin embargo, es importante tener en cuenta que estos resultados son específicos del período de tiempo analizado y pueden variar en otros períodos. Además, aunque el análisis de las palabras y frases más utilizadas puede proporcionar una visión general de los temas y estrategias de comunicación, es necesario un análisis más detallado para entender completamente el contenido y el contexto de los discursos políticos.

4.3. LA POLÍTICA DE LA NO VERDAD Y LOS CAMBIOS DISCURSIVOS

La política de los cambios discursivos o de las fake news, o noticias falsas, se refiere a la difusión intencional de desinformación o manipulaciones de la verdad, generalmente a través de medios digitales, con el objetivo de influir en la opinión pública o desacreditar a individuos o grupos, a menudo en el contexto político (Neo, 2023). Este fenómeno ha cobrado relevancia en los últimos años, especialmente en el contexto de las elecciones y referendos en países como Estados Unidos y Reino Unido. Los cambios discursivos forman parte de esta política de la no verdad al permitir cambios radicales de opinión en poco tiempo dentro de un mismo periodo electoral. Lo que daría como resultado que para obtener el voto de dijera un discurso y una vez finalizadas las elecciones el discurso fuere completamente cambiante o radicalmente opuesto.

Como señalan Avram et al. (2020), existe una fuerte relación entre los niveles más bajos de verificación de datos y los niveles más altos de compromiso social. El trabajo sobre la interacción social, la transmisión y la viralidad de las publicaciones en los últimos años (Berger y Milkma, 2010a, 2010b y 2012) ha identificado los principales componentes de la influencia social como STEPPS (es decir, moneda social,

desencadenantes, valor práctico, y público), que proporciona una base para comprender por qué los usuarios interactúan con contenido particular en Twitter (ahora X).

Los cambios discursivos y las llamadas fake news pueden ser definidas como un proceso de desorden informativo, más que un mero producto informativo. Este desorden puede afectar el buen desarrollo de entornos democráticos y la toma de decisiones ciudadanas, con la posibilidad de generar consecuencias adversas. Los estudios de Cinelli et al. (2021), Kalantari et al. (2021) y Giachanou y Rosso (2020) han puesto de relieve el papel del anonimato y el fácil acceso a las redes sociales en la difusión e influencia de la desinformación en línea, especialmente en temas polarizantes.

Existen argumentos tanto a favor como en contra de la política de las fake news y de los cambios discursivos. Por un lado, algunos defensores argumentan que las fake news o cambios discursivos pueden ser una herramienta útil para cuestionar el status quo y desafiar las narrativas dominantes. Sin embargo, esta perspectiva es altamente controvertida y está sujeta a críticas significativas (Chu, et al.2012).

Por otro lado, los críticos argumentan que los cambios discursivos y las fake news socavan la confianza en los medios de comunicación y las instituciones democráticas, erosionan la legitimidad de los medios de comunicación como productores de información contrastada y foros públicos para el debate sobre asuntos de interés general, y socavan el discurso argumentativo, creando un clima favorable a la diseminación de prejuicios y emociones exaltadas (Bastick, 2021).

Existen numerosos ejemplos de fake news en la política. Por ejemplo, durante la campaña presidencial de Donald Trump en 2016 en los Estados Unidos, se alegó que los hackers rusos y las noticias falsas de Facebook influyeron en las elecciones. Otro ejemplo es la campaña por el Brexit, donde se difundieron datos falsos, como la afirmación de que el Reino Unido enviaba 50 millones de libras esterlinas a la Unión Europea cada día.

4.4. ANÁLISIS DE LOS CAMBIOS DISCURSIVOS EN ESPAÑA

España es un país de discursos cambiantes. Los principales resultados del análisis demuestran que todos los principales países han ofrecido discursos cambiantes en los últimos años. En el periodo de análisis se han detectado 42 cambios discursivos que engloban a todos los partidos principales analizados (PSOE. PP, SUMAR, VOX, JUNTS y ERC).

Los resultados de la investigación indican que internet ha tenido un impacto significativo en la forma en que se generan y se implementan los discursos políticos cambiantes en la política actual. Es el principal apoyo para recalar los cambios discursivos y las respuestas dadas de los diferentes partidos a discursos de otros partidos. Existen diversos cambios de opinión en discursos políticos de varios partidos políticos. Las redes sociales y otros medios digitales han permitido la difusión rápida de mensajes políticos y han cambiado la forma en que los políticos se comunican con el público. Esto ha llevado a una mayor polarización política y a la difusión de desinformación y argumentos sesgados que se dirigen a un público específico (Renobell, 2022). Cada partido cuenta con un porcentaje de cambio de discurso político. En este análisis PSOE es el partido con más cambios discursivos (14 cambios), seguido de VOX con 9 cambios, JUNTS con 7 cambios, ERC con 5 cambios, PP con 5 cambios y SUMAR con 2 cambios registrados. Este análisis se centró en identificar patrones, temas recurrentes, estrategias de comunicación y cualquier cambio notable en los discursos políticos durante este período. Además, se utilizó el programa Sketch Engine para detectar las palabras de uso más frecuente y las colocaciones en cada corpus de discursos políticos. Este análisis permitió identificar las palabras y frases más utilizadas, lo que proporcionó una visión más profunda de las estrategias de comunicación y los temas prioritarios en los discursos políticos.

Durante el periodo de análisis los discursos políticos de las principales fuerzas políticas en España (PP, PSOE, VOX, SUMAR, JUNTS y ERC) experimentaron cambios significativos, influenciados en gran medida por el impacto de Internet y las redes sociales. El Partido Popular (PP) y el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) mostraron un

apoyo unánime a los discursos tradicionales, como el mensaje de Navidad del rey Felipe VI, reafirmando su compromiso con la Constitución y las instituciones. El PSOE mostró cambios a lo largo del análisis como su posicionamiento frente a una posible amnistía respecto a las consecuencias jurídicas del independentismo catalán. Aunque también se detectaron cambios en política laboral, jubilaciones, cambios de IVA y apoyo a partidos independentistas del País Vasco.

Por parte del PP sin embargo, se observó un cambio en su discurso, con un enfoque más centrado en la defensa de la Constitución y las instituciones, posiblemente en respuesta a las críticas y desafíos de otros partidos políticos. Realizando cambios discursivos respecto a materia de Judicatura y política del agua. También se observó un enfoque en la crítica a los partidos de oposición y la defensa de sus propias políticas y logros.

VOX, por otro lado, se limitó a hacer eco de los discursos tradicionales, sin mostrar cambios significativos en su discurso salvo en la organización del estado donde desaparece la propuesta de eliminar las autonomías. VOX, por su parte, mantuvo su discurso centrado en temas de inmigración y nacionalismo, con un tono marcadamente xenófobo y populista. Este partido también se centró en criticar a los "partidos tradicionales" y en presentarse como una alternativa a estos.

Sin embargo, su uso de las redes sociales para difundir sus mensajes indica un cambio en su estrategia de comunicación, aprovechando la capacidad de las redes sociales para llegar a un público más amplio y específico. Sumar no se mostró con cambios significativos y tubo un modelo discursivo similar a lo largo del año, salvo en algunas cuestiones de organización interna del partido. JUNTS y ERC, por otro lado, mostraron cambios más notables en sus discursos. Estos partidos criticaron abiertamente los discursos tradicionales y adoptaron una postura más radical, posiblemente para atraer a un electorado más independiente y descontento con el status quo.

Internet y las redes sociales han tenido un impacto significativo en la forma en que se generan y se implementan los discursos políticos. Las redes sociales permiten una comunicación continua con la ciudadanía,

facilitando la difusión rápida de mensajes políticos y cambiando la forma en que los políticos se comunican con el público. Además, las redes sociales han llevado a una mayor polarización política, con la difusión de desinformación y argumentos sesgados que se dirigen a un público específico. Esto ha llevado a cambios en los discursos políticos, con los partidos políticos adaptando sus mensajes para atraer a diferentes segmentos del electorado.

Utilizando el programa Sketch Engine, se identificaron las palabras y frases más utilizadas en los discursos políticos. Los términos "Constitución", "instituciones", "derecha" y "extrema derecha" fueron prominentes en los discursos del PP y PSOE, reflejando su enfoque en la defensa de las instituciones y la Constitución. Por otro lado, términos como "crítica", "independiente" y "discordia" fueron comunes en los discursos de SUMAR, JUNTS y ERC, reflejando su postura más radical y crítica. Estos partidos también se centraron en temas de justicia social y equidad, así como en la crítica a las políticas de los partidos tradicionales. En general, los temas recurrentes en los discursos políticos de estos partidos reflejaron sus estrategias de comunicación y sus prioridades políticas. También reflejaron la influencia de Internet y las redes sociales en la generación y difusión de estos discursos, con los partidos políticos adaptando sus mensajes para atraer a diferentes segmentos del electorado y para responder a las críticas y desafíos de otros partidos políticos.

Durante su discurso de investidura en noviembre de 2023, Pedro Sánchez, el líder del PSOE y candidato a la presidencia del Gobierno, abordó varios temas clave. Sobre impuestos y economía criticó a aquellos que eliminan el impuesto de sucesiones para quienes heredan más de 1 millón de euros y el impuesto sobre patrimonio que solo afecta a quienes tienen más de 3 millones de euros. Sobre energías renovables mencionó que el 92% de los españoles quieren que se fomenten las energías renovables, y criticó a los partidos que recortan las ayudas a estas energías. Sobre el escudo social destacó el apoyo del 75% de los españoles al escudo social creado por el gobierno para hacer frente a la crisis. Sobre el sistema nacional de dependencia mencionó que se inyectaron 1.000 millones de euros al sistema a través de las comunidades

autónomas. Sobre pensiones se comprometió a cumplir con el mandato del Pacto de Toledo, que incluye revalorizar las pensiones conforme al IPC y destinar al Fondo de Reserva de la Seguridad Social 5.000 millones de euros. Sobre la amnistía dejó para el final la propuesta de amnistía, que es una parte clave de su pacto con los independentistas catalanes. Sánchez defendió la apuesta por el diálogo y el perdón en relación con la ley de amnistía para los encausados por “el procés” (el proceso de independencia de Catalunya).

Estos temas reflejan las prioridades y estrategias de Sánchez y su partido, el PSOE, en su intento de formar gobierno. El discurso fue recibido de manera variada por los diferentes partidos políticos en España. El PP, liderado por Alberto Núñez Feijóo, criticó duramente a Sánchez, acusándolo de "corrupción política" por haber comprado apoyos para su investidura, tomando decisiones contra el interés general a cambio de beneficios personales. El partido VOX, liderado por Santiago Abascal, se reafirmó en su oposición a Sánchez y, tras su primer turno de intervención, abandonó el Congreso de los Diputados. Aunque Unidas Podemos apoyó la investidura de Sánchez, la líder del partido, Ione Belarra, advirtió que si Sánchez y la vicepresidenta tercera, Yolanda Díaz, persisten en mantener al margen a Unidas Podemos, el partido podría reconsiderar su apoyo en el futuro. Por otro lado, partidos como ERC, Junts, Bildu, PNV, BNG y Coalición Canaria apoyaron la investidura de Sánchez, permitiéndole alcanzar una mayoría de 179 diputados, tres por encima de la mayoría absoluta requerida. Y EH Bildu, instó a Sánchez a trabajar por el reconocimiento de la realidad plurinacional de España y a actuar en consecuencia. Estas reacciones reflejan las tensiones y divisiones políticas en el Congreso de los Diputados, así como las estrategias y prioridades de cada partido.

En resumen, los discursos políticos de las principales fuerzas políticas en España han experimentado cambios significativos durante el año 2023. Estos cambios reflejan las estrategias de comunicación de los partidos políticos, sus prioridades y la forma en que se adaptan a las nuevas formas de comunicación y a las demandas cambiantes del electorado.

5. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Los desafíos que plantea la investigación de noticias falsas demuestran en muchos aspectos la fuerte conexión entre las mentiras y la política contemporánea. Existe la necesidad de pensar en la movilización de noticias falsas como parte de una actuación que varios actores pueden utilizar contra sus oponentes políticos. Esto es especialmente cierto en escenarios de radicalización (Benkler, Farris y Roberts, 2018), donde los adversarios a menudo se perciben entre sí como enemigos. Desde este punto de vista se considera la movilización de noticias falsas como parte del repertorio actual de conflictos y resultado de la creciente polarización del escenario político contemporáneo. La crisis epistemológica es real y tiene consecuencias devastadoras para la supervivencia de la democracia (Bennett, Livingston, 2021). Es principal identificar prácticas generalizadas, independientemente de juicios y éticas morales sobre ellas.

Tilly considera la que existe una construcción sociohistórica de posibles recursos de acción ofrecidos a actores en competencia (Tilly, 1978; Alonso, Mische, 2017; Mendonça; Bustamante, 2020). Este concepto se refiere a la gama de tácticas conductuales disponibles para los actores que participan en un conflicto en un momento particular de la historia (Alonso, 2012; Tarrow, 2013). Estas historias son históricas y están estrechamente relacionadas con las realidades sociales, políticas, económicas y tecnológicas de la sociedad. Tilly lo ha demostrado con un estudio detallado de la transformación de las estrategias de los actores controvertidos.

En la actualidad se discute mucho sobre si el repertorio de confrontación política está cambiando ante fenómenos como el escenario de abundancia comunicativa (Keane, 2020), la hibridación de dispositivos comunicacionales (Chadwick, 2013), el cuestionamiento de las estructuras jerárquicas de organización política (Bennett, Segerberg, 2013; Bimber, Flanagin, Stohl, 2012; Mendonça, 2017) y la fuerte polarización política (Sunstein, 2017).

Es en este contexto el uso de los cambios discursivos forma parte del repertorio contemporáneo de confrontación y polarización política. La capacidad de utilizar la desinformación como estrategia de

confrontación depende de la creación de un entorno propicio para la difusión de noticias falsas. Esta estrategia sólo es posible si personas de cierta tendencia política pueden compartir lo que está completamente mal como cambios discursivos, noticias falsas o el apoyo a posiciones deliberadas. Aunque existe el deseo de que no debe tolerarse que se transmita información dudosa cuya utilidad no radica en su poder cognitivo sustantivo sino en su utilidad para promover la defensa y el ataque. En este sentido, las fuentes de información que consume la gente se convierten en una parte importante de la ecuación. En un entorno con una amplia gama de posibilidades de información (Van Aelst et al., 2017; Castells, 2020), es importante comprender cómo las personas forman sus visiones del mundo, es decir, qué tipo de hechos, discursos y argumentos les aparecen o su esencia. Es difícil controlar si es verdad o no al formar una visión del mundo común, las noticias falsas se reconocen no porque sean necesariamente ciertas, sino porque tienen sentido dentro de una lógica más amplia o por las implicaciones prácticas que pueden generar. Pueden convertirse en parte de un repertorio de confrontación que es aceptado por la mayoría. Por lo tanto, no es coincidencia que diversos actores políticos favorezcan las estrategias para controlar el flujo de información política.

Esta estrategia parece consistir en dos direcciones complementarias. Por otro lado, pasan a primer plano la concentración y la autorreferencia. En otras palabras, los flujos de comunicación (por ejemplo, la difusión de enlaces) se dirigen a varias fuentes que generalmente giran en torno al actor político, sus canales de YouTube y Telegram y sus feeds de Twitter (ahora X). Por otro lado, la diversificación y multiplicidad de fuentes sirven de caja de resonancia y confirmación de discursos. En este sentido, los actores políticos crean sus propias galaxias informativas alineadas con sus preceptos (Santos, 2020). La combinación de estas dos estrategias que son apropiadas de maneras muy diferentes por distintos actores políticos permite la creación de una cosmovisión en la que tiene sentido el uso de los cambios discursivos como táctica política. Lo que está cambiando es el terreno mismo es la verdad de la mentira (Marres, 2018). Por tanto, tiene poco sentido esperar que los ciudadanos se pregunten si están compartiendo falsedades.

Las preocupaciones morales y éticas que representan se consideran tan urgentes que las mentiras pueden entenderse como opciones válidas para la acción política. La moral deontológica de "no mentir" está relativizada por una posición consecuencialista en un escenario en el que la definición misma de verdad está estructuralmente relativizada. Si casi nada es verdad y casi todo es falso, entonces la proliferación de falsedades (deliberada o ingenuamente) no es peor que el resultado de la victoria de los oponentes (o enemigos) políticos. En línea con Alexandre (2021), muchas personas, en determinados contextos, parece no importarles si algo es falso o verdadero, y esto sucede por diferentes razones. En primer lugar, existe un (amplio) grupo de individuos dispuestos a producir, hacerse eco, compartir y promover deliberadamente contenidos no veraces con el fin de reforzar sus agendas políticas. Esta actitud no se limita a los líderes de movimientos y partidos políticos, sino que está entretejida en el tejido social, ya que el posicionamiento político parece necesario, evidente, ubicuo y definitorio de la identidad (Talisse, 2019). Hay muchos vecinos, primos y tíos que comparten falsedades no a pesar de su falsedad, sino precisamente por ello y porque pueden producir los efectos deseados.

En segundo lugar, hay un gran contingente de personas que, sin darse cuenta, distribuyen, reaccionan y hacen circular contenidos falsos no porque se dejen engañar, sino simplemente porque no les importa compartir noticias falsas. Como señala Starbird (2019), las audiencias desempeñan un papel orgánico activo en la difusión de campañas de desinformación, contribuyendo a la desestabilización de la idea misma de verdad y terreno común. Así que no se trata solo de la mentira que niega la verdad; se trata de un contexto que colapsa el valor de la verdad, de manera que a muchas personas no les importa compartir mentiras, o mejor dicho, no les importa tanto ni ven sentido a la distinción entre verdad y mentira. Según Keyes (2018:20), es como si pudiéramos "disimular sin sentirnos culpables". Como dice este autor se trata de apelar a las emociones o a las creencias personales para otorgar a los "hechos alternativos" el estatus de verdad. Se consideran igualmente válidos para apoyar una afirmación, independientemente de la resistencia del mundo y de las pruebas contrafácticas. No importa si se

demuestra que lo que uno cree no es cierto, porque sus creencias e intenciones demostrarían el valor de ser falso.

Como señalan Brummette et al. (2018:512), "la sociedad corre el peligro de oscurecer la importancia y la comprensión del fenómeno de los cambios discursivos y posiblemente esté incluso condenada a aceptar su creciente prevalencia y uso". Es en este sentido que Gomes y Dourado (2019:43) defienden que los cambios discursivos deben ser pensadas como síntomas de un ataque más general a "la credibilidad de las instituciones `acreditadas' para determinar lo que es verdad y lo que realmente ocurrió, y termina con la admisión de una 'epistemología tribal', según la cual la verdad y la falsedad son relativas a los intereses de nuestra tribu". El relativismo comunitario erosiona el valor de la verdad y fomenta la circulación de falsedades y creencias, como si todo fueran opiniones diferentes. El impulso de formar parte de algo más grande (la "tribu" o la “sociedad”) alimenta el intercambio de contenidos sin preocuparse por su veracidad (Pangrazio, 2018). Y como las instituciones encargadas de mediar en los conflictos están en crisis, hay poca certeza sobre la veracidad de lo que se defiende (Bennett, Livingston, 2021). No hay vuelta atrás a la idea de que los hechos o determinadas autoridades institucionales sirven como marcador final de lo que se considera verdadero o falso (Marres, 2018).

Una encuesta reportada por Chadwick, Vaccari y O'Loughlin (2018), que reveló que el 67,7% de los encuestados admitió haber compartido "noticias problemáticas" en los últimos 30 días. Casi el 10% admitió haber difundido contenido falso fabricado y el 17,1% reconoció haber publicado noticias que se sabía que eran exageradas. El hecho de que la gente sea consciente de que está compartiendo algo que es falso y/o exagerado habla de este contexto en el que el impulso de compartir no deriva de la necesidad de dar a conocer una supuesta verdad, sino del deseo de conectar con los demás y hacerse eco de ciertas creencias en un mundo cada vez más incierto.

Las acciones dirigidas a controlar las fake news y los cambios discursivos que se basan en gran medida en educar a los ciudadanos para evitar compartir noticias falsas quizás pasan por alto el hecho de que muchas personas quieren (o no les importa) compartir algo que es falso,

porque creen que es necesario hacerlo. Y muchos las utilizan con fines políticos, que se perciben como urgentes, incuestionables y moralmente defendibles. Como ejemplo dos casos que han causado preocupación a instituciones y gobiernos en el contexto de los problemas relacionados con las fake news en la actualidad: el comportamiento antivacunas y la propia controversia sobre la existencia de una pandemia de Covid-19 (Mendonça et al., 2023). Una parte importante de las noticias falsas o fake news sobre los supuestos peligros de las vacunas Covid-19 se basa en la suposición de que se ocultan a la gente las verdaderas intenciones de los gobiernos y las empresas con programas de vacunación.

Las sospechas van desde la creencia de que las vacunas llevan chips incorporados que permitirían vigilar a los individuos con fines de control social hasta la creencia de que las vacunas tienen como objetivo reducir la población mundial. En cuanto a la pandemia de Covid-19 en sí, el falso contenido que da cuenta de que no existe realmente una pandemia, sino un gran fraude a escala mundial, se basa en justificaciones que sitúan a países, gobiernos y corporaciones en una gran trama conspirativa dirigida a diferentes fines: ya sea la versión de que China supuestamente creó un virus en un laboratorio para destruir las economías competidoras de todo el mundo, o las narrativas sobre la pandemia como parte de un proyecto de dominación ideológica a través de la producción de miedo y pánico, o las narrativas que sostienen que los gobiernos crearon el nuevo coronavirus para acortar la vida de los ancianos y desahogar los sistemas de bienestar en todo el mundo (Mendonça et al., 2023). Se comparten no por estas contradicciones, sino porque no marcan ninguna diferencia en el contexto más amplio en el que se insertan. Debido a la falta de conocimiento e información sobre episodios, eventos y fenómenos específicos, estos se difunden dentro de la red con mayor capilaridad y velocidad que la información técnicamente precisa (Mahl, Zeng, Schäfer, 2021).

Refutar la información errónea no es muy eficaz porque muchas personas fundamentalmente no están interesadas en la verdad, sólo en atacar a sus oponentes. El valor de la "información" a menudo no se mide por su grado de veracidad, sino por su capacidad de "hacer daño". Lo que importa es el resultado de su uso, independientemente de su contenido.

Las negaciones y las cartillas funcionarían si las noticias falsas se entendieran en un sistema donde el estatus de verdad estuviera intacto, pero ese no parece ser el caso. En la lucha contra las noticias falsas, se compartirá desinformación, incluso si parece falsa, siempre que tenga consecuencias políticamente significativas. Como señala Starbird (2019), abordar este escenario parece ser más complejo. Porque cuando ya no se da por sentado que la verdad pueda existir, ni la voluntad del pueblo ni la educación parecen ser un aliado confiable.

En resumen, la política de los cambios discursivos es un fenómeno complejo y controvertido que tiene implicaciones significativas para la democracia y la sociedad en general. Es esencial que los ciudadanos estén alfabetizados digitalmente para fortalecer su resiliencia frente a la desinformación y los cambios discursivos.

6. REFERENCIAS

Adair B., Stencel M. (2016) How we identify fact-checkers. Duke Reporter's Lab. Accesible en: http://reporterslab.org/how-we-identify-fact-checkers/

Alexandre, R. (2021), "Autor de livro sobre evangélicos explica deturpação de trecho da Bíblia mais usado por Bolsonaro". Conversa com Bial [online]. Accesible en: https://globoplay.globo.com/v/9332485/

Alonso, A.. (2012), "Repertório, segundo Charles Tilly: História de um Conceito". Sociologia & Antropologia, v. 2, n. 3, pp. 21-41.

Alonso, A.; Mische, Ann. (2017), "Changing Repertoires and Partisan Ambivalence in the New Brazilian Protests". Bulletin of Latin American Research, v. 36, n. 2, pp. 144-159.

Avram, N.; Micallef, S.; Patil M.; y F. Menczer, (2020) "Exposure to social engagement metrics increases vulnerability to misinformation", arXiv:2005.04682, 2020.

Barredo-Ibáñez, Daniel; Molina-Rodrí-guez-Navas, Pedro; Medranda-Morales, Narcisa-Jessenia; Rodrí-guez-Breijo, Vanesa (2021). "Health transparency and communication on the government websites of Ibero-American countries: The cases of Chile, Colombia, Ecuador, and Spain". International journal of environmental research and public health, v. 18, n. 12, 6222. https://doi.org/10.3390/ijerph18126222

Bastick, Z. (2021). Would you notice if fake news changed your behavior? An experiment on the unconscious effects of disinformation. Computers in Human Behavior, (116), 106633. https://doi.org/10.1016/j.chb.2020.106633

Bauman, Z. (1989) Modernity and the Holocaust. Nueva York: Cornell University Press.

Benkler, Y.; Faris, Robert; R., Hal. (2018), Network Propaganda: Manipulation, Disinformation, and Radicalization in American Politics. Oxford, Oxford University Press.

Bennett, L.; Sergerberg, A. (2013), The Logic of Connective Action. New York, Cambridge University Press.

Bennett, W. Lance; Livingston, Steven. (2018), "The Disinformation Order: Disruptive Communication and the Decline of Democratic Institutions". European Journal of Communication, v. 33, n. 2, pp. 122-139.

Bimber, B.; Flanagin, A.; Stohl, C. (2012), Collective Action in Organizations. New York, Cambridge University Press.

Brummette, J. (2018), "Read All about It: The Politicization of 'Fake News' on Twitter". Journalism & Mass Communication Quarterly, v 95, n. 2, pp. 497-517.

Chadwick, A. (2013), The Hybrid Media System: Politics and Power. New York, Oxford University Press.

Chadwick, A.; Vaccari, C.; O'loughlin, B. (2018), "Do Tabloids Poison the Well of Social Media? Explaining Democratically Dysfunctional News Sharing". New Media & Society, v. 20, n. 11, pp. 4255-4274.

Chu, Z.; Gianvecchio, S.; Wang H.; y Jajodia,S. (2012) "Detecting automation of Twitter accounts: Are you a human bot or cyborg?", IEEE Trans. Depend. Sec. Comput., vol. 9, no. 6, pp. 811-824, Nov. 2012.

Cybenko, A. K.; Cybenko, Ge. (2018). "žAI and fake news". IEEE intelligent systems, n. 33. https://doi.org/10.1109/MIS.2018.2877280

Fallis, D. (2021). "The epistemic threat of deepfakes". Philosophy and technology, v. 34, pp. 623-643. https://doi.org/10.1007/s13347-020-00419-2

Ferrara, E.; Cresci S.; y Luceri, L. (2020) "Misinformation manipulation and abuse on social media in the era of COVID-19", J. Comput. Social Sci., vol. 3, no. 2, pp. 271-277, Nov. 2020.

Giachanou A.; y Rosso, P. (2020) "The battle against online harmful information: The cases of fake news and hate speech", Proc. 29th ACM Int. Conf. Inf. Knowl. Manage., pp. 3503-3504, Oct. 2020.

Gomes, Wilson da Silva; Dourado, T. (2019), “Fake News, um Fenômeno de Comunicação Política entre Jornalismo, Política e Democracia”. Estudos de Jornalismo e Mídia, v. 16, n. 2, pp. 33-45.

Gómez-Calderón, B.; Córdoba-Cabús, A. y López-Martín, A. (2023). Las fake news y su percepción por parte de los jóvenes españoles: el influjo de los factores sociodemográficos. Doxa Comunicación, 36, pp. 19-42.

Haiden, L. (2018), “Tell me Lies, Tell me Sweet Little Lies”, in J. Althuis; L. Haiden (eds.), Fake News: A Roadmap. Riga, NATO Strategic Communications Centre of Excellence; London, The King’s Centre for Strategic Communications, pp. 7-13.

Kalantari, D.; Liao M.; y Motti, V. G. (2021) "Characterizing the online discourse in Twitter: Users’ reaction to misinformation around COVID-19 in Twitter", Proc. IEEE Int. Conf. Big Data (Big Data), pp. 4371-4380, Dec. 2021.

Keane, J. (2020), The New Despotism. Cambridge, Harvard University Press.

Keyes, R. (2018), A Era da Pós-Verdade: Desonestidade e Enganação na Vida Contemporânea. Petrópolis, Vozes.

Kwong, Y. (2015) "The dynamics of mainstream and internet alternative media in Hong Kong: A case study of the umbrella movement", Int. J. China Stud., vol. 6, pp. 273-295, Dec. 2015.

M. Cinelli, M.; Pelicon, A.; Mozetič, I.; Quattrociocchi, P. K.; Novak L.; y Zollo, K. (2021) "Dynamics of online hate and misinformation", Sci. Rep., vol. 11, no. 1, pp. 1-12, Nov. 2021.

Mahl, D.; Zeng, J.; Schäfer, M. S. (2021), “From ‘Nasa Lies’ to ‘Reptilian Eyes’: Mapping Communication about 10 Conspiracy Theories, Their Communities, and Main Propagators on Twitter”. Social Media + Society, v. 7, n. 2, pp. 1-12.

Mendonça, R. F.; Freitas, V. G.; Aggio, C. de O.; y Santos, N. F. dos. (2023). Fake News e o Repertório Contemporâneo de Ação Política. Dados, 66(2), e20200213. https://doi.org/10.1590/dados.2023.66.2.301

Mendonça, R.F., (2017), “Singularidade e Identidade nas Manifestações de 2013”. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 66, pp. 130-159.

Mendonça, R.F.; Bustamante, M. (2020), “Back to the Future: Changing Repertoire in Contemporary Protests”. Bulletin of Latin American Research, v. 39, n. 5, pp. 1-15.

Pangrazio, L. (2018), “What’s New about ‘Fake News’? Critical Digital Literacies in an Era of Fake News, Post-Truth and Clickbait”. Páginas de Educación, v. 11, n. 1, pp. 6-22.

Renobell Santarén, V. (2022) Posicionamiento ideológico y cercanía política: Estrategias online para atraer al target ideológico de cada partido. En Mancinas Chávez, R. y Figuereo Benítez, J. (Coord.). El poder de la comunicación política: actores, estrategias y alternativas, capítulo 8, pp. 171-183. Editorial Dikynson

Santos, N. (2020). "Fontes de Informação nas Redes pró e contra o Discurso de Bolsonaro sobre o Coronavírus". E-Compós, v. 24, pp. 1-19.

Starbird, K. (2019). "Disinformation's Spread: Bots, Trolls and all of Us". Nature, v. 571, n. 449, s.p.

Sunstein, C. (2017), #Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media. Princeton, Princeton University Press.

Talisse, R. B. (2019), Overdoing Democracy: We Must Put Politics in its Place. Oxford, Oxford University Press.

Tandoc JR.; Edson C.; Lim, Zheng W. y Ling, R. (2018), "Defining 'Fake News'". Digital Journalism, vol. 6, no 2, pp. 137-153.

Tarrow, S. (2013), The Language of Contention: Revolutions in Words, 1688-2012. New York, Cambridge University Press.

Tilly, C. (1978), From Mobilization to Revolution. New York, McGraw-Hill.

Van Aelst, P. (2017), "Political Communication in a High-choice Media Environment: A Challenge for Democracy?". Annals of the International Communication Association, v. 41, n. 1, pp. 3-27.

Williams, L. C. (2018), "We Must Look beyond the Message We Want to Hear", in K. Roberts (ed.), Internet Journalism and Fake News. New York, Greenhaven, pp. 93-100.

Wojtczak, D. N. ; Peersman, C.; Zuccolo L.; y McConville, R. (2023) "Caracterización del discurso y la participación en temas de desinformación en Twitter", en IEEE Access, vol. 11, pp. 115002-115010,, doi: 10.1109/ACCESS.2023.3324555.

Zaeem, R. N. Li C.; y Barber, K. S. (2020) "On sentiment of online fake news", Proc. IEEE/ACM Int. Conf. Adv. Social Netw. Anal. Mining (ASONAM), pp. 760-767, Dec. 2020.

CAPÍTULO 29

GUERRA HÍBRIDA EN SU DIMENSIÓN INFORMATIVA. EL CASO DE UE Y RUSIA

PABLO HIDALGO-COBO
Universidad Rey Juan Carlos

BELÉN PUEBLA MARTÍNEZ
Universidad Rey Juan Carlos

1. INTRODUCCIÓN Y MARCO TEÓRICO

Desde la guerra del Dombás, la invasión rusa de Ucrania en 2022 y la actual guerra en curso se ha producido una creciente escalada entre Rusia y la Unión Europea en términos geopolíticos y militares, lo cual ha demostrado tener un estrecho vínculo con la dimensión comunicativa e informativa.

La anexión de Crimea (2014) y la invasión rusa de Ucrania (2022) han supuesto dos puntos de inflexión clave. Desde febrero de 2022 se han acelerado y acentuado estas dinámicas de campañas informativas y otras acciones híbridas. La Unión Europea ha adoptado medidas que inciden directamente en la lucha contra desinformación, estableciendo tanto comunicaciones estratégicas proactivas como el monitoreo de medios de comunicación.

En este contexto, cobran especial importancia los conceptos de desinformación y de guerra híbrida, así como las características de las campañas de desinformación empleadas y las aportaciones realizadas por teóricos de referencia. Este marco teórico permite analizar las medidas adoptadas por la UE en materia de desinformación y aclarar el vínculo entre el ámbito militar, el informativo y el geopolítico.

1.1. DESINFORMACIÓN COMO SEGURIDAD NACIONAL

En su explicación detallada sobre la desinformación, Fallis considera la dimensión militar como la primera característica de la desinformación: "Disinformation is usually taken to be a governmental or military activity" (2009: 3). Fox (1983) también destaca el papel fundamental de los gobiernos o los servicios de inteligencia en la orquestación de campañas de desinformación.

La desinformación se describe a menudo como una estrategia organizada por algún actor relevante, con objetivos claros y con el uso de *bots*, *trolls* y/o falsos amplificadores. El análisis de distintos autores y agencias de verificación pone de manifiesto que la desinformación adquiere significados diferentes: bien es utilizado como equivalente a información falsa, bien como un fenómeno con alcance geopolítico y/o relacionado con la seguridad nacional (Hidalgo y Puebla, 2023).

Esta visión se corrobora con las definiciones institucionales, pues la Unión Europea enfatiza el impacto global de la desinformación, destacando el vínculo con la seguridad nacional. La acción exterior de la UE (s.f.), expresan una clara preocupación por la creciente amenaza política y de seguridad que plantea la manipulación e interferencia de la información extranjera (FIMI), comúnmente conocida como "desinformación".

En la publicación *Countering Information Influence Activity: The State of the Art* (Pamment et al., 2018), la desinformación se define como noticias intencionalmente falsas y verificables. En el mismo informe (2018), el concepto de desinformación se sitúa en el ámbito de las actividades de influencia informativa. Estas actividades generalmente son coordinadas por agentes externos y se elaboran a través de un intrincado sistema de estrategias, estratagemas y técnicas de influencia. Es fundamental reconocer que, en este marco, la desinformación y las noticias falsas representan sólo una de numerosas técnicas empleadas.

The House of Commons (Gran Bretaña, 2018) profundiza en este aspecto, y Wardle y Derakshan (2017) también consideran estas campañas como un componente crucial de la desinformación. Hacen una distinción entre operaciones de información (o influencia), caracterizadas

por campañas organizadas que incorporan diversos métodos y técnicas, y noticias falsas, que ven como unidades específicas dentro de este panorama más amplio.

Terán González (2019) evidencia que el uso del término desinformación por parte de la Unión Europea, en un principio, está estrechamente ligado con la situación y relaciones con la Federación de Rusia, si bien esta acepción evoluciona hacia otra más amplia, que concibe la desinformación como un fenómeno comunicativo, de manera que ambas visiones conviven. Los eventos sucedidos en Ucrania han supuesto una vuelta a la alta vinculación entre desinformación y enfrentamiento geopolítico con Rusia.

1.2. Desinformación rusa

Existe abundante literatura sobre la desinformación rusa, como sintetizan García-Marín y Salvat-Martinrey (2023). Algunos autores de referencia son Olga Oliker (2015), Paul y Mathhews (2016); Erlich y Garner (2021); Erlich y Garner (2023). También se han tratado las campañas de desinformación en las elecciones presidenciales de EE. UU. en 2016, en la Unión Europea o en Cataluña (Inkster, 2016; Hjorth y Adler-Nissen, 2019; Magdin, 2020; López-Olano y Fenoll, 2019).

Según Oliker (2015), la desinformación rusa se fundamenta en tácticas provenientes de la era soviética, adaptadas a la actualidad digital, implementando estrategias en plataformas como redes sociales, medios de comunicación, periodistas y la internet. De hecho, el término *Dezinformatsiya*, utilizada por primera vez en la U.R.S.S, referido a maniobras de información tanto internas como externas destinadas a solidificar el régimen (Rodríguez Martínez et al., 2021).

Los objetivos principales de esta estrategia suelen enfocarse en Ucrania, países de la OTAN y Siria; y la imagen que se proyecta es la de un país rodeados de enemigos, una táctica que se ha intensificado desde el año 2014, especialmente en el caso de Ucrania (Oliker, 2015; Erlich y Garner, 2023)

Según el conocido modelo de propaganda *firehose of falsehood* de Matthews (2016), la desinformación rusa, especialmente en el caso de

Ucrania desde 2014, se caracteriza por cuatro elementos clave: (1) utilización de numerosos canales y mensajes, (2) difusión de falsedades y medias verdades, (3) velocidad, continuidad y repetición, y (4) falta de compromiso con la coherencia.

La rapidez, continuidad y repetición implican una respuesta veloz a los eventos para crear la primera impresión, basándose en la psicología que indica que las primeras impresiones son resistentes. La repetición genera familiaridad y esta lleva a la aceptación, aprovechando la relación entre mayor exposición y percepción de verdad.

Matthews (2016) también subraya la falta de compromiso con la verdad. No busca una verdad sólida, sino que miente consciente y constantemente. Manipulan hechos, actores y situaciones. En este sentido, Oliker (2015), también se refiere a la utilización simultánea de diversos canales, como Internet, redes sociales, televisión por satélite, radio y televisión tradicional. Las campañas abarcan múltiples formatos como texto, video, audio e imágenes; y se enfatiza el uso de distintos idiomas.

Las teorías psicológicas en que se apoyan estas estrategias sostienen que la percepción de que la población tiene limitada capacidad para discernir entre verdades y mentiras. La sobrecarga informativa lleva a las personas a tomar atajos para evaluar la veracidad de los mensajes. La falta de consistencia se manifiesta en cambios de opinión y la ausencia de coherencia entre mensajes, desafiando la búsqueda de una narrativa cohesiva (Oliker, 2015)

Erlich y Garner (2023) destacan cuatro temas de desinformación: militar, económica, política, e histórico/cultural. así como algunos países de su esfera de influencia son más vulnerables a la desinformación política debido a su debilidad democrática, así como la desinformación económica adquiere relevancia en naciones económicamente poco desarrolladas o con dificultades, así como algunos países de su esfera de influencia son más vulnerables a la desinformación política.

La táctica de llamarles nazis y centrarse en la persona, conocida como "*name calling*", se utiliza estratégicamente. El uso de este recurso por parte de Rusia en narrativas históricas se conecta con las denominadas "guerras de la memoria" (Koposov, 2017). Los líderes rusos respaldan

la perspectiva soviética, presentando a Rusia como el vencedor liberador en la Segunda Guerra Mundial. En este contexto, la desinformación histórica tiende a etiquetar a individuos o gobiernos con conexiones fascistas o nazis, fortaleciendo así la propaganda histórica de Rusia.

1.3. Guerra hibrida: visiones opuestas

La guerra híbrida se utiliza habitualmente para referirse a una estrategia multifacética que va más allá de las tácticas militares convencionales, y que puede abarcar desinformación, propaganda, guerra cibernética, operaciones encubiertas y otras medidas no convencionales. Algunos términos similares son zona gris, guerra de cuarta y quinta generación… Se define como "cualquier actividad informativa, cibernética, subversiva o cinética realizada bajo el umbral del conflicto armado o cualquier manifestación de guerra política que entrañe el empleo de medios diplomáticos, informativos, militares, económicos, financieros, legales o de inteligencia en tiempo de paz, crisis o guerra" (Piella, 2019:4).

En 2005, James Mattis y el teniente Frank G. Hoffman publican La guerra del futuro: la llegada del conflicto híbrido (2005). Dos años más tarde, Hoffman (2007) publica *Future warfare: The rise of hybrid warfare*, popularizando el término entre la comunidad militar especializada (Piella, 2018). El término se populariza durante los próximos años, con un artículo clave publicado por Valeri Guerásimov (2013) jefe de Estado Mayor de las Fuerzas Armadas de Rusia, y titulado El valor de la ciencia en la previsión, en el que se describe la importancia de los medios no militares para lograr objetivos militares.

En 2018, la Comisión Europea (2018) propuso fortalecer la resiliencia y desarrollar capacidades para hacer frente a las amenazas híbridas. Según la Comisión, estas amenazas continuaban siendo una seria y crítica preocupación para la UE y sus Estados miembros. Se enfatizó la necesidad de reforzar la capacidad de detectar, prevenir y responder a estas amenazas en áreas como la ciberseguridad, la comunicación estratégica y la contrainteligencia.

El texto enfatiza que las amenazas híbridas son una "un asunto de defensa y seguridad nacional y de mantenimiento del orden público" y que las campañas de desinformación forman parte de esta amenaza híbrida: "Las campañas de desinformación masiva, que recurren a los medios sociales para controlar el discurso político o para radicalizar, contratar y manipular a individuos que actúan por delegación". Se especifica que la OTAN está trabajando en esta materia y la segunda medida consiste en integrar este aspecto comunicacional en la estructura del Centro de Inteligencia y de Situación de la Unión Europea (INTCEN).

Parusli (2016), enumera los elementos de la guerra híbrida: fuerzas especiales, fuerzas irregulares, apoyo al malestar local, guerra de información y propaganda, diplomacia cibernética, ataques cibernéticos, guerra económica y, por último, empleo de fuerzas militares regulares.

Existe debate sobre el término guerra híbrida: mientras algunos sostienen que no es necesario introducir nuevos términos o, otros argumentan que el conflicto híbrido surge de la adaptación de la guerra irregular y asimétrica al entorno actual (Piella, 2018). Se destaca la falta de consolidación y una definición aceptada en la comunidad de defensa para este concepto, más allá de la combinación de medios y tácticas convencionales y asimétricas. Varios expertos advierten contra la sobreutilización de este término para describir cualquier actividad estatal o no estatal que se sitúe entre paz y guerra (Piella, 2018).

Siguiendo con Piella (2018), los argumentos para considerarlo un nuevo tipo de 'guerra' se debe a los actores involucrados, los medios utilizados, las tácticas, los multiplicadores usados o las fuentes de financiación manejadas. Se detallan aspectos como el uso de "proxies, guerrillas, terroristas, redes criminales o contratistas militares privados" (2018: 40) o el uso de insurgencia, ataques cibernéticos, actos terroristas, maskirovka (término que siginifca 'engaño' en la doctrina militar rusa) o propaganda multicanal. Los ejemplos que utiliza son conflictos como en Crimea, Ucrania, Balcanes, Chechenia, Afganistán, Irak, Líbano, Sri Lanka…

No obstante, el termino es impreciso en términos académicos porque no es sustancialmente diferente de una guerra asimétrica o de técnicas

utilizadas históricamente. En todo caso, aclara, antes la guerra era menos gris porque había declaraciones formales de guerra (Piella, 2018).

Por otra parte, es imprescindible mencionar el famoso artículo de Valeri Guerásimov (2016) en el que trata las nuevas formas de guerra actuales, así como y la controversia suscitada al respecto tras los sucesivos conflictos en Ucrania. El artículo de Guerásimov ha provocado un intenso debate sobre su intención, ya sea descriptiva o prescriptiva. Los defensores de la interpretación prescriptiva sostienen que el artículo detallado podría servir como guía para las acciones futuras de Rusia en Ucrania, en lugar de ser meramente descriptivo (Duncan, 2017).

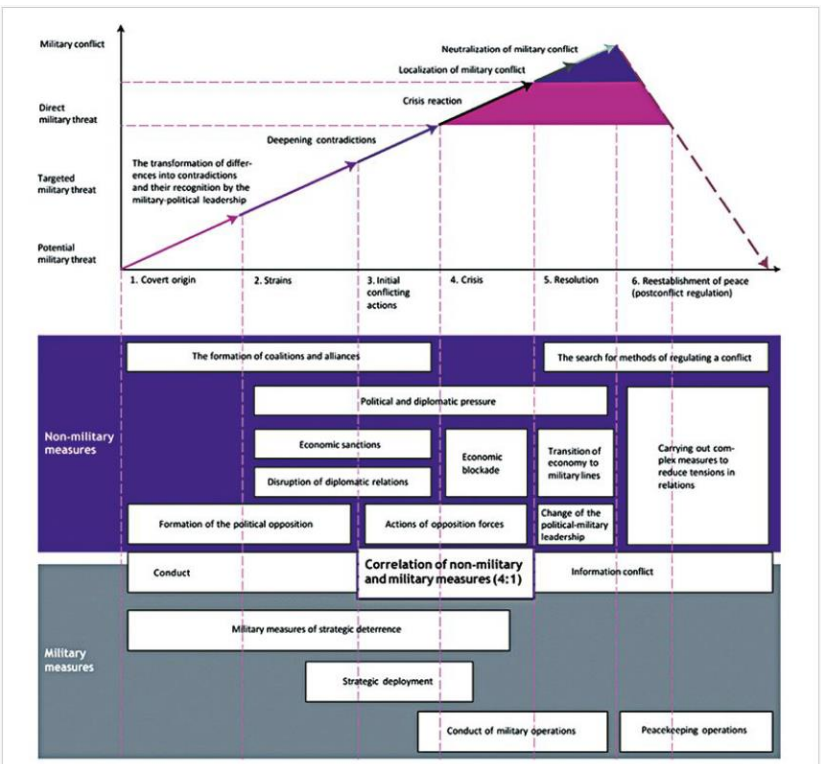
Por el contrario, los defensores de la interpretación descriptiva sostienen que Guerásimov estaba conectando su percepción del enfoque occidental con la guerra contemporánea, sin intención de proporcionar un modelo para Rusia, sino instando a los teóricos militares rusos a adaptar su pensamiento. Estos autores (Duncan, 2017; Galeotti, 2018), que se inscriben en la esfera occidental, sostienen que el concepto de guerra híbrida no forma parte del pensamiento militar ruso, lo que significa que no logra captar plenamente los puntos de vista y enfoques rusos.

Según Fridman (2019) la llamada "Doctrina Guerásimov " no fue originada por Guerásimov ni cumple con los criterios de una doctrina. Inicialmente, el artículo de Guerásimov se inspiró en los trabajos de dos oficiales rusos, el coronel Sergey Chekinov y el teniente general Sergey Bogdanov. En cuanto a la doctrina, Mark Galeotti, a quien se le atribuye la popularización del término, se retractó más tarde y afirmó (2018): "no existe. Y cuanto más pretendemos que existe, más malinterpretamos el desafío, real, pero diferente, que plantea Rusia".

En este sentido, Duncan (2017) señala la importancia de comprender las operaciones profundas llevadas a cabo durante la era soviética, los cuales consistían en ataques contra una amplia gama de objetivos. La creencia central detrás de las operaciones profundas era que la forma más eficaz de derrotar a un oponente era someterlo a una serie de golpes sucesivos en toda su profundidad operativa, sin que exista un ‘centro’ en el que se concentren los objetivos.

Si atendemos al propio documento de Guerásimov (2013), se describen las operaciones informativas y no militares desarrolladas a través de las primaveras árabes y lo que el autor llama 'Revoluciones de colores', refiriéndose a la financiación, apoyo y armamiento de grupos opositores con el fin de desestabilizar el país y forzar un cambio de régimen. Los ejemplos incluyen países intervenidos por EE. UU. y otros países de la OTAN, como Yugoslavia, Libia o Irak, así como se refiere frecuentemente a las revueltas sucedidas en el Norte de África y en Medio Oriente. La figura 1 muestra las actividades militares y no militares que describe Guerásimov.

FIGURA 1. *Etapas de los conflictos del s. XXI*



Fuente: Gerasimov (2013)

Guerásimov establece un claro vínculo entre la esfera militar y la comunicacional e informativa. Sostiene que el desarrollo de nuevas

tecnologías permite una mayor coordinación y combinación de unidades militares de distinto tipo (guerrillas, mercenarios, ejércitos regulares, fuerzas especiales), así como subraya el papel de las redes sociales para forzar cambios de régimen: "The information space opens wide asymmetrical possibilities for reducing the fighting potential of the enemy. In North Africa, we witnessed the use of technologies for influencing state structures and the population with the help of information networks" (2013: 27).

De forma minoritaria, algunos autores han respaldado esta visión, como Bartles (2016a) que ha sostenido que la doctrina rusa es una respuesta a la nueva forma de guerra occidental, así como ha explicado en detalle el artículo de Guerásimov, detallando la visión rusa al respecto (2016b).

Para Rusia, la información es un pilar clave para su seguridad, tal y como expone en el documento *Information security doctrine of the Russian Federation* (2000). Esta doctrina de seguridad de información ha sido ratificada en 2016 por Putin y está alineado con la visión de Gerisomov de las nuevas formas de Guerra. En el documento se establecen cuatro pìlares: (1) defender sus valores y derechos humanos, (2) cuidar su imagen nacional e internacional, (3) mejorar las tecnologías de la información y la industria de información; (4) y énfasis en la ciberseguridad. Viljar Veebel (2015), en una visión crítica de ésta, lo resume como apología al nacionalismo y al patriotismo, una política internacional contraria a la regulación de la ciberseguridad, limitación de la influencia extranjera y énfasis en la idea de que están rodeados de enemigos.

Hammond (2000), refiriéndose a Reino Unido y EE. UU., sostiene que existe un estrecho vínculo entre la esfera mediática y la militar, especialmente intensificada a partir de 1999. Según este autor (2000), la cobertura mediática en el contexto británico durante la campaña aérea de la OTAN contra Yugoslavia enfrentó desafíos recurrentes relacionados con la gestión de noticias y la propaganda. Este "journalism of attachment" consiste en la demonización de los adversarios y la representación enigmática del conflicto "étnico", lo que desempeña un papel importante a la hora de justificar ante el público la intervención militar occidental bajo el pretexto de esfuerzos "humanitarios".

En esta línea, Higgins (2015) explica el modelo de asistencia mediática, según el cual ha existido un vínculo muy estrecho entre el fomento de sistemas con libertad de prensa como condición previa al establecimiento de regímenes democráticos. Higgins expone autores que critican el uso de esta estrategia con objetivos geopolíticos de EE. UU. y Reino Unido (Miller, 2009; Barker, 2008) o como una forma de "imperialismo democrático arrogante e ingenuo" que a menudo implica conflictos o intervención militar directa (Kurtz, 2002); así como otros que defienden la honestidad y genuinidad de la asistencia mediática de otros actores como Dinamarca, Países Bajos, Alemania o los países escandinavos (Myers, 2009).

2. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

El objetivo de la investigación es clarificar los términos desinformación y guerra híbrida en el marco de la pugna geopolítica entre la UE y Rusia.

Para ello, se ha realizado un análisis de contenido de las principales fuentes primarias y bibliográficas en dos ámbitos de análisis: las medidas que ha adoptado la UE para luchar contra la desinformación y las sanciones adoptadas por la Unión Europea contra Rusia desde 2014.

Como fuentes primarias destacan los instrumentos legislativos, los informes, declaraciones oficiales realizadas por las instituciones de la Unión Europea y la Federación de Rusia, así como la información recogida en las páginas webs oficiales de estas instituciones

3. RESULTADOS

3.1 Medidas de la UE contra Rusia

En marzo de 2014 la Federación de Rusia incorpora como sujetos federales de la Federación dos entidades que forman la península de Crimea, la República de Crimea y la ciudad autónoma de Sebastopol, como sujetos federales de la Federación de Rusia. Desde ese mismo año, la Unión Europea ha adoptado sanciones contra la Federación de Rusia desde 2014.

Las primeras medidas contra la Federación Rusia se adoptan por el Consejo de Asuntos Exteriores, que reúne a los 28 ministros de asuntos exteriores de la Unión Europea, el 17 de marzo de 2014 y consiste en restricciones contra veintiún funcionarios rusos y ucranianos responsables de actos que amenazan la integridad territorial de Ucrania (Consejo Europeo, 2015).

A partir de este momento el Consejo Europeo y el Consejo de Asuntos Exteriores aprueban una serie de medidas en los siguientes ámbitos (Consejo Europeo, 2022d).

- Medidas restrictivas individuales contra responsables rusos y ucranianos
- Sanciones económicas restringidas a determinados sectores económicos.
- Medidas diplomáticas
- Restricciones a las relaciones económicas con Crimea y Sebastopol.

Las medidas han sido aprobadas y prorrogadas desde 2014 hasta enero de 2022. El 19 de marzo de 2014 «los dirigentes de la UE insisten en la necesidad de contrarrestar la actual campaña de desinformación pública de Rusia sobre el conflicto en Ucrania. Se invita a la alta representante de la UE, Federica Mogherini, a que prepare un plan de acción sobre comunicación estratégica para el Consejo Europeo de junio» (Consejo Europeo, 2015b).

La invasión de Rusia a Ucrania, perpetrada el 21 de febrero de 2022, marca el comienzo de la segunda fase de sanciones de la UE, las cuales siguen la línea marcada por las sanciones anteriores, pero con un alcance mucho mayor. Así, el 23 de febrero de 2022 el Consejo acuerda nuevas medidas, además de ampliar las listas de personas objeto de las sanciones y las limitaciones asociadas. De acuerdo con el Consejo Europeo, las sanciones se pueden englobar en cuatro categorías: sanciones individuales, sanciones económicas, restricciones a medios de comunicación, medidas diplomáticas (Consejo Europeo, 2021).

Desde febrero de 2022 hasta enero de 2024, la Unión Europea a UE y sus Estados miembros han puesto a disposición de Ucrania más de 82 000 millones de euros en apoyo al país y a su población: más de 31 000 millones de euros en ayuda financiera, presupuestaria y humanitaria; 17 000 millones de euros en ayuda a refugiados en la UE, 27 000 millones de euros en ayuda militar; y 9 450 millones de euros en subvenciones, préstamos y garantías aportados por los Estados miembros de la UE (Consejo de Europa, s.f.).

El 1 de marzo de 2022 el Consejo anuncia la suspensión urgente de las actividades de radiodifusión de dos emisoras rusas de propiedad estatal (Reglamento (UE) nº 350/2022 del Consejo, de 1 de marzo de 2022, por el que se modifica el Reglamento (UE) nº 833/2014 relativo a medidas restrictivas motivadas por acciones de Rusia que desestabilizan la situación en Ucrania (en adelante Reglamento UE 350/2022)).

Dicho texto enuncia la prohibición de cualquier forma de emisión de estas dos emisoras -Russia Today y Sputnik- y sus filiales por países. La novedad de la medida consiste en la censura total de medios de comunicación. El propio Consejo Europeo emite el 2 de marzo un comunicado (Consejo Europeo, 2022b) en el que explica la medida. El hilo argumental que justifica la medida es el siguiente: se suspende la emisión de estos dos medios de comunicación hasta que cese la agresión militar contra Ucrania y hasta que cesen los ataques de desinformación y manipulación informativa contra la Unión Europeo y sus Estados miembros. Los dos medios mencionados están controlados directa o indirectamente por las autoridades de la Federación de Rusia. El 3 de junio se aprueba el texto legal que amplía las sanciones a tres emisores nuevas a través de la Decisión 2022/884/UE: Rossiya RTR / RTR Planeta; Rossiya 24 / Russia 24; TV Centre International.

3.2. Estrategias de la UE contra la desinformación

El 18 y 19 de marzo de 2015 se reúne el Consejo Europeo, donde una de las conclusiones destacadas fue «la necesidad de contrarrestar la actual campaña de desinformación pública de Rusia sobre el conflicto en Ucrania» (Consejo Europeo, 2015).

Como primer paso a dicha demanda, se creó el East StratCom Team, equipo del Servicio Europeo de Acción Exterior (SEAE), dedicado a la comunicación proactiva de políticas y actividades de la Unión Europea en Rusia (Gabinete de la Presidencia del Gobierno, 2020). El East StratCom Team tenía como objetivos comunicar las políticas de la UE en los países del este con los que había acuerdos (Armenia, Azerbaiyán, Bielorrusia, Georgia, Moldavia y Ucrania), reforzar el entorno mediático global en esas zonas, sobre todo promocionando la libertad de los medios y dando apoyo informativo. Asimismo, este organismo también era el encargado de prever, abordar y dar a conocer las actividades de desinformación rusas (Servicio Europeo de Acción Exterior, 2018).

En junio de 2015, el East StratCom Team presenta un plan de acción, el cual persigue los siguientes objetivos: (1) comunicación efectiva y promoción de las políticas de la UE entre los países del este; (2) refuerzo del sistema mediático en los países del este y en los países miembros de la UE, incluyendo la promoción de la libertad de prensa y reforzando su independencia; (3) incrementar la capacidad de la UE para prever, abordar y responder a las actividades de desinformación de agentes externos (Servicio Europeo de Acción Exterior, 2018). Este grupo de trabajo identificaba los ataques de desinformación realizados desde la Federación de Rusia. En menos de tres años habían identificado 3800 casos de desinformación que guardaban relación con Rusia (About Euvsdisinfo, s.f.).

En 2016 la Comisión Europea y la Alta Representante de la Unión para Asuntos Exteriores y Política Seguridad publican una comunicación conjunta sobre las amenazas híbridas (Comisión Europea, 2016). Entre las numerosas medidas que se adoptan, algunas de ellas inciden directamente en la desinformación, estableciendo tanto comunicaciones estratégicas proactivas como el monitoreo de medios de comunicación.

El plan contra la desinformación se presenta el 5 de diciembre de 2018 y es aprobado por el Consejo Europeo los días 13 y 14 de diciembre de 2018. El plan se enmarca en la lucha contra la desinformación, y se presenta «con la intención de mejorar los programas iniciados en 2015 para la detención de las campañas de desinformación y protección de sus sistemas democráticos y debates públicos (…) para contrarrestar

cualquier campaña (…) que pueda producirse tanto dentro como fuera de Europa» (Gabinete de la Presidencia del Gobierno, 2018).

El plan, además, establece la creación de algunos órganos orientados a luchar contra la desinformación. De esta manera, se pone en marcha en el Parlamento Europeo el Comité especializado contra la injerencia extranjera en todos los procesos democráticos de la UE, que como veremos más adelante, realiza en 2022 un informe sobre la injerencia extranjera en los procesos democráticos de la Unión Europea, donde se resalta el papel protagonista de Rusia como principal actor desestabilizador (Comisión Europea, 2018).

El plan de acción impulsa la creación del Observatorio Europeo de medios digitales, el cual actúa como un centro de recursos de verificadores, académicos e investigadores en su trabajo para estudiar y combatir el fenómeno de las noticias falsas, así como espacio de asesoramiento para ayudar en las políticas públicas al respecto (Comisión Europea, 2022).

Además, se crea el sistema de Alerta Rápida (RAS), el cual se diseña para coordinar a los distintos estados miembros y funciona con puntos de contacto nacionales para alertar instantáneamente sobre campañas de desinformación a través de una infraestructura tecnológica específica y para intercambiar información entre los Estados Miembros y la propia Unión Europea (Comisión Europea, 2019a).

Estas medidas son impulsadas por el Plan de lucha contra la desinformación, que se encuadra en el Plan Acción para la Democracia Europea, impulsado por la Comisión Europea en su mandato 2019-2024. Los objetivos que persigue la Comisión Europea con este plan son: promover elecciones libres y justas, reforzar la libertad de los medios de comunicación y luchar contra la desinformación (Comisión Europea, 2019b).

