

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Volumen II

© Red española de Filosofía (REF)
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid
<http://redfilosofia.es>
Primera edición: septiembre 2017
ISBN: 978-84-370-9680-3

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Cruz ANTÓN JIMÉNEZ, Enrique ALONSO GONZÁLEZ, Txetxu AUSÍN DÍEZ,
Elvira BURGOS DÍAZ, Fina BIRULÉS BERTRAN, Francesc CASADESÚS BORDOY,
Ángeles JIMÉNEZ PERONA, José Luis MORENO PESTAÑA, Eugenio MOYA CANTERO,
Carlos MOYA ESPÍ, Ricardo PARELLADA REDONDO, Ricardo Jesús PINILLA BURGOS,
Ángel PUYOL GONZÁLEZ, Rafael RAMÓN GUERRERO, Jacinto RIVERA DE ROSALES CHACÓN,
Ana RIOJA NIETO, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Nuria SÁNCHEZ MADRID,
Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ, Manuel SANLÉS OLIVARES, Marta TAFALLA GONZÁLEZ,
Margarita VÁZQUEZ CAMPOS, Francisco VÁZQUEZ GARCÍA

Equipo técnico

Carlos RIVAS MANGAS

Volumen II

Sección temática 2: Estética, teoría de las artes y literatura

Coordinación: Ricardo Jesús PINILLA BURGOS (U. P. de Comillas) y Marta TAFALLA
GONZÁLEZ (U. Autónoma de Barcelona)

Sección temática 3: Ética

Coordinación: Txetxu AUSÍN (IFS-CSIC)

Madrid, 2017

ÍNDICE

	Páginas
ESTÉTICA, TEORÍA DE LAS ARTES Y LITERATURA	
O Valor Filosófico do Cinema. A Ética Relacional no Documentário de Fabulação <i>Susana VIEGAS</i>	9-18
El Carnaval de Cádiz. Una aproximación estética bajo la mirada bajtiniana <i>Fabiola BLANCO DOMÍNGUEZ</i>	19-27
ÉTICA	
Moral pensada y moral vivida. Ética y vida cotidiana en Adela Cortina Orts <i>Teresa SEVILLA ZAPATA</i>	31-40
La ética como proyecto creador de la inteligencia. Una aproximación al pensamiento ético de José Antonio Marina <i>Vicente COVES MORA</i>	41-46
O si mesmo em Paul Ricoeur: O problema ético na ipseidade do si <i>Jeferson FLORES PORTELA DA SILVA</i>	47-55
La mejora humana. Más allá de la radicalidad <i>Jesús PARRA SÁEZ</i>	57-70
Ética militar y robótica: Drones, robots militares, sistemas de armas autónomas letales y la transformación de la naturaleza de la guerra en el siglo XXI <i>Aníbal MONASTERIO ASTORIZA</i>	71-83

Sección temática 2:

**Estética, Teoría de las artes y
literatura**

O Valor Filosófico do Cinema

A Ética Relacional no Documentário de Fabulação

Susana VIEGAS

IFILNOVA-FCSH Universidade Nova de Lisboa y Deakin University¹

Introdução: filosofia do cinema e ética

Na investigação que tenho realizado na área da filosofia do cinema, noto que nem sempre o cinema e as imagens em movimento foram objeto de um estudo filosófico continuado e crítico. Apesar de hoje em dia a ligação entre cinema e filosofia ser uma prática conceptual e pedagógica mais frequente, em particular no meio académico europeu, as duas disciplinas estiveram de costas voltadas durante décadas. A própria afirmação de que o cinema filosofa poderá criar alguns mal-entendidos na comunidade filosófica². Na verdade, já antes a literatura e a pintura reclamaram essa pretensão filosófica. O que terá o cinema de tão especial?

A minha pesquisa por uma filosofia do cinema não pretende relançar o já antigo debate do *paragone*. Mas, se de algum modo as imagens em movimento marcaram definitivamente o século XX e continuam a marcar este século nas mais variadas formas de criação e divulgação, a filosofia da arte e a estética não poderão ignorar este poderoso meio de expressão artística. Porém, para que possamos estabelecer o âmbito e a metodologia que mais se adequam a uma verdadeira filosofia do cinema (seja como uma filosofia através dos filmes,

¹ Trabalho desenvolvido no IFILNOVA-FCSH Universidade Nova de Lisboa e Universidade de Deakin, financiado pela FCT-MCTES [SFRH/BPD/94290/2013].

² Mullarkey, John, “Preface: The Film-Envy of Philosophy”, in *Refractions of Reality: Philosophy and the Moving Image*, London, Palgrave Macmillan, 2008, p. ix.

seja enquanto listagem dos filmes filosóficos³), é preciso que, em primeiro lugar, o cinema interesse ao pensamento filosófico, em particular, no carácter contemporâneo do pensamento da ética e dos valores presente nesta arte popular.

A própria filosofia do cinema de dois dos maiores pensadores desta arte, o norte-americano Stanley Cavell (1926-) e o francês Gilles Deleuze (1925-1995), acaba por revelar que a questão da ética e dos valores é ainda secundária quando comparada, por exemplo, com a questão ontológica e epistemológica das imagens em movimento que marcam a sistematização filosófica dos dois pensadores.

Citando um importante estudo recente de Robert Sinnerbrink:

Ethics in cinema (and cinema as ethics) represent much more than a minor branch of the philosophy of film. This is arguably the most culturally significant way in which cinema can be understood philosophically. It not only makes a contribution to our philosophical understanding of the world but enhances our ability to engage with complex forms of moral experiences⁴.

Assim, estas duas perspetivas - a ética no cinema e o cinema enquanto ética - convergem num interesse comum que pode verdadeiramente apelar à reflexão filosófica e, desse modo, determinar o valor do cinema.

Na minha pesquisa mais recente, analiso justamente o valor que o cinema pode ter para a filosofia dentro desta problematização. Tal como a filosofia (socrática) na sua origem era considerada como uma forma de corromper a juventude e de descrença nos deuses, assim também o cinema nos tem mostrado esta capacidade disruptiva do senso comum e do próprio bom senso. Ou seja, mais do que nos mostrar o que pensar, um filme pode fazer-nos pensar, mostrando-nos *como* pensar.

Ora, é sabido que se as imagens em movimento são reproduzidas nas mais variadas formas, é também verdade que a sua livre criação poderá estar ameaçada por interesses políticos e económicos. Neste aspeto o cinema é uma arte paradoxal pois tanto pode servir à propaganda ideológica e partidária, quanto pode ser alvo de censura e de proibição em determinados estados políticos.

Nos casos que mais me interessam para esta comunicação sobre a perspetiva ética do documentário de fabulação, o cinema ganha um indesmentível valor social. Nos filmes que analisarei, *No Quarto da Vanda* (2000) de Pedro Costa, sobre a comunidade de imigrantes das Fontainhas, um bairro pobre de Lisboa, e *O Acto de Matar* (*The Act of Killing*) (2012) de Joshua Oppenheimer, sobre o genocídio de comunistas na Indonésia em 1965-66, os dois cineastas partilham uma atitude ética perante o Outro, mostrando-o como sujeito e não como um mero objeto de curiosidade. Neste sentido, uma ética relacional que considera todos os envolvidos nesta prática (cineasta e pessoa real, mas também familiares, vizinhos, num alargar de circuitos sociais) será do maior interesse para este tipo de análise e crítica.

Assim, procurarei apresentar uma breve reflexão sobre o duplo processo de devires que ocorre nos documentários de fabulação, no encontro da pessoa real filmada (Vanda Duarte em *No Quarto da Vanda* e Anwar Congo em *O Acto de Matar*) com a câmara que a filma (no processo de transformação de um Eu=Eu para um Eu=Outro), através da compreensão de modelos temporais distintos de devir-sujeito e não objeto de

³ Viegas, Susana, "Filosofia do Cinema: do cinema como ilustração ao cinema como criação filosófica", 8º Congresso Lusocom, Universidade Lusófona, 2009, pp. 867-880.

⁴ Sinnerbrink, Robert, *Cinematic Ethics: Exploring Ethical Experience through Film*, London, Routledge, 2015, p. 9.

observação. Como é que um ator não-profissional devém-o-próprio, faz de si próprio num documentário? Que alternativas ao fechamento ontológico do si-próprio num outro cinematográfico? E que princípios éticos guiam o trabalho criativo do realizador no caso do documentário? Procuro analisar estas questões interrelacionando o trabalho colaborativo neste género híbrido e testando as vantagens do conceito de fabulação para o debate filosófico.

I - Documentário e ficção

Para Alain Badiou, o cinema criou grandes “géneros éticos” que sintetizam através do meio estético a ligação entre indivíduo e comunidade e entre o humano e a natureza⁵. Apesar do filósofo se centrar mais no lado heroico da narrativa clássica (por exemplo, do cinema norte-americano) há, no entanto, uma ideia que persiste na sua perceção da importância do cinema para o pensamento filosófico e que nos interessa destacar.

Diz Badiou que o cinema afirma a presença humana, a figura humana, fazendo desse modo justiça ao Outro. Essa justiça reflete-se justamente na forma como o cinema tem a capacidade de criar os seus próprios mitos e géneros: por exemplo, através das figuras éticas que povoam os filmes de John Ford e de Kenji Mizoguchi.

Como veremos, a estética deleuziana marca uma linha para cá da qual tudo o que existe são imagens: imagens-mundo, imagens-cinema, sem um para lá transcendente ou uma verdade ocultada. Neste sentido, quando lidamos com filmes documentários, precisamos de controlar a tendência de vermos uma realidade para lá da sua apresentação como se houvesse uma outra realidade, para lá da imagem-movimento que nos é dada a ver e ouvir. Precisamos de superar essa tendência natural e situarmo-nos apenas no domínio da estética, sem olhar para trás numa tentativa última de trazer a estética ao mundo, de estetizar a realidade. Ou seja, segundo esta ideia, um filme, ainda que documentário, vale por si mesmo.

No entanto, segundo Jacques Rancière o cinema documental esteve sempre refém das ambiguidades do que se convencionou denominar de *cinéma-vérité*⁶, um conceito cunhado por Jean Rouch. Mas, para melhor compreendermos a possível diferença entre ficção e não-ficção e entre imaginação e realidade, para que possamos, desse modo, esclarecer a ambiguidade na qual o documentário se vê envolvido, importa centrar a atenção no conceito de ‘verdade’ presente na ideia de um ‘cinema-verdade’.

O cinema-verdade não é uma apresentação verídica e verificável de uma certa realidade, nem é um registo neutro e transparente da realidade filmada. Neste ponto de discussão importa ainda não confundir o cinema-verdade com o cinema direto. O cinema direto procura um ponto de vista neutro e transparente de um suposto realismo ímpar e autêntico (neste sentido, cineasta e câmara devem ter uma posição que seja a mais neutra possível, como que uma mosca a observar a cena).

Já o cinema-verdade lança-nos a dúvida sobre a própria realidade recusando os modelos de veracidade e de imediatez, defendendo, pelo contrário, que a realidade é tanto mais genuína quando mais ficcional. *Cinéma-vérité* é pois uma expressão um tanto bizarra pois à arte não cabe esta categorização de revelar verdades ou de mostrar o mundo tal como ele é, pois a atribuição de verdadeiro e falso não se aplica a uma obra de arte (nem a um filme). A finalidade de uma obra de arte, diz-nos Nietzsche, não é a verdade. É a própria vida que é uma obra de arte. Mas conseguiremos constituir a identidade de ‘o-próprio’ da personagem real

⁵ Badiou, Alain, *Cinema*, trans. Susan Spitzer, Malden, MA, Polity, 2013, pp. 208-211 e pp. 236-240.

⁶ Rancière, Jacques, *La fable cinématographique*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 213.

segundo esta lógica nietzschiana de sermos artistas?

Na verdade, o que Deleuze nos vem dizer como forma de complementar esta caracterização do filme documental é que este deve ser um cinema do vivido (Pierre Perrault falava do *cinéma du vécu*) pois o próprio mundo auto-fabula-se, ao mesmo tempo que a câmara nunca é invisível e neutra como pretende o cinema direto. Ora no segundo volume de *Cinéma*, Deleuze introduz a sua análise do documentário afirmando que este género deve romper com o modelo de verdade, um modelo que, paradoxalmente, funciona na perfeição para os filmes de ficção mas não para o cinema do real: “Alors le cinéma peut s’appeler cinéma-vérité, d’autant plus qu’il aura détruit tout modèle du vrai pour devenir créateur, producteur de vérité : ce ne sera pas un cinéma de la vérité, mais la vérité du cinéma.”⁷ Mas, que sentido faz pensar-se este modelo, que vem da ficção, no documentário? De acordo com um modelo de verdade, de uma verdade pré-estabelecida e pré-existente, a câmara mostra-nos, de uma forma objetiva, o que as personagens veem e sentem de uma forma subjetiva, como um EU=EU: esta ideia é bastante comum no cinema de ficção pois julgamos haver uma coincidência neutra e transparente entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo, entre o ‘mundo’ da personagem e o que o filme nos mostra.

II- Ética e fabulação

‘Fabulação’ é um conceito tardio no pensamento de Gilles Deleuze. Em *Conversações*, numa entrevista dada em 1990 a Toni Negri⁸, Deleuze afirma que se deveria acentuar mais a dimensão política do conceito original de fabulação tal como este é pensado por Henri Bergson. Justamente em *As Duas fontes da moral e da religião*, Bergson distingue as comunidades abertas das comunidades fechadas. Ele afirma que as comunidades humanas são abertas pois guiam-se menos pelos instintos. Por isso, são mais instáveis, mas são também mais variáveis e dinâmicas acolhendo a própria ideia de evolução, interdita no modelo da sociedade fechada, que fica demasiado presa na perspectiva molar dos seus produtos e resultados. Neste caso, as comunidades animais, mais estáveis, fechadas e previsíveis regulam-se por claros domínios do ‘nós’ e do ‘eles’. De modo a controlar a instabilidade humana, a fabulação age como um ‘instinto virtual’ do humano, presente na mais básica perceção do mundo, criando uma noção de religiosidade dominadora da coesão do grupo (por exemplo, a humanização de acontecimentos naturais, o panteísmo, etc., tem as suas raízes neste ‘instinto virtual’). Deste modo, cria-se toda uma mitologia de seres superiores e heroicos – espíritos ou ‘outras mentes’, como diz Bergson. Deleuze converte esta função social de controlo, já com uma certa tendência evolutiva, numa função positiva de dinâmica pessoal e social.

Jean Rouch e Pierre Perrault são os realizadores que Deleuze analisa para poder desenvolver a sua ideia no campo cinematográfico. Recorrendo a uma breve passagem pela história do cinema e do género ‘documentário’ em particular, e para contextualizar a questão para um leitor menos esclarecido nos estudos fílmicos, o documentário de fabulação insere-se num panorama internacional com uma história sobejamente conhecida. Esta herança passa por nomes como Robert Flaherty, Luis Buñuel, Jean Rouch, Pierre Perrault, os irmãos Maysles, Abbas Kiarostami, etc. Os documentários realizados por estes cineastas revelam

⁷ Deleuze, Gilles, *Cinéma 2: L’Image-temps*, Paris, Les éditions de Minuit, 1985, p. 197.

⁸ Deleuze, Gilles, *Conversações 1972-1990*, trad. de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Fim de Século, 2003, p. 233.

ambiguidades e dificuldade de catalogação e de formatação. Em comum têm, antes de mais, uma ideia de interferência e intrusão: ou seja, a câmara entra na vida particular de desconhecidos, de pessoas comuns e reais.

*A iniciativa para a realização do documentário pode partir da própria pessoa filmada: por exemplo, em *Close-up* (1990) de Abbas Kiarostami, a ideia parte de Hossain Sabzian, acusado de fraude por se fazer passar pelo realizador iraniano Mohsen Makmalbaf. Kiarostami soube do seu julgamento e decidiu conhecer a sua história. Preso a aguardar julgamento, Sabzian propõe a Kiarostami que este conte a sua história. Mas esta intromissão também pode ser iniciativa do realizador: por exemplo, Jean Rouch propõe e apresenta o seu projeto aos alunos de uma escola na Costa do Marfim antes de filmar *La pyramide humaine* (1961) e Pierre Perrault propõe a encenação filmada em *Pour la suite du monde* (1963). Neste caso, Perrault incentiva os habitantes mais jovens de uma ilha no Quêbec a encenarem a caça da baleia branca, tal como era feita antigamente, para que essa prática ancestral não caísse no esquecimento. No entanto, a encenação dessa prática tradicional é realizada com a intenção de a tornar memorável, para tal recorrendo formalmente a uma mistura quer a técnicas de ficção (montagem, travellings, banda sonora extra diegética, organização temporal), quer do documentário (voz off, legendagem, mostrar a presença da câmara). O filme de Perrault aparenta o formato de reportagem do cinema direto mas, ao mesmo tempo, questiona o carácter de transparência apresentando-nos, de uma forma poética, uma versão muito particular de pessoas reais ficcionadas sem que sejam personagens fictícias ou falsas.*

Assim, para voltar à oposição ficção e não-ficção: o modelo de verdade que atravessa a ficção pressupõe uma coincidência neutra e transparente entre o lado objetivo da câmara e o lado subjetivo do ator. Num documentário não cabe à pessoa filmada fingir que a câmara não está lá, fingir que não está a ser filmada como acontece aos atores profissionais numa lógica de representação do modelo de verdade.

Mas de onde surge esta necessidade pela fabulação? Porque não se ser simplesmente autêntico, imediato e natural? Porque o ser-se autêntico e espontâneo perante a câmara é tornar-se lendário, é autoencenar-se. Como diz Claudine de France:

La notion de profilmie, telle qu'elle est définie par l'anthropologie visuelle, se rapporte à « la manière plus ou moins consciente dont les personnes filmées se mettent en scène, elles-mêmes et leur milieu, pour le cinéaste ou en raison de la présence de la caméra. Fiction inhérente à tout film documentaire, qui revêt des formes plus ou moins aiguës et décelables. Notion empruntée à Etienne Souriau (1953) mais qui, étendue au film documentaire, concerne non seulement les éléments du milieu intentionnellement choisis et disposés par le réalisateur en vue du film, mais aussi toute forme spontanée de comportement ou d'auto-mise en scène suscitée, chez les personnes filmées, par la présence de la caméra⁹.

Antes de mais, as razões são psicológicas: perante a câmara a pessoa sente que é interessante, ou que algumas das suas qualidades interessam e geram curiosidade e/ou repulsa no outro, primeiro no cineasta, polo da produção, depois no espetador, polo da receção. Ao se sentir interessante, quando sabe ser a mais normal das pessoas, sente-se performativo. Por isso os seus gestos diferem dos gestos de um ator profissional – pode olhar a câmara diretamente, pode não saber colocar a voz e não ter boa dicção, mas o gesto do seu corpo é tudo o que poderá ficar da sua imagem cinematográfica.

⁹ France, Claudine de, *Cinéma et anthropologie*, Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1982, p. 373.

Assim, não podemos (nem o pretendemos) garantir uma verdade no documentário, como uma imagem que faça justiça à realidade, ainda que estes filmes tenham na sua base a realidade ou tenham a realidade como inspiração (por exemplo, os filmes baseados em histórias verídicas). Portanto, pensar-se que a mudança está na rutura entre ficção e realidade é um erro pois o problema está em compreender que há um lado ficcional na própria realidade. A rutura é feita com os modos de contar a ‘história’, no modo como não há controlo do que se diz, suprimindo os momentos mais importantes da narrativa clássica aristotélica, no modo como o plano sequência é mais útil do que a montagem de inúmeros planos que dividem e cortam a cena. Esta mudança de perspetiva implica também a consciencialização ética do gesto do realizador, do modo como filma e como nos apresenta as pessoas reais, o modo como se intromete na sua vida.

III – No Quarto da Vanda

No Quarto da Vanda (2000) de Pedro Costa é o seu segundo filme da Trilogia das Fontainhas, depois de *Ossos* (1997) e antes de *Juventude em Marcha* (2006). Neste filme, Costa leva o cinema para lá do realismo do documental, encontrando transcendência na vida quotidiana registando durante cerca de dois anos o quotidiano de Vanda Duarte, da sua família, dos vizinhos e de alguns dos seus amigos toxicodependentes, mas também o avanço gradual da demolição de um bairro, o fim de uma comunidade que vivia no bairro das Fontainhas.

Hoje, demolido o bairro e dissolvida a comunidade, o filme funciona também como um memorial. Chegado a um ponto, depois de *Ossos*, no qual reduz a equipa técnica e elimina a indústria cinematográfica da sua prática artística, Pedro Costa não pode continuar a realizar os filmes como até aí fizera. Afinal de contas, ele filma para fazer a vida mais real. Neste caso, o real é a sua ficção suprema. Este cinema não procura esconder a realidade como ela é: chocante, comum, desinteressante, vazia de sentido, cheia de tempos mortos, da repetição dos gestos da toxicodependência e da pobreza.

Vanda Duarte, que participara em *Ossos* com a personagem de Clotilde, intromete-se no trabalho de Costa: no final de *Ossos* sugere-lhe a realização de um filme sem o peso e a dimensão da indústria cinematográfica no qual seria a figura central. Desse modo, Vanda Duarte, a pessoa real, inventa a sua personagem real, a Vanda do filme de Pedro Costa, para lá da distinção entre o que é objetivamente visto pela câmara e o que é subjetivamente sentido e vivido. Simultaneamente, também o cineasta devém-outro: devém as histórias dos outros, deixa-se seduzir pela ficção que filma. Assim, o cinema direto, próximo do realismo ingénuo, não é senão um ponto de vista utópico da realidade pois não pressupõe esta contaminação da câmara de filmar, mas julga que o realizador é soberano em relação ao que nos pode mostrar.



Figura 1: *No Quarto da Vanda* (2000) de Pedro Costa

Recuperando a distinção bergsoniana entre sociedades abertas e fechadas, a abertura que permite a evolução numa perspetiva molecular é rizomática e não cronológica e historicista. Se falamos de um cinema vitalista, pejado de imagens-vitais (vitais no sentido de fundamentais e no sentido de vivas) não o poderemos encerrar em fórmulas temporais cronológicas mas do devir, do futuro como retorno do diferente. As cenas são moldadas pelos momentos que fogem ao controlo do realizador e que são tão intensos que não poderiam ser criados pela imaginação ou encenados. Aqui a realidade é poética.

Este processo de devir-outro torna-se mais importante filosoficamente que a própria narrativa do género documentário. Como Jean-Louis Comolli afirma, um ator profissional sintetiza-se com a personagem que encarna, com uma personagem que se autonomiza dele mas um ator não-profissional desdobra-se consigo próprio: este procede por uma “auto-mise en scène”, recuperando a ideia de Claudine de France também citada por Comolli)¹⁰.

A lógica que guia esta auto-encenação acontece apenas numa determinada situação, num encontro fortuito pois se a ideia inicial por detrás da realização de um documentário são as características reais da pessoa a retratar, essa pessoa perante a ideia de um filme sobre si, transfigura-se e sente a necessidade de se desdobrar reforçando, ou rarefazendo, essas mesmas características. Apenas Anwar pode fazer de Anwar, apenas Vanda pode fazer de Vanda ainda que numa dimensão sobreposta à sua “realidade” cinematográfica.

IV - O Acto de Matar

O próximo filme de que falarei não se parece, à partida, enquadrar neste tipo de fabulação.

¹⁰ Comolli, Jean-Louis, *Corps et Cadre. Cinéma, éthique, politique*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2012, p. 422.

O Acto de Matar/The act of Killing (2012) foi realizado por Joshua Oppenheimer (e corealizado por Christine Cynn e por um Anónimo indonésio) com a principal intenção de fazer um documentário que mostrasse os acontecimentos de 1965-66, na sequência do golpe de estado de Suharto, quando milhares de comunistas indonésios foram perseguidos, torturados e mortos. Deparam-se com um primeiro obstáculo: não encontraram nenhum registo fotográfico ou cinematográfico dos acontecimentos que pudessem usar no filme como testemunho documental (material de arquivo normalmente usado neste tipo de documentário). A solução passaria por falar diretamente como familiares e amigos das vítimas, porém todos se recusaram a testemunhar, intimidados por pressões políticas e sociais.

É com surpresa que descobrem que os carrascos estão mais abertos a exporem os acontecimentos. É com uma surpresa ainda maior que descobrem que não só estão dispostos a relatar os seus atos, como os pretendem encenar para o filme de Oppenheimer, representando tanto o papel de vítima como de agressor. Ao contrário de Vanda que apenas faz de si mesma, Anwar Congo é múltiplo. É deste modo que os agressores, Anwar Congo e Herman Koto, dois antigos líderes de um dos esquadrões da morte que vivem lado a lado com familiares e amigos das vítimas, passam a ser os atores do filme que nos contam a sua própria história e a história de um contexto político e social mais alargado (ou pelo menos, tal como a pretendem contar).

Ora, com esta decisão Oppenheimer enfrenta importantes questões éticas: como pode um filme ‘controlado’ pelos agressores ser um retrato fiel dos acontecimentos fazendo justiça às inúmeras vítimas? Deve o realizador dar protagonismo a atores não profissionais que testemunhem na primeira pessoa atos bárbaros e desumanos? Recorrer à encenação dos atos não será uma forma de suavizar os atos reais perpetrados?



Figura 1: *The Act of Killing* (2012) de Joshua Oppenheimer

Os agressores, Anwar Congo e Herman Koto, escolhem recriar os seus atos de matar através de vários géneros cinematográficos, oriundos principalmente da indústria norte-americana, como o musical, o *western*, o *film noir*. Neste caso, a auto-encenação da sua história percorre, por sua vez, todo um imaginário dos mitos e géneros lendários criados pelo próprio cinema clássico. É com visível orgulho pelos atos cometidos e pela sua cinefilia que

Anwar procura a empatia de equipa de filmagem e dos próprios espetadores.

Deste modo, ser a estrela principal num filme de *gangsters* é como que o culminar de uma carreira de sucesso. Mas a performance, inicialmente fria e distanciada dos atos encenados, revela-se uma vã ilusão que não consegue manter. A realidade acaba por se intrometer de uma forma ambígua sem que possamos deslindar se não será mais uma representação bem conseguida de Anwar. Quando, quase no final do filme, Anwar revê as filmagens das suas recriações, ele cede às imagens vistas de si mesmo no papel do Outro (da vítima). É assim que o pensamento do filme impõe-se ao seu próprio pensamento (e ao nosso como espectadores) mostrando-nos como pensar bem.

Conclusão

Não basta apontar a câmara às pessoas comuns, às pessoas reais, para termos um objeto cinematográfico interessante e sólido. Não basta o cinema direto para levarmos a realidade ao cinema. A inautenticidade paira sempre sobre a obra final, pois, na verdade, o resultado final muito depende da solidariedade que se cria entre as pessoas reais e o cineasta.

A realização de documentários segundo o modelo de Costa em *No Quarto da Vanda* ou segundo o modelo de Oppenheimer em *O Acto de Matar* é uma prática coletiva e participativa. Mas se os realizadores têm um acesso privilegiado às pessoas comuns, eles têm também um dever ético no modo como as representam.

Diz Deleuze: “Ce qui s’oppose à la fiction, ce n’est pas le réel, ce n’est pas la vérité qui est toujours celle des maîtres ou des colonisateurs, c’est la fonction fabulatrice des pauvres, en tant qu’elle donne au faux la puissance qui en fait une mémoire, une légende, un monstre.”¹¹ Apenas o documentário apresenta-se como um conceito fraco e ineficaz para descrever práticas artísticas díspares e híbridas que partilham algumas características. Também é verdade que a obra final difere mas em comum está uma ideia de realismo de fabulação, ou de realidade fabulada. Comparando a apresentação da própria pessoa real no filme documental, vemos como a fabulação se revela uma perspetiva positiva que acrescenta mais compreensão ao pensamento crítico do género documentário, conjugando vários elementos mas, principalmente, mostrando o trabalho de construção da identidade pois compreende o processo de constituir este ‘o-próprio’ e compreende a dinâmica, o trabalho coletivo com o realizado.

Perguntávamos o que teria o cinema de especial para o pensamento filosófico. Ora, que outra forma de arte daria tanta atenção a pessoas como Vanda Duarte ou Anwar Congo fazendo-nos pensar nas suas razões? Eles ficcionam a sua vida, pela conversação, pelo diálogo, pela encenação, criando os seus mitos sem dizer falsidades: apenas porque essa é a verdade do cinema e não um cinema da verdade.