4. CONCLUSIONES

Se evidencia un estrecho vínculo entre desinformación y geopolítica, sin perjuicio de que existen ámbitos de la lucha contra la desinformación no necesariamente ligados a cuestiones geopolíticas y viceversa:

el enfrentamiento geopolítico es considerablemente más amplio y desborda el ámbito de la desinformación.

Este vínculo se puede observar en la doctrina de seguridad rusa y su entendimiento de la guerra actual, pues se otorga un lugar privilegiado a la información, a la comunicación, a las nuevas tecnologías y, en general, a todos los medios no militares o militares no convencionales. De hecho, según Gerasimov (2016), la proporción de medidas militares y no militares es de uno a cuatro.

En el caso de la Unión Europea, ese vínculo es especialmente patente y se estructura contra un actor principal: la Federación de Rusia. Las distintas estrategias y medidas adoptadas por la Unión Europea contra la desinformación se encuadran, según las propias declaraciones institucionales, dentro de un contexto de pugna geopolítica, de manera que uno de los objetivos principales que persiguen es la defensa frente a posibles ataques externos.

El impulso de las primeras estrategias y medidas coincide con el recrudecimiento de la tensión con Rusia a raíz de los eventos sucedidos en Ucrania desde 2014 y se intensifican a partir de 2022. Desde las instituciones de la Unión Europea se entienden las acciones de Rusia como parte de una amenaza híbrida destinada a debilitar y desestabilizar a la Unión Europea. Las medidas adoptadas por la Unión Europea se justifican desde las instituciones como armas de defensa legítima contra estos ataques externos. La intervención en los sistemas mediáticos y de información y comunicación ha sido utilizado como una herramienta más en la pugna geopolítica contra Rusia, siendo unos de los ejes principales de acción.

El estallido de la guerra y las consecuencias posteriores nos obligan a repensar las conclusiones de Terán González (2019), según las cuales la Unión Europea avanza hacia una concepción más comunicativa que geopolítica de la desinformación. La invasión rusa de Ucrania y las posteriores medidas adoptadas por la Unión Europea evidencian el enfrentamiento y enfatizan la dimensión geopolítica de la desinformación.

Tanto desinformación como guerra híbrida se consideran términos vagos que suscitan debate académico y que su uso puede ser problemático

debido a la imprecisión de estos. En ambos casos, existen dudas sobre si realmente se trata de fenómenos nuevos o la adaptación de técnicas convenciones al mundo actual, digital y globalizado.

En todo caso, e independientemente del término que utilicemos, las medidas y sanciones adoptadas por la Unión Europea, así como las acusaciones mutuas de intervención en asuntos domésticos ponen de manifiesto la existencia de un enfrentamiento que abarca una multitud de ámbitos -diplomático, económico, comercial, cibernético- y donde el aspecto informacional, dadas los desarrollos en las tecnologías de la información y la comunicación, cobra una importancia central en conjunción sinérgica con el ámbito militar.

En cuanto a las acusaciones mutuas y los relatos articulados, cabe destacar el peso que se otorga en la Unión Europea a la lucha contra la desinformación como forma de proteger los sistemas democráticos frente a ataques internos o externos, considerando la libertad de prensa y el debate público un eje central. De manera similar, la doctrina de EE. UU. en política exterior ha pivotado en torno a la promoción de la libertad de prensa y de la democracia, lo cual a menudo ha ido acompañado de acciones militares o no militares que perseguían objetivos de política exterior. Por el contrario, las acusaciones hacia Rusia se concentran en el uso de redes sociales y campañas de desinformación, los ataques cibernéticos y el uso de medios de comunicación afines al régimen como herramienta propagandística.

8. REFERENCIAS

Bartles, C. K. (2016). Getting Gerasimov right. Military Review, 96(1), 30-38.

Bartles, C. K. (2016). Russia's indirect and asymmetric methods as a response to the new western way of war. Special Operations Journal, 2(1), 1-11.

Barker, M J (2008). Democracy or polyarchy? US-funded media developments in Afghanistan and Iraq post 9/11. Media Culture Society 30(1): 109-130.

Colom, G. (2019). La amenaza híbrida: mitos, leyendas y realidades. Instituto Español de Estudios Estratégicos, 24, 620-629.

Comisión Europea. (2022). European Digital Media Observatory (EDMO). https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/european-digital-media-observatory

Comisión Europea. (2018). Joint Communication To The European Parliament, The European Council, The Council, The European Economic And Social Committee And The Committee Of The Regions. https://eur-lex.europa.eu/legal-content/en/TXT/?uri=CELEX:52018JC0036

Comisión Europea. (2019a). Lucha contra la desinformación. https://ec.europa.eu/info/live-work-travel-eu/coronavirus-response/fighting-disinformation_es

Comisión Europea. (2019b). Plan de Acción para la Democracia Europea. https://ec.europa.eu/info/strategy/priorities-2019-2024/new-push-european-democracy/european-democracy-action-plan_es

Comisión Europea. (2016). The Joint Framework on countering hybrid threats. https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX%3A52016JC0018)

Comisión Europea. Comunicación Conjunta Al Parlamento Europeo, Al Consejo Europeo Y Al Consejo. "Aumentar la resiliencia y desarrollar las capacidades para hacer frente a las amenazas híbridas" Bruselas, 13.6.2018.

Comunicación de la Comisión al Parlamento europeo, al Consejo, al Comité económico y social europeo y al Comité de las regiones. La lucha contra la desinformación en línea: un enfoque europeo. COM/2018/236 final.

Consejo Europeo. (2022a). Conclusiones del Consejo Europeo, 30 y 31 de mayo de 2022. https://www.consilium.europa.eu/es/press/press-releases/2022/05/31/european-council-conclusions-30-31-may-2022/

Consejo Europeo. (2018a). Consejo Europeo, 28 y 29 de junio de 2018. https://www.consilium.europa.eu/es/meetings/european-council/2018/06/28-29/

Consejo Europeo. (2015). Cronología - Medidas restrictivas de la UE contra Rusia por sus actos en Ucrania. https://www.consilium.europa.eu/es/policies/sanctions/restrictive-measures-against-russia-over-ukraine/

Consejo Europeo. (2018b). European Council, 19-20 March 2015. https://www.consilium.europa.eu/en/meetings/european-council/2015/03/19-20/

Consejo Europeo. (2022b). La UE impone sanciones a la radiodifusión en la UE de las emisoras de propiedad estatal RT-Russia Today y Sputnik. https://www.consilium.europa.eu/es/press/press-releases/2022/03/02/eu-imposes-sanctions-on-state-owned-outlets-rt-russia-today-and-sputnik-s-broadcasting-in-the-eu/

Consejo Europeo. (2022c). Ley de Servicios Digitales. https://www.consilium.europa.eu/es/press/press-releases/2022/04/23/digital-services-act-council-and-european-parliament-reach-deal-on-a-safer-online-space/

Consejo Europeo. (2022d). Medidas restrictivas de la UE contra Rusia por sus actos en Ucrania (desde 2014). https://www.consilium.europa.eu/es/policies/sanctions/restrictive-measures-against-russia-over-ukraine/

Consejo Europeo. (2021). Respuesta de la UE ante la invasión rusa de Ucrania.

Duncan, A. J. (2017). New 'hybrid war'or old 'dirty tricks'? The Gerasimov debate and Russia's response to the contemporary operating environment

Fallis, D. (2009). A conceptual analysis of disinformation.

Federation, R. (2000). information security doctrine of the Russian Federation. United Nations International Telecommunications Union (ITU) Archive.

Fridman, O. (2019). On the" Gerasimov Doctrine". Prism, 8(2), 100-113.

Gabinete de la Presidencia del Gobierno. (2020). Procedimiento de Actuación Contra la Desinformación. Gobierno de España. https://www.dsn.gob.es/es/actualidad/sala-prensa/procedimiento-actuaci%C3%B3n-contra-desinformaci%C3%B3n

Gabinete de la Presidencia del Gobierno. (2018). Unión Europea - Plan de lucha contra la desinformación. Gobierno de España.

Galeotti, M. (2018). I'm sorry for creating the 'Gerasimov Doctrine'. Foreign Policy, 5(3), 2018.

Gerasimov, V. "The Value of Science is in the Foresight: New Challenges Demand Rethinking the Forms and Methods of Carrying out Combat Operations," Robert Coalson (ed.), in Military Review (January-February 2016), p. 24.

Gran Bretaña (2018). Disinformation and 'fake news': Interim Report: Fifth Report of Session 2017–19-Digital, Culture, Media and Sport Committee-House of Commons (No. HC363)(p. 89). London, UK: Authority of the House of Commons. Authority of the House of Commons, London, 89.

Hammond, P. (2000). Reporting “humanitarian” warfare: Propaganda, moralism and NATO's Kosovo war. Journalism Studies, 1(3), 365-386.

Hidalgo, P., Puebla, B. (2023). Desinformación y conceptos análogos: uso terminológico de las agencias de verificación españolas. Editorial Dykinson

Higgins, D. (2015). The western way: Democracy and the media assistance model.

Hjorth, F., & Adler-Nissen, R. (2019). Ideological asymmetry in the reach of pro-Russian digital disinformation to United States audiences. Journal of Communication, 69(2), 168-192.

Hoffman, F.: Conflict in the 21st Century: The rise of hybrid wars. Arlington: Potomac Institute for Policy Studies; 2007.

Inkster, N. (2016). Information warfare and the US presidential election. Survival, 58(5), 23-32.

Koposov, N. (2017). Memory laws, memory wars: The politics of the past in Europe and Russia. Cambridge University Press.

Kurtz, S (2002). The future of "history": Francis Fukuyama vs. Samuel P. García-Marín, D., & Salvat-Martinrey, G. (2023). Desinformación y guerra. Verificación de las imágenes falsas sobre el conflicto ruso-ucraniano. Revista ICONO 14. Revista científica de Comunicación y Tecnologías emergentes, 21(1).

López Olano, C., & Fenoll, V. (2019). Posverdad, o la narración del procés catalán desde el exterior: BBC, DW y RT. Profesional de la Informacion, 2019, vol. 28, num. 3, p. 1-14.

Magdin, R. (2020). Disinformation campaigns in the European Union: Lessons learned from the 2019 European Elections and 2020 Covid-19 infodemic in Romania. Romanian journal of European affairs, 20(2), 49-61.

Mattis, J. y Hoffman, F.: «Future warfare: The rise of hybrid warfare». U.S. Naval Institute Proceedings. 132-11, pp. 30-32, 2005

Miller, J (2009). NGOs and `modernization' and `democratization' of media: Situating Media Assistance. Global Media and Communication 5(1); 9-33.

Myers, M (2009). Funding for Media Development by Major Donors Outside the United States Centre for International Media Assistance, Washington

Olga Oliker, “Russia’s New Military Doctrine: Same as the Old Doctrine, Mostly,” Washington Post, January 15, 2015.

Pamment, J. (2020). The EU's role in fighting disinformation: taking back the initiative (Vol. 15). Carnegie Endowment for International Peace.

Pamment, J., Nothhaft, H., & Fjällhed, A. (2018). Countering information influence activities: The state of the art.

Panikkar, R. (2017). *La experiencia filosófica de la India*. Trotta

Parulski, K. (2016). Legal aspects of hybrid warfare in Ukraine. Zeszyty Naukowe AON, (4 (105), 5-27.

Paul, C., & Matthews, M. (2016). The Russian "firehose of falsehood" propaganda model. Rand Corporation, 2(7), 1-10.

Piella, G. C. (2019). La amenaza híbrida: mitos, leyendas y realidades. bie3: Boletín IEEE, (13), 669-682.

Piella, G. C. (2018). Guerras híbridas. Cuando el contexto lo es todo. Ejército: de tierra español, 927, 38-44.

Propuesta de Reglamento del Parlamento Europeo y del Consejo relativo a un mercado único de servicios digitales (Ley de servicios digitales) y por el que se modifica la Directiva 2000/31/CE.

Reglamento (UE) nº 259/2022 del Consejo, de 23 febrero 2022, por el que se modifica el Reglamento (UE) nº 269/2014 relativo a la adopción de medidas restrictivas respecto de acciones que menoscaban o amenazan la integridad territorial, la soberanía y la independencia de Ucrania. Diario Oficial de la Unión Europea L nº 42, de 23 de febrero de 2022.

Reglamento (UE) nº 350/2022 del Consejo, de 1 de marzo de 2022, por el que se modifica el Reglamento (UE) nº 833/2014 relativo a medidas restrictivas motivadas por acciones de Rusia que desestabilizan la situación en Ucrania. Diario Oficial de la Unión Europea L nº 65, de 2 de marzo de 2022.

Rodríguez Martínez, R., Mauri, M., Chaparro, M., Egaña, T., Fanals Gubau, L., Herrera, S.,... & Zuberogoitia, A. (2021). Desinformación y plataformas de fact-checking: estado de la cuestión.

Servicio Europeo de Acción Exterior. Questions and Answers about the East StratCom Task Force. 2018 [En línea] Último acceso: 01/03/2019. Disponible en: https://eeas.europa.eu/headquarters/headquarters-homepage/2116/-questionsand-answers-about-the-east

Terán González, E. (2019). Desinformación en la UE: ¿Amenaza híbrida o fenómeno comunicativo? Evolución de la estrategia de la UE desde 2015. Madrid: CEU Ediciones, 2019.

Veebel, V. (2015). Russian propaganda, disinformation, and Estonia's experience. Foreign Policy Research Institute.

CONTRA LA NOVEDAD DE LA ESTÉTICA: LA MÚSICA COMO REPRESENTACIÓN DE LA BELLEZA DESDE PLATÓN HASTA EL PRESENTE

DANIEL MARTÍN SÁEZ
Universidad de Salamanca

1. INTRODUCCIÓN

Muchos autores han mantenido que el nacimiento de la estética en el siglo XVIII supuso un corte radical en la forma de entender las artes, hasta el punto de convertirse en un tópico casi indiscutido. El propio desarrollo de la estética como disciplina ha favorecido esta situación, al concebir su propia historia como un momento de progreso, cambios radicales y revoluciones vinculadas a la Edad Moderna. Desde la duda cartesiana hasta la destrucción de Heidegger, pasando por la revolución copernicana de Kant o la transvaloración de los valores de Nietzsche, son incontables los filósofos que se han presentado a sí mismos como rupturistas o revolucionarios, sembrando el terreno para una sobreproducción de teorías que, a su vez, ha llevado a un sobrediagnóstico de cortes históricos (Martín Sáez, 2020).

La estética ha sido, en muchos sentidos, el buque insignia de esa filosofía que pretende convencernos de su novedad, casi siempre repitiendo el lamento del desprecio hacia lo sensible en la filosofía precedente, y además lo ha hecho con la promesa del cientificismo, la especialización y la disciplinariedad, que nos remiten de nuevo a la mitología de la Edad Moderna. Desde la idea de una ciencia teórica utilizada por Baumgarten hasta la idea de las ciencias filosóficas de Hegel, los estetas se presentan como especialistas en arte. No es casualidad que los mayores defensores de esta idea sean los propios filósofos del arte, que se garantizan con ello una apariencia de legitimidad, modernidad y

vanguardismo, mientras se mantienen alejados del contacto con las fuentes históricas, abandonado al albur de filólogos e historiadores.

Mi intención en este ensayo es cuestionar esta tradición y promover una discusión sobre la naturaleza de la estética, centrándome para ello en el caso de la música. En última instancia, espero contribuir a mostrar que la especialización es un error para abordar cuestiones filosóficas, que la estética no constituye un modo mejor de comprender las artes que la filosofía del pasado, y que las posibles novedades que encierra pueden ser perjudiciales para la filosofía, al dividirla en compartimentos estancos ajenos a la realidad de las artes. Como veremos, la novedad de la estética podría consistir en haber exagerado la peor parte de una vieja tradición.

2. LA DEFENSA DE LA NOVEDAD DE LA ESTÉTICA

El profesor de filosofía Larry E. Shiner ha sido uno de los grandes defensores de la novedad de la estética. En su libro *La invención del arte*, Shiner acude a la metáfora de la revolución copernicana para explicar dicha novedad, que consistiría en concebir una actitud contemplativa autónoma para las artes, ajena a todo contexto, frente a la visión previa según la cual "la idea de una contemplación desinteresada se aplicaba a Dios". Esto habría ocurrido en torno al siglo XVIII, con la aparición de la idea de bellas artes, distinguidas por vez primera del resto de oficios. Shiner asegura que sólo entonces surge la idea de un arte autónomo, al que se atribuye "un papel espiritual trascendente" alejado de toda utilidad o entretenimiento (Shiner, 2004, p. 25).

El caso de Shiner nos sirve para ejemplificar la lógica de quienes defienden la novedad de la estética: por una parte, tergiversan las fuentes antiguas, ocultando su interés por las artes y por la belleza en un sentido trascendente; por otra, tergiversan las fuentes modernas, ocultando su interés por el contexto social. Como veremos, ni la idea de bellas artes como distintas de otros oficios es una novedad, ni la estética de los siglos XVIII y XIX se caracterizó por una mirada autónoma de la sociedad o la religión.

También Stefanie Buchenau, en un libro que repite la metáfora de la invención del arte, insiste en que la estética supuso el nacimiento de la

idea de arte con mayúsculas, entendida como un dominio separado del resto de oficios, ciencias y actividades humanas, dedicado a la contemplación de la belleza. Buchenau asegura que, en la Antigüedad, "los filósofos sentían una gran desconfianza hacia la belleza de las artes" (2013, p. 3), acudiendo para ello al tópico más falaz de la historia de la filosofía, según el cual Platón habría declarado la guerra a las artes, por utilizar la expresión de Danto (1986, p. 5). El desconocimiento de Platón, como veremos, es uno de los grandes errores de quienes defienden esta postura.

A estas ideas hemos de unir la idea del carácter disciplinar de la estética, asumido por numerosos estudiosos sin ofrecer ningún argumento, más allá de su convencimiento de que la belleza requiere un campo de estudio separado. Raymond Bayer (1965) se muestra convencido de que la estética es una "ciencia independiente con método propio" (p. 7), aunque es incapaz de explicarnos en qué consiste ese método, mientras Joseph Tanke y Colin McQuillan mantienen que la forma especializada de entender las artes del siglo XVIII habría inaugurado una "concepción del mundo" que sería "la misma con la que operamos hoy" (2012, p. x).

Otro argumento recurrente es lo que se ha denominado la hipótesis del gran corte, según el cual el nacimiento de la estética estaría vinculado a una serie de instituciones nuevas que harían posible una contemplación puramente artística, autónoma y desinteresada, como los museos y las salas de concierto. Esta hipótesis, mantenida por Goehr (1992) y Kivy (1995), ha servido para concluir que, antes de los siglos XVIII y XIX, la música formaba parte de ceremonias donde el arte debía convivir con otro tipo de estímulos externos.

El autor que inició estas interpretaciones es Paul Oskar Kristeller, quien ya afirmo que, antes del siglo XVIII, la belleza se había limitado a ser "un atributo metafísico de Dios y su creación" (1990, p. 177). En el caso de la música, de hecho, Kristeller aseguraba que la idea de belleza se había limitado durante siglos a la armonía de las esferas, hasta el punto de sostener que "hasta finales del siglo XVIII no se creía que la belleza pudiera residir en una obra individual o en la música en general" (p. 25). Esta idea ha sido desarrollada por otros autores, como Marenbon, quien asegura que los filósofos medievales "no conectaron la

belleza con los artefactos humanos" (2009, p. 26). Por desgracia, nada de esto es cierto.

Otra tesis de Kristeller es que, a partir del Renacimiento, se empieza a mantener que las bellas artes constituyen un conjunto de disciplinas distintas a las artes liberales, posibilitando el futuro nacimiento de la estética. La idea mítica del Renacimiento como un periodo humanístico, secular y hedonístico le lleva así a reconocer que existen ciertos precedentes de la estética, pero considera que el arte seguía estando ligado a "su rol en la vida social", frente al interés por "su propia belleza y expresividad" característico de la estética (1990, p. 20). Sin embargo, tampoco esto concuerda con las fuentes: ni es cierto que antes de la Edad Moderna no haya un reconocimiento de las bellas artes como distintas del resto de artes liberales, ni es cierto que después la idea de artes liberales haya dejado de ser crucial.

3. LA BELLEZA DE LOS ANTIGUOS

La mayoría de los estudiosos suele vincular estas novedades a la obra de Charles Batteux, *Las bellas artes reducidas a un único principio* (1746), donde el filósofo francés enumera una serie de artes imitativas, que organiza de un modo sistemático y que serían distintas de todas las demás. Batteux asume que todas ellas derivan de la vista y el oído, en sintonía con la tradición platónica, y que representarían la belleza del mundo a partir de la imitación. Por medio de la vista, los seres humanos podrían imitar la realidad con la pintura, la escultura y la danza; por medio del oído, con la poesía y la música.

Sin embargo, como ha demostrado Young (2015), la idea de artes imitativas proviene precisamente de la tradición platónica y aristotélica, donde ya se pueden identificar como distintas las artes citadas por Batteux (pp. xlix-lxviii). No es casualidad que Batteux sea un lector de Platón y Aristóteles, como no lo es que Baumgarten utilice un término griego para dar nombre a la disciplina de la estética (Nannini, 2015). Por supuesto, uno puede aprovechar la polisemia del término de arte en el mundo antiguo, medieval o renacentista para hallar fuentes en contra,

pero entonces no le quedará más remedio que admitir que tampoco hoy existe la noción de bellas artes, lo cual sería absurdo.

Lo mismo ocurre con la idea de belleza. Conviene en primer lugar desterrar la idea de que Platón declaró la guerra a las artes, como afirma Danto. La lista de autores que asume este tópico es interminable (Carroll, 2001, p. 272; Kieran y Lopes, 2004, p. xi; Rockmore, 2013, p. 67; Berleant, 2023, p. 97; Young, 2023, p. 22), pero los pasajes en que Platón habla de la belleza y las artes no dejan lugar a dudas. De hecho, toda la tradición pitagórica, asumida por Platón y Aristóteles, resulta incomprensible sin la idea de belleza musical, a la que se otorga un extraordinario poder sobre el alma.

Es importante subrayar que ya Pitágoras definía la armonía como "lo más bello" [κάλλιστον] (Kirk, Raven y Schofield, 2008, p. 310). Por su parte, Platón no sólo vincula la filosofía a la belleza, la poesía, la música y las artes en numerosos pasajes, sino que se presenta a sí mismo como un poeta, un creador de dramas y un músico, hasta el punto de concebir su escritura como un tipo de poesía imitativa dirigida a representar el modelo de vida socrático (véase Martín Sáez, 2020). Así lo afirma Aristóteles (*Poética*, 1447b) y Platón insiste en ello en numerosas ocasiones. Los personajes de la *República* incluso definen el diálogo que están manteniendo como una bellísima pintura (καλλίστη), presentando al filósofo como "un pintor de ciudades" (*República*, 501c). En otra ocasión, se define a los filósofos como los poetas del más bello de los dramas (*Leyes*, 817c), y en el *Fedón* hallamos a Sócrates haciendo música [μουσικὴν ποιεῖν] el día de su muerte, momento en que define la filosofía como la música más excelsa (61a). La vinculación de esta música con la belleza resulta evidente en el *Fedro*, cuando Sócrates afirma que los filósofos han de honrar a las musas Calíope y Urania, pues su música nos permite escuchar "la voz más bella" [καλλίστην φωνήν] (259d).

Igual de absurdo resulta afirmar que Platón desconfiaba de la belleza sensual frente a la belleza metafísica. Que conciba la música de un modo superlativo, como una realidad trascendente, religiosa, cósmica, epistémica y técnica, no significa que desprecie la música artística. De hecho, significa justo lo contrario. Buena parte de la *Republica* está

destinada a defender la educación musical, hasta el punto de afirmar que cambiar los modos de la música supondría trastocar las leyes más importantes de la ciudad (*República*, 424c).

Platón se refiere a la música práctica en incontables pasajes, donde reflexiona sobre armonías, melodías, ritmos, instrumentos musicales y formas de interpretación. Si los personajes de Platón discuten sobre la mejor forma de lograr una música buena, justa y bella, es porque aceptan que existe una belleza sensual que ejerce un gran poder sobre nosotros y puede ayudarnos a lograr una vida mejor. Que, en otras ocasiones, Platón insista en el papel negativo que puede ejercer el arte, deriva precisamente del reconocimiento de su poder.

De hecho, los diálogos de Platón nos ayudan también a cuestionar la hipótesis del gran corte, según la cual la escucha estética sería una novedad del siglo XVIII. Young (2017) ha argumentado que la forma de escuchar música ha sido esencialmente la misma desde el siglo XVI, pero podemos retroceder mucho más en el tiempo. En la *Ilíada*, Homero ya imagina a Agamenón ensimismado mientras admira [θαύμαζεν] "las numerosas hogueras que ardían ante Ilio" junto a "los sones de aulós y siringas" (X, v. 12 y ss.), y en otra ocasión describe los "cantos de boda" y las danzas acompañadas por "aulós y forminges" que unas mujeres escuchan maravilladas [θαύμαζον] "a la puerta de los vestíbulos" (XVIII, v. 490 y ss.).

También Platón asegura que "el placer es común a todo tipo de música" (802c), y en el *Banquete* no sólo propone que una flautista se retire y toque si lo desea "para sí misma" (176e), sino que describe unas melodías vinculadas a Marsias que "ya las interprete un buen flautista o una flautista mediocre, son las únicas que hacen que uno quede se absorto" [κατέχεσθαι] (215c). Así lo cuenta Alcibíades, quien compara su efecto con el que produce Sócrates, haciendo que uno se olvide de todo y se quede atónito, asegurando que ha pensado en taparse los oídos y "salir huyendo como de las sirenas, para no envejecer sentado a su lado" (216a).

Lo mismo ocurre en la *Metafísica* de Aristóteles, cuando define el motor inmóvil como lo más bello [κάλλιστον] y deseable en sí mismo.

Aunque Aristóteles concibe ese principio como una entidad separada, su capacidad para despertar el amor [ἐρώμενον] de las realidades sensibles hace que estas se configuren en torno a ella, incluyendo al propio hombre y su deseo de saber. De hecho, Aristóteles concibe la actividad del primer motor como un acto de placer [ἡδονή] que determina nuestro propio placer, tanto racional [νόησις] como sensible [αἴσθησις] (1072b). Este uso del concepto griego de estética nos remite al inicio de la *Metafísica*, donde afirma que todos los hombres desean por naturaleza saber, poniendo como ejemplo, precisamente, "el amor a los sentidos" [τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις] (980a). Que la metafísica comienza con la estética tiene, en este sentido, un significado literal, y no puede hallarse en un lugar más influyente de la historia de la filosofía antigua.

El desarrollo de estas ideas en la tradición platónica fue extraordinario, incluyendo a autores tan influyentes como Plotino, Proclo, Boecio y Dionisio Areopagita. Todos ellos conciben la belleza como una escalera de lo sensible a lo espiritual: la belleza metafísica no elimina la sensible, sino que la intensifica. La belleza despierta el amor, sin el cual todas las cosas carecen de sentido, incluida la filosofía entendida como amor a la sabiduría. Plotino afirma que no debe menospreciarse ningún arte, pues de igual modo que las artes imitan la naturaleza, esta imita modelos superiores. La música suprasensible, de hecho, produce la sensible. Proclo insiste en que, para Sócrates, "la realidad divina es toda bella, sabia y buena" (2017, p. 146), como se puede constatar en el *Fedro* (246e), donde Sócrates utiliza los términos de καλόν, σοφόν y ἀγαθόν.

Plotino incluso pone el ejemplo de un escultor para defender su teoría, afirmando que Fidias representaba a Zeus tal como sería "si quisiera aparecérsenos visiblemente" (*Enéada* V, 8). Las consecuencias de esta idea en el cristianismo, vinculado a las ideas de Encarnación y Eucaristía, darían para otro ensayo, pero mucho antes de que Maritain proponga la discusión sobre el lugar de la belleza entre los trascendentales medievales, Platón ya ha situado la belleza en la cumbre de su filosofía, que heredaron todos los teólogos, filósofos y poetas de la Edad Media.

4. LA BELLEZA DE MEDIEVALES Y RENACENTISTAS

Los autores más influyentes de la Edad Media en el ámbito de la música, San Agustín y Boecio, llevaron esta tradición a sus últimas consecuencias teológicas. En su *Consolación de la filosofía* (III, IX), Boecio utiliza la idea del ser supremo entendido como belleza máxima (*pulchrum pulcherrimus*) que concibe el mundo a su propia imagen (*similique in imagine*). San Agustín, por su parte, utiliza la idea de belleza (*pulchritudo*) en numerosas ocasiones, incluida su obra *Sobre la música*, articulando una tradición que llega hasta Dante, quien no sólo aplica la idea de belleza a la divinidad, sino también al mundo, a los hombres y a los poetas, hasta el punto de servir para definir el *bello stilo* de Virgilio y el suyo propio (I, 87).

Los primeros tratados teóricos sobre música también prosiguen esta tradición, como el *Scholia enchiriadis* del siglo IX, que insiste en la necesidad de glorificar a Dios a través de la belleza musical (León Tello, 1962, p. 55). Incluso aparece entonces la idea de la música como la más bella de las artes, como se puede constatar en Marchetto de Padua (León Tello, 1962, p. 165) y en Johannes Ciconia (1993, p. 335), ambos del siglo XIV. En ese mismo siglo, Juan Gil de Zamora vincula la belleza musical con la divinidad, afirmando que en todo existe una "melodía bellísima según los designios del orden divino de la consonancia y la disonancia musical" (2009, p. 13). La música divina y la instrumental se unen así a través de la idea de belleza, como ocurre también en el tratado *Lux bella* (1492) de Domingo Marcos Durán, dedicado al canto llano.

Que se aplique la idea de belleza a la música vocal o instrumental resulta así algo común, aunque resulte más sencillo hallar testimonios al respecto después de la invención de la imprenta, cuando las fuentes se multiplican exponencialmente. Ghiberti, por ejemplo, aplica la idea de belleza a su trabajo como artista, utilizando la idea de una "forma bella" en sus comentarios de 1436 (cit. en Tatarkiewicz, 2004, p. 76), y Vasari la aplica a los pintores, escultores y arquitectos que "con suma gracia y belleza han adornado las fábricas más notables de toda Italia" (1550, p. 92). Por su parte, Ficino se refiere en *De amore* a la forma en que los hombres alcanzan la belleza divina "con los diversos instrumentos y

cantos" (2008, p. 118), de acuerdo con su idea de que tanto la naturaleza como el arte son instituciones divinas (*a deo naturae artiumque institutore*) (*Teologia platonica*, X, 4) (sobre la idea de música en Ficino véase Martín Sáez, 2021c).

La idea de *pulchritudo* se halla también en tratados teológicos y metafísicos. Un teólogo del siglo XVI, por ejemplo, se refiere a la belleza que producen las consonancias de la música (Giorgio, 1536, p. 328v-329r), y Kircher habla de la *musicae pulchritudo* en su *Musurgia universalis* (1650, p. 289). Que la música se concibe como un arte se puede constatar también en el *Libro de música para vihuela* de Fuenllana, cuando afirma en su dedicatoria que eligió "entre las artes la más proporcionada a mi inclinación, que es la música" (1554, s. p.).

También podemos hallar entonces la idea de una belleza común a todas las artes. Michele Monaldi, por ejemplo, sostiene que se podría conseguir que un ciego *viese* la belleza a través de la música, o que un sordo *escuchase* la belleza a través de la pintura (1604, p. 138v). Para Monaldi, la música más bella es aquella que alaba a Dios o que imita la belleza de la naturaleza y de la virtud, una idea que repetirán muchos estetas de los siglos XVIII y XIX. Cerone, por su parte, insiste en vincular la unidad de las artes a la música, afirmando que inicialmente las musas eran tres y respondían a las tres naturalezas de la música instrumental (voz, aire y toque), hasta que fueron divididas en nueve "de igual hermosura y belleza" (1613, p. 224). Un siglo antes, Ficino ya había tomado la música como el modelo de todas artes, que se corresponden con las enumeradas por Batteux (Cartas, I, 92).

5. BELLAS OBRAS, COMPOSICIONES Y *BEL CANTO*

También podemos hallar la idea de belleza artística aplicada a obras, géneros y cantantes concretos antes del siglo XVIII. Nicolo Franco se refiere en una sola frase a la "bella voz, o canto bello [*bel canto*], o bella consonancia, o bella armonía" que despierta nuestros sentimientos y hace que el alma se deleite (1542, 17r). La noción de *bel canto* aparece también en Girolamo Malipiero (1545, p. 105) y en León Hebreo (1552,

p. 129r), comenzando una historia de cinco siglos que debería hacernos reconsiderar la idea de una ruptura.

Que una forma concreta de música pueda ser bella, de hecho, es algo bastante común. Castiglione, por ejemplo, se refiere a la "música bella" en su defensa del canto *alla viola*, que considera una "bella manera" de cantar, sobre todo cuando se hace de forma recitada (1553, p. 126). Lo mismo ocurre en los tratados de música. Vicentino, por ejemplo, define la labor del compositor como la capacidad de hacer una "bella composición" (1555, p. 82), y Zarlino pone en boca del compositor Willaert un elogio a "las cosas tan diversas y bellas de la música" (1571, p. 108). Galilei, por su parte, habla de las "bellas artes", entre las que incluye la música (1581, p. 38), y Lodovico Zacconi defiende la importancia de lograr una proporción "pulida y bella" en una obra dirigida a compositores y cantores (1592, p. 172v).

Además, la idea de belleza se aplica a obras concretas. Por ejemplo, Raffaello Gualterotti habla de la "bella música" interpretada en las bodas de Francesco de Medici y Bianca Cappello (1579, p. 38), y Juan González de Mendoza se refiere en su historia de China a un banquete en el que escuchó una "bella música" (*belle musique*) de voces e instrumentos, incluyendo violas, guitarras y rabeles (1588, p. 169v). De hecho, la carencia de belleza también se concibe como una falta artística. Así, cuando Artusi responde a la declaración de los *Scherzi musicali* de Monteverdi, una de las cosas que le reprocha es su incapacidad para hacer "esa bellísima, suavísima y muy deleitable composición llamada melodía" (1608, p. 10).

También podemos hallar referencias a obras y artistas concretos, como cuando Serafino Razzi defiende la música de una lauda definiéndola como "muy bella, vaga, devota, a dos voces" (1609, p. 103), o cuando Picinelli se refiere al "bello madrigal de mi compañero canónigo Don Carlo Baliotto" (1669, p. 807). En una relación anónima del siglo XVII se destaca también la "bella música" de Pasquini y Corelli (Anónimo, 1687), e incluso existe un poema sobre la célebre cantante Margherita Costa, de quien se encarece su belleza, precisamente, por encima de la música celestial. Dada la peculiaridad de esta fuente, merece la pena transcribirla completa:

Musico è il Cielo, e bello
La sua beltà si gode,
Mà l'armonia non s'ode;
E tù sei più del Ciel bella, e canora,
E con lodato vanto
La tuà beltà si mira, e s'ode il canto:
L'Anima mia t'adora,
E tal s'avanza il zelo,
Ch'io son fatto per te rubello al Cielo
(Costa, 1638, poemas introductorios)

6. LA TEOLOGÍA ESTÉTICA DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX

Los ejemplos de este tipo son interminables y llegan sin solución de continuidad al siglo XVIII, desde el castrato Pier Francesco Tosi, que compara la "bella y óptima música" con la poesía, la pintura, la escultura y la arquitectura (Tosi, 1723, pp. 2-3), hasta Antonio de Eximeno, que se refiere a las "bellas composiciones" sin dejar de insistir en que la música es un "arte divina" (Eximeno, 1796, pp. 7-9).

En realidad, no hay grandes novedades, ni mucho menos una forma unívoca de plantear las cosas. Arteaga empieza su tratado *Sobre la belleza ideal* (1789) criticando la variedad de definiciones de belleza de sus coetáneos, aunque la mayoría siga acudiendo a las ideas de imitación y artes liberales. Según Arteaga, "el supremo Autor de las cosas" dio al hombre su capacidad para la belleza como un medio "para que se elevase al conocimiento de los objetos espirituales y morales" (Arteaga, 1789, p. 157), y la tradición teológica sobre la belleza sigue su curso durante todo el siglo XIX. Schelling define el arte como una determinación del "único ser absolutamente real" en su *Filosofía del arte*, asegurando que "lo que conocemos en la historia o en el arte es esencialmente lo mismo que lo que existe también en la naturaleza" (2012, p. 14). En el caso de la música, por ejemplo, esta reflejaría "el ritmo arquetípico de la naturaleza y del universo" (p. 18).

Una idea parecida se halla en Schleiermacher, cuando afirma que "el mundo entero es una obra de arte" y que el propio Dios es el artista de la creación, de modo que "el goce de este arte divino" se puede considerar "el destino más elevado del hombre" (2004, p. 28), en sintonía

con la tradición aristotélica. Esto explica que el arte se vincule con la libertad humana, que deriva de la idea de artes liberales. Para Schleiermacher, el arte "es un juego en contraposición a la actividad organizativa, que es un trabajo, y al conocimiento objetivo, que es también una tarea" (p. 47).

De igual modo, Hegel recurre a Platón y aconseja "considerar lo bello en y para sí", concibiendo lo bello natural como "un reflejo del espíritu" [*ein Reflex des Geistes*] (2006, p. 59), aunque la belleza más cercana a Dios sería la que proporciona el arte, que define como "la conciencia intuitiva del espíritu absoluto", tal como se muestra "de un modo inmediato, sensible" (p. 113). Por ello, el arte "contribuye más a la gloria de Dios que las criaturas y formaciones de la naturaleza". La idea de autonomía queda barrida de un plumazo, pues el objetivo del arte es, en última instancia, "lo verdadero" (1989, p. 26).

De nuevo, esto nos obliga a desechar la idea de Kristeller de una supuesta superación de la dicotomía entre artes serviles y liberales. El propio Baumgarten había presentado la disciplina de la estética como una "ciencia de las artes liberales" (*theoria liberalium artium*, 1750, §1), y las poéticas dieciochescas siguen recurriendo a la distinción entre artes serviles y liberales (Martín Sáez, 2021b y 2022), pero además podemos seguir esta tradición en la estética idealista. Hegel asegura que el arte no se limita a entretener o servir a fines ajenos, sino que es "un modo de hacer conscientes y de expresar lo divino, los intereses más profundos del hombre, las verdades más comprehensivas del espíritu" (1989, p. 11), una idea que han desarrollado todo tipo de filósofos hasta Adorno. Incluso Hanslick, que lleva la idea de autonomía artística al límite, asegura que la música tiene "una centella del fuego divino, tan poderosa, tan vivificante como la que produce la belleza en todas las demás artes" (1876, 169).

A ello hemos de añadir a todos los autores cristianos que utilizan la nueva disciplina de la estética para sus propios fines, aprovechando los vínculos con la teología medieval. En su tratado sobre *La belleza y las bellas artes*, Jungmann llega a definir a la propia Iglesia Católica como "la obra más hermosa de Dios sobre la tierra, la revelación de la belleza celestial, suprasensible, en un medio visible" (1873, p. 215). También

Cánovas del Castillo, en sus ensayos sobre *Artes y letras*, resume su doctrina estética afirmando que "el arte debe ser una reproducción libre de la belleza; que la belleza es como Dios o semejante a Dios, y emana, en cierta manera, de Dios mismo" (1887, p. 412).

De hecho, la doctrina de la Iglesia Católica sigue todavía hoy esta tradición. Tres años antes de su pontificado como Benedicto XVI, Joseph Ratzinger afirmaba que la mejor defensa del cristianismo se hallaba en la vida de los santos y en la belleza del arte impulsado por la fe (2004, p. 39). De hecho, ya como pontífice promovió el documental *Arte y fe. Via pulchritudinis* (2012), donde la antigua idea de *pulchritudo* se utilizaba para defender una belleza "capaz de guiar la mente y el corazón hacia el Eterno, de elevarlos hacia las alturas de Dios" (2012, s. p.).

Un caso similar puede hallarse en un artículo del arzobispo de Sevilla, Juan José Asenjo Pelegrina, cuando afirma que "la belleza tiene más fuerza de transformación que la metafísica y la ética" (2011, p. 11). El arzobispo sigue la línea de Benedicto XVI y sostiene que "la vía pulchritudinis nos conduce al encuentro con la verdad y con el bien, es decir, con Dios, verdad primera, bien supremo y la hermosura misma" (p. 15). Esta conclusión no parece muy alejada de la declaración atribuida a Hermann Hesse por Ratzinger, cuando afirmó que "arte significa: dentro de cada cosa mostrar a Dios" (cit. en Hurtado del Solo, 2018, p. 111). La conexión del arte con un saber trascendente, de hecho, es una constante en toda la tradición analítica anglosajona contemporánea, donde la herencia aristotélica resulta evidente, desde Goodman, que vincula la belleza al "deseo de saber" (2010, p. 233), hasta Young (2001 y 2014), que defiende el valor cognitivo de las artes, incluida la música.

7. CONCLUSIONES

Todo lo anterior debería hacernos recapacitar sobre la naturaleza de la estética. Aunque quizás nunca ha existido un consenso sobre el fundamento de la disciplina, ni sobre su enfoque, métodos y objetivos, parece obvio que ni la filosofía precedente queda obsoleta después de su nacimiento, ni lo que ocurre después es tan nuevo como se pretende.

La razón por la cual esta disciplina está cerca de cumplir tres siglos de historia desborda el objeto de este ensayo. Autores como Eagleton (2016) han insistido en su función ideológica, vinculada al mundo burgués y capitalista, que convierte el arte en una serie de objetos y mercancías presuntamente ajenos a todo interés político, económico o religioso, de modo que la estética encarnaría el modelo del sujeto moderno. Pero esta conclusión resulta parcial mientras no se resuelva la cuestión de la novedad filosófica de la estética.

A mi juicio, resulta difícil definir esa novedad más allá de su pretensión de disciplinariedad, que sirve para tratar una serie de temas clásicos de un modo aparentemente especializado, aunque nadie haya probado la existencia de un fundamento teórico. La consecuencia más evidente de esta pretensión ha sido la creación de múltiples subdisciplinas para cada arte, desde la filosofía de la literatura hasta la filosofía de la música, que han derivado en una reflexión sobre las artes como entidades separadas, encerradas en compartimentos estancos.

El resultado no es sólo que las artes tiendan a comprenderse bajo la entelequia de los objetos autónomos, sino que las propias artes se alejan entre sí como si fuesen entidades independientes, al tiempo que la idea de arte resulta mutilada respecto a su contexto histórico, social, político, etc. El diagnóstico de Graham, según el cual la estética ha tendido a centrarse en el problema de la ontología del arte frente a la pregunta por su función (2005, p. 3), nos obliga a preguntarnos por qué, sobre todo teniendo en cuenta que la idea de arte como una forma de saber es una constante.

Por centrarnos en el caso de la música, esto ha supuesto el aislamiento de la música respecto a su contexto mítico, ceremonial, litúrgico, antropológico, pero también respecto al resto de artes, con las que siempre ha mantenido un estrecho contacto, como la literatura, la pintura, la escultura, la danza, la arquitectura. A ello se suman el resto de disciplinas, como la propia filosofía o las ciencias, sin las cuales resulta imposible comprender la historia de la música o de cualquier otra arte.

Más allá de las ideologías concretas que la estética pueda reproducir, el problema fundamental está en esta simplificación, aunque eso no preocupe a quienes se autoidentifican como filósofos del arte. De hecho, la

mayoría de ellos incluso rehúsa definir qué es la belleza, el placer o cualquiera de las ideas básicas que utilizan, incluida la música (Martín Sáez, 2021a), algo que demuestra hasta qué punto la estética parece haberse limitado exagerar la peor parte de una vieja tradición, petrificándola como si fuese un hecho evidente en sí mismo. Mientras Platón se veía obligado a tratar todas esas ideas, sin ocultar las intensas conexiones entre todas ellas, la estética se limita a darlas por supuestas con la excusa de la disciplinariedad. Pero la realidad no parece tan simple como las teorías de los estetas, ni por lo que se refiere al arte ni por lo que se refiere a su propia tradición.

8. AGRADECIMIENTOS

Esta investigación se encuadra dentro del proyecto competitivo I B1 "Estudios culturales, circulación del patrimonio musical español y análisis de los roles de género" (referencia 18 KBHC/463AC0) de la Universidad de Salamanca, para los integrantes del Grupo de Investigación Reconocido Intangible Heritage Music and Gender: International Network (IHMAGINE).

9. REFERENCIAS

Agustín, S. (2008). *Sobre la música*. Trad. de Jesús Luque Moreno y Antonio López Eisman. Gredos.

Angulo, R. (2016). *La historia de la cátedra de Estética en la universidad española*. Pentalfa.

Anónimo. (1687). *Relazione dell'accademia solennizata nel Real Palazzo della Regina di Suezia*. Giacomo Zini.

Arteaga, S. (1789). *Investigaciones filosóficas sobre la belleza ideal, considerada como objeto de todas las artes de imitación*. Antonio de Sancha.

Asenjo Pelegrina, J. J. (2011). La Via Pulchritunis, sacramento del encuentro con Dios. *Isidorianum* 27 (53), 9-24.

Bayer, R. (1965). *Historia de la estética*. Trad. de Jasmin Reuter. FCE.

Baumgarten, A. G. (1750). *Aesthetica*. Ioannis Christiani Kleyb.

Benedicto XVI. (2012). "Discurso del santo padre Benedicto XVI", Sala Pablo VI, Jueves 25 de octubre de 2012.

Braccino, A. (1608). *Discorso secondo musicale. Per la dichiaratione della lettera posta ne' Scherzi Musicali del Sig. Claudio Monteverde*. Giacomo Vincenti.

Buchenau, S. (2013). *The Founding of Aesthetics in the German Enlightenment. The Art of Invention and the Invention of Art*. Cambridge University Press.

Cánovas del Castillo. (1887). *Obras. Artes y Letras*. Imprenta de A. Pérez Dubrull.

Carroll, N. (2001). *Beyond Aesthetics*. Cambridge University Press.

Castiglione, B. (1553). *Il cortegiano*. Guglielmo Rovillio.

Cerone, P. (1613). *El melopeo y maestro*. I. Juan Bautista Gargano y Lucrecio Nucci.

Ciconia, J. (1993). *Nova musica. De proportionibus*. Ed. de Oliver B. Ellsworth. University of Nebraska Press.

Costa, M. (1638). *La chitarra*. Daniel Wastch.

Danto, A. (1986). *The Philosophical Disenfranchisement of Art*. Columbia University Press.

Eagleton. T. (2006). *La estética como ideología*. Trad. de Ramón de Germán Cano y Jorge Cano. Trotta.

Eximeno, A. (1796). *Del origen y reglas de la música, con la historia de su proceso, decadencia y restauración*. Imprenta Real.

Ficino, M. (2008). *De amore*. Trad. de Rocío de la Villa Ardura. Tecnos.

Franco, N. (1542). *Dialogo dove si ragiona delle bellezze*. Antonium Gardane.

Fuenllana, M. (1554). *Libro de musica para Vihuela, intitulado Orphenica lyra*, s. e.

Galilei, V. (1581). *Dialogo della musica antica, et della moderna*. Giorgio Marescotti.

Graham, G. (2005). *Philosophy of the Arts*. Routledge.

Gil de Zamora, J. (2009). *Ars Musica*. Trad de Martín Páez Martínez. Real Academia de Bellas Artes de Santa María de la Arrixaca.

Giorgio, F. (1536). *In scripturam sacram problemata*. Bernardinus Vitalis.

Gonzalez de Mendoza, J. (1588). *Histoire du grand royaume de la Chine*. Ieremie Perier.

Gualterotti, Raffaello. (1579). *Feste nelle nozze del Serenissimo Don Francesco Medici Gran Duca di Toscana; et della Sereniss. sua Consorte la Sig. Bianca Cappello*. Giunti.

Hanslick, E. (1876). De la belleza en la música. Trad. de Elisa de Luxán de García Dana. Casa Editorial de Medina.

Hebreo, L. (1552). *Dialoghi di amore*. Venecia.

Hegel, G. W. F. (1989). *Lecciones sobre la estética*, trad. de Alfredo Brotóns Muñoz. Akal.

Hegel, G. W. F. (2006). *Filosofía del arte o estética (verano de 1826)*. Ed. bilingüe. Trad de Domingo Hernández Sánchez. ABADA.

Hurtado del Solo, M. (2018). *La belleza del canto al servicio de la fe en Joseph Ratzinger/ Benedicto XVI*. Universidad San Dámaso.

Jungmann, J. (1873). *La belleza y las bellas artes*. Trad. de Juan M. Orti y Lara. Tipografía de Pascual Conesa.

Kieran, M. y Lopes, D. M. (eds.). (2004). *Knowing Art*. Springer.

Kircher, A. (1650). *Musurgia universalis*. I. Ex Typographia Haeredum Francisci Corbelletti.

Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield, M. (2008). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Trad. de Jesús García Fernández. Gredos.

Kristeller, P. O. (1990). *Renaissance Thought and the Arts*. Princeton University Press.

Malipiero, G. (1545). *Il Petrarca spirituale*, s. e.

Berleant, A. (2023). *The Social Aesthetics of Human Environments*. Bloomsbury.

Marenbon, J. (2009). "Medieval and Renaissance Aesthetics" en Stephen Davies, Kathleen M. Higgins, Robert Hopkins, Robert Stecker, David E. Cooper, eds. *A Companion to Aesthetics*. 2.ª ed. Wiley-Blackwell.

Martín Sáez, D. (2020). La Edad Moderna a través de la metáfora del *theatrum mundi*: cartografía, astronomía, ópera y filosofía de la historia. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (2), 247-258.

Martín Sáez, D. (2021a). The Expression 'Philosophy of Music'. A Brief History and Some Philosophical Considerations. *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 52 (2), 203-219.

Martín Sáez, D. (2021b). La poética melodramática del Seicento: Más allá del mito de la camerata del conde Bardi. *Per Musi. Scholarly Music Journal*, 41, 1-22.

Martín Sáez, D. (2021c). Más allá de la Academia: amor socrático, medicina, música y teología en la filosofía de Ficino. *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 31, 20-39.

Martín Sáez, D. (2022). El lugar de la ópera en la poética de Luzán: entre la tragedia y las artes liberales. *Co-herencia*, 19, (37), 247-271.

Nannini, A. (2015). Ancient or Modern? Alexander G. Baumgarten and the Coming of Age of Aesthetics. *Filozofija i društvo*, 26 (3), 629-651.

Monaldi, Michele. (1604). *Irene overo della bellezza*. Altobello Salicato.

Picinelli, F. (1669). *Mondo simbolico*. Francesco Vigone.

Plotino. (1998). *Enéadas V-VI*. Trad. de Jesús Igal. Gredos.

Proclo. (2017). *Elementos de teología*. Trad. de José Manuel García Valverde. Trotta.

Ratzinger, J. (2004). *Caminos de Jesucristo*. Cristiandad.

Razzi, S. (1609). *Santuario di laudi, o vero rime spirituali*. Bartolomeo Sermartelli.

Rockmore, T. (2013). *Art and Truth after Plato*. The University of Chicago Press.

Schelling, F. W. J. (2012). *Filosofía del arte*. Trad. de Virginia López-Domínguez. Tecnos.

Schleiermacher, F. D. E. (2004). *Estética*. Trad. De Antonio Lastra y Enrique González de la Aleja Barberán. Verbum.

Shiner, L. (2004). *La invención del arte*. Trad. de Eduardo Hyde y Elisenda Julibert. Paidós.

Tanke, J. y McQuillan, C. (eds.). (2012). *The Bloomsbury Anthology of Aesthetics*. Bloombsbury.

Tatarkiewicz, W. (2004). *Historia de la estética III. La estética moderna 1400-1700*. Akal.

Tello, J. (1962). *Estudios de historia de la teoría musical*. CSIC.

Tosi, P. (1723). *Opinioni de' cantori antichi, e moderni*. Lelio dalla Volpe.

Vasari, G. (1550). *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori et architetti*, s. e.

Vicentino, N. (1555). *L'antica musica ridotta alla moderna prattica*. Antonio Barre.

Young, J. O. (2001). *Art and Knowledge*. Routledge.

Young, J. O. (2014). *Critique of Pure Music*. Oxford University Press.

Young, J. O. (2015). "Translator's Introduction". En Batteux, Ch. *The Fine Arts Reduced to a Single Principle*. Oxford University Press, xv-lxxiii.

Young. J. O. (2017). *Filosofía de la música. Respuestas a Peter Kivy*. Trad. de Daniel Martín Sáez. Calanda.

Young, J. O. (2023). *A History of Western Philosophy of Music*. Cambridge University Press.

Zacconi, L. (1592). *Prattica di musica utile et necessaria si al compositore per comporre i canti suoi regolatamente, si anco al cantore per assicurarsi in tutte le cose cantabili*. Girolamo Polo.

Zarlino, G. (1571). *Dimostrationi harmoniche*. Francesco dei Franceschi.

LA POSIBILIDAD FILOSÓFICA DE UN ECOLOGISMO CRISTIANO

CARLOS GIMÉNEZ RODRÍGUEZ
Universidad Pontificia Comillas

1. INTRODUCCIÓN

En este capítulo se sintetizan los resultados preliminares de una investigación doctoral en curso en teología moral, cuyo centro de atención es el ecologismo y su compatibilidad con el cristianismo. Además, se presentan algunos elementos filosóficos y teológicos de dos investigaciones previas ya concluidas y presentadas (Giménez, 2022; 2023).

El tema central de las mismas es el ecologismo y los movimientos medioambientales, que, en las últimas décadas, han ido llenando las publicaciones, los telediarios, los programas políticos, etc. En particular, la atención se pone en los elementos filosóficos del movimiento ecológico y se analiza su compatibilidad con la revelación cristiana.

El ecologismo parece, externamente, un movimiento muy variado y amplio, con muchas aristas; y, aparentemente, el único punto compartido por las distintas corrientes es el biocentrismo. El biocentrismo se define, comúnmente, como la reivindicación de las obligaciones morales más allá de los seres humanos para incluir otros seres vivos, e incluso al ecosistema (Balistreri, 2002, p. 27; Beever, 2014, p. 320; Light, 2003, p. 636; Rawles, 1998, p. 275). Sin embargo, esta investigación ha ido constando que, en realidad, parece tratarse de un movimiento filosófico completo -con su componente epistemológico, metafísico y ético-, derivado de la cosmovisión cultural actual, que pude estudiarse en sus coordenadas propias y, así, poder contrastarse su compatibilidad con el cristianismo y dilucidar las posibilidades de diálogo.

1.1. Constatación inicial

La investigación parte de una constatación inicial: el ecologismo es, posiblemente, la mayor preocupación de nuestra época. Esto parece ser así en tres niveles.

Primero, a nivel social. Una encuesta realizada por la Comisión Europea (2020) mostró que el 94% de los europeos considera "muy importante" o "bastante importante" la protección del medioambiente y que el 91% afirma que el cambio climático es un problema grave en la Unión Europea.

Segundo, a nivel filosófico y ético. El filósofo moral Diego Gracia, uno de los máximos exponentes de nuestro país, afirmó que "no cabe duda de que su carácter es híper-ético: es el mayor problema con que nunca se haya enfrentado la Humanidad" (1991, p. 192).

Tercero, también es una preocupación real y extendida en el ámbito cristiano, y en particular católico. El teólogo Jaime Tatay estudió en su tesis doctoral (2016) como ha sido esta recepción en el magisterio católico, mostrando la enorme evolución y profundización de la doctrina social de la Iglesia respecto del ecologismo. Por ejemplo, ya Juan Pablo II insistió en la cuestión: "repito una vez más que la crisis ecológica es un problema moral" (1990, pto. 15) y Benedicto XVI zanjó toda relativización: "la importancia de la ecología es hoy indiscutible, debemos escuchar el lenguaje de la naturaleza y responder a él coherentemente" (2011). Y, por supuesto, durante el pontificado de Francisco el ecologismo ha pasado a primera plana en el pensamiento católico con los documentos *Laudato si´* (2015) y *Laudate Deum* (2023).

1.2. La raíz es filosófica y deriva de la cosmovisión sistémica

Para comprender esta investigación y sus conclusiones es primordial comprender que la raíz del movimiento ecológico es filosófica. El ecologismo no es únicamente un movimiento sociopolítico de ética ambiental, sino que es una filosofía completa, a la que suele denominarse biocéntrica: "el biocentrismo se convierte en algo más que una ética ambiental, en una nueva filosofía ambiental que comprende una metafísica, una epistemología, una estética y una filosofía política" (Marcos,

2001, p. 129). Como señala Fernando Vidal esta filosofía está tremendamente extendida y configura toda nuestra visión del mundo:

> El movimiento ecologista se ha convertido no solamente en parte de la identidad de los hombres y mujeres del siglo XXI, sino que está dando forma a sus actitudes, comportamientos, ideas y a la propia comprensión sobre lo humano. […] La ecología no solamente afronta problemas de contaminación o destrucción, sino que es una filosofía positiva sobre la relación entre las personas, la naturaleza, el planeta y el cosmos. Es tan relevante y prioritario, que bien podría caracterizar el conjunto de esta época moderna y sería pertinente denominarnos Modernidad ecológica o Ecomodernidad (2018, pp. 136-7).

Además, es necesario señalar que esta filosofía parece derivar de la cosmovisión sistémica. Una cosmovisión, siguiendo la definición de Mariano Artigas, es un espacio común de pensamiento que nos otorga los métodos y conceptos necesarios para conformar una imagen de la realidad. Es decir, un marco básico compartido en el cual se integra la comprensión de lo real en cado momento cultural e histórico concreto. Artigas asume críticamente la propuesta de los paradigmas de Thomas S. Kuhn (1991; 2001) para ofrecer la definición que se utiliza en esta investigación:

> Una cosmovisión es una imagen unificada del mundo. Refleja nuestras ideas básicas acerca del orden natural e incluye en un marco general nuestro conocimiento, real o presupuesto, de las diferentes clases particulares de orden natural (1999, p. 115).

En el siglo pasado ocurrió la transición de la cosmovisión moderna y antropocéntrica, a otra que suele denominarse sistémica o de la complejidad. Y, hoy parece suficientemente constatado y demostrado que el biocentrismo deriva de la cosmovisión sistémica actual (Amo, 2017; Morin, 2003): "el nacimiento de la visión ecológica de la Naturaleza y de la vida se halla en el origen de una crisis muy importante del pensamiento y la sensibilidad moderna, de una crisis a cuyo despliegue estamos asistiendo" (San Miguel de Pablos, 2010, p. 292). El profesor Rafael Amo postula que, igual que el paradigma de la modernidad provocó la concienciación moral respecto al tema de la esclavitud, ha sido el paradigma sistémico actual el que ha provocado que la sociedad se decante hacia la constatación del problema ecológico:

> La conciencia ecológica, la percepción de la dependencia profunda del ser humano con respecto al medioambiente y la consecuente maldad del maltrato a la Tierra, puede haber nacido de otro cambio de paradigma. Pasados unos cuantos siglos el ser humano se pregunta sorprendido, ¿cómo no percibían la indignidad de la esclavitud?, pasados unos siglos se preguntarán ¿cómo no percibían la maldad del maltrato al medioambiente? En ambos casos, ha mediado un cambio de paradigma (2022, p. 62).

Sin embargo, no siempre estuvo claro que el biocentrismo fuese una cuestión paradigmática derivada de la cosmovisión. En el comienzo del movimiento ecológico se extendió la tesis de Lynn White, quien lo consideraba una reacción contra el pensamiento cristiano, culpable de haber difundido un antropocentrismo desviado (1967). Hoy, sin embargo, parece claro que el antropocentrismo exacerbado no dependía tanto del cristianismo, sino de la cosmovisión mecanicista/moderna (Attfield, 2018, p. 93; Gafo, 2003, p. 496; Glacken, 1996, p. 291). Y, según Pannenberg, habría que afirmar justamente lo contrario de lo que afirmó White: "ha sido sólo la emancipación del hombre moderno de la revelación bíblica la que ha convertido el encargo bíblico [dominad la tierra] en un sentimiento plenipotenciario de la naturaleza para ser usada a capricho" (1993, p. 97).

2. OBJETIVOS

La investigación tiene como objetivo principal estudiar la compatibilidad de la filosofía biocéntrica -es decir, aquella que subyace a los movimientos ecológicos- con la teología moral cristiana revelada. Es decir, ha pretendido estudiar las coordenadas filosóficas del biocentrismo para determinar cuáles de sus elementos son compatibles o no con el cristianismo.

3. METODOLOGÍA

Para desarrollar la investigación se ha seguido una metodología en tres pasos. (1) En primer lugar, se ha estudiado la filosofía biocéntrica en su cosmovisión propia: el paradigma científico-cultural sistémico. De esta forma se adquirieron las herramientas filosóficas de análisis que permiten estudiar las propuestas ecológicas. (2) En segundo lugar, se han

aplicado las herramientas de análisis a siete propuestas cristianas de diferentes tradiciones y confesiones: Paul Santmire, Michael Taylor, Jürgen Moltmann, Lucio Florio, Román Guridi, Ioannis Zizioulas y Denis Edwards. (3) En tercer lugar, mediante la aplicación de las herramientas a los autores cristianos se han extraído los elementos de compatibilidad e incompatibilidad que permiten comenzar a estructurar una propuesta cristiana completa: derivada de la revelación y articulada con todas las dimensiones de la filosofía biocéntrica.

4. RESULTADOS

Los resultados preliminares de la investigación son tres. (1) Primero, el descubrimiento de las coordenadas filosóficas del biocentrismo, que se utilizaron como herramientas de análisis. (2) Segundo, la determinación de los elementos de compatibilidad y una serie de propuestas teológicas de articulación. (3) Tercero, la determinación de los elementos de incompatibilidad y otra serie de propuestas teológicas, pero, en este caso, de matización o clarificación.

1.1. Las herramientas de análisis: los principios rectores y las coordenadas

La primera parte de los resultados corresponde con la adquisición de las herramientas de análisis. Es decir, se han descubierto las que parecen ser las claves filosóficas que articulan el biocentrismo tras estudiarlo en su cosmovisión propia.

La cosmovisión sistémica es el gran cambio paradigmático del siglo XX. Se provocó por la caída de la cosmovisión anterior, la mecanicista o moderna, debido a la confluencia de tres grietas: (1) la incorporación de la cuestión de la incertidumbre en física tras el desarrollo de los sistemas no lineales y la mecánica cuántica, (2) la aplicación del concepto de campo de fuerza como causalidad filosófica, y (3) la introducción del dinamismo como un elemento propio del desarrollo evolutivo del cosmos, que comienza con Darwin en biología y es posteriormente confirmada por la cosmología. A la vez que fue desmoronándose el mecanicismo, se iba articulando conceptualmente el nuevo paradigma.

Parece que, principalmente, gracias a las aportaciones de la filosofía de la biología, en particular a la Teoría General de Sistemas de Ludwig von Bertalanffy (Bertalanffy, 1976; 1978), y de la termodinámica de los sistemas estables lejos del equilibrio del premio Nobel Ilya Prigogine (1983; 1991; 1997; 2004).

Por un lado, debe decirse que parece que esta investigación ha descubierto los tres principios rectores de todo pensamiento que se desarrolle en esta cosmovisión. Estos principios son como las vigas que no pueden faltar en cualquier edificio de pensamiento sistémico o de la complejidad: (1) el holismo, el todo es superior a la parte, (2) la interconexión, todo está conectado, y (3) el dinamismo, todo está vivo (Giménez, 2023, p. 49). Su emergencia ha provocado una enorme revolución conceptual que abarca muchas dimensiones:

> La transición del mecanicismo a la complejidad abarca muchas dimensiones: donde había determinismo, ahora hay incertidumbre; donde existía linealidad causal, ahora hay complejidad; donde primaba la parte, ahora prima el todo; donde existía el objeto sustancial, ahora pasa a primer plano la interrelación; frente a una epistemología aditiva, ahora aparece una comprensión holista y emergente; y, en último término, la realidad física ha pasado de estar muerta a revitalizarse: la explicación biológica de la vida ha dado vida a todo al explicar, de forma analógica, la actividad de la realidad comprendida sistémicamente (*ibid*.).

Por otro lado, esta investigación ha aplicado los tres principios rectores a la filosofía biocéntrica para descubrir sus coordenadas. Es decir, se ha estudiado el edificio de la filosofía biocéntrica siguiendo las vigas de los principios rectores, para determinar las que parecen ser las tres coordenadas o plantas del edificio biocéntrico (*ibid*., pp. 56-73). (1) Primero, una epistemología holista e interdisciplinar, en la que la realidad se comprende de forma unitaria y articulada, y que se funda en la universalidad cualitativa del conocimiento (Martínez, 2012, pp. 141-64). (2) Segundo, una metafísica del sistema vivo que articula los conceptos de sistema -que incluye el holismo, la interrelación y la emergencia- y el de vida -que incluye el dinamismo y la interrelación. (3) Tercero, una ética axiológica -del valor y relacional- de la vida o del viviente, con la que se justifican los deberes y responsabilidades con respecto a los seres vivos.

Estas coordenadas, que parecen haberse demostrado como estructurantes del pensamiento biocéntrico, permiten desarrollar una taxonomía crítica de todas las filosofías biocéntricas. Y, por tanto, se han utilizado como herramienta de análisis para estudiar las propuestas cristianas y determinar la compatibilidad y la capacidad dialógica de las mismas.

1.2. Tres elementos de compatibilidad entre el cristianismo y el biocentrismo

Tras el análisis de las propuestas cristianas mediante las coordenadas se han descubierto lo que parecen ser tres elementos de compatibilidad.

El primer elemento en el que no parecen existir dificultades de compatibilidad es el epistemológico. Esto es lógico puesto que el cristianismo no posee una epistemología propia, sino que ha sido capaz de inculturarse e introducirse en cada momento histórico. Esto se debe a que la revelación cristiana se auto-comprende como superior y libre frente a cualquier momento histórico y cultural (Ruiz de la Peña, 1987, p. 128); y, a la vez, da importancia a la historia, puesto que considera que cada cosmovisión revela posibilidades aun no realizadas de la propia verdad (Juan Pablo II, 1989, p. 281). En particular, la epistemología biocéntrica es muy fecunda para el cristianismo por dos razones. Primero, porque al ser holista permite integrar todas las dimensiones de lo humano, entre ellas también la espiritual, y la acción divina. Segundo, porque al ser inter-trans-disciplinar permite un diálogo. Es decir, como afirma Julio L. Martínez, es capaz de articular e implicar enseñanzas y disciplinas no simétricas (2023, p. 104).

El segundo elemento de compatibilidad es el teológico, en el significado más estricto del término. Es decir, la imagen del Dios cristiano es muy articulable con los conceptos filosóficos de la cosmovisión actual. De hecho, está bien demostrado en otras investigaciones como se ha dado en la teología un giro trinitario-relacional en la comprensión de Dios: "la era ecológica ha propiciado en el cristianismo una vuelta a sus propias raíces, un *giro trinitario-relacional* que le permite releer en clave trinitaria la situación presente" (Tatay, 2019, p. 160). Gracias al holismo y a la interrelación cultural se ha revalorizado la dimensión trinitaria-relacional y omnipresente de Dios. Esta es la razón que parece

explicar que las propuestas teológicas trinitarias y pan-en-teístas se encuentran en la primera línea del pensamiento teológico actual. Ha habido un gran cambio en la comprensión de Dios: en el mecanicismo era el Señor de la historia y se le concebía como un relojero, separado y aséptico; mientras que en el pensamiento sistémico aparece también como Señor de la creación y de la vida, y se le concibe como omnipresente, activo y creativo.

El tercer elemento de compatibilidad es el metafísico. La ontología sistémica parece perfectamente articulable con la teología de la creación cristiana, y ya ha habido autores que han comenzado a proponer salidas y enriquecimientos. Parece fundamental incorporar el holismo en la teología de la creación para comprenderla como un sistema abierto al futuro (Johnson, 2008, p. 244-5), desarrollando algún tipo de theologia viatorum al estilo de la que propuso Jürgen Moltmann (2015, pp. 51-2); y comprender a Dios actuando retroactivamente como futuro absoluto, en quien se encuentran y realizan todas las posibilidades: "futuro absoluto no es sino otro nombre para lo mentado con la palabra «Dios»" (Rahner, 1969, p. 79). Además, el dinamismo también se ha incluido en la teología de la creación con la revaloración y el enriquecimiento del concepto de creación continua: "hoy utilizamos la palabra «creación continua» (*creatio continua*) en el sentido de que existe una actividad creadora de Dios que no conoce interrupciones; mientras que el término antiguo *creatio continua* indicaba meramente la preservación de aquello que había sido creado de una vez por todas" (Pannenberg, 2016a, p. 129). Esta presencia dinámica del actuar de un Dios vivo es un elemento claramente bíblico (Asensio, 1968), que reluce con fuerza mirándolo a través del prisma biocéntrico.

En este tercer elemento, la cuestión que no aparece como problemática, pero sí como necesitada de mayor desarrollo teológico es la explicación de la acción divina desde la inmanencia. Habría que explicar la acción divina como trinitaria y continua: en todo momento del desarrollo del cosmos evolutivo actúan las dos manos del Padre, el Hijo y el Espíritu (Ireneo de Lyon, IV, PR.4; 20.1).

Por un lado, la interrelación se hace patente en la explicación de la Encarnación del Hijo de las que se han venido denominando teologías de

la *Deep Incarnation* (Edwards, 2019a), cuyo origen se encuentra en el teólogo danés Niels H. Gregersen (2001; 2013). Estas afirman que Cristo, al asumir la carne humana, ha entrado en una relación intrínseca con todo lo material: las partículas que forman su cuerpo son las mismas que formaron las estrellas y los animales. De esta forma, el efecto de su cruz redentora y de su resurrección transformadora afectan a todo el cosmos (Edwards, 2019b, p. 29-30; Gregersen, 2001, p. 205; Rolston III, 2008, p. 88-92), y Cristo se convierte en el Atractor final hacia el que tiende todo el universo (Edwards, 2014, p. 74-87; Udías, 2008, p. 91-3; Zycinski, 2006, p. 161). Lo creado evoluciona para realizar en plenitud lo que ya ha ocurrido en Cristo (Bradley, 1993, p. 127; Delio, 2015, p. 79), y podríamos entonces hablar también de una Deep Resurrection (Johnson, 2015). De una forma u otra, lo que parece claro es que la novedad que aporta la Resurrección de Cristo a la creación es escatológica y está contenida en forma de promesa (Bauckham, 2015, p. 55).

Por otro lado, el dinamismo parece altamente articulable con el elemento teológico del Dios vivo. Es un elemento nuclear en la fe bíblica, que entiende que Dios actúa en todo momento, y que, con la comprensión evolutiva del universo, reluce con una fuerza nueva (Peacocke, 2021, p. XXIII) provocando que la teología haya tendido al desarrollo del concepto de creación continua, como una actuación del Espíritu en cada momento sobre la contingencia de lo posible. Esta actuación parece posible explicarla utilizando la analogía del campo de fuerza, como hizo Wolfhart Pannenberg (1996, p. 89; 2016b, p. 67-9), aprovechando el holismo de la cosmovisión. Él lo sintetiza de la siguiente manera:

> El futuro es el campo de lo posible y, por tanto, también fundamento de la apertura de la creación a un mayor perfeccionamiento y fuente de lo nuevo, es decir, de la contingencia de cada acontecer. […] En el poder creador del futuro, como campo de lo posible, se manifiesta el dinamismo del Espíritu divino en la creación (1996, p. 105).

Sin embargo, para esto parece necesario utilizar algún tipo de ontología retroactiva como la que ha propuesto Ted Peters (2005, 187-9), en la que ser es tener futuro y se desplaza el *arjé* al futuro, donde se localiza todo fundamento y potencialidad. Esto permitiría articular la acción

divina y la acción humana, la libertad divina y la libertad creada. Posiblemente la salida venga por articular el concepto de teodrama de Hans Urs von Balthasar ampliándolo para que incluya toda la creación -no únicamente la humana-, tal y como ha propuesto la teóloga Celia Deane-Drummond (2011; 2015). Ella deja espacio a la actuación de Dios a través de la improvisación: considera que Dios actúa a través de la contingencia de forma teodramática, evitando el determinismo y la inevitabilidad, y dejando espacio a la participación del sujeto no divino.

1.3. Dos elementos de incompatibilidad entre el cristianismo y el biocentrismo

Esta investigación también ha descubierto lo que parecen ser dos elementos de incompatibilidad entre el biocentrismo y el cristianismo. Son dos puntos de dificultad filosófica que, para el cristianismo, requieren como mínimo una clarificación o purificación para que puedan dialogar.

La primera dificultad es la que aparece en la antropología teológica. La cosmovisión ha evolucionado de una comprensión antropocéntrica en la modernidad, que para el ecologismo aparece como despótica y desviada, y de la que también se ha contagiado en ocasiones el cristianismo (Francisco, 2015, pto. 67); a una posición biocéntrica, que reconoce "el valor intrínseco de las entidades naturales vivas, no solo sus valores instrumentales" (Marcos, 2001, p. 129). El valor intrínseco es el que una realidad tiene por sí misma y el instrumental el que le otorga otra cosa o cualidad diferente de la cosa valorada (Gracia, 2011, p. 90). Sin embargo, la axiología en el biocentrismo también puede formularse de forma extrema. En el pensamiento biocéntrico la vida está en el centro y toda vida tiene valor; por ello, debido al fuerte holismo, es fácil que se afirme que tiene más valor cuanto mayor sea la unidad de vida -el todo es superior a la parte. Por ejemplo, el ecosistema sobre el ser humano. Esto ha llevado a algunos a acusar al ecologismo extremo de ecofascismo o fascismo medioambiental (Jorge, 2022; Regan, 2004). La cuestión de fondo es a qué entidad viva se le otorga más valor y de qué forma, y eso es de especial importancia para el cristianismo: el problema es que una "fuerte acentuación del biocentrismo niega la visión antropológica de la Biblia, según la cual el hombre es el centro del mundo por ser

cualitativamente superior a las demás formas de vida natural" (Consejo Pontificio de la Cultura y Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, 2003, pto. 2.3.4.1). Por ello, Francisco afirmó que "no hay una ecología sin una adecuada antropología" (2015, pto. 118).

Esto es realmente problemático para el cristianismo y posiblemente haya que buscar una salida axiológica. Alfredo Marcos (2001, p. 70-84) y Rafael Amo (2017) han propuesto distinguir la vida del viviente y colocar al viviente en el centro para poder discriminar su valor diferencial, ya que el cristianismo no puede pasar sin afirmar la especial dignidad del ser humano. El conocido filósofo francés Edgar Morin hizo una propuesta similar desde la intersubjetividad. Parte de considerar que "la vida, el viviente, no se entiende sin la noción de sujeto" (Soto, 1999, p. 120), es decir, la noción de sujeto es una cualidad que se predica del viviente individual y sin la cual no entiende este segundo. Eso le permite al francés distinguir, a nivel metafísico, entre diferentes sujetos y sostener, a nivel ético, la dignidad del ser humano apoyado en la alteridad: "la protección reside en la piedad subjetiva por el sufrimiento de otro sujeto que se siente como alter ego, y en la ética humanista que confiere dignidad de sujeto a todo ser humano" (Morin, 2003, p. 494), y, así, postular un antropocentrismo vital mínimo (ibid., p. 496). También el magisterio católico ha hecho recientemente una propuesta con el concepto de antropocentrismo situado:

> La cosmovisión judeocristiana defiende el valor peculiar y central del ser humano en medio del concierto maravilloso de todos los seres, pero hoy nos vemos obligados a reconocer que sólo es posible sostener un "antropocentrismo situado". Es decir, reconocer que la vida humana es incomprensible e insostenible sin las demás criaturas, porque «todos los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal, una sublime comunión que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde» (Francisco, 2023, pto. 67).

Siguiendo esta intuición del "antropocentrismo situado" se proponen dos elementos teológicos que pueden articularse para formular una salida.

Primero, para desarrollar teológicamente la necesidad de que el ser humano esté "situado" podría utilizarse el concepto de comunidad de los vivientes. Es una propuesta teológica, muy presente en el Antiguo Testamento, que comprende a todos los vivientes del mundo natural de

forma holista, ya que comparten la creaturalidad (Edwards, 2014, p. 172), y son interdependientes, ya que no se entienden aislados sino formando una red de relaciones (Bauckham, 2010, p. 89). Teológicamente, comienza por considerar la creación obra de la Trinidad, la cual deja su huella en la creación: la interrelación. Esta huella es lo que ya denominó la teología medieval *vestigium Trinitatis* y que, en la epistemología sistémica, conlleva ver a todas las criaturas conformando una comunidad interrelacionada de vivientes:

> There is, after all, solidarity in the human race because, made as they are in the image of the Trinitarian God, human beings are interdependent and co-inherent. No man is an island (Bartolomé I, 2012, p. 32).

Segundo, para mantener el antropocentrismo -es decir, el puesto del ser humano en el cosmos- habría que buscar elementos suficientes en la cosmovisión cultural para proponerlo. En la comprensión cristiana el ser humano tiene una relevancia incomparable: es imagen de Dios, con una dignidad propia y única. Por su parte, parece que en la cultura actual hay, al menos, cuatro elementos posibilitantes sobre los que se podría articular este dato teológico: (1) a nivel biológico, la evidencia científica señala que el ser humano es el ser vivo más evolucionado en término emergentes, y no únicamente en cuestión de grado, sino que es cualitativamente diferente (Simpson, 1971, p. 236), (2) a nivel cultural, se ha entrado en lo que se denomina Antropoceno, para referirse a la evidencia de que el ser humano ha logrado dar forma al conjunto del planeta (Vidal, 2018, p. 14), siendo el ser con mayor impacto en el mundo; (3) a nivel ético, eso implica que tiene una responsabilidad mayor respecto de la creación, para el cristianismo única por ser imagen de Dios; y (4) a nivel sociológico, hay una vinculación evidente entre ecología y pobreza (Martínez-Alier, 2011), de hecho, no fueron los académicos los que denunciaron la degradación ambiental, sino las víctimas. La teología católica podría, apoyándose en estos elementos, expresar que el ser humano tiene una dignidad propia, pero relacional: es única, pero se reconoce y expresa en la relación con lo demás (Martínez, 2023, p. 86). De esta forma mantendríamos la unidad del ser humano y su interrelación, siempre partiendo de la humildad cósmica de saberse parte de la comunidad de los vivientes (Edwards, 2014, p. 168).

La segunda dificultad es la que aparece en la ética teológica. En la cosmovisión sistémica el cosmos no es un autómata, ni está determinado, sino que requiere una libertad que decante las posibles contingencias. En este punto la ética sistémica no parece haber terminado de proponer una salida, quizá por su incapacidad para discriminar vivientes; y, en cambio, sí que hay elementos teológicos que podrían resultar muy enriquecedores.

Por un lado, hay dos líneas de propuestas bastantes extendidas, pero que a los ojos de esta investigación resultan insuficientes ya que, después de aplicar las herramientas de análisis, parecen más propias de la ética mecanicista que sistémica. Estas son, por un lado, las denominadas éticas de la administración de la creación por parte del ser humano, que sitúan al ser humano por encima de la creación, explicando la interrelación en un sentido muy débil (Bauckham, 2010, p. 2-12; Haught, 1993, p. 101; Lovelock, 2020). Y, por otro lado, las denominadas éticas kenóticas, que afirman que el ser humano debería dejar de ejercer su superioridad para dejar ser a la creación autónomamente. Estas propuestas solo resultan relevantes si la retirada no es un juego de suma cero, lo que unos pierden -humanos- lo ganan otros -mundo natural no humano-, sino que el sacrificio kenótico humano permite desplegar todo el potencial del mundo (Ellis, 2008; Rolston III, 2008).

Sin embargo, por otro lado, desde la teología ortodoxa y oriental ha venido la propuesta ética del ser humano como sacerdote de la creación (Zizioulas, 2006). Parece muy fecunda porque permite postular al ser humano como interconectado con toda la realidad natural y, justamente por eso, como el vínculo entre lo creado y el Creador. La libertad humana sería el quicio entre lo espiritual y lo material que permite orientar lo natural hacia una mayor realización espiritual. Esto se realizó plenamente en la Encarnación y se continúa en nosotros si nuestra libertad se hace sacerdotal y agradecida (Bartolomé I, 2012, pp. 27; 47). Así, el culmen de la vida cristiana en este mundo es la Eucaristía, la devolución agradecida de todo a Dios, y se convierte en el centro del cosmos frente a la presentación de lo creado como un ídolo (*ibid.*, pp. 41-4; 68; 222). Lo natural no es un valor absoluto en sí mismo, sino un valor relativo. Es relativo porque se encuentra en relación a Dios, y al uso agradecido

y devolución a Él de todo lo que ha puesto en las manos del ser humano: "it is our specific gift to have a conscious awareness both of the creature and of the Creator whose Word it echoes, and to articulate the connection by offering up the creature's praise as our thankfulness to the Creator" (Theokritoff, 2005, p. 351). Además, la ética del sacerdocio de la creación encontraría fácilmente una articulación con las éticas del cuidado, las cuáles son las más conjugables filosóficamente con el biocentrismo ya que "la vida está en el centro de los cuidados" (Vidal, 2018, p. 338), se fundamentan en la interrelación y ponen en el centro el amor. Las éticas del cuidado, tan propias de nuestro momento cultural, engarzarían con las éticas sacerdotales, posibilitando un diálogo y la elaboración de una propuesta cristiana en el marco biocéntrico.

5. DISCUSIÓN

Los resultados y propuestas de esta investigación son preliminares y, por tanto, están abiertos a discusión. De hecho, solo el contraste con otras posturas y aproximaciones permitirá dilucidar la validez de estos. En particular hay cuatro aspectos cuya necesidad de discusión merece la pena resaltarse, uno sobre el aspecto filosófico y tres sobre la parte teológica.

Por un lado, y, en primer lugar, el aspecto filosófico. La aportación más genuina y original de esta investigación debe necesariamente ser discutida: la definición del biocentrismo mediante los tres principios rectores y las tres coordenadas. No se han encontrado análisis similares en la bibliografía con los que compararse, es un planteamiento ciertamente novedoso que, si se termina de confirmar adecuado, será muy fecundo para diálogo entre el biocentrismo y el cristianismo. Será necesario esperar a que otros autores asuman o critiquen la propuesta para conocer realmente sus posibilidades y límites.

Por otro lado, cualquier propuesta de diálogo entre ciencia o cultura y cristianismo debe abordar la crítica de concordismo o asimilación. Hay tres elementos teológicos que se han señalado como problemáticos y necesitados de puntualización.

Primero, la necesidad de explicar cómo Dios guía la historia evolutiva del cosmos tiene tres aristas necesitadas de matización. La primera arista es el peligro de dar significación teológica al sentido evolutivo y dinámico del cosmos (Nuñez de Castro, 2008, p. 107-8; Rostand, 1969, p. 22; 34). Es decir, hacer coincidir el desarrollo natural con la guía y acción de Dios, lo cual podría confundir lo divino con lo natural y acabar en un panteísmo. La segunda arista es no obviar el tremendo coste de la evolución con una visión excesivamente optimista del progreso evolutivo (Edwards, 2014, p. 3; Moltmann, 1993, p. 393-403; Polkinghorne, 2005, p. 219-20), haciendo de Dios un psicópata. Por último, la tercera arista es la que resaltó el teólogo Richard Bauckham: las visiones fuertemente concordistas asimilan tanto el pensamiento teológico al científico que llevan a perder la novedad de la nueva creación (2015, p. 54), un dato fundamental de la fe cristiana.

Segundo, varios autores han señalado los límites de la analogía del campo de fuerza para explicar la causalidad divina. Se la ha criticado por no ser útil (Edwards, 2004, p. 196), por parecer ilegítimo aplicarlo en sentido inmaterial, igual que no se puede hacer con las partículas (Polkinghorne, 1999, p. 151-8), o porque utiliza el concepto en un sentido moderno que parece muy alejado del sentido bíblico (Wicken, 1988, p. 45-55). Sin embargo, a la luz de esta investigación parece la más adecuado. Esto merecería ser discutido en un artículo o capítulo independiente.

Tercero, la ética del sacerdote de la creación no ha terminado de articularse con la teología latina y occidental. Necesita mayor reflexión para descubrir sus matices, enriquecimientos y límites, especialmente la articulación con la ética del cuidado. Además, ya ha sido criticada por afirmar que el ser humano es el único vínculo posible de la creación con Dios (Bauckham, 2002, pp. 49-51; 2010, pp. 83-6; Northcott, 1996, pp. 132-4). Es cierto que la teología del sacerdocio de la creación se ha defendido diciendo que eso no supone la negación de otros tipos de relación del resto de la creación con Dios (Theokritoff, 2005, pp. 345-50), aunque parece que sigue siendo necesaria una clarificación y matización.

6. CONCLUSIONES

Este trabajo comenzó con una pregunta: ¿es compatible filosóficamente el ecologismo con el cristianismo? Como respuesta a esta pregunta y conclusión del capítulo parece que pueden afirmarse dos cosas. En primer lugar, la respuesta a la pregunta es afirmativa: parece posible elaborar una presentación de la propuesta cristiana que articule el dato revelado, que sea interdisciplinar y que, por tanto, pueda dialogar con el biocentrismo, incluyendo sus elementos epistemológicos y metafísicos. Sin embargo, en segundo lugar, esto debe ocurrir en el marco de la comprensión propia y del impulso de la revelación cristiana, que tiene conciencia de tener mucho que aportar. En particular, en la antropología y el lugar del ser humano en el cosmos con su peculiar dignidad, y en la ética, afirmando la responsabilidad propia del ser humano y su capacidad de influir en el devenir del mundo.

Es un trabajo pendiente, pero el transcurso de esta investigación parece estar constatando que es posible, necesario y apasionante.

7. REFERENCIAS

Amo, R. (2017). Vida y ética. El lugar de la filosofía de la biología en la bioética. Síntesis.

Amo, R. (2022). Filosofía de la naturaleza, ecología y bioética. En J. d. Torre (ed.), Bioética y ecología en el siglo XXI. Aportaciones para un diálogo. Dykinson.

Artigas, M. (1999). La mente del universo. EUNSA.

Asensio, F. (1968). Trayectoria teológica de la vida en el Antiguo Testamento y su proyección en el Nuevo. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Attfield, R. (2018). Environmental Ethics. A Very Short Introduction. Oxford University.

Balistreri, M. (2002). Biocentrismo. En E. Lecaldano (ed.), Dizionario di bioetica (pp. 27). Laterza.

Bartolomé I, P. E. (2012). On Earth as in Heaven. Fordham University Press.

Bauckham, R. (2002). Joining Creation´s Praise of God. Ecotheology, 7, 45-59.

Bauckham, R. (2010). The Bible and Ecology. Rediscovering the Community of Creation. Baylor University Press.

Bauckham, R. (2015). The Incarnation and the Cosmic Christ. En N. H. Gregersen (ed.), Incarnation. On the Scope and Depth of Christology (pp. 25-56). Augsburg Fortress.

Beever, J. (2014). Biocentrism Versus Anthropocentrism. En B. Jennings (ed.), Bioethics I (pp. 320-323). Gale.

Benedicto XVI. (2011). Discurso al Deutscher Bundestag, Berlín (22 septiembre 2011). Acta Apostolicae Sedis, 103(10), 663-669. https://bit.ly/3tKM9FG

Bertalanffy, L. v. (1976). Teoría general de los sistemas. Fundamento, desarrollo, aplicaciones. Fondo de cultura económica.

Bertalanffy, L. v. (1978). Historia y situación de la teoría general de sistemas. En G. J. Klir (ed.), Tendencias en la teoría general de sistemas. Alianza.

Bradley, I. (1993). Dios es «verde». Cristianismo y medioambiente. Sal Terrae.

Comisión Europea. (2020). Special Eurobarometer 501. Attitudes of European Citizens towards the Environment. Bruselas: https://bit.ly/48CHHYA

Consejo Pontificio de la Cultura y Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso. (2003). Jesucristo, portador del agua de la vida. Una reflexión sobre la nueva era.

Deane-Drummond, C. (2011). Deep Incarnation and Ecojustice as Theodrama. En S. Bergmann, y H. Eaton (eds.), Ecological Awareness. Exploring Religion, Ethics and Aesthetics (pp. 193-206). Lit Verlag.

Deane-Drummond, C. (2015). The Wisdom of Fools? A Theo-Dramatic Interpretation of Deep Incarnation. En N. H. Gregersen (ed.), Incarnation. On the Scope and Depth of Christology (pp. 177-202). Augsburg Fortress.

Delio, I. (2015). Cristo en evolución. Sal Terrae.

Edwards, D. (2004). Breath of Life. A Theology of the Creator Spirit. Orbis Books.

Edwards, D. (2014). Partaking of God. Trinity, Evolution and Ecology. Liturgical Press.

Edwards, D. (2019a). Deep Incarnation. God´s Redemptive Suffering with Creatures. Orbis Books.

Edwards, D. (2019b). Sublime Communion and the Costs of Evolution. Irish Theological Quarterly, 84(1), 22-38.

Ellis, G. E. R. (2008). La kénosis como tema unificador de la vida y la cosmología. En J. Polkinghorne (ed.), La obra del amor. La creación como kénosis (pp. 147-168). Verbo Divino.

Francisco. (2015). Laudato si´. Acta Apostolicae Sedis, 107(9), 847-954.

Francisco. (2023). Laudate Deum. Acta Apostolicae Sedis,

Gafo, J. (2003). Bioética teológica. Desclée de Brouwer.

Giménez, C. (2022). Bio-ética y Bio-centrismo. La cuestión del valor de la vida como clave bioética (Trabajo Fin de Máster). https://bit.ly/3RXruaG

Giménez, C. (2023). El biocentrismo en la teología moral. Hacia el enriquecimiento de la Doctrina Social de la Iglesia (Tesina). https://bit.ly/47nMgVj

Glacken, C. J. (1996). Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII. Serbal.

Gracia, D. (1991). Ecología y bioética. En J. Gafo (ed.), Ética y ecología. Universidad Pontificia Comillas.

Gracia, D. (2011). La cuestión del valor. Discurso de recepción del académico de número Excmo. Sr. D. Diego Gracia Guillén. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Gregersen, N. H. (2001). The Cross of Christ in an Evolutionary World. Dialog, 40(3), 192-207. https://doi.org/10.1111/0012-2033.00075

Gregersen, N. H. (2013). Cur deus caro: Jesus and the Cosmos Story. Theology and Science, 11(4), 370-393. 10.1080/14746700.2013.836891

Haught, J. (1993). The Promise of Nature: Ecology and Cosmic Purpose. Paulist Press.

Ireneo de Lyon. Adversus haereses.

Johnson, E. A. (2008). La búsqueda del Dios vivo. Trazar las fronteras de la teología de Dios. Sal Terrae.

Johnson, E. A. (2015). Jesus and the Cosmos: Soundings in Deep Christology. En N. H. Gregersen (ed.), Incarnation. On the Scope and Depth of Christology (pp. 133-156). Augsburg Fortress.

Jorge, J. d. (2022). Thomas Halliday: Querer reducir la población mundial para salvar el planeta es ecofascismo. Abc https://bit.ly/3TQX3EE

Juan Pablo II (1989). Epistula moderatori speculae astronomicae missa. Acta Apostolicae Sedis, 81, 274-283.

Juan Pablo II (1990). Mensaje de su santidad Juan Pablo II para la celebración de XXIII Jornada Mundial de la Paz.

Kuhn, T. S. (1991). The Natural and the Human Sciences. En J. F. Bohman, D. R. Hiley y R. Shusterman (eds.), The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture (pp. 17-24). Cornell University Press.

Kuhn, T. S. (2001). La estructura de las revoluciones científicas. Fondo de Cultura Económica.

Light, A. (2003). Environmental Ethics. En R. G. Frey, y C. H. Wellman (eds.), A companion to applied ethics (pp. 633-649). Blackwell.

Lovelock, J. (2020). La venganza de la tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la humanidad. Booket.

Marcos, A. (2001). Ética ambiental. Universidad de Valladolid.

Martínez, J. L. (2012). La teología moral en la investigación interdisciplinar de una Universidad Católica. En F. J. Andrades, M. A. Pena y Á Galindo (eds.), Razones para vivir y razones para esperar: homenaje al Prof. Dr. D. José-Román Flecha Andrés (pp. 141-164). Universidad Pontificia de Salamanca.

Martínez, J. L. (2023). Teología moral en salida. Deshacer nudos y afrontar retos. Sal Terrae.

Martínez-Alier, J. (2011). El ecologismo de los pobres: Conflictos ambientales y lenguajes de valoración. Icaria.

Moltmann, J. (1993). El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas. Sígueme.

Moltmann, J., y Boff, L. (2015). ¿Hay esperanza para la creación amenazada?. Sal Terrae.

Morin, E. (2003). El método II. La vida de la vida. Cátedra.

Northcott, M. S. (1996). The Environment and Christian Ethics. Cambridge University Press.

Nuñez de Castro, I. (2008). The Bio-Philosophy of Teilhard de Chardin. En C. Heller del Riego (ed.), God Seen by Science: Anthropic Evolution of the Universe (pp. 99-126). Universidad Pontificia Comillas.

Pannenberg, W. (1993). Antropología en perspectiva teológica. Sígueme.

Pannenberg, W. (1996). Teología sistemática II. Universidad Pontificia Comillas.

Pannenberg, W. (2016a). Seminario-Debate con Wolfhart Pannenberg: Dios como Espíritu y las ciencias de la naturaleza. En S. Rondinara (ed.), Dios como Espíritu y las ciencias de la naturaleza (pp. 89-132). Ciudad Nueva.

Pannenberg, W. (2016b). Teología de la creación. En S. Rondinara (ed.), Dios como Espíritu y las ciencias de la naturaleza (pp. 49-69). Ciudad Nueva.

Peacocke, A. (2021). Introducción. «¿En él vivimos, nos movemos y existimos?». En P. Clayton, y A. Peacocke (eds.), En él vivimos, nos movemos y existimos. Reflexiones panenteístas sobre la presencia de Dios en el mundo tal como lo describe la ciencia (pp. XXI-XXV). Sal Terrae.

Peters, T. (2005). Dios como el futuro de la creatividad cósmica. En F. J. Soler (ed.), Dios y las cosmologías modernas (pp. 177-200). BAC.

Polkinghorne, J. (1999). Wolfhart Pannenberg´s Engagement with the Natural Sciences. Zygon, 34(1), 151-158. https://doi.org/10.1111/0591-2385.1991999199

Polkinghorne, J. (2005). Física y metafísica desde una perspectiva trinitaria. En F. J. Soler (ed.), Dios y las cosmologías modernas (pp. 201-222). BAC.

Prigogine, I. (1983). ¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden. Tusquets.

Prigogine, I. (1991). El nacimiento del tiempo. Tusquets.

Prigogine, I. (1997). El fin de las certidumbres. Taurus.

Prigogine, I. (2004). Las leyes del caos. Crítica.

Rahner, K. (1969). Escritos de teología. Tomo VI. Taurus.

Rawles, K. (1998). Biocentrism. En R. F. Chadwick (ed.), Encyclopedia of Applied Ethics I (pp. 275-283). Academic Press.

Regan, T. (2004). The Case for Animal Rights. University of California.

Rolston III, H. (2008). Kénosis y naturaleza. En J. Polkinghorne (ed.), La obra del amor. La creación como kénosis (pp. 71-97). Verbo Divino.

Rostand, J. (1969). Inquietudes de un biólogo. Fontanella.

Ruiz de la Peña, J. L. (1987). Teología de la creación. Sal Terrae.

San Miguel de Pablos, J. L. (2010). Filosofía de la naturaleza. La otra mirada. Kairós.

Simpson, G. G. (1971). The Meaning of Evolution. Bantam Books.

Soto, M. (1999). Edgar Morin. Complejidad y sujeto humano

Tatay, J. (2016). De la cuestión social (RN) a la cuestión medioambiental (LS). La recepción católica del reto de la sostenibilidad. (Tesis doctoral). https://bit.ly/3vuCSCn

Tatay, J. (2019). Fe y ecología. En J. J. Tamayo (ed.), Sentires emergentes y fe. Tirant humanidades.

Theokritoff, E. (2005). Creation and Priesthood in Modern Orthodox Thinking. Ecotheology, 10(3), 344-363.

Udías, A. (2008). Teilhard de Chardin and the Current Dialogue between Science and Religion. En C. Heller del Riego (ed.), God Seen by Science: Anthropic Evolution of the Universe (pp. 71-97). Universidad Pontificia Comillas.

Vidal, F. (2018). La última modernidad. Guía para no perderse el siglo XXI. Sal Terrae.

White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. Science, 155(3767), 1203-1207. 10.1126/science.155.3767.1203

Wicken, J. S. (1988). Theology and Science in the Evolving Cosmos. A need for Dialogue. Zygon, 23(1), 45-55. https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.1988.tb00617.x

Zizioulas, I. D. (2006). Priest of Creation. En R. J. Berry (ed.), Environmental Stewardship: Critical Perspectives - Past and Present (pp. 273-290). T&T Clark.

Zycinski, J. (2006). God and Evolution. Fundamental Questions of Christian Evolutionism. The Catholic University of America Press.

NEW ORLEANS VOODOO: PRIESTESSESS AS AGENTS OF RESISTANCE IN THE NINETEENTH CENTURY

PAULA CHAVES GARCÍA
Universidad de Córdoba

1. INTRODUCTION

In the past few decades, New Orleans Voodoo – also known as Louisiana Voodoo – has been exploited as a luring touristic attraction. New Orlean's official tourism website lists the discovery of ghastly walks, Voodoo Queens, and other mystical activities as a must-do in the "most haunted city of the United States." (Things to do in New Orleans). However, Voodoo was and is much more than its possibilities as a source of income and, especially, much more than the stereotypical images associated with it. From its origins, its image was distorted -first by white people in power, concerned about deviant behaviour of black slaves, and later by the media- and reduced to grotesque dolls crossed with needles and evil spells. However, there has been, over the last few decades, an increasing body of work focused on presenting the reality of Voodoo as a religious system relevant in American history and society.

Voodoo originated during colonial times as a result of the mandatory Christianization of slaves combined with their African religious beliefs and folklore. It extended mainly in the Mississippi River Valley, and its practice was particularly widespread in New Orleans, where it evolved with the French and Spanish occupations and, ultimately, with the Louisiana purchase. As a religion that incorporates elements of Christian practice, the study of its deities, rituals and its evolution through time has opened various possibilities of research. However, I would like to dedicate this study to contribute to the body of work that examines the

role of Voodoo as an element of resistance and protection from white dominance, especially during nineteenth-century New Orleans.

2. OBJETIVES

Considering the long history of misconceptions regarding New Orleans or Louisiana Voodoo, the main objectives of this chapter are, firstly, to provide a brief overview of its history and features in hopes of contributing to the line of study focused on its visualisation as a religion with cultural and historical value.

Secondly, I would like to dedicate this study to highlight the important role of Voodoo in the resistance of black slaves during the nineteenth century in New Orlean, emphasising the role of women figures in the religion in the opposing of white supremacy and its patriarchal values. The focus will be acts of physical and economic resistance.

5. DISCUSSION

5.1. Origins and development of New Orleans Voodoo

When African religions and traditions came into contact with those of European colonists in North American soil, it resulted in the proliferation of religions and practices that incorporated elements from both backgrounds. The forced Christianisation of black slaves, combined with the displacement from their places of origin and fragmentation of memory, prompted the origination of religious systems such as Conjure, Hoodoo, rootwork, and Voodoo.

The emergence of New Orleans Voodoo (also known as Louisiana Voodoo) can be traced back to the eighteenth century, its practice peaked during the nineteenth century and, even though there are contemporary practitioners of Voodoo in New Orleans, it has been documented that the practice of this religion, as it originated, declined and ceased to exist in the twentieth century (Long, 2002). New Orleans Voodoo evolved with the different occupations of the city. As Fandrich (1994) details, the particularities of each period, as well as the wave of Haitian refugees that arrived to the New Orleans from the Independence

War, influenced the development of Voodoo, as well as creating an environment with certain economic, demographic and social dynamics that enabled women to occupy positions of (relative) power, which deviated from thei)r traditionally subordinated position in Western society.

Firstly, during French colonial, cross-cultural exchanges and marriages were extended, which resulted in a larger population of Native Americans and African slaves that acquired a free status; this, combined with French Catholicism, prompted the creation of "an Afro-Creole culture in Louisiana" (Fandrich, 1994, 132). During Spanish occupation, different factors contributed to the centrality of women in New Orleans Voodoo, including African slave trade, as well as the set of laws introduced by the Spanish system, which favoured freed slaves that, additionally, could engage in beneficial economic activities which included, among many others, spiritual work (Fandrich, 1994). Finally, with the US takeover of Louisiana in the 1800s, Puritan Anglo-Americans were threatened by the legal and social conditions of New Orleans, and attempted to re-structure preexisting laws, and adapting them to the racist ideals characteristic of the Southern States at the time. Nevertheless, these repressive laws were not accepted without resistance and demonstrations of African culture and religion could not be easily abolished.

Ultimately, the conditions prevalent during French and Spanish occupation favoured a merging of African, Native American and European cultural backgrounds. In spite of the forced Christianisation of slaves by Catholic colonists, the demographic and environmental conditions prompted the emergence of religions that combined elements of African and European beliefs, such as (New Orleans) Voodoo, Conjure, and Hoodoo. These religions played a significant role as elements of resistance against white dominance. While this paper will focus on New Orleans Voodoo function in this sense, Yvonne Chireau's 1994 study provides extensive information on the emergence and development of Conjure and black folk culture and religion from the seventeenth century to the 1930s, as well as its functions within society.

5.2. New Orleans Voodoo and resistance

From colonial times and throughout the United States history of slavery, numberless acts of resistance have been documented, from organised revolts with the objective of overthrowing colonial power, to slaves carrying hidden sachets of magical powders to prevent whippings as hopeful attempts at self-preservation. This section will focus on those acts of resistance in nineteenth-century New Orleans, performed by priestesses or Queens, who relied on the power of Voodoo and ancestral knowledge for self-preservation, freedom, and social and legal justice.

Louisiana Voodoo was mainly a matriarchal system where religious leadership was in the hands of women, normally referred to as Queens. While that is the name the majority of scholarship uses to refer to Voodoo priestesses, it is worth noting that the author Brenda M. Osbey, dedicated an article to offer her inside perspective as a contemporary practitioner of Voodoo; among other claims, she denies that the terminology of "Queen, priest, priestess" exists in Voodoo, and that the correct address is "Mother" (2011, 4); however, to avoid any possible confusion and, considering the wide use of "Queen" and "priestess" in studies engaging nineteenth-century Voodoo, those are the terms used in this paper.

Regarding the role of priestesses, Anderson explains that "central to the belief is the worship of a deity through a medium who serves not only as a priest and general counsellor but […] as a healer" (2008, 68); this healing is achieved through the use of "curses, charms and potions" (2008, 68). Chireau explores how black folk tradition and African religions served slaves as shelters against danger at times, while serving as sources of profit, power and prestige at others. They also served as means through which mediating social and sexual relations (1994). The secretive nature of Voodoo, combined with exaggerated and sensationalist accounts of this practice can complicate the study of how rituals and activities related to the religion were actually executed. Nevertheless, its practice was well widespread during the nineteenth century in New Orleans, where both, black and white citizens turned to Voodoo leaders to get assistance in "love, revenge, money, health or the law" (Touchstone,

1972, 382). In this sense, the ways in which Voodoo became an element of resistance against white dominance took different forms.

Physical resistance

Firstly, there are different accounts that describe how Voodoo was an instrument for physical preservation against the violence and abuse of white masters. For instance, while not strictly a ritual or a charm, the survival techniques to survive in Louisiana's swamp areas shared among Afro-Creole groups, allowed slaves to remove themselves from abusive masters and return only if better conditions were ensured, or never coming back and joining organised communities of runaways that inhabited areas where white people would not venture (Fandrich, 1994). In other occasions, escaping was not an option and slaves turned to different strategies for protection. Louis Hughes describes how it was the custom to carry "voo-doo bag;" he narrates how the elder slave who passed it down to him assured him that "it had the power to prevent any one who carried it from being whipped" (1897, 108). Finally, on of the most powerful acts of resistance that black women performed against white dominance is reproductive resistance. Women's bodies and their ability to reproduce were key in the perpetuation of slavery, as their offspring automatically became part of this institution. Liese M. Perrin's article examines how, beyond abortion and infanticide, slaves used their knowledge of plants and roots in order to prevent pregnancies; particularly, she focuses on the use and effectiveness of cotton roots as a form of contraception in Southern States, including Louisiana (2001). In New Orleans, Marie Laveau, one of the most extensively studied Voodoo Queens that lived in the nineteenth century, stands out not only because of her role as a priestess, but also as a midwife who was supposed to have the power to "simultaneously control, impede, harm, and support Black reproductive lives" (Albanese, 2023, 64). Consequently, as Albanese argues, the prevention of pregnancies and the ability to perform abortions, opened a way for "Black reproductive freedom" (2023, 64). In this sense, her position as a powerful and well-known Voodoo priestess supposed a threat to the institution of slavery

as well as challenging Catholic beliefs against contraception and abortion.

In conclusion, this subsection includes some of the ways in which female leaders in New Orleans Voodoo played an active role in the subversion of the established power, by the sharing of knowledge among the Afro-creole community, as well as supplying slaves with protective charms and amulets, assisting in the reproductive freedom of women, which would prevent them from unwillingly contributing with their offspring to the institution of slavery.

Economic resistance

Throughout the history of the United States, the leaders of Voodoo, Conjure, and Hoodoo were able to make capital of their religious and supernatural powers and, at times, achieve great economic power through their practice. Contemporary New Orleans probably provides one of the best examples of the profitability of the monetization of Voodoo – even if, unfortunately, what "sells" is a more stereotypical image and perception of this religion.

New Orleans Voodoo became an economically beneficial activity especially during the nineteenth century, when there was a rise of the demand for the services of Voodoo Queens (Touchstone, 1972). When considering the social status and economic means that priestesses worked to achieve in New Orleans, it is important to note that the laws and social expectations in this city were more relaxed than in other Southern States. Nevertheless, they were still subject to both, racial and gender oppression, which highlights the important role that Voodoo Queens played in the subversion of white Catholic supremacy. In spite of the challenges, figures such as Marie Laveau have passed down history for their practice and their remarkable power within New Orlean society.

As discussed in a previous section, the French and Spanish occupations enabled the possibility of free black women performing as religious leaders in New Orleans Voodoo. Firstly, during French occupation, interracial marriages between white men and black, mixed or Native American women were frequent in the city. This granted them free status

and, in some cases, economically favoured their families, as they were supposed to be supported by their husbands. Secondly, during the Spanish Colonial Period, the number of free black people proliferated and with a change of regulations that facilitated the manumission of slaves, who became entitled to buy their freedom, as well as the possibility for them to own money a property, opened a way for women to be "endowed with wealth, prestige, and political influence" (Fandrich, 1994, 133). Additionally, throughout the colonial period, free black people engaged in skilled trades, transportation jobs, were owners of small businesses, and could occupy public service and defence roles (Fandrich, 1994). During colonial times, New Orleans faced constant tensions regarding public health, interracial and intercultural relations, as well as the precarity surrounding business opportunities; as a result, there was a need to cover the emotional and spiritual needs resulting from such uncertain times; as a result, there was a proliferation of occult practitioners and Voodoo priestesses (Fandrich, 1994). Finally, even though during the Antebellum Period, increasingly oppressive laws against slaves and free black people were passed, Voodoo Queens maintained their status throughout the nineteenth century.

Marie Laveau

Considering that this paper studies the relevance of Voodoo priestesses in nineteenth-century New Orleans, it is relevant to dedicate a section to the Queen that awakened the interest of numerous scholars in the past decades. While this section will not dwell on the history of Marie Laveau (which has filled more than one book and numerous studies), it will serve to provide an instance of how her position as Voodoo priestess and as a free woman of African descent granted her with social power and wealth uncommon for a woman of her conditions at the time. The multifacetedness and fluidity within her community granted her great recognition in the social and political realm, in spite of being of African descent in a system that oppressed black people.

During the nineteenth-century, there were strict rules regarding the duties and values of women. The Western ideals of femininity followed women to the New World and southern women were expected to

comply with the religious and moral values at the time. Even though Voodoo was historically demonised and associated with the devil, accounts reveal that Marie Laveau was able to attract numerous white women, who would generously pay in exchange of her services (Sussman, 1998). At the time, Sussman explains, sentimentalism was on the rise and these Catholic women were reportedly in the search of suitable husbands and found themselves in need of aid to do so. As a result, they would visit Laveau's cottage for advice, amulets, and etcetera (1998). These women were mostly of a higher social class and would pay good money for Laveau's services. Interestingly, even though these white women were not adhering to social expectations by seeking the service of an Voodoo priestess of African descendant, she had worked as a hairdresser for upper class women who needed preparations for social events (Sussman, 1998). It is worthy to note that, as a hairdresser, she made close connections with her female clients who, in turn, trusted her with matters of the heart (Sussman, 1998). As a result of her position as a free woman of colour, able to work for herself, Laveau was able to perform as hairdresser, as well as priestess (among other roles, such as midwife). In spite of Voodoo being devilised by white people, Laveau's successful treatments and her growing reputation, granted her a continuous supply of clients, thus increasing her wealth. In spite of her reputation as an effective priestess, Marie Laveau was also heavily criticised for practicing Voodoo, as it was seeing as a devil practice and, consequently, she was, in many occasion, referred to as a witch (derogatorily) (Sussman, 1998). Nevertheless, her position was not altered and her name has gone down in history as one of the most famous Voodoo Queens in New Orleans.

In summary, not only did Marie Laveau stand out for her fluidity of character and labours, but her uncommonly powerful position in society as well as her wealth, challenged white dominance and patriarchal values.

6. CONCLUSIONS

To conclude, I dedicated this chapter to the contribution to the body of work dedicated to the study of New Orleans Voodoo, a religion that

throughout history was wrongly associated with stereotypes and sensationalist accounts that did not coincide with its reality.

New Orleans history, its demographics and the peculiarities of colonial occupations in the city enabled the existence of a class of free women that could perform as leaders in their religion. In this paper, I hope to highlight the important role that women played as Queens and priestesses of Voodoo. Specifically, the use of this practice for self-preservation, the valuable sharing of knowledge among communities of Afro-creole and Native Americans in order to survive in risky environments, which enabled slaves to, temporarily or permanently, escape the oppression of abusive white masters. Ultimately, it is dedicated to explore the role that Voodoo played as a source of income for Voodoo priestesses, which enabled them to improve their social and economical positions in a society where they experimented both, racial and gender oppression.

8. REFERENCIAS

Albanese, M. (2023). Black Women and Energies of Resistance in Nineteenth-Century Haitian and American Literature (Cambridge Studies in American Literature and Culture). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781009314268

Anderson, J. E. (2008). Hoodoo, Voodoo and Conjure: A Handbook (1st ed.). Greenwood Press.

Chireau, Y. P. (1994). Conjuring: An analysis of African American folk beliefs and practices (Order No. 9429173). Available from ProQuest Dissertations & Theses Global; ProQuest One Literature. (304128729).

Fandrich, I. J. (1994). The mysterious Voodoo Queen Marie Laveaux: A study of power and female leadership in nineteenth-century New Orleans (Order No. 9512819). Available from ProQuest Dissertations & Theses Global. (304136231).

Hughes, L. (1897). Thirty years a slave. From bondage to freedom. The institution of slavery as seen on the plantation and in the home of the planter. Milwaukee, South Side Printing Company. [Pdf] Retrieved from the Library of Congress, https://www.loc.gov/item/11021103/.

Long, C. M. (2002). Perceptions of New Orleans Voodoo: Sin, Fraud, Entertainment, and Religion. Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions, 6(1), 86–101. https://doi.org/10.1525/nr.2002.6.1.86

Perrin, L. M. (2001). Resisting Reproduction: Reconsidering Slave Contraception in the Old South. Journal of American Studies, 35(2), 255–274. http://www.jstor.org/stable/27556967

Osbey, B. M. (2011). Why We Can't Talk to You about Voodoo. The Southern Literary Journal, 43(2), 1–11. http://www.jstor.org/stable/23208853

Sussman, R. (1998). Conjuring Marie Laveau: The syncretic life of a nineteenth century Voodoo priestess in America (Order No. 1390598). Available from ProQuest Dissertations & Theses Global. (304486345).

Touchstone, B. (1972). Voodoo in New Orleans. Louisiana History: The Journal of the Louisiana Historical Association, 13(4), 371–386. http://www.jstor.org/stable/4231284a

LOS PRÓLOGOS AUTORIALES EN LA NARRATIVA DE KURT VONNEGUT Y SU RELEVANCIA LITERARIA Y SOCIAL

JAVIER MARTÍN PÁRRAGA
Universidad de Córdoba

1. INTRODUCCIÓN

El primer elemento que Vonnegut emplea para expresarse usando un lenguaje común y democrático con el que vincularse al lector de manera visceral, como aseguraba su hijo Mark que hacía, es introducir un prefacio o prólogo autorial en la práctica totalidad de sus novelas. El hecho de encontrar un prólogo, prefacio o introducción precediendo a la propia trama de la novela en la que el autor se dirige al lector en una primera persona directa, desprovisto momentáneamente de su máscara o persona literaria, no resulta sorprendente en la rica tradición novelística anglonorteamericana anterior a los movimientos literarios modernista y postmodernista. Así, por tan sólo citar algunos ejemplos significativos, el lector de *Tom Jones* de Henry Fielding (1749), *Bleak House* de Charles Dickens (1852-3), *The Woman in White* de Wilkie Collins (1859-60) tiene la ocasión de "conocer" al autor de la obra que se aventuran a comenzar.

Sin embargo, a medida que avanza en el siglo veinte, la inclusión de prólogos o prefacios autoriales se vuelve progresivamente más infrecuente, hasta llegar al movimiento modernista en que el autor literario es concebido no sólo como un artesano (siguiendo la dedicatoria que T.S. Eliot aplica a Pound en su celebérrimo poema "The Waste Land") sino como un auténtico prestidigitador, cuyo estatus literario se deriva en gran medida de su "prestigio", entendiendo este término en su acepción más clásica, de modo que un prefacio o prólogo en que el autor se desenmascara y desvela los rudimentos de su arte resulta innecesario a

la vez que redunda en su perjuicio porque resta valor al texto final. Si el modernismo ya desvinculaba al creador de su obra literaria con el postestructuralismo y postmodernismo se impondría una concepción extremadamente metaliteraria de la novelística que acepta como necesaria la concepción barthiana de "la muerte del autor" de la que se deriva que un prefacio autorial no sería de ayuda o interés para el destinatario, quien ha de desentrañar el texto que tiene entre sus manos de acuerdo con el creador del mismo y con otros textos literarios. Así, resulta imposible encontrar un prefacio autorial en ninguna de las obras seminales dentro de la prosa postmoderna en lengua inglesa y cuando se da el caso, como en el caso de *The Book of Ten Nights and a Night* de John Barth (2004) se trata de una introducción en la que el autor oculta su propia identidad bajo una máscara de manera tan celosa que el texto se convierte en una enrevesada invocación a las musas con partitura musical incluida en el que el lector no tiene la sensación de estar conociendo al Barth ser humano sino más a su alter ego creativo, de carácter marcadamente metaliterario a la par que demiúrgico.

En el corpus literario de Vonnegut, sin embargo, los prólogos autoriales en primera persona son muy frecuentes, en total se encuentran nueve novelas, lo que supone un setenta por ciento de su producción. A continuación se analizan los prólogos autoriales aparecidos en la totalidad del corpus novelístico del autor, prestando atención tanto a su función como a la manera en que éstos evolucionan a medida que la carrera literaria de Vonnegut se va asentando y cimentando.

2. LOS PRÓLOGOS VONNEGUTIANOS

En su primera incursión narrativa, *Player Piano*, Vonengut no ofrece un extenso prólogo en primera persona como hará en ocasiones sucesivas sino un breve "Foreword":

> This book is not a book about what is, but a book about what could be. The characters are modeled after persons as yet unborn, or, perhaps, at this writing, infants. It is mostly about managers and engineers. At this point in history, 1952 a.d., our lives and freedom depend largely upon the skill and imagination and courage of our managers and engineers, and I hope that God will help them to help us all stay alive and free. But this book is about another point in history, when there is no more war, and...

Como se deriva del "foreword" reproducido aquí en su totalidad, Vonnegut manifiesta desde su primera novela su firme intención de asistir al lector en una tarea que él entiende tan compleja como la de emprender la aventura de leer una novela y, por lo tanto, se ve en la necesidad de anticipar al lector un hecho claro para cualquier persona familiarizada con el género de la literatura distópica pero no necesariamente conocido para el americano medio: a la hora de enfrentarse a un texto de carácter distópico, ya se trate de *Erewhon*, 1984, *A Brave New World*, *A Clock-Work Orange* o ésta, *Player Piano*, la suspensión de la incredulidad romántica debe unirse a un intento de observar la realidad externa y compararla con la ficcional que se desarrolla a lo largo de las páginas impresas que el lector sostiene entre sus manos.

Tras *Player Piano*, Vonnegut redacta la novela más cercana al género de la ciencia ficción de su corpus, *The Sirens of Titan* (1959), aunque desde la misma dedicatoria a *The Sirens* el autor afirma que lo que el lector se dispone a leer pertenece al plano de la realidad. Sin embargo, ni los personajes, acciones o lugares de la novela son en absoluto reales, ni tan si quiera reflejan elementos reales con un mero cambio de nombre (como ocurre con la ciudad de Betusta en la novela *La Regenta*, por solo citar un ejemplo). ¿Hay, por lo tanto, que leer esta dedicatoria como una parodia del tradicional aviso presente por cuestiones legales en la práctica totalidad de obras de ficción en Estados Unidos de "the characters and situations in this book are entirely imaginary and bear no relation to any real person or actual happening"? ¿O, por el contrario, está el autor siendo más radical al desconstruir el opuesto binario compuesto por el binomio historia/relato (history/story)? Es indudable que el autor juega con el arquetípico aviso legal, pero las líneas que abren la novela explican esta sorprendente y provocadora dedicatoria de manera más satisfactoria y consecuente con la poética del autor y su corpus literario posterior. Al comienzo de *The Sirens of Titan* el narrador de la novela (una tercera persona omnisciente) afirma lo siguiente:

> Mankind, ignorant of the truths that lie within every human being, looked outward — pushed ever outward. What mankind hoped to learn in its outward push was who was actually in charge of all creation, and what all creation was all about. Mankind flung its advance agents ever outward, ever outward. Eventually it flung them out into space, into the colorless, tasteless, weightless sea of outwardness without end (7).

Tras *Sirens*, Vonnegut publicará *Mother Night* (1961), una novela que evidencia la evolución de un autor que se libra definitivamente de las excusas argumentales provenientes de la ciencia ficción y cuya voz narrativa empieza a alcanzar la madurez y personalidad que le encumbrarán en obras posteriores. En esta novela el argumento (la preocupación con la coherencia interior y hasta qué punto es posible ser honesto con uno mismo) y la senda narrativa por la que éste transita con sorprendente fluidez (brevedad, frases contundentes, tratamiento directo y cercano al lector) parecen mostrar que el autor ha encontrado finalmente su camino. Resulta también relevante señalar que es en esta novela donde aparece el primer prólogo autorial verdaderamente original e interesante dentro del corpus del novelista.

La primera de las frases memorables que abundan en la novelística de Vonnegut acontece precisamente en el prólogo y se inicia de la siguiente manera: "This is the only story of mine whose moral I know. I don't think it's a marvellous moral, I simply happen to know what it is: We are what we pretend to be, so we must be careful about what we pretend to be" (vii).