Assim, a ética da prática documental, e em concreto de uma ética relacional, envolve a relação entre realizador e personagem real – numa prática colaborativa na qual o realizador não dita nem manipula a imagem final da pessoa real sem a aprovação ou conhecimento desta. Envolve ainda círculos mais alargados como familiares e vizinhos e é também a estes que o filme deve honestidade e respeito. Neste caso, Vanda e Anwar têm conhecimento quer dos processos de filmagem envolvidos no acompanhamento do seu quotidiano, quer da imagem fílmica que o cinema criará de si. Ou seja, a Costa poderíamos questionar o seu interesse em expor a pobreza e a toxicodependência. A Oppenheimer poderíamos questionar a

¹¹ Deleuze, Gilles, *Cinéma 2: L’Image-temps*, Paris, Les éditions de Minuit, 1985, p. 196.

ausência das vítimas reais e o poder dado aos carrascos. Mas Vanda e Anwar não são as tradicionais vítimas mostradas pelo documentário o que nos pode levar à ideia de que há uma exploração no retrato feito de pessoas que não se poderiam defender da imagem criada por si. Tal como Albert Maysles afirma: “People getting their stories told can be as important or even more important than anything else. That applies to their suffering, their vulnerabilities, even what they're kind of ashamed of”¹². Neste texto Leeman alerta: o problema de exploração ou domínio do cineasta ocorre quando o sujeito não detém formas de se representar a si mesmo, mas nestes casos a dignidade do sujeito filmado fica garantida, sem possibilidade de poder ser explorada como mero miserabilismo voyeurista. A clareza da linguagem cinematográfica também é incluída neste código de ética pois o espetador não deve ser enganado ou iludido sobre o que está a ver e ouvir, ainda que haja à partida um alerta neste género de documentários que pede um lado mais criativo e menos expositivo, de um observador neutro.

Neste caso, a fabulação torna-se ainda mais importante pois o próprio filme funciona como um memorial sem o qual as duas histórias e comunidades cairiam no esquecimento. No caso do filme de Pedro Costa, por demolição do bairro e realojamento dessa comunidade num novo bairro; no caso de Oppenheimer, porque não há registo dos acontecimentos históricos, apenas pode recorrer às lembranças e encenações dos agressores. Neste caso, e porque *O Acto de Matar* poderá estar mais próximo de um docudrama do que de uma docuficção, as lembranças de Anwar devem ser lidas com o mesmo cuidado com que as imagens de arquivos o são.

O pensamento destas imagens não passa pela transmissão das ideias do realizador, ou por aquilo que as personagens dizem, ou pela realidade filmada, mas estão nelas próprias. Ou seja, o filme pensa. A persuasão é o próprio filme. O cinema revela a nossa impotência em pensarmos outra coisa que não o pensamento das imagens. Mas, tal como Deleuze defende na sua filosofia do cinema, como a origem desse pensamento não é humano, ele é para nós o ainda não-pensado, o novo pensamento com que não contávamos. Mais do que nos mostrar o que pensar (no campo da moralidade isto traduz-se na lógica ética do juízo do bem e mal ou da resolução de dilemas éticos), um documentário de fabulação pode fazer-nos pensar, mostrando-nos *como* pensar a prática artística e criativa da ligação interpessoal.

¹² Leeman, Lisa, “How Close Is Too Close? A Consideration of the Filmmaker-Subject Relationship”, *International Documentary*, June 2003. <http://www.documentary.org/feature/how-close-too-close-consideration-filmmaker-subject-relationship>.

El Carnaval de Cádiz

Una aproximación estética bajo la mirada bajtiniana

Fabiola BLANCO DOMÍNGUEZ

UNED

La libertad que ofrecía la risa, era sólo un lujo
que uno podía permitirse en los días de fiesta.
Bajtín

Aproximación bajtiniana

He realizado una aproximación estética del Carnaval de Cádiz centrándome en el análisis que realizó Mijaíl Bajtín en 1965 en su obra *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*. En ella, Bajtín analiza las obras de Rabelais y su vinculación con el espacio y el tiempo, es decir, en plena Edad Media, momento en el que se daba una batalla entre lo oficial y lo no oficial, donde las fiestas van transformándose, con un lenguaje propio y particular, en el vehículo del pueblo para conseguir, de forma temporal, la libertad.

Cádiz es una ciudad trimilenaria por la que han pasado los fenicios, los romanos, los visigodos, los bizantinos y los árabes. Cádiz ha visto partir desde sus puertos a numerosos descubridores en busca de nuevas tierras y ha sufrido en sus aguas históricas batallas navales. Los gaditanos propiciaron la expulsión de los franceses en 1812. En este mismo año, la ciudad acogió a las Cortes de España y el 19 de marzo se promulgó la Primera Constitución Española, conocida como *la Pepa*. Además fue aquí donde se inició la Revolución de 1868, *La Gloriosa*, que acabó extendiéndose por España y provocó el destronamiento de Isabel II. Esto demuestra el espíritu luchador y revolucionario de sus habitantes, portadores

del estandarte de la libertad, y que no dudan en enfrentarse con los poderosos para conseguir el bien popular. Y la historia del Carnaval de Cádiz está impregnada de esa lucha popular reivindicadora contra lo establecido como recurso para preservar su utópica libertad. Es la ciudad donde renace cada febrero el segundo mundo no oficial bajtiniano en la "Fiesta de la Libertad".

Carnaval, entre el arte y la vida

En general el mundo de lo cómico y de la risa de las fuentes populares se opone a la cultural oficial, al tono serio, religioso y político. El carnaval ofrece una visión del mundo y de las relaciones humanas diferente a la defendida por Iglesia y Estado, basada en el humor popular tanto para el duelo como para la reivindicación. Construye un *segundo mundo* y una *segunda vida* en la que todo se vuelve del revés, donde Estado e Iglesia pueden ser, y de hecho con frecuencia ocurre, criticados y ridiculizados. Abre un paréntesis en la existencia cotidiana en el cual, saltando censura y limitaciones, el ser humano libera sus instintos más íntimos para poder ser, y decir, aquello que más se desea. El obrero puede convertirse en rey, en santo, en mujer, en todo aquello que pueda imaginar. Diferente a lo cotidiano, a lo oficial. Es la cultura carnavalesca en esencia.

Como bien observa Bajtín “a diferencia de la fiesta oficial, el carnaval era el triunfo de una especie de liberación transitoria, más allá de la órbita de la concepción dominante, la abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes”. Es significativa la abolición de las relaciones jerárquicas. En las fiestas oficiales (tomemos como ejemplo el Día de la Hispanidad) las distinciones jerárquicas se destacan, se resalta el lugar que ocupa cada cual gracias a los títulos, grados o funciones que realiza en función de su cargo. La finalidad es acentuar la desigualdad. En el carnaval, por el contrario, nadie ocupa un lugar superior. Su fin es el disfrute y la liberación de toda la sociedad, sin importar el salario, la edad ni cualquier otra distinción social. Goethe en su libro *El carnaval de Roma* expone: “La diferencia entre los grandes y los pequeños parece suspenderse durante un momento; todo el mundo se relaciona; cada uno toma a la ligera lo que le sucede: la libertad y la independencia mutuas son mantenidas en equilibrio por un buen humor universal”. Esa misma eliminación de jerarquías es la que permite el auténtico disfrute y goce de la fiesta.

En nuestra sociedad sacrificamos la sinceridad con el fin de mantener relaciones cordiales con todo aquel que tenemos contacto. Se trata de convivir. No podemos, o al menos no debemos, decir aquello que pensamos en determinadas ocasiones a personas a las que estamos subordinados. En una escala superior, podemos afirmar que esto se produce entre diferentes jerarquías sociales y forma parte de nuestro día a día. Los menos privilegiados necesitan encontrar mecanismos para expresar todo aquello que realmente piensan sin tener miedo a las represalias. El Carnaval de Cádiz se postula como ese espacio libertario donde la sinceridad revive. La máscara, la plaza y las coplas permiten el anonimato o, al menos, la ocultación parcial del yo. Ya no importan quién opina sino qué opina. Aunque no solo el Carnaval de Cádiz ofrece esta opción. Según Scott, es difícil encontrar una cultura en la que no haya alguna fiesta similar. Este mismo autor las considera situaciones extraordinarias, ya que las reglas de intercambio social no se aplican. Se produce un abandono físico: la celebración del cuerpo, la glotonería, la sexualidad abierta. Por ello la figura clásica del carnaval, don Carnal, es representado como un glotón y bebedor gordo tendencioso a la lujuria, mientras que doña Cuaresma es una vieja flaca. Responde al dicho popular “para convivir hay que *combeber*”.

Para vivir el Carnaval de Cádiz es requisito indispensable recorrer la ciudad. En cualquier calle o plaza se manifiesta el carácter de la fiesta. El buen tiempo, el color de los disfraces y las máscaras de la multitud, los olores del *pescaito* frito, el ruido ensordecedor, provocan la alegría y el entusiasmo en un derroche sensorial extremo. Además, debido al gran número de personas que pasean por la localidad en esos días, el contacto físico es obligatorio. Si no incomoda esa supresión del espacio personal, se refuerza el sentimiento de colectividad, de iguales. Convierte a los asistentes a la fiesta en un Todo, les invita a ser una unidad que camina, canta, crítica y ríe conjuntamente. El carnaval permite al hombre sentirse parte de una sociedad, y esto cobra con el paso del tiempo más importancia debido al *mundo virtual* en el que vivimos, donde se están devaluando las relaciones sociales y el sentimiento de comunidad.

Lo esencial del carnaval se asemeja al teatro, aunque no podemos limitarnos a considerar la fiesta exclusivamente como una representación teatral. En el teatro, los espectadores asisten a la función, en el carnaval los espectadores son parte de la representación. Son protagonistas de lo representado. En el carnaval, cada persona se transforma exteriormente, mediante el disfraz o la máscara, pero además sufre una transformación interior. El actor y el espectador es un todo que se identifica con aquello que se canta y se reencuentra con su grupo de iguales. El carnaval se convierte en una forma concreta de la vida gracias al disfrute y la liberación individual y grupal. Durante estas fechas es cuando se produce una renovación y renacimiento. El carnaval se vive con todos los sentidos, despierta cada uno de ellos, y sólo con ellos se siente la “Fiesta de la Libertad”. Es esa otra vida bajtiniana del pueblo, basada en el principio de la risa regido por un conjunto de leyes que no son válidas durante el resto del año. Leyes que necesitan de la libertad y que amplían los límites de la existencia del ser en una sociedad donde éstas parecen pervivir para coartarla. En palabras de Bajtín; “El carnaval está situado en las fronteras entre el arte y la vida. En realidad es la vida misma, presentada con los elementos característicos del juego.”

La liberación temporal del alma humana

Cualquier fiesta siempre tiene una relación con el tiempo. Las fiestas han permitido a las distintas sociedades organizar los calendarios anuales. Como ejemplo, las Saturnales romanas eran las fiestas que marcaban el fin y el inicio de distintos periodos. En la civilización cristiana el calendario se estructura en distintas etapas, que dividen el año en fases de alegría y tristeza, de júbilo y penalidad, que se van alternando. Por ello Julio Caro Baroja¹ afirmaba que “el considerar al carnaval como fiesta de origen pagano es un tópico que repite la gente no letrada”. Caro Baroja defiende que “esta fiesta es un hijo (aunque sea pródigo) del cristianismo”². Esta fiesta se viene celebrando desde la Edad Media antes de la Cuaresma, ya que es consecuencia de una concepción del tiempo ajustada a los ciclos de las cosechas, que tradicionalmente servían para regir la vida de hombres y mujeres.

Podemos considerar que el año cristiano comienza con el Adviento (período de intenso trabajo en las faenas agrícolas anteriores al duro invierno), al que sigue la Navidad, período de regocijo familiar y alegría. A continuación tenemos el Carnaval, seguido de la Cuaresma; cuarenta y seis días de ayuno y penitencia que terminan con la Semana Santa. Esta época de ritos de dolor culmina con los de la felicidad de la Pascua que inicia los ritos de verano.

¹ Caro Baroja, Julio. *El Carnaval*. Madrid. 1979

² *Ibíd.*

El carnaval, situado entre la Epifanía y la Cuaresma, es representado por Don Carnal, símbolo de la Libertad. Durante su reinado se autoriza la satisfacción de todos los apetitos que en la Cuaresma se reprimirán. Es una fiesta que actúa como un desahogo previo a la represión cuaresmal y que permite comer, beber y realizar todo aquello que es fuertemente prohibido en el período posterior. De ahí la importancia a nivel psicológico que tenía, y tiene, el carnaval en la sociedad cristiana. Permite, antes con mayor importancia que en la actualidad, estabilizar la psique humana ya que posibilita la liberación de todos los instintos considerados como pecaminosos por el Estado Católico oficial. Esta liberación era de mayor importancia en los inicios de nuestra fiesta, en una época donde la Iglesia regía y limitaba la vida de todos los ciudadanos. Probablemente de aquí derive la importancia que otorgaba el pueblo a estas fechas, y que aún hoy sigue vigente.

Bajtín³ considera que el carnaval es el triunfo, aunque sea temporal, de la liberación del alma humana, permitiendo la abolición de cualquier régimen social establecido y la eliminación de tabúes, tanto del lenguaje como de las conductas humanas. Se opone a ese código de valores cristianos que rigen el día a día de nuestra sociedad. Aunque, en nuestros días, buena parte de la población no practica los rituales de la Iglesia, seguimos conservando en nuestra cultura valores y pautas cristianas. No vivimos en una Edad Media con un cristianismo fuertemente marcado o en el periodo franquista, pero el carnaval sigue permitiendo liberarnos de lo que culturalmente nos dictan que tenemos que ser, y hacer; creándonos un espacio temporal de libertad utópica que afronta distintos conflictos y presiones de los poderes actuales.

La fiesta vuelve cada año y es interesante como Gadamer⁴ analizó el retorno de la fiesta, en general, dentro de su concepto de juego del arte. La fiesta que retorna no es ni la misma ni otra distinta sino una celebración. Siempre es la misma fiesta, celebrada de manera diferente. Por ello, dice Gadamer²⁵, que la fiesta se convierte en un ente que sólo es en cuanto que continuamente es otro. Tiene en su ser su devenir y su retorno. Esto ocurre en el carnaval. Cada año se celebra la misma fiesta, pero reinventada. Permanecen los disfraces, las letrillas, los pasodobles, siendo distintos. Cada año se celebra el concurso si que se escuchen dos coplas iguales. La recepción y la representación estética son diferentes cada vez siempre en la misma fiesta.

La oposición entre mundos

En la actualidad, las fiestas oficiales, religiosas y civiles, contribuyen a consagrar, en mayor o menor medida el régimen actual. En festividades como la Semana Santa se establece una mirada al pasado. Las procesiones que tienen lugar a lo largo de nuestra geografía española, y especialmente en la ciudad que nos interesa, Cádiz, sirven para reafirmar una serie de valores cristianos, así como para recordar al pueblo que Dios sigue ahí, que alguien murió por todos y la obligación de rememorar y venerar este hecho. La inmutabilidad y perennidad de esta fiesta se rompe con el carnaval, que mira al futuro, a diferencia de estas celebraciones que rememoran el pasado como un modo de perpetuación de aquello que fue. En la ironía, la crítica y la burla se esconde cierto aire de renovación utópica. El carnaval es un aspirar a mejorar, una esperanza utópica que podemos sentir cada año⁵. Esta fiesta actúa sin ser

³ Bajtín, Mijaíl. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. (2003) Alianza Editorial. Madrid. p.15

⁴ Gadamer, H-G. *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona. Paidós. 1991

⁵ Bajtín, Mijaíl. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François*

impuesta como forma opuesta a las festividades religiosas. Empezó siendo una fiesta que no era regalada por el poder. Tal y como afirmaba Goethe del carnaval romano: “El carnaval de Roma no es propiamente una fiesta que se le da al pueblo, sino que el pueblo se da a sí mismo”.⁶ En sus inicios la gente simplemente se divertía y disfrutaba de unos instantes de libertad que ellos mismos se donaban. Ni Estado ni Iglesia participaba de estas fiestas, como sí ocurría con las demás. Bien es cierto que hoy día el Ayuntamiento sí participa en el Carnaval de Cádiz, ofertando espectáculos y cediendo dinero de las arcas públicas.

Se da además una oposición entre mundos, entre el establecido oficialmente, y el mundo no oficial⁷. Aquel serio, estructurado, jerarquizado, fuertemente reglamentado. Este, abierto, de iguales, donde la única norma es que no existen normas más que aquellas cuya función es el mantenimiento de la estética del carnaval. Esto permite al participante de la fiesta volverse a sí mismo y sentirse uno más entre semejantes. Este volver a nosotros mismos nos permite reconocernos, descubrir nuestros miedos, nuestros odios y secretos. Y esto nos ofrece la posibilidad de oponernos a nosotros mismos mediante el disfraz o la máscara. Cuando nos disfrazamos, nos oponemos a aquellos que somos el resto del año, nos escondemos detrás del disfraz para liberar todo lo que reprimimos habitualmente. Nos escondemos para liberarnos, o nos liberamos cuando nos escondemos. Al disfrazarnos, ocultamos nuestra propia identidad para permitir la liberación de nuestro propio yo. El disfraz dota de anonimato. Esto permite al individuo ser, al mismo tiempo, actor y espectador del carnaval. Esto permite poder satirizar y criticar ampliamente a cualquiera, en especial a Estado e Iglesia.

El Carnaval resulta como reivindicación permanente desde la oposición a lo establecido. Gracias al Carnaval, la gente puede mostrar libremente su desacuerdo con las políticas, doctrinas o creencias. Esta oposición era más evidente en la Edad Media, debido a la jerarquía estamental. El estamento más desfavorecido acudía a la plaza pública donde se proclamaba rey al bufón o se realizaba una “misa del burro” donde se evocaba la huida de María con el niño Jesús de Egipto, centrando la importancia en el burro y su rebuzno⁸. En esta época en la plaza se encontraba la vida en estado puro, al estilo clásico en el que el ágora era punto de encuentro y reunión: comerciantes que iban y venían anunciando sus productos, trovadores con sus recitales y su música, saltimbanquis que venían desde lejos con sus atuendos y sus espectáculos. La plaza es el referente donde acude el tercer estamento a trabajar, a comprar y vender. Allí todos son iguales. Y será justo allí donde más cabida tendrá el carnaval medieval, donde es latente esta igualdad y donde se produce el contacto físico; además de ser el destino de todos aquellos forasteros que traerán costumbres que se asumirán. En las plazas se ridiculizaba a los reyes, a los curas, a todo aquello que de algún modo oprimía y coartaba. Aún hoy día, este carácter del espacio público como emplazamiento libertario en la época del carnaval se hace patente por las calles de la ciudad gaditana. Es el espacio democrático por antonomasia, que no clasifica por clases sino que une por una fiesta con sus juicios morales de condena o aprobación. El urbanismo y la urbanidad han sido protagonistas de la continuidad de esta fiesta emblemática. Sólo tienes que pasear por las calles de la ciudad durante los días de fiesta para comprobar como agrupaciones, perteneciente al certamen o ilegales⁹, tienen total libertad para mofarse y criticar todo aquello que deseen, sin que la censura tenga un

Rabelais. (2003) Alianza Editorial. Madrid. p.247

⁶ Goethe, Johann Wolfgang von. *El Carnaval de Roma*. 2004. Alba Editorial p. 74

⁷ Bajtín, Mijaíl. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. (2003) Alianza Editorial. Madrid. p.83

⁸ *Ibíd.* p.75

⁹ Se llama agrupaciones ilegales a aquellas que no participan en el COAC pero si en el carnaval.

hueco en algún callejón. Esta actualización de la reivindicación se manifiesta como ejemplo en la chirigota ganadora del COAC del 2014, dirigida por José Antonio Vera Luque titulada *Esto sí que es una chirigota*. Al abrirse el telón encontramos, perfectamente reproducida, la entrada del Congreso con todos los representantes de gobierno. Crítica y burla van de la mano en esta agrupación, aún sin escuchar sus letras, la caracterización y el decorado ya hablan por sí solos.

Con respecto a la Iglesia la siguiente letra que transcribo de la comparsa *Los miserables* (1993) de Antonio Martínez Ares le costó al autor la expulsión de la cofradía a la que pertenecía:

Ha dicho el santo padre que el aborto es de asesinos y es curioso que lo diga alguien que no tiene hijos alguien que come y bebe por culpa de algún cristiano que no vive en un piso que vive en el Vaticano que lo único que hace es saludar con una mano.	¿A quién llama usted asesino? Que fácil es, qué fácil es recordarnos los mandamientos, viviendo como un marqués. Si usted es Dios aquí en la Tierra por qué se encierra en ese palacio. Usted qué sabe de las guerras, usted que sabe de calvarios. Déjese de tanta historia apostólica y romana.
Respóndame padre ¿Por qué... se le niega entonces la comunión a los retrasados? ¿Por qué tantas criaturitas mueren de hambre y desamparados?	Creo en ese cristo tan humilde que murió en un <i>maero</i> Y creo en su santa madre y que me perdone el cielo, que a usted yo no le creo

Valga de ejemplo para mostrar que es una fiesta cuya realidad molesta enormemente al poder.

Lo que era una calle se convierte en un escenario recorrido y atravesado y por arte de magia, en un espacio sensible para la libertad formal, la igualdad de derechos y los principios históricamente reivindicados por la población gaditana.

La risa vence el miedo

Aristóteles decía que el hombre es el único ser viviente que ríe, y aunque hoy día haya estudios que parecen indicar que algunos homínidos también tienen esta facultad, podemos afirmar que, aunque no sea exclusivamente el único ser que ríe, sí es el único capaz de propiciar de forma consciente la risa de otro ser humano. Este don “exclusivo” del ser humano tiene un efecto regenerador, a la vez que comunicativo. Sonreímos cuando un peligro ha pasado, reímos cuando estamos nerviosos como respuesta de nuestro cerebro ante una situación complicada. Buscamos en la televisión o en el cine comedias que nos hagan reír y relajarnos después de un largo día.

Como ya dijimos anteriormente, lo cómico se opone a la cultura oficial, religiosa y política. Nadie ríe en la iglesia, ni en la oficina, ni daremos credibilidad al político que ría en una rueda de prensa. Tal y como afirma Herzen, la risa contiene algo revolucionario¹⁰. Permite a los

¹⁰ Bajtín, Mijaíl. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. (2003) Alianza Editorial. Madrid. p.87

iguales unir su risa, reír todos al unísono de aquello oficial que oprime. Y en período de carnestolendas puede resonar en la plaza sin consecuencias gracias a ese *segundo mundo* que, según Bajtín, nos ofrece la fiesta.

Los romanos ya disfrutaban de la risa en sus saturnales, donde se subvertían las clases sociales, y en sus bacanales donde todos acababan disfrutando y bebiendo de más. Luego llegó el cristianismo condenando la risa, “ríe como un condenado” dice el refrán popular. Con la llegada de los Apologistas cristianos se considera la risa como emanación del diablo y se invita al cristiano a la seriedad, al dolor y al arrepentimiento de sus pecados. Sin embargo, esta seriedad defendida por la Iglesia necesitaba la existencia de la risa en el exterior. Por ello aparecieron formas cómicas al lado de las manifestaciones oficiales. Buen ejemplo de ello es la “Fiesta de los Locos” que se celebraban varios días al año legalmente, aunque al final de la Edad Media ya se consideraban ilegales y se celebraban en la calle. Según Bajtín “estos festejos son indispensables para que lo ridículo, que es nuestra segunda naturaleza, innata en el hombre, pueda manifestarse libremente al menos una vez al año”¹¹

En Cádiz, en Carnaval la risa permite la liberación de la frustración acumulada a lo largo del año. Esta risa, al ser todos a la vez espectadores y actores, nos escarnea por igual. El pueblo no se excluye de su sátira, sino que forma parte de ella. Se autocritica en su burla para seguir evolucionando como grupo imperfecto. Es una risa utópica, una risa que señala aquellos defectos de la sociedad que queremos que cambien.

“Al vencer el temor, la risa aclaraba la conciencia del hombre y le revelaba un nuevo mundo”.¹² Bajtín entendía que gracias a la risa el hombre superaba el temor a todo lo superior. Y aunque esta superación fuera temporal y luego volvieran los temores, el hombre vislumbraba un atisbo de esperanza y la concepción de que se podía alcanzar un mundo mejor. Esta concepción la sigue teniendo el individuo actual, que al pasear entre calles gaditanas, o al cantar las coplillas junto a otras personas y al reír en grupo, se siente parte de un todo, de un colectivo que unido es fuerte, que puede vencer a aquello que teme, que grita aquello que odia. Y esta efímera sensación acaba cuando la fiesta llega a su fin.

En el Carnaval de Cádiz esta risa se puede encontrar claramente en las letras de la chirigota, cuyo lenguaje propio analizaremos en el próximo apartado. Mensaje que se acompaña con otro de los elementos característicos del carnaval: el disfraz. Disfraz y lenguaje son el vehículo idóneo para transmitir la risa, que en definitiva es mucho más que una mueca pagana.

El lenguaje como vehículo reivindicador

Bajtín encuentra un claro vínculo entre el carnaval y la expresión plaza pública con la creación de un lenguaje propio y particular. “En la plaza pública se escuchaban los dichos del lenguaje familiar, que llegaban casi a crear una lengua propia, imposible de emplear en otra parte [...] Durante los días festivos, en carnaval sobre todo, el vocabulario de la plaza pública se difundía por todas partes.”¹³ El carnaval es creador de lenguaje, de expresiones y, unido a ello, de sentimientos y vivencias exclusivas de la fiesta. Ya Bajtín observa que en la Edad Media se erigían tablados en medio de la plaza, al igual que ocurre en nuestro Carnaval.

¹¹ Ibíd. p.72

¹² Ibíd. p.86

¹³ Bajtín, Mijaíl. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. (2003) Alianza Editorial. Madrid. p.140

Podemos comparar a los carnavaleros con los pregones del siglo XVII. Estos poseían su propia figura verbal y musical para pregonar leyes, ordenanzas, bandos, noticias... Los carnavaleros realizan algo similar cada febrero. Las coplas de cada año son manifestaciones que expresan las inquietudes de los autores y suelen ser fiel reflejo de las inquietudes de la sociedad. Permiten crear una historia popular en la que se evidencian los hechos más importantes. El fin de las coplas es la crítica, gritar una injusticia, un problema político o social siempre con una melodía de fondo. Las coplas son una denuncia armónica, melodiosa. Ya Martínez Ares en 1998 con *Los Piratas* y su “Con permiso, buenas tardes” nos hablaba de la violencia machista, o Antonio Martín en 2009 con *La mare que me parió* condenaba el crimen que impactó a la sociedad de Marta del Castillo en su pasodoble “Que se apaguen”. En las coplas, lo importante es lo que se dice. José María Pemán en 1959 decía en su discurso como pregonero: “El Carnaval de Cádiz es una fiesta literaria que tiene dos partes de gracia, una de melancolía y una de libertad”¹⁴.

Aunque esto entrañe cierta dificultad, lo realmente difícil es conseguir, sin olvidar el potencial del humor como arma de denuncia, que una letra sea divertida, que el público pueda reír con aquello que se dice. Los recursos para convertir un texto en cómico son muchos. En Cádiz, en la creación de este lenguaje propio los autores saben que ciertos mecanismos funcionan, como se comprueba en el uso de los trabalenguas, del doble sentido, de la hipérbole y de las comparaciones, entre otros muchos recursos de la lengua.

Conclusiones

La “Fiesta de la Libertad” históricamente ha permitido a la población combatir para ampliar los marcos libertarios en los que regir su cotidianidad. Esta lucha paulatina a lo largo de los siglos nos muestra como la reivindicación de la libertad estaba siempre presente en la vida de los ciudadanos, aun cuando fueran épocas de extremas dificultades.

Temporalmente, la fiesta es el *segundo mundo* bajtiniano que retorna cada febrero. Abre un paréntesis en la existencia en el que se nos concede una libertad utópica, un aspirar a mejorar nuestro futuro cantando las injusticias del presente.