Como puede apreciarse en la cita precedente, desde la misma línea inicial, el prólogo de *Mother Night* cumple tres funciones principales. En primer lugar, al referirse a "mis historias", Vonnegut está reivindicando la autoría moral de la novela que el lector tiene entre sus manos e insistiendo en un hecho que explicitará una y otra vez a lo largo de su corpus posterior: sus novelas no son nunca ajenas a las preocupaciones e inquietudes propias. En segundo lugar, al aseverar que el mensaje contenido en la novela no es "a marvellous moral" sino algo mucho más modesto, el novelista hace gala de una modestia intelectual que contribuye a granjearle la simpatía del lector, ya que si leer es un proceso tan complejo como Vonnegut sostiene, el lector no sólo no está preparado para enfrentarse a barroquismos estilísticos sino que tampoco lo está para hacer lo propio con cuestiones de un calado metafísico insondable. De esta concepción se deriva la siguiente función que juegan estas líneas del prólogo: la de explicar al lector el significado de una novela cuyo personaje principal adolece de una aparente bipolaridad y al que el lector no será nunca capaz de juzgar, ya que es a la vez nazi y patriota

americano. Por este motivo, el novelista se siente en la obligación de desentrañar no ya la paradoja del protagonista de la novela sino la suya propia: porqué un escritor convencido de que la ambigüedad nunca es positiva y de que su función social es la de alarmar y concienciar a sus conciudadanos opta por dar a la imprenta una obra paradójica y compleja en su dimensión moral.

Tras la contundencia con que se abre el prólogo, éste se desarrolla por una senda netamente autobiográfica, en la que Vonnegut confiesa no ser un verdadero experto en la historia de la Segunda Guerra Mundial sino que, por el contrario, va a relatar al lector sus propias experiencias personales durante el atroz conflicto bélico y sus raíces germanas, hasta concluir con una conclusión doble: "There's another clear moral to this tale, now that I think about it: When you're dead you're dead. And yet another moral occurs to me now: Make love when you can. It's good for you" (viii). La simplicidad de las ideas que sirven de broche al prólogo de la novela y la manera en que éstas flirtean con el tradicional *topoi* del *carpe diem* y con los movimientos juveniles del momento en que la novela fue escrita, sirven sin duda para que Vonnegut establezca los lazos de contacto, camadarería casi, con sus lectores que el autor busca de manera tan ferviente.

Tras *Mother Night,* ni *Cat's Cradle* ni *God Bless You, Mr. Rosewater* cuentan con prólogo autorial, aunque es cierto que en el caso de la segunda novela la primera línea cumple la función de poner sobre aviso al lector de un elemento imprescindible a la hora de enfrentarse al texto que se inicia: "A large sum of money is a leading character in this tale about people" (9).

Tras las novelas que acabamos de analizar, en 1969 acontece la consagración del autor con su novela más célebre, y una de las más conseguidas en cuanto a su forma y a la íntima relación que ésta establece con el argumento, *Slaughterhouse-Five*, donde aparece un nuevo prólogo autorial. Éste, el más extenso de todo su corpus, resulta especialmente relevante a la vez que evidencia una significativa diferencia con el resto de introducciones que el autor redacta para sus novelas, ya que en este caso el autor reclama el capítulo uno de la propia novela para dirigirse al lector en primera persona, en lugar de separar de manera

clara el prólogo del relato en sí. Así mismo, el prólogo desdibuja la oposición realidad/ficción, al incluir en el mismo numerosos elementos que aparecerán de manera recurrente en capítulos posteriores. Pese a que Vonnegut ha insistido en reiteradas ocasiones en que se ha tendido a dar una excesiva relevancia a sus experiencias biográficas como prisionero de guerra durante el bombardeo de Dresde a la hora de referirse a su biografía y carrera literaria, resulta indudable que estas vivencias supusieron un trauma para el novelista que se extendió en el tiempo hasta el momento en que concluyó una novela que, de esta forma, cumple una función terapéutica para él. De este modo, *Slaughterhouse-Five* es una novela autobiográfica que se nutre de recuerdos y experiencias del propio autor. En segundo lugar, al tratarse de una novela bélica, este texto debe necesariamente dialogar con las innumerables obras literarias previas que han empleado los diversos conflictos bélicos de la historia de la humanidad como teatro de operaciones, desde ejemplos remotos hasta visiones mucho más cercanas y conocidas para el autor como puedan ser las obras de Stephen Crane, *The Red Badge of Courage*; *A Farewell to Arms, For Whom the Bell Tolls*, de Ernest Hemingway y *The Naked and the Dead*, de Norman Mailer.

Fruto de estas dos nociones, absolutamente inseparables, Vonnegut se enfrenta con un serio problema a la hora de redactar lo que él mismo denomina como "my famous Dresden book" (3): cómo transmitir sus propias experiencias durante el bombardeo de Dresde de manera que resultaran accesibles para el lector al mismo tiempo que útiles a nivel social, ya que no podemos olvidar el claro afán didáctico que el autor reivindica. De esta manera, el prólogo a *Slaughterhouse-Five* resulta se muestra fundamental al tratar de diversos asuntos de forma detallada. Por último, el prólogo de *Slaughterhouse-Five* cumple una función que no está relacionada con el interés del novelista en parecer creíble para el lector o en facilitarle la tarea de leer la novela, sino que responde a la necesidad íntima de relatar ciertos eventos de su vida que no están remotamente relacionados con el tema de la obra.

En este sentido, el lector de *Slaughterhouse-Five* conoce a través del prólogo información sobre el autor pertinente para la trama de la misma, como sus experiencias como prisionero de guerra, y también

numerosos detalles de la vida íntima del mismo que no guardan relación con éste, como el hecho de que Vonnegut trabajara como relaciones públicas en GE, que estudió Antropología en la Universidad de Chicago o el que el padre del novelista fuera coleccionista de armas. Al transmitir todos estos detalles en el prólogo, el autor logra desprenderse de fantasmas del pasado, pero también condiciona la manera en que el lector se enfrentará al texto literario. Mediante la introducción de datos privados, se pretende conseguir en el lector la sensación de que el texto que tiene ante sí ya no pertenece a un nombre propio desconocido para él sino a una persona real, de la que conoce numerosos detalles y con la que, en cierto modo, ha establecido unos lazos afectivos. En este sentido, en el prólogo Vonnegut se inserta en la tradición bárdica de narradores cercanos al lector, en lugar de aceptar la posición predominante dentro del postmodernismo en la que el autor se distancia de una obra literaria que, una vez completada, ya no le pertenece.

Los prólogos de sus siguientes novelas, *Breakfast of Champions* y *Slapstick* reflejan a la perfección el estado de desorden interior que sufría el escritor y que se traslada de manera tan inevitable como perniciosa a su corpus literario.

En *Breakfast of Champions,* Vonnegut se busca a sí mismo al mismo tiempo que explora la fórmula narrativa idónea, "escribiéndose" en la novela y concluyendo la misma con una caricatura en la que se le ve llorando y acaba por convertir el texto en un mosaico de escenas inconexas salpicado de divagaciones a menudo paradójicas y tan personales que excluyen al lector. Este fenómeno es un hecho que el novelista reconocía desde el mismo prólogo al confesar lo siguiente:

> What do I myself think of this particular book? I feel lousy about it, but I always feel lousy about my books. This book is my fiftieth birthday present to myself […] I think that I am trying to clean my head of all the junk in there […] I think I am trying to make my head as empty as it was when I was born onto this damaged planet fifty years ago. I suspect that this is something most white Americans, and nonwhite Americans who imitate white Americans, should do. The things other people have put into my head, at any rate, do not fit together nicely, are often useless and ugly, are out of proportion with one another, are out of proportion with life as it really is outside my head (4-5).

Breakfast of Champions es una obra audaz, provocadora y llamativa que contiene momentos inolvidables y ciertas reflexiones de carácter histórico o filosófico de indudable interés, pero el resultado general fue negativo, tanto para la crítica como para el propio autor que, tras su publicación, se centró en el mundo del teatro y llegó a asegurar que su carrera como novelista podía darse por concluida. Sin embargo, el experimento teatral constituyó un fracaso incluso más sonado que el de *Breakfast* y dejó al autor con una sensación agria, de modo que decidió volver a centrar sus esfuerzos en el campo de la novela. De este modo en 1976, entregó a la imprenta *Slapstick, or Lonesome no More!*, obra que supone una continuación de la tarea de "depuración interior" que el autor iniciara siete años atrás con *Slaughterhouse-Five*. Así, tras liberarse del trauma de Dresde con esta novela y tratar de hacer lo propio con su melancolía y la locura en *Breakfast of Champions*, con el siguiente texto intenta hacer frente a uno de los sucesos más dramáticos de su vida: el fallecimiento de su hermana Alice con tan sólo cuarenta y un años de edad. Sin embargo, la lectura atenta del prólogo de esta novela resulta mucho más reveladora que el de *Breakfast*, al aportar interesante información sobre la concepción artística del novelista (y en especial al reconocer de manera explícita la influencia que juega en su narrativa el humor de tipo visceral conocido en el ámbito anglosajón como *slapstick*), al mismo tiempo que trata sobre una de las mayores preocupaciones del autor: la pérdida de la familia extensa en la sociedad contemporánea y sus funestas consecuencias.

Aunque la figura de su hermana Alice y las trágicas circunstancias que rodearon su prematura muerte y el fallecimiento de su esposo en un accidente de tren cuando iba a visitar al hospital a Alice inspiran diversos personajes y situaciones a lo largo del corpus del autor; éste parece sentir la necesidad de narrar el hecho en una cruda primera persona, desprovista tanto de una máscara ficcional como de artificio literario alguno. De esta forma, en *Slapstick* (cuyo prólogo comienza "this is the closest I will ever come to write an autobiography" [1]), Vonnegut expone el terrible suceso de manera sincera y conmovedora.

Además de hacer partícipe al lector de la pérdida de su hermana y la tragedia familiar que ésta supuso, en este prólogo el autor relata otros

eventos autobiográficos que se verán reflejados una y otra vez en su novelística, como la complejidad de sus raíces germanas, los problemas y ansiedades que éstas le causan; su niñez feliz y democrática durante la Gran Depresión, o el papel de su hermano Bernard como científico en MIT.

Consideramos que el hecho de incluir estos eventos tan íntimos en el prólogo de la novela cumple tres funciones diferentes. En primer lugar, le sirve al autor para librarse de un trauma que le atormenta desde hace dieciocho años. En segundo lugar, Vonnegut logra afianzar los lazos afectivos con el destinatario de la novela mediante la confesión de determinados elementos autobiográficos. Por último, el novelista desea explicitar que los personajes de *Slapstick* son figuras poéticas, o máscaras ficcionales, tras las que se esconden él mismo y su hermana Alice: "It is about desolated cities and spiritual cannibalism and incest and loneliness and lovelessness and death, and so on. It depicts myself and my beautiful sister as monsters, and so on. This is only natural, since I dreamed it on the way to a funeral" (13).

Junto a la información biográfica que resulta determinante de cara a la comprensión de la novela incluida en el prólogo; Vonnegut reconoce en el mismo la importancia capital que tuvieron los grandes cómicos radiofónicos y televisivos de su juventud para ayudarle a cimentar un estilo literario que el propio autor define en una entrevista como "essentially mosaics, thousands and thousands of tiny little chips all glued together, and each chip is this thing I learned to do-this thing I learned to make as a child-which is a little joke." (McLaughlin, 1999: 69). Si el empleo de diversos recursos provenientes del mundo del entretenimiento en general y de los "gags" de humor visceral propio de las comedias y "sketches" de situación no supone en verdad una novedad dentro de la narrativa postmoderna norteamericana, que, como es bien sabido, desconstruye la tradicional división entre high/pop art en valor de un eclecticismo escéptico donde los cánones tradicionales resultan obsoletos; el reconocer como fuente principal de influencia este tipo de materiales de carácter no literario al mismo tiempo que en diversas entrevistas y textos se niega la existencia de referentes dentro de la rica tradición de las Letras Universales, supone en verdad una revolución

que aleja a Vonnegut de la torre de marfil a la que referíamos con anterioridad.

Por último, Vonnegut emplea el prólogo a la novela *Slapstick* como vehículo para compartir con el lector una de sus preocupaciones más profundas y la solución tentativa que cree haber encontrado a ésta. Se trata de la problemática que supone la pérdida de los núcleos familiares extensos en la sociedad norteamericana contemporánea. Puesto que el capítulo cinco abordará esta cuestión con detenimiento sólo se señala aquí que en este prólogo Vonnegut expone este asunto de manera clara y directa, explicando al lector tanto sus estudios de Antropología en la Universidad de Chicago como diversas experiencias y anécdotas de carácter personal.

Como se expresó en páginas previas, del ciclo de novelas en que Vonnegut hace frente a sus traumas y preocupaciones más íntimos y privados, tan sólo *Slaughterhouse-Five* alcanza resultados satisfactorios, ya que a pesar del éxito comercial de *Breakfast of Champions* y *Slapstick* ambas novelas producen en el autor una sensación de fracaso, además de ser recibidas con indudable rechazo por una inmensa mayoría de la crítica, que había depositado en el autor de la magna *Slaughterhouse* unas expectativas que se desvanecieron por completo con la aparición de sus dos obras posteriores. En 1979, sin embargo, Vonnegut da a la imprenta una nueva novela que se aparta por su temática en extremo de las dos predecesoras, al mismo tiempo que eleva la calidad literaria de la misma muy por encima de éstas, *Jailbird.* Si en los dos intentos anteriores el autor se había entregado a una técnica innovadora pero caótica donde la desestructura formal reflejaba un contenido solipsista, con el que ni lectores ni críticos parecían poder identificarse de manera fructífera; *Jailbird* ofrece un texto cuidadosamente organizado a través del que fluye una historia de corte tradicional, con un interesante trasfondo histórico y carente de las ubicuas intromisiones autoriales de los textos precedentes. De esta forma, con *Jailbird*, Vonnegut se granjeó de nuevo la aclamación crítica y recuperó la confianza en sí mismo que parecía haber perdido con las dos novelas anteriores. Aunque este nuevo texto se aleja del punto de partida de obras anteriores de su corpus, el autor vuelve a enfrentarse a sus propios traumas y fantasmas del pasado al

mismo tiempo que reflexiona sobre problemáticas sociales que le resultan sumamente importantes. En definitiva, el único elemento de su novelística anterior que decide preservar a la hora de comenzar una nueva etapa es un extenso prólogo. Vonnegut se dirige ahora a sus destinatarios, los ciudadanos de clase media, utilizando como vehículo para explorar sus preocupaciones más profundas una historia de extremada relevancia y actualidad. Además, aunque la trama principal de *Jailbird* se centra en hechos conocidos por sus lectores, el novelista siente la necesidad de introducir en el prólogo otros elementos ajenos al escándalo Watergate. Dichos elementos responden, de nuevo, a dos motivaciones radicalmente divergentes: permitir a Vonnegut transmitirle al lector algunos datos de carácter íntimo con el objetivo de "liberarse" él, a la vez que estrecha la relación de familiaridad y complicidad con éste referida con anterioridad. El segundo objetivo del prólogo es el de simplificar la tarea del lector, al que asiste facilitándole una serie de datos tanto de carácter metaliterario como históricos que le serán de ayuda, y en ocasiones manifiestamente necesarias, para desentrañar las complejidades inherentes a *Jailbird*.

En el plano biográfico, Vonnegut se sirve del prólogo para enfrentarse a la compleja relación que mantuvo con sus progenitores y la ansiedad que estos hechos le causan. En primer lugar, el novelista refiere al suicidio de su madre, del que afirma con honestidas y casi en tono autoparódico haber hablado ya "ad nauseam in other books" (8). Sin embargo, se sirve del prólogo para eliminar definitivamente una cierta sensación de culpa que había venido proyectando sobre la figura paterna durante la práctica totalidad de su vida adulta: "So I have to say that my father, when I got to know him, when I myself was something like an adult, was a good man in full retreat of life. My mother had already surrended and vanished from our table of organization. So an air of defeat has always been a companion of mine" (10). Además de considerarle como "a good man", en este prólogo Vonnegut describe a su padre como "purely an artist" (17) y se refiere a él como "my dear father" (16), dando por cerrado un trauma que había atormentado al novelista durante décadas y demostrando la naturaleza terapéutica que el acto creativo ejerce en el novelista.

Si estos datos de carácter autobiográfico no resultan esenciales para la novela ni la génesis del argumento de la misma, en el prólogo a *Jailbird* Vonnegut sostiene que se siente muy lejos de la concepción del novelista como prestidigitador que esconde cuidadosamente sus trucos para ocultar el prestigio en que basa su creación, ya que no sólo expone de dónde proviene la inspiración para la obra (en concreto de una comida mantenida en julio de 1945 con su tío Alex, su padre y el sindicalista y líder del Partido Socialista de Indiana, Powers Hapgood) sino también en qué personas de su pasado se inspiran algunos personajes de *Jailbird*: Hapgood sirve de inspiración para 'Kenneth Whistler' y Roy M. Cohn se basa en un personaje homónimo. Este hecho contribuye no sólo a desacralizar la tarea del novelista que, al exponer abiertamente sus trucos, no es ya una suerte de demiurgo con unas dotes creativas extraordinarias sino un simple ciudadano medio que se nutre de sus propias experiencias vitales y recuerdos y también asiste al lector cuando éste se enfrenta al texto. La actitud del novelista resulta coherente, puesto que si Vonnegut está convencido de que el nivel cultural en su país es tan bajo, no cabe esperar que los lectores estén familiarizados con un sindicalista proveniente de un Estado poco relevante para la política nacional o que hagan lo propio con un feroz anticomunista de los muchos que, según opina el nvelista desafortunadamente florecieron durante la infame caza de brujas macarthista. El novelista también facilita información sobre John Dillinger, un nombre a buen seguro familiar para sus conciudadanos pero cuya biografía y los datos exactos de su muerte probablemente no sean parte de la cultura popular norteamericana, tanto por el paso del tiempo como por la visión tergiversada de la historia de este personaje, a quien en ocasiones se ha definido como un peligroso y sanguinario pistolero. Sin embargo, Vonnegut define a Dillinger como "the Robin Hood of my early youth" (7) y no duda en describir su final en los siguientes términos: "Dillinger was summarily executed by agents of the Federal Bureau of Investigation. He was shot down in a public place, although he was not trying to escape or resist arrest" (7).

Tras informar al lector sobre las figuras históricas de Dillinger, Hapgood y Cohn; Kurt Vonnegut procede a narrar un hecho histórico

del pasado reciente de Estados Unidos poco conocido pero que el escritor considera extremadamente importante: la masacre de Cuyahoga, ocurrida la mañana del día de navidad de 1894 y en la que la policía cargó con una brutalidad extrema contra un grupo de manifestantes que reivindicaban sus derechos sociales y laborales de manera pacífica. De nuevo, al contribuir con sus novelas a la pervivencia en la memoria colectiva de hechos históricos relevantes para la nación, Vonnegut alcanza su aspiración de servir de instrumento social útil.

Por último, el novelista presenta al lector a otros dos destacados personajes del pasado reciente norteamericano: los míticos Ferdinando Nicola Sacco y Bartolomeo Vanzetti, anarquistas de Massachusetts que fueron condenados a muerte y ejecutados tras un juicio sumario en el que se les acusaba de un crimen que, de acuerdo con la mayor parte de evidencias, no cometieron. Al reivindicar la memoria de estos personajes y hechos históricos desde un prisma diferente al de la opinión generalmente transmitida, Vonnegut no sólo está ofreciendo información relevante para la lectura del texto, sino que se vale del prólogo a *Jailbird* para cumplir una misión didáctica y de transmisión de un conocimiento que considera indispensable.

Tras *Jailbird* Vonnegut publica en 1982 *Deadeye Dick*, donde continúa la línea iniciada con la novela anterior de apartarse tanto de los elementos de ciencia ficción de los que se habían nutrido novelas anteriores en lo temático como de las altas dosis de experimentación formal exhibidas en la tríada de novelas compuesta por *Slaughterhouse-Five*, *Breakfast of Champions* y *Slapstick,* con el fin de dotar a esta nueva aventura literaria tanto de un protagonista cuidadosamente construido como de un trasfondo histórico, social y cultural muy concreto en el que desenvolverse. Aquí, el prólogo se vuelve más breve y pierde en la función terapéutica exhibida en obras anteriores para centrarse en ayudar al lector a enfrentarse al texto a la que da paso. Así, se explica el significado de la expresión que da título a la novela y que podría resultar ambigua para ciertos lectores que lo asocian con términos marítimos: "but in the American Middle West of my youth, 'Deadeye Dick' was an honorific often accorded to a person who was a virtuoso with firearms" (7) da algunos datos de interés sobre Haití, país donde acontece

parte de la acción de la obra, y explica que "there are four real painters in this book" (9), de los que proporciona una somera referencia.

Sin embargo, el prólogo es más interesante por su carácter metaliterario ya que en éste Vonnegut explica datos relativos al argumento de la novela de carácter histórico, social o cultural y ofrece tambnién referentes de la concepción de la novela como artificio artístico. En este sentido, en primer lugar, el autor se centra en poner de relieve el hecho, por otra parte evidente, de que el texto que el lector se dispone a leer "is fiction, not history, so it should not be used as a reference book" (10). Además de incidir en la naturaleza ficcional de la novela, Vonnegut desea manifestar que en el texto de la misma se ofrecen una serie de datos (tres en concreto) que se basan en la realidad exterior al texto, pero que han sido modulados debido a fines exclusivamente literarios.

Por último, en el prólogo a *Deadeye Dick* Vonnegut lleva hasta el extremo su intención de ayudar al lector a enfrentarse a la novela, puesto que si anteriormente se había esforzado en servirse de los prólogos para ofrecer información complementaria, pero, sin embargo útil para el argumento de la obra a la que precedían; en el caso de esta novela el escritor no se limita a ofrecer datos externos a la obra sino que va más allá, al manifestar lo siguiente "I will explain the main symbols in this novel" (9).

A la luz tanto de los principales símbolos de la novela como del manifiesto interés que autor expresa en que éstos sean interpretados de acuerdo con su propia biografía, resulta evidente que la pulsión autobiográfica y confesional sigue siendo muy relevante para el autor y, pese a que ahora se esconda bajo máscaras ficcionales mucho más sofisticadas y mejor construidas que en el caso de la tríada de novelas *Slaughterhouse*, *Breakfast* y *Slapstick,* para Vonnegut sigue siendo inconcebible el escribir una novela dónde él mismo no sea el principal protagonista. Sin embargo, en el caso de obras posteriores no ocurre como con las tres mencionadas anteriormente, sino que sirven para, a raíz de estas experiencias íntimas, reflexionar sobre cuestiones de hondo calado social que involucrarán al lector de manera estrecha. Esta misma tónica continuará en las siguientes obras del autor, *Galápagos, Bluebeard* y *Hocus Pocus,* textos sin prólogo en los que Vonnegut sigue

empleando elementos de su biografía para construir los personajes, escenarios y argumentos de manera evidente para cualquier lector mínimamente familiarizado con su biografía. No obstante, en éstos no se "inmiscuye" de manera agresiva ni introduce digresiones de tipo personal, por lo que las novelas publicadas tras el intento fallido de *Slapstick* suponen un nuevo momento de esplendor para la literatura de Vonnegut. Tras *Hocus Pocus* el novelista vuelve a encontrarse en una situación similar a la que se enfrentó tras la culminación de *Slaughterhouse-Five*: un tremendo bloqueo creativo acompañado por unas profundas y dolorosas dudas existenciales que le mantienen seis años en un estado de bloqueo creativo. Tras este periodo da a la imprenta, *Timequake*, un texto extraño, sin una línea argumental sólida ni personajes definidos en el que, de nuevo, se escribe a sí mismo dentro de la novela de forma evidente. El autor expresa esta situación en el prólogo a *Timequake* en los siguientes términos: "And then I found myself in the winter of 1996 the creator of a novel which did not work, which had no point, which had never wanted to be written in the first place. Merde! I had spent nearly a decade on that ungrateful fish, if you will" (xi-xii). Puesto que la novela se negaba a ser escrita, continúa el autor en el prólogo, decide emplear las partes de ésta que sí le satisfacían e intercalarlas con diversos pasajes autobiográficos y reflexiones íntimas, dando lugar a un texto que, en confesión del propio autor, resulta caótico: "Sometimes I say I'm in 1996, where I really am, and sometimes I say I am in the midst of a rerun following a timequake, without making clear distinctions between the two situations. I must be nuts" (xiv).

Si los prólogos precedentes pretendían orientar al lector al mismo tiempo que servir de catarsis para el propio novelista, en este caso lo que Vonnegut ofrece no es sino una carta de rendición en la que se ve forzado a admitir, con extraordinaria honestidad, que no es ya capaz de completar una novela de manera satisfactoria. Así pues, *Timequake* responde a la necesidad íntima de Vonnegut de terminar una última novela y poner fin como sea a un "writer's block" que, como su hijo Mark expresa en el prólogo a *Armageddon in Retrospect*, le producía una extrema ansiedad.

3. CONCLUSIONES

A lo largo de las introducciones que se han estudiado en el presente apartado, escritas siempre en primera persona y firmadas por el autor, no se juega nunca con una posible ambigüedad al respecto de quién se dirige al lector en ese momento y en todas las ocasiones, con las importantes excepciones de *Slaughterhouse-Five* y *Breakfast of Champions*, la lectura del prólogo no supone un requisito indispensable para la comprensión de la sección puramente ficcional de la obra, puesto que en éste no se adelanta la acción ni se da información de vital importancia o que no pueda ser obtenida mediante la consulta de obras externas a la novela en particular o al corpus del autor de manera más general. Sin embargo, estos prólogos juegan un papel sumamente importante en el corpus del novelista, dado que desempeñan dos funciones primordiales:

1. En primer lugar, como se analizara con anterioridad, el novelista siente una extraordinaria pulsión autobiográfica que, en sus propias palabras, le lleva a tener la necesidad de convertirse en un personaje en todas y cada una de sus novelas. La novelística de Vonnegut se nutre de creencias, experiencias y anécdotas provenientes de la vida del autor, pero en ocasiones esta pulsión es tan pronunciada que no tiene lugar en un texto literario que no se conciba como autiobiografía pura. En este sentido Vonnegut se sirve de estos prólogos para dar cabida a una serie de ideas, sensaciones y opiniones tan personales que el novelista no quiere traspasar a sus personajes, sino transmitir de manera directa. Resulta importante señalar que, además de satisfacer su propia necesidad autobiográfica, al confiarle al lector toda una serie de detalles de carácter privado Vonnegut logra establecer con el mismo unos lazos que van mucho más allá de los que vinculan a narradores más distantes. Tal es así que da la sensación de que el autor llega a cimentar una cierta sensación de camadarería o familiaridad. De ahí que numerosos jóvenes adoptaran a Vonnegut como su gurú en la década de los sesenta, que el novelista recibiera innumerables cartas a diario y que su comunicación con el lector fuera, como su propio hijo Mark la define, de carácter visceral. En otras palabras, frente a la actitud de superioridad intelectual

de ciertos autores, o a la insistencia en permanecer amparados por un tupido velo de privacidad casi enfermiza (como en los caso de Salinger o Pynchon), Vonnegut se instala entre sus lectores para compartir con éstos sus preocupaciones y traumas más profundos y sinceros.

2. Vonnegut cree que el acto de leer una obra de ficción extensa como una novela consiste en un fenómeno extraordinariamente complejo para el que la mayoría de norteamericanos medios no están instruidos ni preparados. Sin embargo, el novelista dista mucho de ser un "anti-intelectual" o de estar desinteresado en jugar con la forma o el contenido de sus novelas. Por lo tanto, el autor no está dispuesto a dejar de emplear ciertos recursos y referencias que al lector pueden resultarle arcanas pero, por otra parte, tampoco se plantea asumir que dichas referencias pueden no ser entendidas por sus lectores. Por tanto, opta por dos alternativas. Una de ellas, la que emplea con mayor frecuencia y éxito, es la del prólogo autorial objeto de este apartado. La segunda opción (a la que el autor se aferra de manera un tanto precaria y con unos resultados más que cuestionables en la novela *Breakfast of Champions*) es la de interrumpir continuamente el avance de la novela a fin de introducir incontables digresiones y divagaciones que, si bien es cierto que contribuyen a desentrañar las complejidades del texto, hacen que la lectura de la novela llegue a resultar lenta y confusa con frecuencia.

Por supuesto, ambos objetivos no son incompatibles y, de hecho, en la mayoría de ocasiones desempeña sendas funciones de manera simultánea. Así pues, a lo largo del corpus narrativo de Vonnegut el prólogo autorial cobra una relevancia extrema a la hora de situar al autor lejos de una elitista torre de marfil, al mismo tiempo que le permite simplificar la tarea a la que en breve se enfrentará el lector.

4. REFERENCIAS

Martín Párraga, J. (2023). Vulnerabilidad y Trauma Tecnológico en la Narrativa de Kurt Vonnegut. Comares

Vonnegut, K. (1952). Player Piano. Charles Scribner's Sons

Vonnegut, K. (1959). The Sirens of Titan. Delacorte

Vonnegut, K. (1962). Mother Night. Fawcett Publications

Vonnegut, K. (1963). Cat's Cradle. Holt, Reinhart and Winston

Vonnegut, K. (1965). God Bless You, Mr. Rosewater. Holt, Reinhart and Winston

Vonnegut, K. (1969). Slaughterhouse-Five. Delacorte

Vonnegut, K. (1973). Breakfast of Champions. Delacorte

Vonnegut, K. (1976). Slapstick. Delacorte

Vonnegut, K. (1979). Jailbird. Delacorte

Vonnegut, K. (1982). Deadeye Dick. Delacorte

Vonnegut, K. (1985). Galápagos. Delacorte

Vonnegut, K. (1987). Bluebeard. Delacorte

Vonnegut, K. (1990). Hocus Pocus. Putham

Vonnegut, K. (1997). Timequake. Putham

SYMPATHY FOR THE DEVIL: SATÁN EN LA LITERATURA ANGONORTEAMERICANA

JAVIER MARTÍN PÁRRAGA
Universidad de Córdoba

1. INTRODUCCIÓN

Como Darren Olridge estudia con detenimiento en uno de los mejores trabajos académicos publicados sobre "el Príncipe de las Mentiras", la figura de Satanás es fuente inagotable de fascinación desde la misma génesis de las 3 principales religiones monoteístas del mundo, puesto que juega un papel destacado (fundamental en algunos casos) tanto en la alguno de los muchos textos judaicos que conforman la Torá hebrea. Nuestra breve introducción a esta carismática, poderosa y en casi todos los relatos maléfica criatura nos lleva, en primer lugar, a bucear en la propia etimología del nombre, lo que nos conduce hasta el arameo antiguo y el término *ha-shatán*; que significa literalmente "adversario" (Ariza, 640). En el islam se le conoce como *Shaitan*, cuyo significado es "travieso", aunque también deviene en "adversario" una vez se le añade el prefijo "al" (*al-Shaitan*).

Aunque, como vemos, el protagonista de nuestro estudio aparece en las 3 grandes religiones monoteístas, el papel que Satán juega en estas difiere, en algunas ocasiones de manera radical. Mientras que en el catolicismo, Satán desempeña el papel de antagonista principal del Creador y propicia la caída en desgracia tanto de un ejército de ángeles como de la raza humana. Se trata para esta religión de un binario opuesto (siguiendo la terminología barthiana) a Dios indispensable, como explica Josep Martínez Garrido,

> Así tenemos que el grupo sectario, de emergentes cristianos destila al Dios judío, transformándolo en un ser puro, alejándolo de la maldad y la iniquidad, acercándolo idealmente al mensaje social que este grupo intenta transmitir para medrar en su contexto histórico.
>
> Destilando y destilando consiguen un Dios único, absoluto, que es el origen de todo, y por ello del bien y del mal. El concepto puro, se construye omnipotente e infinitamente bueno, la idealización de lo que este mundo no es y menos en época romana. Un Dios que además ofrece una suculenta recompensa a sus adeptos: la salvación eterna tras la muerte.
>
> Se necesita pues de una figura que va a ser la antítesis del concepto puro, para explicar entre otros, el padecimiento físico de la humanidad. La única forma de sostener este constructo ideológico es incorporando un subterfugio que permita explicar cómo es posible no la maldad diría yo, sino el dolor, y aparece en escena el agasajado personaje de este artículo, por lo que si el diablo non e vero, e ben trobato. O mejor dicho re-trobato, porque este ardid no es nuevo, ya lo ha usado el mazdeísmo (4).

En el islam nos encontramos ante un *djin*, o genio, maléfico y poderoso, con un papel similar al cristiano, como nos resume Juan Pedro Moferrer:

> En el islam al demonio se le supone descendiente de *Yáann* (que puede significar «serpiente», el padre ancestral de los *yinn* o «genios»). Este *Yáann* recibió el nombre de '*Azazil*, quien dispuso de autoridad sobre todo el género animal y espiritual. Sin embargo, al crear Dios a Adán, el demonio rehusó obedecer el mandato divino de prosternarse ante Adán y fue expulsado de Edén. En ese mismo instante Dios decreta la pena de muerte a *Saytan*, pero queda aplazada hasta el día del Juicio (*Yawn al-Din*) que es cuando será destruido (Corán, 7,13) […] El jefe de los demonios, llamado unas veces *Saytan*, otras *Iblis* y hasta *'Azazil*, señorea sobre cinco órdenes de demonios, que no siempre se distinguen de modo totalmente nítido, de acuerdo con la siguiente clasificación desarrollada por las tradiciones islámicas a lo largo de los siglos en constante contacto con culturas adyacentes como la judía, la cristiana o la zoroastra (102).

Aunque, como vemos, en el *Corán* la génesis y definición de Satán no se diferencia tanto de su reflejo en la *Biblia*, el devenir de la religión islámica irá restando un protagonismo a Satán que durante la Edad Media se acrecienta en el contexto del cristianismo.

No obstante, es en la tradición hebrea donde a nuestro diabólico personaje le correspondan unos rasgos y función radicalmente divergentes. Como Max Stroh Kaufman explica,

> Empecemos diciendo, TAJANTEMENTE, que la figura de Satán o Satanás como el «Maligno» ni existió ni existe en el judaísmo. Donde quiera que se busque su referencia y su presencia en el judaísmo, la respuesta va a ser siempre la misma. NO ES EL MALIGNO de otras creencias […] El judaísmo siempre ha considerado que el Satán es un emisario del Eterno, que como su nombre lo dice, es el acusador, el hostigador, el opositor, el engañador. Gracias a ello, pone a prueba la sinceridad de las acciones del hombre, la fortaleza de sus convicciones y el vigor de su moral. Si bien este diablo pareciera tentar al hombre para que haga lo equivocado, no es inherentemente un ser malvado, sino que realiza algo que podría llamarse como "una operación encubierta" en la que aparenta tentar hacia el mal, lo que está haciendo, en realidad, es estár trabajando para Hashem. […] Satán es, fue y será, en el judaísmo, un ángel y por lo tanto, un servidor y NO UN ENEMIGO del Eterno… Es inocente de toda acusación, porque obedece "al pie de la letra" lo que su "amo" le indica (bit.ly/3TYpbFH).

Como se puede apreciar, Satán es un personaje bien conocido, temido y casi siempre despreciado no solo por los fieles de las 3 principales monoteístas, sino también para aquellas personas que sin profesar ninguna de estas religiones haya sido educada en Occidente y en todos los países de tradición islámica. Esta relevancia cultural se aborda con gran claridad en la reciente tesis doctoral de Jesús Galisteo Leiva, *Fenomenología de la Demonología Paleocristiana (ss. I-VII)* (Universidad de Cádiz, 2022). La innegable importancia de Satán en estas culturas ha propiciado que se convierta en una figura igualmente seminal para la cultura popular, como evidencian con gran claridad y abundancia de detalles los volúmenes *Lucifer Ascending: The Occult in Folklore and Popular Culture* (2004); *The Lure of the Dark Side: Satan and Western Demonology in Popular Culture* (2009) o, más recientemente, *Satanic Panic: Pop-Cultural Paranoia in the 1980s* (2016) y *Here's to My Sweet Satan: How the Occult Haunted Music, Movies and Pop Culture, 1966-1980* (2016). Mención especial merece el libro *Giving the Devil His Due: Satan and Cinema* (2021), que examina las innumerables ocasiones en que el rey del infierno ha aparecido en la gran pantalla, cosechando premios (en películas como *Rosemary's Baby* [1969]; *The* Exorcist [1974]; The *Omen* [1977]) y billones de dólares en taquilla en películas como las anteriores u otras, de mucha menor calidad pero que se convirtieron en verdaderos *blockbusters*.

2. SATÁN EN LA LITERATURA ANGLONORTEAMERICANA

Antes de considerar el papel que su diabólica majestad desempeña en la literatura en lengua inglesa, debemos señalar que su importancia literaria es igualmente importante en otras lenguas. Así, en Italia desempeña un papel crucial en *La Divina Comedia* de Dante; en Alemania lo hace en el *Fausto* de Goethe; en Francia dará como fruto *Les Fleurs du Mal* de Charles Baudelaire y en España será incluso más importante, como demuestra el artículo "Una aproximación al diablo en la literatura medieval española: desde Dominus a Dummteufel" (Cárdenas-Rotunno).

Centrándonos ya en la literatura en lengua inglesa, ya en Inglés Antiguo encontramos un interesantísimo poema "Christ and Satan", donde, como Thomas Hill explica,

> As one would infer from the title (which is of course an editorial one), Satan is a central figure in the poem. In fact it has been plausibly argued that the apparently wildly discontinuous narrative sequence of the poem is motivated by the poet's concern for the opposition between Christ and Satan (315).

Durante la Edad Media inglesa,

> for both writers and artists of the central and later Middle Ages the figure of Lucifer served as an opportunity for the contemplation of both his beauty and his sin and how the two intertwined. Medieval viewers were implicated in this discourse by the fact that Lucifer's fall was widely seen by medieval thinkers as paralleling the fall of humanity; thus, his story functioned as a cautionary tale of free will, sin, and its consequences. Medieval theologians also argued that the fall of Lucifer and his angel-followers left behind space in heaven for humanity to occupy at some later date, thus further aligning the human and the angelic in the medieval period. Special attention [deserves] developments that occurred in the twelfth century, a period of rapid growth in the field of angelology in the Latin West. It will be argued that many of the standard aspects of prelapsarian Lucifer iconography emerged in this period (or possibly in the late eleventh century), and that for certain authors Lucifer became a figure of fascination. As we shall see, what is perhaps the most striking representation of the beautiful Lucifer from the twelfth century is to be found in the now-lost Hortus deliciarum created under the supervision of Herrad of Hohenbourg. In her compilation Lucifer is presented as a creature whose outward appearance is likened to a glittering assemblage of gold and gems. This metaphorics of Lucifer's beauty can also be found in the writings of Suger of Saint-Denis and Hildegard of Bingen. It will be argued that this shared understanding of

> the fallen angel as a light bringer, both physically and metaphorically, has implications not only for considerations of beauty but also of both materiality and object agency. The word Lucifer appears four times in the Latin Vulgate, at Job 11:17, Job 38:32, Psalms 109:3, and Isaiah 14:12. In the Douay–Rheims translation the first three passages translate Lucifer as "day star" (Guest: 108).

De este modo, no resulta sorprendente que el conocido como "padre de la literatura inglesa", Geoffrey Chaucer también concederá una gran importancia a Satán, que aparece con este u otro de sus muchos nombres en *Troilus y Criseida* y *Canterbury Tales*; como han estudiado Melvin Storm (1992); Joseph Raben (1950). Asimismo, durante la Edad Media, el rey de los demonios también será a menudo el verdadero protagonista en las *morality plays* que proliferaron y que pueden, en gran medida, considerarse (a pesar de su carácter menipeo y cariz religioso) como primeros pasos hacia la gran tradición teatral inglesa que Christopher Marlowe o William Shakespeare abanderarán en el futuro cercano.

Ya en el Renacimiento inglés, el diablo y su poder constituirá el mismo eje central temático de la tragedia *Dr. Faustus*, de Christopher Marlowe, en la que se esquiva cuidadosamente la visión maniquea de un Satán eminentemente malo y corruptor de almas enfrentado a un ser superior benevolente que, ayudado por sus representantes en la Tierra nos defienden del primigenio adversario. Esta cuestión se estudia con gran claridad en O'Brien (1970); Hoelzel (1985); Poole (2006) y Lowrance (2014). Simplemente nos limitaremos aquí a citar a Arthur Lindley, que analiza la cuestión en un seminal artículo:

> is; then about the prevalence of Proteanism as a (the?) figure of evil in the English Renaissance; about the subversion of heroic rhetoric in Marlowe; about the subversion of the heroic quest; and finally about the quasi-absurdity of Marlowe's world. These topics necessarily overlap: problems of personality with the rhetoric that expresses it with the purposes that define it. That, however, is a linkage that Marlowe imposes. His vision, for all its focus on contradictions, is remarkably of a piece (1989: 2)

En el caso de William Shakespeare, Satán no hace ninguna aparición explícita, aunque se refiere a él en innumerables ocasiones (hasta el punto de justificar un volumen científico como *Shakespeare's Demonology: A Dictionary* [2015]) y se ha comparado en numerosos estudios

a Macbeth con el Satán miltoniano. Posteriormente, el teatro Jacobino, tan dado a la espectacularidad, generoso con la violencia y sangre concederá una gran relevancia a la figura de las brujas, cuyo maestro Satán ("maese Lucifer", si lo prefieren) aparecerá con frecuencia, de manera más o menos explícita. En este sentido, debemos reconocer la excelente labor desarrollada por María Mariño Maza en su tesis doctoral *The Discourse of Witchcraft in Jacobean Drama* (2012).

Llegamos en este punto al texto de la literatura inglesa en el que Satán desempeña un papel más importante, al mismo tiempo que se presenta de manera más poliédrica, compleja y desafiante en todos los sentidos del término, el poema épico *Paradise Lost*, del autor puritano John Milton. En este poema, que causó una polémica extrema desde su misma publicación, se da voz al adversario por antonomasia en los siguientes términos:

> `Is this the region, this the soil, the clime,'
>
> Said then the lost archangel, `this the seat
>
> That we must change for heav'n, this mournful gloom
>
> For that celestial light? Be it so, since he
>
> Who now is sovran can dispose and bid
>
> What shall be right: furthest from him is best
>
> Whom reason hath equalled, force hath made supreme
>
> Above his equals. Farewell happy fields
>
> Where joy for ever dwells: hail horrors, hail
>
> Infernal world, and thou profoundest hell
>
> Receive thy new possessor: one who brings
>
> A mind not to be changed by place or time.
>
> The mind is its own place, and in itself
>
> Can make a heaven of hell, a hell of heaven.
>
> What matter where, if I be still the same,
>
> And what I should be, all but less than he

> Whom thunder bath made greater? Here at least
> We shall be free; the almighty hath not built
> Here for his envy, will not drive us hence:
> Here we may reign secure, and in my choice
> To reign is worth ambition though in hell:
> Better to reign in hell, than serve in heaven.

Como se aprecia con claridad, en este monólogo no nos encontramos ante un ser maligno cuya única finalidad es la de causar dolor, sufrimiento y, finalmente, perdición. Muy al contrario, Milton crea un antihéroe totalmente humano, patético, sincero, cuyo profunda rebeldía inherente han condenado a un sufrimiento que el lector puede llegar a considerar inmerecido (el público lector puede llegar a sentirse tentado a aceptar la definición que Satán hace de Dios en este extenso y desafiante poema como "Tyrant"). De hecho, no son pocos los expertos miltonianos que aceptan la propuesta de John M. Steadman de analizar a este personaje como un héroe, en lugar de hacerlo como villano. De hecho, ya desde 1960, William Empson proponía una lectura del Satán de Milton compleja que anticipaba esta heroicidad ambigua:

> I am not denying, what Milton regularly asserts, that Satan fell out of pride and envy; but as Satan believes God to be a usurper he genuinely does believe him to be envious. As soon as we waive our metaphysical presumptions, we easily recognise that the motivation will be complex as in human affairs. In another case, resisting Charles I for example, the emotional forces actuating Satan could have made him work for the public good with increasingly public-spirited sentiments. As has often been pointed out, he is in the wrong solely because of an intellectual error; and we are ill-equipped to feel certain that we ourselves, in his place, would have decided rightly from the right motives (36).

De hecho, el poema miltoniano, a pesar de que su autor no pretendía sino honrar a Dios y condenar a Satán como el peor adversario, produjo toda una corriente de pensamiento en autores y pensadores posteriores

que alabarán a Satán como héroe rebelde. En ese sentido, no podemos dejar de mencionar como el filósofo William Godwing, en su *An Enquiry Concerning Political Justice* (1793) identificaba a Satán como modelo a seguir y verdadero impulsor de su anarquismo filosófico:

> It has no doubt resulted from a train of speculation similar to this, that poetical readers have commonly remarked Milton's devil to be a being of considerable virtue. It must be admitted that his energies centered too much in personal regards. But why did he rebel against his maker? It was, as he himself informs us, because he saw no sufficient reason, for that extreme inequality of rank and power, which the creator assumed. It was because prescription and precedent form no adequate ground for implicit faith. After his fall, why did he still cherish the spirit of opposition? From a persuasion that he was hardly and injuriously treated. He was not discouraged by the apparent inequality of the contest: because a sense of reason and justice was stronger in his mind, than a sense of brute force; because he had much of the feelings of an Epictetus or a Cato, and little of those of a slave. He bore his torments with fortitude, because he disdained to be subdued by despotic power. He sought revenge, because he could not think with tameness of the unexpostulating authority that assumed to dispose of him. How beneficial and illustrious might the temper from which these qualities flowed, have been found, with a small diversity of situation! (36-37).

Godwin no será en absoluto el único pensador en considerar desde una perspectiva netamente filosófica la figura mitológica y metafórica de un Satán ya completamente desprovisto de los tabúes, escatologías y tautológicos ataques teológicos del pasado (McCraw).

Retornando a la literatura, tras Milton, William Blake, el genial autor Pre-Rafaelita y precursor del Romanticismo inglés más revolucionario retoma el Satán miltoniano, hasta producir lo que ya en 1966 S. Bercovitch denominó como un "paraíso invertido" en el que, parafraseando uno de sus más célebres poemarios se produce un matrimonio entre cielo e infierno. De este modo, para Blake Dios (el cordero) y el Diablo (el tigre) no son necesariamente entidades enfrentadas en un opuesto binario indisoluble que les condena irrevocablemente a una confrontación final predestinada a muerte (el Armagedón), sino más bien como dos caras de una misma e indisoluble moneda; como queda brillantemente ejemplificado en su poema "Jerusalem":

And did those feet in ancient time

Walk upon Englands mountains green:

And was the holy Lamb of God,

On Englands pleasant pastures seen!

And did the Countenance Divine,

Shine forth upon our clouded hills?

And was Jerusalem builded here,

Among these dark Satanic Mills?

Bring me my Bow of burning gold:

Bring me my arrows of desire:

Bring me my Spear: O clouds unfold!

Bring me my Chariot of fire!

I will not cease from Mental Fight,

Nor shall my sword sleep in my hand:

Till we have built Jerusalem,

In Englands green & pleasant Land.

En el poema "The Voice of the Devil", Blake es más explícito:

All Bibles or sacred codes. have been the causes of the following Errors.

1. That Man has two real existing principles Viz: a Body & a Soul.

2. That Energy. calld Evil. is alone from the Body. & that Reason. calld Good. is alone from the Soul.

3. That God will torment Man in Eternity for following his Energies.

But the following Contraries to these are True

1 Man has no Body distinct from his Soul for that calld Body is a portion of Soul discernd by the five Senses, the chief inlets of Soul in this age

> 2 Energy is the only life and is from the Body and Reason is the bound or outward circumference of Energy.
>
> 3 Energy is Eternal Delight
>
> Those who restrain desire, do so because theirs is weak enough to be restrained; and the restrainer or reason usurps its place & governs the unwilling.
>
> And being restraind it by degrees becomes passive till it is only the shadow of desire.
>
> The history of this is written in Paradise Lost. & the Governor or Reason is call'd Messiah.
>
> And the original Archangel or possessor of the command of the heavenly host, is called the Devil or Satan and his children are call'd Sin & Death
>
> But in the Book of Job Miltons Messiah is call'd Satan.
>
> For this history has been adopted by both parties
>
> It indeed appear'd to Reason as if Desire was cast out, but the Devils account is, that the Messi[PL.6]ah fell. & formed a heaven of what he stole from the Abyss
>
> This is shewn in the Gospel, where he prays to the Father to send the comforter or Desire that Reason may have Ideas to build on, the Jehovah of the Bible being no other than he, who dwells in flaming fire. Know that after Christs death, he became Jehovah.
>
> But in Milton; the Father is Destiny, the Son, a Ratio of the five senses. & the Holy-ghost, Vacuum!
>
> Note. The reason Milton wrote in fetters when he wrote of Angels & God, and at liberty when of Devils & Hell, is because he was a true Poet and of the Devils party without knowing it.

Así pues, como Robert James Meckelborg nos explica, "Satan is here [in Blake's poems and engravings] an example by which man can be guided to recognize the error of static rationality, and reject it" (169).

Posteriormente, y sin duda gracias a la influencia de Milton primero y Blake posteriormente, Satán se convertirá en un personaje fundamental para el Romanticismo inglés:

> By the early 1790s, the sublime and humanized figure of Milton's epic antagonist, which had already gained heroic stature earlier in the eighteenth century, was further reshaped by Romantic writers into a vehicle

> of artistic and ideological freight, much of it iconoclastic or at best only marginally acceptable to polite readers. Romantic Satanism so defined is found in a relatively narrow literary stratum, but it is embedded in the broad interest in the demonic shown by the era. By the end of the eighteenth century, among the literate classes in England, belief in the exist- ence of the Devil had all but vanished. Yet if in one sense this supernatural figure was killed off, then in another it is resurrected in the form of a modern myth (3).

Para Lord Byron, autor que era definido por aquellas personas que mejor lo conocían como "mad, bad and dangerous to know" y que inspiró el personaje del vampiro moderno (Martín Párraga: 2021); el personaje de Satán será fundamental, como prueba su poema "The Devil's Drive: an Unfinished Rhapsody", entre otras muchas composiciones en que el señor de averno desempeña un papel, ya sea directo indirecto. Especial mención merece su obra *Cain: A Mystery*; en la que se narra la célebre narración bíblica desde la perspectiva de Caín, al que se reivindica y deconstruye su tradicional visión como primer asesino de la historia.

Shelley, por su parte, desde una aproximación filosófica y radicalmente divergente con la visión de Satán como enemigo de la humanidad,

> represents Satan as a would-be Promethean benefactor, perverted into playing the role of the tempter of Adam and Eve by God's design […] To con- struct this conception of Satan, Shelley extrapolates freely from Miltonic material, envisioning a figure whose virtue is all but invulnerable to the power of God: 'the inflexible grandeur of his spirit, mailed and nourished by the consciousness of the purest and loftiest designs,' baffled God's efforts to punish Satan for his rebellion until he succeeded in corrupting his 'benevolent and amiable disposition' (Julian, VII, 95–6). Shelley implicitly justifies this mode of transforming the figure of Satan as the practice of the post-Christian mythographic artist. He points to the large-scale appropriation of pagan material by the Christian mythologists, who inverted the moral and theological meaning of the fabulous figures they took over (Schock: 93).

Un autor menos conocido, pero de gran relevancia literaria, también publicó un extenso volumen (*Satan: a Poem*) en 1830 en el que se nos presenta a Satán como persona carismático, polifacético y provisto de un intelecto privilegiado es Rober Montgomery.

De hecho, la importancia de Satán en la poesía romántica inglesa es tal que se habla de una "Satanic school of poetry". Desplazándonos desde

Inglaterra a Estados Unidos, Edgar Allan Poe escribirá un relato breve sumamente interesante, "The Devil in the Belfry" (1839), en el que el diablo se presenta una vez más como un ser travieso, pero no malvado, que con sus acciones no hace sino denunciar las hipocresías inherentes a una sociedad supuestamente pía pero totalmente corrupta en su interior.

6. CONCLUSIONES

En el presente trabajo hemos tratado de rastrear la figura de Satán en la literatura anglonorteamericana, prestando especial atención a autores, o textos que no han recibido atención crítica suficiente hasta el momento; tratando de hilar un relato ordenado de manera cronológica que nos transporta desde los textos sagrados, en que nuestro protagonista aparece por primera vez hasta la literatura romántica. Nos detenemos en este momento histórico debido a las obvias limitaciones que nos impone una empresa intelectual como la que presentamos aquí, aunque tanto en el modernismo como en el postmodernismo y transhumanismo, Satán sigue resultando un personaje fascinante sobre el que han corrido ríos de tinta. Pero ese viaje infernal lo emprenderemos en futuras aventuras. Por el momento ascendemos, finalmente, desde el averno y nos despedimos de aquel que Charles Baudelaire definiera como "el ángel más bello y asimismo el más sabio".

8. REFERENCIAS

Ariza, M. (2003). Notas Lingüísticas sobre el Mundo Demoníaco. Norba: Revista de Historia, 16, 639-645

Bercovitch, S. (1966). Paradise Inverted: Milton and Blake. CEA Critic, 28, 8-9

Cárdenas, A.J. (1999). Una aproximación al diablo en la literatura medieval española: desde Dominus a Dummteufel. Hispania, 82, 202-212

Case, G. (2016). Here's to My Sweet Satan: How the Occult Haunted Music, Movies and Pop Culture, 1966-1980. Quill Driver Books

Ellis, B. (2004). Lucifer Ascending: The Occult in Folklore and Popular Culture. University Press of Kentucky

Empson, W. (1960). Milton's God. Cambridge University Press

Faza, M. (2012). The Discourse of Witchcraft in Jacobean Drama. Universidad de Oviedo

Galisteo Leiva, J. (2022). Fenomenología de la Demonología Paleocristiana (ss. I- VII). Universidad de Cádiz

Gibson, M. (2014). Shakespeare's Demonology: A Dictionary.Bloomsbbury

Goodwin, W. (2013). An Enquiry Concerning Political Justice. Oxford University Press

Guest, G. (2017). The Beautiful Lucifer as an Object of Aesthetic Contemplation in the Central Middle Ages. Studies in Iconography, 38, 107-141

Hill, T. (1977). The Fall of Satan in the Old English "Christ and Satan". The Journal of English and Germanic Philology 76, 315-325

Hoelzel, A. (1985). Faust and the Fall. Studies in Philology, 82, 315-331

Kier, J. (2016). Satanic Panic: Pop-Cultural Paranoia in the 1980s. FAB Press

Lindley, A. (1989). The Unbeing of the Overreacher: Proteanism and the Marlovian Hero. The Modern Language Review, 84, 1-17

Lowrance, B. Marlowe's Wit: Power, Language, and the Literary in Tamburlaine and Doctor Faustus. Modern Philology, 111, 711-732

Martínez Garrido, J. (2006). Construyendo a Satán: una aproximación histórica. Contrastes. Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia, 7 (2), 1-20

McCraw, B. (2015). Philosophical Approaches to the Devil (Routledge Studies in the Philosophy of Religion). Routledge

Martín Párraga, J. (2021). Edición bilingüe anotada y estudio crítico de la primera edición de The Vampyre, de John William Polidori. Universitat de les Illes Balears

Monferrer Sala, J. (2003). Ángeles, Demonios y Anticristos entre los Monoteísmos Semitas. Cuadernos del CEMYR, 11, 87-112

O'Brien, M. (1970). Christian Belief in Doctor Faustus. ELH, 37, 1-11

Olridge, D. (2012). The Devil: A Very Short Introduction. Oxford University Press

Partridge, C. (2009). The Lure of the Dark Side: Satan and Western Demonology in Popular Culture. Routlegde

Poole, K. (2006). The Devil's in the Archive: "Doctor Faustus" and Ovidian Physics. Embodiment and Environment in Early Modern Drama and Performance, 35, 191-219

Ricoeur, P. (1986). The Symbolism of Evil. Beacon Press

Schock, P. (2003). Romantic Satanism: Myth and the Historical Moment in Blake, Shelley, and Byron. Palgrave

Steadman, J. (1976). The Idea of Satan as the Hero of "Paradise Lost". Proceedings of the American Philosophical Society, 120, 253-294

Storm, T. (1992). Troilus and Dante: The Infernal Centre. The Yearbook of English Studies, 22, 154-161

Stroh Kaufman, M. (10 de diciembre de 2023). El diablo en el judaísmo. bit.ly/3TYpbFH

Weinstock, J. (2021). Giving the Devil His Due: Satan and Cinema. Fordahm University Press

AL-RAWABI SCHOOL FOR GIROS, SEASON ONE: YOUTH, WOMEN AND ARAB CULTURE "CONTENT ANALYSIS"

KHALEDAH SAMOUR
Cordoba University

1. BACKGROUND

Media and digital viewing platforms have always played a major role in the development of people's mindsets, attitudes, behavior, and growth. And since women have often been misrepresented in various aspects of life, the injustice against women have frequently been touched on in media which has created dialogue opportunities for gender related issues and social problems that consisted major themes in mainstream and digital media (Abbas, 2023).

One of the main issues recently discussed in the media especially among children and teenagers is bullying. This phenomena is radically increasing due to several factors. It has been found that bullying not only affects victims of bullying but the bullies themselves. Negative impacts of bullying include the teens resorting to smoking, drinking, depression, self-harm or violent behavior. Victims of bulling require emotional support and convenient programs to address the emotional and psychological impairment caused by bullying (Naseem, 2022).

Taking the Middle East and the Arab region in consideration, it is essential to mention that Netflix has first invested in Arabic original content since 2018 when Netflix announced its first Arab series of the teenage modern drama," Jinn" which included the theme of bullying as a major topic in the series. Soon thereafter, Netflix has announced the release of additional Arab origin content such as Whispers of Hana Al-Omair, Finding Ola and the Jordanian series Al-Rawabi School for

Girls. According to Abbas, viewers of Arabic origin Netflix content have reported positive perceptions of Arabs and Muslims in general even viewers who seldom watch Arabic content on Netflix. Consequently, Abbas claims that Netflix Arab origin content contributes to decreasing the negative view towards Arabs and Muslims (Abbas, 2023). However, several writers and critics have viewed Netflix content of Arab origin to be irrelevant, degrading, misleading and contrary to people's values and morals (Nabil, 2021).

2. INTRODUCTION

Al-Rawabi School for Girls is a Jordanian drama series shown on Netflix on the twelfth of August 2021. It is the second Jordanian dramatic work shown on the international platform. According to the official website of Netflix, the film targets the age group over sixteen years as it includes profanity. The series was written and directed by Tima Shomali, a Jordanian writer, actor, and producer .

Shomali stated that she had performed the selection of the cast carefully in order to present new faces to the screen. The majority of the actresses were selected for their first acting experience ever and according to the producer, this has resulted in a more spontaneous performance that touches the general public. Shomali has expressed how proud she had been of the outcome especially due to the room of dialogue it had sparked being so new and so entertaining (Roya News, 2021).

The series addresses some social issues, including bullying in schools where some girls bully other girls and insult them, which reflects negatively on the lives of these rebels. A group of marginalized students inside the school put a plan to take revenge on the rebellious girls, and these plans are successful. The story begins with a girl who wants to avenge herself after she is severely beaten and bullied by her classmates inside the school. She united with two other students; they became one hand to confront the bullying girls experience in school. During six episodes, the series highlights the experience of a girl named "Mariam" who fell victim to bullying from her schoolmates and decided to take

revenge in her way, within dramatic events that illustrate cases of family disintegration and the prevailing societal beliefs of the families of the girls who bullied her, such as issues of honor and violence against women.

The series sparked widespread controversy and multiple criticisms, as many social platform users and technical critics attacked it due to its handling of exaggerated scenes, ideas, and words, which are inappropriate for Jordanian society. Some have considered it a second shock after the series Al-Jin previously shown on Netflix. Some see it offensive to the image of female students in Jordanian schools, and some praise the writer's ability to raise teenage girls' issues well and in an unprecedented format in Jordanian drama.

2.1. Study Aims

This content analysis aims to investigate Al-Rawabi School for Girls' degree of appropriateness to Arab viewers and if the series portray reality of the Arab youth and women in particular in addition to topics discussed in the scenes.

2.2. Methodology: Content Analysis for the Practical Framework

The current paper attempts to do a content analysis of Al-Rawabi School for Girls by focusing on a set of axes formulated and explained by showing them through graphs in approximate proportions that show the researcher's view of the primary axes within which the content was analyzed.

The series addresses some social issues which affect girls' lives in Jordanian society, such as sexual harassment and social discrimination. It also sheds light on the difficulties they face in their daily lives, and it shows the Jordanian woman's view that wants to convey to the outside world the reality of their life and the challenges they face in the society in which they live.

2.3. The plot

The story of Al-Rawabi Girls School is divided into 6 episodes using direct style and clever plot. The first scene shows Mariam, a student in Jordanian school who falls victim of bullying. Layan, the popular girl due to her wealth and her father's high position and influence initiates abuse against Mariam after texting her to ask her to meet after school. Mariam gets beaten up to the point where she loses her conscious, drops to the floor and bleeds. Layan's friend, Nouf, witnessed the beating and immediately calls for an ambulance. Mariam gets to the hospital to receive treatment. Teachers and headmistress of the school attempt to investigate the incident in order to find out who assaulted Mariam. However, Nouf hesitates to confess what she saw fearful of getting expelled from school since she has already been expelled before and she doesn't want to risk that potential again.

Mariam gets discharged from hospital to find that Nouf has not spoken of the incident. Mariam immediately gets disappointed with Nouf yet she does not give any information about who attacked her. Layan claims that Mariam has sexually harassed her in the school and starts a scene where several students gather to see what the fuss is about. Unfortunately, the school's management buys Layan's story and expel Mariam from school for 14 days for her improper conduct.

The events escalate as Mariam plans to take revenge on her own, and later with the help of her friend Nouf who helped her hack the accounts of Layan and Roqayya to start a scandal. Mariam discovers that Layan was meeting with her boyfriend, Laith in his house and decides to reveal the news to Layan's brother so he would give her punishment. Nouf begs Mariam not to take this step but Mariam remains determined to achieve revenge as she desired payback. Layan's brother arrives at Laith's house and find Layan's clothes then aims a gun at her face.

3. DISCRIMINATION BETWEEN MEN AND WOMEN

Arguably, Netflix strives to vividly represent diversity and social formation in some of its original content, including its series. Although references to gender and sexual discrimination may appear in some of

its series, the company may work to provide a diverse and balanced representation of both men and women in its series.

In recent years, Netflix has become a popular place for female producers and actresses to produce and star in new series. Thus, Netflix series can feature diverse male and female actors and include influential and strong characters of both genders. It is worth noting that Netflix has released several series focusing on female characters, such as (Gloria) and (Jassora).

However, male roles continue to receive significant representation in Netflix series. We can find remarkable and influential male characters in some productions, including (Narcos) and (Breaking Padge).

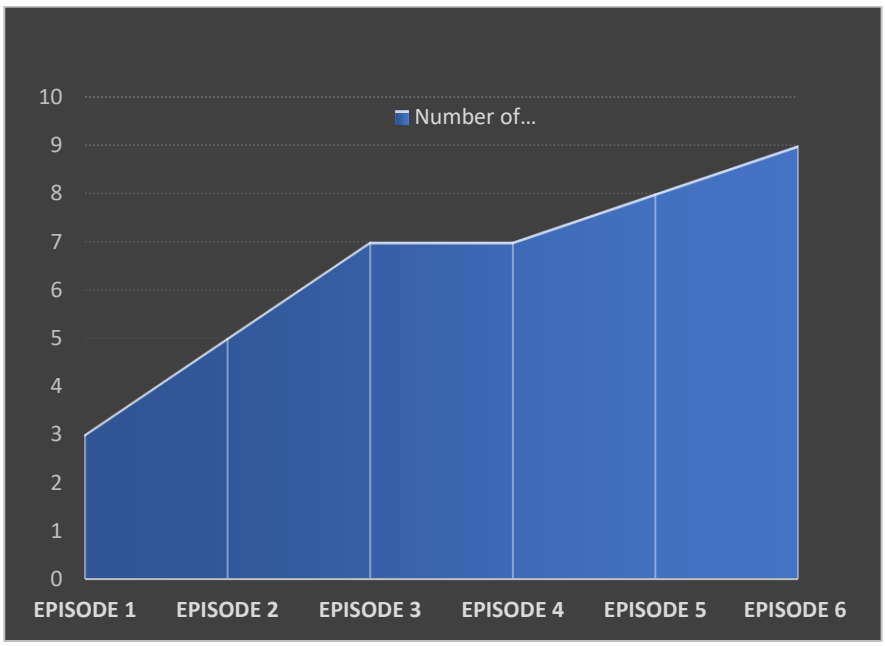
However, sexual acting can vary from series to series. In general, it may include obscene scenes or inappropriate content. Therefore, viewers should be careful and aware of the age rating and content description before watching any series.

The harassment scene of Nouf in the swimming pool reflects discrimination phenomena among men and women. Nouf was standing at the end of the swimming pool; a fifty-year-old man came close to her and began to pester and harass her. When she started screaming, another girl named Layan rushed to her and saved her from the harasser. But when Ms. Abeer, one of the teachers at Al-Rawabi School, came and asked about what was going on, Nouf remained silent as she was afraid of the scandal and the community's view of her. Ms. Abeer said: "Frankly speaking, he is right. Look at what you are wearing and how you behave," confirming the beliefs that many of them follow. People in Arab countries, and he is "The man has nothing wrong with him," but when the harasser came out, he also looked at Ms. Abeer, despite her wearing modest clothes and a hair covering .

This scene also reflects everything related to harassment, as the victim is silent for fear of society, which will tend to stand with the man in such cases, based on the: "If she didn't allow him, he would not have looked at her." Society attributes the causes of harassment to girls' clothes and behavior.

The distinction between men and women appears when Layan talks to her boyfriend, as she is complaining about her older brother watching her and violating her privacy. At the same time, no one is allowed to interfere in his personal affairs. She said that her father follows the diplomatic method and leaves room for his children to control her, but indirectly. Perhaps the treatment of Layan in this way was one of the reasons she flattered an evil person within her.

CHART 1.



4. WOMAN'S VIEW OF COMMUNITY

Many scenes in the series show the fear of women from society and its speech, for example, the scene in the school when the principal summoned the parents of students to investigate the case of assaulting Mariam by severe beating. So when Layan accused Mariam of looking at her and trying to touch her body, Mariam's mother felt ashamed of society; and what people would say about her. She brought a psychiatrist to Mariam without even allowing Mary to explain and justify what happened.

Among the scenes that show the woman's fear of society's view is when Roqayya takes off her Hijab and sends her photo to a person via Facebook account, where he posts it on Roqayya's profile. As soon as her mother knows the matter, she prevents her from completing the celebration or leaving the house, fearing what may happen and what society will say about her. That appears when her mother says she is worried about her because she is less beautiful than her sisters, but now she fears for her sister because of the shame Roqayya brought to the family.

5. SUITABILITY OF NETFLIX CONTENT FOR THE ARAB WATCHER

After displaying it on the global Netflix platform, the Jordanian series "Al-Rawabi School for Girls" sparked widespread controversy among the audience. It includes many scenes of nudity, night dancing, and touching between young men and girls, in addition to the girls uttering obscene words that are inappropriate for the conservative Jordanian society.

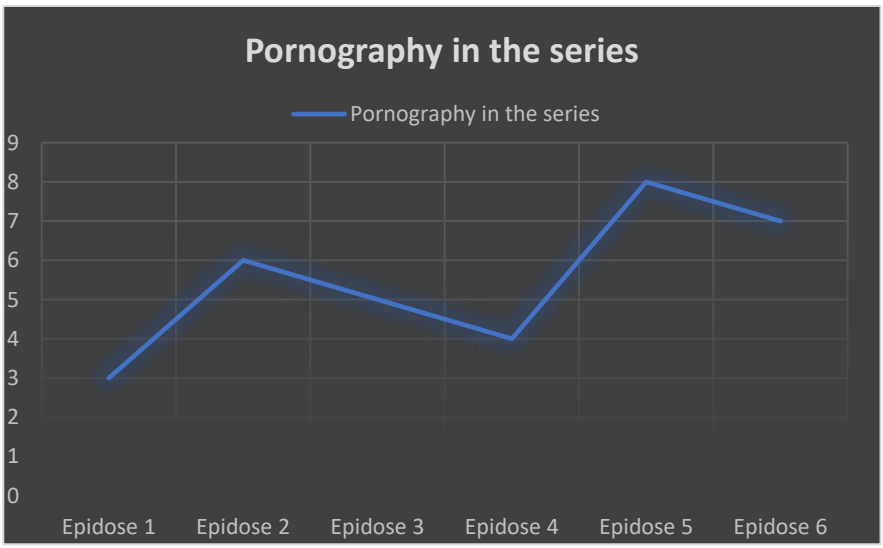
Upon looking thoroughly into the events, we find that the series is nothing but an imitation of Western culture, but from an Arab perspectve. That is evident through using foreign terms in Arabic to show the character of civility among girls, the holding of mixed parties, and dancing. At the same time, the limits of the teachings and values of conservative societies through parents' reactions against the behaviors of the girls. For example, Layan's brother stresses that she should remain within the framework of the group during the school trip, and Roqayya's mother prevents her from completing the semester because of her photo published on her account. The watcher can distinguish the extent of the series' influence on the West, given Nouf's character, her style of clothes, and applies her makeup.

Among the details that deserve highlighting are the songs of the "The Project of Leila" band, the song (I will smoke marijuana), and other ones that are widely criticized by the Arab communities in general.

In the last episode of the series, Layan goes out with her friend to his private house, where she shows indecent scenes in the swimming pool, which contradicts the possibility of watching this series with family or children.

The question raised here is: Will shedding light on the suffering of girls in society be beneficial and change stereotyped behaviors towards girls? Or will it lead to blind imitation or mimicry by girls of Al-Rawabi School students?

CHART 2.



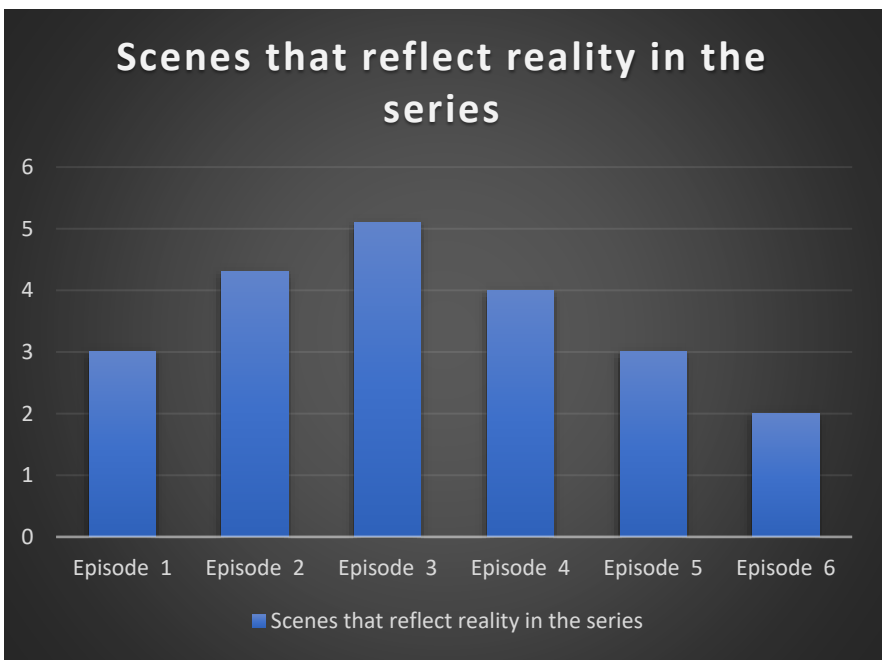
6. DOES THE SERIES REFLECT REALITY OR NOT?

We come to the most significant point, which is the criticism directed at the series, it shows that it does not represent Jordanian society, but if we look behind the curtain, we will find that this series does not only represent Jordanian society but also represents all Arab countries to a large extent, by looking at:

- The school principal, Ms. Faten, connects the matters that happen in the school with the positions of the parents, representing one of the most important causes of corruption in the school.
- The favoritism that Layan represents is by using the card (You don't know who my dad is) to escape any problem or incident in which she gets involved.

- Classism is evident in the dialogue between Somaya, the school worker, and Layan when she threatens her that if she does not help her obtain the required information, she will tell the school principal about her to expel her from the school.
- The widespread bullying in schools, the hidden reasons behind it, and the reactions it leaves behind in individuals
- Honor killings that used as a pretext for murder.
- The control authority that the family gives to the male because the son always has different privileges than the female, which makes him possess a power that she does not possess.
- Domestic violence is evident through Rania's relationship with her father, who is an alcoholic and takes out his anger on her at home.

CHART 3.



The series has a significant role in shedding light on a dark aspect for many parents. It is how to accommodate our sons and daughters in their different ages. We come up to the fact that bullying and inappropriate behavior occur due to a lack of understanding of children, and a failure to listen to their needs and desires, leading to many abnormal and harmful behaviors.

7. RESULTS

In general, "Al-Rawabi School for Girls" is a series that sheds light on the issues of women and girls in Jordanian society. It reflects the Jordanian women's view of their social and cultural reality. The series also deals with family issues, friendship, love, social restrictions, bullying and abuse. It also provides a comprehensive look at life in Jordanian society.

Al-Rawabi School for Girls is a significant example of how series and artwork are used to highlight issues of women and girls in Arab societies, enhance community awareness about these issues and encourage discussion and dialogue around them.

8. DISCUSSION

Al-Rawabi School For Girls has sparked controversy in the Arab region due to the type of topics and issues the series had touched on. Usually, several movies and TV shows get taken down by the governments when the public object to the content claiming it to be misleading, threatening, improper or insulting. This has been the case with the Jordanian series "Jinn" streamed by Netflix platform in June 2019. The series revolves around a group of teenagers attempting to summon a spirit or a genie. "Jinn" presents during each episode multiple themes relating to social issues and concepts such as love and bullying. Immediately after its release, the series has been views as massively controversial due to profanity represented in dirty language, swear words, naughty jokes, obscene gestures and scenes which have been judged by viewers as opposing to dominant culture in the Arab region and considered contrary to social values and morals within the Arab communities.

The controversy has been responded to by issuing an immediate order by the Jordanian Public Prosecutor to ban the series in the country of Jordan. In addition, a statement by the Grand Mufti of the Hashemite Kingdom of Jordan has been published that the series represents a moral failure and does not represent the customs of Jordanians or Islamic teachings for what they truly are (Nabil, 2021). Similarly, Al-Rawabi School For Girls presents ideas that are considered sensitive or too bold for Arab communities. These themes include:

8.1. Violence against women

Both the first and last scenes in Al-Rawabi School For Girls have included violence practiced against women. The first scene started with the beating and bleeding of Mariam who suffers bullying and injustice throughout the series. Meanwhile, the final scene in episode 6 is wrapped up with a gun aimed at Layan by her own brother, and the sound of firing a bullet.

8.2. Modesty and reputation

Al-Rawabi School For Girls has introduced topics that the Arab viewers perceive as sensitive such as honor killing and sexual harassment. Such taboo themes have been presented in the scene where Roqayya struggled to wear the hijab (head scarf) before getting rebuked by her family for taking a photo without her headscarf. Later on, Roqayya's mother accused her of bringing shame to the whole family and tells her that the girl's reputation is the most important thing as if it breaks, it never returns the same, just like glass. As events unfold, Roqayya gets excluded from school after her account gets hacked and her uncovered photo gets leaked amongst students.

8.3. Family honor

Honor killing is defined as a violent crime committed by one perpetrator or more against with the intention to restore honor to their family. Honor crimes occur against men and women but the majority of honor killing victims are usually women. The abuse take place when a female loses her value for sexually or intimately being with a man. Despite the

fact that various incidents happen and do not get reported, and even though honor killings are popular in many parts of the World, they hold critical significance in the countries of the Middle East where women succumb to dominance of men and to society's rules leading to loss of women's lives. In order to arrive at limitation of male's patriarchal dominance over women, there is a need to spread awareness in order for communities to be informed and educated on those crimes which are argued to hold a relatively subjective moral justification and therefore often go by unnoticed (AlQahtani and others, 2023).

In Al-Rawabi School For Girls, the topic of family honor is reflected in the scene where Layan gets confronted by her brother when he finds she has been in her boyfriend's house. Layan's brother does not await an explanation. He immediately aims his gun at his sister and the scene ends with the sound of a bullet fired that moment.

The open ending scene itself raises various questions in the minds of viewers. First, did Layan get killed by her own brother for bringing shame to her family by being with her boyfriend, Laith? Even if that had been the case, Layan's would probably get away with it because he was just defending his family's honor and who in the community could blame him for it? He would more likely survive any legal punishment for his crime.

Or did Laith himself shoot Layan's brother defending Layan from her abusive and controlling brother?

Or is it possible that Layan's brother has shot himself for feeling stuck in a moral dilemma where he felt he couldn't take his sister's life, yet he felt so ashamed of her behavior that he decided he couldn't live with it?

Did Layan's brother choose to neglect all traditions and shoot in the air as he was unable to shoot his own sister? Maybe this happy turn of events would result in keeping the scandal a secret and maybe forgiving Layan for her sin, or punishing her later by forcing her to marry a man of her family's choosing? Season two of Al-Rawabi School For Girls should have the answer to all these probabilities.

8.4. Possible misrepresentation

Women issues and gender-based discrimination have always been trending topics especially recently. On the other hand, when discussing matters such as women empowerment, women rights, sexual exploitation and abuse, it is never enough to limit the scope of research to specific groups or population. Violations against women such as honor killing, gender-based injustice and inequality of opportunity between men and women have been prevailing issues all over the globe. Despite the reality of women these days, it is ensured that all women regardless of their nationalities or races, have the right to equal rights that should be recognized and empowered. Therefore, failure to protect women's rights could result in increasing social injustice and widening the gender gap in societies. This is the reason why stereotypical images of women come crucial. Dina Chahrour, the author of "Misrepresentation of Muslim Women in Western Media" a paper published by Lebanese American University in 2023, argues that Arab women and Muslim women in particular are severely misrepresented in western media in general. This obvious misrepresentation may result in major implications such as discrimination against Arab and Muslim women, not only on a personal level but regarding whole communities. Such imbalance could lead to racist treatment not only against Muslim women but against Muslims in general. What's even more worrying is discrimination practiced against Arabs or Middle Eastern countries due to misrepresentation of women alone (Chahrour, 2023).

The controversial Al-Rawabi School For Girls has been praised and criticized at the same time due to the sensitive issues it discussed. Viewers of the series have been primarily categorized into two main groups: The first group presumes that the work touches on reality of Arab teenagers and prominent problems Jordanian teenagers currently suffer from despite the fact that the series does not represent the majority of the Jordanian society of the youth. The second group views Al-Rawabi School For Girls as shameful due to the notions and perceptions presented in the series which could be harmful or threatening to young girls in conservative communities which may lead to corrupt these girls after watching the series.

The producer Tima Shomali has expressed her main goal of the series which is for teenagers to relate to it as she missed such shows herself growing up. Shomali has carefully chosen the exterior of the characters and school building itself along with the school uniform. The pink color prevailed in the outside appearance of girls and school leading to establish a masked image of the teen girls and their school. In fact, this sort of stylized image stifles the authenticity of the Jordanian people and could no longer reflect genuine individuals of the Jordanian community. On the contrary, many viewers and commentators have perceived that Al-Rawabi School For Girls only represents a minority of the teenagers who are so alienated that it becomes so hard for them to fit in and sound Eastern (Nabil, 2021).

Furthermore, the short skirts and makeup usually uncommon in the Arab schools' uniforms allow for a room of "fake representation" which is the reason why calls for banning the series in the Arab countries has been recurrent. Accordingly, many critics have described Al-Rawabi School For Girls as a failure to depict typical life of Jordanian teens.

9. CONCLUSION:

Despite the fact that Al-Rawabi School For Girls has started a wide controversy in the Arab region due to emphasizing social issues fundamentally arising from the Arab culture such as honor crimes, the series has succeeded in bringing critical social issues to the surface such as bullying, domestic violence and gender based discrimination. Some viewers consider the series to be inappropriate and misrepresenting of women in the Arab World. However, others believe the series only depicts real life from teenagers' perspectives.

9.1. Researcher notes

In the scope of what has been established in this analysis, Al-Rawabi School For Girls ought to have shed light on crucial issues such as education difficulties and self-confidence rather than focusing on themes such as revenge and anger as main sentiments throughout the episodes. The show has barely touched on a variety of significant issues also

present in the Arab communities especially among the youth. For instance, economic hardships, mental health, emotional wellbeing, education and so on.

On the other hand, Al-Rawabi School For Girls has depicted characters that are highly influenced by life in the West rather than genuine samples of the majority of teenagers in public schools whose pupils represent the vast majorities of Middle Eastern youth.

Consequently, it is not sufficient to concentrate on a single group or a part of community in order to arrive at a better understanding of the issues facing a certain population or region. It is of utmost importance to view different aspects of social challenges so as to obtain a broader image of the community and develop a comprehensive vision surrounding a group or community. It is, therefore, essential to do further research on social delicate issues regarding not only youth but of different ages. However, the youth deserve special consideration due to their ability to bring enthusiasm, energy and distinctive perception to the communities. As a result, involving youth in implementation processes and decision making is crucial to support development and the creation of fruitful and peaceful environments.

10. REFERENCES

Abbas, M. (2023).Netflix's Role in Reshaping the Global Audience's Perception of Arabs and Muslims] Master's Thesis, the American University in Cairo]. AUC Knowledge Fountain. https://fount.aucegypt.edu/etds/2083.

Al-Mohannadi, H. (2019). The Image of Women in Contemporary Arab TV Series: The Case of MBC Channel. International Journal of Media and Information Literacy, 1 (1), 65-73.

AlQahtani, S. M., Almutairi, D. S., BinAqeel, E. A., Almutairi, R. A., Al-Qahtani, R. D., & Menezes, R. G. (2022). Honor Killings in the Eastern Mediterranean Region: A Narrative Review. Healthcare, 11(1), 74. https://doi.org/10.3390/healthcare11010074

Al-Rawi, A. (2018). The Evolution of Women's Roles in Arab Drama. International Journal of Research in Humanities and Social Studies, 5(5), 36-46.

Chahrour, D.(2023). Misrepresentation of Muslim Women in Western Media, SOC488D Fundamentals of Gender Discrimination

Cochrane, K. (2019). The Power of TV: How Television Dramas are Challenging Negative Stereotypes. The Guardian. Retrieved from https://www.theguardian.com/tv-and-radio/2019/apr/13/the-power-of-tv-how-television-dramas-are-challenging-negative-stereotypes

Fienberg, D. (2019, November). The Top 10 Male TV Characters of the 2010s. The Hollywood Reporter. https://www.hollywoodreporter.com/lists/best-tv-characters-decade/male-characters-10s.

Hayes, D. (2021, March 9). Netflix's Gender-Balanced Shows Had More Women in Leadership Roles, Study Finds. Deadline. https://deadline.com/2021/03/netflix-gender-balance-study-more-women-leadership-roles-1234716882/

Heritage, S. (2020, March 5). How Netflix's Female-Led Shows are Leading Hollywood's Revolution. The Guardian. https://www.theguardian.com/tv-and-radio/2020/mar/05/how-netflixs-female-led-shows-are-leading-hollywoods-revolution

Ivanova, I. (2018). Netflix's Feminist Shows Prove Women Don't Have to Be Superheroes to Be Powerful. CNBC. Retrieved from https://www.cnbc.com/2018/03/14/netflix-feminist-shows-like-jessica-jones-and-glow-prove-women-dont-have-to-be-superheroes-to-be-powerful.html

Lui, T., Cho, J., & Gulati, G. J. (2017). Gender and Racial Diversity in Television's New Golden Age: A Baseline Report. Center for the Study of Women in Television and Film, San Diego State University.

Moshtagh, M., Amiri, R., Sharafi, S., & Arab-Zozani, M. (2023). Intimate Partner Violence in the Middle East Region: a Systematic Review and Meta-Analysis. Trauma, Violence, & Abuse, 24(2), 613-631.

Nabil, S. (2021). Al-Rawabi School For Girls: Why do our Battles with Evil End with Defeat? Aljazeera. httpt:// www.aljazeera.net/midan/2021/9/5/مدرسة-الروابي-للبنات-لماذا-تنتهي

Naseem, S., Naseem, R., & Naseem, H. (2022). Role of Netflix in Highlighting the Consequences of Bullying Among Teenagers: A Case Study of 13 Reasons Why. Journal of English Language, Literature and Education, 3(3), 27–44. https://doi.org/10.54692/jelle.2021.0303101

Roya News. (2021). Director of AlRawabi School for Girls Says She is "Very Proud" of Her Series. Roya.

HEROES BEHIND BARS: HOW CENSORSHIP SHAPED BOTH THE INDUSTRY AND DISCUSSION OF COMIC BOOK NARRATIVES

BENJAMÍN CARRASCAL MENESES
Universidad de Córdoba

1. INTRODUCTION

Censorship has been an issue with many forms of entertainment all over history. Ever since we have been able to narrate stories, there has been people that have tried to censor said texts and limit their reach in the name of a moral system, a set of values and/or the name of a deity. Comic Books are no different in that regard: during the mid-20th century, a wave of self-imposed censorship stemming from a worry that the influence Comics had over young audiences flooded the industry. Said censorship, born out of the necessity of the United States of America to reaffirm its values in opposition to the rising USSR, resulted in a long period of narratives which abided to what was considered the norm, which translated to pretty much narratives in which nuance was lacking and values on things like sexuality were positioned against the queer community and anything that could be considered harmful to the development of children, which were the perceived main target of comic books.

2. OBJECTIVES

- To go through the history Sequential Art, its origins and how it developed in its early years, paying special attention to Superheroes.
- To explain the main points Dr Fredric Wertham made on his work *Seduction of the Innocent* and to show how his

arguments are still affecting the narratives being told in Comic Book format, again focusing on the Superhero genre.

3. THE BIRTH AND RISE OF COMIC BOOK NARRATIVES

It is a debate in it of itself when the format of Comics, or Sequential Art as it is also referred by scholars, was properly born. The most popular assumption is that Comic Books were born at the beginning of the 20th century, some linking it with Pulp narratives and others with the then nascent Superhero Genre. Others link the rise of Comic Books to the works and writings of Swedish Author Rudolphe Töpffer, most specifically his work *Histoire de Mr. Vieux Bois* (1837), later translated in English as *The Adventures of Obadiah Oldbuck*. This book is considered by many to be the first modern use of the techniques that would become standard in what we currently understand as Comic Books: mainly, the juxtaposition of imagery and text to narrate a story that relies on both to transfer the message.

And even if the assertion that it is thanks to Töpffer that Sequential Art came to be as it is now in a Modern Contest, others may place the invention of Comics in a much earlier point of the timeline. Scott McCloud (1993) pointed out in his comic-essay-manual *Understanding Comics: The Invisible Art* that one could consider any form of pictorial representation which narrates a sequence of events in a specific order as a Comic Book not unlike the magazines that one can today buy in a shop. This includes Aztec manuscripts, medieval European tapestry and funerary Egyptian paintings. If we wanted to go one step further, we could claim that the instructions that come with a piece of furniture are a form of Comic Book, not unlike the security manuals on planes in case of emergency or the many visual stimuli we directly or indirectly consume on a daily basis, such as warning signs, food-prep instructions or Tutorials. All of these "comics" have been extremely important to communicate ideas and beliefs throughout human history in a way that enables the spectator to absorb large amounts of information. But perhaps most important of all, all these representations share a trait that

modern comics also have; all depict a sequence of events, arranged in a chronological way and with a clear start, middle and end.

But Comic Books as a format started to gain popularity at the tail end of the 19th century and the early stages of the 20th century: publications such as *Ally Sloper* (1867) and *The Yellow Kid in McFadden's Flats* (1895) expanded on the structure popularized by Töpffer and went on to become massively popular as strips published inside newspapers and magazines, to the point that Comic strips began being reprinted in their own separated books or released directly as such. Soon structures and tropes which we now see as a given in most comic book narratives, such as the introduction of a recurring main character, cohesion and narrative progression between issues and a specific universe in which the characters inhabit started to be used by many authors to organize their publications.

Comic books were also exploring many different genres since their inception: from children entertainment to more satirical and adult oriented narratives, the versatile nature of sequential art makes it so that it can be used to tell any story the authors see fit. Popular names that are still known today are the likes of *Tintin* by Hergé and *Little Nemo in Slumberland* by Winsor McCay.

It is not until the late Thirties however that Comic Books saw the massive explosion in popularity with the proliferation of the Superhero Genre of fiction. On the 18th of April 1938 the first Issue of *Action Comics* was published by National Comics Publications Inc., now known as DC Comics. The first thirteen pages of the magazine were the first exposure readers had to Superman, a character that to this day has dominated the cultural zeitgeist and has become an icon to a large portion of the population. The premise of the character, an Alien that was raised as a human and possessed extraordinary abilities that he put to the benefit of the common people proved to work wonderful with audiences of the time. A few months later, Batman would make its appearance to the public in the 27th issue of *Detective Comics*, published in March 1939, resulting in a similarly massive cultural impact and legacy. This period is what we have come to known as the *Golden Age* of Comic Books, which is characterized by the introduction of many characters, plot structures and mythological characteristic in Superhero fiction that

still survive to this day. Besides Superman and Batman, other key fictional characters to be introduced during this period were Wonder Woman, Captain America, Namor the Submariner, Aquaman and Shazam.

It is not hard to understand why Superhero fiction became as popular as it did. For starters, the citizens of the world were financially struggling with the Wall Street Crash of 1929, which lead to a long period of economic ruin called The Great Depression which lasted until the Forties. In this context, the fiction of Super individuals who protected the common people from the villainous actions of bad actors in society was extremely well received by the general public, who sought an inspiring figure in desperate times (and of course, it helped that they were sold at an incredibly cheap prize). Superman began as the defender of the common people more than the defender of an American Ideal; Wonder Woman was unapologetically a piece of feminist literature incredibly avant-garde for the time; Captain America was fully against the ideals of the Nazi Regime and most famously he is featured hitting Hitler in the face in the cover of its first appearance. The second reason for the massive popularization of Superheroes was their use as a propaganda machine during World War II. Some characters, like Captain America, owe their entire premise and mythology to being figures that strengthened the values of the Allied Powers during the development of the War effort. Other preexisting characters, such as Superman, were also exploited through and through for their patriotic element and forever tied to the values of the United States of America. Comics were not only entertainment, but the ideal cultural weapon that opposed the powers of the Axis, and Superheroes becoming beacons of morality drew them closer to the realm of Mythological artifacts akin to the tales of Greek and Roman heroes of old.

This changed however when the War came to an end in September 1945, when Superheroes had a brief but ultimately catastrophic fall from grace. The need for characters that so blatantly represented the moral compass of the Allied powers (or the moral compass of the USA, to be more precise) came to a stop in a time in which the population was eager to leave all the war imagery behind. As quickly as it came,

the cultural necessity of Superheroes died down, and only a few of the most iconic characters of the time have survived being in publication to this day. The descend of popularity in Superhero books meant that publishing houses started to gravitate towards other genres such as Science Fiction, Romance, Western and Horror. This new direction inside the industry proved to be lucrative, as publishing houses like EC Comics experienced a massive leap in popularity with magazines such as *Tales of the Crypt,* one of the most recognizable horror anthologies of the time, alongside its sister publications *The Haunt of Fear* and *The Vault of Horror* (all three published in the same five-year period from 1950 to 1955).

Alas, the success of these publications would be short-lived, and ultimately opened the gates for a period of Censorship whose ramifications are still felt in the industry to this very day. With the rise of Juvenile Delinquency on post-WWII USA, various groups jumped to the opportunity to use Comic Books as a scapegoat to blame the issues the American Society was facing at the time. Enter Dr Fredric Wertham and *Seduction of the Innocent* (1954).

4. SEDUCTION OF THE MASSES

To better contextualize the lasting impact Dr Fredric Wertham had on the Comic Book landscape, it would be wise to turn back the clock and go back a couples of decades in time. For as tempting as putting all the blame for the state of Comic Books during the middle of the 20th century alongside its repercussions solely on Wertham would be reductive and simply untrue. As with all things, there is more than one factor to take into account when discussing an issue as big as the regulation of not only a genre but of an entire format.

Comics are neither the first nor the only narrative vehicle that has suffered censorship throughout the years, and it will certainly not be the last. Virtually all narrative forms of expression have suffered, at some moment in time and for one reason or another, from a censorship spearheaded by either a government, an institution, a sector of the population or the industry itself. In the case of Comic Books, the first groups which

decried their worry for the quick expansion of comic books in society were teachers, librarians and parents which were soon followed by more "high standing" critics which were able to more easily impulse these messages of comic books as a corruption tool with little to no trouble (Lent, 1999, p. 11). the key point of contention amongst critics of the format has always been the worry that Comic Books are bad for children and teenagers, and its consumption negatively affects their minds and development. The main worries critics often cited when discussing the problems stemming from Horror and Crime comics were the normalized depictions of violence, criminality, perceived forces of evil, the supernatural in the shape of monsters and horror iconography and of course the use of suggestive imagery in the form of depictions of close-to-naked men and women. The main argument in opposition to these elements was, as it is more often than not the case when discussing the impact of culture on children, that said behaviours represented in fiction would be attractive to the younger audiences, who would be tempted to imitate or replicate the actions portrayed in those magazines. The pictures themselves were also standing against the ideology of Christianity, which was the predominant religion in the United States at the time and to this day still has incredible influence, direct or indirect, over the writing of legislative texts and the perception that the public has over certain topics.

John A. Lent compiles a great deal of viewpoints that critics shared during this period on his *Pulp Demons: International Dimensions of the Postwar Anti-comics Campaign* (1999). He quotes various writes condemning comic strips and comic book narratives as nothing but banal entertainment which lacked any kind of proper narrative quality. One of the most peculiar features of the anti-comic movement is its similarities to the anti-communist rhetoric that was booming during this period: after the War the next big economic and social superpower the United States had to face was the USSR, which represented the total ideological opposite to the policies and core social values of the USA while endangering its position as the most influential and powerful nation of the time. As such, there was a need to create animosity towards any semblance of left-leaning policies as well as the persecution of any

cultural artefact which could be identified as going against the moral of the time, very strongly based on Judeo-Christian values.

But the main concern critics at the time had over comics were primarily based on the already mentioned rise on Juvenile Delinquency among the youth of the US, which was the man problem Dr Wertham tried to pin to Comic Books. This would culminate in the publication of *Seduction of the Innocent* (1954), a book which compiled all the studies and experiences Wertham partook in relating to sequential art and its influence on children.

> Slowly, and at first reluctantly, I have come to the conclusion that this chronic stimulation, temptation and seduction by comic books, both their content and their alluring advertisements of knives and guns, are contributing factors to many children's maladjustment (p.10).

Wertham methodology consisted in the examination of the depictions of all controversial matters he could stumbled upon in comic book narratives, breaking down all the problematic elements and what he considered to be most harmful for young people, as well as interviewing or giving recounting from various parents or readers of the impact comics had on their lives and their moral code. One of the key reasons as to why Wertham pins all these problematic elements to comics is due to the immense growth of comic book sales of the 1940s and 1950s, with numbers going as high as 90 million of publication sold by 1955 (Lent, 1999, p. 12). From Wertham's book:

> Whenever I see a book like this in the hands of a little seven year-old boy, his eyes glued to the printed page, I feel like a fool to have to prove that this kind of thing is not good mental nourishment for children! What is wrong with the prevailing ethics of educators and psychologists that they have silently permitted this kind of thing year after year, and that after I had drawn attention to it some of them still continued to de¬ fend it as helping children to learn about life and "get rid of their pent-up aggressions"? However obvious it might seem, when I saw children getting into trouble and getting sent whole¬ sale to reformatories, I felt that I had to go on with this tedious work (p. 31).

Wertham talks at length on many instances of violent representations in comic books, going into painfully literal recounting of the plot of various contemporary magazines. For him, the actions taken in the fiction realm of the story were the not unlike the mischiefs of adolescents

and pre-adolescents. This is paired with the often bombastic and clearly exaggerated phrases and slogans one could find in the covers of many of these publications. The literal reading Wertham made of what would today be the equivalent of clickbait is prove enough of the animadversion that was felt towards the medium by a growing number of people at the time.

> Many adults think that the crimes described in comic books are so far removed from the child's life that for children they are merely something imaginative or fantastic. But we have found this to be a great error. Comic books and life are connected. A bank robbery is easily translated into the rifling of a candy store. Delinquencies formerly restricted to adults are increasingly committed by young people and children (p. 25).

Drugs, violence, advertisement for toy guns, everything which seemed out of tune and even just slightly out of norm would be heavily criticised with little to no regards of context provided by the narrative or the goal of the authors. Westerns and Jungle Fantasy were also bundled up in the category of Crime fiction for their usage of Gore and Violence. Wertham's obsession with demonizing comics went as far as to also be critical of Romance stories for their depictions of "unhealthy relationships" which did not comply to his ow standards, also linking them to the normalization of crime but also the portrayal of promiscuous relationships between young men and women, and the subtle sexual components present in the narratives.

Superhero fiction was of course not left untouched despite the diminishing sales. On the contrary, Superheroes were a strong point in Wertham's stance as for the corruption of teenagers. For Wertham, the main problem with Superhero narratives was the use of Force and Superforce (Wertham, p. 34). The hero's principal method for solving the problems in the narrative was the use of his strength to impose his or her will onto the rival. Superman, for example, is seen as a problem not only because he breaks the laws of physics and defies conventional science, but also because it inspires children to either use brute force to overcome their problems or to become submissive to any figure of authority which shows enough charisma to be compared with the fictional character. Wertham blatantly compares the idea of Superman with fascism and the recently defeated (but not dead) Nazi movement: "Actually, Superman

(with the big S on his uniform—we should, I suppose, be thankful that is not an S.S.)" (Wertham, p.34). Ignoring the interpretation Wertham draws from the Superman mythos, said reading could be considered a deep insult towards the original writer and artist of Superman, Jerry Siegel and Joe Shuster, which were impoverished Jews struggling to economically move upwards who designed a character which could serve as a beacon for humanity.

But the discontent with Superhero narratives does not stop there, and two of the most problematic ideas introduced by Wertham revolve around two heavy-lifters in the comic book landscape: Wonder Woman and Batman. Wertham considered the character of Diana Prince, AKA Wonder Woman, to be an unfit role model for girls of the time, as it went to the perception at the time of the desirable woman being infinitely feminine and submissive to the wants of men.

> Superwoman (Wonder Woman) is always a horror type. She is physically very powerful, tortures men, has her own female following, is the cruel, "phallic" woman. While she is a frightening figure for boys, she is an undesirable ideal for girls, being the exact opposite of what girls are supposed to want to be (p. 34).

Batman however drew the attention of Wertham for the mere reason that his narratives hid, according to him, clear homosexual and depraved undertones, which were strictly regulated in a time when homosexuality in the USA (and in the rest of the world) was seen as a punishable offense. Now, the idea of Batman and Robin being in a loving relationship has been explored in depth by many authors and is indeed a side of the character which is open for a proper queer debate. The character of Batman, with all his might and pose, oozes sexuality, and that sexuality is worth being studied as a key component of its mythos. With that said, Wertham was more in the lines of homosexuality being dangerous for the proper sexual development of children and teenagers.

> In the Batman type of comic book such a relationship is depicted to children before they can even read. Batman and Robin, the "dynamic duo," also known as the "daring duo," go into action in their special uniforms. They constantly rescue each other from violent attacks by an unending number of enemies. The feeling is conveyed that we men must stick together because there are so many villainous creatures who have to be exterminated. (…) Sometimes Batman ends up in bed injured

> and young Robin is shown sitting next to him. At home they lead an idyllic life. They are Bruce Wayne and "Dick" Grayson. (…) Batman is sometimes shown in a dressing gown. As they sit by the fireplace the young boy sometimes worries about his partner: "Something's wrong with Bruce. He hasn't been himself these past few days." It is like a wish dream of two homosexuals living together (p. 190)

For Wertham, the development of homosexuality can be traced to the "incidental" imagery that is consumed in these narratives. He continues:

> In a study of over a thousand homosexual cases at the Quaker Emergency Service Readjustment Center we found that the arousal of homosexual fantasies, the translation of fantasies into fact and the transition from episodic homosexual experiences to a confirmed fixation of the pattern may be due to all sorts of accidental factors. The Batman type of story may stimulate children to homosexual fantasies, of the nature of which they may be unconscious. In adolescents who realize it they may give added stimulation and reinforcement (p. 191).

Batman is far from the only character which Wertham uses to villainize homosexuality and anything that comes into conflict with the heteropatriarchal society of the time. Going back to Wonder Woman, Wertham sees in her the opposite of Batman: whereas Batman is effeminate and homosexual, Wonder Woman is a corrupting homosexual icon. Again, as it is the case with Batman, the sexuality of Wonder Woman is an important part of her mythos, and she has been portrayed multiple times as a queer symbol on par with being a feminist icon: her mythos of a Princess born on an island in which only women inhabit, taken directly from Greek mythology, is very clearly a sign of a society not only free from the chains of hetero-normalcy, but an expression of free sexuality and discovery. Alas, Wertham uses the ambiguous nature of Wonder Woman's sexuality to again demonize homosexuality and treating it as an issue for the development of girls and a character to be rejected by boys, claiming that the Feminist literature of Wonder Woman rejects manhood.

> For boys, Wonder Woman is a frightening image. For girls she is a morbid ideal. Where Batman is anti-feminine, the at¬ tractive Wonder Woman and her counterparts are definitely anti-masculine. Wonder Woman has her own female following. They are all continuously being threatened, captured, almost put to death. There is a great deal of mutual rescuing, the same type of rescue fantasies as in Batman. Her followers

> are the "Holliday girls," i.e. the holiday girls, the gay party girls, the gay girls. Wonder Woman refers to them as "my girls." (p. 193)

Ultimately, *Seduction of the Innocent* proved to be a success among legislators and institutions, and so influential that the U.S. Senate Subcommittee on Juvenile Delinquency called for hearings in which Wertham, alongside a total of twenty-two witnesses, exposed his case against comic books and how they were responsible for the rise in Criminality. It is important to note that not all scholars were in favour of Wertham's ideals, far from it. Many authors, such as Frederic Thrasher (1949), regarded Wertham's investigation as a mere scapegoat to the real causes of Juvenile delinquency, which were attributed instead to "pent-up frustrations, stored p resentments and bottled up fears" (Thrasher, 1949, p. 205). But the wheel had already been set in motion, and although the Legislative powers would not do anything to regulate comic books themselves, the buzz was loud enough for the industry itself decided it was time to self-impose censorship onto itself.

5. THE AUTHORITY OF THE CODE

The result of the self-imposed censorship was none other than the now infamous "Comic's Code Authority" (CCA for short), brought up by various publishers which united under the Comics Magazine Association of America in an effort to limit state censorship. The Code was a sort of "seal of approval" stamped onto the cover of comic magazines which ensured readers and wholesalers that the narratives told in the pages of these comics were appropriated for consumption. The code was based on a series of 41 moral and political pointers as to what was and was not allowed to be depicted or discussed in comic books, divided in 7 categories each dedicated to a perceived problem in these narratives. To distinguish a few (Daniels, 1983):

- Crimes shall never be presented in such a way as to create sympathy for the criminal, to promote distrust of the forces of law and justice, or to inspire others with a desire to imitate criminals.

- No comics shall explicitly present the unique details and methods of a crime.
- Policemen, judges, Government officials and respected institutions shall never be presented in such a way as to create disrespect for established authority.
- If crime is depicted it shall be as a sordid and unpleasant activity.
- No comic magazine shall use the word "horror" or "terror" in its title.
- All scenes of horror, excessive bloodshed, gory or gruesome crimes, depravity, lust, sadism, masochism shall not be permitted.
- All lurid, unsavory, gruesome illustrations shall be eliminated.
- Divorce shall not be treated humorously nor shall be represented as desirable.
- Illicit sex relations are neither to be hinted at or portrayed. Violent love scenes as well as sexual abnormalities are unacceptable.
- Sex perversion or any inference to same is strictly forbidden.

The immediate result of the Comic's Code Authority was the almost sudden cancellation of various popular titles, including *Tales from the Crypt* alongside its sister publications, as well as many crime serials and romance books. Other publishers, such as Archie Comics, had to restructure their entire catalogue as well as change how authors tackled each narrative. These breeding grounds were perfect however for the resurgence of Superhero narratives, as publishing houses saw in this new landscape the perfect opportunity to exploit Superhero narratives in a more whimsical, wholesome manner.

Thus, in October 1956, the now know as Silver Age was born with the release of the revamped Flash in *Showcase #4.* This period is characterized by a saturation of silly plots and non-sensical narratives which were designed to strictly abide by the Code. Suddenly, characters like

Batman, Superman and Wonder Woman were reduced to serial children entertainment with little to no nuance or gravitas. What were once staples of morality and beacons of hope were stranded with monthly adventures each more ridiculous than the other, and whose influence is still pretty much alive in a more "Indirect" manner.

The influence of the CCA stayed strong up, with no revisions at all to is guidelines up until the publication of a three-issue arc in the first volume of Spider-man running from issue 96 to issue 98. In it, writer Stan Lee and artists Gil Kane and John Romita Sr. depicted the direct negative use of drugs under the claim that it would be impossible to do otherwise without mentioning drugs. The CCA did not approve this story at first, and Marvel Comics instead of backing out decided instead to run with it. This proved to be an intelligent move, as the issues sold extremely well and were endorsed by the Nixon administration. This was followed weeks later by the publication of a two-issue arc in the first volume of Green Lantern/Green Arrow which also tackled themes of drug use and abuse directly and featuring main characters getting addicted and overcoming the use of drugs, which proved to be another hit and cemented the necessity of changes to the CCA. Indeed, the CCA was rewritten for the first time since its inception in 1954 so that comics could once again depict the usage of illicit substances, albeit only in the context of demonizing them. This small change proved to be the first nail in the coffin for the CCA in terms of its relevancy with both the general public and publishing houses. Soon, publishing houses started to experiment with new narratives, usually stories with a lot of political and social elements and open criticisms to society, with condemnations to racism and religion. In the 80s, the number of comics that were published without the CCA's seal of approval was increasing, with that decade being host to some of the most acclaimed and relevant works the medium has ever seen, like *The Dark Knight Returns, Watchmen, Swamp Thing* and *From Hell*.

6. REMNANTS OF THE INNOCENT

In 2011, DC and Archie, which were the last publishing houses that were still technically following the Comic's Code Authority (in name only) finally ceased to support it, which meant that after almost 60 years it came to an abrupt and silent end. However, Wertham's ideas as portrayed in his writings are still having an effect on the current mainstream of comic books, specially inside the realm of Superhero fiction. Even if the industry has been leaning to more progressive ideologies over the years there's still the problem of LGTB+ representation in Superhero comic books.

On the one hand, Comic Books have a long story of LGTB+ characters and narratives, ever since their inception: previously we discussed the ambiguous sexuality of Batman and Wonder Woman, but collections such as Doom Patrol, X-Men and Flash were depicting and normalizing gay characters as soon as the 80s. Today, the presence of LGTB+ characters in comic fiction is greater that it has ever been: characters like Tim Drake AKA Robin, Harley Quinn, Jon Kent, Poison Ivy, Batwoman, America Chavez, Northstar, Apollo and Midnighter are openly queer, and the range of the expression of sexuality is not limited to being straight, gay, or lesbian; bisexuals, transexuals and asexual individuals have also enjoyed great representation.

The issue stems when authors and readers want these characters to go the extra mile, and in these instances is when we can see the still reluctant nature of publishing houses to go really step into a more progressive view of the characters: for starters, sexuality in it of itself is still pretty much taboo in all the senses it matters: female nudity and sexualization is seen as good, but sexualization of male bodies is still an issue for most publications. A recent Batman book, *Batman: Damned*, was censored on its first issue due to a panel depicting explicit nudity of the main character, something which has happened to characters like Wonder Woman without really raising any eyebrows.

Sexual imagery is one thing, but even though many steps have been taken in regards of LGTB+ positivity, some problematic issues are still relevant. For starters, gay characters are more prevalent on

"alternative" media, that is, material not linked to what is considered to be the "canonical" version of the characters. Harley Quinn and Poison Ivy, for example, were mostly relegated to being a platonic couple up until very recently in the main continuity, whereas other titles, like DC's *Bombshells* (2015), were free to explore the sexuality of the characters. Other characters, such as Batwoman, still can't be depicted as being able to marry into a same sex relationship (Abad-Santos, 2013).

7. CONCLUSIONS

Wertham's writings on comic book narratives were a breaking point in comic book development. It caused the entire industry to fall into a dark period of censorship and restriction which heavily impaired what could be told not only in a genre as Superheroes, but in a whole format. Even though nowadays it's a memory of a distant past, the truth is that the ramifications of the Comic's Code Authority are still felt and are influencing the industry in ways that still prevent authors to take characters into new directions and change the tropes and universe of the Superhero fiction.

8. REFERENCES

Abad-Santos, A. (2013). "Batwoman" authors quit after superhero's same-sex marriage is denied. The Atlantic. https://bit.ly/3O1SCmq

Azzarello, B., & Bermejo, L. (2021). Batman damned. DC Comics.

Daniels, L. (1983). Comix a history of Comic Books in America. Bonanza Books.

DiPaolo, M. (2014). War, politics and superheroes: Ethics and propaganda in comics and film. McFarland.

Hajdu, D. (2009). The ten-cent plague: The great comic-book scare and how it changed America. Picador.

Kane, B., & Finger, B. (2023). Batman: The golden age omnibus Vol. 1. DC Comics.

Kaplan, A. (2008). From Krakow to krypton: Jews and comic books. The Jewish Publication Society.

Kiste, A. (n.d) Comics code history: The seal of approval. Comic Book Legal Defense Fund. (n.d.). https://bit.ly/3vH7rob

Kowalski, J. (n.d.). Comics: Comic books. Illustration History. https://bit.ly/3Ooy4VN

Kunzle, D. M. (2023). Comic strip. Encyclopædia Britannica. https://bit.ly/3HglO2P

Lent, J. A. (1999). Pulp demons: International dimensions of the postwar anti-comics campaign. Fairleigh Dickinson University Press.

Marston, W.M., Murchinson, J., Kanigher, R. & Mayer, S. (2020). Wonder Woman: The Golden Age Omnibus Vol. 4. DC Comics

McCloud, S. (1993) Understanding Comics: The Invisible Art, Tundra publishing.

Nyberg, A. K. (1998). Seal of approval the history of the comics code. Univ. Press of Mississippi.

Sergi, J. (2012). Tales from the code: Spidey fights drugs and the Comics Code Authority. Comic Book Legal Defense Fund. https://bit.ly/3TRwGOS

Simon, J. (2005). Marvel Masterworks presents Golden Age Captain America Comics: No 1-14

Siegel, J. (2019). Superman: The Golden Age Omnibus Vol. 1. DC Comics

Thrasher, F. M. (1949). The comics and delinquency: Cause or scapegoat. Journal of Educational Sociology, 23(4), 195. https://doi.org/10.2307/2264555

Wertham, F (1954) Seduction of the Innocent. Rinehart and Co.

EL DESAFÍO DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL EN LA COSMOVISIÓN DE LA RELIGIÓN CATÓLICA SEGÚN FRANCISCO

JOSÉ ANTÚNEZ CID
Facultad de filosofía UESD (Madrid)

1. INTRODUCCIÓN

Soloviev en *Los tres diálogos y el relato del anticristo* describió nuestros días como "Un siglo tan avanzado que era también el último" (Soloviev, 2016, p. 195); y Francisco en *Laudate Deum* (Francisco Papa, 2023) no duda en citarle ante el posible mal uso del poder que la ciencia nos aporta en el contexto de una comprensión del mundo y la naturaleza dominada por el paradigma tecnocrático.

Este breve escrito revisa y actualiza la reflexión sobre la casa común realizada en la amplia carta *Laudato Si'* (Francisco Papa, 2015), motivado por una inquietud creciente que tiene tres caras:

- El agravamiento de la crisis ecológica y consecuentemente humana,
- El rechazo negacionista a tomar conciencia de esta grave situación o a normalizarla dentro de los cambios climáticos de la historia geológica de la Tierra por parte de sectores no pequeños y tanto dentro como fuera del ámbito de influencia del catolicismo, y
- La ineficacia e insuficiencia de las medidas acordadas internacionalmente para hacer frente común a esta amenaza.

Desde esta preocupación propone concienciar e invita a sumarse a medidas globales de fondo, que toquen la raíz moral de la humanidad, acompañadas de los medios y las revisiones oportunas.

Entre 2015 y el momento presente la inteligencia artificial ha adquirido un protagonismo en los medios cargado de polémica entre sus múltiples beneficios y las voces más alarmistas de los riesgos, que van desde problemas éticos importantes (derechos de autor, igualdad, programación ética, diseño y control de IA, empleo…) y llegan hasta el discurso apocalíptico. Esta actualidad ha venido acompañada de llamativas dimisiones de altos responsables e ingenieros de IA como el de Geoffrey Hinton, avisando de los peligros para la humanidad que implica el control de IA, y ceses como el de Blake LeMoine, este último por afirmar que 'LaMDA' habría tomado 'consciencia', quien fue inmediatamente desmentido por Google; o el ir y venir en OpenAI de Sam Altman, según presione la empresa, el equipo o los inversores, –despedido supuestamente por su visión 'apocalíptica' de una AI construida sin vigilancia, es readmitido a los 5 días con grandes 'movidas' en Silicon Valley incluyendo presión y maniobras por parte de Microsoft, accionista de OpenAI.

La actualidad mediática responde a los asombrosos avances reales de la IA que dibujan un futuro con potencialidades aparentemente ilimitadas aplicables a la economía, la salud, las armas, la creatividad, el transporte, etc. Estas posibilidades asombran, seducen y a la vez atemorizan.

¿Qué papel juega IA en el escenario de crisis ecológica y humana tal y como lo percibe la cosmovisión católica en la voz del Papa Francisco?

Laudate Deum hace mención expresa a IA y su rol en nuestra sociedad en el contexto del llamado 'paradigma tecnocrático'.

2. OBJETIVOS

Pretendo comprender y reflejar la perspectiva peculiar de la cosmovisión católica acerca de la IA tal y como la presenta Francisco Papa sobretodo en *Laudate Deum*. Para hacerlo establezco un diálogo con otras corrientes filosóficas que acompañan el enjuiciamiento de la comprensión que el hombre tiene hoy de la técnica (Nietzsche, Heidegger y Jonas principalmente). Así se entienden sus propuestas respecto a la IA de cara al COP28, y que surgen de este planteamiento.

3. METODOLOGÍA

Me mantendré siempre en una perspectiva filosófica de escucha y análisis comparativo de la posición católica recibida como propuesta abierta –no en su obligatoriedad dogmática– para todos los hombres de buena voluntad, es decir excluyo una reflexión teológica que sería legítima pero propia de otra sede.

Para ello contextualizaré la posición católica en relación al paradigma tecnocrático como modo de ser del hombre en el mundo y en la naturaleza.

Para el diálogo crítico con la comprensión tecnocrática sintetizo el pensamiento de Francisco como una cosmovisión que parte de la experiencia de la gratuidad percibida desde una conceptualización del mundo como creación.

A continuación se expone en qué consiste la comprensión de la técnica por parte del paradigma tecnocrático y se relaciona con su origen y desarrollo como forma de pensar ideológica.

4. RESULTADOS

Con la altura ganada concluiré en el terreno propio de la IA, atendiendo a su valoración intrínseca cómo útil o herramienta no neutro y a la problemática ética vinculada en su raíz al paradigma tecnocrático dentro del cual surge según Francisco.

5. DISCUSIÓN

La lectura del momento presente que realiza Francisco en *Laudato Si'* y que ahonda en *Laudate Deum* detecta el carácter dominante cultural del paradigma tecnocrático. Este paradigma vendría a establecer un modelo de hombre tecnológico que desarrollaría prácticamente sólo una de las potencialidades de la razón moderna, la técnica. Así la razón técnica deviene voluntad de poder y respuesta última, horizonte final, al estilo del más que humano, el superhombre de Nietzsche. Toda esperanza de futuro se iría depositando en las soluciones técnicas. El carácter paradigmático consistiría en que la técnica se convierte en prisma

que condiciona el mirar mismo del hombre sobre el mundo, la naturaleza y él mismo, aún de modo inconsciente. Se trata de una comprensión del modo de ser en el mundo al estilo heideggeriano con quien –sin ser nombrado– parece confluir en ideas y herramientas de análisis; aunque no en las soluciones, especialmente por la cuestión de la trascendencia en que la divergencia es absoluta.

Francisco suscita estas reflexiones desde el problema medioambiental que considera especialmente grave y que le llevó a escribir *Laudato si'* llamando al cuidado de la casa común, el planeta. Indagando en sus causas y soluciones desemboca más allá de cuestiones particulares en la 'comprensión', en el paradigma hermenéutico tecnológico, como causa principal que opera y requiere ser superado para alcanzar soluciones reales. Los problemas generados y/o aumentados por la tecnología no se resolverían con más tecnología sin más, aunque una razón de dominio técnico se intenta imponer, y parece que lo va consiguiendo, como modo de comprender y comprenderse: mundo, naturaleza, humanidad leídos por la razón tecnológica.

5.1. El mundo como creación

La cosmovisión de la religión católica piensa, sin embargo, el mundo como creación. Tiene un origen personal en un creador cuyo motivo es el amor expansivo, no el dominio sino la pura bondad gratuita, sin entrar a si este punto es sostenible también filosóficamente y no sólo teológicamente dentro de la cosmovisión creyente. En la naturaleza, dentro de la misma, como perteneciente a la misma casa común, aparece también el hombre: "la persona humana, con la peculiaridad de su razón y de su ciencia, no es un factor externo" (Francisco Papa, 2015, n.º 130), que a la vez trasciende la naturaleza, pero no como una libertad que se impone dialécticamente a la naturaleza material, sino como quien siendo don recibe el don y el don de cuidar y perfeccionar lo recibido responsablemente. "Todos podemos colaborar como instrumentos de Dios para el cuidado de la creación, cada uno desde su cultura, su experiencia, sus iniciativas y sus capacidades" (Francisco Papa, 2015, n.º 14). Con su creatividad, en el don gratuito recibido, está el hombre, naturaleza y sobrenaturaleza a la vez.

> "La vida humana, la inteligencia y la libertad integran la naturaleza que enriquece a nuestro planeta y son parte de sus fuerzas internas y de su equilibrio" (Francisco Papa, 2023, n.º 26).

El hombre no aparece separado, ni absorbido, ni en conflicto originario con el resto de la Creación. Tampoco aparece una mirada originariamente utilitarista, como si la relación primaria del hombre con las cosas fuese la de instrumentalizarlas y dominarlas, sino una mirada que descubre el don y cuya relación con lo recibido se realiza mediante instrumentos de cuidado, de servicio, de amor. El ser a la mano como utensilio no es lo originario, aunque pueda vivirse como si lo fuera espontáneamente situados fuera del horizonte de la gratuidad, sumergidos en el paradigma tecnocrático. Nótese la diferencia con el Heidegger pre *Kehre*.

Además, creación es más que naturaleza:

> Para la tradición judío-cristiana, decir 'creación' es más que decir naturaleza, porque tiene que ver con un proyecto del amor de Dios donde cada criatura tiene un valor y un significado. La naturaleza suele entenderse como un sistema que se analiza, comprende y gestiona, pero la creación *sólo puede ser entendida como un don* que surge de la mano abierta del Padre de todos, como *una realidad iluminada por el amor* que nos convoca a una comunión universal (Francisco Papa, 2015, n.º 76).