El Carnaval de Cádiz es una reivindicación permanente desde la oposición a lo establecido. Gracias a la fiesta, la gente puede mostrar libremente su desacuerdo con las políticas, doctrinas o creencias. Esto tiene lugar en la plaza y en las calles de la ciudad como emplazamiento propio de referencia popular. En el espacio público se produce la sensación de unión con una comunidad de iguales que cataliza su denuncia de las injusticias por medio de la risa, la gracia, el humor. La risa está presente en el habla de Cádiz, reside en el ingenio y la creatividad de sus coplas que acaban convirtiéndose en lenguaje propio de sus habitantes.

El Carnaval de Cádiz, en definitiva, es expresión permanente de la reivindicación popular con un soporte estético propio que garantiza su continuidad en una población que lo adoptó como mecanismo de regeneración desde el pasado y planteando siempre su supervivencia en el futuro.

La liberadora “Fiesta de la Libertad” queda entendida como creación estética del ayer y del mañana.

¹⁴ Diario de Cádiz, 1 de febrero de 1959.

Bibliografía

- Antón Solé, Pablo. *El Carnaval gaditano y el cura Pedro Gómez Bueno*. Actas del VIº Congreso del Carnaval. Cádiz, 1994,
- Arcipreste de Hita. *El libro del buen amor*. Madrid. Edimat. 1999
- Bajtín, Mijaíl. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. (2003) Alianza Editorial. Madrid.
- Caro Baroja, Julio. *El Carnaval*. Madrid, 1979.
- Cristini, Anna. *El Carnaval de Cádiz: un giornalismo cantato*. Bookmoon. 2015
- Enzina, Juan del. *Cancionero de las obras de Juan del Enzina*. 1496. Online http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/egloga-representada-la-mesma-noche-de-antruejo--0/html/ff977b50-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html
- Fernández Palacios, Jesús. *Del Carnaval a Las Fiestas Típicas*, en Actas del V Congreso del Carnaval de Cádiz.
- Gadamer, H-G. *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona. 1991
- Goethe, Johann Wolfgang von. *El Carnaval de Roma*. 2004. Alba Editorial.
- Horozco, Agustín de. *Historia de la ciudad de Cádiz*. Mairena del Aljarafe (Sevilla). Extramuros. 2009.
- Medina Tamayo, José Manuel, *Algunas notas sobre la prohibición del Carnaval de Cádiz bajo el régimen de Franco*, en Actas del V Congreso del Carnaval de Cádiz.
- Muir, Edward. *Fiesta y rito en la Europa Moderna*. Complutense 2009
- Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Txalaparta. 2003
- Solís, Ramon. *Coros y chirigotas*. Madrid, Silex, 1988.

Webgrafía

- <http://www.elmundo.es/especiales/2009/07/espana/constitucion/actualidad/reportajes/carnaval.html>
- <http://www.gentedecadiz.com/>
- http://modulos.grupojoly.com/carnaval_cadiz_2009/vocabulario/#Punteo
- <http://www.carnavaleando.com/documentacion/coac-2016/bases-coac-2016-adultos.pdf>

Sección temática 3:

Ética

Moral pensada y moral vivida

Ética y vida cotidiana en Adela Cortina Orts

Teresa SEVILLA ZAPATA

Universidad Iberoamericana

Frente a las grandes hazañas de los héroes griegos y de los caballeros andantes, introdujo la modernidad el aprecio por la vida cotidiana, que no merece contarse en leyendas extraordinarias, precisamente porque es el mundo de lo ordinario, pero si puede estar lleno de sentido y ser excelente.
Adela Cortina¹

La ética es filosofía práctica, su misión es elaborar construcciones filosóficas que sirvan de punto de partida y deben pasar por la prueba de los hechos y la experiencia.

En el presente escrito nos proponemos dos objetivos: en primer lugar, recuperar dos importantes conceptos acuñados por la filosofía práctica española: la *moral pensada* y la *moral vivida*; y en segundo lugar, destacar cómo Adela Cortina hace que ellos adquieran consistencia, plasmándolos ejemplarmente en varios de sus textos.

Adela Cortina, sucesora de una gran tradición filosófica española; heredera de filósofos de la altura de José Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno, Xavier Zubiri y José Luis L. Aranguren, entre otros, retoma de este último, lo que es una constante a lo largo de su obra: el afán de relacionar la *moral pensada* con la *moral vivida*.

Las ideas sobre ética de Cortina, en ningún momento, se han alejado de los asuntos vitales, de las morales vividas de las personas y de los grupos sociales. Sus páginas escritas, tratan directa o indirectamente de ellas y en ocasiones se encarga de decirlo tácitamente:

¹ Cortina Orts, Adela, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Taurus, Madrid, 1998, p. 193.

Nos aprestamos a responder estas preguntas tomando como bagaje aportaciones de la ética de Occidente, por ser la que mejor conocemos, pero también de la literatura, la religión y la experiencia cotidiana, fuentes innegables de saber profundo².

De acuerdo con José Luis L. Aranguren: «la ética no crea su objeto, sino que se limita a reflexionar sobre él por lo que no debe haber distancia entre la *moral vivida* o moralidad real y la ética sistemática»³. El pensamiento ético de Cortina se levanta sobre las estructuras humanas que hacen del hombre un ser moral, es decir con experiencias morales.

Es indiscutible el afán de la autora por relacionar lo que se ha denominado *moral pensada* y *moral vivida*, pero antes de entrar a ver ejemplos concretos en su obra, se hace necesario realizar una breve presentación de estos dos conceptos ¿Qué se entiende por *moral pensada* y por *moral vivida*?

Como se mencionó en líneas arriba, ambas ideas son acuñadas por José Luis L. Aranguren, el término *moral vivida* –señala Bonete Perales– «se refiere a la moral que uno o varios miembros de la sociedad, viven; y el término *moral pensada*, a los sistemas filosóficos, a las éticas elaboradas, escritas, a las reflexiones puramente teóricas»⁴.

Es el propio Aranguren quien nos explica la dinámica: «va a ser un continuo ir y venir de la vida a la filosofía y de la filosofía a la vida»⁵.

También en un escrito biográfico dirá Aranguren: «Mi libro *Ética*, resultado de la Memoria de Cátedra, es otra vez, una *síntesis* [...] En su primera parte es un libro de ética existencial, de *moral pensada* y, a la vez, *vivida*»⁶.

Y en el inicio de su libro, *Ética*:

Es el presente un libro de ética filosófica [...] Por ser filosófico, es de *moral pensada*. Sin embargo, he procurado mantenerlo siempre muy abierto a la *moral vivida*, religiosa o secularizada, minoritaria o social, personal o usual. Creo que este «empirismo», sobre todo si se conjuga con el principal de una fundamentación antropológica y psicológica *positiva*, es de una importancia capital⁷.

En consonancia, el estudioso de la obra arangureniana, Enrique Bonete Perales, refiriéndose al libro *Ética* de Aranguren opina que una de las tesis más importantes de dicho texto es que «La *moral pensada* debe mantenerse abierta a la *moral vivida*»⁸. Al respecto, Pedro Cerezo, asevera:

Es bien sabido que toda reflexión moral genuina se debe a una *moral vivida*, que la precede y la envuelve, y a la que trata de esclarecer críticamente con vistas –según los casos– a su confirmación o superación. Pero esto no basta: esta *moral vivida*, compartida, en la que ya se está, puede no haber llegado a ser auténtica experiencia moral un campo propio e íntimo de experimentación del

² Cortina Orts, Adela, *Los ciudadanos como protagonistas*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 1999, p. 21.

³ Aranguren, José Luis en Bonete Perales, Enrique, *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Tecnos Madrid, 1989, p. 30.

⁴ Aranguren en Bonete, *Loc. Cit.*, 30.

⁵ Aranguren, José Luis, *Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea*, Taurus, Madrid, 1971, p. 19.

⁶ Aranguren, José Luis, “La filosofía en la vida y la vida de la filosofía”, ISEGORÍA, No.7, abril 1993, p. 10.

⁷ Aranguren, José Luis, *Ética*, Alianza, Madrid, 1985.

⁸ Bonete Perales, Enrique, “Aranguren a través de sus Obras Completas”, ISEGORÍA, No. 15, 1997, p. 276.

yo práctico, que, por así decirlo, se pone a prueba a *sí mismo* en su *ethos* o individualidad. La reflexión es, un momento interior a la experiencia, que la esclarece y potencia y hasta logra transmutarla. Es éste un circuito interior de la libertad como vida en reflexión, o, dicho a la inversa, como reflexión implantada en la existencia. En una simbiosis de reflexión y experiencia moral, de autojuicio y experimentación. El circuito de *moral vivida* y *moral pensada* nunca se cierra; se mantiene siempre en tensión, siempre abierto y alerta, como el movimiento de la libertad⁹.

La propia Adela Cortina convencida de la tarea de la ética, dirá en un escrito sobre la ética de Aranguren:

La ética no es primariamente cosa de deberes y normas, ni tiene por tarea calcular utilidades o hacer un panegírico de los derechos humanos. Es los suyo más bien habérselas con la *vita activa*, recordando con Hannah Arendt a Aristóteles, percatarse de que los seres humanos nacemos con un talante o temperamento que nos es dado, con un *pathos* o tono vital que no hemos elegido, y a partir de él vamos labrándonos un carácter moral¹⁰.

Ahora bien, en la mayor parte de los textos de Cortina están presentes temas morales, recogidos de obras literarias y de la vida cotidiana. Ejemplos que reflejan vivencias morales de personajes de la literatura y de personas comunes, tomados de la realidad social en que se encuentran.

Ella se ocupa de la *moral pensada*, pero también de la *moral vivida*, buscando sus manifestaciones en la literatura y en las experiencias morales de las personas y plasmándolas con gran claridad en sus escritos. Principalmente en sus libros y ensayos, pero también en artículos de revistas y periódicos, encontramos descripciones y valoraciones de vivencias morales expresadas por pensadores, escritores y ‘ciudadanos de a pie’, en un inagotable ir y venir de una a la otra, e identifica claramente ambos conceptos:

Podemos decir por tanto, que desde un punto de vista etimológico, e incluso atendiendo al significado que damos en el lenguaje ordinario a expresiones como «valores morales», «valores éticos», «normas morales», «normas éticas», los vocablos «ética» y «moral» son prácticamente idénticos. Sin embargo, la historia de los saberes que se ocupan de la forja del carácter en sus diversas modalidades ha ido haciendo necesaria la distinción entre, al menos, dos niveles de reflexión y lenguaje: el nivel de la vida cotidiana, en que los hombres viven desde antiguo con referentes morales, y el nivel de la filosofía moral, que reflexiona sobre la moral vivida en la vida cotidiana¹¹.

Debido a la variedad y riqueza de los ejemplos utilizados por la filósofa a lo largo de su obra, presentamos algunas anécdotas, casos y puntos de vista, tomados de sus libros que nos permiten ver lo mencionado líneas arriba.

⁹ Cerezo, Pedro, “J.L.L. Aranguren: reformador moral en época de crisis”, ISEGORÍA, No. 15, 1991, p. 81.

¹⁰ Cortina Orts, Adela, “Una ética estructuralista del carácter y la felicidad (Perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren)”, ISEGORÍA, No. 15, 1997, p. 95.

¹¹ Cortina Orts, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 163.

Iniciemos con el ensayo “Ética, ¿PARA QUÉ SIRVE realmente...?”¹² por ser galardonado con el Premio Nacional de Ensayo en el año 2014¹³. Según el jurado, «la obra: acierta en aplicar el rigor de la filosofía a los interrogantes de la vida actual»¹⁴.

En esta publicación está presente lo importante que es para Adela Cortina plasmar asuntos de la *moral pensada* en la *moral vivida*.

Dentro de este texto, encontramos una nota aclaratoria donde explicita y cita al propio Aranguren:

Es verdad que en el lenguaje filosófico se mantiene la distinción entre moral y ética, no por razones etimológicas, sino porque se quiere dar a entender que hay dos niveles de reflexión y lenguaje, el de la moral de la vida cotidiana, que es distinta en las diferentes culturas y nace prácticamente con el ser humano, y la parte de la filosofía que se ocupa de reflexionar sobre ese fenómeno de la moral en la vida cotidiana¹⁵.

Al inicio de este espléndido ensayo, intentando esclarecer la posibilidad de construir un mundo basado en la confianza, nos dice:

Todos los jueves del año a mediodía se reúne en la Puerta de los Apóstoles de la Catedral de Valencia el Tribunal de las Aguas desde tiempo inmemorial. Su tarea consiste en resolver los conflictos que surgen en el campo por el uso de agua de ocho acequias que la toman del río Turia, un uso que está debidamente organizado. Los litigantes acuden al tribunal y el presidente, rodeado por los síndicos de las ocho acequias, ataviados por su blusón negro, dirige el juego de las denuncias y las réplicas con las sencillas palabras «parle usted» y «calle usted». También la sentencia es oral y no se recoge por escrito, porque no hay nada escrito en este ir y venir, sino sólo un valor en el que todos confían, la palabra dada.

Este sencillo proceder ha llamado la atención de propios y extraños porque trata de proteger un bien común, el agua, de modo que todos los agricultores pueden sacar beneficio y ninguno arrebate a los demás la posibilidad de usarla. Los gastos de transacción, en asunto tan delicado, no pueden ser más bajos, porque se reducen al intercambio verbal de síndicos y afectado. Es sencillamente la confianza lo que hace todo tan barato. La ética abarata costes. Si fuera posible un mundo en que contara como moneda corriente la confianza en las familias, las escuelas, las organizaciones y las instituciones, la vida sería infinitamente más barata. Y no sólo en dinero, que es lo que parece interesar a tirios y troyanos sino también y sobre todo en muertes prematuras, en vidas destrozadas, en conflictos, en eternos procesos judiciales de final incierto, en venganzas, rencores, en papeleos odiosos.

Ojalá la confianza pudiera ser la base de nuestras relaciones, el mundo sería infinitamente más barato en sufrimiento y también en dinero¹⁶.

¹² Cortina Orts, Adela, *Ética, ¿PARA QUÉ SIRVE realmente...?*, Paidós, Barcelona, 2013.

¹³ “Adela Cortina, Premio Nacional de Ensayo 2014 por la obra *¿Para qué sirve realmente la ética?*”, Europa Press, 22 de noviembre de 2014,

<http://www.europapress.es/comunitat-valenciana/noticia-cultura-adela-cortina-premio-nacional-ensayo-2014-obra-sirve-realmente-etica-20141022155144.html>

¹⁴ Bono, Ferran, “El ‘grito moral’ de Adela Cortina gana el Nacional de Ensayo. La filósofa obtiene el premio por el libro *¿Para qué sirve realmente la ética?*”, *El País*, 22 de octubre del 2014,

http://cultura.elpais.com/cultura/2014/10/22/actualidad/1413969817_267698.html

¹⁵ Aranguren, José Luis, *Ética*, Obras completas, II, Trotta, Madrid, 1994, cap. 2 en Cortina, Adela, 2013, *Op. Cit.*, p. 46-47.

¹⁶ *Idem*, pp. 13-14.

En otro apartado, en clara referencia a la Historia de la ética, es decir, la *moral pensada*, afirma:

En lo que hace al carácter, los éticos griegos, desde Heráclito a Séneca y Epicuro, pasando por Sócrates, Platón o Aristóteles, entendieron que la tarea más importante de las personas consiste en labrarse un buen carácter, que aumente las probabilidades de ser feliz en vez de aumentar la probabilidad de ser desgraciado¹⁷.

Continuando con este mismo escrito, en el tercer capítulo titulado *Querer cuidar*, echa mano de una bella historia de sabiduría popular que refleja el asunto que desea tratar:

Pero resulta ser que los seres humanos no somos egoístas, inteligentes o estúpidos, sino que somos también, entre otras cosas, *seres predispuestos a cuidar de nosotros mismos y de otros*. Para eso nos ha preparado el mecanismo de la evolución, seleccionando la *propensión a cuidar* como una de las actitudes indispensables para mantener la vida y reproducirla, y la llevamos ya en la entraña de nuestra humanidad. Claro que las propensiones necesitan cultivo para desarrollarse y no quedar frustradas. Y aquí convendría recordar la lección de aquel jefe indígena que contaba a sus nietos cómo en las personas hay dos lobos, el del resentimiento, la mentira y la maldad, y el de la bondad, la alegría, la misericordia y la esperanza. Terminada la narración, uno de los niños le preguntó: abuelo, ¿cuál de los lobos crees que ganará? Y el abuelo contestó. El que alimentéis¹⁸.

Podemos decir que inagotables son los ejemplos tomados *de y para* “los ciudadanos de a pie”, de los que Cortina se vale para esclarecer y convencernos de sus propuestas, buscando la mejor forma de explicarnos. Leamos otra anécdota personal que utiliza para tratar el tema del cuidado de los cercanos y el vínculo afectivo de padres e hijos:

Mi hermana, excelente profesora por cierto de Historia, contaba un buen día a sus alumnos la historia de Guzmán el bueno, y no sin cierta emoción llegó al punto en que Tarik, ante los muros de Taifa le insta a rendir la fortaleza, si no quiere que mate a su hijo, a quien tiene prisionero. La respuesta de Guzmán era bien conocida en mis años mozos, y se tenía por ejemplar. Arrojando su puñal desde lo alto de la muralla le responde: «si no tienes un arma para matarle, ahí va mi puñal». Los tiempos han cambiado. Los alumnos no sólo no se conmovieron, sino que uno de ellos replicó: «¡pues vaya un padre!»¹⁹.

Permítanme continuar con otro ensayo: *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, ganador del Premio Internacional de Ensayo Jovellanos²⁰.

Adela Cortina, con una prosa extraordinaria, utiliza para explicarnos sobre el papel que juega la *simpatía*, el *afán de reputación* y *estima* en la vida moral, lo siguiente:

[...] Si reflexionamos un tanto, nos percatamos de que aprobamos aquellas conductas, sentimientos y caracteres que resultan útiles, mientras que censuramos los que no lo son. La magnanimidad, la amistad, la gratitud resultan beneficiosas para la sociedad, mientras que la mezquindad y la ingratitud son perjudiciales.

¹⁷ *Idem*, p. 35.

¹⁸ *Idem*, p. 50.

¹⁹ *Idem*, p. 54.

²⁰ “Adela Cortina es el Premio Internacional de Ensayo Jovellanos 2007”, *El Mundo*, 26 de enero de 2007, <http://www.elcultural.com/noticias/letras/Adela-Cortina-es-el-Premio-Internacional-de-Ensayo-Jovellanos-2007/500701>

Por eso, en su opinión:

[...] alabamos las primeras y repudiamos las segundas y considera que “relatos históricos, leyendas y cuentos infantiles, en los que de ningún modo estamos implicados, nos llevan a simpatizar con los personajes magnánimos, justos, amistosos, y a rechazar la conducta de los intrigantes, traidores, venales, aunque con toda seguridad no van a inmiscuirse en nuestra vida ni unos ni otros. Existe, en las personas de modo natural un sentimiento de simpatía con los demás hombres, que nos induce a sentir malestar cuando sufren un daño y satisfacción cuando reciben un bien²¹”.

En el mismo texto, donde nos habla de que la reputación y el ser bien acogido por el grupo, en que alguien desea integrarse, es una de las primeras necesidades humanas, usa a Jane Eyre la heroína de Charlotte Brontë describiendo su experiencia de felicidad en un pueblecito, en que se sentía estimada por todos:

Sentí que me había convertido en alguien favorito en el vecindario –decía–. Cuando salía de casa, escuchaba saludos cordiales por todas partes y era bienvenida con sonrisas amistosas. Vivir rodeada de la consideración general, aunque no fuera sino la consideración de gente trabajadora, es como ‘sentarse al sol, en calma y dulzura’: bajo los rayos florecen sentimientos íntimos serenos y aparecen en toda su lozanía²².

Con relación a la *capacidad humana de estimar*, utiliza atinadamente un incidente común:

Hace ya muchos años, décadas para ser exactos, se puso de moda el cine con relieve. Los espectadores recibían con la entrada unas gafas extrañas y, calzándolas, podían apreciar cómo *Bwana*, el león, el rey de la selva, salía de la pantalla aterrorizando al público infantil. Pasaba bien pocas veces aquello, pero sólo quien llevara las gafas podía apreciar el relieve y sentir un escalofrío ante el ataque del león. Los pocos sufridos a los impacientes se cansaban de andar todo el tiempo con gafas y perdían esa nueva dimensión, distinta a la habitual, accesible tan solo a constantes. Algo así ocurre con el mundo de los valores, y no porque sólo se perciben de tanto en tanto, que no es el caso, sino porque sólo puede degustarlos quien lleva unas gafas especiales: la de la *capacidad humana de estimar*²³.

Los modelos pueden multiplicarse, tras la revisión de las páginas que constituyen su obra. Cortina trae descripciones y valoraciones morales expresadas en la vida diaria para recordarnos lo importante que es lo cotidiano a la hora de hacer filosofía moral.

En esta misma línea, está el ya clásico libro *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*²⁴, ahí insiste en la importancia de la *moral vivida*:

Pero para valorar es preciso comprender, adentrarse en el mundo del consumo con los ojos bien abiertos y tratar de entender el porqué de ese consumo compulsivo en un veinte por ciento de la tierra, el porqué de la carencia en el ochenta por ciento restante. Y para comprender es bueno empezar contando, más que argumentos lógicos, historias, historias cotidianas que van construyendo el gran legado de la historia universal²⁵.

²¹ Cortina Orts, Adela, *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Nobel, Oviedo, 2007, p. 83.

²² *Idem*, p. 89.

²³ *Idem*, p. 131.

²⁴ Cortina Orts, Adela, *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Taurus, Madrid, 2002.

²⁵ *Idem*, p. 40.

En varias páginas de este escrito, Adela Cortina hace sugestivos análisis de la *moral vivida* reflejada en la novela policiaca de Candace Robb *El relato de la monja* (1998) y de Benito Pérez Galdós, *Miau* (1985). Ahí, explica:

La historia de don Ramón es tan distinta a la de Joana que parecen no tener nada en común, si no es el hecho de tratarse de historias humanas, en las que evidentemente entran, entre otras cosas, objetos de consumo. Allí eran reliquias apreciadas por su valor religioso, aquí es un sinnúmero de bienes, perdiz, guantes, conciertos, que han amargado la vida del protagonista durante treinta años. [...] La historia de Don Ramón se convierte en historia universal y acoge en su seno al hambriento escudero, señor de Lázaro de Tormes, empeñado en doblar cuidadosamente su remendado terno, a los burgueses valencianos, cansados de comer arroz con tal de poder lucir tartana en el paseo de la Alameda; a todos los hombres y mujeres dispuestos numantínamente a pasar necesidad «real» para «aparentar» hartazgo²⁶.

En *Los ciudadanos como protagonistas*²⁷, Adela Cortina desde su introducción reitera:

Nos aprestamos a responder estas preguntas tomando como bagaje aportaciones de la ética de Occidente, por ser la que mejor conocemos, pero también de la literatura, la religión y la experiencia cotidiana, fuentes innegables de saber profundo²⁸.

Y en el apartado cuatro, de este mismo trabajo, sobre la difícil tarea de *tomarse en serio la construcción de un mundo humano* expresa:

La verdad es que hoy en día no parece el de «moralista» un oficio muy presentable. Imaginamos al moralista como un individuo torvo y adusto, de ceño fruncido, vestido preferentemente de negro y obsesionado por una sola cosa en su vida: prohibir prácticamente todo aquello que da gusto hacer. El moralista prohíbe las relaciones sexuales, impide a los científicos investigar a sus anchas, lee cartillas a diestro y siniestro por dondequiera que pasa. Es, en suma, un pájaro de mal agüero. La moral se presenta entonces a los ojos del ciudadano de a pie, no solo como una cosa seria, sino incluso como una cosa fúnebre, y el moralista, como algo parecido a un enterrador²⁹.

Otro riquísimo libro, donde es posible ver cómo a través de la vida de las personas de “carne y hueso” es posible reconocer la *moral pensada*, es *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*³⁰, ahí nos mostrará una vez más, su especial sensibilidad para pensar la moralidad, desde lo habitual y cotidiano. Donde hablando sobre el Estado de Bienestar refiere:

Por poner un ejemplo práctico, a uno de los puntos de un debate que Televisión Española ofreció entre Felipe González, líder del Partido Socialista Obrero Español, y José Ma. Aznar, líder del Partido Popular, antes de las penúltimas elecciones nacionales. Ante las insinuaciones de González de que el PP, en el caso de acceder al gobierno, recortaría las jubilaciones, le preguntaba Aznar insistentemente, como si la insinuación, de puro increíble, no pudiera ser sino un arma electorista: «¿Quiere usted decir en serio, señor González, que si yo gano las elecciones, voy a quitar las

²⁶ *Idem*, p. 48.

²⁷ Cortina Orts, Adela, *Los ciudadanos como protagonistas*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 1999.

²⁸ *Idem*, p. 21.

²⁹ *Idem*, p. 65.

³⁰ Cortina Orts, Adela, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 2005.

jubilaciones a las personas de la tercera edad?, ¿pretende usted decirlo en serio?».

En aquella ocasión ni González respondió afirmativa o negativamente a la pregunta, ni Aznar aseguró tampoco expresamente que, si ganaba las elecciones, no recortaría las jubilaciones, cosa que sí afirmó en ulteriores elecciones. Lo que quedó bien claro, en cualquier caso, es que ambos sabían sobradamente que en un punto como ése podían jugarse las elecciones. Y no sólo por lo nutrido de la población de la tercera edad, sino porque en aquellos países en que la jubilación es un derecho reconocido, los ciudadanos consideran esa conquista irrenunciable³¹.

En otro bello trabajo titulado *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*³², Adela Cortina, respecto al gran esfuerzo que significa educar en un *cosmopolitismo arraigado*, escribe acertadamente:

Una persona puede ser a la vez, valenciana, española, europea, occidental, en lo que a cultura se refiere, y ciudadana del mundo. Evidentemente, si se encuentra en un contexto que le dificulta vivir en paz alguna de estas identidades, la crispación resulta inevitable. Por eso importa encontrar fórmulas que hagan posible vivir de forma armónica las distintas identidades de la ciudadanía política, para que cobre su auténtico valor el hecho de vivir con lealtad en cada una de las comunidades, prestando la fundamental a la comunidad humana³³.

Admítanme un texto más, de dónde tomamos el epígrafe inicial, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*³⁴, donde nos explica la importancia de *tomar interés en alguien, no sólo obrar por interés*:

“Todo necio”, decía Machado, “confunde valor y precio”. Hay personas y acciones en sí valiosas, que por su valor nos ligan y nos obligan a invertir en ellas tiempo y esfuerzo. Quien no tiene conciencia de este valor incondicionado de personas y cosas mal puede adentrarse en el mundo moral.

La libertad humana nunca es *absoluta*, suelta de todo, desligada de todo, sino *obligada*, ligada a las personas y las cosas que son parte mía. Entre ellas, a las que son en sí valiosas y por eso están más allá de cualquier precio, más allá de cualquier cálculo.

En el extremo de un puente nuevo –cuenta Heinrich Böll– ha colocado la empresa constructora una caseta para que un empleado cuente el número de personas que lo cruzan. Con los datos obtenidos harán los expertos multiplicaciones y divisiones, extraerán porcentajes y aventurarán pronósticos. Con escrupulosa puntualidad cumple el empleado su tarea contabilizadora, excepto en dos momentos del día, cuando su amada cruza el puente para ir al trabajo y para regresar a casa. Porque no quiere verla contada, cuantificada, convertida en un número que se multiplica y divide, que sirve de base para formular porcentajes y pronósticos. Porque es para él “La amada no cuantificada”, “*Die ungezählte Geliebte*”³⁵.

Podemos concluir que Adela Cortina continúa con el empeño de Aranguren en la línea de no separar la teoría de la praxis. Tratando de rescatar en todo momento las implicaciones recíprocas de la «filosofía en la vida» y de la «vida en la filosofía».

³¹ *Idem*, pp. 73-74.

³² Cortina Orts, Adela, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid, 2001.

³³ *Idem*, p. 129.

³⁴ Cortina Orts, Adela, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 78-79.

³⁵ *Idem*, pp. 98-99.