En esta cosmovisión el poder humano tiene un sentido de servicio que orienta y limita el uso de la técnica y el mundo material, pues hay una instancia trascendente superior que es origen, acompaña, provee y plenifica (salva) en libre cooperación con sus criaturas ante la que hay que responder en responsabilidad.

Las categorías de este 'paradigma creacionista' serían las de don, gratuidad, responsabilidad y trascendencia; frente a las de conquista, apropiación, dominio e inmanencia del paradigma tecnocrático.

En principio, el progreso científico –la tecnología incluida la IA– sería bienvenida pues potencia esa misión y la capacidad de cuidado del hombre desde una mirada de gratuidad. Pero la lectura de Francisco apunta una no neutralidad ética de cualquier desarrollo de la técnica, pues cuando el producto tecnológico surge históricamente desde el

paradigma tecnocrático, este concebirse en y desde ahí cualificaría internamente los mismos instrumentos tecnológicos.

> Las últimas novedades tecnológicas parten de la idea de un ser humano sin límite alguno, cuyas capacidades y posibilidades podrían ser ampliadas hasta el infinito gracias a la tecnología (Francisco Papa, 2023, n.º 21).

Así no serían en sí éticamente indiferentes pues su origen orienta su uso desde su concepción, no hay mirada de inocencia sobre la herramienta fabricada por el hombre, y se requiere siempre un discernimiento, a veces corrección, una corrección que quizás a veces no resulte posible; nos situamos en un estado de atención y alerta para evitar entrar cándidamente en el círculo cerrado tecnocrático, sin catastrofismos y sin candidez.

5.2. Paradigma tecnocrático

Desde el horizonte de gratuidad la comprensión histórica de la tecnología del momento presente es diagnosticada como una lógica que, trascendiendo la técnica, absorbe toda referencia de sentido exterior acabando por deshumanizar y poner en peligro el ecosistema. Sería un modo de entender la vida y la acción humana que contradice la realidad hasta dañarla, pasando fácilmente a la idea de un crecimiento infinito o ilimitado, que entusiasmaría a economistas y tecnólogos.

Aunque:

> No todo puede ser pronosticado, no todo puede ser calculado; al final «la realidad es superior a la idea»… demás, la gran cantidad de datos analizados por las inteligencias artificiales no es de por sí garantía de imparcialidad. Cuando los algoritmos extrapolan informaciones, siempre corren el riesgo de distorsionarlas, reproduciendo las injusticias y los prejuicios de los ambientes en los que se originan. Cuanto más veloces y complejos se vuelven, más difícil es comprender porqué han generado un determinado resultado (Francisco Papa, 2024, n.º 4).

Este paradigma tecnocrático adquiere el carácter de sustituto de la religión pues clausura toda apertura a la trascendencia e incluso a la verdad de la misma naturaleza, deviniendo antiecológico al encerrase paradójicamente en un inmanentismo naturalista. Por debajo subyace una ideología que se manifiesta en la obsesión por acrecentar el poder

humano más allá de lo imaginable, ante el poder la realidad no humana es un mero recurso a su servicio.

> Todo lo que existe deja de ser un don que se agradece, se valora y se cuida, y se convierte en un esclavo, en víctima de cualquier capricho de la mente humana y sus capacidades (Francisco Papa, 2023, n.º 22).

Resuena el *Übermensch* nietzscheano que restaura la *hybris* de la razón griega potenciándola con ese poder que ahora es a la vez voluntad y razón técnica y que se cierra a la gratuidad.

> En el fondo, la falta de un reconocimiento sincero, dolorido y orante de nuestros límites es lo que impide a la gracia actuar mejor en nosotros, ya que no le deja espacio para provocar ese bien posible que se integra en un camino sincero y real de crecimiento. La gracia, precisamente porque supone nuestra naturaleza, no nos hace *superhombres* de golpe. Pretenderlo sería confiar demasiado en nosotros mismos (Francisco Papa, 2018, n.º 50)

El paradigma tecnocrático podría verse como una ideología de carácter neo-gnóstico en sentido amplio pues la esperanza de salvación de la injusticia y de superación de los límites se deposita en el conocimiento tecnológico que desde su propio desarrollo haría brotar las soluciones necesarias. No se trata de una gnosis cristiana en sentido técnico que absorbería el hecho de Cristo naturalizándolo de modo sincretista y desencarnado, sino de una propuesta de cosmovisión en que la técnica desde sí y espontáneamente genera todo sentido, incluido el ético y salvífico. Pero el proyecto ilustrado conserva ese carácter salvífico del hombre de su naturaleza bruta indómita mediante la cultura y la técnica, sentido salvífico que Ortega sostiene (García Nuño, 2014). Si lo pensamos desde este ángulo, la secularización de la razón cristiana a través de una Ilustración laica devendría razón técnica conservando su pretensión de universalidad salvífica, su carácter de gran relato totalizante y dador de sentido tanto como su empuje proselitista, a veces anticristiano. En este camino la razón se desencarna interpretando la materia como número abstracto para manejarla perdiendo su densidad y perfil, reduciéndola a espíritu, mentalizada. Esto supera el ensanche del concepto de gnosticismo inicial por Jonas yendo más allá de la gnosis como helenización aguda del cristianismo de von Harnack (Jonas, 2000, p. 70). Quedaría por ver profundizar sobre el dualismo en esta peculiar

neo-gnosis, quizá generando dialécticamente él mismo sus rivales negativos.

Heidegger apuntó, no sin ambigüedad valorativa, a la técnica como el evento en que acontecería el ser en la historia, convirtiéndose en un desocultamiento provocador que pretende imponerse a la naturaleza de forma agresiva, depredadora, unilateral. Este paradigma de la técnica moderna, como modo de estar en el mundo del Dasein conllevaría un peligroso modo de estar en la naturaleza. En su conferencia de 1954 "La pregunta por la técnica" (Heidegger, 2021), apunta certeramente al problema del ecosistema actual y el modo que tiene el hombre moderno de estar en la naturaleza y bosqueja líneas de acción, con un lenguaje que coincide, si no es que sirve de sustrato, con *Laudato Si'*. Sin embargo, su ontología resulta impotente para la tarea por la ambigüedad del acontecimiento, pues incluso en el peor de los casos, como el acontecer de una hecatombe propiciada por el paradigma técnico actual, se desvelaría el ser: acontecería terroríficamente. Además, la línea de superación bosquejada queda clausurada y frustrada apenas emprende el vuelo por el rasgo inmanente del horizonte del ser. Es cierto que Heidegger abre la consideración del ser como don y posibilita pensar la gratuidad con su fenomenología, pero es cierto que esta gratuidad se disuelve al no haber trascendencia quedando encerrada en la facticidad de un puro haber inmanente, es lo que hay, y así hablar de don y gratuidad como facticidad vacía de significado y sentido términos tan personalistas. Esta facticidad deviene un monismo naturalista en medio de todo su clamar por la diferencia ontológica; como ya advirtió A. Llano al mostrar que la verdad como desvelación entendida al modo de Heidegger en *Ser y tiempo* nos instala paradójicamente en una comprensión naturalista, pues llenaría todo horizonte, sería total y perfecta, sin espacio para el misterio.

> La distinción -que no separación ni propiamente 'relación'- entre el ser veritativo y el ser real aporta la única clave filosófica para evitar el naturalismo que malogra tantas teorías representacioncitas y anti-representacionistas de la verdad. En el caso de Heidegger, la radical apertura atribuida a la concepción original de la verdad como *aletheia* presenta una cadencia nihilista que anula la positiva libertad fundamental o trascendental de la mente como aquello que es en cierto modo todos los entes, fórmula del *De Anima* (III, 8, 431b21) que se menciona como

> precedente en la Introducción a *El Ser y el tiempo*. Lo único que entonces viene a quedar es la inmediata presencia de las cosas desveladas en un ámbito luminosamente vacío: naturalismo tan depurado como inequívoco, por cancelación de la praxis cognitiva (Llano, 1984, pp. 36-37).

Estamos también en una comprensión del estar en el mundo autorreferencial que no escaparía en el fondo –como pretende Heidegger– del antropocentrismo.

La propuesta heideggeriana necesita de la apertura trascendente de una alteridad radical y originaria, que revestiría carácter ético como muestra *Totalidad e infinito* (Levinas, 2012), una alteridad también plural y experiencial, como muestra la vivencia cultural desde el pobre que irrumpe rompiendo el círculo autorreferencial individualista (Scannone, 2017).

Correspondería al hombre intentar cambiar de modo de comprensión a un nuevo modo de ser que se caracteriza por el cuidado y el respeto, modificando el modo histórico de darse y comprenderse la técnica.

También Jonas enlaza la filosofía de Heidegger con el gnosticismo, pero no de forma directa, sino a través de la interpretación heideggeriana del cambio de cosmovisión que implicó el desarrollo científico. Para Jonas el pensamiento de su maestro es producto de la reducción de la naturaleza a lo mensurable, manipulable y a materia extensa que, originada en las revoluciones científicas del s. XVI, gobierna la mentalidad del mundo moderno. Heidegger queda encuadrado dentro de la razón instrumental y así Jonas le critica lo que Heidegger a su vez denunciaba en el devenir de la técnica y que no lograría superar (Herskowitz, 2022).

Jonas cree descubrir en la filosofía moderna de Heidegger a Sartre una peculiar enfermedad espiritual con la que está batallando filosóficamente para superarla y que ya estaba presente en el gnosticismo antiguo: el nihilismo. Jonas intenta encarnar su pensamiento volviendo la mirada filosófica hacia la biología, a lo concreto, a la carne e, inspirado por Ludwig von Bertalanffy, cae en la cuenta de este mal que aquejaría muchas filosofías de nuestro tiempo emparentándolo con el gnosticismo (Tibaldeo, 2012).

Esta forma de entender la técnica más allá de la ciencia constituiría una gnosis inmanente, con un hombre autosuficiente y autorreferencial, con una racionalidad desencarnada: "Conciben una mente sin encarnación, incapaz de tocar la carne sufriente de Cristo en los otros, encorsetada en una enciclopedia de abstracciones" (Francisco Papa, 2018, n.º 37).

La tecnocracia unida al capitalismo devoraría el ecologismo reducido a herramienta publicitaria.

> En el origen de muchas dificultades del mundo actual, está ante todo la tendencia, no siempre consciente, a constituir la metodología y los objetivos de la tecnociencia en un paradigma de comprensión que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad. Los efectos de la aplicación de este molde a toda la realidad, humana y social, se constatan en la degradación del ambiente, pero este es solamente un signo del reduccionismo que afecta a la vida humana y a la sociedad en todas sus dimensiones (Francisco Papa, 2015, n.º 107).

Este neognosticismo se infiltra también en la vivencia de la propia religión por parte de los católicos (*Gaudete et Exsultate*), traduciéndose en formas de espiritualidad defectivas que derivan en voluntarismos –pelagianismos–, versión interiorizada en católico de la voluntad de poder nietzscheana:

> Una es la fascinación del gnosticismo, una fe encerrada en el subjetivismo, donde sólo interesa una determinada experiencia o una serie de razonamientos y conocimientos que supuestamente reconfortan e iluminan, pero en definitiva el sujeto queda clausurado en la inmanencia de su propia razón o de sus sentimientos. La otra es el neopelagianismo autorreferencial y prometeico de quienes en el fondo sólo confían en sus propias fuerzas y se sienten superiores a otros (Francisco Papa, 2013, p. 94).

Así el poder que los gnósticos conceden a la inteligencia se desplaza y algunos "comenzaron a atribuírselo a la voluntad humana, al esfuerzo personal. Así surgieron los pelagianos y los semipelagianos. Ya no era la inteligencia lo que ocupaba el lugar del misterio y de la gracia, sino la voluntad" (Francisco Papa, 2018, n.º 48).

En este contexto, Francisco señala que IA está originada dentro del paradigma tecnocrático y puede apoyar la idea de un ser humano sin límite alguno, cuyas capacidades y posibilidades podrían ser ampliadas hasta

el infinito gracias a la tecnología, retroalimentando el paradigma tecnocrático.

De ahí que este aumento de poder requiera equilibrarse con el crecimiento ético y cultural.

> Durante los últimos años hemos podido confirmar este diagnóstico al mismo tiempo que hemos asistido a un nuevo avance de dicho paradigma. La inteligencia artificial y las últimas novedades tecnológicas parten de la idea de un ser humano sin límite alguno, cuyas capacidades y posibilidades podrían ser ampliadas hasta el infinito gracias a la tecnología. Así, el paradigma tecnocrático se retroalimenta monstruosamente (Francisco Papa, 2023, n.º 21).

Hay que trascender el círculo tecnocrático pues: "Suponer que cualquier problema futuro podrá ser resuelto con nuevas intervenciones técnicas es un pragmatismo homicida" (Francisco Papa, 2023, n.º 57), se necesita un cambio de paradigma, de comprensión del lugar del hombre en el mundo y en la naturaleza. Quizá suene a cierto adanismo o prejuicio anti-técnica. Sin embargo no hay ningún juicio ni opinión contrario a la técnica o la ciencia y sus avances:

> La ciencia y la tecnología manifiestan de modo particular esta cualidad fundamentalmente relacional de la inteligencia humana, ambas son producto extraordinario de su potencial creativo … [pero la técnica está orientada] … el progreso de la ciencia y de la técnica, en la medida en que contribuye a un mejor orden de la sociedad humana y a acrecentar la libertad y la comunión fraterna, lleva al perfeccionamiento del hombre y a la transformación del mundo… Nos alegramos justamente y agradecemos las extraordinarias conquistas de la ciencia y de la tecnología, gracias a las cuales se ha podido poner remedio a innumerables (Francisco Papa, 2024, n.º 1).

Lo que si que aparece sin ambages es una crítica y profunda lectura del paradigma tecnocrático en el que estaríamos inmersos y casi prisioneros y un realismo en cuanto a la naturaleza de sus productos:

> No podemos presumir a priori que su desarrollo aporte una contribución benéfica al futuro de la humanidad y a la paz entre los pueblos. Tal resultado positivo sólo será posible si somos capaces de actuar de forma responsable y de respetar los valores humanos fundamentales como «la inclusión, la transparencia, la seguridad, la equidad, la privacidad y la responsabilidad (Francisco Papa, 2024, n.º 2).

6. CONCLUSIONES

Para Francisco es necesario encuadrar y limitar las posibilidades dañinas fruto de la compresión tecnocrática, como para casi todos respecto a la IA (Normativa Biden, Acuerdos UE, Encuentro de Londres):

> Se vuelve indispensable crear un sistema normativo que incluya límites infranqueables y asegure la protección de los ecosistemas, antes que las nuevas formas de poder derivadas del paradigma tecnoeconómico terminen arrasando no sólo con la política sino también con la libertad y la justicia (Francisco Papa, 2015, n.º 53).

Pero no bastarían leyes regulatorias –mecanismos superficiales–, hace falta una ética sólida, una cultura y una espiritualidad que aúnen en interacción los sistemas naturales con los sociales.

> Debería ser una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático. De otro modo, aun las mejores iniciativas ecologistas pueden terminar encerradas en la misma lógica globalizada. Buscar sólo un remedio técnico a cada problema ambiental que surja es aislar cosas que en la realidad están entrelazadas y esconder los verdaderos y más profundos problemas del sistema mundial (Francisco Papa, 2015, n.º 111).

Aprovechar IA superando riesgos, en este análisis filosófico y religioso supondría sacarla y purificarla del suelo nutricio del que procede y en el que actúa.

> Hay que reconocer que *los objetos producto de la técnica no son neutros,* porque crean un entramado que termina condicionando los estilos de vida y orientan las posibilidades sociales en la línea de los intereses de determinados grupos de poder (Francisco Papa, 2015, n.º 107).

Hacer rendir la IA supondría desarrollar estrategias que rompan el individualismo y limiten la acción de los verdaderos poderosos que siempre encuentran la manera de salir indemnes. Se requiere un proceso que conlleve cambios profundos en cada uno y en cada pueblo, pues

> No hay cambios duraderos sin cambios culturales, sin una maduración en la forma de vida y en las convicciones de las sociedades, y no hay cambios culturales sin cambios en las personas (Francisco Papa, 2023, n.º 70).

Este es el horizonte de cooperación que auspiciaba para el COP28 –¿exitoso a medias?– y que exige un compromiso ético en todos los niveles individuales y comunitarios:

> Tenemos por ello el deber de ensanchar la mirada y de orientar la búsqueda técnico-científica hacia la consecución de la paz y del bien común, al servicio del desarrollo integral del hombre y de la comunidad (Francisco Papa, 2024, n.º 2).

Deberíamos tomar conciencia de estas vertiginosas transformaciones para gestionarlas de modo que protejan y promuevan los derechos humanos en colaboración con las leyes y las instituciones que buscan un desarrollo humano integral. Así la inteligencia artificial servirá para un mejor potencial humano que ayude a lograr nuestras aspiraciones más altas sin competir con ellas.

7. APOYOS

Artículo elaborado gracias a investigación financiada por la OIRI (UESD).

8. REFERENCIAS

Aristóteles (1978). De Anima, Gredos.

Francisco Papa. (2013). Evangelii Gaudium. Ed. Vaticana. https://bit.ly/3SOd8dx

Francisco Papa. (2015). Laudato si'. Ed. Vaticana. http://bit.ly/47JmQlA

Francisco Papa. (2018). Gaudete et exsultate. Ed. Vaticana. https://bit.ly/47I5o0X

Francisco Papa. (2023). Laudate Deum. Ed. Vaticana. https://bit.ly/47FZFIV

Francisco Papa. (2024). Mensaje para la celebración de la LVII Jornada Mundial de la Paz. Ed. Vaticana. https://bit.ly/3RJEmBl

García Nuño, A. (2014). El carácter salvífico de la cultura en Ortega y Gasset 1907-1914. Universidad San Dámaso. http://repositorio.sandamaso.es/handle/123456789/1117

Heidegger, M. (2021). La pregunta por la técnica. Herder.

Herskowitz, D. M. (2022). Reading Heidegger against the Grain: Hans Jonas on Existentialism, Gnosticism, and Modern Science. Modern Intellectual History, 19(2), 527-550. https://doi.org/10.1017/S147924432100010X

Jonas, H. (2000). La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo. Siruela.

Levinas, E. (2012). Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad (2.a ed.). Sígueme.

Llano, A. (1984). Metafísica y lenguaje. EUNSA.

Scannone, J. C. (2017). Irrupción del pobre, quehacer filosófico y lógica de la gratuidad. Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica, 73(278), Article 278. https://doi.org/10.14422/pen.v73.i278.y2017.006

Soloviev, V. S. (2016). Los tres diálogos y el relato del anticristo. El buey mudo.

Tibaldeo, R. F. (2012). Hans Jonas' 'Gnosticism and Modern Nihilism', and Ludwig von Bertalanffy. Philosophy & Social Criticism, 38(3), 289-311. https://doi.org/10.1177/0191453710389451

MYTHS IN TRUNKS AND CAPES: SUPERHERO NARRATIVES AS THE MODERN MYTH

BENJAMÍN CARRASCAL MENESES
Universidad de Córdoba

1. INTRODUCTION

The fiction of the Comic Book Superhero is one that is close to be a century old, and one that has proven to resist the passage of time thanks to the introduction of a plethora of new voices inside the Comic Narrative as well as the proliferation of cinematic adaptations of their stories that have opened the gates to this world to a whole new audience.

But what purpose do Superheroes have in our society? Do they have any purpose at all, or are they just the machinations of massive conglomerates whose purpose is to amass as much capital as possible? The answer lies, as with many things in life, somewhere in the middle. Superheroes are as much a product to be sold to the masses as well as an undeniable Cultural good which has proven to be a wonderful window to the socio-economic worries of Society at a given point in time. Their stories, always coated with a sense of wonder and fantasy, have proven to be not unlike what Mythologies of old have offered people: they are vehicles to lessons, to viewpoints and to political discourse, all the while being exciting tales of individuals and heroes performing incredible feats and defeating powerful odds. These traits grant them the same sense of universality that surpass the boundaries of time and space that heroes such as Theseus, Heracles and Achilles have been characterized throughout history.

2. OBJECTIVES

- To offer an outlook at mythologies, offering brief summaries of some classical Greek myths and examining their value as cultural artefacts discussing various moral and political ideas, and their significance for human development as a reflection of the world they are produced in.
- To discuss the place of the Superhero as an iteration of Mythology in Modern times, paying attention again to its value as a medium to share ideas and teach the readers about the values of the current societies.

3. WHAT IS THE PURPOSE OF MYTH?

If there's something that could be considered to be as old as the existence of humanity itself on Earth, you would have few better contenders for the position as adequate as the idea of Divinity and Godhood. For millennia, humans have been drawn to the idea of an existence far beyond our insignificant understanding, sometimes to justify the seemingly random and chaotic nature of the Universe that we inhabit, other times to overcome the often times overwhelming fear of Death. But another use, sometimes accidental but most than likely intentionally designed, is that of teaching its adepts and readers about core moral and ethical issues of the physical world that binds us together using Narratives.

One quick glance at the world's most famous mythologies, from the Classical Greek and Roman pantheons to the persisting Abrahamic religions, passing through Hinduism, Buddhism and Sikhism will reveal that a core element of these faiths is their prominent narratives that are filled with stories that relate the life, deeds, problems and misfortunes of Gods, Divine Beings, Heroes capable of extraordinary physical and intellectual feats, and of course humans. Its main way to spread amongst the population was the oral tradition, mainly in the form of plays and tragedies, accounting for the lack of literacy amongst the lower strata of society and allowing for different speakers to add, remove and alter details of the story to best fit a specific narrative. This

versatility is in no small part the reason as to why Myths have remained an important and well preserved cultural artefact despite sometimes not having any written record, and explains their popularity in the matter that they are very easy to tell and enjoy.

The centrepiece of most of this narratives will more often than not serve as a parallel to a specific teaching that the author of said myths (which is usually either unknown or assumed to be a Divine Being itself) will preach to the reader: said teachings, usually in the form of either cautionary tales or recount of incredible feats of strength that will most likely revolve around trying to abide to the social contract, moral code and set of values of the society that produced it, as well as offering metaphorical punishments to those that defy the expectations and the rules set in any specific society. Thus, and to reduce what was stated to just a few words, one could come to the conclusion that Religion and Myth is a vehicle to both moral and ethical values and of politics and social norm. Myths are as much moral and Political entities as religions have been throughout history. From Joseph Campbell's *The Power of the Myth:*

> Read myths. They teach you that you can turn inward, and you begin to get the message of the symbols. Read other people's myths, not those of your own religion, because you tend to interpret your own religion in terms of facts—but if you read the other ones, you begin to get the message. Myth helps you to put your mind in touch with this experience of being alive. It tells you what the experience is.

A perfect example of Religion as a teaching tool disguised as a Myth would be the story of Daedalus and his son, Icarus. As stated in the most popular version of the Myth, father and son were trapped inside the labyrinth of Crete, which Daedalus built, as punishment for Theseus managing to escape it and being suspected of aiding the Hero in its defeat of the Minotaur. Seeing that Daedalus was a magnificent Inventor, he managed to craft two pairs of wings for him and his son, joining the materials with wax, in order to escape their doomed faith and reach freedom. Alas, although Daedalus' invention worked as intended, Icarus' ecstasy while experience the sensation of freely soaring the skies made him deaf to the warnings of his father, who alerted his son not to fly to close to the sun so as to not melt the wax that bound his

contraption. Icarus plunged into the ocean below as the heat of the sun disarmed his wings and died just as he had regained his freedom.

This small recollection of the events of Icarus' tragedy are enough to formulate an idea of what the people of that time sought when transmitting mythology to one another: if you don't want to suffer a similar fate to Icarus' you better control your pride and your hubris and learn to stay within your boundaries. It's a message so simple yet so powerful that not only has the narrative itself survived millennia, but the core value that it transmits is still very much applicable in a modern-day context: to the point that it survives in many languages as an idiom, "to fly too close to the sun", completely decontextualised from the original myth that produced it.

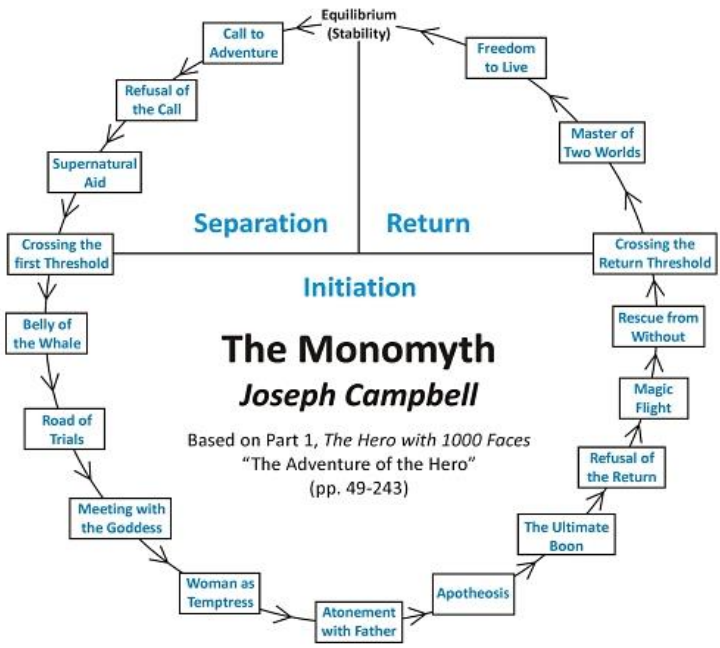
Another very extended trope in Mythologies of old is the idea of the Hero. Usually the Hero is an individual, a male most of the times, who possesses great strength and cunning usually due to the direct or indirect guidance of the Gods. A figure so powerful that even though being a mere mortal he or she basically functions as a bridge between wonted humanity and Godhood, and whose actions, usually in service of achieving personal glory, serve as a compass to which establish one's personal core values and morals. A hero is then the proverbial role model, someone anyone should strive to become, and virtually immortal due to his or her influence as a cultural icon.

Not to move away from Greek Mythology to portray my point, a character which perfectly abides to this notion of the Hero would be Heracles, the mythological son of the God Zeus and the human Alceme. In one of its most famous stories, the Hero murders his own wife and child under the influence of the Goddess Hera, and in order to atone for his crime, he is put under the service of King Eurystheus who tasks him with 12 tasks to complete over the span of a decade. Each of the tasks puts he Hero through a superhuman challenge of either strength or wits, and no matter how hard, challenging, demeaning or straight up impossible the task might be at a first glance, Heracles always came up with a solution to his ordeal and ended up on top of the situation. Each labour the Hero completes moves him closer to his goal of atoning for his actions and achieving Immortality.

This idea of the Hero and the narrative beats it goes through is perhaps one of the most used throughout all Mythologies in the world. Joseph Campbell would help to popularize, that being of the idea of the Monomyth, or as it is also sometimes called the Hero's Journey.

The premise of this theory is that throughout history, various cultures that seemingly had no contact between each other have developed what boils down to the same narrative structure, which in turn makes the structure itself into a universal constant throughout the development of Cultures.

FIGURE 1. *The basic Structure of the Monomyth*



Source: https://bit.ly/3TQDIn5

The structure itself places the protagonist of the narrative in a situation for which they are called into action and must then adventure outside either their comfort zone or their place of origin in search for something that will ultimately defeat an enemy or fix a problem in their original starting point, only for the journey to be also an experience of growth,

danger and situations which sculpts the hero, god or protagonist into a new being which then returns to its original place with the solution of their problems, which preferably will change the status quo of which the hero departed to create a new and improved reality.

It is thanks to this structure, which can be further expanded of simplified, that the figure of the Hero is "virtually immortal" as previously stated. Indeed, whereas the cultural context and the specific actions of the story might change, the journey itself follows the same steps. As such, many famous literary and religious figures such as Buddha, Odysseus, Jesus Christ, Muhammad, Beowulf and King Arthur have been noted to undergo this very same journey in order to achieve a goal, all the while improving themselves and teaching the readers and listeners of those stories about their upstanding actions and therefore, giving indirect and direct teachings about morals, ethics and civility.

This universality does not equal in any way to stagnation: Myths, much akin to humanity, have evolved together with us and as such have always reflected very closely the worries and problems of the time they occupy, but still maintaining a high degree of "Universality". The Ancient Egyptian Religion was the product of a society that was fixated by the idea of Death, reflected on the care, preoccupation and respect they deposited on their deceased. The Greek Myth was more worried with offering explanations to the occurrences of the Natural World, as well as reflect on the human condition. Christianity contains a little bit of the previous mentioned religions, with the added dimension of on paper worrying about your neighbour and pursuing forgiveness for the perceived faults of our bodies and minds, forgiveness which can only be attained if the individual follows a strict rule set about what one can and can not do.

It is important to note however that mythologies are not bound in time, and all recorded Religion has in some point of its history suffered from changes that again are a reflection of the society that holds those values. This goes one hand in hand with the previously mentioned versatility that Myths have; two interpretations of the same story, despite narrowing down to the same narrative beats, can be told very differently and reach different conclusions. Indeed, one of the main reasons which

explains why classical Myths are so resistant to the passage of time, is not only the way we tell them, but the interpretations that we can draw from them. As Margaret Atwood (2005) explains:

> In many ways, myths cannot really be translated with any accuracy from their native soil—from their own place and time. We will never know exactly what they meant to their ancient audiences. But myths can be used—as they have been, so frequently—as the foundation stones for new renderings that find their meanings within their own times and places (para. 1).

As religions evolved, written records became the standard, and by the time of the rise of Abrahamic religions books containing the "core" of each mythology, which made it easier to have a "canonical" iteration of the events described in a specific Mythology, of course always keeping in mind the inherent changes that one has to go through when translating a book or examining different but ultimately similar sects inside the same religion.

This does not mean that variations didn't happen, but the existence of these texts makes it so that texts outside those interpretations are studied mainly for their literary qualities rather than for their ecclesiastic ones. Dante's *Inferno* and Milton's *Paradise Lost* are unapologetic religious texts and Christianity has greatly benefited from their popularity and the iconography that has been produced thanks to these works. They are, at their core, texts that still emanate a strong sense of morality due to their proximity with the religion, and despite not being "canonical" to the original texts, they are still referenced and enjoyed as if they were part of the same narrative universe, and still can be read as lessons on morality and values inside the precepts of Christianity.

As time moves on, we can see a proliferation of literary texts linked with a specific religion or not, that fulfil the need for both a written and oral tradition of tales designed both to entertain and lecture their potential readers and listeners. One could make the argument that any piece of literary text can be read as a lesson of some kind, whether the author had any intention or not for the work to contain any which of course means that the vehicle in which ideas about morality and politics are transmitted greatly expanded with the increase in literacy and

inventions such as the printing press which made books to be easier to copy and most importantly, very easy to access by the general public.

4. MYTHS FOR THE WOMEN AND MEN OF TOMORROW

Myth in itself is still very much present in our current lives thanks again to its universal nature and moldability. Nowadays, it is more common to see it relegated to the realm of Fantasy fiction, with authors from all around the world taking inspiration on many sources to build their worlds and craft compelling narratives expanding entire fictional universe with their own societies, political struggles and of course, deities. The figure of the Hero itself is pretty much still alive, and one could not find a better representation of it in today's day and age than the Western Superhero originating from Comic Books.

The parallelism between the classical Myth and the Modern Comic Book Superhero is not a new concept: many authors throughout the time, both artist inside the industry and scholars of the medium have tackled both in literary studies and metatextual narratives the connexion between the heroes of old and new. One of the most relevant works on the matter is Grant Morrison's (2011). *Supergods: our world in the age of the superhero*, a work centred on the impact that the Superhero has had on Modern Culture: the power that these characters have had as Icons has proven to be immense, and as such they deserve to be studied and analysed.

Now, at first glance it might sound catastrophic to compare the cultural significance of Heracles with the likes of characters such as Spider-man or Batman, characters that to this day are still surrounded by biases and preconceived interpretations, but on a basic level the Superhero found in pulp magazines and blockbuster movies follows the same basic structure as the Classic Hero of mythology. Taking into consideration the reach of the Monomyth in culture even to this day, it becomes a no-brainer to tie these very same ideals to the fittingly named Superhero Genre which aroused in the Depression-era America, perhaps the perfect breeding grounds for the inception of a new mythological movement.

Let's tackle the origin of one of the most popular Superheroes of all time. Spider-man, created by Stan Lee and Steve Ditko with the input of Jack Kirby, works as a perfect representation as to how the structure and purpose of myth can be traced back to its classical origins. In its mythology, Peter Parker was a regular teenager who suffered from many of the evils that many of us can very realistically relate to: he's bullied, he's a nerd, and he's physically unfit. His problems are our problems, and when he is given a great power thanks to the bite of a Radioactive Spider, he uses it for what most of us would do if given the same chance: to profit and achieve personal glory. Alas, on an eventful night, Peter refuses to stop a criminal he could have easily subdued, which tragically results in that same criminal gunning down his uncle that very same night. Broken by the events, our Hero decides to take action and to embrace the life of the Modern Hero: worried not about himself, but of the well-being of his community. As stated in the first appearance of the character in *Amazing Fantasy #15:* "Aware at last that it this world, with great power there must also come – great responsibility!"

FIGURE 2. *The last three panels of the Spider-man origin story first published on Amazing Fantasy Issue 15 (August 1962); art by Steve Ditko, script by Stan Lee*

Source: Amazing Fantasy Issue 15 (August 1962)

If we go back to the myth of Icarus, it is hard not to see the similarities that both narratives present despite their obvious differences. Both tales narrate the tragedy of two young individual that in their hubris suffered

the consequences of not abiding to social norm and using what they had properly: Icarus dies while Peter has to see someone he loves die because of him. The significance of both tales can be weighted in the cultural impact that both have had in society: as stated, the myth of Icarus resulted in an idiom translated into many languages that summarized the narrative while it detached itself from the myth. In the same vein, the previously quoted phrase from Spider-man's first appearance, popularized by the rephrased version in 2002's film adaptation *Spider-man* by Sam Raimi as "with great power comes great responsibility", as also broken the boundaries of its mythology and has become a cultural staple in if of itself.

There's a key difference between the Myths of Ancient times and the new mythologies created by Superheroes, and that is the pursue of Glory. This is in opposition to the Classical Monomyth; the Western Superhero is built upon into the ideals and sensibilities of its country of origin: the United States of America. The Classical Vision of the Monomyth together with these sensibilities of the United States of America and its position in the World in relationship with all other countries brought forward the notion of the American Monomyth, which as Lang and Trimble (1988) describe on his *Whatever happened to the Man of Tomorrow? An examination of the American Monomyth and the comic book Superhero*:

> The American monomyth secularizes Judaeo-Christian ideals by combining the selfless individual who sacrifices himself for others and the zealous crusader who destroys evil. This super saviour replaces the Christ figure whose credibility has been eroded by scientific rationalism, but at the same time reflects a hope of divinity and redemption that science has never been able to eradicate (p.158).

This means that the structure of the Classical Monomyth remains pretty much the same within the boundaries of these newly found structure, the only difference being that the new "Christ figure" lacks the pursuit of glory and recognition present in Classical Monomyth. Greek Heroes such as Achilles were not on a quest to improve the life of their community, but to attain personal glory at all cost. In contrast, the American Monomyth introduces a new set of values sprouting from the ideological background of the people from the United States of America: the

hero's main worry is not their own glory or comfort, but rather the betterment of their community to the point of sacrificing themselves for the Greater Good. Superheroes could be seen then as "Christ without Christ", sympathetic characters that see their powers and abilities not as an opportunity to achieve personal glory, but to improve everyone's quality of life.

To be fair the distinction between Classical and American Monomyth might be a bit confusing and can be understand in terms of examining the text and localizing elements which adhere specifically to the cultural sensibilities of the United States of America. If one were to approach the narratives around the hundreds of Superheroes that have been published over the past century in the same way one approaches the classical myths, it becomes increasingly difficult to detach these new incarnations of the myth from their counterparts. Not only in the literal sense of these characters being sometimes almost copies of classical myths, but also in the purpose the characters serve to the community that produces and spreads their messages. The Superhero then becomes an equal to the myths of olden, and their stories cease to be mere forms of entertainment and escapism, and instead transforms themselves into a higher power: they are no longer mere fiction, they are lessons. Lessons about morality, about life and death, on equality or lack thereof, lessons on traditions and parenthood, motherhood, and so on. In truth, we desire to achieve what these characters, what these heroes do. We strive to become super. As Umberto Eco (1972) states on his *The Myth of Superman:*

> The mythological character of comic strips finds himself in this singular situation: he must be an archetype, the totality of certain collective aspirations, and therefore, he must necessarily become immobilized in an emblematic and fixed nature which renders him easily recognizable (this is what happens to Superman) (p.15).

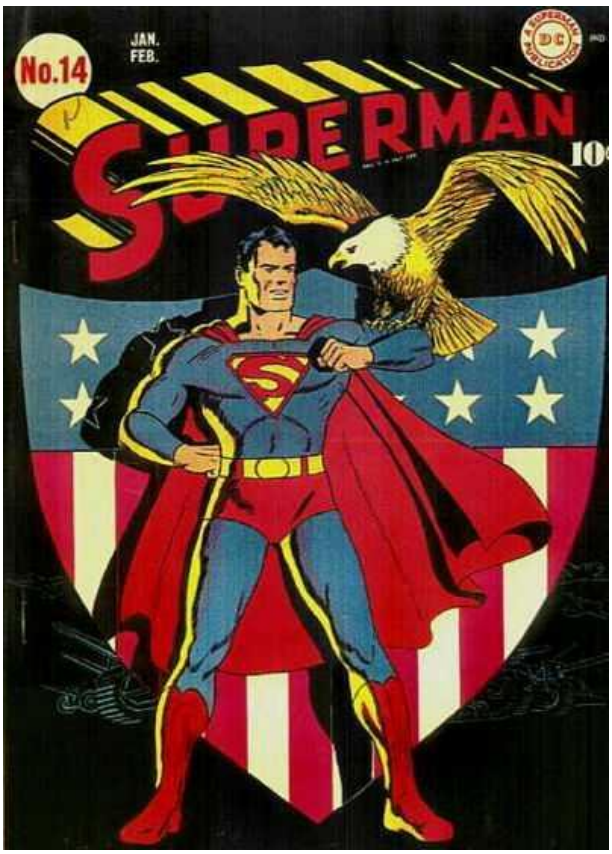
Superman is perhaps the quintessential representation of the American Monomyth (intertwined with a little bit of the notion of the American Dream) and the new interpretation of the Hero in a Modern context. Created by Joe Shuster and Jerry Siegel in 1938 for the first issue of *Action Comics,* Superman's origins are very simple and therefore, easy

to retell and adapt: he's an alien that came from the doomed planet of Krypton, but he was raised as a normal boy in a normal family under the name of Clark Kent. Already we can see similarities with Heracles own mythology, that of being adopted by regular parents but he himself possessing great strength. The difference lies in what the character does with that strength: Heracles and the rest of the Heroes in the Greek pantheon were mostly only concerned with themselves and their glory. This was seen as inspiring, as the reading at the time was of achieving greatness no matter the odds.

Superman mythology offers a twist to this notion: thanks to the Jewish background of its creators and the Judaeo-Christian values ever so present in the United States, the core of Superman's mythology is that all his fortitude, brains and supernatural abilities are in the service of those who surround him before his own needs. Superman is humble: when he is not donning the costume, he works a normal job as a reporter on The Daily Planet, hangs out with friends and tries to conquer the heart of Lois Lane. He does not use his powers to attain riches nor to benefit in any social way; he does not seek recognition and asks for no reward for his actions; Superman just pursues, as his motto stand, *Truth, Justice and the American Way.*

Indeed, in that last sentence one can draw attention to another powerful dimension of the myth of the Modern Superhero: its value as a political tool. One must take into account that the popularization of Superheroes is due to two main factors: first, the already mentioned Depression of the United States at the beginning of the 20th century, and the Second World War. Comics at this time were basically propagandistic materials for the population and the troops against the machinery of the Axis powers during the rise of the Nazi regime, and popular characters such as Captain America were born around the idea of becoming patriotic ideals for the Nation. In their very beginnings, Superheroes were extraordinarily politically charged, something that would continue on as the genre grew and attracted more readers and authors.

FIGURE 3. *Cover art for Superman Volume 1 Issue 14 (January 1942). Art by Fred Ray. Note all the Patriotic elements in the composition: the Bald Eagle, the Shield with the USA's flag painted over and the tanks behind. Superman has been used as an American Symbol ever since his inception, even though that same patriotism has been used very differently by many authors.*



Source: https://bit.ly/3vylEUl

The first ever Superhero publications were already heavily tied to political ideology, Social Justice, Feminism, Gay Rights, Patriotism, Morality, and the likes. DiPaolo identifies in *War, Politics and Superheroes: Ethics and Propaganda in Comics and Film* that when comic book narratives are overtly political, they can be separated in three distinct categories: (pro) establishment, anti-establishment and colonial. Establishment narratives focus on a perfect defence of the Sacred Status Quo and the powers that control our hierarchies, whereas anti-

establishment narratives focus on the destruction of the status quo in favour of something new. Colonial narratives, much akin to those found in literature, experiment with the hero being sent to a foreign and exotic land well outside his or her comfort zone to face an impending challenge either in the new territory (appealing to the colonial fantasy of the white men saving the uneducated natives) or obtaining an item that will help them back at their home.

Inside these three categories, comics have been used to discuss a plethora of different themes both directly and indirectly: far from the obvious themes of America fighting their ideological enemies in the form of Nazis and Communists, comics were some of the first media to discuss issues such as the role of women in our society and in narrative fiction, with the clearest example being the now well-known trope "Women in Refrigerators" which has transcended the comic book medium; they have been used to discuss Gender and its meaning all far as Grant Morrison's run in *Doom Patrol* from 1989 and 1992 with the character of Rebis, who identified itself as neither man or woman and had attributes of both. Comics were also some of the first media that introduced racial issues into their narratives and tried to approach them cautiously. From DiPaolo's (2018) *War, Politics and Superheroes: Ethics and Propaganda in Comics and Film*:

> (…) comic books have always been political, and have taken stands on controversial issues such as the death penalty, abortion, gay rights, and the environment. They have also reflected the mood of the public by being pro-war during wartime and pacifistic during peacetime almost as often as they have served as the voice of the minority opinion, crying for peace during wartime and advocating going to war when the public is reluctant to do so (p.11).

To go back to Superman, his boy scout nature and his willingness to use his powers to help those in need stems ultimately abides to the social precepts established by the United States. If one becomes familiar with the Superman mythos and his interactions with the world he inhabits, it becomes quite clear that the narratives he is involved in are reflections on the views regarding criminality and wrongdoing in a highly Capitalistic society. Superman, among other heroes, have historically always gone against the lower strata of crime, that which can be seen

and therefore is perceived as responsible for all the bad things that happen in the world. Again, from Eco's (1972) *The Myth of Superman:*

> In the sphere of his own little town, evil, the only evil to combat, is incarnate in a species which adheres to the underworld, that of organized crime. He is busy by preference, not against black marketing drugs, nor, obviously, against corrupting administrators or politicians, but against banks and mail truck robbers. In other words, the only visible form that evil assumes is an attempt on private property. (...) the underworld is an endemic evil, like some kind of impure stream that pervades the course of human history, clearly divided into zones of Manichaean incontrovertibly where each authority is fundamentally pure and good and each wicked man is rotten to the core without hope of redemption. (p.22)

The American hero becomes a defender of the Status Quo, more worried with the defence of a system of government and economical prestige instead with a more permanent and global solution to the problems he tries to solve. Batman, a character that as time went on has attained more popularity that Superman himself, very well portrays the dichotomy between what the hero strives for and his methodology.

The mythos of Batman are also a perfect example of how these narratives function as a modern Mythology. Born into privilege and wealth, Bruce Wayne was completely impotent to the murder of his parents in a senseless crime at a very young age. From that point on, Bruce decides to spend the rest of his days pursuing criminals and punishing does who break the law, outside the realm of jurisdiction as he applies vigilante justice that usually ends up boiling down to using brute force to further his self-proclaimed crusade.

The morality of Batman is clear: he exists as the judge, jury and executioner of anyone he deems to be in opposition to the law, even if he himself works outside the legal system. Batman is a reflection of trauma, not unlike Spider-man also became a hero for similar reasons. But while the mythos of the arachnid superhero focus more on daily struggles and an infinite optimism faced with the cruelty of the world, Batman's mythology focus more so on the trauma itself and how the character copes with it. This trauma leaks out of the bounds of the character and is also pervasive in other characters and locations of its mythology.

A great deal of stories featuring the Caped Crusader revolve around tragic figures in both sides of the law that only want to stop struggling with either a traumatic event or their position in the societal hierarchy, while others straight up delve in the efforts of the character in using his almost never-ending fortune to provide for his community with occupations, financial aids, low-income housing.

In truth however, all of this could be seen as band aid solution to the problem of wealth distribution in America, and the Batman mythos have also fallen into the trap of representing criminality not by its causes in systemic oppression and authoritarian governments, but by its symptoms; which are low level street criminality and the victimization of people who in real life might struggle to find employment or have always lived in precarious conditions which is the perfect breeding ground for a continuous cycle of crime and death. The Batman mythology, alongside the ones from other heroes, exist to explain and justify the politics of a nation and its response to social issues. It is, as discussed, a moral judgement in the shape of narratives.

5. THE HERO WITH A THOUSAND CAPES

Having discussed the place of the Superhero as a mythical entity in a Modern context, it is time to circle back to one of the main traits of Mythology: its versatility as a narrative tool. We have discussed how thanks to the oral tradition and the interpretations of many different authors; the Classic Mythos have managed to reach our days and still function as vessels for morality and values. The Superhero itself is no stranger to these practices, and throughout the time they have existed, countless of renditions and retellings of the same character's mythology have been published over the years, both "canonical" (i.e. published by their respective Publishing Houses which hold the rights to the characters) and in the realm of fanfiction.

What all of this boils down is that a character is never constrained to a singular political or moral standpoint, even at a particular point in time: due to the monthly serial nature of their stories, and how some characters enjoy being present in more than one series every month, the core

values of a character will heavily depend to those of the main writer of the particular narrative. Therefore, no matter how many distinctions, categories or templates we create to organize the vast pantheon of Western Superheroes that have existed, or our own desire to place each of the DC and Marvel characters in any of these parameters, the truth is that there will be always an interpretation of the character that goes against or own personal relationship with the character. The Batman written by Frank Miller in his *Dark Knight* Universe is commonly read as an Authoritarian and Libertarian figure with an immense willpower and fortitude differs greatly from The Batman by Tom King, who is more socially conscious and aware of his feelings and prone to emotionally breaking due to psychological trauma: each author brings, either knowingly or unknowingly, their own biases and ideologies to the table and ultimately enhances the mythological nature of the characters, as they make them able to be relatable to many different readers.

FIGURE 4. *Extract from The Dark Knight Triumphant (July 1986). Art by Frank Miller, Klaus Janson and Lynn Varley; Script by Frank Miller. The Batman presented by Miller is authoritarian, stoic and brutal in its methodology.*

Source: The Dark Knight Triumphant (July 1986)

FIGURE 5. *Extract from Batman Vol. 3 Issue 52 (August 2018). Art by Lee Weeks; Script by Tom King. The Batman presented by King is reflexive and introspective, and usually suffers from periods of self-doubt and paranoia*

Source: Batman Vol 3. Issue 52 (August 2018)

This is also further affected by the own ideologies and biases of the publishing houses, who more often than not decide the course of a certain narrative to which the writer needs to adapt their scripts or straight up change them. In that regard, some characters have remained in a constant immovable state over the years that seldom allow for proper character development throughout the years. Still, writers find ways to portray the characters they are responsible of in the light of their own personal ideologies.

The propensity and fetishization of the "status quo" in traditional superhero narratives however is by no means an accidental or unfortunate accident by the part of the creators and their producers; it is, at the end of the day, a strategy to keep these characters recognizable to the general public and to, perhaps indirectly, maintain their status as modern myths. Sure, some of these fictional representations have enjoyed much more leeway than others, with characters such as Flash, Green Lantern and in most recent times Spider-man being more of a title than an

individual. But their core ideals have remained virtually the same, with just some minor alterations enough to make them their own distinct character without denying them their newly found place as the hero in question. It can be said then that the individual interpretations of the authors of Superhero narratives are not as important as the overall mythical nature of its existence, something that can also be applied to Classic Mythologies.

6. CONCLUSIONS

In insight, it seems obvious that we as a species have found a way to retell the same narratives over time with the slightest of differences. It is natural to us to reflect upon our condition, our values and morals through the use of metaphor and narrative, and the adventures and tribulations of a Hero are a perfect source of narrative creativity and entertainment. The Superhero, as one of the latest iterations of the classical Hero myth, fills in the gap of traditional Mythology perfectly, letting us peek the inner constructions of morality and politics of the society that crafted it. They are by their very nature immortal, universal lessons that have already proven to surpass the boundaries of their own fiction and become cultural artefact that shape the lives of countless individuals.

7. REFERENCES

Atwood, M. (Nov 28, 2005) The Myth Series and Me. Publishers Weekly https://bit.ly/47sx4GK

Brooker, W. (2012). Hunting the dark knight: Twenty-first century Batman. Bloomsbury Publishing.

Brooker, W. (2001). Batman unmasked: Analyzing a cultural icon. Bloomsbury Publishing.

Campbell, J. (2012). The hero with a thousand faces (3rd ed.). New World Library.

Campbell, J., & Kudler, D. (2004). Pathways to Bliss: Mythology and Personal Transformation. New World Library.

Campbell, J., & Moyers, B. (1991). The power of myth. Anchor.

DiPaolo, M. (2014). War, politics and superheroes: Ethics and propaganda in comics and film. McFarland.

DiPaolo, M. (Ed.). (2018). Working-class comic book heroes: Class conflict and populist politics in comics. Univ. Press of Mississippi.

Eco, U., & Chilton, N. (1972). The myth of Superman. Diacritics, 2(1), 14

King, T. (2018). Batman Vol. 8: Cold Days. DC Comics.

Kim, E. (2022). Entertaining beliefs in economic mobility. American Journal of Political Science, 67(1), 39–54. https://doi.org/10.1111/ajps.12702

Knopf, C. M. (2021). Politics in the Gutters: American Politicians and Elections in Comic Book Media. Univ. Press of Mississippi.

Lang, J. S., & Trimble, P. (1988). Whatever happened to the Man of Tomorrow? An examination of the American monomyth and the comic book superhero. Journal of Popular Culture 22(3), 157–173

Lee, S. (1987). Marvel Masterworks presents amazing Spider-man. Marvel Comics Group

Lopes, P. (2009). Demanding respect: The evolution of the American comic book. Temple University Press

Miller, F, Janson, K, Varley, L. (1986) The Dark Knight Triumphant. DC Comics

Morrison, G. (2011). Supergods: our world in the age of the superhero. Random House.

Scott, S. (2013). Fangirls in refrigerators: The politics of (in)visibility in comic book culture. Transformative Works and Cultures, 13. https://doi.org/10.3983/twc.2013.0460

TIC Y CREATIVIDAD. ANÁLISIS CUALITATIVO DE PROPUESTAS DIDÁCTICAS

EVA IZQUIERDO SANCHIS
Universitat de València

ISABEL PONT NICLÒS
Universitat de València

ANTONIO MARTÍN EZPELETA
Universitat de València

YOLANDA ECHEGOYEN SANZ
Universitat de València

1. INTRODUCCIÓN

1.1. TIC Y CREATIVIDAD, SINERGIAS DIDÁCTICAS EN EL SIGLO XXI

En los estudios sobre creatividad se insiste en definir este constructo como una de las habilidades claves del siglo XXI y, además, no es infrecuente que se relacione también con la educación digital y los entornos de aprendizaje digitales (Creely et al., 2019; Page & Thorsteinsson, 2017). En este sentido, la creatividad se considera como una de las siete habilidades básicas respaldadas por el uso de las TIC (Van Laar et al., 2017) en un mundo donde las nuevas tecnologías se han demostrado necesarias en buena parte de los trabajos, lo que ha supuesto que los trabajadores hayan tenido que ser flexibles y adaptarse para seguir siendo competitivos (Van Laar et al., 2020). Estos cambios precisan de destrezas fundamentales relacionadas con la creatividad, como son la resolución de problemas, el intercambio de información o el desarrollo de ideas en un entorno digital (Van Laar et al., 2017), además de una capacidad para tratar los datos obtenidos y transmitir la información para convertirla en conocimiento novedoso y útil (Van Laar et al., 2020).

En el contexto educativo que aquí ocupa, también resulta evidente que los docentes han tenido que adaptarse al mundo de los imprescindibles recursos tecnológicos, que a menudo vienen ligados en este ámbito a la creatividad, tal es el caso de las omnipresentes presentaciones digitales, aplicaciones para escribir cooperativamente o, entre tantos otros ejemplos, mapas interactivos. En cualquier caso, todo pasa antes que por la acumulación de recursos por una reflexión didáctica sobre los procesos de enseñanza-aprendizaje y la posibilidad de optimizarlos en entornos digitales, que de manera trivial algunos consideran meros complementos cuando no divertimentos. Esta reflexión supone condicionar el entorno a los objetivos y contenidos disciplinares, según han planteado Mishra & Deep-Play Research Group (2012). En este punto, hay que tener presente que a todo ello habría que sumar el asunto puramente creativo, en tanto en cuanto se trata de un aspecto transdisciplinar y con su propia idiosincrasia en contextos digitales (Mishra et al., 2011). Se suman, pues, varias reflexiones que se traducen en varios estudios (muchos de ellos llevados a cabo desde disciplinas didácticas específicas), y que suelen proceder también desde las líneas de investigación relacionadas con la formación del profesorado.

Entre varios de estos estudios, conviene traer a colación a Makel (2009), quien plantea un cambio que juzga ineludible en el sistema educativo; ya que explica que resulta incongruente valorar y exigir la eficacia creativa de las personas adultas y no hacer nada para fomentarla en las aulas, lo que denomina "brecha de creatividad". De hecho, la ley educativa vigente en España (LOMLOE, 2020) incluye "la competencia digital y el fomento de la creatividad" para ser trabajadas en todas las materias. Esta ley, por cierto, es clara al exigir también una atención transdisciplinar a las TIC. De esta manera, ambas habilidades cobran una especial relevancia dentro del modelo de aprendizaje competencial y transversal que establece la ley española actual.

Sin embargo, hay problemas en la falta de preparación del profesorado en estos particulares (Soh, 2017) y, especialmente, en la confluencia de los dos, la creatividad y las TIC (Tang et al., 2022). Resulta evidente que esto condiciona su verdadera introducción y desarrollo en los centros educativos, que, como desglosa Ferro et al. (2009), afecta a cuestiones

tan importantes como la comprensión de conceptos difíciles de entender y la potenciación de la motivación, pues los estudiantes actuales relacionan las TIC con el ocio y su percepción de los entornos digitales lo viven no solo como algo cercano, sino también ameno, que son condiciones prototípicas para impulsar el aprendizaje. Lo cierto es que la potenciación de la creatividad y las TIC en las aulas es un camino de enriquecimiento de los procesos de enseñanza-aprendizaje (Henriksen et al., 2016) y, además, la respuesta a esas nuevas demandas sociales de un mundo que está cambiando tan rápido (Anastasiades, 2017).

1.2. El papel del profesorado en la potenciación de la creatividad y las TIC

Muchos docentes piensan que elaborar temas y actividades *creativas* que se basan en la libertad de buscar, indagar y desarrollar nuevas ideas puede mejorar el aprendizaje del estudiantado e incrementar su pensamiento creativo (Katz-Buonincontro et al., 2020). Lo que ocurre es que, según Nickerson (1999), la mayoría de las estrategias y técnicas que utiliza el profesorado para fomentar la creatividad se centran en el pensamiento divergente, por lo que su único encuadre en el aula es como complemento curricular o, en el peor de los casos, ser considerado como algo intrascendente para el plan de estudios (Beghetto & Kaufman, 2014).

Por otra parte, las teorías implícitas del profesorado acerca de la creatividad, es decir, sus ideas sobre los rasgos que caracterizan a las personas creativas, influyen a la hora de planificar y realizar actividades educativas y calificar la creatividad del alumnado. Así, según Gralewski & Karwowski (2018), los docentes que identifican a un alumno creativo como una persona innovadora evalúan con mayor precisión la creatividad de los hombres; pero si el docente concebía a un estudiante creativo como un adaptador, entonces reconocían primordialmente a las mujeres como creativas. Se trata de sesgos preocupantes, que evidencian falta de formación específica.

Esto queda patente, además de la influencia de estas ideas alternativas, en los casos en que los docentes no tienen una concepción clara de la naturaleza de la creatividad, por lo que son incapaces de reconocer a

los estudiantes creativos y mucho menos fomentar la creatividad (Beghetto & Kaufman, 2013). Por tanto, la representación mental que los docentes tengan sobre la creatividad y su rol en el trabajo de educar será esencial para alcanzar el objetivo de implementar la creatividad en la escuela de una manera deliberada y eficaz. Si el profesorado no se siente capacitado, motivado e implicado en este cometido, nada se podrá lograr en su alumnado. De hecho, algunos estudios como el de Aish (2014) refieren cómo el profesorado manifiesta sentirse poco preparado para incentivar eficazmente la creatividad del alumnado en el aula debido a las extensas exigencias del currículum.

En esta misma línea destaca la revisión realizada por Bereczki & Kárpáti (2018), en la que se muestra que el profesorado participante, aunque mantenía creencias positivas hacia la creatividad, no planteaba tareas que la fomentaran en sus prácticas docentes. Y también puede suceder que las teorías implícitas del profesorado sobre la creatividad no se correspondan con las teorías explícitas que se sustentan en la investigación, y que eso conduzca a que consideren como creativos comportamientos que no lo son y viceversa, lo cual lleva a los docentes a creer erróneamente que están desarrollando la creatividad cuando realmente la están reprimiendo, fenómeno que se ha definido como "illusion of knowing". En definitiva, se trata de una deficiente o inexistente formación de los docentes durante su etapa de instrucción la que les lleva a depender de sus propios criterios y diseños de enseñanza para desarrollar la creatividad de su alumnado. Esto explica que no sea infrecuente que se abstengan de implementarla o dejen en manos de otros colegas (de Artes particularmente) dicha tarea (Skiba et al., 2010).

Algunos docentes, influidos también por sus teorías implícitas, relacionan conductas inapropiadas del alumnado con la creatividad; ya que las personas creativas son catalogadas como impulsivas, desafiantes con el riesgo, críticas con los demás, testarudas, etc., lo que complica el control de la disciplina en el aula por parte del profesorado. Por esta razón, un pequeño sector de los docentes prefiere enseñar a alumnado menos creativo porque relacionan la creatividad con conductas problemáticas (Gralewski & Karwowski, 2013).

Según los estudios disponibles, hay una serie de elementos indispensables para lograr el éxito creativo, como son superar la frustración que produce el fracaso, trabajar con la ambigüedad e incertidumbre, poseer habilidad para reformular ideas y descubrir alternativas, entre otros. Pero el motor que mueve y hace avanzar todo el proceso creativo es la motivación (Agnoli et al., 2018). Sin embargo, se recomienda a los docentes que eludan los incentivos en forma de recompensa cuando pretendan canalizar la creatividad del alumnado; puesto que los efectos de los premios son complejos de establecer y, a menudo, acaban anulando la motivación intrínseca de la tarea y la creatividad de los productos (Hennessey, 2015). Por otra parte, si se desea desarrollar el pensamiento creativo del alumnado, es recomendable el uso de estrategias que incentiven la exploración y el descubrimiento, evitando los procedimientos repetitivos y automatizados (Beghetto et al., 2015).

Respecto a la implementación de las TIC en la educación, después de la constitución en 1999 del Espacio Europeo de Educación Superior (EEES), se extendió entre los países miembros la inquietud por incrementar e implementar las tecnologías en el aula, lo que dio pie a que se llevaran a cabo en el sistema educativo español una serie de reformas legislativas y de los planes de formación inicial de los docentes para adaptarse a las demandas sociales y al avance imparable de las TIC (Herrada & Herrada, 2011). Pero bien entrado el siglo XXI la sociedad sigue necesitando docentes con un alto nivel de alfabetización digital para que formen al alumnado y puedan hacer posible ese objetivo primordial de introducir plenamente las TIC en las aulas, meta que se persigue y que no queda acreditado que pueda lograrse en un tiempo razonablemente corto. Lo que se reconoce actualmente es que se da un proceso incipiente en el que el profesorado puede contar con el soporte de la tecnología como una herramienta de uso cotidiano en las labores docentes, y que ya está planteando y empezando a generar nuevas formas de concebir el proceso enseñanza-aprendizaje (Forteza et al., 2020).

Sin embargo, hay que destacar que la mera presencia de las TIC no implica necesariamente una mejora en la calidad de la educación; ya que además debe favorecerse su integración y uso didáctico en el entorno de aprendizaje si realmente se quieren fomentar procesos

formativos de alto nivel. Para conseguir esto último, resulta imprescindible la colaboración e implicación de todos los agentes intervinientes en el proceso formativo del alumnado: familias, profesorado, psicólogos, etc. (Aydin, 2021).

Las TIC pueden ofrecer grandes posibilidades en el aula, y así lo refieren numerosos estudios, como el realizado por Ferro et al. (2009) con profesorado universitario español sobre las ventajas que aportan las TIC al proceso de enseñanza-aprendizaje. Los docentes señalaban como destacadas: el hecho de romper las barreras espacio-temporales en los procesos de formación, el rápido acceso a la información y el poder interactuar con ellas, además de servir de refuerzo o respaldo al aprendizaje, entre otras. Pero resulta llamativo que la menos valorada sea el ahorro de tiempo que supuestamente permitiría al profesorado destinar a la realización de otras actividades educativas, puesto que los docentes se quejaban de que el uso de las TIC demandaba más atención para su implementación que los métodos tradicionales, por lo que realmente acababan invirtiendo más tiempo. En fin, el hecho es que las TIC también posibilitan el poder adecuar los contenidos a las necesidades y peculiaridades del estudiantado, ofreciéndole la oportunidad de explorar, indagar y aprender a su propio ritmo, que son aspectos demasiado importantes como para no atenderlos desde nuevas ópticas (Phutela & Dwivedi, 2019).

No extrañará, pues, que determinar cómo se puede usar la tecnología digital para incentivar eficazmente la creatividad constituya uno de los objetivos esenciales para los investigadores (Tang et al., 2022). Se podría incluso entender que incrementar la creatividad y fomentar las competencias tecnológicas en el aula puede marcar el futuro de la educación en los próximos años y suavizar las desigualdades, porque el estudiantado provisto de habilidades de pensamiento y creatividad estará preparado para afrontar cualquier problema que pueda surgirle en la vida (Aguilar & Turmo, 2019). La práctica educativa está sufriendo una constante evolución, que depende no tanto de un cambio de paradigma como tal, como de una pléyade de recursos didácticos. En este sentido, Rivero et al. (2013) hablan de la importancia de que los docentes sean capaces de establecer criterios para implementar las

tecnologías y las estrategias didácticas de calidad en su labor docente, sin naufragar ante las presuntas innovaciones y las listas interminables de recursos digitales y creativos. Y es que el binomio creatividad-TIC se encuentra en muchas propuestas didácticas que presuntamente sirven para satisfacer los objetivos fijados por la LOMLOE. Pero, según se tendrá ocasión de comprobar más adelante, no todas estas propuestas responden a estas exigencias, pues sin ir más lejos muchas de ellas presentan una conceptualización de la creatividad o las TIC descaradamente ingenua, por no decir errónea.

En fin, algunos de los criterios utilizados por Valgeirsdóttir & Onarheim (2017) para verificar la efectividad de los programas de entrenamiento en creatividad podrían ser aplicables a las propuestas didácticas destinadas a incrementar la creatividad del alumnado mediante la utilización de las TIC. Así, sería conveniente medir la creatividad con uno o varios instrumentos reconocidos o validados, antes y después de aplicar la propuesta/intervención para, de esta manera, poder evaluar su efectividad. Por lo demás, tampoco hay que olvidar la importancia del tamaño de la muestra participante, pues los estudios localizados a menudo hacen referencia a muestras demasiado pequeñas o estudios de casos muy particulares (con estudiantes con necesidades educativas especiales, por ejemplo), lo que indefectiblemente condiciona la fiabilidad o utilidad de estos estudios.

2. OBJETIVOS

El objetivo de esta investigación es localizar y analizar propuestas didácticas recientes que unan TIC y creatividad, prestando especial atención a aquellas que se hayan implementado y ofrezcan evidencias o resultados contrastados del rendimiento educativo de las mismas.

3. METODOLOGÍA

Se parte de un análisis documental adscribible al paradigma cualitativo en el que se han estudiado un total de 22 propuestas didácticas. En el proceso de búsqueda se utilizaron tres bases de datos: Web of Science, Scopus y Dialnet, lo que permitió la utilización en el buscador de

palabras clave en dos lenguas fundamentalmente, inglés y castellano. Se trataba de localizar propuestas didácticas en las que debían aparecer asociadas la creatividad y las TIC. Por ello, los descriptores que se emplearon utilizando el operador booleano AND fueron los siguientes: creativity AND ICT, creativity AND ICT AND didactic proposals, creativity AND ICT AND educational proposals, creativity AND ICT AND teaching proposals. Estos descriptores se utilizaron también en castellano, sobre todo en la base de datos Dialnet, que es la que arrojó mayores resultados en esta lengua. Esto resulta lógico, pues, como se observará, muchas propuestas didácticas no venían acompañadas de análisis empíricos, que es lo que suele ser prescriptivo en las revistas indexadas en Scopus o WOS. En cualquier caso, hubo que establecer filtros para ir delimitando la búsqueda y focalizándola. Así, se optó por introducir otros criterios de filtrado, como que las palabras introducidas aparecieran solo en el *abstract*, en el título o en las palabras clave. Además, como el estudio de las propuestas quería centrarse en las recientes, se acotó el corpus a los diez últimos años, de manera que se estableció el período 2014-2023 para eliminar todas las propuestas que no cumpliesen esta condición.

Una vez descartados los artículos duplicados y aquellos que no se ajustaban a los parámetros mínimos para ser considerados una propuesta didáctica, resultaron seleccionadas 22. Posteriormente, se llevó a cabo un análisis iterativo consistente en una primera lectura para definir y establecer las categorías que van a servir para poder analizar eficazmente estas propuestas. Dichas categorías de análisis fueron consensuadas en un proceso de validación llevado a cabo por cuatro investigadores.

Las cinco categorías que se generaron fueron las siguientes:

- Rama del conocimiento.
- Nivel educativo.
- Implementación, es decir, si se ha puesto o no en práctica.
- Evidencias y análisis de los resultados.
- Instrumentos de evaluación validados que se han utilizado.

Las 22 propuestas didácticas que se analizaron fueron las siguientes:

1. Arancibia et al. (2014). Re-pensando el uso de las TIC en educación: reflexiones didácticas del uso de la Web 2.0 en el aula escolar.
2. Maddalena & Sevilla (2014). El relato digital como propuesta pedagógica en la formación continua de profesores.
3. Moreno et al. (2015). La enseñanza de la Historia a través de las tecnologías, la creatividad y el trabajo colaborativo.
4. Álvarez & Ruiz (2016). Proposal for teaching evolutionary biology: A bridge between research and educational practice.
5. Alonso (2018). Posibilidades didácticas de los mapas conceptuales.
6. De la Iglesia (2018). Aprendizaje basado en un proyecto docente: aprendizaje, creatividad, innovación y nuevos roles en la formación de profesorado en la era digital.
7. Martínez & Martínez (2018). El uso del Google Earth como recurso didáctico en cultura clásica de secundaria para reforzar el aprendizaje del patrimonio arquitectónico romano.
8. Sáez et al. (2018). Propuesta metodológica de la enseñanza de la programación en Educación Infantil con Cubetto.
9. San Pedro et al. (2018). Itinerarios gamificados con realidad aumentada en la formación de docentes de educación primaria.
10. Stolaki & Economides (2018). The Creativity Challenge Game: An educational intervention for creativity enhancement with the integration of Information and Communication Technologies (ICTs).
11. Román & Barrera (2019). Una experiencia docente de audición y creación musical mediante TIC con alumnado de altas capacidades intelectuales.
12. De la Iglesia (2020). Self-study en el diseño de la estrategia metodológica de Aprendizaje Basado en un Proyecto Docente (ABPD) para la formación de profesorado.

13. González et al. (2020). Propuesta didáctica para la inserción de mapas conceptuales interactivos en la asignatura metodología de investigación educativa.
14. Rodrigo & Ballester (2020). Un proyecto integrado para la formación de los futuros maestros: elaboración de páginas web para la enseñanza de la literatura en educación infantil y primaria.
15. Acevedo & Morán (2022). Maqueta didáctica como herramienta de aprendizaje de la domótica.
16. Ortega & Pérez (2022). Estrategia didáctica para desarrollar la creatividad en los estudiantes universitarios con el uso de las TIC.
17. Santiesteban et al. (2022). Desarrollo de la creatividad y uso de las tecnologías de la información y las comunicaciones.
18. Viau et al. (2022). La utilización de *VideoScribe* como estrategia evaluativa en el aula de Física 1.
19. Arlandis & Rodríguez (2023). ¿Y si hacemos un *casting*? Propuesta educativa para trabajar la LIJ con futuros docentes.
20. Chen et al. (2023). Discovering scientific creativity with digital storytelling.
21. Guerrero (2023). Aplicación con *software* y *hardware* libre Arduino como eje facilitador del aprendizaje de competencias STEM.
22. Membreño (2023). Propuesta didáctica para el desarrollo de la creatividad e innovación desde la asignatura Educación para Aprender, Emprender, Prosperar (AEP).

4. RESULTADOS

Del estudio de las propuestas didácticas que relacionan las TIC con la creatividad se puede concluir que la mayoría de ellas pertenece a la rama del conocimiento de Ciencias Naturales (59%), seguido de las Letras (36%) y las Artes (5%).

La mitad de las propuestas analizadas se dirigen al nivel educativo de Educación Superior. De estas, destacan las propuestas que se dirigen a

maestros en formación, con un 73%. El segundo nivel educativo en número de propuestas corresponde a la ESO (31%), seguido de Educación Primaria (9%), y siendo Educación Infantil (5%) y Bachillerato/FP (5%) los niveles a los que menos se dirigen.

Las propuestas didácticas que se implementaron (82%) superan ampliamente a las que no se aplicaron en el aula (18%). De las que se aplicaron, la mayoría de ellas (67%) tenía un pequeño tamaño muestral o no incluían el número de participantes.

En cuanto a las propuestas que sí obtuvieron evidencias y analizaron los resultados de una manera consistente, se concluye que son solo un tercio de las mismas (un 32% exactamente). Y respecto a aquellas que utilizan algún instrumento de evaluación validado, sería un cuarto (un 23%). En algunas propuestas la evaluación se limitaba a una encuesta de evaluación al estudiantado, mientras que en otras el grupo control era inexistente (propuesta didáctica n.º 6). No faltan tampoco las propuestas que utilizan las entrevistas en la fase inicial y/o final de la experiencia para pulsar la opinión de los estudiantes sobre las prácticas realizadas, pero que no satisfacen el objetivo de evaluar objetivamente competencia alguna (propuesta didáctica n.º 13).

Por lo demás, hay que destacar que la inmensa mayoría de las propuestas analizadas no contemplan un estudio específico de la creatividad, asociándolo a otros constructos como: competencias profesionales, trabajo colaborativo, resolución de problemas, innovación, pensamiento crítico, etc. (propuestas didácticas n.º 1, 8, 9, 15, 19 y 21). Así, una de las propuestas analizadas da por supuesto que el alumnado de Infantil, por el hecho de iniciarse en la programación a través del juego con el robot Cubetto, ya está trabajando la creatividad (propuesta didáctica n.º 8). Otra de las propuestas consistía en un taller sobre narración digital grupal y su influencia en la creatividad científica de dos días de duración en los que difícilmente se podrían constatar resultados evidentes (propuesta didáctica n.º 20).

Solo en una de las propuestas se puede observar cómo una secuencia didáctica, diseñada con los parámetros adecuados, puede ser utilizada para desarrollar competencias específicas en las que la tecnología

interviene de una manera decisiva, e incluso competencias STEM (propuesta didáctica n.º 21).

5. DISCUSIÓN

A menudo la tecnología educativa se contempla como una panacea, pero hay que tener en cuenta que su aprovechamiento didáctico en el aula está en función del uso que el profesorado haga de ella (Henriksen et al., 2018), de las estrategias de enseñanza y los comportamientos de aprendizaje (Tang et al., 2022). No todos los usos de la tecnología conducen a un incremento de la creatividad o a mayores oportunidades de aprendizaje (Glaveanu et al., 2019). La gran cantidad de posibilidades que ofrecen las TIC de establecer entornos de enseñanza-aprendizaje hace que resulte difícil la obtención de un "impacto tecnológico específico" en el aprendizaje; ya que está supeditado a una multiplicidad de factores, además de su uso y propósitos, como las formas de interacción docente-discente, la calidad de los recursos de aprendizaje y tareas, retroalimentación, etc. Antes de implementar cualquier tecnología digital en el aula es necesario, además de estudiar el diseño tecnológico y pedagógico aplicable al proceso de enseñanza-aprendizaje, analizar las prácticas educativas en las que se van a introducir las TIC, puesto que se puede caer en el error de hacer un uso reproductor en el caso de que se puedan realizar igualmente sin intervención tecnológica (Coll et al., 2023).

Por otra parte, información no es sinónimo de conocimiento, y esta afirmación se convierte en preocupante cuando algunos educadores conciben la tecnología como un sustituto de los expertos en el aula. No resultará extraña la afirmación de que los docentes deben ser expertos no solo en contenidos sino también en cuestiones psico-pedagógicas y tecnológicas, y que todo ello es necesario para poder proporcionar y elaborar experiencias que faciliten a su alumnado la transformación de la información en conocimiento. Pero la realidad es que no se está consiguiendo desarrollar eficazmente la competencia digital en los centros educativos y que esta sirva de vehículo transmisor de la creatividad, como queda patente en las propuestas analizadas, que son meritorias y bien intencionadas, pero no parecen suficientes para alcanzar este objetivo.

En este punto, no sería descabellado afirmar que hay carencias en los planteamientos de las propuestas más bien achacables a una conceptualización y competencia pobres relativas a las TIC y la creatividad. Sirva el dato de que los estudios realizados al profesorado de Primaria y Secundaria que analizaban su competencia en TIC tomando como referencia los estándares determinados por la UNESCO en 2008 evidencian un enorme y preocupante alejamiento respecto a la competencia digital deseable, y que este hecho es incluso ignorado por los propios docentes (Fernández-Cruz & Fernández-Díaz, 2016). La realidad es que no es extraño que el alumnado posea más habilidades en el uso de las herramientas de aprendizaje y acceso a fuentes de conocimiento que sus padres, tutores o educadores, y esta brecha digital solo podrá reducirse con una mejora en la formación digital del profesorado (Cuetos et al., 2020).

Respecto a la creatividad, lo realmente importante es que el profesorado, que se enfrenta con numerosas limitaciones para poder fomentar la creatividad en el aula (falta de tiempo y de formación, entre otras), dé un paso adelante y, abandonando esquemas más consolidados y cómodos, afronte con decisión el mayor de todos los impedimentos que es perder el miedo a asumir riesgos y al posible fracaso, que son condiciones básicas para el aprendizaje y la creatividad (Beghetto, 2018). Aquellas propuestas didácticas de demostrada eficacia científica y debidamente contrastadas pueden ayudar a los docentes a iniciar ese camino creativo con nuevas ideas y posibilidades.

6. CONCLUSIONES

La LOMLOE, en clara sintonía con presupuestos de organismos internacionales como la OCDE, subraya la importancia de conceder a la creatividad y a las TIC un espacio en todas las materias y niveles educativos. Esto puede explicar que el mayor número de propuestas vaya dirigido a la Educación Superior, y dentro de ella, a la formación del profesorado.

Este profesorado se encuentra muchas veces limitado por los márgenes temporales a la hora de aplicar las TIC, ya que debe adquirir los conocimientos para utilizar la tecnología que va a implementar y,

posteriormente, invertir un tiempo en que su alumnado domine la aplicación digital. A su vez, tampoco han sido instruidos para fomentar la capacidad creativa en el aula, y algunas propuestas didácticas podrían ser de gran ayuda en este cometido.

Sin embargo, el análisis de las propuestas demuestra la superficialidad de buena parte de ellas, ya que no queda demostrado que implementen la creatividad, afirmando que el hecho de utilizar las TIC la fomenta, con muestras muy pequeñas que no resultan significativas, que no utilizan instrumentos de evaluación objetivos y/o validados para medirla, ni tampoco ofrecen resultados o evidencias que demuestren la consecuención de los objetivos didácticos. Sombras que no deben empañar la valentía de salir de la zona de confort y la idoneidad de unir TIC y creatividad; pero que apuntan a que la formación del profesorado debe intensificarse en estos aspectos, que, según queda explicado, se consideran estratégicos para enfrentarse a los desafíos del siglo XXI.

7. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

Este trabajo se ha beneficiado de la ayuda de los proyectos CIAICO/2022/228 de la Generalitat Valenciana (Consellería de Innovación, Universidades y Empleo) y PID2021-124333NB-I00, financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033/ y por FEDER Una manera de hacer Europa.

8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acevedo, F., & Morán, M. C. (2022). Maqueta didáctica como herramienta de aprendizaje de la domótica. TELEMATIQUE, 21(2), 46-54. https://ojs.urbe.edu/index.php/telematique/article/view/4023/5578

Agnoli, S., Runco, M. A., Kirsch, C., & Corazza, G. E. (2018). The role of motivation in the prediction of creative achievement inside and outside of school environment. Thinking Skills and Creativity, 28, 167-176. https://doi.org/10.1016/j.tsc.2018.05.005

Aguilar, D., & Turmo, M. P. (2019). Promoting social creative in science education with digital technology to overcome inequalities: A scoping review. Frontiers in Psychology, 10, 1474. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.01474

Aish, D. (2014). Teachers' beliefs about creativity in the elementary classroom (Tesis doctoral, Universidad de Pepperdine). ProQuest Dissertations Publishing. https://www.proquest.com/dissertations-theses/teachers-beliefs-about-creativity-elementary/docview/1566193678/se-2?accountid=14777

Alonso, A. M. (2018). Posibilidades didácticas de los mapas conceptuales. En G. de la Cruz Flores (Coord.), Experiencias educativas en el aula de Infantil, Primaria y Secundaria (pp. 77-85). Adaya Press.

Álvarez, E., & Ruiz, R. (2016). Proposal for teaching evolutionary biology: A bridge between research and educational practice. Journal of Biological Education, 50(2), 123-146. https://doi.org/10.1080/00219266.2015.1007887

Anastasiades, P. (2017). ICT and collaborative creativity in modern school towards knowledge society. In P. Anastasiades & N. Zaramis (Eds.), Research on e-learning and ICT in education: Technological, pedagogical and instructional perspectives (pp. 17-29). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-34127-9

Arancibia, M., Cárcamo, L., Contreras, P., Scheihing, E., & Troncoso, D. (2014). Re-pensando el uso de las TIC en educación: reflexiones didácticas del uso de la Web 2.0 en el aula escolar. Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura, 190(766), a122. https://doi.org/10.3989/arbor.2014.766n2014

Arlandis, S., & Rodríguez, J. M. (2023). ¿Y si hacemos un casting? Propuesta educativa para trabajar la LIJ con futuros docentes. Contextos Educativos. Revista de Educación, 32, 147-161. https://doi.org/10.18172/con.5688

Aydin, M. (2021). Investigating pre-service science teachers' mobile augmented reality integration into worksheets. Journal of Biological Education, 55(3), 276-292. https://doi.org/10.1080/00219266.2019.1682639

Beghetto, R. A. (2018). Taking beautiful risks in education. Educational Leadership, 76(4), 18-24. https://www.ascd.org/el/articles/taking-beautiful-risks-in-education

Beghetto, R. A., & Kaufman, J. C. (2013). Fundamentals of creativity. Educational Leadership, 70(5), 10-15. https://www.ascd.org/el/articles/fundamentals-of-creativity

Beghetto, R. A., & Kaufman, J. C. (2014). Classroom contexts for creativity. High ability studies, 25(1), 53-69. https://doi.org/10.1080/13598139.2014.905247

Beghetto, R. A., Kaufman, J. C., & Baer, J. (2015). Teaching for Creativity in the Common Core Classroom. Teachers College Press.

Bereczki, E. O., & Kárpáti, A. (2018). Teachers' beliefs about creativity and its nurture: A systematic review of the recent research literature. Educational Research Review, 23, 25-56. https://doi.org/10.1016/j.edurev.2017.10.003

Chen, Y., Liu, M., & Cheng, Y. (2023). Discovering scientific creativity with digital storytelling. Journal of Creativity, 33(1), 100041. https://doi.org/10.1016/j.yjoc.2022.100041

Coll, C., Díaz, F., Engel, A., & Salinas, J. (2023). Evidence of learning in educational practices mediated by digital technologies. RIED-Revista Iberoamericana de Educación a Distancia, 26(2), 9-25. https://doi.org/10.5944/ried.26.2.37293

Creely, E., Henderson, M., & Henriksen, D. (2019). Failing to succeed: The value of failure in creativity. In K. Graciano (Ed.), Proceedings of Society for Information Technology & Teacher Education International Conference (pp. 1403-1411). Association for the Advancement of computing in Education (AACE).

Cuetos, M. J., Grijalbo, L., Argüeso, E., Escamilla, V., & Ballesteros, R. (2020). Potencialidades de las TIC y su papel fomentando la creatividad: Percepciones del profesorado. RIED, Revista Iberoamericana de Educación a Distancia, 23(2), 287-306. https://doi.org/10.5944/ried.23.2.26247

De la Iglesia, M. C. (2018). Aprendizaje basado en un proyecto docente: aprendizaje, creatividad, innovación y nuevos roles en la formación de profesorado en la era digital. Revista Complutense de Educación, 29(4), 1253-1278. https://doi.org/10.5209/RCED.55256

De la Iglesia, M. C. (2020). Self-study en el diseño de la estrategia metodológica de Aprendizaje Basado en un Proyecto Docente (ABPD) para la formación de profesorado. Revista Iberoamericana de Educación, 82(2), 81-106. https://doi.org/10.35362/rie8223526

Fernández-Cruz, F. J., & Fernández-Díaz, M. J. (2016). Generation Z's teachers and their digital skills. Comunicar, 46(24), 97-105. http://dx.doi.org/10.3916/C46-2016-10

Ferro, C., Martínez, A. I., & Otero, M. A. (2009). Ventajas del uso de las TIC en el proceso de enseñanza aprendizaje desde la óptica de los docentes universitarios españoles. EDUTEC. Revista Electrónica de Tecnología Educativa, 29, 1-12. http://edutec.rediris.es/revelec2/revelec29

Forteza, A., de Casas, P., & Vizcaíno, A. (2020). El grado de alfabetización digital en el profesorado de inglés en Educación Primaria. International Journal of Educational Research and Innovation (IJERI), 14, 76-90. https://doi.org/10.46661/ijeri.4038

Glaveanu, V. P., Ness, I. J., Wasson, B., & Lubart, T. (2019). Sociocultural perspectives on creativity, learning, and technology. In C. A. Mullen (Ed.). Creativity Under Duress in Education? (63-82). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-90272-2_4

González, N. M., Cano, M., & Padilla, O. (2020). Propuesta didáctica para la inserción de mapas conceptuales interactivos en la asignatura metodología de investigación educativa. En Y. V. Chirinos, A. G. Ramírez, R. Godínez, N. Barberá, & O. Padilla (Coord.). Tendencias en la investigación universitaria. Una visión desde Latinoamérica (pp. 496-510). Fondo Editorial Universitario Servando Garcés. http://www.doi.org/10.47212/tendencias2020vol.xii.29

Gralewski, J., & Karwowski, M. (2013). Polite girls and creative boys? Students' gender moderates accuracy of teachers' ratings of creativity. Journal of Creative Behavior, 47(4), 290-304. https://doi.org/10.1002/jocb.36

Gralewski, J., & Karwowski, M. (2018). Are teachers' implicit theories of creativity related to the recognition of their students' creativity? The Journal of Creative Behavior, 52(2), 156-167. https://doi.org/10.1002/jocb.140

Guerrero, L. (2023). Aplicación con software y hardware libre Arduino como eje facilitador del aprendizaje de competencias STEM. Academia y Virtualidad, 16(1), 71-90. https://doi.org/10.18359/ravi.5900

Hennessey, B. A. (2015). Reward, task motivation, creativity and teaching: Towards a crosscultural examination. Teachers College Record, 117(10), 1-28. https://www.tcrecord.org/LIBRARY/PrintContent.asp?ContentID=18099

Henriksen, D., Henderson, M., Creely, E., Ceretkova, S., Cernochová, M., Sendova, E., Sointu, E., & Tienken, C. H. (2018). Creativity and Technology in Education: An international perspective. Technology, knowledge and Learning, 23, 409-424. https://doi.org/10.1007/s10758-018-9380-1

Henriksen, D., Mishra, P., & Fisser, P. (2016). Infusing creativity and technology in 21st century education: A systemic view for change. Educational Technology and Society, 19(3), 27-37. https://www.proquest.com/scholarly-journals/infusing-creativity-technology-21st-century/docview/1814443622/se-2?accountid=14777

Herrada, R. I., & Herrada, G. (2011). Adaptación de los estudios de magisterio al EESS. Las TIC en los nuevos planes de estudio. Eductec. Revista Electrónica de Tecnología Educativa, 36, 1-12. https://doi.org/10.21556/edutec.2011.36.405

Katz-Buonincontro, J., Perignat, E., & Hass, R. W. (2020). Conflicted epistemic beliefs about teaching for creativity. Thinking Skills and Creativity, 36. https://doi.org/10.1016/j.tsc.2020.100651

Ley Orgánica 3/2020, de 29 de diciembre, por la que se Modifica la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación (LOMLOE). Boletín Oficial del Estado, 340, de 30 de diciembre de 2020. https://www.boe.es/boe/dias/2020/12/30/pdfs/BOE-A-2020-17264.pdf

Maddalena, T. L., & Sevilla, A. (2014). El relato digital como propuesta pedagógica en la formación continua de profesores. Revista Iberoamericana de Educación, 65, 149-160. https://doi.org/10.35362/rie650399

Makel, M. C. (2009). Help us creativity researchers, you're our only hope. Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts, 3(1), 38-42. https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/a0014919

Martínez, C., & Martínez, M. (2018). El uso del Google Earth como recurso didáctico en cultura clásica de secundaria para reforzar el aprendizaje del patrimonio arquitectónico romano. Enseñanza de las Ciencias Sociales, 17, 73-85. https://www.raco.cat/index.php/EnsenanzaCS/article/view/343302

Membreño, S. A. (2023). Propuesta didáctica para el desarrollo de la creatividad e innovación desde la asignatura Educación para Aprender, Emprender, Prosperar (AEP). Revista Torreón Universitario, 12(34), 23-33. https://doi.org/10.5377/rtu.v12i34.16338

Mishra, P., & Deep-Play Research Group. (2012). Rethinking technology & creativity in the 21st century: Crayons are the future. TechTrends, 56(5), 13-16. https://doi.org/10.1007/s11528-012-0594-0

Mishra, P., Koehler, M., & Henriksen, D. (2011). The seven trans-disciplinary habits of mind: Extending the TPACK framework towards 21st century learning. Educational Technology, 51(2), 22-28.

Moreno, J. R., Vera, M. I., Soriano, M. C., Seva, F., Quiñonero, F., & Del Olmo, M. (2015). La enseñanza de la Historia a través de las tecnologías, la creatividad y el trabajo colaborativo. En J. D. Álvarez, M. T. Tortosa & N. Pellín (Coord.). Investigación y propuestas innovadoras de redes UA para la mejora docente (1719-1733). http://hdl.handle.net/10045/44926

Nickerson, R. S. (1999). Enhancing creativity. In R. J. Sternberg (Ed.), Handbook of Creativity (pp. 392-430). Cambridge University Press.

Ortega, D., & Pérez, L. M. (2022). Estrategia didáctica para desarrollar la creatividad en los estudiantes universitarios con el uso de las TIC. Referencia Pedagógica, 10(3), 432-446. https://rrp.cujae.edu.cu/index.php/rrp/article/view/317

Page, T., & Thorsteinsson, G. (2017). The impact of conventional school education on students creativity. I-Manager's Journal on School Educational Technology, 13(1), 12-20. https://doi.org/10.26634/jsch.13.1.13698

Phutela, N., & Dwivedi, S. (2019). Impact of ICT in Education: Students' Perspective. In Proceedings of International Conference on Digital Pedagogies (ICDP) 2019, 1-6. https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3377617

Rivero, I., Gómez, M., & Abrego, R. F. (2013). Tecnologías educativas y estrategias didácticas: Criterios de selección. Revista Educación y Tecnología, 3, 190-206.

Rodrigo, F., & Ballester, J. (2020). Un proyecto integrado para la formación de los futuros maestros: elaboración de páginas web para la enseñanza de la literatura en educación infantil y primaria. Educatio Siglo XXI, 38(1), 161-182. https://doi.org/10.6018/educatio.413461

Román, S., & Barrera, F. (2019). Una experiencia docente de audición y creación musical mediante TIC con alumnado de altas capacidades intelectuales. Revista INFAD de Psicología. International Journal of Developmental and Educational Psychology, 5(1), 215-224. https://doi.org/10.17060/ijodaep.2019.n1.v5.1587

Sáez, C., Viera, G., & Pérez, D. (2018). Propuesta metodológica de la enseñanza de la programación en Educación Infantil con Cubetto. Revista Iberoamericana de Informática Educativa, 28, 1-8. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6750332

San Pedro, M. B., Villalustre, L., & Herrero, M. (2018). Itinerarios gamificados con realidad aumentada en la formación de docentes de educación primaria. En F. X. Carrera, F. Martínez, J. L. Coiduras, E. Brescó, & E. Vaquero (Ed.). EDUcación con TECnología: un compromiso social. Aproximaciones desde la investigación y la innovación (806-812). Edicions de la Universitat de Lleida. http://www.doi.org/10.21001/edutec.2018

Santiesteban, Y., González, E., & García, L. N. (2022). Desarrollo de la creatividad y uso de las tecnologías de la información y las comunicaciones. Didasc@lia: Didáctica y Educación, 13(6), 202-216. http://revistas.ult.edu.cu/index.php/didascalia

Skiba, T., Tan, M., Sternberg, R. J., & Grigorenko, E. L. (2010). Roads not taken, new roads to take: Looking for creativity in the classroom. In R. A. Beghetto & J. C. Kaufman (Eds.), Nurturing creativity in the classroom (pp. 252-269). Cambridge University Press.

Soh, K. (2017). Fostering student creativity through teacher behaviors. Thinking Skills and Creativity, 23, 58-66. https://doi.org/10.1016/j.tsc.2016.11.002

Stolaki, A., & Economides, A. A. (2018). The Creativity Challenge Game: An educational intervention for creativity enhancement with the integration of Information and Communication Technologies (ICTs). Computers & Education, 123, 195-211. https://doi.org/10.1016/j.compedu.2018.05.009

Tang, C., Mao, S., Naumann, S. E., & Xing, Z. (2022). Improving student creativity through digital technology products: A literature review. Thinking Skills and Creativity, 44. https://doi.org/10.1016/j.tsc.2022.101032

Valgeirsdóttir, D., & Onarheim, B. (2017). Studying creativity training programs: A methodological analysis. Creativity and Innovation Management, 26(4), 430-439. https://doi.org/10.1111/caim.12245

Van Laar, E., Van Deursen, A. J., Van Dijk, J. A., & De Haan, J. (2017). The relation between 21st-century skills and digital skills: A systematic literature review. Computers in Human Behavior, 72, 577-588. https://doi.org/10.1016/j.chb.2017.03.010

Van Laar, E., Van Deursen, A. J., Van Dijk, J. A., & De Haan, J. (2020). Determinants of 21st-century skills and 21st-century digital skills for workers: A systematic literature review. Sage Open, 10(1). https://doi.org/10.1177/2158244019900176

Viau, J. E., Tintori, M. A., & Bartels, N. (2022). La utilización de VideoScribe como estrategia evaluativa en el aula de Física 1. Revista de Enseñanza de la Física, 34, 363-370. https://revistas.unc.edu.ar/index.php/revistaEF/article/view/39830

TECNOLOGÍA CHATBOTS, UNA SOLUCIÓN INNOVADORA PARA COMBATIR LA SOLEDAD EN PERSONAS ADULTAS MAYORES

GEMA PARRA CABRERA
Universidad de Jaén

ANTONIA RODRÍGUEZ MARTÍNEZ
Universidad de Jaén

FRANCISCO DANIEL PÉREZ CANO
Universidad de Jaén

JUAN JOSÉ JIMÉNEZ-DELGADO
Universidad de Jaén

1. INTRODUCCIÓN

El envejecimiento de la población es un fenómeno importante en España, con un rápido crecimiento del porcentaje de personas adultas mayores de 80 años. El grupo de edad mayor a 65 años representaba el 22,9% de la población española en 2020 (Conde-Ruiz y González, 2021) y se espera que ese número aumente al 25,2% para el año 2033 (INE, nota de prensa 10 de octubre, 2018). Este incremento demuestra una tendencia hacia una sociedad cada vez más longeva.

La investigación sobre la soledad en personas adultas mayores se centra en aspectos psicológicos (Sánchez-Monge, 2019; Béjar, 2019) y sociales (Fernández-Ballesteros, 2012; Weiss, 1973). Desde el punto de vista social, situaciones como la jubilación, salir de casa, dejar de participar en actividades sociales, pueden aumentar la desvinculación y generar sentimientos negativos como frustración, dependencia y baja autoestima. Estos factores pueden ser agravados por dificultades económicas o cambios en las relaciones sociales (Rodríguez-Martínez, 2021).

Con el auge y desarrollo de las tecnologías de la información, se ha introducido en nuestra sociedad una nueva revolución tecnológica. Debido a su capacidad de penetración en la actividad humana, ha sido y es con mayor énfasis en los últimos tiempos, el punto de entrada para analizar la complejidad de la nueva economía, la nueva sociedad y una nueva cultura en formación (Castells, 1997).

En la actualidad, vivimos en una era de cambios que impactan nuestra forma de vida. Nuestro entorno se ve influenciado por nuestras interpretaciones y valoraciones del mundo que nos rodea. Estos cambios incluyen la globalización, el crecimiento económico y el uso de tecnologías digitales para mejorar las condiciones de vida en general. En este contexto diverso, nuestra sociedad muestra fortaleza como especie humana a través de la sociabilidad y cooperación. Sin embargo, nuestras personas adultas mayores enfrentan situaciones difíciles como la soledad y falta de atención. Es importante que puedan adaptarse a los cambios y tecnologías actuales para mejorar su calidad de vida y tener control sobre sus rutinas diarias. Para lograr esto debemos aplicar un ciclo equitativo e inclusivo del desarrollo humano en todas las edades generacionales, con justicia social (Cambero Rivero, 2018).

Sin embargo, en este contexto de nuevas terminologías y situaciones complejas, hay sectores de nuestra sociedad que están quedando rezagados sin acceso a los recursos tecnológicos disponibles para el resto. Esto es especialmente cierto en zonas rurales con menor desarrollo económico y una población mayoritariamente envejecida, muchas veces enfrentándose a la soledad y con escasos conocimientos sobre el uso de la tecnología (Caravaca Llamas, 2014; López Doblas y Díaz Conde 2018).

Este estudio surge a partir de la lectura de los Informes anuales del IMSERSO de 2018 y 2019, que hacen referencia a la soledad en nuestras personas mayores. En el Proyecto de Estrategia Nacional para Personas Mayores se contempla abordar este tema, especialmente la soledad no deseada. Esta problemática es cada vez más visible entre las personas adultas mayores, principalmente en mujeres debido a su mayor esperanza de vida. Es fundamental tener en cuenta esta cuestión al desarrollar nuevas políticas sociales. El Consejo Estatal expuso el

primer borrador de la Estrategia Nacional sobre la soledad no deseada en el Día Internacional de las Personas Mayores.

Haciendo uso de las tecnologías y recursos digitales disponibles en la actualidad, el desarrollo de los chatbots conversacionales ofrece una solución prometedora para abordar la soledad en las personas adultas mayores. La soledad puede tener efectos negativos en su bienestar emocional y físico, por lo que los chatbots tienen el potencial de proporcionar compañía, apoyo emocional y socialización a quienes los utilizan. Esta innovadora aplicación tecnológica busca mejorar la calidad de vida y combatir la problemática existente en este grupo demográfico vulnerable.

2. OBJETIVOS

El objetivo principal de este estudio es analizar y resaltar los aspectos críticos del desarrollo de chatbots conversacionales diseñados para abordar la soledad en las personas adultas mayores. Además, se busca comprender cómo estos chatbots pueden comunicarse efectivamente con esta población considerando sus necesidades específicas. Como objetivos secundarios, se plantea:

- Destacar la importancia de esta solución innovadora en la lucha contra la soledad de las personas adultas mayores, enfatizando el potencial de la tecnología para mejorar el bienestar emocional y social.
- Investigar las consideraciones éticas, técnicas y de diseño necesarias para desarrollar con éxito chatbots conversacionales amigables que sean una efectiva solución para combatir la soledad en personas adultas mayores.

3. METODOLOGÍA

En el desarrollo de este estudio se ha utilizado una metodología de investigación cualitativa mediante la revisión bibliográfica de la literatura sobre el uso de chatbots en la población de personas adultas mayores, identificando tendencias y enfoques previos. Teniendo en consideración los hallazgos de esta revisión bibliográfica, se han configurado

entrevistas abiertas semi-estructuradas a personas adultas mayores, en base a los parámetros o características a estudiar en nuestro entorno más cercano (Huertas y Vigier, 2010). Estas técnicas de recogida de datos, se llevaron a cabo en base a un guión estructurado para el desarrollo de las mismas. Estas entrevistas se han llevado a cabo en los meses de mayo y junio de 2023, con una configuración de 12 cuestiones. La población participante (un total de 20 entrevistas abiertas semi-estructuradas y 2 grupos focales de ocho participantes cada uno) ha estado formada por hombres y mujeres de la ciudad de Jaén con edades comprendidas entre los 65 y 80 años de edad.

En los últimos tiempos, estas técnicas de recolección de información han recibido más atención en su uso en diferentes disciplinas, en el análisis de los efectos de los usos de los medios masivos de comunicación y en la discusión de problemáticas importantes que afectan a conglomerados humanos específicos (Sandoval, 2002). El análisis de las entrevistas nos ha llevado a detectar y comprender las necesidades y preferencias de la población.

Finalmente, se ha realizado una evaluación de chatbots, recopilando datos de su diseño y utilidad. Esta metodología proporciona una visión integral que combina evidencia previa, retroalimentación de los usuarios y evaluación de la tecnología.

4. RESULTADOS

Según la revisión de la literatura, se han encontrado varios aspectos críticos relacionados con el desarrollo de chatbots conversacionales para combatir la soledad en adultos mayores. Estos aspectos se detallan a continuación. En último lugar se muestran los resultados obtenidos a través de las entrevistas y grupos focales con personas adultas mayores.

4.1. Agentes conversacionales para la interacción con personas adultas mayores

Los principales desafíos de los agentes conversacionales son la aceptación por parte de los usuarios, la satisfacción del usuario y la privacidad del usuario. Las personas adultas mayores pueden tener preocupaciones

sobre la pérdida de privacidad y autonomía al proporcionar información personal de salud a estos agentes computacionales. Además, algunos usuarios pueden preferir recibir solo asistencia básica y evitar una mayor interacción con el agente. La resistencia a los errores técnicos también puede aumentar la resistencia a estos compañeros artificiales. Además, los autores deben centrarse en desarrollar sistemas que no requieran mucho entrenamiento para ser utilizados.

Entre las ventajas de utilizar agentes conversacionales para mitigar la soledad en las personas adultas mayores se encuentran (Pinto et al., 2021):

1. Proporcionar una forma constante y accesible de comunicación para aquellos que pueden tener dificultades para salir de sus hogares o que no tienen familiares o amigos cercanos con quienes hablar.

2. Ofrecer una sensación de compañía y apoyo emocional a través de conversaciones personalizadas y amistosas.

3. Ayudar a las personas adultas mayores a mantenerse activos y comprometidos en actividades que les interesen al proporcionar sugerencias para actividades en línea, como juegos, ejercicios o incluso clases en línea.

4. Proporcionar información sobre eventos locales o grupos de interés a los que los usuarios pueden unirse.

Según indica Pinto et al. (2021) la personalización del chatbot para personas adultas mayores, se pueden considerar varias estrategias. Por ejemplo, adaptar el comportamiento del agente y las instrucciones para ejecutar actividades, utilizar un formato de entrada de voz para aumentar la aceptación y satisfacción, y personalizar la interfaz según la dificultad del usuario. También se pueden ofrecer sugerencias para actividades en línea que sean de interés para el usuario y proporcionar información sobre eventos locales o grupos de interés a los que puedan unirse. En general, la personalización debe estar enfocada en las necesidades y preferencias individuales de cada usuario para lograr una mayor efectividad del chatbot.

Según Lewis (2017), los ancianos disfrutan de la narración de historias y la conversación, y que los agentes conversacionales podrían proporcionar una experiencia de conversación satisfactoria y de calidad similar a la de una conversación tradicional con familiares y amigos. Sin embargo, también existen posibles inconvenientes y limitaciones al utilizar agentes conversacionales para la interacción de las personas adultas mayores. Algunos de estos incluyen la incapacidad de los chatbots para brindar una respuesta emocional genuina y empática, la falta de interacción física y humana, y la posibilidad de dependencia excesiva de las tecnologías en lugar de buscar interacciones humanas reales. Además, es importante tener en cuenta las consideraciones éticas al diseñar y desarrollar chatbots para personas adultas mayores. Esto incluye garantizar la privacidad y seguridad de los datos del usuario, obtener el consentimiento informado adecuado para recopilar y utilizar información personal, y tener en cuenta la diversidad cultural y las preferencias individuales al diseñar las interacciones del chatbot.

4.2. Casos de agentes conversacionales

En algunos de los estudios revisados, se utilizaron dos agentes conversacionales (Gasteiger et al., 2021): Care Coach y Tanya. El agente Care Coach es un avatar de animal/pet que se utiliza en el hogar para proporcionar compañía, entretenimiento, recordatorios y asistencia. Se utilizó en dos estudios observacionales y mixtos, y los participantes informaron que el agente proporcionaba compañía, aunque algunos consideraron que la relación era superficial debido a la limitada capacidad conversacional del agente. Por otro lado, el agente Tanya es un avatar humanoide que se utiliza para proporcionar compañía y conversación. Se utilizó en dos estudios experimentales y se encontró que el agente mejoraba significativamente los resultados de soledad en los participantes. Específicamente, se encontró que el agente Care Coach proporcionaba compañía a los participantes, aunque algunos consideraron que la relación era superficial debido a la limitada capacidad conversacional del agente. Por otro lado, el agente Tanya mejoraba significativamente los resultados de soledad en los participantes.

Por otra parte, ChatGPT es un modelo de lenguaje de vanguardia desarrollado por OpenAI que ha demostrado éxito en tareas de procesamiento de lenguaje natural, incluyendo la finalización de texto, la traducción de idiomas y la síntesis de resúmenes de texto. Una de las principales ventajas de ChatGPT es que puede ser ajustado para el diálogo utilizando comentarios humanos, lo que lo convierte en un candidato ideal para desarrollar agentes conversacionales para personas adultas mayores (Alessa y Al-Khalifa, 2023). En el trabajo mencionado, se propone un sistema de compañero conversacional basado en ChatGPT para personas adultas mayores, que tiene como objetivo proporcionar compañía y reducir los sentimientos de soledad y aislamiento social entre las personas adultas mayores. Con el contexto adecuado y algunos comandos, ChatGPT puede ofrecer a una persona mayor la compañía y la asistencia necesarias. El chatbot puede participar en conversaciones empáticas con personas adultas mayores y personas adultas mayores socialmente aisladas, brindándoles compañía, consuelo y cuidado. Para crear contenido personalizado, se incluyó información personal en las indicaciones. Se diseñaron indicaciones personalizadas que incluían varios tipos de información personal sobre el usuario basada en el servicio telefónico Happy Talks que brinda compañía a adultos mayores. Además, el cliente se empareja con la persona que le brinda compañía. Se utilizó un cuestionario durante el proceso de registro para adaptar la información personal a las necesidades del usuario.

Se desprende de estos estudios que para el diseño de los agentes conversacionales deben seguirse pautas de diseño para personas adultas mayores que incluyen el uso de un lenguaje claro y sencillo, el uso de un tamaño de fuente grande y fácil de leer, así como el uso de colores contrastantes para mejorar la legibilidad. Debe tenerse en cuenta la accesibilidad del sistema para personas con discapacidades visuales o auditivas. Deben tenerse en consideración aspectos relacionados con las respuestas generadas, buscando alta calidad en términos de fluidez, coherencia y evitación de la repetición. Deben tener la capacidad de involucrar e intrigar al usuario, así como de generar preguntas interesantes.

4.3. Técnicas para combatir la soledad

En cuanto a las técnicas para reducir la soledad, se identifican cuatro estrategias principales que se evidenciaron en los estudios revisados (Gasteiger et al., 2021):

1. Compañía directa: En 20 estudios, los robots o agentes actuaron directamente como compañeros de los usuarios para ayudar a reducir la soledad. La compañía se estableció a través de interacciones físicas con los robots, como acariciarlos, abrazarlos, acariciarlos, dormir con ellos, sentarse junto a ellos o sostenerlos mientras veían televisión.

2. Actuar como catalizador para la interacción social: En 12 estudios, los robots o agentes actuaron como catalizadores para la interacción social, alentando a los usuarios a interactuar con otros y participar en actividades sociales.

3. Facilitar la comunicación remota con otros: En tres estudios, los robots o agentes facilitaron la comunicación remota con otros, permitiendo a los usuarios conectarse con amigos y familiares que no estaban físicamente presentes.

4. Recordar a los usuarios los próximos compromisos sociales: En un estudio, el robot recordó a los usuarios los próximos compromisos sociales, ayudándolos a mantenerse conectados y comprometidos con sus redes sociales.

Modificar la cognición social mal-adaptativa a través de la Terapia Cognitivo-Conductual (TCC) es la técnica terapéutica más efectiva para aliviar la soledad. Esto implica enseñar a las personas a identificar y cambiar los pensamientos automáticos negativos relacionados con la soledad, la interacción social y las relaciones, y técnicas conductuales para hacer frente a la angustia relacionada con la soledad, como la atención plena. Las intervenciones en habilidades sociales también han incluido técnicas como aprender a expresar apreciación y gratitud, escuchar activamente y entrenamiento en asertividad.

4.4. Directrices para el desarrollo de chatbots para combatir la soledad

Desarrollar chatbots conversacionales para mitigar la soledad en adultos mayores implica una cuidadosa consideración de varios aspectos. En primer lugar, es esencial adoptar un enfoque de diseño centrado en el usuario, entendiendo las necesidades específicas de este grupo demográfico. La simplicidad en la interfaz y la interacción, así como el uso de un lenguaje claro y amigable, son fundamentales para garantizar una experiencia positiva (Baker et al., 2018).

La personalización también juega un papel crucial. Permitir que los usuarios adapten la experiencia a sus preferencias individuales, desde la elección de temas de conversación hasta la configuración de horarios de interacción, puede mejorar significativamente la relevancia y la utilidad del chatbot (Fakhr Hosseini et al., 2020).

Desde el punto de vista tecnológico, la implementación de inteligencia artificial avanzada, que incluye modelos de lenguaje sofisticados y procesamiento de lenguaje natural, mejora la capacidad del chatbot para comprender y generar respuestas más naturales. Además, la capacidad de mantener conversaciones contextuales, recordando interacciones anteriores, contribuye a una experiencia más coherente y personalizada (Razavi et al., 2019).

Es importante destacar la necesidad de funciones adicionales, como recordatorios para eventos importantes o medicamentos, así como la capacidad de monitorear el bienestar emocional de los usuarios a través de la conversación. Esto no solo agrega utilidad práctica, sino que también puede ayudar a identificar situaciones que requieran intervención o apoyo adicional (Martin-Hammond et al., 2019).

Un enfoque ético y sensible es esencial en todo el proceso de desarrollo, con especial atención a la seguridad y privacidad de la información personal de los usuarios. La colaboración con profesionales de la salud también puede ser beneficiosa para asegurar que el chatbot no solo aborde la soledad, sino que esté alineado con prácticas de salud mental y bienestar.

En última instancia, la implementación exitosa de un chatbot para abordar la soledad en personas adultas mayores requiere un enfoque holístico, con un énfasis continuo en la retroalimentación de los usuarios y la mejora constante del sistema.

4.5. Tecnologías para el desarrollo de chatbots conversacionales

En el desarrollo de chatbots conversacionales para personas adultas mayores, se pueden emplear diversas tecnologías para crear experiencias amigables y efectivas. La comprensión del lenguaje natural (NLP) se facilita mediante bibliotecas como NLTK, spaCy o TensorFlow. Modelos avanzados de lenguaje, como BERT, mejoran la comprensión contextual y la generación de respuestas más naturales.

Las plataformas de desarrollo de chatbots, como Dialogflow, Microsoft Bot Framework o IBM Watson Assistant, proporcionan herramientas integrales para la creación, implementación y gestión de estos sistemas. Además, las interfaces de usuario conversacionales, como las interfaces de usuario de voz (VUI), permiten la interacción a través de comandos de voz, integrando tecnologías como Google Assistant, Amazon Alexa o Microsoft Cortana.

La integración de plataformas de mensajería, como Facebook Messenger, WhatsApp Business API o Slack, amplía la presencia del chatbot a un público más amplio. El reconocimiento de voz se puede lograr mediante APIs como Google Cloud Speech-to-Text o Microsoft Azure Speech API, facilitando la entrada de usuarios a través del habla.

Para el almacenamiento de información del usuario y el historial de interacciones, se pueden utilizar bases de datos eficientes como Firebase, MongoDB o Amazon DynamoDB. El desarrollo web y móvil, con tecnologías como React, Angular o Flutter, garantiza interfaces de usuario receptivas y atractivas si el chatbot se implementa en estos entornos.

La seguridad y privacidad son aspectos cruciales, utilizando protocolos seguros como HTTPS y certificados SSL/TLS. El monitoreo y análisis del rendimiento del chatbot se logran con herramientas como Google Analytics o Mixpanel, permitiendo entender el comportamiento del usuario y realizar mejoras basadas en datos.

Si es relevante, la integración con estándares de interoperabilidad de salud, como HL7 o FHIR, puede facilitar la colaboración efectiva con sistemas de asistencia médica. En resumen, la selección y aplicación de estas tecnologías deben guiarse por los objetivos específicos del chatbot y las necesidades particulares de la población adulta mayor, siempre manteniendo un enfoque centrado en el usuario.

4.6. Consideraciones éticas y técnicas en el desarrollo de chatbots para personas adultas mayores

Al desarrollar chatbots para personas adultas mayores, es fundamental tener en cuenta consideraciones éticas y técnicas para garantizar su eficacia y seguridad.

El desarrollo de chatbots conversacionales destinados a personas adultas mayores requiere una cuidadosa consideración de múltiples factores técnicos para asegurar una experiencia óptima (Fakhr Hosseini et al., 2020). En este proceso, es esencial priorizar la simplicidad en la interfaz, diseñando comandos y opciones de manera clara y fácil de entender. Adaptar el procesamiento de lenguaje natural es otro aspecto crucial, ya que los modelos deben comprender y responder de manera efectiva al lenguaje más informal y conversacional asociado con esta demografía.

La incorporación de reconocimiento de voz debe enfocarse en mejorar la precisión, reconociendo las posibles variaciones en la dicción de las personas adultas mayores. Además, la personalización y adaptabilidad son fundamentales; los chatbots deben aprender y adaptarse a las preferencias individuales de los usuarios con el tiempo. Integrar funciones prácticas, como recordatorios de tareas cotidianas, contribuye a brindar un valor real a los usuarios (Baker et al., 2018).

En términos de accesibilidad, se debe garantizar que el chatbot sea amigable para personas con diversas habilidades cognitivas y físicas, incorporando opciones de texto grande, voz y táctiles según sea necesario. La seguridad y privacidad son aspectos críticos, especialmente al tratar información sensible de salud. Además, las respuestas del chatbot deben ser empáticas y contextuales, recordando la información a lo largo de la conversación para ofrecer respuestas más personalizadas.

Las pruebas con usuarios reales, específicamente personas adultas mayores, son esenciales para recopilar comentarios valiosos y realizar ajustes continuos en el diseño y la funcionalidad. La capacidad del chatbot para manejar conversaciones prolongadas y complejas, manteniendo un contexto coherente, también es un aspecto clave. Por último, la adaptación cultural y social del chatbot asegura que sea sensible a las diferencias culturales y sociales, permitiendo una interacción efectiva en diversos contextos.

La ética también juega un papel fundamental en el desarrollo de chatbots para personas adultas mayores (Bolaños et al., 2020). Es importante tener en cuenta la transparencia y confianza del usuario, proteger su privacidad y minimizar los sesgos. Además, los chatbots deben ser diseñados de manera que no sustituyan las interacciones humanas, sino que las complementen.

Al desarrollar chatbots conversacionales para personas adultas mayores, es imperativo abordar consideraciones éticas clave. La privacidad y confidencialidad de los datos personales deben ser una prioridad, asegurando medidas robustas de seguridad. Obtener el consentimiento informado de manera clara y transparente es esencial, permitiendo a los usuarios participar de forma voluntaria y comprender cómo se utilizarán sus datos (Razavi et al., 2019).

La equidad y la prevención de sesgos son también fundamentales. El diseño del chatbot debe ser inclusivo y no discriminatorio. La transparencia en la recopilación de datos es esencial, proporcionando información detallada sobre las prácticas de privacidad. Los usuarios deben tener control sobre sus datos, con la capacidad de acceder, corregir o eliminar información en cualquier momento (Lappromrattana y Sooraksa, 2023).

Además, se debe considerar la seguridad emocional de los usuarios, evitando respuestas que puedan causar angustia. Es importante informar claramente a los usuarios cuando interactúan con un chatbot y garantizar accesibilidad universal para personas con discapacidades.

El derecho a la desconexión también debe ser respetado, permitiendo a los usuarios interrumpir la interacción en cualquier momento. El monitoreo ético continuo es esencial para abordar problemas éticos a medida

que surgen. Si el chatbot se utiliza en el ámbito de la salud, colaborar con profesionales de la salud garantiza respuestas alineadas con las mejores prácticas médicas (Lappromrattana y Sooraksa, 2023).

Finalmente, mantener un enfoque centrado en el usuario es clave, ajustando el diseño del chatbot para satisfacer las necesidades y preferencias específicas de las personas adultas mayores. Estas consideraciones éticas aseguran que el desarrollo y la implementación de chatbots sean responsables, respetuosos y beneficiosos para esta población.

4.7. Necesidades de las personas adultas mayores en relación a su soledad

Para desarrollar chatbots conversacionales efectivos para personas adultas mayores, es crucial comprender y abordar sus necesidades específicas. Estas necesidades pueden incluir la necesidad de compañía y conexión social, el interés en actividades recreativas y educativas, la ayuda con tareas diarias como recordatorios de medicamentos y citas médicas, información sobre salud y bienestar, así como apoyo emocional y psicológico (Baker et al., 2018). También es importante considerar las limitaciones físicas y cognitivas que pueden tener las personas adultas mayores, como la pérdida de audición o visión, disminución de la memoria y dificultades con el uso de la tecnología.

Además, es esencial tener en cuenta las diferentes trayectorias de vida y experiencias individuales, así como los aspectos culturales y lingüísticos, para garantizar la personalización y la relevancia cultural de las interacciones del chatbot (Fakhr Hosseini et al., 2020). Para abordar estas necesidades, los chatbots conversacionales deben estar diseñados de manera accesible y amigable para las personas adultas mayores, con características como el uso de un lenguaje claro y sencillo, opciones de personalización en la configuración del chatbot y la capacidad de adaptarse y aprender de las interacciones con los usuarios. Estos chatbots también deben ser capaces de proporcionar información relevante y confiable sobre temas de salud y bienestar, así como brindar apoyo emocional y social. Además, los chatbots deben ser capaces de proporcionar respuestas empáticas y comprensivas, mostrar empatía y adaptarse al lenguaje y el ritmo de comunicación de las personas adultas mayores (Pinto et al., 2021).

Durante las entrevistas abiertas semi-estructuradas llevadas a cabo en Jaén entre mayo y junio de 2023, se exploraron las complejidades de la soledad en personas adultas mayores, abordando aspectos prácticos y emocionales. Los participantes, con edades entre 65 y 80 años, compartieron experiencias y perspectivas valiosas sobre sus necesidades en relación con la mitigación de la soledad.

En el ámbito tecnológico, surgieron opiniones divergentes. Mientras algunos expresaron un fuerte interés en el uso de tecnología para conectarse con familiares y amigos, otros señalaron la necesidad de capacitación para superar barreras tecnológicas. Este hallazgo destaca la importancia de no solo proporcionar soluciones tecnológicas, sino también de brindar el apoyo necesario para que las personas adultas mayores se sientan cómodos y competentes al utilizar estas herramientas.

La falta de opciones de actividades sociales se destacó como una causa fundamental de la soledad. Los participantes expresaron la necesidad de programas recreativos específicos para su grupo de edad, sugiriendo que actividades adaptadas a sus intereses podrían fomentar la participación y reducir la sensación de aislamiento. Esta perspectiva destaca la importancia de abordar la soledad no solo como un problema individual, sino también como una cuestión comunitaria que puede beneficiarse de programas inclusivos.

La importancia de servicios de apoyo emocional y psicológico también se evidenció. Los participantes subrayaron la necesidad de contar con profesionales capacitados para brindar este tipo de apoyo, destacando la importancia de la salud mental en el bienestar general de las personas adultas mayores. Esta conclusión destaca la necesidad de incorporar servicios de salud mental dentro de las estrategias de mitigación de la soledad.

El transporte y la accesibilidad emergieron como desafíos significativos. Las dificultades de movilidad y transporte fueron identificadas como barreras para la participación en actividades sociales. Los participantes sugirieron la implementación de servicios de transporte adaptados a las necesidades de las personas adultas mayores, indicando que mejorar la movilidad puede contribuir a una mayor participación en la comunidad.

Los espacios comunitarios amigables fueron señalados como esenciales para combatir la soledad. Los participantes propusieron la creación de lugares acogedores y adaptados a las necesidades de las personas adultas mayores, así como remodelaciones para hacer más accesibles parques y lugares públicos. Este hallazgo destaca la importancia de entornos físicos que fomenten la interacción social y la participación activa de las personas adultas mayores en la comunidad.

En los grupos focales, se reforzaron estas conclusiones. Se identificaron necesidades comunes, como la búsqueda de compañía y el deseo de participar en actividades significativas. La interacción social se destacó como un factor clave en la calidad de vida, y los participantes propusieron soluciones prácticas, como la creación de centros comunitarios y la organización de eventos sociales regulares.

Estos resultados subrayan la importancia de enfoques holísticos y personalizados para mitigar la soledad en personas adultas mayores. Las soluciones deben abordar las necesidades prácticas y emocionales de este grupo demográfico, promoviendo la participación activa en la comunidad y fomentando conexiones significativas.