Como una excelente discípula de Aranguren pondrá atención en las enseñanzas de su maestro que a punto de cerrar su obra *Ética*, en unas consideraciones finales sobre el método refiere:

Me parece que la solución está en la atención a la realidad, es decir, la experiencia, a la vida, a la historia, a la religión, y, en fin, a la literatura como expresión de todo esto. Lo cual de ninguna manera es una «concesión», pues, como hemos visto a lo largo de este libro, de todo ello y no de abstracciones tiene que alimentarse la ética. Creo, por tanto, que al buen profesor de ética le es imprescindible un hondo conocimiento de la historia de la moral y de las actitudes morales vivas. Ahora bien, estas donde se revelan es en la literatura³⁶.

La filósofa nos enseña que la *moral pensada* debe mantenerse abierta siempre a la *moral vivida*, para este caso la vida cotidiana. Compaginando la cotidianidad, con la ética nos enseña a valorar las dimensiones morales plasmadas en la vida diaria.

Bibliografía

“Adela Cortina, Premio Nacional de Ensayo 2014 por la obra ¿Para qué sirve realmente la ética?”, Europa Press, 22 de noviembre de 2014.

<http://www.europapress.es/comunitat-valenciana/noticia-cultura-adela-cortina-premio-nacional-ensayo-2014-obra-sirve-realmente-etica-20141022155144.html>

“Adela Cortina es el Premio Internacional de Ensayo Jovellanos 2007”, El Mundo, 26 de enero de 2007, <http://www.elcultural.com/noticias/letras/Adela-Cortina-es-el-Premio-Internacional-de-Ensayo-Jovellanos-2007/500701>

Aranguren, José Luis (1971), *Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea*, Taurus, Madrid.

Aranguren, José Luis (1993), “La filosofía en la vida y la vida de la filosofía”, ISEGORÍA, No.7, abril 1993.

Aranguren, José Luis (1985), *Ética*, Alianza, Madrid.

Bonete Perales, Enrique (1989), *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Tecnos Madrid.

Bonete Perales, Enrique (1997), “Aranguren a través de sus Obras Completas”, ISEGORÍA, No. 15.

Bono, Ferran, “El ‘grito moral’ de Adela Cortina gana el Nacional de Ensayo. La filósofa obtiene el premio por el libro ¿Para qué sirve realmente la ética?”, El País, 22 de octubre del 2014, http://cultura.elpais.com/cultura/2014/10/22/actualidad/1413969817_267698.html.

Cerezo, Pedro (1991), “J.L.L. Aranguren: reformador moral en época de crisis”, ISEGORÍA, No. 15.

Cortina Orts, Adela (1998), *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Taurus, Madrid.

Cortina Orts, Adela (1999), *Los ciudadanos como protagonistas*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona.

³⁶ Aranguren, *Ética*, Loc. cit., p. 312.

Cortina Orts, Adela (1997), “Una ética estructurista del carácter y la felicidad (Perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren), ISEGORÍA, No. 15.

Cortina Orts, Adela (1997), *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid.

Cortina Orts, Adela (2013), *Ética, ¿PARA QUÉ SIRVE realmente...?*, Paidós, Barcelona.

Cortina Orts, Adela (2007), *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Nobel, Oviedo.

Cortina Orts, Adela (2002), *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Taurus, Madrid, 2002.

Cortina Orts, Adela (1999), *Los ciudadanos como protagonistas*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona.

Cortina Orts, Adela (2005), *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid.

Cortina Orts, Adela (2001), *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid.

La ética como proyecto creador de la inteligencia

Una aproximación al pensamiento ético de José Antonio Marina

Vicente COVES MORA

Universidad Miguel Hernández

1.- Introducción

La ética es el tema culminante de la filosofía de José Antonio Marina, al que confiere un protagonismo singular en su obra. Ya al final de su *Teoría de la inteligencia creadora* (1993) propone que el valor de la dignidad es la máxima creación de la inteligencia humana, que usa su poder de autodeterminación para proyectarse a sí misma en un exigente nivel ético. Desde entonces, la ética aparece de forma transversal en muchos de sus libros, en los que fundamenta y desarrolla el por qué, el para qué y el cómo la inteligencia crea el salvavidas ético al que aferrarse. *Ética para náufragos* (1995), *Crónicas de la ultramodernidad* (2000a), *La lucha por la dignidad* (2000b) y *La pasión del poder* (2008) constituyen el corpus de obras seleccionadas en este trabajo, a través de las cuales se pretende ofrecer una aproximación a su pensamiento ético.

Su teoría de la inteligencia, que parte de evidencias neurológicas, concluye que la ética es “la más inteligente creación de la inteligencia humana” (Marina, 1995, 11). Ni la ciencia, ni el arte, ni otros prodigios del intelecto humano alcanzan el grado superlativo que atribuye a la ética. Esto lo achaca a una diferencia cualitativa que la eleva por encima del resto de creaciones. Se trata de su capacidad transformadora de la realidad. La ciencia permite conocer

la realidad; el arte, representarla o transfigurarla; la ética instaaura un nuevo nivel de vida deseable en el que vivir, el nivel de la dignidad humana.

La peculiaridad de ese nivel de vida digna reside en que tiene un carácter proyectivo, no está definitivamente realizado. Por ello, solo podremos habitar en él a condición de que asumamos individual y colectivamente ese gran proyecto que la sociedad ha ido alumbrando. Un proyecto magnífico y precario al mismo tiempo, según Marina, dado que el orbe ético no se sostiene por sí solo, sino gracias a la voluntad de cada uno de los sujetos que luchan por mantenerlo.

2.- La invención ética: Más allá de la realidad

José Antonio Marina resume la situación en la que el ser humano viene al mundo con la metafórica condición de naufrago que aspira a convertirse en navegante. En este sentido, acompaña su pensamiento con una oportuna imagen descrita por Ortega (Marina, 1995, 15): “La vida es darme cuenta, enterarme de que estoy sumergido, naufrago en un elemento extraño a mí, donde no tengo más remedio que hacer siempre algo para sostenerme en él, para mantenerme a flote. Yo no me he dado la vida, sino, al revés, me encuentro en ella sin quererlo, sin que se me haya consultado previamente ni se me haya pedido la venia”.

En el trance vital de abandonar ese primigenio estado de naufrago, Marina observa en el ser humano dos instrumentos de los que dispone. En primer lugar, el deseo, como energía impulsora que determina las preferencias innatas y las adquiridas culturalmente. En segundo lugar, su inteligencia, que le sirve tanto para resolver los problemas que encuentra en su adaptación al medio, como para inventar las posibilidades que le permiten adaptar el medio a sus necesidades y pretensiones.

La vía de la invención de posibilidades es la que conduce a la ética como realización de la mejor posibilidad. La razón elemental de esta elevada consideración que nos brinda es que la ética se ocupa de resolver los problemas de mayor envergadura, que son los que afectan a la felicidad personal y a la dignidad de la convivencia (Marina, 2005).

Bajo la óptica anterior, el mundo simbólico de la ética es fruto de la inteligencia humana, en su afán por aumentar colectivamente su buen vivir. El procedimiento para lograrlo se basa en la creación de normas y valores éticos, que no se encuentran en la naturaleza ni se fundan en ninguna propiedad física, pero que funcionan en la medida en que subsiste el acuerdo fiduciario de la colectividad.

Por tanto, tratar la ética como si fuera una entidad ya materializada en la realidad constituye un punto de partida erróneo para la justa comprensión de su genealogía. Contra esta presuposición, Marina alega que no es posible legitimar la existencia de principios éticos si no se apela a la auténtica fuente subjetiva de la que proceden. Lo expresa en los siguientes términos (Marina, 2000a, 197):

La mayor parte de las discusiones sobre la fundamentación de la ética se pierde en la vana esperanza de encontrarla ya hecha en la realidad. Buscamos unos principios morales como buscamos petróleo, excavando en cualquier sitio. Ese camino no lleva a ninguna parte. La ética comienza con una afirmación voluntaria. Lo único que podemos elaborar es una ética constituyente. [...] Todas las constituciones empiezan por un acto que crea su propia justificación. «Nosotros, el pueblo, nos constituimos como Estado y nos damos unas reglas».

La proclamación con la que termina el párrafo transcrito es un ejemplo en el que se aprecia a las claras el carácter constituyente que atribuye a la ética. La cualidad de «constituyente», tal y como la entiende (Marina, 1995, 200), consiste en la capacidad para instaurar y dotar de validez a una nueva realidad a partir de una afirmación que realiza el acto que se propone. En este sentido, sigue la lógica de los enunciados performativos descritos por el filósofo del lenguaje John Langshaw Austin (Austin, 1971), los cuales establecen una realidad por el mero hecho de expresarla.

Hasta aquí se ha planteado la situación de la ética concebida por José Antonio Marina no en un nivel ontológico, puesto que no se trata de algo dado en la realidad. En este sentido, corresponde asignarla al nivel del deber ser proyectado por el sujeto. La distinción efectuada por el teórico de la comunicación Paul Watzlawick (Watzlawick, 1979, 150-152) entre «realidad de primer orden», fundada en el consenso de la percepción y las propiedades físicas, y «realidad de segundo orden», correspondiente a la significación subjetiva, también resulta útil para encuadrar la ética en la segunda categoría. Pues la índole de los derechos y las normas instituidas escapan a cualquier tipo de evidencia perceptiva. En cambio, el mayor o menor consenso con respecto a los valores éticos aparece en la interpretación que los sujetos hacen de su conveniencia para sí. Además, la condición de autores de los valores éticos otorga a los sujetos un estatus que merece ser atendido.

3.- El sujeto autor de la ética a partir de la racionalidad compartida

Marina ubica el origen de la ética en la definición que el ser humano predica de sí mismo como una especie dotada de una cualidad especial: la dignidad, que consiste en la posesión de derechos. De este modo, el sujeto se autoproclama digno al concederse los derechos que él mismo legisla para sí. Pero esta empresa no puede hacerla solo, apoyándose en la razón de su evidencia aislada, sino que debe contar con las evidencias de los demás. El tránsito de la evidencia privada a la evidencia intersubjetiva, lo que identifica con el “uso racional de la inteligencia” (Marina, 1995, 131), es un ejercicio necesario que implica un proceso activo de búsqueda (Marina, 1995, 134-135):

Es el sujeto concreto, usted y yo, los que debemos buscar corroboración a nuestras personales creencias, y uno de los procedimientos es acoger provisionalmente las evidencias ajenas y contrastarlas con las nuestras. Todo este proceso ha de ser querido, suscitado, mantenido por nuestras propias inteligencias, pues es dentro de nosotros donde esta búsqueda de evidencias intersubjetivas puede tener lugar.

En otro lugar (Marina, 2000a, 237), insiste en apuntar directamente al colectivo como fuente de legitimación de los derechos que subyacen a la posesión autoproclamada de la dignidad. Lo contrario, el desentendimiento de la propia autoría de la creación ética, lo concibe como una explicación mitológica:

Los derechos que deseo no son más que un anhelo privado, una codiciada ampliación de mi propiedad, pero como necesitan el reconocimiento activo de la comunidad para existir no me permiten encerrarme en mí mismo, sino que me lanzan fuera de mí. Tengo que contar con los demás para disfrutar de mis derechos. Los derechos son realidades mancomunadas, como lo son el lenguaje y las costumbres. Tendemos a considerarlos realidades autónomas, olvidando que esa autonomía depende de nosotros. [...] Lo importante es comprender que la estructura de los derechos, que nos permite ejercer poderes para los que no estamos capacitados en soledad, crea un

sistema de reciprocidades de enorme vigor tan fuerte que a veces nos olvidamos de que lo hemos creado nosotros y nos sometemos ciegamente a su enérgica presencia. Así se han creado siempre las mitologías, incluida la mitología de los derechos.

Por tanto, el comienzo de la actitud ética pasa por reconocerse como sujeto autor que crea los derechos y valores. No los busca en la realidad, sino que los instauro en un ejercicio de racionalidad compartida por el cual contrasta los valores pensados que su evidencia privada juzga como deseables con los valores pensados por otras inteligencias. Por consiguiente, Marina considera que no puede pensarse la ética desde un punto de vista impersonal. Por el contrario, al reconocerse como autor de los principios éticos, el sujeto actúa en primera persona. Pues es desde sus particulares evidencias subjetivas desde donde se construye el proyecto ético. Pero, lejos de encerrarse en la conveniencia de estas evidencias privadas, busca aquellas que comparte con otros sujetos racionales, que pueden ser universalizables. El paso de la subjetividad a la intersubjetividad se cimenta en la fuerza de la evidencia deseada que afirma la bondad de la posesión de derechos. Así, en su *Ética* señala (Marina, 1995, 102): “Tener derechos es un fin querido por todo sujeto racional, al menos enunciado en primera persona. Yo quiero tener derechos. Esta evidencia, que me parece dotada de gran fortaleza, es el fundamento de la *ética como proyecto*”.

4.- La condición de la ética: un proyecto simbólico e inestable

Hemos visto la propuesta de Marina de que la ética se funda a partir de una afirmación voluntarista compartida por una colectividad de sujetos. El contenido de dicha afirmación consiste en la valoración de la posibilidad de tener derechos, que lleva implícita el deseo de realizarla. Entra así en juego la noción de «proyecto», por la cual se entiende la realización de las actividades que son necesarias para la consumación de un deseo o la consecución de una meta. El empeño por realizar la posibilidad de otorgarse derechos supone la base del «proyecto ético». Ahora bien, el hecho de que sea la inteligencia humana la que diseñe en su totalidad la composición del proyecto ético otorga a dicho proyecto dos propiedades. Estas se resumen en su carácter simbólico e inestable. Antes de entrar en detalle con cada una de ellas, veamos cómo argumenta la condición de los derechos como proyecto creador inherentemente humano (Marina, 1995, 108-109):

No hay derechos humanos. No existe esa impersonalidad señalada por el *hay*. Nadie tiene por naturaleza ningún derecho. El orbe de los derechos es una construcción de la inteligencia humana convertida en legisladora y que, mal que bien, lleva funcionando en algunos países desde hace siglos. [...]

Los derechos, que son poderes simbólicos, son mantenidos en el ser por un proyecto mancomunado. No es nada conseguido, son algo proyectado. Los que realizan este proyecto son verdaderos creadores: *permiten que exista algo que antes de ellos no existía*. El ser humano estaba dotado de propiedades reales, pero ahora estamos hablando de una posibilidad que ha sido concebida, inventada y parcialmente realizada por la humanidad.

La realización parcial del establecimiento de los derechos de la que habla no afecta a su concepción originaria, que sí atribuye totalmente a la inteligencia humana. Esta atribución de los derechos a la inteligencia creadora le conduce a considerarlos un «poder simbólico», que contrapone al «poder físico» (Marina, 1995, 103). Sobre la base de esta distinción, observamos el carácter simbólico del proyecto ético. La diferencia en la que se sustenta esta

dicotomía radica en el elemento otorgante del poder. En el caso del poder físico, se trata de la fuerza efectiva de la que se dispone. Mientras que lo particular del poder simbólico es que se basa en la aceptación mutua de la validez de una representación, que sustituye a un poder real. El caso del dinero resulta paradigmático de esta segunda modalidad, como también lo es el de los derechos.

Además de la diferenciación anterior entre poder físico y simbólico, encontramos otra dicotomía conceptual que se corresponde en buena medida con esta. Se trata de la oposición entre las nociones de «facticidad» y «validez» planteada por Jürgen Habermas (Habermas, 1998). Se trata de otra dualidad que Marina también aprovecha en otro lugar (Marina, 2000a, 168) para adscribir precisamente el mundo simbólico del derecho al terreno de la validez:

El reino de la facticidad, de lo que hay, es el reino de la fuerza. El reino de la validez es el reino del derecho. Son dos niveles diferentes. Hubo un momento magnífico, decisivo en la evolución de la humanidad, en que los hombres descubrieron que frente a la fuerza podía elevarse otro poder. El poder de lo justo, de lo razonable, de lo universal, el brioso poder de la inteligencia.

Otras formulaciones maduras del autor amplían la conceptualización del carácter simbólico del proyecto ético. Cuando habla de la teoría de los “ganchos trascendentales” (Marina, 2000b, 253-271), explica la necesidad de establecer un fundamento que dé soporte y justificación al sistema de derecho. El gancho trascendental, por tanto, ha de cumplir la condición de ser “un gran mito legitimador que aceptemos como real” (Marina, 2000b, 254). En este caso, la dignidad se erige en el gancho inventado por la inteligencia humana para hacer realizable el proyecto ético. De nuevo, hay una apelación a la creación de un elemento simbólico que funciona como si de un poder real se tratara.

Asimismo, la noción de “ficción necesaria” o “ficción constituyente” (Marina, 2008, 209-229) aplicada a la idea de dignidad introduce el matiz de irrealidad previa a la construcción del proyecto ético. Siguiendo esta propuesta, la dignidad es una ficción debido a su condición paradójica de meta proyectada que aspira a alcanzarse a partir de la presuposición de su existencia. Funciona como ficción necesaria en el sentido de que su desaparición impide la edificación de la ética. Se trata, además, de una ficción constituyente en tanto que solo su presencia invocada posibilita la edificación de dicho proyecto.

Por qué la inteligencia decide ampliar de este modo su poder simbólico es una cuestión a la que Marina se enfrenta apelando a la capacidad humana de pensar modelos deseables de vida que le permitan huir de la facticidad. Pero como refleja en las siguientes líneas, este ejercicio racionalista no está exento de la influencia de la experiencia resabiada (Marina, 2008, 218):

La dirección del dinamismo histórico revela y constituye nuestra esencia. Sometidos a las tremendas limitaciones de nuestra finitud, herederos de una historia trágica y grandiosa, hemos alumbrado la idea de que podíamos ir más allá de nosotros mismos. Hemos imaginado que nos gustaría vivir «como si» en vez de ser animales listos fuéramos «animales dignos», es decir, intrínsecamente valiosos, merecedores de respeto, con independencia de nuestra condición o nuestro comportamiento. Y en esa dignidad hemos fundado los derechos que nos protegen. Se trata de un axioma constituyente, sobre el que podremos construir todo el maravilloso edificio de la ética, el derecho y la política.

La idea de «derechos naturales» predicada por el iusnaturalismo ha cumplido históricamente la función que Marina pretende asignar a la dignidad. Pero su fundamentación en la propia naturaleza humana, como si de una entidad inherente y dada se tratara, es

inapropiada si se atiende a lo ya expuesto acerca del papel creador del sujeto, quien opera en un nivel simbólico más allá de la naturaleza primigenia. Actúa, en consecuencia, en el ámbito de una «segunda naturaleza» (Marina, 2008, 224):

Necesitamos algo que funcione «como» derecho natural, para fundar la ética [...], como no lo encontramos en la naturaleza, hemos inventado algo absolutamente fantástico: una «segunda naturaleza», definida por la dignidad, de la que, esta vez sí, podemos derivar un derecho natural, pero que estará en la segunda naturaleza, no en la primera. Esto me parece un alarde maravilloso. La inteligencia humana en acción, tratando de salvarnos, convierte la ética en ontología.

El aspecto simbólico del proyecto ético le confiere, a su vez, una consistencia precaria y vulnerable. Pues si su sostenimiento pende de una ficción en origen, bastaría con que se desacredite la legitimidad de esta para que el proyecto se desplomara. Ante este pensamiento, Marina admite la posibilidad de estremecerse: “¡Cómo vamos a soportar ese grado de precariedad!” (Marina, 2008, 211). Sin embargo, su empeño en resaltar que el orbe ético está construido a partir de cimientos frágiles no pretende concitar una actitud amedrentada, sino más bien de cautela responsable ante la conciencia del peligro (Marina, 2008, 220-221):

El siglo XX nos legó el escepticismo de la lucidez. Descubrió que vivíamos en un mundo de ficciones, simulacros, legitimidades fraudulentas. [...] La equivocación fue pretender colarlas como realidades, lo que proporcionaba consuelo, pero a la vez aumentaba nuestra vulnerabilidad. [...] Tenemos que recuperar su carácter de ficciones –de ficciones necesarias– para tener conciencia clara de la precariedad de nuestra situación, de la necesidad de nuestro compromiso y también de nuestra grandeza. Si he mantenido el término *ficción*, en vez de utilizar otro menos escandaloso –como «mitos de legitimación», «hipótesis», «teorías», «creaciones»–, ha sido, precisamente, para enfatizar su vulnerabilidad y nuestro peligro.

¿Y cuál es el peligro que nos acecha? Dentro de un sistema basado en ficciones, la amenaza señalada reside en “las intromisiones del mundo real” (Marina, 2008, 222). La fuerza, la injusticia y la violencia persisten como posibles manifestaciones fácticas del nivel natural (de la naturaleza primera). Instaurar un nivel de vida más elevado que permita escapar en lo posible de estas amenazas constituye un motivo de peso para creer en el proyecto ético. El “argumento «ad horrorem»” (Marina, 2000b, 272-292) que propugna para afirmar la conveniencia del orbe ético se basa precisamente en la constatación probada de esta premisa: la alternativa a la defensa de los derechos humanos es el horror.

5.- Bibliografía

- Austin, J. L. & Urmson J. O. (1971), *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Habermas, J. (1998), *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid.
- Marina, J. A. (1993), *Teoría de la inteligencia creadora*, Anagrama, Barcelona.
- Marina, J. A. (1995), *Ética para náufragos*, Anagrama, Barcelona.
- Marina, J. A. (2000a), *Crónicas de la ultramodernidad*, Anagrama, Barcelona.
- Marina, J. A. & de la Válogoma, M. (2000b), *La lucha por la dignidad*, Anagrama, Barcelona.
- Marina, J. A. (2008), *La pasión del poder*, Anagrama, Barcelona.
- Watzlawick, P. (1981), *¿Es real la realidad? Confusión–desinformación–comunicación*, Herder, Barcelona.

O si mesmo em P. Ricoeur:

O problema ético na ipseidade do si

Jeferson Flores PORTELA DA SILVA

Universidade Federal de Santa Maria - RS Brasil

Muito diferente das discussões presente na trilogia de *Temps et récit* (1983-85), em *Soi-même comme un autre* (1990) Paul Ricoeur se pergunta mais a fundo sobre quem somos, levantando a questão que norteia a problemática da identidade pessoal, a saber, *Quem é você?* podemos dizer que iniciamos uma nova possibilidade de se perguntar pela identidade de uma pessoa. Responder quem alguém é sem determina-lo como um “quê” é grande desafio percebido por Ricoeur quando estamos trabalhando com conceitos indenitários, pois, narrativas acerca de quem somos nunca são fechadas ou dadas de antemão, no entanto, estão latentes em nosso dia-a-dia como uma pergunta que nunca encontra sua resposta, quem somos? (PELLAUER, 2010, p. 123).

Em *Temps et récit*, a problemática da narratividade é articulada como um alicerce capaz de garantir a estrutura de uma história, por conseguinte, salvaguardar a noção de ação do sujeito em um determinado tempo e espaço. Segundo Ricoeur, a identidade pessoal tem na narrativa a possibilidade de conhecer quem nós somos, um indivíduo que age, sofre, narra, isso, pelo fato de nos construirmos enquanto identidades narradas, por nós mesmo e por outrem. De *Temps et récit* para *Soi-même comme un autre*, temos uma mudança na visão da narrativa como centro de discussões e de problemas que isso vem a se estabelecer nas teses acerca do sujeito e tempo. Nessa segunda obra já citada, Ricoeur articula dois novos conceitos que apareciam em *Temps et récit* para o desenvolvimento da problemática da identidade pessoal, a saber: identidade-*idem* correspondendo a permanência no tempo da identidade-*mesmidade* e identidade-*ipse* correspondendo ao conceito de permanência enquanto identidade-*ipseidade*. A primeira permanência temporal da identidade é a *mesmidade*, ou a identidade-*idem*, que é

responsável pelo caráter estático da pessoa. A *mesmidade* é dita de muitas formas, a saber: identidade numérica, identidade por semelhança extrema, continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. A *mesmidade* é definida como um conceito de relações entre modalidades que a compõe (RICOEUR,

1990, p. 140). Em verdade, Ricoeur não especifica de que ordem são as “relações” da *mesmidade*, contudo, temos no estudo V de *Soi-même comme un autre*, uma breve explicação onde o autor traz a luz que tais “relações” da *mesmidade* apontam para uma comunhão de uma modalidade com a outra, conforme estaremos expondo em seguida. A *mesmidade* como acabamos de colocar, possui uma complementaridade de uma modalidade com a outra, são elas: identidade numérica; identidade por semelhança extrema; continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. Ambas serão melhor discutidas no encaminhamento do texto, por hora, ficamos com essa introdução do conceito de *mesmidade*.

O segundo conceito pertencente a identidade pessoal é denominada como *ipseidade*. *Ipseidade* é tido como identidade do *soi* (*si*) ou si mesmo. *Ipse* é “o idêntico a si, no sentido de não estranho”, ou seja, ser diferente mas ao mesmo ser mutável, porém, *ipseidade* não se torna um outro, mas adere a mudança interna conservando-se enquanto si próprio (RICOEUR, 1988b, p. 79). Essa distinção entre os conceitos de identidade-*mesmidade* e identidade-*ipseidade* é capital, na medida em que se trata de uma análise temporal do sujeito, isso é, o problema central que vem a surgir em *Soimême comme un autre* é exclusivamente a permanência no tempo da identidade pessoal (RICOEUR, 1990, p. 140; BOER, 1995b, 43). E ainda, Ricoeur salienta que quando não feita tais distinções entre as permanências no tempo da pessoa (*ipse* e *idem*) o perigo é obscurecer ainda mais a problemática da identidade pessoal (RICOEUR, 1988, p. 296), no entanto, temos nessas duas noções de permanência um entrecruzamento frutuoso que se desenvolve em outras duas noções orientas destas primeiras: *caráter* e *promessa* (manutenção de si), donde a pergunta pelo “que” (*mesmidade*) estará interna a pergunta pelo “quem” (*ipseidade*) é a identidade de uma pessoa. A importância das perguntas “que” e “quem” são definidas pela possibilidade de permanecermos numa leitura objetual da identidade pessoal ou numa permanência que foge da objetividade do sujeito, buscando uma identidade não dada de antemão e que se constitua em um processo dialético sem síntese.

A pergunta pelo “quem” é a norteadora da problemática do si mesmo num sentido de não reduzi-lo a um substrato, expressa de um modo interrogativo podemos sempre nos perguntar por Quem nós somos?, ou seja, é sobre a esteira da ipseidade que os problemas da identidade vão se tornar decisivos para uma compreensão de quem somos. Vejamos: como falar ou expressar uma identidade que aceita a mudança, mas, ao mesmo tempo, é a identidade de um mesmo sujeito? Em língua inglesa temos uma expressão que remete exatamente essa permanência que a *ipseidade* causa na pessoa: *oneself as selfsame*. Em sentido literal seria ‘si mesmo como eu mesmo’ (SIMMS, 2003, p. 102).

Ora, para Ricoeur, tal distinção que percebemos entre as permanências no tempo da *mesmidade* e da *ipseidade* produzem uma rejeição, a qual tem que ficar bem clara. A negação de uma permanência para a outra é o da identidade de um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, que não estaria correto afirmarmos isso, mas poderíamos nomear de *mesmidade pura* (RICOEUR, 1983, p. 443). A distinção realizada por Ricoeur entre *mesmidade* e *ipseidade* não são e nem pode ser entendida como um afastamento definitivo entre uma e outra, mas, ao contrário, existe uma dialética que vincula identidade-*idem* e *ipse*, numa constante dialética, na vida humana uma se torna indiscernível a outra (RICOEUR, 1995a, p. 29). Essa manobra frutuosa e até mesmo harmoniosa entre as duas permanências

temporais pode ser observada na noção de caráter, onde *ipseidade* e *mesmidade* recobrem-se, tendo um maior aparecimento da *mesmidade*, mas, na noção de manutenção de si (*promessa*) a *ipseidade* se liberta da *mesmidade* e se abre para a alteridade (RICOEUR, 1990, 146-147; GÖRTZ, 1995, p. 109-110).

1. A *mesmidade*

A *mesmidade* pode ser dita ou falada de certas modalidades que são capazes de se apresentar no tempo. Para Ricoeur, a *mesmidade* se apresenta como um conceito de relação e uma relação de relações (RICOEUR, 1990, p. 140). Dentro das modalidades pertencentes a *mesmidade*, temos em primeiro lugar a identidade numérica, em segundo a identidade por semelhança extrema, em terceiro a continuidade ininterrupta e, por fim, a permanência no tempo (RICOEUR, 1990, p. 140-143). Contudo, no itinerário trilhado por Ricoeur, percebemos que no estudo V da obra *Soi-même comme un autre*, tais “relações” se complementam, ou seja, existe uma unidade entre elas.