5. DISCUSIÓN

Los resultados de la revisión de literatura revelaron que existe una falta de adopción de tecnologías novedosas relacionadas con la soledad y el bienestar emocional de las personas adultas mayores.

La soledad en las personas adultas mayores es un problema importante que puede tener un impacto negativo en su bienestar emocional y físico. Los chatbots conversacionales pueden proporcionar compañía y apoyo emocional a las personas adultas mayores, lo que puede ayudar a reducir la soledad y mejorar su bienestar emocional. Sin embargo, el desarrollo de chatbots para este grupo demográfico presenta desafíos únicos que deben ser abordados para garantizar que sean efectivos y aceptados por los usuarios.

En este estudio, se discuten los aspectos críticos del desarrollo de chatbots para personas adultas mayores, incluyendo consideraciones éticas,

técnicas y de diseño. Se destaca la importancia de diseñar chatbots que sean amigables y fáciles de usar para los usuarios mayores, y se discuten las consideraciones éticas que deben tenerse en cuenta al desarrollar chatbots para este grupo demográfico. Además, se exploran los hallazgos de estudios previos que subrayan la promesa de los chatbots como una solución innovadora para abordar la soledad en personas adultas mayores. Se discuten los resultados de estudios que han evaluado la efectividad de los chatbots para reducir la soledad en personas adultas mayores, y se destacan las limitaciones y desafíos que deben abordarse en futuras investigaciones.

Estos hallazgos subrayan la promesa de los chatbots conversacionales, como una solución innovadora para abordar la soledad en personas adultas mayores. La adaptación a las necesidades y preferencias individuales de esta población es esencial. Sin embargo, también se destaca la necesidad de abordar preocupaciones éticas y de privacidad en el desarrollo y uso de chatbots para este grupo poblacional, garantizando que se respeten los derechos y la seguridad de las personas usuarias.

Basándonos en el análisis de los datos obtenidos y teniendo en consideración las investigaciones de Castells (1997) y Álvarez et al. (2011), esta nueva sociedad basada en las tecnologías de la información y de la comunicación, debería constituirse en un instrumento para la integración social, formando una sociedad coherente e inclusiva en la que todos los sectores de la población pudieran participar en igualdad de condiciones de los nuevos recursos que ofrecen las tecnologías. Para lograr, de esta manera, reducir estas situaciones y desfases generacionales que afectan sobre todo a personas de cierta edad y que además conlleva soledad, desidia y desesperanza por la falta de información y de formación en una sociedad del conocimiento y de la información que les está privando del mismo. Estas nuevas tendencias tecnológicas deberían reducir desigualdades y evitar nuevas exclusiones en una población ya de por sí vulnerable.

Nuestras personas adultas mayores son un claro ejemplo de población vulnerable y excluida, por tanto lo que planteamos es el desarrollo de aplicaciones específicas para este sector de población, para estas personas que en situaciones de soledad, o de deterioro físico y/o cognitivo,

ya sea por enfermedades o simplemente por procesos naturales de la edad, puedan hacer uso de herramientas accesibles y diseñadas específicamente para estos usos en concordancia con las necesidades de la persona, que ayuden a retrasar o detener el deterioro de diferentes funciones y fortalezcan los estados físicos y anímicos de nuestras personas adultas mayores.

Actualmente podemos encontrar en portales web diferentes aplicaciones que podrían encuadrarse en esta dinámica, pero son aplicaciones que están orientadas a un uso individual y de carácter genérico, ya que no se tienen en cuenta las características específicas de cada persona y el diseño de las interfaces no está orientado a personas con posibles deficiencias físicas, psíquicas o cognitivas, y suelen generar problemas en su uso.

6. CONCLUSIONES

El presente estudio ha analizado y destacado los aspectos críticos del desarrollo de chatbots conversacionales diseñados específicamente para abordar la soledad en la población de personas adultas mayores. A través de un enfoque integral, se ha buscado comprender cómo estos chatbots pueden comunicarse de manera efectiva con este grupo demográfico. Se ha resaltado la importancia de esta solución innovadora en la lucha contra la soledad en las personas adultas mayores, destacando su potencial para mejorar su bienestar emocional y socialización.

Se ha discutido la importancia de diseñar chatbots que sean amigables y fáciles de usar para los usuarios mayores, y se han explorado las consideraciones éticas que deben tenerse en cuenta al desarrollar chatbots para este grupo demográfico. Además, se han destacado los desafíos únicos que presenta el desarrollo de chatbots para personas adultas mayores, y se ha subrayado la necesidad de abordar estos desafíos para garantizar que los chatbots sean efectivos y aceptados por los usuarios.

A lo largo de este estudio se han explorado los hallazgos de estudios previos que subrayan la promesa de los chatbots como una solución innovadora para abordar la soledad en personas adultas mayores. Se han discutido los resultados de estudios que han evaluado la efectividad

de los chatbots para reducir la soledad en personas adultas mayores, y se han destacado las limitaciones y desafíos que deben abordarse en futuras investigaciones.

7. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

Este estudio se realizó de acuerdo con la Declaración de Helsinki. Se renunció a la revisión y aprobación éticas para este estudio debido al principio fundamental de observación no intrusiva.

Se obtuvo el consentimiento informado verbal y firmado de todos los sujetos involucrados en este estudio. El consentimiento informado se preparó por escrito, con asistencia oral del entrevistador para su total comprensión.

8. REFERENCIAS

Álvarez, I., Benamou, J., Fernández-Bosch, J. M., y Solé, C. (2011). España Conecta: Cómo transforma internet la economía española. The Boston Consulting Group, Boston, 1-44.

Alessa, A., y Al-Khalifa, H. S. (2023). Towards Designing a ChatGPT Conversational Companion for Elderly People. In Proceedings of the 16th International Conference on PErvasive Technologies Related to Assistive Environments (PETRA '23). Association for Computing Machinery, New York, NY, USA, 667–674. https://doi.org/10.1145/3594806.3596572

Baker, S., Warburton, J., Waycott, J., Batchelor, F., Hoang, T., Dow, B., Ozanne, E., Vetere, F. (2018). Combatting social isolation and increasing social participation of older adults through the use of technology: A systematic review of existing evidence. Australas. J. Ageing, 37, 184–193. https://doi.org/10.1111/ajag.12572

Bolaños, M., Collazos, C. A., y Gutiérrez, F. (2020). Adapting a Virtual Assistant Device to Support the Interaction with Elderly People. In Proceedings of the 6th International Conference on Information and Communication Technologies for Ageing Well and e-Health (ICT4AWE 2020), Prague, Czech Republic; 291–298. https://doi.org/10.5220/0009840102910298

Cambero Rivero, S. (2018). Gestión de la edad en las ENL en Extremadura: la "huella generacional". Comunitania: Revista internacional de trabajo social y ciencias sociales, (16), 31-57. http://dx.doi.org/10.5944/comunitania.16.2

Caravaca Llamas, C. (2014). Trabajo social on-line. El futuro de la intervención social. Pensamiento al margen. Revista digital, 1, 1-17. http://hdl.handle.net/10201/51373

Castells, M. (1997). La era de la información: Economía, Sociedad y Cultura. La Sociedad Red. (Vol. 1). Alianza Ed. S.A., Madrid.

Conde-Ruiz, J. I., y González, C. I. (2021). El proceso de envejecimiento en España. Estudios sobre la Economía Española. FEDEA. 2021/07

Fakhr Hosseini, S., Lee, C., Miller, J., Patskanick, T., y Coughlin, J. F. (2020) Older Adults' Opinion on Social Robot as Companion. In Proceedings of the 29th IEEE International Conference on Robot and Human Interactive Communication (ROMAN), Naples, Italy, 821–826.

Fernández-Ballesteros, R. (2012). El Envejecimiento Activo: algunas consideraciones básicas. En Grupo de población del CSIC (Ed.), Informe una vejez activa en España, 83-88. EDIMSA Editores Médicos S. A. https://digital.csic.es/handle/10261/69327

Gasteiger, N., Loveys, K., Law, M., y Broadbent, E. (2021). Friends from the Future: A Scoping Review of Research into Robots and Computer Agents to Combat Loneliness in Older People. Clinical interventions in aging, 16, 941–971. https://doi.org/10.2147/CIA.S282709

Huertas, E., y Vigier, F. J. (2010). El grupo de discusión como técnica de investigación en la formación de traductores. Dos casos de su aplicabilidad. Revista Entreculturas, 2. http://www.entreculturas.uma.es/n2pdf/articulo11.pdf

Instituto Nacional de Estadística (2018). Notas de prensa. Proyección de Hogares 2018-2033.

Lappromrattana, T., y Sooraksa, P. (2023). Quick Prototyping of Companion Bots for Elderly People. Sens. Mater., 35(4), 1487–1495. https://doi.org/10.18494/SAM4268

López Doblás, J., y Díaz Conde, M. D. P. (2018). El sentimiento de soledad en la vejez. Revista internacional de sociología, 76(1), e085. https://doi.org/10.3989/ris.2018.76.1.16.164

Martin-Hammond, A., Vemireddy, S., y Rao, K. (2019) Exploring Older Adults' Beliefs About the Use of Intelligent Assistants for Consumer Health Information Management: A Participatory Design Study. JMIR Aging, 2(2): e15381. https://doi.org/10.2196/15381

Ministerio de Sanidad, Consumo y Bienestar Social. Secretaría de Estado de Servicios Sociales. IMSERSO (2018). Informe Anual del IMSERSO

Pinto, N. D. P., França, J. B. D. S., Sousa, H. P., Vivacqua, A. S., y Garcia, A. C. B. (2021). Conversational Agents for Elderly Interaction. In IEEE 24th International Conference on Computer Supported Cooperative Work in Design (CSCWD), Dalian, China, 1-6. https://doi.org/10.1109/cscwd49262.2021.9437883

Razavi, S. Z., Schubert, L. K., Orden, K. A. V., y Ali, M. R. (2019). Discourse Behavior of Older Adults Interacting With a Dialogue Agent Competent in Multiple Topics. ACM Trans. Interact. Intell. Syst., 12, 1-21. https://doi.org/10.48550/arXiv.1907.06279

Rodríguez-Martínez, A. (2023). Soledad y deterioro cognitivo, el reto tecnológico en personas adultas mayores. En Luces en el camino: Filosofía y Ciencias Sociales en tiempos de desconcierto (pp. 2621-2641). Dykinson.

Sánchez-Monge, M. (2019). La soledad de los mayores, una "epidemia" creciente. https://cuidateplus.marca.com/familia/mayores/2019/05/16/soledad-mayores-epidemia-creciente-170114.html

Sandoval Casilimas, C. A., (2002). Investigación cualitativa. Programa de Especialización en Teoría, Métodos y Técnicas de Investigación Social. Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior, ICFES. ARFO Editores.

Weiss, R. S. (1973). Loneliness: the experience of emotional and social isolation. Cambridge, MA: MIT Press.

ANÁLISIS DEL DISCURSO *"I HAVE A DREAM"* DE MARTIN LUTHER KING JR. AUXILIADO CON CHATGPT. LA IA AL SERVICIO DEL ANÁLISIS DEL DISCURSO

RICARDO ACOSTA TORRES
Universidad de Guadalajara

1. INTRODUCCIÓN

Esta investigación se centra en la exploración del icónico discurso *"I Have a Dream"* de Martin Luther King Jr. Este estudio tiene como objetivo general investigar cómo la inteligencia artificial puede enriquecer y profundizar el análisis de este discurso histórico, resaltando su impacto sociocultural. Se utilizarán herramientas de procesamiento de lenguaje natural para identificar y analizar técnicas retóricas, examinando cómo contribuyen al poder persuasivo y emotivo del discurso.

Los objetivos específicos incluyen examinar la variación emocional y los patrones de lenguaje a través de un enfoque híbrido que combina análisis manual y algoritmos de IA, con el fin de comprender mejor su impacto en la audiencia. Además, se evaluará la efectividad de la IA como herramienta de apoyo en el estudio de textos históricos, destacando sus aplicaciones potenciales en la educación y la investigación en humanidades.

El método adoptado en este estudio es un enfoque metodológico mixto. Comenzaremos con un análisis manual detallado, sumergiéndonos profundamente en el texto del discurso para identificar y examinar temas clave como la igualdad racial, la justicia social y la no violencia. Prestaremos especial atención a las estrategias retóricas empleadas, incluyendo el uso de metáforas, anáforas y apelaciones emocionales. Este análisis manual proporciona una base sólida y detallada para el estudio.

Posteriormente, incorporaremos la inteligencia artificial mediante el uso de ChatGPT para procesar y analizar el texto del discurso. Esta herramienta de IA se utilizará para realizar un análisis de sentimientos y para identificar patrones lingüísticos. Además, ChatGPT nos ayudará a realizar comparaciones con otros discursos históricos relevantes como son *"Gettysburg Address"* de Abraham Lincoln, *We Shall Fight on the Beaches"* de Winston Churchill y *"The Ballot or the Bullet"* de Malcolm X, proporcionando una perspectiva más rica y matizada sobre la singularidad y la influencia del discurso de King.

Este enfoque híbrido, que une la precisión del análisis humano con la capacidad de procesamiento de grandes volúmenes de datos de la IA, ofrece una comprensión más completa y detallada del discurso *"I Have a Dream"*. Nos permite no solo apreciar los aspectos lingüísticos y retóricos del discurso, sino también entender su impacto emocional y su lugar en la historia de la oratoria.

2. OBJETIVOS

2.1. OBJETIVO GENERAL

- Explorar la capacidad de la inteligencia artificial para enriquecer y profundizar el análisis del discurso *"I Have a Dream"* de Martin Luther King Jr., evidenciando su relevancia histórica y su impacto sociocultural.

2.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Identificar y analizar las técnicas retóricas empleadas en el discurso utilizando herramientas de procesamiento de lenguaje natural, para revelar cómo estas contribuyen a su poder persuasivo y emotivo.
- Examinar la variación emocional y los patrones de lenguaje en el discurso a través de un enfoque híbrido que combina análisis manual y algoritmos de IA, con el fin de comprender mejor su impacto en la audiencia.

– Evaluar la efectividad de la inteligencia artificial como herramienta de apoyo en el estudio de textos históricos y discursos, destacando sus posibles aplicaciones en la educación y la investigación en humanidades.

3. METODOLOGÍA

Este estudio adopta un enfoque metodológico mixto para analizar el icónico discurso *"I Have a Dream"* de Martin Luther King Jr. Inicialmente, se lleva a cabo un análisis manual detallado, que implica una inmersión profunda en el texto del discurso. Esta fase se centra en identificar y examinar los temas clave abordados por King, tales como la igualdad racial, la justicia social y la no violencia. Se presta especial atención a las estrategias retóricas empleadas, como el uso de metáforas, anáforas y apelaciones emocionales, que son cruciales para entender cómo King logró una resonancia tan profunda y duradera con su audiencia.

Además, se analizan los dispositivos lingüísticos utilizados, incluyendo la selección de palabras, la estructura de las frases y el ritmo, que contribuyen a la fuerza y el ritmo del discurso. Este análisis manual, proporciona una base sólida y detallada para el estudio.

Posteriormente, se integra la inteligencia artificial a través de ChatGPT para procesar y analizar el texto del discurso. Esta herramienta de IA se utiliza para realizar un análisis de sentimientos, que permite identificar y cuantificar las emociones que transmite el discurso, como la esperanza, la determinación y el llamado a la acción. Además, ChatGPT facilita el reconocimiento de patrones lingüísticos, ayudando a descubrir estructuras retóricas y repeticiones significativas que podrían pasar desapercibidas en un análisis manual.

Otro aspecto crucial de la aplicación de IA en este estudio es la capacidad de ChatGPT para realizar comparaciones con otros discursos históricos relevantes. Esto permite situar el discurso de King en un contexto más amplio, comparando su estilo, temática y técnicas retóricas con otros discursos significativos en la historia, proporcionando una perspectiva más rica y matizada sobre su singularidad y su influencia.

Este enfoque híbrido, que combina la precisión y la profundidad del análisis humano con la velocidad y la capacidad de procesamiento de grandes volúmenes de datos de la IA, ofrece una comprensión más completa y detallada del discurso *"I Have a Dream"*. Permite no solo apreciar los aspectos lingüísticos y retóricos del discurso, sino también entender su impacto emocional y su lugar en el panorama histórico de la oratoria.

4. RESULTADOS

En este apartado se presentan los resultados mixtos del análisis híbrido realizado, tanto por el lado humano como por la IA, en este caso CHATGPT. Estos resultados se presentan en conjunto pues el análisis mixto hace hincapié en el resultado en conjunto y no así en el detalle por separado entre el análisis manual y el análisis apoyado por la IA vía CHATGPT.

4.1. Temas abordados

4.1.1. Igualdad racial

King aborda la igualdad racial como un principio fundamental y un derecho inherente que ha sido largamente negado a los afroamericanos en los Estados Unidos. Su referencia a la "emancipación" y la "Constitución" invoca el ideal incumplido de igualdad en su nación. Utiliza metáforas como el "cheque sin fondos" para simbolizar las promesas incumplidas de libertad y derechos. Este tema se convierte en un llamado a la nación para cumplir con sus promesas de igualdad y justicia para todos, independientemente del color de su piel.

4.1.2. Justicia social

La justicia social en el discurso se presenta no solo como una cuestión legal o política, sino como una obligación moral y ética que en palabras del filósofo alemán Immanuel Kant se ven reflejadas en la tercera formulación del imperativo categórico "Obra de tal manera que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro,

siempre al mismo tiempo como fin y nunca solamente como medio" (Kant 2017). King destaca la urgencia de abordar las injusticias, usando frases como "la feroz urgencia del ahora" para enfatizar la inmediatez necesaria en la acción. Habla de la justicia social no solo en términos de derechos civiles, sino también en términos de dignidad humana y respeto. Este enfoque hace del discurso un poderoso mensaje que trasciende las fronteras raciales y une a la audiencia bajo un objetivo común de humanidad y equidad.

4.1.3. No violencia

La no violencia es un tema central y un principio táctico del movimiento de derechos civiles liderado por King. A pesar de describir las luchas y las injusticias que enfrentan los afroamericanos, el discurso evita cualquier llamado a la revuelta o la violencia. En cambio, King enfatiza la resistencia pacífica y la desobediencia civil como medios para lograr el cambio social. Su referencia a la "dignidad y disciplina" de la no violencia demuestra su compromiso con una lucha que es moralmente justificable y estratégicamente efectiva. Aquí puede percibirse influencia de Henry David Thoreau (2019) quien pugnaba por la no violencia desde esta misma perspectiva.

4.2. Estrategias retóricas

4.2.1. Repetición

La repetición es una herramienta retórica poderosa utilizada por King para enfatizar los temas centrales de su discurso. La frase *"I Have a Dream"* (Tengo un sueño) se repite varias veces, creando un ritmo y una estructura que no solo refuerza el mensaje, sino que también lo hace memorable (DeVito 2022). Esta repetición no es meramente estilística; sirve para anclar el discurso en una visión coherente y esperanzadora. Además, la repetición de ciertas frases clave ayuda a King a construir un crescendo emocional, llevando a su audiencia a través de un viaje emocional desde la injusticia actual hacia un futuro de igualdad y armonía.

4.2.2. Contrastes

King utiliza contrastes de manera efectiva para destacar las discrepancias entre la realidad actual y la visión ideal que propone. Por ejemplo, contrasta la situación de los afroamericanos, atrapados en la "isla de pobreza", con el "vasto océano de prosperidad material" que los rodea. Este uso de contrastes no solo subraya las injusticias actuales, sino que también sirve para resaltar la urgencia de cambiar estas realidades. Al yuxtaponer imágenes de opresión y libertad, King logra no solo mostrar la profundidad de la injusticia, sino también infundir esperanza y la posibilidad de un futuro mejor.

4.3. Figuras retóricas

4.3.1. Metáforas

King utiliza metáforas de manera magistral para ilustrar conceptos abstractos y emociones complejas. Por ejemplo, compara la promesa de libertad y derechos para los negros a un "cheque" que ha sido devuelto por falta de fondos, una metáfora poderosa que resalta el incumplimiento de la promesa americana de igualdad. Estas metáforas no son solo decorativas; son fundamentales para comunicar la experiencia vivida de la opresión y la aspiración hacia la libertad y la igualdad.

4.3.2. Anáforas

La anáfora, la repetición de una palabra o frase al principio de frases sucesivas (Weston 2013), es utilizada estratégicamente por King para dar énfasis y ritmo al discurso. La frase *"I Have a Dream"* se repite, creando un patrón que no solo refuerza su visión de un futuro mejor, sino que también imparte un sentido de urgencia y posibilidad. Cada repetición, aunque similar en palabras, lleva un significado más profundo y un matiz emocional diferente, permitiendo a King explorar varias facetas de su visión para el futuro.

4.4 Apelación a la emoción

4.4.1. *Pathos*

La apelación a la emoción (pathos) en el discurso *"I Have a Dream"* de Martin Luther King Jr. es una herramienta retórica potente que King utiliza magistralmente para conectar profundamente con su audiencia. El pathos se entiende como "El pathos consiste en generar emoción; no solo tristeza o pena, que es lo que los críticos cinematográficos suelen querer decir cuando afirman que una escena estaba llena de «emoción», sino excitación, temor, amor, patriotismo o diversión" (Leith 2012). El pathos en este discurso no solo evoca las emociones relacionadas con la injusticia y el sufrimiento, sino que también inspira esperanza y un sentido de posibilidad. King describe vívidamente las dificultades y desigualdades que enfrentan los afroamericanos, utilizando un lenguaje que hace que su audiencia sienta el peso de la opresión y la urgencia de la lucha por la igualdad. Esto es, produce un discurso llamando a la acción. Este *"Call to action"* de King representa el paradigma de los llamados a la acción en los discursos categorizados como incendiarios, pues no solo se puede percibir y trasmitir el calor de sus palabras, sino que logra mover personas en lo físico.

Al mismo tiempo, King no se detiene solo en las dificultades; equilibra su mensaje con una visión optimista del futuro. Esta dualidad entre la realidad actual y el futuro deseado es clave en la generación de una respuesta emocional poderosa pues precisamente con el "hacer" es como se puede alcanzar ese futuro optimista al que se desea llegar. La repetición de *"I Have a Dream"* sirve como un mantra que refuerza esta visión esperanzadora, movilizando emociones como la esperanza y el anhelo por un mundo más justo.

Además, King apela a valores universales como la libertad, la justicia y la fraternidad, conectando así con un espectro más amplio de oyentes más allá de las diferencias raciales o culturales. Su habilidad para tejer estos valores universales en el tejido de su discurso, los cuales él perfectamente reconoce serían pocas veces cuestionados o invertidos, combinado con referencias específicas a la experiencia afroamericana,

crea un poderoso llamado a la empatía y la acción colectiva, acción revolucionaria en todos los sentidos de la palabra.

Por ello, la utilización del *pathos* en *"I Have a Dream"* es central para su efectividad y su legado perdurable. King no solo presenta un argumento lógico o una petición moral; él invita a su audiencia a sentir la injusticia y a soñar con él un futuro mejor. Este enfoque emocionalmente resonante es lo que hace que el discurso no solo sea memorable, sino también un catalizador para el cambio, pues no se reduce a convencer desde la contundencia de la razón sino que atrae al escucha al elemento vivo de la pasión.

4.5. Selección de palabras

4.5.1. Lenguaje inclusivo y unificador

La selección de palabras en el discurso *"I Have a Dream"* de Martin Luther King Jr. desempeña un papel crucial en su impacto y efectividad. King elige cuidadosamente un lenguaje que no solo es poderoso y evocador, sino también inclusivo y unificador. Este enfoque lingüístico ayuda a trascender las barreras raciales y culturales, invitando a un público diverso a compartir en su visión de un futuro más justo y equitativo.

El lenguaje inclusivo y unificador es evidente en la forma en que King se dirige a su audiencia y en cómo se refiere a los ideales americanos. Utiliza frases que resuenan con valores universales, tales como la libertad, la igualdad y la fraternidad. Este enfoque no solo refuerza la idea de una lucha compartida, sino que también promueve un sentido de comunidad y solidaridad entre oyentes de diferentes orígenes pues sintetiza en sus palabras cómo otro mundo es posible y que a su vez ese mundo posible termina siendo un mundo que no sólo beneficia a la comunidad afroamericana sino a cualquier ciudadano americano que le escuche.

Además, King evita el lenguaje divisivo o antagonista. A pesar de abordar un tema cargado de tensiones raciales, su elección de palabras fomenta la unidad y la comprensión mutua, en lugar de la división. Este uso estratégico del lenguaje no solo amplifica el alcance de su mensaje,

sino que también refuerza su llamado a la acción y la colaboración en la búsqueda de la justicia social y la igualdad. Otros en su lugar han partido de discursos incendiarios que antagonizan las posturas, mientras que King, sabedor de que una sociedad se construye con la participación de todos, usa un lenguaje donde no se polarice la opinión.

En conjunto, la selección de palabras de King en *"I Have a Dream"* es un componente fundamental que contribuye significativamente a su legado como un discurso que no solo abogó por el cambio, sino que también unió a las personas en una causa común, el bien común de una sociedad en confirmación como la americana.

4.6. Ritmo

4.6.1. El ritmo

El ritmo del discurso *"I Have a Dream"* de Martin Luther King Jr. es un aspecto fundamental que contribuye significativamente a su fuerza y resonancia emocional. King utiliza variaciones en el ritmo para enfatizar diferentes partes de su mensaje y para mantener a su audiencia cautivada. El discurso comienza con un ritmo moderado, estableciendo el contexto y la seriedad de los temas tratados. A medida que avanza, el ritmo se va intensificando, especialmente cuando King llega a las partes más emotivas y visionarias del discurso.

La repetición de frases clave, especialmente la icónica *"I Have a Dream"*, crea un ritmo casi musical, que no solo refuerza el mensaje, sino que también hace que el discurso sea más memorable y convincente. Esta técnica retórica, combinada con las variaciones en el tono y el volumen de su voz, hace que el discurso sea dinámico y cautivador, manteniendo a la audiencia involucrada y emocionalmente conectada.

El ritmo alcanza su clímax hacia el final del discurso, donde King pinta una imagen vívida de un futuro de igualdad y fraternidad. Esta aceleración del ritmo no solo refleja la urgencia y la importancia de su mensaje, sino que también transmite un sentido de esperanza y posibilidad. La habilidad de King para manejar el ritmo de esta manera es una de las razones por las que *"I Have a Dream"* sigue siendo uno de los

discursos más poderosos e influyentes de la historia que lo posiciona como el paradigma en discursos que hacen un llamado a la acción.

4.7. Comparativo histórico con otros discursos

Comparar el discurso *"I Have a Dream"* de Martin Luther King Jr. con otros discursos históricos de envergadura similar implica un análisis detallado de su impacto, estilo y técnicas retóricas. Por ello, se proporciona un análisis comparativo con tres discursos históricos notables: *"Gettysburg Address"* de Abraham Lincoln, *"We Shall Fight on the Beaches"* de Winston Churchill, y *"The Ballot or the Bullet"* de Malcolm X. Estos discursos comparten con King la importancia histórica, política y social, aunque a su vez son discursos que buscan cosas distintas.

"Gettysburg Address" - Abraham Lincoln:

Impacto: Este discurso es conocido por su brevedad y poderosa conmemoración de los ideales de igualdad y libertad. Su impacto reside en su capacidad para redefinir la Guerra Civil como una lucha no solo por la Unión, sino por los principios de libertad e igualdad, principios que desde Lincoln son estandartes de la unión americana.

Estilo y Técnicas Retóricas: Lincoln usa un lenguaje sencillo pero elocuente, y a pesar de su brevedad, el discurso es profundamente simbólico y cargado de significado, similar a la forma en que King evoca temas universales de justicia e igualdad.

"We Shall Fight on the Beaches" - Winston Churchill:

Impacto: Churchill, en medio de la Segunda Guerra Mundial, brinda un mensaje de resistencia inquebrantable y determinación. Su impacto radica en fortalecer el espíritu británico ante la adversidad.

Estilo y Técnicas Retóricas: La utilización de la anáfora y un tono resuelto son paralelos con *"I Have a Dream"*. Churchill, al igual que King, utiliza repeticiones para enfatizar su mensaje, aunque en un contexto muy diferente y con una intencionalidad distinta.

"The Ballot or the Bullet" - Malcolm X:

Impacto: Este discurso es crucial en el movimiento por los derechos civiles por su enfoque en la acción directa y la autodefensa. Mientras que King abogaba por la no violencia, Malcolm X subraya la importancia de la acción y la autodeterminación.

Estilo y Técnicas Retóricas: Malcolm X emplea un estilo directo y confrontativo, diferente al enfoque más poético y simbólico de King. Sin embargo, ambos discursos comparten un llamado a la acción y un enfoque en la dignidad y los derechos humanos.

En síntesis, cada uno de estos discursos comparte con *"I Have a Dream"* ciertas similitudes en su impacto duradero y sus técnicas retóricas, pero se diferencian en estilo, tono y contexto histórico. Mientras que King se centra en la igualdad racial y la justicia a través de la no violencia, los otros discursos abordan temas desde la guerra y la resistencia hasta la autodeterminación y la libertad, cada uno marcando un momento definitorio en su contexto histórico.

5. DISCUSIÓN

La discusión de los resultados preliminares indica que la herramienta de inteligencia artificial ChatGPT demuestra ser eficaz en la identificación de técnicas retóricas en el discurso de Martin Luther King Jr., como la repetición, las metáforas y las alusiones. Estas herramientas de IA son particularmente útiles para destacar patrones lingüísticos y variaciones en la intensidad emocional que podrían no ser inmediatamente evidentes en un análisis manual.

Sin embargo, el papel de la interpretación humana sigue siendo crucial, especialmente para comprender el contexto histórico y cultural completo del discurso. Mientras que la IA puede identificar y analizar patrones y estructuras lingüísticas, la comprensión de los matices, la intención del hablante y el impacto sociopolítico requiere una perspectiva humana, pues si bien mediante el análisis lingüístico se puede detectar mucho de las emociones que se proyecta, también es cierto que el cuerpo dice mucho más que las palabras. Esta dualidad entre el análisis basado en IA y la interpretación humana sugiere un enfoque híbrido, donde la tecnología complementa, pero no reemplaza el análisis

humano. Esta diferenciación entre complementar y reemplazar se enfoca principalmente en que la intencionalidad de los análisis sigue siendo potestad del humano y que la IA es un elemento constitutivo para el procesamiento de mayores cantidades de información al servicio de la idea original del ser humano.

Además, la discusión puede explorar las limitaciones inherentes de la IA en la comprensión del lenguaje y el significado en su contexto más amplio. Aunque las herramientas de IA como ChatGPT pueden procesar y analizar grandes cantidades de texto con eficacia, su capacidad para entender y contextualizar completamente el discurso dentro de su marco histórico y cultural es limitada pues su herramienta de medida son sólo las palabras, a diferencia de la oportunidad que tiene el ser humano de poder analizar diversos tipos de lenguaje. Este enfoque híbrido, que combina las fortalezas del análisis computacional con la sensibilidad y el conocimiento contextual del análisis humano, ofrece una forma más completa y matizada de comprender discursos complejos y significativos como *"I Have a Dream"*.

6. CONCLUSIONES

Al final de la investigación se llega a una serie de conclusiones que nos invitan al abordaje del análisis del discurso partiendo no sólo de comparaciones con otros discursos, sino que sumando todos los elementos que puedan sumar al análisis, como es la inteligencia artificial, pero sin prescindir del ser humano. Por ello, comentamos las siguientes 7 conclusiones:

1. Eficacia de la IA en Análisis del Discurso:

El estudio confirma que herramientas como ChatGPT son efectivas para identificar técnicas retóricas, como la repetición y las metáforas. Estas herramientas permiten revelar patrones y variaciones emocionales que no siempre son evidentes en un análisis manual, ofreciendo una nueva profundidad en el estudio de discursos históricos.

2. Necesidad de Interpretación Humana:

A pesar de los avances de la IA, la interpretación humana sigue siendo indispensable. La comprensión del contexto histórico y cultural, así como de los matices y la intención detrás del discurso, requiere una perspectiva humana que la IA todavía no puede replicar completamente.

3. Análisis de Temas Clave:

Los temas de igualdad racial, justicia social y no violencia son abordados con profundidad por King, y su relevancia sigue vigente. La forma en que estos temas se entrelazan en el discurso refleja la habilidad de King para conectar con diversos públicos y sus preocupaciones.

4. Técnicas Retóricas y su Impacto:

El uso magistral de técnicas retóricas por parte de King, como la anáfora en *"I Have a Dream",* ejemplifica su habilidad para persuadir y emocionar. Estas técnicas, junto con la selección de palabras y el ritmo del discurso, contribuyen significativamente a su impacto duradero.

5. Aplicaciones Futuras en Educación e Investigación:

Este enfoque híbrido de análisis ofrece nuevas posibilidades para la investigación en humanidades y la educación, permitiendo un análisis más completo y accesible de textos históricos y contemporáneos.

6. Comparación con Otros Discursos Históricos:

La comparación con discursos como el "Gettysburg Address" y "The Ballot or the Bullet" revela tanto similitudes como diferencias significativas en el uso de técnicas retóricas y en el impacto sociopolítico, resaltando la singularidad del discurso de King.

7. Reflexiones Finales y Proyecciones Futuras:

Este estudio demuestra el potencial de un análisis híbrido en la comprensión de textos históricos, abriendo caminos para futuras investigaciones que integren la inteligencia artificial y el análisis humano. La aplicación

de estas técnicas en el estudio de otros discursos históricos puede proporcionar nuevas perspectivas y comprensiones más profundas.

En concreto, este estudio resalta la relevancia continua del discurso de King y cómo la combinación de análisis humano e IA puede enriquecer nuestra comprensión de los textos históricos, ofreciendo perspectivas nuevas y valiosas tanto para la investigación académica como para la educación.

7. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

8. REFERENCIAS

DeVito, J. A. (2002). The Essential Elements of Public Speaking. Allyn & Bacon

Leith, S. (2012). ¿Me hablas a mí? La retórica de Aristóteles a Obama. Taurus

Kant, I. (2017). Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Planeta

Thoreau, D.H. (2019). Desobediencia civil. Dahbar

Weston, A. (2013). Las Claves de la Argumentación. Ariel

CAPÍTULO 42

HAPPINESS OF EMPLOYEES IN THE UAE

ALI ABDULLA ALYAMMAHI
Universidad de Cordoba

MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ
Universidad de Cordoba

1. INTRODUCTION

Most countries perceive employee happiness to be a by-product of their career success. However, a growing body of research shows that people's working conditions have a direct impact on their job motivation and levels of happiness (Thompson & Valentina 2). For instance, employees with too many job demands and low salaries are more likely to have reduced happiness levels compared to those with manageable tasks and high pay grades (Raziq & Raheela). For years, the United Arab Emirates has been building on its vision to become the happiest nation worldwide. This paper seeks to investigate the happiness levels of employees working in the UAE and where this country ranks on the happiness index.

2. THE IMPACT OF WORKING CONDITIONS ON EMPLOYEE HAPPINESS

Employee happiness is an important factor in the success of any organization. Happy employees are more productive, motivated, and committed to their work, which ultimately leads to better performance and higher profitability for the company (Raziq and Maulabakhsh 719). One major factor that can influence employee happiness is working conditions. Working conditions refer to the physical, social, and environmental factors that affect an employee's work experience. These conditions include factors such as the physical workspace, work hours,

workload, job security, compensation, and benefits, among others. The following are some ways in which working conditions can impact employee happiness.

3. PHYSICAL WORKSPACE

The physical workspace is an important factor that can affect employee happiness. A well-lit, comfortable, and well-ventilated workspace can contribute to a positive work environment, while a cramped, dimly lit, and poorly ventilated workspace can lead to discomfort and stress (Vischer, and Wifi 387). Additionally, a clean and organized workspace can reduce distractions and increase productivity, which can lead to higher job satisfaction and happiness.

4. WORKLOAD

The amount and complexity of work assigned to employees can also impact their happiness. When employees are overloaded with work or given tasks that are beyond their skill set, they may feel overwhelmed and stressed, leading to decreased happiness and job satisfaction (Othman et al.). On the other hand, when employees are given challenging but manageable tasks that align with their skills and interests, they are more likely to feel engaged, motivated, and fulfilled.

5. WORK HOURS

The number of hours worked and the flexibility of work hours can also impact employee happiness. When employees are required to work long hours without breaks or flexibility, they may experience burnout, stress, and reduced happiness (Othman et al.). However, when employees are given flexible work hours, they are better able to manage their work-life balance, leading to increased happiness and job satisfaction.

6. JOB SECURITY

Job security can significantly impact employee happiness. Employees who feel secure in their job are more likely to feel valued, committed, and motivated. Employers can promote job security by providing clear job descriptions, offering opportunities for professional development, and ensuring fair and consistent performance evaluations (Othman et al.). Additionally, employers can communicate openly and transparently with employees about the company's financial status and future plans to promote a sense of security and stability.

7. COMPENSATION AND BENEFITS

Fair compensation and benefits are important factors in employee happiness. Employees who feel that they are being fairly compensated for their work are more likely to feel valued and satisfied with their job (Al-Ali et al, 6). Employers can manage compensation and benefits by conducting regular market research to ensure that their compensation packages are competitive, offering performance-based incentives, and providing adequate benefits such as health insurance, retirement plans, and paid time off. Additionally, employers can communicate openly with employees about compensation and benefits packages and offer opportunities for feedback and input to promote a sense of transparency and fairness.

8. OTHER FACTORS THAT AFFECT EMPLOYEE HAPPINESS

There are several other factors that can affect employee happiness. They include: Recognition and Appreciation: Feeling valued and appreciated by their employer is essential for many employees (Othman et al.). Recognizing and rewarding employees' achievements, efforts, and contributions can go a long way in boosting morale and job satisfaction. Work-Life Balance: Balancing work with personal life is crucial for many employees' well-being (Othman et al.). Employers can help their employees achieve a better work-life balance by offering

flexible work arrangements, such as telecommuting, flexible schedules, or part-time work.

Opportunities for Growth and Development: Many employees want to feel that they are advancing in their careers (Othman et al.). Providing opportunities for professional growth and development, such as training and education, can help employees feel more fulfilled and motivated.

Positive Workplace Culture: A positive work culture is essential for employee happiness (Othman et al.). This includes things like effective communication, supportive leadership, and a team-oriented environment.

Job Meaning and Purpose: Employees who feel that their work has meaning and purpose are more likely to be happy and satisfied (Othman et al.). Employers can help foster this by providing clear goals and objectives, and by communicating how each employee's role contributes to the organization's overall mission.

Autonomy and Control: Having some degree of autonomy and control over one's work can be crucial for employee satisfaction (Othman et al.). This includes having the ability to make decisions about how to complete tasks and having some say in the direction of the work. Social Connection: Strong social connections with colleagues and a sense of belonging within the workplace can have a positive impact on employee happiness (Othman et al.). Employers can help foster this by creating opportunities for socializing and team building.

10. HOW THE UAE GOVERNMENT ACHIEVES EMPLOYEE HAPPINESS

Happiness can mean different things to different people. For employees, happiness can come in the form of a conducive working environment, improved wages, high job satisfaction and a strong corporate culture. The UAE Prime Minister, H. H. Sheikh Mohammed bin Rashid Al Maktoum, strongly believes that the job of any government is to provide its citizens with favorable working and living conditions that can allow them to become happier and achieve an improved state of wellbeing. He even created the Ministry of Happiness and Wellbeing

back in February 2016. The role of this ministry was to ensure that all government policies and programs were harmonized with the aim of achieving a happier state (U.AE Happiness).

The UAE has consistently ranked highly on the World Happiness Index. According to the 2020 Happiness Report, this sovereign state was ranked first place among Arab-speaking countries (U.AE Happiness). It has implemented numerous measures over the past few decades to ensure that UAE employees are the happiest worldwide. These include training and appointing chief happiness and wellbeing officers whose main objective is to learn and implement the 'science of happiness'. The country also maintains a strict stance against corruption by putting in place a variety of anti-bribery laws that discourage employees and public servants from taking part in bribery (Dunchack 7).

The role of Chief Happiness and Wellbeing Officers is a relatively new concept that has gained popularity in recent years. The UAE government has taken a proactive approach towards promoting happiness and wellbeing in the workplace by appointing these officers. The training provided to these officers includes courses on positive psychology, leadership skills, and organizational behavior. This training helps them understand the science of happiness and how to apply it in the workplace. They work towards building a positive corporate culture, improving employee engagement, and creating a conducive work environment that promotes happiness and wellbeing.

The UAE government takes a firm stance against corruption and bribery. The country has implemented various anti-bribery laws, including the Federal Law No. 3 of 1987 on Issuance of the Penal Code, which prohibits bribery and corruption in both the public and private sectors. The law imposes severe penalties, including imprisonment and fines, for anyone found guilty of offering or accepting bribes. Additionally, the UAE has signed several international anti-corruption agreements, including the United Nations Convention against Corruption, which underscores the country's commitment to combating bribery and corruption.

The UAE government has implemented various measures to promote work-life balance for employees. One of the most notable measures is

the reduction of working hours during the holy month of Ramadan. This allows employees to have enough time to perform religious obligations and spend time with their families. Additionally, the government has implemented flexible working hours, which allow employees to work from home or choose their work hours, depending on their personal circumstances. The UAE government also encourages employers to provide their employees with health and wellness benefits such as gym memberships, yoga classes, and healthy food options, which promote a healthy work-life balance.

The UAE government has implemented several employee benefits to promote happiness and wellbeing. One of the most significant benefits is the provision of health insurance coverage for employees. Employers are required to provide health insurance coverage for their employees, which covers both basic and advanced medical procedures. This ensures that employees have access to quality healthcare services when they need them. Additionally, the government provides pensions for UAE nationals, which is a form of social security for retired employees. The government also offers free education to children of UAE nationals, which is a significant benefit for parents who want to ensure their children have access to quality education.

Mental health is a critical issue that affects the happiness of employees around the globe. Companies that disregard the mental wellness of their workforce have been found to be less productive compared to those that prioritize this vital element (Layous et al 10). The UAE has appointed CEOs for happiness whose main role is to inculcate a culture of joy among employees, customers and citizens within the United Arab Emirates. Today, nearly half of the country's employees feel that their organizations truly care about their mental health and wellbeing (Qassimi et al. How UAE businesses can grow employee wellbeing).

11. EMPLOYEE MENTAL HEALTH AND WELLBEING PROGRAMS IN UAE

Employee mental health and wellbeing programs are becoming increasingly important in the United Arab Emirates (UAE), as employers

recognize the need to support the mental and emotional health of their staff (Cheikh Ismail et al.). The COVID-19 pandemic has further highlighted the importance of mental health support in the workplace, as employees face new challenges and stressors related to remote work, job insecurity, and social isolation.

In the UAE, many organizations have implemented mental health and wellbeing programs to support their employees. These programs typically include a range of resources and initiatives, such as counseling services, wellness programs, employee assistance programs (EAPs), mindfulness and meditation programs, and mental health awareness training.

The Dubai Electricity and Water Authority (DEWA) is one of the leading government organizations in the UAE that has taken the initiative to implement a comprehensive mental health and wellbeing program for its employees. The DEWA Happiness Meter is a unique tool that helps to measure employee happiness and satisfaction levels in real-time (Cheikh Ismail et al.). It is an online platform where employees can express their emotions and feelings, and their feedback is analyzed to identify areas that require improvement.

The DEWA Wellness Program is another initiative that aims to promote the physical, mental, and emotional wellbeing of employees. The program offers a range of activities such as yoga, fitness classes, and mental health workshops. These activities help employees to de-stress, relax, and rejuvenate, which in turn can help improve their overall health and wellbeing (Omar 84). Additionally, the wellness program provides access to health coaches, who work with employees to develop personalized plans for their health and wellbeing.

The mental health workshops offered as part of the DEWA Wellness Program are designed to help employees recognize the signs and symptoms of mental health issues, understand the importance of seeking help, and learn strategies for managing stress and improving their mental health (Cheikh Ismail et al.). These workshops are conducted by mental health experts, who provide guidance and support to employees.

The DEWA mental health and wellbeing program is a proactive approach towards promoting employee wellness and creating a positive work environment. By offering a range of resources and initiatives, DEWA aims to support its employees in maintaining good mental health and wellbeing, which can have a positive impact on their productivity, performance, and job satisfaction (Cheikh Ismail et al.). Furthermore, DEWA recognizes that investing in employee mental health and wellbeing can lead to reduced absenteeism, increased engagement, and improved employee retention rates.

Dubai-based telecommunications company du is another organization that has taken significant steps to promote employee mental health and wellbeing. The company has implemented several initiatives that provide support and resources to employees, which can help them to manage stress and improve their mental health.

One of the key initiatives implemented by du is the Employee Assistance Program (EAP). The EAP is a confidential counseling service that provides support and assistance to employees and their families. The program is designed to help employees address personal or work-related issues that may be impacting their mental health and wellbeing (Omar 81). The EAP is available 24/7, and employees can access it through a toll-free phone number or online chat service.

In addition to the EAP, du has also implemented a mindfulness program. The program includes daily meditation sessions and stress management workshops, which are designed to help employees relax, manage stress, and improve their overall mental wellbeing. The mindfulness program is conducted by trained professionals, who guide employees through mindfulness techniques and strategies.

By providing access to the EAP and mindfulness program, du has demonstrated its commitment to supporting the mental health and wellbeing of its employees. These initiatives can help employees to manage the stress and challenges that come with working in a fast-paced and demanding industry, and can also help to promote a positive work environment.

Emirates Group, one of the leading airline companies in the UAE, has implemented a targeted approach to supporting employee mental health by creating a specific program designed for its cabin crew members (Omar 86). The "Cabin Crew Mental Health Support Program" is a comprehensive initiative that provides mental health support services tailored to the unique needs of Emirates' cabin crew.

The program includes several resources and support services, such as peer support groups, counseling services, and stress management workshops. Peer support groups are led by trained cabin crew members and provide a space for individuals to share their experiences, connect with others, and receive emotional support. The counseling services are confidential and available 24/7, providing cabin crew members with access to professional support and guidance when they need it most (Omar 89). Additionally, stress management workshops are available to help cabin crew members learn effective strategies for managing stress and promoting their overall mental wellbeing.

Emirates Group's "Cabin Crew Mental Health Support" demonstrates a strong commitment to the mental health and wellbeing of its employees. The targeted approach recognizes the unique challenges that cabin crew members face, such as long working hours, frequent travel, and time away from family and friends (Almazrouei et al. 496). By providing resources and support services that are tailored to the specific needs of cabin crew members, Emirates Group is helping to promote a positive and healthy work environment that benefits both employees and the company.

Despite the growing recognition of the importance of mental health and wellbeing in the workplace, there are still significant challenges to implementing effective programs in the UAE. One of the main challenges is the stigma associated with mental health issues in some cultures. This can make it difficult for employees to seek help or for organizations to promote mental health support without fear of discrimination or backlash.

Another challenge is the lack of mental health resources and expertise in some areas of the UAE. While major cities such as Dubai and Abu

Dhabi have well-developed mental health systems, smaller cities and rural areas may have limited access to mental health services.

Employee mental health and wellbeing programs are becoming increasingly important in the UAE, as employers recognize the need to support the mental and emotional health of their staff. While there are significant challenges to implementing effective programs, many organizations have taken steps to address these challenges and provide support to their employees (Omar 92). As awareness of the importance of mental health in the workplace continues to grow, it is likely that more organizations in the UAE will follow suit and implement

their own mental health and wellbeing programs.

12. THE IMPACT OF THE COVID-19 PANDEMIC ON EMPLOYEE HAPPINESS IN UAE

The COVID-19 pandemic has had a significant impact on every aspect of our lives, including our work environment. In the United Arab Emirates (UAE), the pandemic has caused a lot of uncertainty and stress for employees, affecting their happiness and overall wellbeing.

One of the main ways that the pandemic has impacted employee happiness in the UAE is through remote work. While remote work has its advantages, such as flexibility and saving time and money on commuting, it has also led to feelings of isolation and a lack of work-life balance. Many employees feel disconnected from their colleagues and work, which can lead to a decrease in motivation and productivity (Kurdy et al.). Additionally, some employees have reported difficulties in managing their workload and finding a proper workspace at home, which can further impact their happiness and job satisfaction.

Another factor that has contributed to the impact of the pandemic on employee happiness in the UAE is job security. The pandemic has caused many businesses to shut down or reduce their operations, leading to job losses and uncertainty. Employees who have kept their jobs may feel anxious about their future, leading to stress and lower levels of

happiness (Kurdy et al.). This can be compounded by financial concerns, as many employees have experienced pay cuts or reduced hours.

Furthermore, the pandemic has also affected the mental health of many employees in the UAE. Social distancing measures and fear of infection have led to feelings of anxiety, stress, and loneliness. The lack of social interaction and support can be particularly challenging for employees who live alone or have limited social networks (Kurdy et al.). These mental health challenges can impact job performance and overall happiness.

The pandemic has also had an impact on employee benefits and perks. Many businesses have had to reduce or eliminate certain benefits or perks to cut costs, such as gym memberships or social events. While these benefits may seem trivial, they can have a significant impact on employee happiness and morale (Kurdy et al.). Losing access to these benefits can lead to feelings of disappointment and a decrease in job satisfaction.

The COVID-19 pandemic has had a profound impact on employee happiness in the UAE. Remote work, job security, mental health challenges, and changes in employee benefits and perks have all contributed to lower levels of happiness and job satisfaction (Joshua et al. 229). To address these challenges, employers can take steps to provide support and resources for remote workers, including regular check-ins and virtual social events. Employers can also prioritize job security by communicating openly with employees about the company's plans for the future. Additionally, employers can offer mental health support, such as counseling or employee assistance programs, to help employees cope with the stress and anxiety of the pandemic.

Finally, employers can find creative ways to provide benefits and perks, such as offering online fitness classes or virtual team-building activities, to help employees stay connected and engaged. By taking these steps, employers can help mitigate the impact of the pandemic on employee happiness and wellbeing in the UAE.

13. CHALLENGES TO EMPLOYEE HAPPINESS IN THE UAE AND POSSIBLE SOLUTIONS

The United Arab Emirates (UAE) is known for its high standard of living and economic prosperity. However, there are several challenges to employee happiness in the UAE, which can impact the well-being and productivity of the workforce. Some of the major challenges are discussed below:

Long Working Hours

Long working hours are a significant challenge to employee happiness in the UAE. Many employees in the UAE work an average of 48 hours a week, which can be physically and mentally exhausting. Long working hours can lead to burnout, decreased productivity, and poor mental and physical health (Al Nuaimi 51). Employees may also have limited time for personal and family activities, which can impact their overall well-being and happiness.

To address this challenge, employers can implement policies that promote work-life balance, such as flexible working hours, remote work options, and reduced working hours. Employers can also encourage employees to take breaks during the workday to recharge and refocus. By promoting a healthy work-life balance, employers can help employees manage their work and personal responsibilities and improve their overall well-being and happiness.

Limited Work-Life Balance

A limited work-life balance is another challenge to employee happiness in the UAE. Many employees work long hours and may have limited time for personal and family activities (Ibrahim and Al Falasi 573). This can lead to stress, burnout, and poor mental and physical health. Employees may also feel guilty or conflicted about prioritizing their personal life over work, which can impact their overall happiness and well-being.

To address this challenge, employers can implement policies that promote work-life balance, such as flexible working hours, remote work

options, and generous vacation time. Employers can also encourage employees to prioritize their personal and family time and avoid overworking. Employees can also take ownership of their work-life balance by setting boundaries, prioritizing their personal time, and communicating their needs to their employer. By promoting a healthy work-life balance, employers can help employees manage their work and personal responsibilities and improve their overall well-being and happiness. Employees who feel supported in achieving a healthy work-life balance are likely to be more engaged, productive, and satisfied in their jobs.

Cultural Differences

The UAE is a diverse country, with people from different nationalities and cultures working together. While this diversity can be a strength, it can also create challenges to employee happiness. Cultural differences can sometimes lead to misunderstandings and miscommunications, which can cause tension and conflict in the workplace (de Waal and Frijns). Expatriate workers, in particular, may struggle to understand and adapt to the local culture, which can lead to feelings of isolation and alienation.

To address this challenge, employers can provide cultural sensitivity training to their employees, which can help them understand and appreciate different cultural practices and values. Employers can also promote cultural exchange programs, where employees can interact with colleagues from different cultures and learn from each other. Encouraging open communication and promoting a culture of respect and inclusivity can also help employees feel more comfortable and accepted in the workplace.

Job Insecurity

Many employees in the UAE work on short-term contracts, which can lead to job insecurity and anxiety about the future. This can impact the overall happiness and well-being of employees, who may be constantly worried about finding new employment opportunities.

Lack of Professional Development Opportunities

Employees in the UAE may feel frustrated if they feel they are not being given enough opportunities to grow professionally. A lack of professional development opportunities can lead to a sense of stagnation and lack of motivation, which can impact employee happiness and productivity (Yaghi and Al-Jenaibi 289). Employees may feel that their skills and knowledge are not being fully utilized, which can lead to a lack of engagement and commitment.

To address this challenge, employers can provide training and development programs that help employees enhance their skills and knowledge. Employers can also offer mentorship programs that provide guidance and support to employees as they progress in their careers. Encouraging employees to take on new challenges and responsibilities can also help them develop new skills and gain valuable experience.

Employees can also take ownership of their professional development by seeking out opportunities to learn and grow. They can attend workshops, seminars, and conferences, network with colleagues and industry experts, and take on new challenges and responsibilities in their current role. By taking an active role in their own professional development, employees can enhance their skills and knowledge and increase their job satisfaction and happiness.

High Cost of Living

The high cost of living in the UAE can be a challenge to employee happiness. The cost of housing, transportation, and other basic necessities can be prohibitively expensive, which can impact employees' financial stability and overall well-being (Yaghi and Al-Jenaibi 293). Employees may also feel pressure to work longer hours or take on additional jobs to make ends meet, which can lead to stress, burnout, and decreased job satisfaction.

To address this challenge, employers can offer competitive salaries and benefits packages that help employees meet their basic needs and maintain a good quality of life. Employers can also provide financial

education and support programs that help employees manage their finances and plan for their future. Employees can also take steps to manage their expenses, such as living within their means, saving for emergencies, and prioritizing their spending.

Limited Vacation Time

Limited vacation time is another challenge to employee happiness in the UAE. Many employees have limited vacation time or are unable to take time off due to workload or other responsibilities (Yaghi and Al-Jenaibi 294). This can lead to stress, burnout, and decreased job satisfaction. Employees may also feel that they are not able to fully enjoy their personal life or pursue their interests and hobbies.

To address this challenge, employers can offer generous vacation time and encourage employees to take time off to recharge and refresh. Employers can also promote a culture of work-life balance that values and supports employees' personal and family time. Employees can also take ownership of their vacation time by planning ahead and communicating their needs to their employer.

By promoting a healthy work-life balance and providing opportunities for rest and relaxation, employers can help employees manage their workload and improve their overall well- being and happiness. Employees who feel supported in achieving a healthy work-life balance are likely to be more engaged, productive, and satisfied in their jobs. The UAE's fast-paced work culture, long working hours, limited work-life balance, cultural differences, job insecurity, lack of professional development opportunities, high cost of

living, and limited vacation time can all contribute to challenges to employee happiness. Addressing these challenges will require a concerted effort from employers, policymakers, and individuals to create a more supportive and nurturing work environment that promotes the well-being and happiness of all employees.

14. CONCLUSION

The happiness and wellbeing of employees in the UAE is an important issue that requires attention from both the government and private sector. This essay has shown that working conditions, including job demands and salary, have a significant impact on employee happiness. Additionally, the UAE government has made a concerted effort to prioritize happiness, as evidenced by the establishment of the Ministry of Happiness and Wellbeing, among other measures. However, challenges such as the COVID-19 pandemic and barriers to achieving happiness in the workplace still exist. To address these challenges and ensure continued progress in promoting employee happiness, it is important for businesses and organizations in the UAE to prioritize employee wellbeing and implement measures such as appointing chief happiness and wellbeing officers and providing mental health programs. By doing so, the UAE can continue to improve its ranking on the World Happiness Index and foster a culture of joy and happiness in the workplace.

15. REFERENCES

Al-Ali, Waleed, et al. "Investigate the influence of underlying happiness factors on the job performance on the oil and gas industry in UAE." International Journal of Management and Human Science (IJMHS) 2.4 (2018): 1-12.

Almazrouei, Mohmaed, et al. "Assessing the Health, Safety, and Environment Culture in the United Arab Emirates Oil and Gas Industry." Journal of Engineering, Design and Technology 18.2 (2020): 495-512.

Al Nuaimi, Alia. "Low employee engagement in the UAE: Causes and solutions to overcome the issue." Human Capital in the Middle East: A UAE Perspective (2020): 51-72.

Cheikh Ismail, Leila, et al. "Impact of the Coronavirus Pandemic (COVID-19) Lockdown on Mental Health and Well-being in the United Arab Emirates." Frontiers in Psychiatry 12

(2021): 633230. de Waal, André, and Miriam Frijns. "The influence of the UAE context on management practice in UAE business." International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management (2016).

Dunchack, Daniel H. "Government Anti-Corruption Strategies: A Cross-Cultural Perspective: By Yahong Zhang and Cecilia Lavena, Boca Raton, FL: CRC Press, 2015." (2017): 187-190.

"Happiness." Happiness - the Official Portal of the UAE Government, https://u.ae/en/about-the-uae/the-uae-government/government-of-future/happiness.

Ibrahim, Maha, and Saoud Al Falasi. "Employee loyalty and engagement in UAE public sector." Employee Relations 36.5 (2014): 562-582.

Joshua, Rennie, et al. "Impact of work stress during COVID-19 epidemic on job satisfaction and job performance among nurses in critical care units, United Arab Emirates 2020." International Journal of Clinical and Experimental Medicine Research 5.2 (2021): 225-231.

Kurdy, Dania M., Husam-Aldin Nizar Al-Malkawi, and Shahid Rizwan. "The impact of remote working on employee productivity during COVID-19 in the UAE: the moderating role of job level." Journal of Business and Socio-economic Development ahead-of-print (2023).

Layous, Kristin, Kennon M. Sheldon, and Sonja Lyubomirsky. "The prospects, practices, and prescriptions for the pursuit of happiness." Positive psychology in practice: promoting human flourishing in work, health, education, and everyday life (2015): 183-206.

Omar, Omneya. "Signing up for Happiness: An Exploratory Study of Workforce Changes in The UAE Market in Response to the National Program for Happiness and Wellbeing." Middle East Journal of Positive Psychology 4 (2018): 80-101.

Othman, Abdul Kadir, et al. "Measuring employee happiness: Analyzing the dimensionality of employee engagement." Proceedings of the 7th International Conference on Kansei

Engineering and Emotion Research 2018: KEER 2018, 19-22 March 2018, Kuching, Sarawak, Malaysia. Springer Singapore, 2018.

Qassimi, Farrah Al, et al. "How UAE Businesses Can Grow Employee Wellbeing." Gallup.com,

Gallup, 24 Oct. 2022, https://www.gallup.com/workplace/403484/uae-businesses-grow-employee-wellbeing.aspx#:~:text=answered%20%22yes.%22-,In%202022%2C%20nearly%20half%20of%20UAE%20employees%20(49%25)%20stro
ngly,point%20increase%20compared%20with%202019.

Raziq, Abdul, and Raheela Maulabakhsh. "Impact of working environment on job satisfaction."

Procedia Economics and Finance 23 (2015): 717-725.

Thompson, Arieana, and Valentina Bruk-Lee. "Employee happiness: Why we should care."

Applied Research in Quality of Life 16 (2021): 1419-1437.

Vischer, Jacqueline C., and Mariam Wifi. "The effect of workplace design on quality of life at work." Handbook of environmental psychology and quality of life research (2017): 387-400.

Yaghi, Abdulfattah, and Badreya Al-Jenaibi. "Happiness, morality, rationality, and challenges in implementing smart government policy." Public integrity 20.3 (2018): 284-299.