A primeira modalidade oriunda da *mesmidade* resume-se em identificar uma pessoa como o mesmo (identidade numérica). Assim, de duas ocorrências de uma coisa (objeto) referida por um nome invariável na linguagem comum, não dissemos que são duas coisas distintas mas “uma única e mesma” coisa. Salientamos que identidade, nesse caso, é unicidade: o contrário de unicidade é pluralidade; a esse primeiro componente da identidade corresponde uma noção de identificação, ou seja, reidentificação do mesmo, isto é, conhecer alguma coisa é reconhecer (RICOEUR, 1990, p. 140-141).

Num segundo momento temos a identidade qualitativa (semelhança extrema). Dizemos que X e Y usam a mesma vestimenta, ou seja, mesmo que troquemos um pelo outro, tendo presente sua semelhança, não temos perda semântica, portanto, identidade aqui é similitude extrema. Este modo de permanência da *mesmidade* é um critério indireto que se soma ao primeiro modo, pois “fortalece o fato de mostrar que o indivíduo é o *mesmo*, pois a semelhança do indivíduo agora identificado com o anterior leva a crer que se trata do *mesmo*.”

De acordo com Ricoeur, esse segundo momento da *mesmidade* (identidade por semelhança extrema) tem uma certa fragilidade, pois com a distância no tempo, os critérios de reconhecimento e identificação se tornam duvidosos, podendo ter uma hesitação ou contestação se de fato tal indivíduo é ele mesmo. Não temos dificuldade para reconhecer alguém quando entra e sai de uma sala de aula, e novamente volta a entrar na sala. Nesse caso essa dificuldade não aparece, pois o intervalo temporal da pessoa entrar e sair da sala é bastante curto. Mas quando estamos diante de um julgamento, onde supostamente se encontra o agressor e sua vítima e entre eles outros suspeitos. Como saber se realmente o agressor é tal pessoa? E se o suposto agressor negar tal crime, como saber identificar ele como sendo o mesmo que cometeu o delito uma vez que a distância temporal torna débil o critério de identificação. Para Ricoeur, a possibilidade de resolver esse problema é apresentar um terceiro modo de permanência da *mesmidade* que substituí-la a identidade por semelhança extrema (RICOEUR, 1990, p. 141-142). Entre o primeiro e o último estágio daquilo que nomeamos como indivíduos damos o nome de *continuité ininterrompue*. Esse critério de permanência temporal do indivíduo predomina em qualquer caso onde o crescimento e o envelhecimento operam como fatores de dessemelhança e, por implicação, de diversidade numérica. Sendo assim, essa continuidade se vincula ou substitui a semelhança extrema. Vincula-se se e se pensarmos a continuidade ininterrupta como um modo de preservação da semelhança extrema do primeiro estágio ao último e, substituiria se pensarmos que esse terceiro modo de

permanência da *mesmidade* possui uma ideia de substrato pertencente ao regime do mesmo (*même*), mas se altera, sem romper com esse tipo de identidade, a saber, identidade-*idem*. Para compreendermos um pouco melhor esse problema, o próprio Ricoeur nos dá alguns exemplos: assim, podemos dizer que um carvalho é o mesmo, do nascimento até seu inteiro desenvolvimento, o mesmo exemplo poderíamos dizer do homem (RICOEUR, 1990, p. 142). Ou ainda, os retratos de distintos momentos de nossa família, quando colocados um do lado do outro corremos o risco de ter uma ameaça a semelhança entre eles, porém sem rompê-las.

Contudo, o tempo nunca cessa de apontar para a diferença, ou seja, um certo afastamento de um estágio de nossa vida até o outro na própria continuidade ininterrupta entre os mesmos, pois, ainda é necessário pensar em um último princípio para salvaguardarmos a permanência de um si mesmo ao tempo. Para Ricoeur, esse princípio é conhecido como permanência no tempo (*permanence dans le temps*), para este último princípio teria que ser algo que superasse qualquer tentativa de desenraizado da pessoa pela força do tempo, então, Ricoeur, defende uma espécie de permanência de um código genético em um organismo biológico, ou seja, como se fosse a ideia de um substrato capaz de suportar a mudança ao tempo. Nesse sentido, o princípio de permanência no tempo atua como um “transcendental” da identidade numérica, pois se trata de uma “organização” que possibilitará a reidentificação do si mesmo como mesmo. Assim, temos esse princípio de permanência no tempo como algo que não se possa mostrar ou ser comprovado empiricamente, mas, é provado pela própria noção de identidade numérica, pois quando fazemos a identificação reidentifica-se o mesmo n vezes (RICOEUR, 1990, p. 141).

2. A ipseidade

Ao tratarmos da *mesmidade*, encontramos nessa permanência do tempo a pessoa em sua representação como algo objetual que, se apresenta como um substrato, mas, em razão das mudanças que temos de um estágio ao outro, é capaz de guardar alguns traços que permitem ser identificado e reidentificar como o mesmo. Por conseguinte, temos a permanência da *ipseidade* que corresponde pela adscrição de um agente e suas ações no mundo. Quando pensamos em uma resposta acerca do estatuto da identidade, temos que ter presente que a resposta para a distinção entre um caráter substancial da *mesmidade*, com uma certa adscrição das ações de um determinado agente pelo lado da *ipseidade* se instala pelo modo como é concebida a noção de *ipseidade*. Esta segunda permanência no tempo constitui o leque de resposta acerca da questão *quem?*, muito distinta da questão o *quê* da *mesmidade*. No ver de Ricoeur, no momento em que perguntamos pelo agente de tal ação, estamos nos referindo ao *quem* fez isto e não o *quê* fez isto (RICOEUR, 1988a, p. 297). Assim atesta-se de que “a ação é de posse daquele que a prática”, ou seja, de que a ação pertence tão somente ao seu agente, o *quem*.

Para expressar o termo *ipseidade* (*ipséité*), confrontando com a *mesmidade* (*mêmeté*), Ricoeur lança mão do recurso das línguas naturais, pois o ganho com o termo *ipseidade* está no sentido de reflexividade, quanto ao qual Ricoeur faz referência como a primeira intenção filosófica lançada na abertura de *Soi-même comme un autre*. O alcance filosófico ao colocar a expressão latina *ipse* está na significação de designar a eu próprio [*eu mesmo*], *tu* próprio [*tu mesmo*], *ele* próprio [*ele mesmo*], ou seja, a semântica da expressão já nos mostra um sentido evidente acerca da reflexividade do termo. Enquanto temos o *idem* como o mesmo, no sentido de o mesmo da pergunta *que*, a pergunta pelo *quem?*, que pontua a problemática acerca da permanência no tempo da *ipseidade* encontra-se presente na filosofia de Heidegger (*Ser e*

Tempo), se encontra também em Hannah Arendt (*A condição humana*).

Afirmar o “grau” de influência que Ricoeur sofreu desses autores seria algo delicado, pois não se tem condições de avaliar isso, entretanto, é notável a influência de Heidegger e Arendt para com a filosofia de Ricoeur no que se refere a questão do si mesmo.

Em um artigo intitulado *L'identité narrative*, Ricoeur afirma estar em comunhão com Heidegger ao compreender que a permanência da *ipseidade* pertence ao escopo de estudos do ente que Heidegger chamou de *Dasein*, caracterizando-o justamente pela capacidade de interrogar-se sobre o seu modo de ser e de estar no mundo e, dessa maneira, de se relacionar ao ser enquanto ser (RICOEUR, 1988a, p. 298). Para sustentar isso, Ricoeur afirma que:

A *Selbstheit* [*ipseidade*] é um dos *existentialia* [existenciais] que convêm ao modo de ser do *Dasein*, como as categorias, no sentido kantiano, convêm ao modo de ser das entidades que Heidegger caracteriza como *Vorhanden* e *Zuhanden*. O corte entre *ipse* e *idem* exprime finalmente o mais fundamental entre *Dasein* e *Vorhanden* e *Zuhanden*. Só o *Dasein* é meu, e mais geralmente um si. As coisas, sendo dadas e manipuladas, podem ser ditas minhas, no sentido de *idem*. Dito isto, o si [*ipseidade*] encontra-se em intersecção com o mesmo [*mesmidade*] num ponto preciso, precisamente a permanência no tempo (RICOEUR, 1988a, p. 298).

O problema que Ricoeur enfrenta agora, é que o modo de permanência no tempo tanto da *mesmidade*, quanto o da *ipseidade*, torna-se um problema para serem investigados pela hermenêutica do si (RICOEUR, 1990, p. 140). O problema da permanência no tempo da identidade-*idem* é descrita como uma estrutura organizada de forma combinatória, no entanto, quando falamos da *ipseidade*, poderíamos nos perguntar pela natureza desse modo de permanência da identidade, uma vez que não se trata de um conjunto estável como a *mesmidade*. Poderíamos defender a permanência de um substrato dentro do modo de permanência *ipse*? Para Ricoeur, no que se refere ao modo de permanência no tempo do polo *ipse*, esse não tem um sentido estrutural como encontramos no primeiro momento da identidade, mas sim, um modo de permanência no tempo que esteja vinculado com a pergunta pelo *quem?* e que tenha como resposta a constante interrogação pelo *quem sou eu?* (NASCIMENTO, 2009, p. 33).

3. O Caráter e a Promessa

Para Ricoeur, quando nos referimos a nós mesmos, dispomos de dois modos de permanência no tempo, a saber: o *caráter* e a *promessa* (*palavra empenhada*/*dada*). O que há em comum, tanto no *caráter* como na *promessa* é a sua permanência na identidade de uma pessoa. É na noção de *caráter*, que entendemos ser as “marcas distintas” que permitem reidentificar um indivíduo humano como o mesmo e isso se deve pelos traços descritivos que o próprio *caráter* possui (RICOEUR, 1990, p. 144). É no *caráter* que se agrupam a identidade numérica, a identidade qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo, conferindo *mesmidade* à pessoa. Além disso, Ricoeur diz que é no *caráter* que encontramos as “disposições duráveis com que reconhecemos uma pessoa” (RICOEUR, 1990, p. 146). Poderíamos dizer, tendo a teoria ricoeuriana como base que, o *caráter* possui duas formas de aparecer no que se refere a sua permanência à pessoa, isto é: por um lado, temos o *caráter* enquanto um composto de traços permanentes com quais reconhecemos tal pessoa e ao mesmo tempo nos torna semelhantes à outrem. Num segundo momento, temos uma rigorosa distinção de uma pessoa para a outra, pois o *caráter* atua como constituinte de uma crença,

onde nos identificamos como únicos, possuidor de um *caráter*, por exemplo, podemos nos mudar para qualquer outro país, com outra religião, cultura, língua, política, mas, o *caráter* que temos continua sendo o mesmo, em outras palavras, não mudamos o nosso *caráter*. Assim, podemos dizer que no modo de permanência do *caráter* se tem uma *mesmidade*, onde mantém que tal pessoa seja a mesma. Todavia, essa imutabilidade do *caráter*, é entendida como *disposição adquirida*, ou seja, possibilita falarmos de um problema que acontece dentro da própria dimensão *temporal* do *caráter*. Temos nesse sentido, *mesmidade* e *ipseidade* se relacionando em uma frutuosa dialética (RICOEUR, 1990, p. 145-147).

Quando falamos em *caráter* como *disposição adquirida*, devemos ter em mente que isso está em comunhão com a noção de hábito, a saber: “à la notion de disposition se rattache celle d’habitude, avec sa double valence d’habitude en train d’être, comme on dit, contractée, et d’habitude déjà acquise”. O ganho para o *caráter* pela via do hábito é que, este agora pode ter uma história conferida e legitimada implicando em uma sedimentação do *caráter* e, por conseguinte, recobrimento da *ipseidade* (*ipse*) pela *mesmidade* (*idem*). Então, os hábitos adquiridos tornam-se *disposições duráveis*, ou seja, constitui um traço de *caráter*, um signo distintivo com o que nos faz reconhecermos uma pessoa, e ainda, identificamo-la(as) novamente como o mesmo indivíduo e, por conseguinte, temos o *caráter* como um conjunto de signos distintivos (RICOEUR, 1990, p. 146-147). Para Ricoeur, “meu caráter sou eu mesmo”, colocando a pessoa em movimento com ela mesma, no entanto, tendo o *ipse* recoberto pelo *idem*. A noção de disposição, além de ligar-se com o hábito contraído e adquirido, se liga, em um segundo momento, com o que Ricoeur nomeou de “*identificações adquiridas*”, as quais colocam o outrem na composição do mesmo, isto é, a identidade de um si mesmo, de uma comunidade, de um país, é constituída de “*identificações-com*” normas, costumes, valores, heróis, nos quais a pessoa, o país em que ela vive, se reconhecem por essas “*identificações*”. Para Ricoeur, o reconhecer-se em uma comunidade, atesta a ligação do si com a *alteridade*, e nesse sentido, se tem uma “uma ‘causa’ acima de sua própria vida” (RICOEUR, 1990, p. 147) e, por conseguinte, incorpora um elemento de fidelidade que resulta na *manutenção de si*, tida na filosofia ricoeuriana como outra forma de permanência da pessoa no tempo.

Tais *disposições adquiridas* do caráter são estabelecidas na pessoa por meio de predileções, que nos fazem reconhecer-se em uma gama de disposições. Nesse posicionamento, Ricoeur entende que é capital para compreendermos o “*agir humano*”, isto se deve pelo fato, de que, é conforme o seu *caráter* que tal pessoa dá valor moral às suas ações, as quais são sedimentadas pela noção de *caráter*. Acerca do sentido do *caráter*, Ricoeur fala que “é verdadeiramente “o quê” do “quem””, isto porque, reúne uma estrutura combinatória oriunda da *mesmidade* e as *disposições adquiridas* que fazem com que identifiquemos uma pessoa como a mesma. Nesse mesmo tempo, além da permanência da estrutura e das *disposições adquiridas*, temos ainda no *caráter*, o recobrimento do *idem* e do *ipse*. No entanto, esse recobrimento que acontece no *caráter*, entre identidade-*idem* e identidade-*ipse*, não coloca em jogo a distinção entre os modos de permanência no tempo. A questão que temos agora, é pensar como a *manutenção de si* se torna uma permanência no tempo se distanciando assim, da identidade-*mesmidade* e ficando sem o aporte do *idem*. Ora, a *manutenção de si* está assentada sob a questão interrogativa do *quem? Quem sou eu?*, e por meio desta pergunta pelo *quem?*, o outrem dá crédito a *palavra empenhada* na medida em que temos no ato de prometer uma manutenção ética do si mesmo. Podemos dizer que agora, a *ipseidade* deixa de se entrecruzar com a *mesmidade*, com isso, a *ipseidade* se abre para uma nova dialética com a *alteridade* (RICOEUR, 1990, p. 147-148).

Nesse sentido, a *promessa* pode ser pensada e inscrita como uma capacidade do “homem capaz”, ou seja, como uma capacidade que a pessoa tem de agir, exercer uma ação. Prometer é antes de tudo tomar iniciativa acerca do que se responsabilizou em fazer, sendo assim, iniciativa resulta em ser responsável por outrem, com isso, temos pela via da *promessa* (*ipseidade*) a entrada à problemática do outro. A demais, o agir humano se encontra ligado de uma certa maneira às normas, costumes, hábitos, uma ordem simbólica, pela qual a ação se localiza em uma região de sentido (RICOEUR, 1986, p. 300). Tendo a iniciativa como uma ação de sentido, presente em uma ordem simbólica, avaliamos pela filosofia de Ricoeur que a noção de *promessa* é dotada de sentido. Neste trajeto, o sentido possui uma iniciativa expressa, pois “do lado do *falante*, em “comprometer-se com” e, do lado do alocutor, em “contar com...” a promessa feita” (NASCIMENTO, 2009, p. 43). Para reforçar esse argumento acerca da iniciativa com sentido, encontramos em *Soi-même comme un autre*, o que Ricoeur chama de “responsabilidade”, cuja, ainda que por ventura a noção de identidade do si venha a entrar em colapso, o si se mantém enquanto uma resposta: “Eis-me aqui” à pergunta “Onde está você?”, essa pergunta colocada ao lado da resposta, nos anuncia a manutenção de si (RICOEUR, 1990, p. 195), ou seja, manter a si é manter-se de pé com a sua *promessa*.

Ao designarmos o modo de permanência no tempo da *ipseidade*, utilizamos o termo de *manutenção de si*, neste sentido, temos em Heidegger um acordo quanto à expressão que aparece nesse autor como *Selbständigkeit*, com a qual diferencia o *Dasein* dos entes subsistentes. A propósito da questão do si, Ricoeur destaca na obra *Caminos del reconocimiento* que existe uma “coloração” ética ao conceito de *manutenção de si*. Por sua vez, temos a manutenção da *promessa* como uma manutenção de si mesmo e, com isso, temos o paradigma da *ipseidade* (RICOEUR, 2005, p. 119). Essa fidelidade em manter-se na *promessa* é o que salvaguarda a permanência no tempo da identidade *ipseidade*, pois, ao contrário da permanência no tempo do *caráter*, do qual, tem sua estrutura afiançada pela reidentificação do mesmo e pela pergunta “*quê*”. Para Ricoeur, a via ética da *promessa* permite que *ipseidade* e *mesmidade* deixem de coincidir, isto é, ao colocar a questão ética sobre o aporte da *ipseidade*, tendo assim, uma manutenção ética da *promessa*, se dissolve a equivocidade entre os dois modos de permanência no tempo. No entanto, Ricoeur salienta que, esse intervalo de sentido, entre a *promessa* (*ipseidade*) e o *caráter* (*mesmidade*) deve ser preenchido pela narrativa (RICOEUR, 1990, p. 150). Portanto, temos ainda o problema acerca da identidade narrativa de um si mesmo para nos ocupar, no entanto, isso irá acontecer em um trabalho futuro, no momento nos contentamos em analisar este problema acerca da permanência do tempo da identidade pessoal.

Conclusão

Ingressamos na investigação, acerca da problemática da identidade pessoal em P. Ricoeur, tomando por base os textos de *Temps et récit* e *Soi-même comme un autre*, donde, se observa entre comentadores um divisor d’água para o problema da pessoa no tempo. Enquanto na primeira obra temos a narrativa como guardiã do tempo e das ações humanas, no segundo compêndio lançado em 1990, Ricoeur coloca a narrativa como mediação para uma problemática maior ainda: identidade pessoal entre as permanências no tempo *idem* e *ipse*. Tendo essa problemática acerca das permanências da pessoa no tempo, tratamos de elucidá-las para uma maior compreensão de sua importância no conceito de identidade.

A identidade-*idem* mostrou-se ser uma estrutura objetual, na qual se manifesta a

permanência no tempo por uma espécie de continuidade ininterrupta do próprio desenvolvimento humano, do nascimento até à velhice, mesmo tendo presente as mudanças gradativas, percebemos na *mesmidade* uma estrutura que tem perda na sua raiz biológica, isto é, continua sendo a mesma pessoa, indiferente dos anos terem passado e sua pele mudado, sua fisionomia deteriorada. Nesse sentido, Ricoeur nos diz que a *mesmidade* é uma relação de relações, no entanto, o próprio Ricoeur não esclarece bem como a *mesmidade* pode ser compreendida dentro dessa relação que ela tem consigo mesma, isso permanece como uma discussão em aberto. Outro aspecto acerca da *mesmidade* que podemos perceber ao longo do texto, foram as modalidades pela qual a *mesmidade* pode ser percebida em uma pessoa ou um objeto, isto é: identidade numérica; identidade por semelhança extrema; continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. A unidade dessas modalidades presente na *mesmidade*, geram o que conhecemos pelo nome de *caráter*. Podemos dizer que o *caráter* é o “que” do “quem”. Para Ricoeur, o *caráter* não pode ser negado, mas, deve ser acrescentado, pois é com o *caráter* que se tem início à uma dialética primordial e capital com a identidade pessoal, a ponto de não se ter como separar ou pensar o “quem” sem o “que” (RICOEUR, 1990, p. 140-150).

Num segundo momento, nossa investigação levou-nos a nos perguntar pela questão da identidade-*ipseidade*, ou seja, como podemos expressar uma pessoa sem reduzi-la a uma *mesmidade*? Como podemos pensar e compreender uma permanência no tempo que não seja palpável, estrutural? Ao pensarmos nessas dificuldades acerca da permanência do polo *ipse*, temos como resposta a questão interrogativa do *quem*? *Quem sou eu*?. Em suma, o *si* “quem” é capaz de dizer, de narrar, de agir. Portanto, não temos na permanência no tempo da *ipseidade* uma estrutura invariável como se percebe na *mesmidade*, no entanto, a permanência da *ipseidade* se dá pela manutenção de suas promessas, de sua palavra, ou seja, no polo *ipse* temos a *promessa* como salvaguarda da identidade pessoal. Sendo assim, temos a *ipseidade* como uma constante interrogação acerca de *quem somos*?, a pergunta pelo *quem* se mantém latente na identidade de uma pessoa, sendo que ela deve se manter como pergunta, pois o fechamento da mesma em uma resposta completa, nos colocaria na pergunta “que” da *mesmidade*.

Por fim, caracterizamos a identidade pessoal em um todo, a saber: identidade enquanto *mesmidade*, tendo suas sub modalidades, que se agrupam na noção de *caráter*.

Com relação a noção de *ipseidade*, temos sua forma de permanência no tempo pela interrogação do *quem*, que por sua vez, se finaliza na *manutenção de si* realizada pela *promessa*. A *promessa* sendo uma atividade de confiança e credibilidade em empenhar sua palavra para com outrem, se liberta da permanência *idem* pelo vetor ético, pois, se comprometer em manter-se fiel a sua *promessa* para com o outro é, antes de mais nada, um comprometimento ético de fidelidade e manutenção de sua identidade.

Referências

- BLAMEY, Kathleen. *Do ego ao si: um itinerário filosófico*. In: HAHN, Lewis Edwin. A filosofia de Paul Ricoeur. Lisboa: Instituto Paiget, 1999. cap. 4, p. 83 – 126.
- GRONDIN, Jean. *Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du Dasein?* In: P. Brickle (Dir.). *La Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*. Madrid: Trotta, 2003, 191 – 197.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2004, v. 1 e 2.
- NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *Identidade pessoal em Paul Ricoeur*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009.
- PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Trad.: de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2010.
- RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- _____. *O si-mesmo como um outro*. São Paulo: Papyrus, 1991.
- _____. *Temps et récit – Tome I: L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.
- _____. *Temps et récit – Tome III: Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.
- _____. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- _____. *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- _____. *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005.
- _____. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986.
- _____. *L'identité narrative. Esprit*, n. 7 – 8, p. 295 – 304, 1988.
- _____. *Indivíduo e identidade pessoal*. In: VEYNE, P. et al. *Indivíduo e poder*. Lisboa: Edições 70, 1988b.

La mejora humana

Más allá de la radicalidad

Jesús PARRA SÁEZ

Universidad de Murcia

1. Introducción

La obsesión del ser humano por mejorar sus cualidades en todos los aspectos es casi tan antigua como nosotros mismos, siendo fácilmente observables los primeros vestigios de ello en la constitución de las polis griegas y la necesidad de mejorar la sociedad que la humanidad había creado: la educación (*agogé*) impuesta en Esparta en el siglo V a.C en busca de los niños más sanos y fuertes¹; el famoso «Mito de Prometeo»² y la mejora de la condición humana a través del robo del fuego a Zeus; la crianza controlada a través de relaciones pactadas entre “los mejores” propuesta por Platón en el libro V de *La República* (380 a.C); la proclamación de la legitimidad del ser humano para mejorarse a sí mismo señalada por Picco della Mirandola en la *Oración sobre la dignidad humana* en el siglo XV; Francis Bacon a principios del XVII con su *Novum Organum* y la proclamación del uso científico para lograr todo lo posible y dominar la naturaleza en pos de mejorar la condición del ser humano; la famosa obra *El origen de las especies* (1859) de Charles Darwin que vislumbra a la humanidad como una fase más de la evolución de la especie y no como su fin último; y finalmente a finales del siglo XIX con Francis Galton, conocido como el “padre de la eugenesia”, y la propuesta de ésta como ciencia biológica a seguir para alcanzar la perfección

¹ Véase: Cartledge, Paul., *Sparta and Lakonia*, Routledge, London, 2002; y Cartledge, P., *Los espartanos*, Editorial Ariel, Barcelona, 2009.

² Véase: Esquilo, *Prometeo encadenado*, Editorial Gredos, Madrid, 2010.

de la especie humana en su obra *Investigaciones sobre las facultades humanas y su desarrollo*. La importancia de la mejora humana alcanzó límites insospechados a lo largo del siglo XX a través de políticas eugenésicas impuestas por gobiernos totalitarios tales como el nacionalsocialista alemán –desde el ascenso al poder de Adolf Hitler en 1933 hasta el final de la Segunda Guerra Mundial–, y por gobiernos liberales como el estadounidense –desde finales del siglo XIX hasta el primer tercio del siglo XX³–.

Sin embargo, ¿se consiguió finalmente el objetivo?, ¿es la especie humana lo suficientemente perfecta? El ser humano siempre busca nuevas formas de mejorar. Como aduce Peter Sloterdijk en *Normas para el parque humano*, los métodos convencionales de mejora humana tales como la educación, la dieta e incluso las relaciones pactadas han dejado de surtir el efecto deseado, por lo que se vislumbra la necesidad de encontrar otras formas de hacerlo. ¿Cómo se puede alcanzar tal objetivo? La pregunta sobre la perfección humana, tanto a nivel individual (ontogenia) como a nivel de especie (filogenia), ha adquirido una importancia manifiesta con el desarrollo de la biotecnología y el gran abanico de posibilidades que ésta ofrece. Dichas posibilidades señalan a la manipulación de la biología humana de forma radical con el objetivo de eliminar enfermedades –tanto actuales como futuras–; y a la mejora de caracteres positivos tales como la inteligencia. La reacción ético-política a estas posibilidades no se ha hecho esperar y han surgido posiciones diferenciadas y enfrentadas que reflejan la radicalidad, o si se prefiere, extremismo que enmarca el debate de la mejora humana. El sector más conservador respecto al tema es generalmente conocido como «bioconservadurismo», presentándose como abiertamente anti-mejora al rechazar cualquier tipo de alteración de la biología humana a través de medios biotecnológicos y con fines perfeccionadores. Por su parte, el sector más progresista es ampliamente conocido como «posthumanismo» y no sólo se presenta como pro-mejora, sino que defiende cualquier tipo de uso biotecnológico sobre el ser humano si con ello se consigue mejorarlo de forma radical en todos los aspectos, tanto terapéuticos como perfeccionadores.

Ahora bien, ¿no hay cabida para una teoría respecto a la mejora humana alternativa que no se afilie a ninguna de estas corrientes? La tesis que se defiende en este texto es que, atendiendo a la noción de «mejora moderada» del filósofo neozelandés Nicholas Agar, es posible adoptar una posición que se aleje de los extremos representados por bioconservadurismo y posthumanismo, aceptando la mejora terapéutica tal y como propone el primero, y un tipo de mejora perfeccionadora alejada de la mejora radical propuesta por el segundo. Siguiendo esta propuesta alternativa, podremos observar cómo la argumentación en contra⁴ de la mejora perfeccionadora se construye sobre la peligrosidad de un cambio radical, sin contemplar la posibilidad de una mejora positiva que no conlleve un cambio sustancial de la vida humana. Estamos ante una situación que nos afecta a todos los seres humanos a nivel personal y colectivo en tanto que miembros de la misma especie, siendo necesario llevar a cabo una respuesta satisfactoria y responsable frente a la problemática de la relación entre los avances biotecnológicos y su uso sobre la especie humana con motivo de su mejora. Se precisa, al tiempo, de una respuesta crítica y fundamentada que se aleje de los extremismos y de la radicalidad.

³ Véase: Linares Salgado, Jorge., y Villela Cortés, Fabiola., “Eugenesia. Un análisis histórico y una propuesta”, en: *Acta Bioethica*, N° 17/2 (2011), pp. 189-197.

⁴ En este caso se atenderá a diversos problemas de la mejora perfeccionadora propuestos por el sector bioconservador, entre los que se encuentra el problema de la dignidad e identidad humanas, el problema de la mejora infinita o el problema de la prolongación vital radical.

2. La problemática de la mejora perfeccionadora y la radicalidad argumental

La problemática de la mejora humana ha sido y es un tema complicado que requiere de una reflexión profunda y crítica antes de adoptar cualquier posición. Hasta el último tercio del siglo XX y su gran avance en el campo de la biotecnología (descubrimiento del ADN, desarrollo de ingeniería genética, investigación con células madre, clonación), las opciones para mejorar al ser humano se reducían a las restricciones de inmigración, esterilización forzosa o la segregación racial y sexual para la mejora terapéutica (enfocada a la prevención y eliminación de patologías); y en la unión pactada entre mujeres y hombres “aptos” (con las mejores características físico-psicológicas) para la mejora perfeccionadora que busca un ser humano superior al actual. Sin embargo, a día de hoy las posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías⁵ para realizar una mejora perfeccionadora sobre el ser humano –muchas de ellas ciertamente imposibles de realizar a día de hoy⁶– acentúa el debate acerca de si es o no legítimo su uso con el objetivo de mejorar la especie humana. Es por ello que numerosos pensadores se han apresurado a exponer su opinión sobre el tema, emergiendo dos corrientes principales: el bioconservadurismo y el posthumanismo.

Si bien es cierto que ambos sectores están relativamente⁷ de acuerdo en el uso de biotecnología con fines terapéuticos, en cuanto a su uso perfeccionador se refiere ambas corrientes se presentan como radicalmente opuestas. El bioconservadurismo, por su parte, aboga por el rechazo absoluto de la aplicación tecnológica sobre el ser humano para llevar a cabo una mejora perfeccionadora, mientras que el posthumanismo proclama no sólo la legitimidad⁸ de la humanidad para realizar una mejora radical de la especie, sino la obligación de hacerlo como manifiesta el director del centro de investigación de ética práctica *Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics* Julian Savulescu⁹:

⁵ Las nuevas tecnologías ofrecen la posibilidad de llevar a cabo una mejora de carácter radical sobre la especie humana que es completamente imposible de conseguir a través de los métodos tradicionales de mejora ambiental, tales como la educación, o la mejora en la higiene y la alimentación (condiciones de vida).

⁶ Incluso desde el sector posthumanista se entiende que muchas de las posibilidades que la nueva tecnología ofrece no son actualmente posibles de materializar, por lo que hasta el momento se enfocan en el terreno de la ciencia ficción o como futuras formas de mejora. Una de las teorías más interesantes respecto al futuro de la humanidad en su relación con el avance tecnológico es la propuesta por Ray Kurzweil en su obra *La singularidad está cerca*, señalando tres futuras revoluciones: Revolución genética (mejora de la naturaleza humana a través de la modificación del ADN); Revolución nanotecnológica (introducción de robots en miniatura dentro de la biología humana); y Revolución robótica (eliminación de la biología a favor de los dispositivos computacionales artificiales). La consecuencia final de estas revoluciones es lo que denomina «Singularidad», es decir, un mundo en que la especie humana será transformada de forma irreversible debido al incesante desarrollo biotecnológico.

⁷ Generalmente ambos sectores están de acuerdo en el uso de la nueva biotecnología para realizar todo tipo de pruebas diagnósticas que nos ayuden en primera instancia a prevenir una futura enfermedad y finalmente eliminarla. Sin embargo, hay otro tipo de prácticas de las que el sector bioconservador se muestra reacio a aceptar, tales como el aborto, la selección de embriones, la investigación con células madre o la manipulación genética aunque tengan carácter terapéutico.

⁸ Dov Fox en su artículo “The illiberality of liberal eugenics” propone la «teoría liberal de la mejora de la descendencia», según la cual los padres tienen la obligación moral de llevar a cabo una práctica de crianza natural segura y eficaz que mejore los caracteres positivos sin afectar a cualquier otro tipo de caracteres. Finalmente, lo que promueve es la obligación de usar la biotecnología con fines terapéuticos y la admisión de hacerlo con fines perfeccionadores (siempre de forma voluntaria).

⁹ En su texto “Procreative Beneficence”, Savulescu establece su principio de «Beneficencia Procreativa», según el cual tenemos la obligación moral de tener los mejores niños a través de pruebas genéticas de rasgos no

Defenderé que la Beneficiencia Procreativa implica que las parejas deben emplear pruebas genéticas para rasgos no patológicos a la hora de seleccionar qué niño traer al mundo y que debemos permitir que se seleccionen genes incluso si hacerlo así mantiene o incrementa la desigualdad social¹⁰.

De este modo, los pensamientos abiertamente opuestos de las dos corrientes principales que estudian el fenómeno de la mejora humana se materializan en toda una serie de argumentos que, incluso más allá de buscar obtener reconocimiento propio, buscan eliminar por completo toda credibilidad en los argumentos contrarios, lo que ha dado lugar a una serie de situaciones incómodas como la conocida polémica Habermas-Sloterdijk¹¹ acaecida a inicios de este siglo. Sin embargo, y más allá de la mera polémica, es interesante desentrañar algunos de los argumentos que han acabado convirtiéndose en extensos debates entre autores bioconservadores y posthumanistas, especialmente de cara a la propuesta que se va a hacer en este texto, una propuesta que en cierto sentido está tan cerca como lejos de ambos. Así, veamos algunos de los aspectos más característicos que han sembrado la discusión entre los investigadores de la mejora humana: el problema de la dignidad, el problema de la identidad, el problema de la mejora sin fin y el problema de la extensión vital humana.

3. El problema de la dignidad

En ocasiones, el problema que se tiene con cualquier tipo de uso biotecnológico sobre el ser humano no se reduce a sus medios –como por ejemplo la manipulación genética– o a su fin –evitar enfermedades o potenciar habilidades–, sino que hay una tercera vertiente estrechamente relacionada: las consecuencias derivadas. Uno de los mayores problemas que se señala en el estudio de la mejora humana perfeccionadora, es su vinculación con la inatención de la dignidad humana. El filósofo político Michael Sandel es uno de los pensadores que señala el problema: “se dice habitualmente que el perfeccionamiento, la clonación y la ingeniería genética suponen una amenaza para la dignidad humana”¹². Sin embargo, y aunque es un problema a menudo señalado por el bioconservadurismo, el pensador norteamericano se apresura a matizar que es un problema que no ha sido bien argumentado por éste al no especificar en qué sentido las prácticas eugenésicas perfeccionadoras afectan a la dignidad de nuestra especie¹³. A pesar de esto, hay una excepción¹⁴ clara y contundente a esta tónica, y es la representada por otro pensador

patológicos, es decir, de caracteres positivos.

¹⁰ Savulescu, Julian., *¿Decisiones peligrosas?: Una bioética desafiante*, Tecnos, Madrid, 2012, p. 45.

¹¹ Véase: Gil Martín, Francisco Javier., “Más allá del desafío transhumanista: Habermas y el peligro de la eugenesia liberal”, en: *Revista Observaciones Filosóficas*, Nº 3 (2006); y Mendieta, Eduardo., “El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal”, en: *Isegoría*, Nº 27 (2002), pp. 91-114.

¹² Sandel, Michael., *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, Marbot ediciones, Barcelona, 2015, p. 67.

¹³ En realidad y pese a posicionarse como un autor de carácter conservador, Sandel se muestra crítico frente a la forma de argumentar que ha llevado a cabo el sector bioconservador en relación a los problemas derivados de la mejora humana.

¹⁴ Otra excepción es la representada por el pensador estadounidense Francis Fukuyama, quien propone de forma muy similar a la de Habermas, la existencia de un «factor X» el cual es compartido por todos los seres humanos y que fundamenta, entre otras cosas, su dignidad: “lo que la exigencia de igualdad de reconocimiento implica es que, cuando se despoja a una persona de todas las características contingentes y accidentales, perdura en ella cierta cualidad humana esencial que merece un grado mínimo de respeto. Llamémoslo Factor X”.

abiertamente bioconservador como es el caso del filósofo alemán Jürgen Habermas, el cual sí que ofrece una explicación bastante clarificadora de la afección a la dignidad humana como consecuencia de una intervención perfeccionadora sobre el ser humano. En su obra *El futuro de la naturaleza humana*, Habermas afirma que atender a la dignidad humana es un requisito previo fundamental a la aceptación y realización de cualquier tipo de intervención biotecnológica, no sólo perfeccionadora sino también terapéutica¹⁵. Ahora bien, ¿en qué sentido afectan este tipo de intervenciones a la dignidad del ser humano? El pensador alemán lleva a cabo una identificación de ésta con aquello que nos hace a los humanos seres inviolables según la interrelación que hay entre los individuos de nuestra especie, esto es, en el reconocimiento que los individuos se hacen entre sí como seres de la misma especie:

La «dignidad humana» en estricto sentido moral y legal está ligada a esta simetría de las relaciones. No es una propiedad que se «posea» por naturaleza como la inteligencia o los ojos azules, sino que, más bien, destaca aquella «inviolabilidad» que únicamente tiene algún significado en las relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco, en el trato que las personas mantienen entre ellas¹⁶.

Así, si se entiende la dignidad humana en el mismo sentido en que lo hace Habermas, llevar a cabo intervenciones de carácter perfeccionador sobre cualquier ser humano significa un atentado de forma directa a los cimientos propios de la dignidad humana, de modo que en cualquier comunidad habrá numerosas situaciones en las cuales un individuo se encuentre subsumido bajo los intereses de otro. Es por ello que el pensador alemán defiende a ultranza una “ética de la especie”, es decir, atender a todo aquello que moralmente compartimos los seres humanos, y a lo que nos une en relación a la conservación de nuestra especie.

4. El problema de la identidad

El uso biotecnológico para efectuar una mejora perfeccionadora sobre el ser humano no sólo afectaría a su dignidad, sino también a la forma en que los seres humanos se hacen a sí mismos, a la forma en que constituyen lo que son, en definitiva, a su identidad. Este problema es ampliamente señalado y fuente de preocupación en el seno de la comunidad bioconservadora, siendo Habermas o Agar, entre muchos otros, algunos de sus más fervientes representantes.

Según aquél, “la manipulación de los genes afecta a cuestiones de identidad de la especie, y la auto-compresión del ser humano como perteneciente a una especie también conforma el lecho de nuestras representaciones legales y morales”¹⁷. En el fondo de la cuestión se erige la idea de que aceptar una eugenesia liberal, basada en gran parte en la comercialización de mejoras perfeccionadoras para quien pueda costárselas, nuestra concepción tanto de los nuevos nacidos –ya afectados por las mejoras de forma directa o indirecta– como de nosotros

Fukuyama, Francis., *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Ediciones B, 2002, p. 243.

¹⁵ Habermas entiende que hay una línea casi inexistente entre la eugenesia terapéutica y la eugenesia perfeccionadora, y es por ello que en su obra analiza diversas intervenciones eugenésicas de carácter terapéutico como la fecundación *in vitro*, el diagnóstico pre-implantatorio (DPI) o la investigación con células madre en relación a su posible afección a la dignidad humana, y ante la posibilidad de que este tipo de práctica de un paso hacia la eugenesia perfeccionadora.

¹⁶ Habermas, Jürgen., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 50.

¹⁷ Habermas, *Ibíd.*, p. 37.

misimos sufrirá un cambio enorme e irreparable. Aún más allá, entiende que la auto-compresión que tendrían los neonatos sería todo un enigma al no considerarse una nueva especie distinta a la humana, pero tampoco una especie exactamente igual a ésta, derivando en una crisis de identidad. De este modo, la aplicación con fines perfeccionadores de la biotecnología al ser humano ataca directamente sobre la concepción moral y cultural que tenemos de nosotros mismos, sobre nuestra identidad como especie.

Por su parte, Agar se muestra preocupado por dos cuestiones fundamentales que tienen el mismo punto de salida: ¿Sobrevive la identidad personal a una mejora radical¹⁸? ¿Qué ocurre con la memoria autobiográfica? Según el pensador neozelandés, las prácticas perfeccionadoras pondrían en seria amenaza uno de los pilares fundamentales de la formación de la identidad humana, esto es, la memoria autobiográfica. Incluso si un individuo que fuera intervenido biotecnológicamente para aumentar de forma considerable sus capacidades cognitivas no viera afectados sus recuerdo autobiográficos, sus experiencias vitales o su bagaje anterior a la intervención, su «ser posterior», esto es, el individuo resultante del procedimiento perfeccionador tendrá un interés inferior a la hora de conservar sus antiguas conexiones psicológicas¹⁹, pues al remitirse a su pasado no encuentran las cualidades que ahora son centrales en su proyecto vital. El “nuevo” individuo enfoca su vida hacia delante por completo, se interesa por nuevas conexiones psicológicas abandonando de forma irremediable las antiguas cualidades indispensables²⁰ de la identidad del individuo.

Finalmente, Resnik y Vorhaus abordan el problema desde otro ángulo y no en un sentido tan catastrófico al señalar otro importante componente de la formación de la identidad humana como es el de la autenticidad, esto es, lo propio y único de cada individuo. Según su perspectiva, las habilidades de un individuo que ha sido intervenido biotecnológicamente podrían no ser auténticamente suyas, sino como resultado directo de la práctica perfeccionadora. Sin embargo, entienden que la identidad de un individuo no puede reducirse a la mera genética, de modo que un individuo que ha sido intervenido para tener cierta cualidad ha de desarrollarla por sí mismo²¹:

Aunque una persona genéticamente modificada puede ser un sujeto pasivo en el desarrollo de ciertos rasgos, como el color de los ojos o el color de la piel, él o ella debe tomar un papel activo en el desarrollo de la mayoría de los rasgos en los que la autenticidad podría estar sujeta a cualquier preocupación, como la inteligencia, capacidad atlética, habilidades sociales o la habilidad musical.

¹⁸ En su artículo “The reversal test: eliminating status quo bias in applied ethics”, los posthumanistas declarados Nick Bostrom y Toby Ord, afirman que el proceso natural de desarrollo de la identidad del individuo sufre en algunas etapas un cambio radical, como por ejemplo durante la infancia. Cuando nacemos no tenemos prácticamente ningún tipo de conocimiento, reduciéndose nuestras habilidades a poco más que comer y dormir. Sin embargo, llevamos a cabo un proceso de mejora radical natural tanto física como mental hasta llegar a la etapa adulta, en la cual no guardamos casi ningún recuerdo de nuestras primeras etapas y nuestra identidad personal no se ve afectada. Por tanto, si la mejora radical natural no afecta a la confección de la identidad humana, ¿por qué iba a hacerlo una mejora artificial?

¹⁹ En el estricto sentido de emociones, intereses, preocupaciones o responsabilidades del «antiguo individuo».

²⁰ Según esta teoría todo aquello que conformaba la identidad del individuo desaparece, precisamente al no sentirse identificado con ello el individuo resultante de la intervención perfeccionadora. En cierto sentido, se está estableciendo un “nuevo nacimiento” del individuo según el cual el pasado comienza en el momento en que se termina la intervención biotecnológica, formando todo lo anterior parte del proyecto vital de otro individuo.

²¹ Por ejemplo, si un individuo ha sido mejorado con el propósito de que sea un atleta de élite (musculación superior, tiempos de recuperación física reducidos, mejor absorción de nutrientes), éste debe invertir un determinado período de tiempo para desarrollar y mantener de forma satisfactoria la capacidad mejorada. Si este individuo no lo hace, probablemente no consiga ser un atleta de élite.

A pesar de que la modificación genética puede conferir una ventaja en el desarrollo o la maximización de un rasgo en particular, el individuo genéticamente modificado no puede depender de los genes por sí solo²².

Por tanto, y aunque la intervención perfeccionadora llevaría un cambio considerable en las habilidades de los individuos sometidos a ella, no habría razón para pensar en que tal práctica ocasionará la desaparición de la identidad humana, sino más bien, un nuevo capítulo o una nueva forma de desarrollo en ella.

5. El problema de la mejora infinita

Es un hecho constatado que el ser humano siempre quiere ser mejor de lo que es, que cuando alcanza una etapa superior en cualquier habilidad, ya sea física o psicológica, quiere alcanzar otra que está por encima de ésta, y uno de los principales problemas de la aceptación del uso biotecnológico con fines perfeccionadores del ser humano es la infinita ambición de ascender o progresar. Aceptar que una mejora radical de las condiciones del ser humano es algo positivo, puede llevar a pensar que siempre es posible llevar a cabo otra mejora más y que siempre será positiva. Diversos pensadores han denominado este problema como la “mejora inacabada” o la “mejora hacia el infinito”, y a este respecto, han surgido tres posiciones enfrentadas: A) Patrón humanista: según este punto de vista, el ser humano tiene únicamente dos fases principales, a saber: la infancia y la adultez, por lo que nuestra especie sólo es susceptible de acometer una mejora natural representada por el paso de infante a adulto; B) Patrón posthumanista: según el cual añadida a las dos etapas anteriores (infancia y adultez), habría una tercera denominada “adultez posthumanista”, esto es, la etapa post-intervención biotecnológica del ser humano. C) Patrón de singularidad: en los últimos años ha emergido otra posición aún más radical que la posthumanista que asume una presunta inexistencia de la etapa adulta en el ser humano, de modo que tras la infancia llegaría una segunda infancia (adultez humanista), una tercera infancia (adultez posthumanista) y un número infinito de infancias directamente relacionadas con el número de mejoras biotecnológicas aplicadas a un ser humano en cuestión.

El problema esencial emergente con esta última propuesta es que el ser humano jamás llegaría a ser adulto, por lo que las preguntas acerca de las condiciones de posibilidad de la adultez ante el riesgo de que un ser humano sea susceptible de infinitas intervenciones biotecnológicas cobra una importancia manifiesta. Una vez realizadas un número considerable de estas intervenciones, ¿qué hay de la especie humana y de su identidad?, ¿qué hay propio del individuo?, ¿qué hay ya de natural en él? Estas son las preocupaciones fundamentales del sector bioconservador frente al optimismo tecnológico del que hace gala el sector posthumanista.

6. El problema de la prolongación radical de la vida humana

Desde tiempos inmemoriales, uno de los mayores deseos del ser humano es el de vivir para siempre, el de perpetuarse, en definitiva, el de ser inmortal²³. Tal vez sea por querer ver con

²² Resnik, David y Vorhaus, Daniel., “Genetic modification and genetic determinism”, en: *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, Vol. 1 (2006), pp. 8-9.

²³ Según Bostrom en su artículo “Una historia del pensamiento transhumanista”, la búsqueda de la inmortalidad o de la extensión vital por parte del ser humano se remonta casi dos mil años a.C, como muestra *El*

sus propios ojos qué será del futuro, qué descubriremos o qué inventaremos. Tal vez sea por el temor natural que la mayoría de nosotros tenemos hacia el fin de nuestros días. En cualquier caso, como paso intermedio hacia la ansiada inmortalidad, uno de los mayores esfuerzos del ser humano ha sido el de prolongar nuestra vida lo máximo posible.

Tradicionalmente, las investigaciones se centraban en el estudio de las enfermedades propias al envejecimiento reconocidas de forma unánime por el ámbito médico, como por ejemplo la enfermedad del Alzheimer, la aterosclerosis, la diabetes tipo 2, y demás patologías que pueden repercutir en nuestra duración vital y que suelen ser más comunes en individuos de edad avanzada. Sin embargo, con el avance biotecnológico las investigaciones han tomado un cariz mucho más ambicioso al presentar el envejecimiento como una enfermedad a la que hay que poner fin. En este sentido, no son pocos los pensadores e investigadores que se han apresurado a estudiar la posibilidad de extender la vida del ser humano hasta límites insospechados. Uno de los más conocidos es el gerontólogo-biomédico inglés Aubrey De Grey, el cual ha desarrollado recientemente una teoría denominada «teoría del envejecimiento de los radicales libres mitocondriales», en la que propone una estrategia de reparación del cuerpo humano que permita a la especie humana tener una esperanza de vida indefinida²⁴. Para llevar a cabo su objetivo, De Grey afirma la necesidad de llevar a cabo profundas revisiones y reparaciones de las características humanas relacionadas con el proceso de envejecimiento mucho más agresivas que cualquier tipo de fármaco, por lo que estrategias como el ejercicio diario o la dieta equilibrada habrían de ser abandonados por su modesto efecto a favor de una estrategia puramente biotecnológica-genética.

Sin embargo, desde el sector bioconservador la extensión vital radical es presentada como un verdadero problema. Según Agar, la posibilidad de una extensión radical de la vida requerirá poner en práctica actos manifiestamente inmorales. ¿A qué se refiere? El problema de la inmoralidad no sólo alude a la extensión vital más allá de los límites naturales del ser humano, sino a las prácticas necesarias para su consecución materializada en la experimentación humana. Pocos serían los individuos que se ofrecerían a sí mismos como sujetos para los ensayos clínicos en experimentos anti-envejecimiento de carácter genético, por lo que se procedería a realizar una denominada «transferencia inmoral», esto es, trasladar la carga de los experimentos a otros individuos obteniendo el beneficio resultante: las personas con peor capacidad económica servirían de sujetos experimentales, mientras que los individuos más pudientes sólo se someterían a tales intervenciones una vez testadas y perfeccionadas. En la medida en que unos individuos se sirven del dolor y padecimiento de otros para su beneficio se estaría produciendo dicha transferencia inmoral. Por otro lado, y en el sentido más estrictamente político, Fukuyama señala que una prolongación radical tendría serias consecuencias a nivel demográfico y social. Como bien señala, el fenómeno de extensión vital del ser humano forma parte del proceso de mejora de las condiciones de vida que ha tenido lugar desde el último tercio del siglo XX en los países desarrollados, sin embargo la probabilidad de que la biotecnología permita llevar a cabo una prolongación radical es abrumadora. Si se permite una prolongación radical de la vida, no sólo habrá cada vez más individuos de edad avanzada (la media de edad ya está creciendo de forma alarmante

poema de Gilgamesh fechado cerca del siglo XXVII a.C., al señalar la elaboración de elixires y pócimas para el tratamiento de las patologías relacionadas con el envejecimiento.

²⁴ Véase: De Grey, Aubrey., “An engineer’s approach to the development of real anti-aging medicine”, en: *Science’s Sageke* (2003); y De Grey, Aubrey., “La guerra contra el envejecimiento”, en Immortality Institute., *La conquista científica de la muerte: ensayos sobre expectativas de vida infinita*, Editorial LibrosEnRed, 2008, pp. 21-34.

en los países desarrollados²⁵), sino que al tardar más éstos en morir habrá un número alarmante de individuos en nuestro planeta, una sobrepoblación que ya puede verse hoy día. Estas son, según Fukuyama, algunas de las consecuencias directas de la extensión vital:

Japón, por ejemplo, pasará de tener cuatro trabajadores activos por cada persona jubilada, a tener sólo dos trabajadores activos por persona jubilada dentro de una o dos generaciones (...) La línea divisoria existente entre el Primer y el Tercer Mundo no se basará únicamente en la renta y la cultura, sino también en la edad (...) El fondo potencial militar disponible se reducirá (...) La tendencia natural de una generación a apartarse para dejar paso a otra nueva será sustituida por la existencia simultánea de tres, cuatro y hasta cinco generaciones (...) Los cambios políticos, intelectuales y sociales serán mucho más lentos²⁶.

Evidentemente no sólo son éstas las posibles consecuencias de la prolongación vital, sino que un considerable número de investigaciones señalan que hay otros problemas inmediatamente preocupantes: A) La falta de recursos primarios para satisfacer a toda la población (en referencia a la tesis de Malthus²⁷), tales como el agua o el alimento²⁸; y B) La falta de recursos económicos con los que, entre otras cosas, hacerse cargo de cualquier sistema público de pensiones²⁹, que será gradualmente más complejo a medida que crece el número de personas susceptibles de recibir una pensión.

7. Más allá de la radicalidad: la mejora perfeccionadora moderada

Tanto el sector bioconservador como el posthumanista, pretenden transmitir al lector la sensación de que hay razones claras y contundentes para afirmar que ha de negarse por completo el uso de biotecnología en el ser humano con fines perfeccionadores, como afirman los primeros; y que hay casi una obligación por parte del ser humano de llevar a cabo tal uso en pos de su propio bien y el de su descendencia, como hacen los segundos. Sin embargo, ¿por qué posicionarse a favor de una de estas perspectivas?, ¿por qué negar toda mejora perfeccionadora como afirman los bioconservadores?, ¿por qué ha de valer todo para conseguir mejorar al ser humano como proponen los posthumanistas? Hay ciertamente tonos grises en este “blanco o negro” del debate acerca de la mejora humana, hay una forma de mejora perfeccionadora asumible que se encuentra a caballo entre ambos sectores: la mejora moderada perfeccionadora.

²⁵ En España, por ejemplo, la esperanza de vida en el año 1991 era de 73 años para los hombres y 80 para las mujeres, mientras que actualmente la cifra ha ascendido a 79 años para los hombres y 85 años para las mujeres. Véase: Instituto Nacional de Estadística, “Esperanza de vida” [En línea] [Fecha de consulta: 30 de Marzo de 2016]. Disponible en:

http://www.ine.es/ss/Satellite?L=es_ES&c=INESeccion_C&cid=1259926380048&p=1254735110672&pagenam e=ProductosYServicios/PYSLayout

²⁶ Fukuyama, Op.cit., pp. 108-116.

²⁷ Ya en 1798 Thomas Robert Malthus afirmó en referencia a los problemas entre auge de la población y los límites naturales de espacio (cultivable y no cultivable) que “la capacidad de crecimiento de la población es infinitamente mayor que la capacidad de la tierra para producir alimentos para el hombre”. Malthus, Thomas Robert., *Primer ensayo sobre la población*, Ediciones Altaya, 1993, p. 53.

²⁸ Véase: Reyes, Gerardo y Moslares, Carlos., “Crisis alimentaria mundial en el siglo XXI”, en: *Tiempos de crisis*, Editorial Académica Española, 2012, pp.62-95; y Gleick, Peter., *The World's Water Volume 8: The biennial report on freshwater Resources*, Island Press, 2014.

²⁹ Véase: De La Villa Gil, Luis Enrique y López Cumbre, Lourdes., “Jubilación y prolongación de la vida activa”, en: *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, N° Extraordinario (2008), pp. 379-403.

Curiosamente, esta propuesta nace en la obra de un pensador que a lo largo de su trayectoria se ha mostrado fiel al pensamiento bioconservador: Nicholas Agar. Es fácilmente observable tanto en obras antiguas como en obras más recientes, su reticencia a la mejora perfeccionadora y a los argumentos poshumanistas, aunque es innegable que en ciertas ocasiones se advierte una “salida” del pensamiento puramente bioconservador, por ejemplo al defender la mejora humana terapéutica a través de la ingeniería genética, algo impensable en este sector. De este modo en su obra *Humanity's end*, el acuñador del término «eugenesia liberal»³⁰, y a pesar de rechazar por completo cualquier tipo de mejora perfeccionadora, lleva a cabo un razonamiento breve aunque muy interesante según el cual una mejora de carácter moderado, al contrario que ocurriría con una mejora radical³¹, no tendría como resultado en ningún caso el origen de individuos significativamente distintos a los humanos. Sin embargo, fue cuatro años después en el prefacio de su obra *Truly human enhancement*, cuando define con exactitud a qué se refiere con el término «mejora moderada» en contraposición con lo que se conoce por «mejora radical»:

Apoyo la mejora moderada –la mejora de atributos y habilidades significativos a niveles cercanos de lo que es posible actualmente para los seres humanos. Rechazo la mejora radical –la mejora de atributos y habilidades significativos a niveles que superan en gran medida lo que es posible actualmente para los seres humanos³².

Si se atiende a dicha definición, se advierte que se aleja a partes iguales de los pensamientos bioconservador y poshumanista, al rechazar por completo una mejora perfeccionadora de carácter radical y al asumir una mejora perfeccionadora de carácter moderado. Sin embargo, es necesario decir que Agar da un paso atrás poco más tarde en la misma obra al rechazar la mejora perfeccionadora (más allá de si es moderada o radical), tal vez al percatarse de que con su definición le está dando vía libre a un tipo de mejora perfeccionadora. Ahora bien, e independientemente de que el pensador neozelandés diera un paso atrás por un motivo u otro, lo cierto es que la noción de mejora moderada abre paso a una mejora perfeccionadora asumible que se encuentra alejada de la rechazada por el bioconservadurismo y de la deseada por el posthumanismo, esto es, aquella que no excede los límites naturales de la especie humana. Tampoco es el primero y único pensador de la mejora humana que propone una mejora moderada, sino que ya por el año 2005 la filósofa mexicana Juliana González en su obra *Genoma humano y dignidad humana*, abogaba por el rechazo de una alteración radical del ser humano como nuevo paso evolutivo a favor de la aceptación de una transformación o cambio moderado.

Nadie rechaza la mejora ambiental o natural, es decir, la propia del ser humano en su permanente relación con todo lo que lo rodea y la afección propia del paso del tiempo (su evolución natural). La mejora moderada pretende alcanzar los límites de esta evolución natural sin traspasarlos y de forma acelerada por los instrumentos biotecnológicos. Entonces, ¿qué razones hay para rechazar una mejora perfeccionadora de carácter moderado? Pensemos en algunos de los problemas de la mejora perfeccionadora anteriormente comentados en

³⁰ Véase: Agar, Nicholas., “Liberal eugenics”, en: *Public Affairs Quarterly*, Vol. 12, Nº 2 (1998), pp. 137-155.

³¹ Con el término «mejora radical» alude a la mejora significativa de los atributos y capacidades humanas, esto es, más allá de los límites naturales del ser humano. También la denomina como «mejora más allá de la norma humana».

³² Agar, Nicholas, *Truly human enhancement: A philosophical defense of limits*, MIT Press, 2014, Prefacio, xi.

relación a este tipo de mejora.

Si se atiende al problema de la dignidad humana, y más concretamente a la objeción de Habermas, observamos que el individuo resultante de una intervención perfeccionadora podría tener ciertos problemas en la simetría relacional con el resto de individuos, tal que el reconocimiento recíproco como miembros de la misma especie desaparece³³. Del mismo modo, en la cuestión sobre la identidad se alega que un individuo intervenido de forma perfeccionadora tendrá serios problemas a la hora de auto-comprenderse, tanto como ser humano como ser distinto al humano (posthumano), llegando a perder toda conexión con su memoria autobiográfica, es decir, cómo ha llegado a ser lo que es. Por otro lado, el hecho de aceptar y legalizar la mejora perfeccionadora abriría la veda a una infinitud de mejoras en búsqueda de la perfección, con graves consecuencias para el individuo a nivel de construcción de su identidad o de elaboración de su proyecto vital. Finalmente, la prolongación vital radical de la especie podría acarrear graves problemas, especialmente relacionados con la insuficiencia de recursos primarios.

Ahora bien, ¿ocurriría lo mismo si se lleva a cabo una mejora perfeccionadora moderada? Es fácilmente visible cómo la mayoría de problemas y objeciones que se le plantean a la mejora perfeccionadora están enfocados al tipo de mejora radical que propone el sector posthumanista, y no tanto al hecho de que el carácter de la mejora sea perfeccionador. En este sentido, si se aplica el ideal de mejora moderada a estas cuestiones podemos observar que las objeciones o bien desaparecen, o bien precisan de una reformulación (tal vez poner el foco de atención sobre herramientas como la ingeniería genética y no tanto en el carácter terapéutico o perfeccionador de las prácticas). Si un individuo ha sido mejorado de forma moderada, es decir, dentro de sus límites naturales, es poco probable que tenga problemas a la hora de establecer un reconocimiento recíproco con otros sujetos de su especie, de hecho es habitual que sujetos con diferencias significativas a nivel físico o intelectual no sólo convivan sino que guarden una estrecha relación sin que se dé una “asimetría relacional” en términos habermasianos, o que incluso se tenga alguna duda para auto-reconocerse como miembro de la especie humana. Al tiempo, un individuo que ha sido intervenido de forma perfeccionadora y moderada no puede tener mayores problemas para forjar su identidad que cualquier otro ser humano, puesto que no habría sufrido un cambio tan significativo como para perder su conexión con las experiencias que lo han llevado a ser lo que es. Por su parte, el problema de la mejora infinita desaparece por completo, pues si tenemos en cuenta que la mejora moderada señala a los límites naturales del ser humano, la última mejora será aquella que los alcance, ya sea la denominada adultez posthumanista, una tercera o cuarta mejora (dependiendo del número de mejoras necesarias para alcanzar los límites propios de la especie).

8. Aplicación de la mejora moderada a un caso paradigmático: la extensión vital

Evidentemente, la propuesta de una mejora moderada como perspectiva alternativa a la hora de concebir la posibilidad de una mejora perfeccionadora (no radical) no es perfecta ni se constituye como una teoría finalizada, sino que precisa de una constante revisión. El mayor problema es, sin duda, definir con exactitud cuáles son los límites naturales del ser humano. En primera instancia, podría señalarse al nivel máximo alcanzado por un individuo, como por

³³ Se vislumbra la posibilidad de que un individuo que vea mejoradas sus capacidades físico-intelectuales pretenda dominar de modo ilegítimo a los individuos no mejorados a su voluntad.

ejemplo el coeficiente intelectual máximo que un ser humano ha alcanzado hasta el día de hoy y del que se tiene constancia. Sin embargo, es cierto que acogerse a dicho “nivel máximo” cuando se trata de los límites naturales del ser humano es perderse en la ambigüedad, pues tal vez mañana se encuentre un individuo, siguiendo el ejemplo anterior, que supere el “récord” en cuanto a nivel de coeficiente intelectual se refiere. Lo mismo ocurre con el resto de habilidades o capacidades humanas que se pretenden perfeccionar.

Ahora bien, hay un caso particular de gran interés que está representado por la duración de la vida humana, una cuestión que como hemos visto anteriormente está siendo objeto permanente de investigación. Precisamente hace muy poco tiempo, numerosos diarios de todo el mundo –desde Reino Unido (*Daily Mail*, *The Sun*, *The Independent*), Australia (*AAP General New Wire*), India (*United News of India*, *The Times of India*), Sudáfrica (*The Star*), Norteamérica (*New York Times*, *The Washington Post*) o España (*El Mundo*, *La Vanguardia*) – se hacían eco de los resultados de un estudio que ha delimitado el límite vital natural del ser humano³⁴. En Octubre de 2016, la *Escuela de Medicina Albert Einstein* de Nueva York publicó un estudio en la revista *Nature* donde establecía, basándose en la genética, metabolismo, desarrollo y reproducción de la especie humana, que existe un límite natural en la vida del ser humano: 115 años. Así, tal límite no podría exceder los 115 años salvo en casos muy puntuales³⁵, como el representado por Jeanne Calment³⁶ y su muerte a los 122 años de edad. Incluso, se llega a afirmar por parte de los autores que si se pretendiera expandir nuestro límite natural más allá de dicha edad –como se pretende desde el sector posthumanista–, habría que alterar un número tan alto de niveles de la genética humana que sería prácticamente imposible conseguirlo:

Aunque no hay razones científicas por las que tales esfuerzos no pudieran tener éxito, la posibilidad está esencialmente limitada por la miríada de variantes genéticas que determinan colectivamente la vida específica de una especie³⁷.

Como puede entreverse, utilizar la biotecnología para alcanzar el límite vital natural de 115 años de la especie humana, no acarrearía ningún tipo de problema o consecuencia más allá de las propias del envejecimiento de la población o la sobrepoblación, tales como la falta de recursos y que están directamente relacionados con la prolongación vital natural que ha tenido lugar en nuestra especie en las últimas décadas.

9. Conclusión

³⁴ Es preciso manifestar que éste no es el primer estudio que ha pretendido establecer el límite natural concreto de la vida humana. Por ejemplo, en el estudio realizado en el seno de la *Escuela de ingeniería y ciencias aplicadas* de la Universidad de Harvard “Predicting human lifespan limits” (2010), se delimitó a 125 años el límite vital natural de la especie humana.

³⁵ Según el estudio, en el mejor de los casos sólo uno de cada diez mil humanos podría superar los 115 años de edad.

³⁶ Es la persona documentada que más años ha logrado vivir en la historia de la humanidad.

³⁷ Dong, Xiao., Milholland, Brandon., y Vijg, Jan., “Evidence for a limit to human lifespan”, en: *Nature*, Nº 538, (2016), p. 258.

El debate contemporáneo acerca de la mejora humana a través de medios biotecnológicos se encuentra impregnado por la radicalidad argumentativa y las perspectivas irreconciliables que las representan. Sin embargo, lo que se propone en este texto es la adopción de una perspectiva alternativa bajo la cual no todo uso biotecnológico sobre la especie humana con fines perfeccionadores ha de ser rechazado, como proponen los pensadores bioconservadores, u obligado como se afirma desde el sector posthumanista. Existe, pues, una tercera vía y es la representada por una mejora de carácter moderado, que acepta de forma simultánea toda mejora terapéutica y toda mejora perfeccionadora siempre que no traspasen los denominados “límites naturales” de la especie humana. Como se ha podido ver, esta propuesta supera las objeciones de mayor importancia aludidas por el sector bioconservador (problema de la dignidad e identidad humanas, la mejora infinita y la prolongación vital) a razón de la mejora perfeccionadora –realmente respecto a la mejora radical–, al tiempo que invita a reformularlas o, en su defecto, poner el foco de atención a otros aspectos de la mejora humana tales como las herramientas a utilizar, especialmente en cuanto a la ingeniería genética se refiere. Por supuesto, esta perspectiva precisa de una revisión constante teniendo en cuenta que progresivamente la ciencia marcará cuáles son los límites naturales de nuestra especie, eliminando la irremediable ambigüedad que actualmente los caracteriza.

10. Bibliografía

- Agar, Nicholas., “Liberal eugenics”, en: *Public Affairs Quarterly*, Vol. 12, Nº 2 (1998), pp. 137-155.
- Agar, Nicholas., *Humanity's end: why we should reject radical enhancement*, MIT Press, 2010.
- Agar, Nicholas., *Truly human enhancement: a philosophical defense of limits*, MIT Press, 2014.
- Bacon, Francis., *Novum Organum*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003.
- Bostrom, Nick, y Ord, Toby., “The reversal test: eliminating status quo bias in applied ethics”, en: *Ethics*, Nº 116 (2006), pp. 656-679.
- Bostrom, Nick., “Una historia del pensamiento transhumanista”, en: *Argumentos de Razón Técnica*, Nº 14 (2011), pp. 157-191.
- Cartledge, Paul., *Sparta and Lakonia*, Routledge, London, 2002.
- Cartledge, Paul., *Los espartanos*, Editorial Ariel, Barcelona, 2009.
- De Grey, Aubrey., “An engineer’s approach to the development of real anti-aging medicine”, en: *Science’s Sageke* (2003).
- De Grey, Aubrey., “La guerra contra el envejecimiento”, en Immortality Institute., *La conquista científica de la muerte: ensayos sobre expectativas de vida infinita*, Editorial LibrosEnRed, 2008, pp. 21-34.
- De La Villa Gil, Luis Enrique y López Cumbre, Lourdes., “Jubilación y prolongación de la vida activa”, en: *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, Nº Extraordinario (2008), pp. 379-403.
- Dong, Xiao., Milholland, Brandon., y Vijg, Jan., “Evidence for a limit to human lifespan”, en: *Nature*, Nº 538 (2016), pp. 257-259.

- Esquilo., *Prometeo encadenado*, Editorial Gredos, Madrid, 2010.
- Fox, Dov., “The illiberality of liberal eugenics”, en: *Ratio*, XX (2007), pp. 1-25.
- Fukuyama, Francis., *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Ediciones B, 2002.
- Galton, Francis., *Investigaciones sobre las facultades humanas y su desarrollo*, J. M. Dent & Co, 1907.
- Gil Martín, Francisco Javier., “Más allá del desafío transhumanista: Habermas y el peligro de la eugenesia liberal”, en: *Revista Observaciones Filosóficas*, Nº 3 (2006).
- Gleick, Peter., *The World's Water Volume 8: The biennial report on freshwater Resources*, Island Press, 2014.
- Habermas, Jürgen., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2010.
- Instituto Nacional de Estadística, “Esperanza de vida” [En línea] [Fecha de consulta: 30 de Marzo de 2016]. Disponible en:
http://www.ine.es/ss/Satellite?L=es_ES&c=INESeccion_C&cid=1259926380048&p=1254735110672&pagename=ProductosYServicios/PYSLayout
- Kurzweil, Ray., *La singularidad está cerca*, Lola Books, 2012.
- Linares Salgado, Jorge., y Villela Cortés, Fabiola., “Eugenesia. Un análisis histórico y una propuesta”, en: *Acta Bioethica*, Nº 17/2 (2011), pp. 189-197.
- Malthus, Thomas Robert., *Primer ensayo sobre la población*, Ediciones Altaya, 1993.
- Mendieta, Eduardo., “El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal”, en: *Isegoría*, Nº 27 (2002), pp. 91-114.
- Pico della Mirandola, Giovanni., *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Editorial PPU, Barcelona, 1988.
- Platón., *La República*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- Resnik, David y Vorhaus, Daniel., “Genetic modification and genetic determinism”, en: *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, Vol. 1 (2006), pp. 1-9.
- Reyes, Gerardo y Moslares, Carlos., “Crisis alimentaria mundial en el siglo XXI”, en: *Tiempos de crisis*, Editorial Académica Española, 2012, pp. 62-95.
- Sandel, Michael., *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, Marbot ediciones, Barcelona, 2015.
- Savulescu, Julian., “Procreative beneficence: Why we should select the best children”, en: *Bioethics*, Vol. 15, Nº 5/6 (2001).
- Savulescu, Julian., *¿Decisiones peligrosas?: Una bioética desafiante*, Tecnos, Madrid, 2012.
- Sloterdijk, Peter., *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, Siruela, Madrid, 2000.
- Weon, Byung y Je, Jung., “Predicting human lifespan limits”, en: *Natural Science*, Vol.2, Nº 9 (2010), pp. 984-989.

Ética militar y robótica:

Drones, robots militares, sistemas de armas autónomas letales y la transformación de la naturaleza de la guerra en el siglo XXI

Aníbal MONASTERIO ASTOBIZA

ILCLI - University of Oxford

Introducción: La naturaleza cambiante de la guerra en el siglo XXI.

Las distintas tecnologías disruptivas que se han sucedido a lo largo de la historia, pensemos recientemente en Internet, han provocado numerosas transformaciones en la vida diaria de las personas. Los vehículos aéreos no tripulados o drones, es un nuevo tipo de tecnología que también ha transformado, y transformará, múltiples aspectos de nuestra vida. La tecnología drone es utilizada por las fuerzas armadas, agencias de inteligencia, las fuerzas de seguridad de los estados y progresivamente está siendo comercializada para ser usada por agencias de comunicación y/o ciudadanos. Lo mismo sucede con la tecnología robótica que se ha aplicado con éxito en las cadenas de producción de la industria y que recientemente también cuida de nuestros mayores o interactúa con nuestros hijos. Sin embargo, como ocurre con los drones, cuando la robótica se aplica militarmente en la construcción de robots militares, sistemas de armas autónomas letales etc. emergen cuestiones legales y/o éticas muy importantes en torno a problemáticas como: ¿quién aprieta el botón para matar a quién?, ¿es permisible delegar la decisión de disparar a sistemas automatizados? A medida que la progresiva automatización de la vida se convierte en la norma muchas más cuestiones emergen en relación al futuro del trabajo, el futuro de nuestras ciudades etc. En la última década hemos asistido a un cambio vertiginoso en el desarrollo de la tecnología robótica y sistemas de Inteligencia Artificial (IA)

que se han introducido para mejorar las capacidades de las fuerzas armadas. Sistemas de visión computacional, sistemas de control, empujan hacia la creación y diseño de sistemas cada vez más autónomos en forma de robots que se despliegan en el teatro de operaciones de los ejércitos y en el campo de batalla sin ningún tipo de control humano relegando al ser humano a un mero espectador. Esto sin lugar a dudas transforma la naturaleza de la guerra en el siglo XXI. No solo se reduce el daño físico corporal que puede sufrir un ejército, los soldados o las personas, en la medida en que las “armas” o la tecnología se operan a distancia y por control remoto, sino que se gana en anonimato dificultando la identificación y propiedad de la tecnología desplegada para atacar a larga distancia; y quizá lo más importante, la posibilidad de no adhesión a los tratados internacionales como los “convenios de Ginebra” que rigen la guerra justa. Cuando se despliegan este tipo de vehículos aéreos no tripulados (drones) y/o robots se difumina la responsabilidad de potenciales daños colaterales o crímenes de guerra. También el lugar físico donde se entra en combate en la guerra del siglo XXI se ha desplazado hacia el ciberespacio e Internet. Qiao Liang y Wang Xiangsui¹ son dos generales chinos que muestran de manera precisa y clarificadora esta naturaleza cambiante de la guerra en el siglo XXI. Su libro no recibió la suficiente atención por parte de la comunidad internacional a excepción de pocas agencias de inteligencia y observadores de la política china. Pero su conclusión principal es que los elementos indispensables de la guerra tradicional: armas, campo de batalla y soldados dejarán de serlo en la guerra del futuro. Rosa Brooks² expande y desarrolla magistralmente esta misma tesis, ahora muy conocida por todos. La distinción entre guerra y no-guerra se ha eliminado. El campo de batalla ya no es físico, se traslada al ciberespacio e Internet; los combatientes ya no son estados, sino actores no gubernamentales y ni siquiera hay soldados, sino robots; y las armas no son convencionales, sino de vanguardia tecnológica. Vivimos en la era de la guerra total, donde todo es guerra y todo se puede utilizar para hacer la guerra. Instrumentos financieros pueden desestabilizar la economía mundial o de un país, los narcotraficantes y carteles de la droga pueden introducir drogas en los territorios y crear graves consecuencias socioeconómicas, un virus informático puede colapsar la red eléctrica de una región etc. Todas estas formas provocan un estado de conflicto sin entrar en guerra física convencional. La consecuencia principal de esta nueva forma de guerra en el siglo XXI es la destrucción de los límites del estado de excepción que es la situación de guerra y el estado de cosas normal que es la situación de no-guerra. ¿Quién está en guerra y dónde está la guerra? Cuando no somos capaces de diferenciar entre guerra y no-guerra muchas cosas se empiezan a tambalear, empezando por la ética: la brutalidad y el estado de excepción de la guerra se traslada a nuestra vida normal. Estas nuevas tecnologías que transforman la naturaleza de la guerra en el siglo XXI han llevado a muchos autores, investigadores, éticos e intelectuales a promulgar a través de cartas abiertas marcos regulatorios, tratados o acuerdos internacionales que vinculen e insten a los estados la prohibición del uso de sistemas de IA o robots cada vez más autónomos que decidan quién vive o quién muere en lugar de nosotros (FLI, Open letter 2015)³. De hecho, el Comité Internacional para el Control de Armas Robóticas (siglas en inglés ICRAC) que es una asociación sin ánimo de lucro, está comprometida con el uso pacífico de la robótica para el

¹ Liang Q. y Xiangsui W. (1999), *Unrestricted Warfare*, Panama, Pan American Publishing Company.

² Brooks R. (2016), *How Everything Became War and the Military Became Everything: Tales from the Pentagon*, New York, Simon & Schuster

³ Future of Life Institute (2015), AUTONOMOUS WEAPONS: AN OPEN LETTER FROM AI & ROBOTICS RESEARCHERS [<http://futureoflife.org/open-letter-autonomous-weapons/>]

servicio de la humanidad y la regulación de armas robóticas. En las siguientes páginas intentaremos dibujar el punto de contacto o puente entre la tradicional ética militar y la ética robótica centrándonos en los retos éticos que presentan los drones, robots militares y sistemas de armas autónomas letales que de manera conjunta contribuyen a la nueva naturaleza cambiante de la guerra en el siglo XXI.

Ética militar y ética robótica: La automatización de la toma de decisiones y la moralidad de las máquinas

La toma de decisiones en los negocios, en el trabajo, en el ocio, en las compras, en innumerables ámbitos de la vida cotidiana cada vez más está ayudada o facilitada por las máquinas (algoritmos, apps, sistemas de IA...). La cuestión es: ¿hasta qué punto queremos vivir en una sociedad donde las máquinas tomen las decisiones por nosotros? Quizá para elegir el mejor destino vacacional podemos recurrir a páginas web con motores de búsqueda basados en algoritmos que procesan miles de rutas aéreas y destinos en cuestión de segundos y al mejor precio, quizá para elegir nuestra música podemos confiar en sistemas de recomendación algorítmica en plataformas como spotify o Itunes... pero, ¿podemos relegar la decisión de quién vive y quién muere a las máquinas? Este es el punto de contacto o puente entre la tradicional ética militar y la ética robótica. Por un lado, la ética militar o la ética vista desde las lentes de la profesión militar trata del uso de la fuerza (conflicto armado) al servicio y en defensa de los nacionales de un país tal y como se encomienda en la constitución, tratado o principios legales de un estado en cuestión. Por supuesto, la ética militar también trata la conducta ética de los militares, el liderazgo y el trato respetuoso entre los profesionales de las fuerzas armadas en la organización militar y en la sociedad. La ética es central en las fuerzas armadas.⁴ No obstante, la ética militar no es ética común, sino ética que establece el código por el que se rige el combatiente o soldado. Muchas profesiones tienen códigos éticos que establecen qué es lo que se debe hacer y qué no se debe hacer (códigos deontológicos) pero para muchos autores la ética militar es un tipo de código ético mucho más importante porque este provee de una guía interna para todos aquellos cuya tarea es defender su nación. Por otro lado, la ética robótica es un campo interdisciplinar que tiene principalmente tres acepciones. Una primera acepción que hace referencia al estudio de las implicaciones éticas de la tecnología robótica en la sociedad, una segunda acepción que se ciñe a los retos para establecer una guía ética de colaboración máquina-ser humano y, finalmente, una tercera acepción que trata de crear moralidad en las propias máquinas para que tomen decisiones morales por ellas mismas.⁵ La acepción de ética robótica que usamos aquí es general y transversal y cuando hablamos de drones, robots militares, y/o sistemas de armas autónomas letales es muy probable que hagamos uso de las tres acepciones simultáneamente. Para ver la conexión entre ética militar y ética robótica, entre progreso tecnológico y progreso moral hay que mirar a la historia. Históricamente, la tecnología y su influencia en la moral ha sido negativa, pero con la llegada de la tecnología robótica e IA tenemos una oportunidad de enmendarlo. De acuerdo con Asaro⁶ durante la segunda Guerra Mundial la tecnología submarina cambió nuestros principios éticos en la guerra naval. Cuando se interceptaba un

⁴ Lucas G. (2016), *Military Ethics: What Everyone Needs to Know*. Oxford. Oxford University Press.

⁵ Wallach W. y Allen C. (2010), *Moral Machines: Teaching Robots Right From Wrong*. New York. Oxford University Press.

⁶ Asaro P. (2008), How just could a robot war be? En P. Brey, A. Briggie & K. Waelbers (eds.), *Current Issues in Computing and Philosophy*. pp. 50-64. Amsterdam. IOS Press

submarino se le atacaba y hundía, ya no había posibilidad de ofrecer ayuda con botes y recoger a los supervivientes enemigos. La tecnología aérea con los aviones supuso también un paso más en la alteración de la ética (militar). En una aeronave no se tiene la posibilidad de rendirse y solo cabe la derrota por abatimiento. Como bien señala Asaro⁷, empero, la tecnología robótica permite el diseño y la programación de software moral para construir ética en el silicio y que las máquinas desplegadas en el campo de batalla tomen decisiones alineadas con los valores humanos o, por lo menos, en la medida en que existe la posibilidad de supervisar muchas de estas tecnologías robóticas de manera significativa por un ser humano, lo que los expertos militares y la investigación operativa llama “human-in-the-loop”, se puede abortar o continuar con una determinada acción donde interviene un robot. Por consiguiente, la ética militar y la ética robótica tienen por nexo común el desarrollo tecnológico y su impacto en la toma de decisiones ya sea para crear software y algoritmos morales instalables en máquinas o el control y guía ética de las máquinas en el campo de batalla. En última instancia, el impacto del desarrollo de la tecnología se define por su efecto en la transformación de la naturaleza de la guerra en el siglo XXI. En la medida en que las decisiones se automatizan y las máquinas son cada vez más autónomas⁸ el ciclo de toma de decisiones aplicados habitualmente para entender la toma de decisiones de soldados o comandantes en jefes, seres humanos en definitiva, se modifica sustancialmente cuando hablamos del ciclo de toma de decisiones de drones, robots militares o sistemas de armas autónomas letales. Teniendo en cuenta que el ejército más avanzado del mundo es el de los EE.UU. hablaremos de la cadena o ciclo de toma de decisiones de sistemas y técnicas en el campo de batalla del ejército estadounidense. Este ciclo se condensa en seis estadios: encontrar, fijar, monitorizar, objetivar, intervenir y evaluar (find, fix, track, target, engage and asses, F2T2EA) Dentro de esta cadena para acabar con las unidades enemigas una meta principal del ejército norteamericano ha sido reducir el tiempo en cada uno de estos estadios y en los puntos intermedios de un estadio a otro. Para conseguir mayores objetivos y mejorar la eficacia. El problema es que con la introducción progresiva de drones, robots militares, sistemas autónomos de armas letales que teóricamente conducen a una reducción importante en el tiempo y hasta una mejora en la eficacia a la hora de acabar con unidades enemigas, hay dos estadios que pierden toda su virtualidad y son estadios que contemplan acciones eminentemente morales. Poner como objetivo a una unidad enemiga e intervenir (apretar el gatillo o botón de un arma) son acciones morales: no es lo mismo que te apunten con un arma y te disparen, a tener un arma y que no te disparen. La consecuencia es la muerte o el daño físico de una persona. Cuando estos dos estadios se delegan a drones, robots militares o sistemas de armas autónomas letales surgen múltiples cuestiones éticas. En la jerga militar ha

⁷ Asaro *op. cit.*, pág 59

⁸ El concepto de autonomía es un concepto disputado sobre todo cuando se aplica a sistemas, artefactos o robots contruidos sobre la base de materiales no-orgánicos. La noción de autonomía la debemos entender como un continuo, con grados de autonomía en función de las capacidades tanto de seres humanos, animales no-humanos como robots. Por pragmatismo y/o economía operativa se puede utilizar el término “autónomo” siempre y cuando un sistema, artefacto o robot procese estímulos del entorno, decida y actúe sobre la base de ellos en el mundo. Por supuesto, todavía queda mucho para que las máquinas puedan ser autónomas en un sentido kantiano responsabilizándose de sus actos, razonando moralmente sobre las acciones etc. pero no hay nada que indique que sea imposible para una máquina alcanzar plena autonomía (Véase, Bekey G. (2016), *Autonomous Robots: From Biological Inspiration to Implementation and Control*. Cam. Ma. MIT Press; y Moniz Pereira L. y Saptawijaya S. (2016), *Programming Machine Ethics*. Berlin. Springer)

habido un amplio debate sobre la noción que hemos mencionado más arriba que expertos militares y la investigación operativa llama “human-in-the-loop”. Cuando un ser humano controla uno de estos sistemas automatizados o robotizados es “human-in-the loop”. Cuando un ser humano meramente supervisa es “human-on-the loop” y cuando un ser humano está fuera de la cadena o ciclo de toma de decisión y acción de uno de estos sistemas o técnicas en el campo de batalla es “human-out-the loop”. Tanto los drones, robots militares como sistemas de armas autónomas letales están desplazando a los seres humanos de las decisiones de vida o muerte y nunca se puede prescindir del ser humano para realmente tener un control significativo. No obstante, como mencionábamos más arriba otra vía para que realmente haya un control significativo prescindiendo de los seres humanos es la “ética de máquinas.” A día de hoy diversos grupos de investigación ya trabajan en “ética de máquinas o ética robótica” que pretende implementar en el silicio códigos morales (software y algoritmos morales) que permitan a los sistemas automatizados tomar decisiones por ellos mismos respetando valores éticos.⁹ Todavía estamos lejos de poder tener sistemas automatizados con “sentido moral” y por ahora solo podemos imponer una heteronormatividad ética en las máquinas y robots para que se alíen con los valores humanos a la espera de que el desarrollo de algoritmos y software moral permita crear “moralidad en el silicio”. Pero no cabe duda de que esto será un giro y cambio de paradigma para la guerra en el siglo XXI si los desarrollos en IA etc. permiten la moralidad en las máquinas. Para describir el ciclo de toma de decisiones de sistemas y técnicas automatizadas en el campo de batalla y sus consecuencias éticas en primer lugar definiremos qué es un drone, qué es un robot militar o un sistema autónomo de armas letales para, finalmente, discutir la transformación de la guerra en el siglo XXI.

¿Qué es un drone?

Los “drones” o vehículos remotamente pilotados son aeronaves no tripuladas que son usadas frecuentemente por las fuerzas armadas porque no ponen la vida de los pilotos en riesgo. Tampoco se cansan, ni quieren ir al baño y hasta que el combustible que utilizan se agote o sufran algún fallo mecánico pueden volar. Y vuelan con autonomías muy largas. Desde las bases de control de los drones se puede ver casi todo el espacio aéreo y terrestre por donde pasan los drones dado que portan cámaras muy sofisticadas. Los drones pueden ver ganado pastar, vehículos ir y venir, mirar a las mujeres como traen cosas del mercado, ver jugar a niños al balón en la calle o verles jugar a la consola de videojuegos en casa con cámaras termográficas o infrarrojas. Dos de los drones más conocidos utilizados por las fuerzas armadas de los EE.UU. son el “Predator” y el “Reaper”. En las fuerzas armadas de los EE.UU. se sabe que una de cada tres aeronaves son drones. A parte de los EE.UU. otros cincuenta países tienen drones entre su equipamiento para usar (China, Israel, Corea del Sur, Reino Unido, Rusia... entre otros.) De acuerdo con Brooks¹⁰, la guerra de América con los drones comenzó en noviembre del 2002 en una carretera aislada de Yemen. Un coche que pasaba por esa carretera minutos después no era más que un amasijo de metal y cuerpos destrozados por todas partes. Entre los asesinados estaban Qaed Salim Sinan al-Harethi que presuntamente participó en el ataque contra el USS Cole con vínculos con al Qaeda. Los detalles del suceso no eran secretos, pero como dice Brooks tampoco fueron claros. Durante los años siguientes los EE.UU. han utilizado drones en las guerras de Afganistán e Irak.

⁹ Moniz Pereira y Saptawijaya *op. cit.*, pág 7 y ss.

¹⁰ Brooks *op. cit.*, pág. 107 y ss.

Distintas fuentes de organizaciones no-gubernamentales informan que no fue hasta 2004 cuando por primera vez se utilizó los drones fuera de los teatros de operaciones de guerra. Muchos de las operaciones llevadas a cabo por drones con la consecuencia de eliminación de presuntos terroristas o personas en riesgo de poner en peligro la seguridad nacional de los EE.UU. son interceptados y eliminados por drones sin ni siquiera haber una inteligencia o información detrás que confirme tajantemente cualquier participación de estas personas con grupos terroristas. Este es el verdadero problema de los drones. Pueden acabar con la vida de una persona a distancia y muchas veces se hace sin saber de manera clara la identidad o historial del objetivo. Desde los albores de historia militar y la influencia del armamento en la guerra todo guerrero ha buscado aquella arma que le permita matar a distancia. Lanzar la lanza tiene ventajas frente a la espada, pero el arco y las flechas tienen aún más ventajas. Llegadas las armas, cañones y bombas ponían al soldado y a sus ejércitos en una posición relativa de gran ventaja temporal ante sus enemigos. Como nos dice Brooks¹¹ cualquier avance militar en el armamento causaba ansiedad. La armadura y el arco fueron consideradas inmorales o en cualquier caso poco caballerizas. En el segundo concilio luterano de 1139 el Papa Inocente II dijo que prohibía bajo anatema el uso de arcos y flechas porque iba en contra de la ley de Dios. Al menos usada contra cristianos. En el siglo XVII Miguel de Cervantes llamó a la artillería “invención diabólica”. En nuestra era los drones causan la misma ansiedad y por supuesto generan múltiples problemas y conflictos éticos. En primer lugar, porque los soldados están a miles de kilómetros sentados en frente de una pantalla con un joystick pudiendo decidir la vida y muerte de personas. Para algunos analistas y comentaristas esto puede crear una “mentalidad de playstation” que elimine la importancia del derecho a la vida y por supuesto los efectos colaterales o muerte de civiles inocentes que pueden causar los ataques con drones.

¿Qué es un robot militar?

Un robot miliar o “killer robot” como se le conoce por los medios de comunicación es un “arma plenamente autónoma” que puede seleccionar y atacar objetivos sin ningún tipo de supervisión humana. En la investigación y literatura académica¹² se cuestiona que estos sistemas o armas plenamente autónomas, llamados robots militares, puedan cumplir con las exigencias del derecho internacional o los principios de la guerra justa (necesidad, proporcionalidad, inmediatez etc.) contribuyendo a ser una potencial amenaza de la dignidad humana y derecho a la vida. Los académicos Altmann, Asaro, Sharkey y Sparrow fundaron el Comité Internacional para el Control de Armas Robóticas (ICRAC acrónimo en inglés) con la misión de:

Dado el rápido avance en el desarrollo de robots militares y los peligros que entrañan para la paz y seguridad internacional y los civiles en la guerra, hacemos un llamamiento a la comunidad internacional para comenzar un debate sobre un régimen de control de armas para reducir la amenaza de estos sistemas

Proponemos que el debate considere lo siguiente:

Su potencial para reducir la frecuencia del conflicto armado

¹¹ Brooks *op. cit.*, pág. 117 y ss.

¹² Calo R., Froomkin A. y Kerr I. (2016), *Robot Law*. Surrey. Edward Elgar.

La prohibición del desarrollo y uso de estos sistemas; las máquinas no deben tomar la decisión de matar a gente

Limitaciones en la gama de armas de uso del “human in the loop” y su uso para amenazar a otros estados

Una prohibición de armar estos sistemas con armas nucleares

La prohibición del desarrollo y uso de estos sistemas en el espacio

En 2013 se lanzó oficialmente en Londres la campaña “Campaign to Stop Killer Robots” y en mayo de ese mismo año se debatió en el Consejo de Derechos Humanos, con la participación de 20 naciones y tras haberse presentado el informe del relator especial de ONU sobre el uso de armas autónomas, la prohibición de robots militares. La cronología de logros del ICRAAC y de la campaña puede consultarse en la web (<http://www.stopkillerrobots.org/chronology/>) pero quizá uno de los acuerdos más importantes alcanzados es el que tuvo lugar el 16 de diciembre del 2016 durante una conferencia internacional de desarme en Ginebra. Después de un periodo de revisión y debate de cinco años las 123 naciones que forman parte de la Convención Internacional sobre Armas no-convencionales ha acordado que el próximo año 2017 discutirá en detalle los riesgos de sistemas que pueden seleccionar y atacar objetivos sin ningún control humano sensible. Los gobiernos que se reunieron en Ginebra tomaron un importante paso en la dirección de controlar el desarrollo de “killer robots”, pero no hay tiempo que perder, como dice Stephen Goose, director ejecutivo de la división de armas de Human Rights Watch; porque: “una vez que estos robots existan, su uso no se podrá parar. La hora para actuar con una prohibición preventiva es ahora”. No solo la prohibición explícita es importante también la regulación legal y si cabe la posibilidad de implementar software moral¹³ En esta última dirección un hito clave son las tres leyes de la robótica de Asimov para lidiar con los peligros asociados de la introducción de los robots en la sociedad. Las tres leyes de la robótica de Asimov dicen: (1) *un robot no debe causar daño a un ser humano o por inacción permitir que un ser humano sufra daño*; (2) *un robot debe obedecer las órdenes dadas por un ser humano, excepto cuando las ordenes entre en conflicto con la primera ley*; (3), *un robot debe proteger su propia existencia al menos hasta que no entre en conflicto con la primera o segunda ley*. Asimov posteriormente añadió la “ley Zero” que debe supervisar las tres leyes: (0) *un robot no debe dañar a la humanidad, o por inacción, permitir que la humanidad sufra daño*. Aunque bien intencionadas y lógicas las tres leyes de la robótica no son un buen paso para empezar a programar moralmente máquinas. Dos son las doctrinas éticas que se presentan como las mejores candidatas para poder programarse o instalarse como código moral en software operativo en robots o máquinas. Estas doctrinas son el utilitarismo y el deontologismo. Estamos todavía lejos de poder crear moralidad artificial pero ya existen múltiples grupos de investigación explorando la frontera de la moralidad artificial y se están realizando avances significativos. Tanto los drones como los robots militares pueden transformar la naturaleza de la guerra en el siglo XXI y, por supuesto, nuestros principios de guerra justa y derecho internacional. Este es quizá el mayor desafío y reto para la ética militar y robótica y, por supuesto, filosofía del derecho internacional y teorías de la guerra justa.

¹³ Moniz Pereira y Saptawijaya *op. cit.*, pág 7 y ss.; y Wallach y Allen *op. cit.* pág. 73 y ss.

¿Qué es un sistema autónomo de armas letales?

Una vez visto qué es un drone y un robot miliar ahora pasemos a ver qué es un sistema autónomo de armas letales y cómo esta tecnología, junto con las otras, representan fuerzas cuya presión hacia la transformación de la naturaleza de la guerra en el siglo XXI es muy fuerte, dado que crean grandes retos para el marco ético convencional de los principios de la guerra justa. Uno de los últimos informes económicos de la administración Obama titulado “AI, Automation and the Economy” (diciembre 2016, <https://www.whitehouse.gov/sites/whitehouse.gov/files/documents/Artificial-intelligence-Automation-Economy.PDF>) ha evaluado el impacto de la automatización y realiza tres observaciones o recomendaciones muy importantes. Una de ellas tiene aplicaciones generales para la automatización en las fuerzas armadas en torno a la idea de “robot warfare” o guerra con sistemas autónomos de armas letales. Esta recomendación dice que invertir en el desarrollo de la Inteligencia Artificial puede traer grandes beneficios a la sociedad, pero hay que hacerlo con las salvaguardas éticas necesarias. El desarrollo de la IA y la progresiva automatización de la vida, incluido la forma de hacer la guerra con sistemas autónomos, transformará la sociedad y el contrato social del que nos hemos dotado: ¿qué sucederá cuando un robot decida apretar el gatillo sin permiso o consentimiento de un supervisor humano? ¿El robot o sistema autónomo de armas letales podrá ser juzgado por su responsabilidad? ¿Quién será el responsable moral y legalmente? El principal argumento para adoptar la tecnología de sistemas autónomos de armas letales es que pueden ser programados de tal manera que puedan evitar los fallos, sesgos y limitaciones humanas. Incluso los robots actualmente existentes superan a los seres humanos a la hora de procesar estímulos del entorno. Esto en la guerra podría significar reducir los daños colaterales o víctimas civiles. En términos generales las armas robóticas convertidas en sistemas autónomos de armas letales pueden clasificarse en tres grandes categorías: (1) armas controladas a distancia (drones etc.) que requieren un operador humano y su confirmación antes de que lance su ataque; (2) robots semi-autónomos (robots que procesan estímulos del entorno y ejecutan una acción específica dado un catálogo de respuestas; y (3) sistemas autónomos de armas letales (la todavía por realizar pero con proyectos piloto desarrollados en todo el mundo máquinas y tecnología capaz de tomar decisiones tácticas y realizar operaciones militares independientemente de los seres humanos). Muchos de nuestros sistemas de armas son cuasi-autónomos y una vez iniciados pueden realizar operaciones independientemente del control humano (torpedos, misiles etc.). Pero aunque los sistemas autónomos de armas letales todavía no son una realidad el ritmo de progreso y desarrollo continua firme. Los componentes se miniaturizan y el poder computacional y de procesamiento de la información del software se incrementa exponencialmente. Esta es la trayectoria de la robótica militar siguiendo la ley de Moore. Y además, si sumamos el hecho de que la agencia DARPA junto con otras entidades que gestionan grandes cantidades de dinero para financiar de manera sistemática proyectos científicos de vanguardia para uso militar, el resultado es que el progreso militar está mucho más consolidado que el civil. Aunque todavía no existan los sistemas autónomos de armas letales son una potencial amenaza para el marco ético convencional y los principios del derecho internacional que regulan la guerra justa.

La transformación de la naturaleza de la guerra en el siglo XXI.

Vivimos en el mundo “post 11-S”. El cambio de estilo de vida para los ciudadanos que viven en EE.UU. y en otras partes del mundo tras los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 también difuminó los límites de la guerra tradicional. La guerra convencional era una esfera distinta y separada como dice Brooks¹⁴ de la vida normal de las personas. Una esfera que no debe introducirse en nuestras vidas diarias. La guerra hasta el 11-S era una situación de excepción al estado normal de las cosas. El ejército (y/o las fuerzas armadas) se entendió antes del 11-S como la institución que definía la guerra y actuaba para llevarla a cabo. Pero en un mundo globalizado las amenazas son transnacionales y cambiantes. Amenazas que no son solo físicas, sino virtuales en el ciberespacio y como nuestras sociedades dependen cada vez más de la tecnología un potencial ataque en el ciberespacio es probablemente más grave que en el mundo físico. Por otra parte, y quizá lo más importante, las categorías clásicas: guerra-paz, soldado-civil, exterior-doméstico... han perdido todo su valor. Rosa Brooks de manera muy explícita señala que en el ciberespacio que ya es un nuevo campo de batalla real ya no se puede delimitar el tiempo ni el espacio y ni siquiera se puede decir dónde está la “guerra”.¹⁵ Mucho menos se puede decir quiénes son los participantes, aliados o enemigos en una guerra en el siglo XXI. Una guerra en el ciberespacio no permite diferenciar entre países o territorios neutrales, combatientes etc. Pero tampoco se puede delimitar claramente quién es civil y quién es soldado. En un conflicto en el ciberespacio no se puede decidir qué infraestructura es militar o civil y mucho menos determinar combatientes o civiles. Estas reglas que se han transformado porque las categorías clásicas dejan de tener valor y porque los límites de la guerra se han difuminado tienen un impacto en la ética y la teoría de la guerra justa. El marco tradicional ha desaparecido porque cuando ya no sabes quién es combatiente o quién es civil o cuando perdemos la distinción entre guerra y paz, perdemos también la capacidad de decidir que es susceptible de revisión de pleno derecho primando la ley especial (*lex specialis*) y esta ley para un escenario post 11-S está en construcción. La proporcionalidad en el número de agresores o en el uso de respuesta armada, ¿cuándo está justificado el conflicto armado?: el derecho a la auto-defensa, intervención humanitaria, o acuerdo en el consejo de seguridad de Naciones Unidas; causas justas; guerra preventiva... todos estos principios morales y éticos de la doctrina de la guerra justa se modifican con la naturaleza cambiante de la guerra en el siglo XXI. De acuerdo con Jeff McMahan¹⁶ la tradición y la doctrina de la guerra justa han sufrido una evolución y una transformación. No sabemos si este cambio se ha podido deber también a la presión tecnológica, pero de manera tentativa podemos afirmar que sí. Los orígenes de la guerra justa se pueden retrotraer a San Agustín. Él fue quien de hecho diferenció entre “*jus ad bellum*”, las razones justas para declarar la guerra, y “*jus in bello*”, la forma moral de llevar la guerra.¹⁷ El legado e impacto de San Agustín en las reflexiones medievales sobre la guerra y el pensamiento filosófico moral sobre cuestiones militares durante los siglos XVI y XVII establecieron el resto de elementos de la tradición y doctrina de la guerra justa con autores destacados como Hugo Grocio o Francisco de Vitoria que desarrollaron simultáneamente el

¹⁴ Brooks *op. cit.*, pág. 39 y ss.

¹⁵ Brooks *op. cit.*, pág. 130 y ss.

¹⁶ McMahan J. (2012), Rethinking the ‘Just War,’ Part 1. Opinionator, *The New York Times*. Recuperado de [http://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/11/11/rethinking-the-just-war-part-1/?_r=0]

¹⁷ Mattox J. (2009), *St. Augustine and the Theory of Just War*, London, Continuum.

Derecho Internacional. La teoría de la guerra justa no es simplemente un ejercicio filosófico normativo, sino positivo. Se enseña en las academias militares y se vislumbra en las principales convenciones de Ginebra y estatutos de Naciones Unidas. Sin embargo, el cuerpo central de la teoría de la guerra justa ha recibido fuertes críticas en las últimas décadas. Principalmente, la naturaleza cambiante de la guerra, y aquí entra directamente la tecnología, ha empezado a resquebrajar el marco teórico de la doctrina de la guerra justa. Los conflictos de la segunda mitad del siglo XX de EE.UU. con Vietnam, Afganistán e Irak, y los conflictos de pequeña escala en Libia, Siria (ya en guerra total), y actores no-estatales como Al Qaeda o Isis que utilizan el terror contra los ciudadanos en cualquier parte del mundo, utilizan Internet para sus fines terroristas, y hacen uso de armas no convencionales (aviones, bombas humanas, coches y camiones y con el peligro de que se apoderen de armas nucleares o biológicas) resiste e impide el análisis moral desde una perspectiva “estatista” como define la guerra la tradición de la guerra justa: conflicto armado entre estados. Ahora imaginemos por un momento la irrupción en los conflictos bélicos, en definitiva en la guerra, de “killer robots”, drones o sistemas autónomos de armas letales. Esto no es simplemente un ejercicio de imaginación dado que a lo largo de la historia militar los ejércitos han ido utilizando armas semi-autónomas en la guerra. Las armas semi-autónomas se utilizan para cumplir múltiples funciones en la actualidad y en un futuro realizarán nuevas funciones. El progreso en su uso para múltiples funciones se espera que sea continuado¹⁸ dado que uno de los ejércitos más capaces del mundo ha confirmado su inversión e investigación en dichos sistemas. Como mencionábamos más arriba todavía no existen sistemas plenamente autónomos pero esto no impide que algún día pueda haber. En el debate filosófico la mayoría de autores se oponen al uso de “killer robots”. La objeción al empleo por parte de los ejércitos de robots, drones, o sistemas autónomos de armas letales es que presentan un “trilema de la responsabilidad”¹⁹. Un vacío en la atribución de la responsabilidad por el cual nadie se presenta como responsable cuando un sistema autónomo, robot o dron ejecuta o elimina a un objetivo humano sin permiso, por fallo del sistema o error. Esto es así porque imagina el siguiente caso propuesto por Sparrow²⁰:

Imagina que un sistema autónomo de armas letales aéreo dirigido por una inteligencia artificial muy sofisticada deliberadamente bombardea una columna de soldados enemigos que de manera clara han declarado su rendición. El sistema tiene razones por lo que ha hecho pero no razones para justificar moralmente lo que ha hecho. Si un ser humano hubiera cometido esta acción de manera inmediata se le hubiera acusado de crimen de guerra. ¿A quién acusamos de crimen de guerra en este caso?

El argumento de Sparrow concluye que alguien tiene que ser acusado de crimen de guerra, no se identifica a nadie, por lo que de acuerdo con los principios del derecho internacional y de la guerra justa este tipo de acciones bélicas no son permisibles. Asumiendo la primera premisa el locus de la responsabilidad es tripartita pero ninguno es apropiado por lo que conduce a un trilema. Los diseñadores no pueden ser responsables porque el robot es autónomo por diseño. El comandante que dirige al ejército tampoco porque la relación que tiene con el robot o sistema autónomo es similar a la que tiene con un subordinado: si el subordinado acata sus órdenes el comandante es enteramente responsable y si resulta que ha

¹⁸ US Department of Defense (2013) FY2013–2038 Unmanned Systems Integrated Roadmap. <http://archive.defense.gov/pubs/DOD-USRM-2013.pdf> recuperado 27 de diciembre 2016

¹⁹ Sparrow, R. (2007) Killer Robots, *Journal of Applied Philosophy*, 24/1, 62–77.

²⁰ Sparrow *op.cit.* pág. 66 y 67.

ordenado bombardear una columna de soldados enemigos que han declarado su rendición, entonces puede ser acusado de crimen de guerra. Pero si desobedece o no acata las ordenes, no puede ser responsable el comandante. Finalmente, la máquina tampoco puede ser responsable. La responsabilidad solo es posible cuando es apropiado atribuir a alguien culpa, alabanza, castigo o recompensa por lo que hace. Una máquina todavía no puede ser castigada porque ello implicaría que su constitución interna permite el sentimiento y por tanto aprender del sufrimiento del castigo para no volver a hacer algo. Y en el momento en que una máquina pueda sentir y por tanto ser castigada tendrá valor moral y por consiguiente no habrá ninguna razón moral de enviar a una máquina en sustitución de un ser humano a la guerra. Si ambos pueden sentir, ambos dos deben protegerse del daño. Este es el “trilema de la responsabilidad” para objetar el uso de robots, drones o sistemas autónomos de armas letales con fines militares. No obstante, hay otros autores que sostienen la permisibilidad ética siempre y cuando haya regulación del uso de drones, robots militares o sistemas autónomos de armas letales. Sus argumentos se constituyen no sobre la base de consideraciones utilitaristas (usar sistemas autónomos reduce las consecuencias de que muchos seres humanos sufran daño, *ceteris paribus*, principalmente soldados del país que hace uso de ellos) sino de la imposición y distribución del riesgo.²¹ El riesgo que el uso de “killer robots” impone a los civiles (no-combatientes) del país A debe ser menor que el riesgo impuesto por todos los ejércitos de soldados humanos. Es decir, de acuerdo con la notación de Simpson y Müller: $r_2 < r_1$. En cambio si es mayor, es decir, $r_2 > r_1$, entonces la introducción de esta tecnología es inaceptable moralmente. Esta consideración para la introducción de la tecnología autónoma y, por consiguiente, permisibilidad ética de la imposición y distribución del riesgo parte del compromiso de aceptar la tesis de la “prioridad de los combatientes” de Jeff McMahan (los combatientes del país A están justificados en llevar a cabo tácticas que incrementan el riesgo de los civiles, no-combatientes, del país B, si ello conduce a la reducción de su propio riesgo). Este es el nivel de tolerancia a las exigencias o demandas morales que conlleva la introducción de la tecnología automatizada en la guerra. De acuerdo con Simpson y Müller²² es posible que algunos “killer robots” satisfagan estas condiciones. Por ejemplo, en situaciones donde los civiles no están presentes o no se pueden identificar. Pensemos en combates aéreos, en el espacio, bajo el agua o en zonas inhóspitas sin presencia humana. Por consiguiente, los drones, robots militares o sistemas autónomos de armas letales cumplen las demandas morales y tienen una clara utilidad militar. Para Simpson y Müller no se ha de prohibir el uso de sistemas robotizados o autónomos, sino regular. Y para ello proponen una serie de recomendaciones para regular y legislar el uso de sistemas autónomos de armas letales:

Establecer una agencia de estándares internacionales para sistemas autónomos de armas letales

Establecer cuerpos locales que concedan licencias técnicas para sistemas autónomos de armas letales

Extender los instrumentos legales para el uso ilegítimo de sistemas autónomos de armas letales

Permitir la distribución de sistemas autónomos de armas letales solo cuando realicen tareas mejor que los seres humanos

²¹ Simpson T. y Müller V. (2016), Just war and robot killings. *The Philosophical Quarterly*, 66 (263): 302-322.

²² Simpson y Müller *op. cit.* pág 317.

Permitir el uso de sistemas autónomos de armas letales para matar solo cuando hay una razón militar para hacerlo.

Simpson y Müller desechan la objeción de la responsabilidad y mucho más el argumento del trilema de la responsabilidad de los sistemas autónomos de armas letales, “killer robots” o drones de Sparrow; observando que se puede atribuir responsabilidad a estos sistemas de la misma manera que a otra tecnología. Y ellos hacen la analogía con los fármacos. Las medicinas tienen unos resultados predecibles pero con margen o riesgo de efectos adversos. Pero los fármacos son testados durante su desarrollo siguiendo protocolos estrictos y una vez que cumplen los requisitos son comercializados. Cuando se prescriben de acuerdo con las normas ni los doctores ni las compañías farmacéuticas son responsables de los efectos adversos. Agencias sanitarias que controlan la seguridad de las medicinas son responsables de los buenos resultados. No obstante, aunque Simpson y Müller se sitúan en el debate sobre la automatización de la guerra defendiendo el uso de “killer robots” todavía siguen en disputa muchas cuestiones éticas y los argumentos tanto a favor como en contra para su uso con fines militares presentan múltiples debilidades. Por ejemplo, Sparrow replica a Simpson y Müller que los sistemas autónomos de armas letales, robots militares o drones no respetan, y en muchos casos, se muestran irrespetuosos con el adversario y los soldados combatientes. Sparrow sigue el argumento de Thomas Nagel²³ cuando asevera que no hay forma de que empleando “killer robots” se pueda establecer una relación interpersonal de reconocimiento moral entre los combatientes de ambos bandos por la cual se reconozca el riesgo de que puedes ser atacado o puedes atacar con la intención de matar. Dicha relación nunca te deja que la situación te arrastre porque el adversario siempre tiene un reconocimiento explícito moral. El empleo de “killer robots” previene la formación de esta relación interpersonal de reconocimiento moral mutuo “porque en un sentido fundamental no hay nadie que decida si el objetivo a atacar debe vivir o morir”²⁴.

El debate y análisis desde la ética militar y robótica de la tecnología automatizada (drones, robots militares y sistemas autónomos de armas letales) y cómo transforma la naturaleza de la guerra en el siglo XXI, está en ciernes y son muchas las cuestiones éticas por dilucidar. Una que hemos querido enfatizar en este texto es el impacto de la tecnología en la transformación de la naturaleza de la guerra en el siglo XXI. La tecnología sirve para fijar el poder geopolítico y las nuevas tecnologías cambian por completo las capacidades de vigilancia, ataques a distancia, el control de los diversos espacios físicos –terrestre, marítimo, y espacial–; pudiendo convertir al estado, territorio o nación en un estado totalitario que ejerza su poder subyugando a los demás. O lo que es peor, donde no haya tirano discernible, y en lugar de eso, vivamos gobernados por la tecnología. La tecnología es un instrumento con un poder inmenso de control. El análisis de la ética aplicada militar y robótica no debe ser complaciente y tiene que estar preparada ante el cambio transformador de la guerra en el siglo XXI. Se debe instar a los gobiernos a que lleven a cabo revisiones éticas y legales de la inteligencia artificial militar y limiten su uso en combate hasta que no haya un debate público lo suficientemente sólido y robusto en el que se haya contemplado en detalle los potenciales riesgos.

²³ Nagel T. (1972), War and Massacre, *Philosophy and Public Affairs* 1(2), 1972, 123-44.

²⁴ Sparrow, R. (2016), Robots and respect: Assessing the case against Autonomous Weapon Systems. *Ethics and International Affairs* 30(1): 93-116

Discusión

En 1999 dos generales chinos, Qiao Liang y Wang Xiangsui, publicaron un libro titulado “Guerra Irrestricta” que no recibió la suficiente atención por parte de la comunidad internacional a excepción de pocas agencias de inteligencia y observadores de la política china. En el libro describen cómo será la estrategia militar del nuevo milenio. La principal conclusión es que los elementos indispensables de la guerra tradicional: armas, campo de batalla y soldados dejarán de serlo en la guerra del futuro. En 2016 Rosa Brooks publicó su libro “Cómo Todo Se Volvió Guerra y Todo Se Militarizó” donde expande y desarrolla magistralmente esta misma tesis, ahora muy familiar. La distinción entre guerra y no-guerra se ha eliminado. El campo de batalla ya no es físico, se traslada al ciberespacio e Internet; los combatientes ya no son estados, sino actores no gubernamentales y ni siquiera hay soldados, sino robots; y las armas no son convencionales, sino de vanguardia tecnológica. La consecuencia principal de esta nueva forma de guerra en el siglo XXI es la destrucción de los límites del estado de excepción que es la situación de guerra y el estado de cosas normal que es la situación de no-guerra. ¿Quién está en guerra y dónde está la guerra? Cuando no somos capaces de diferenciar entre guerra y no-guerra muchas cosas se empiezan a tambalear empezando por la ética: la brutalidad y el estado de excepción de la guerra se traslada a nuestra vida normal. En este texto nos hemos centrado en cómo el desarrollo de robots militares, drones y sistemas de armas autónomas letales transforma nuestras nociones de guerra justa y ética y al mismo tiempo establece un nexo común entre ética militar y ética robótica.

